

**ФИЛОСОФИЯЛЫҚ  
АНТРОПОЛОГИЯ  
РУХАНИ  
ТРАНСФОРМАЦИЯ  
РЕТІНДЕ:  
ИДЕАЛИЗМНЕН  
РАЦИОНАЛИЗМГЕ  
БЕТБҰРЫС**

Дінтанудың және дін философиясы мәселелерін зерттеудің өзектілігі елімізде ғана емес, бүкіл дүниеде болып жатқан құбылыстар ерекшелігімен шартталып отыр. Бүгінгі күн әлемдік мәдениетке «жаһандану» атымен енген универсалды, локалды және индивидуалды арасындағы көпқырлы қайшылықтар әкелді. Бір жағынан тұтастандырушы тенденциялар, бұқаралық ақпарат, байланыс құралдары, нарық, қаржы, өндіріс, техникалық дамудың шығындары мен қауіптері, экологиялық, демографиялық мәселелер ғаламдық шеңберде ауқымдануда. Екінші жағынан, адамның индивидуализациялануы тереңдеп, дәстүрлі қоғамның сарқыншақтары жойылып, Ортағасырларда, дәстүрлі қоғамдарда, Жаңа Заман тудырған дәстүрлі емес әлеуметтік құрылымдарда маңызды рөл атқарған адам қауымдастықтарының формалары ыдырауда. Бұған дейін аса өзекті болған глобалды идеологиялық текетірес орнына плюрализм, толеранттылық пен ашықтық келіп жатса, енді бір жағынан рухани консерватизмнің, фундаментализм мен традиционализмнің сантүрлі формалары қарқындай түсуде. Қоғамдағы демократиялық институттардың жандануына қарамай, бостандықтың – озбырлық пен терроризмге ұласып кету жағдайлары орын алуда. Мұндайда саяси күрес алаңы орнын конфессияаралық қатынастар атқарып, «діни мүдде» терісін жамылған соғыстар жаңа трагедиялар туындатуда. Мемлекет пен азаматтар қабылдайтын айқын рухани басымдықтар, легитимді құндылықтар вакуумын аса қуатты БАҚ аңыздары толтыруда. Эзотерикалық курстар мен сеанстар, оккульттық басылымдар, сауықтыруды уәде ететін «рухани технологиялар» қалыпты жағдайға айналууда.

Саяси және экономикалық мәселелердің ғажайып шешімі ретінде үміт артылатын рухани жаңғыру сенімді ақтамайтындығы белгілі болды. Жан-жақты ойластырылған мемлекет саясатынсыз бұл сферадағы стихиялық «рухани жаңғырулар» эротизм мен мистикалық оккультизмнің белең алуына, жабайы фанатизмге және түрлі формалардағы төзімсіздіктерге апаратын жол екені анықталды. Бұл жағдайлардың барлығы бір ұрпақтың білімі мен құндылықтарын келесі ұрпаққа жеткізуді көздейтін білім беру жүйесіне әсер етуде. Осылайша ескірген саяси софистиканың құрсауынан босап, «деидеологизацияланған» білім беру жүйесінің

«децивилизация» мен «деаксиологизацияға» ұласуы, прагматикалық құндылықтардан басқасының барлығының құнсыздану қаупі тууда [1].

Бүгінгі қоғам мен әдебиетте үш түрлі дүниетанымдық субмәдениеттердің өзара теке-тіресі және белсенді бәсекелестігі орын алып отыр. Европалық мәдениеттегі дәстүрлі «дін» және «атеизм» қарама-қарсылығына қоса, соңғы онжылдықтарда бұқаралық санада «эзотерика», «окулльтизм» деген атпен таныла бастаған «жаңа политеизм» көрініс беруде [2].

Әрине, заң орындары индивидтің ұждан бостандығы құқығын, белгілі дәстүрге қатысты өзіндік идентификациялану мүмкіндігін қорғайды. Дегенмен, бұл – еліміздегі барлық субмәдениеттер мен дәстүрлер өзара тең, өзара алмастырылады дегенді білдірмейді. Қазіргі заманғы ғылыми-техникалық өркениеттің негізінде заңдылық пен ғылымилықтың рационалды ұстыны ретінде секуляризм жатыр.

Аталмыш тенденциялар кең ауқымды әлеуметтік зерттеуді және терең методологиялық талдауды, жан-жақты саралауды қажет етеді. Осы орайда әрбір адамның рухани мәдениетінің қалыптасып, тұлға ретінде жетілуі үшін дінтану пәнінің өз деңгейінде игерілуі, дін философиясының теориялық негіздемесі маңызды рөл атқарады. Түрлі діни дүниетанымдардың біржақтылығын жеңіп, олар сүйенетін методологиялық негіздер мен типологиялық қатынастарды талдау өзектілігі осылай артады. Діни құбылыстар мен діннің мәні туралы негізгі түсініктерді дінтанушылық рефлексияның пәні мен объектісі ретінде қарастыру, оларды объективті ғылыми тұрғыдан талдау жоғарыда аталған мәселелердегі сыңаржақтылықтан арылуға көмектеседі. Дін философиясының бұл саладағы маңызды мәселелерін атап айтар болсақ, олар:

1) діни философияның ерекшелігі мен мазмұнын анықтау, дінтанушылық білімдер жүйесіндегі дін философиясының статусын, дінді философиялық тұрғыдан ұғынудың ерекшелігін анықтау, объектіні (метапроблеманы) тану әдістері туралы сұрақтың шешімін табу;

2) діннің мәнін, оны философиялық тұрғыдан ұғынудың және анықтаудың принциптерін тұжырымдау;

3) діннің онтологиялық және гносеологиялық негіздері мен алғышарттарын зерттеу;

4) діни дүниетанымның, діни онтологияның, гносеологияның, діни ойлаудың және тілдің ерекшелігін талдау;

5) құдай туралы теистік ілімдердің мазмұнын ашу, құдай болмысын негіздеуді өзге

ілімдердің субстанциалды парадигмаларымен салыстыру [3].

Осылайша дінді методологиялық тұрғыдан сараптау тәжірибесі: 1. Діннің қоғамдық өмірдегі өзіне лайықты орнын иеленуін; 2. Әрбір азаматтың ұждан бостандығы құқығын құрметтеу қажеттілігін методологиялық негіздеуді; 3. Сол арқылы клерикализмнің, фанатизмнің, діни төзімсіздіктің және діни қараңғылықтың жаңа түрлерінің өршуіне жол бермеуді көздейді. Аталған мүдделер түрлі сенім иелері мен өкілдерінің арасындағы сұхбаттың және өзара түсіністік пен төзімділікке деген ерікті бекітудің қажеттілігін ғылыми-методологиялық тұрғыдан талдау-негіздеу мәселесінің өзектілігін арттыруда.

Дін философиясы – өзінің танымдық бағыт-бағдарын дінге бағыттаған басты философиялық пән. Философия үшін дін: а) қатынас пәні ретінде, және б) зерттеу пәні ретінде қарастырылады [4].

Дін философиясы – дінге деген қатынастардың, дінге қатысты айқын немесе айқын емес философиялық ұстындардың, дін туралы пікірлердің жиынтығын бейнелейді. Соңғы кезде жиі көтерілетін «рух экологиясы» мәселесі дүние құбылыстарын, олардың тарихи және географиялық болмысы тұрғысынан субстанционалды ұғынудың концептуалды принципі болып табылады. Рух экологиясы дегеніміз – толеранттылық, дүниені танудағы конструктивті рационализм, адамзаттың ынтымақтастыққа, өзара түсіністікке ұмтылатындығына деген сенім, демократиялық қоғам құрылымы, алдыңғы ұрпақтың тәжірибесінің мәнділігі мен құндылығын сезінетін, бағалайтын творчестволық традиционализм және ұждан бостандығы, «философтар мен зерттеушілердің пікірлерін оқырманға сол көзқарастар барынша толық, дәлме-дәл және ешбір қоспасыз жетуін көздейтін, объектіні философиялық, социологиялық, феноменологиялық, герменевтикалық және өзге тұрғылардан қарастырудың синтезі» [5]. Синтездің және диалогтың негізінде діннің үш өлшемін – дін генезисін, тіршілігі мен мән-мағынасын түсіндірудегі сәйкессіздіктер жатыр. Осы сәйкессіздіктер діннің тұтастық ретіндегі субстратты, функционалды және субстанционалды дефиницияларының континуумын құрайды.

Адамзаттың жаратылыс, жаратушы күш туралы сұрау-толғауы өте ежелгі мәселе. Бүгінде дін және оның философиялық негіздері ретіндегі идеалистік, иррационалистік ілімдердің бір-біріне ретсіздікпен қарсы қойылып отырғаны соншалықты, оларды біртұтас концепция шеңберіне сиыстыру мүмкін емес. Өйтсе де

оларды жүйелеу маңызды және уақыт талап етіп отырған мәселе. Дәл біздің заманымызда, жедел дамып келе жатқан ғылым, тұрақтанған ілім мен картинаға күмән келтірілген кезеңде – бұл мәселе ғалымдардың зерттеу орталығына айналуға.

Адам мәні өзі өмір сүріп отырған қоғамнан тыс түсіндіріле алмайды. Адам материалды және рухани мәдениет дамуының, тарихи процестің жемісі және субъектісі. Ол – табиғат пен тарихтың бірлігі, әлеуметтік ортаның, белгілі қоғамдық қатынастар жиынтығының жемісі және сонымен қатар олардың жасаушысы. Адам мәнін анықтау адамның адам ретіндегі болмысының анықтаушысы және ажырамас факторы не болып табылатындығын, оны адам етіп тұрған не, адамзат атаулыға тән қасиеттерді жаңартып және толықтырып отыратын сарқылмас қасиеті не екенін түсінуге мүмкіндік береді.

Адам – тарихи процестің объектісі және субъектісі, жер бетіндегі материалды-рухани мәдениет дамуының айрықша нәтижесі, биоәлеуметтік құбылыс, табиғат пен қоғамның бөлшегі. Қоғам – қоғамдық қатынастардың нәтижесі ретінде адамды «жасайды», ал адам өз кезегінде қоғам қабырғасын «тұрғызады». Адам өмірінің мәңгі және табиғи шарты – еңбек белгілі қоғамдық қатынастар жағдайында іске асады. Еңбек табиғатын өзгерту нәтижесінде қоғамдық қатынастар мен байланыстар да өзгереді. Адам өзі тіршілік ететін жағдай мен алғышарттарды өзгертеді. Адам мәнінің мазмұны үздіксіз өзгерумен болады. Қоғамдық-тарихи әрекет барысында ол жаңа нақты-тарихи мазмұнмен байытылады. Табиғи орта мен әлеуметтік ортаны өзгерте, қайта жасай отырып, адам өз тіршілігі мен өз дамуына объективті жағдайлар туындатады. Өмір, тарих – адамдар әрекетінде, материалды мен идеалды арасында үздіксіз қайта жаңарып отыратын қайшылықтар тізбегі. Осы қайшылықтардың екі ұшының арасындағы гармонияға қол жеткізу адамзат тарихының мағынасын құрайды.

Жалпы алғанда адам – идеялар дүниесіне бағыныштылығымен сипатталады. Сондықтан «Нағыз философия теология емес – антропология. Теологияның құпиясы – антропология», деп жазған Фейербахтың адам руханилығын мәртебелендіретін антропологиялық материализмі заңды тұжырым. Яғни, адам және адамның ой-әрекетінен туындайтын мәдени формалар арасында әрдайым шынайы, өзара ықпалдасу сақталады [6].

Адамды ертеден бар, бастапқыдан берілген жалпы мәндік тәртіптермен байланыстыру – ғасырлар бойғы антропологиялық ойлаудың алғышарты болды. Мұндай көзқарасқа тек Жаңа

заманда күмән келтірілді. Соған қарамастан мұндай қатынас бүгінгі күнге дейін адам болмысы туралы дұрыс концепцияны табуға арналған ұмтылыстардың бастысы болып қалуда.

Тарихқа жүгінетін болсақ, Рим империясы б.д. 476 жылы варварлық тайпалардың шабуылынан құлады. Бірақ, империя варварлар шабуылына дейін-ақ іштей ыдырай бастаған болатын. Грек және Рим мәдениеттерінің жойылып, діни сенімнің орын алуына себеп болған әлеуметтік және рухани жағдайларды атап айтар болсақ, олар мыналар:

1. Антикалық философия мен мәдениеттің құлдырауы эллиндік кезеңнен басталды. Македондық Александр империя құрып, Императорға айналды. Египетте оны Құдайға теңегені ұнағаны соншалықты, Ескендір өзін Грецияда да Құдайдай асқақтататын марапаттар талап етті. Ал бұл – азаматтардың саяси бостандығын шектеу деген сөз. Билікті сакрализациялау (күдіретті деп санау) мемлекетті басқарудың демократиялық институттары мен сиыспайды. Осылайша эллиндік дәуірде Греция құлиеленушілік демократиядан – құлиеленушілік монархияға бетбұрыс жасады.

2. Рим қоғамындағы аласапыранның, әділетсіздіктен, зорлық-зомбылықтан, қорғансыздықтан ешкім, ешбір тап өкілі қалыс қалған жоқ. Адам психикасы әлеуметтік озбырлыққа қарсы тұрудан титықтағанда өзін «Барлығын көріп-білетін, әркімге лайықты жаза беретін тылсым күштің бар екендігімен» жұбату арқылы өзін-өзі сақтап-қорғайды. Жер бетіндегі тіршілік қиындаған сайын адам өзінің о дүниеде рахат пен жеңілдіктерге кенелетініне сенгісі келеді. Римдік кезеңдегі философиялық ілімдер ондай жұбанышты бере алмады. Ежелгі грек философиялық ілімдері бұл дүниелік азапты жеңе білуге, елемеуге, қанағат пен шүкіршілікті өз сезімдерінен, ерік-қайратынан табуға шақырды. Бірақ ол идеялар адамзаттың ішкі сұранысын қанағаттандыра алмады. Ешкім де бұл дүниелік қуаныштан бас тартуға асықпағанмен, әрбір пендеге Эпикур іліміндегідей, өлім қорқынышының жоқтығы емес, керісінше: «нағыз рахат, бар бақыт дәл сол жақта – о дүниеде» екендігі туралы ой тартымды көрінді.

Антикалық философия адамның бұл өмірдегі азаптарының өтемі келесі дүниеде болатынын, жәбірленушінің о дүниелік рахатқа жетіп, жәбірлеушінің жауапқа тартылатынын негіздей алмады. Негіздей алмас та еді. Өйткені, сөзсіз сену, соқыр сенім саласы философияның күзіретіне енбейді. Осылайша, антикалық рационализм адамзаттың үміт-сенімін ақтамады.

3. Антропологиялық проблематиканың антикалық дәуірде көтерілгеніне, «адамның – барлық заттардың өлшемі» ретінде қарастырылғанына қарамастан, парадоксалды жағдай қалыптасты: ежелгі гректерде «тұлға» ұғымы болған жоқ. Гректер адамды полистің заңдарына тәуелсіз, автономды тіршілік иесі ретінде қарастыра алмады. Гректік дүниеде индивидтің космологиялық заңдар мен тәртіптерге тәуелділігі аса басым еді.

Сократтың «адами философияның» негізін қалағанына, адамшылықты, адамгершілікті зерттеуге шақырғанына қарамастан, ойшылды бірінші кезекте адам емес, адам ойлауындағы рефлексивті ұстанымдар қызықтырды. Ол ұстанымдар ұғынылуға және ақиқатты іздеу жолында айқындалуға тиіс болатын. Адамдардың әділдік, игілік, ұстамдылық сияқты индивидуалды қасиеттерін талдаудағы қарама-қарсы пікірлердің соқтығысы «Сократтық мысқылдың» тақырыбына айналғаны сондықтан. Ал космогониялық және антропологиялық ойдың шекарасында Гераклит тұр. Натурфилософтар тобына еніп, «физиолог» болғанына қарамастан Гераклит адам құпиясын ашпай тұрып табиғат құпиясын тану мүмкін еместігін бірінші болып айтты.

Адамның қоғамдық мәнін зерттеуді Аристотель философиясымен байланыстырады. «Саясаттың» бірінші кітабында ол адамның өз табиғаты бойынша саяси, қоғамдық тіршілік иесі екенін атап айтты.

4. Стоиктер философиясындағы адам концепциясына келетін болсақ, адам және дүниежаратылыс арасындағы толық тепе-теңдікке қол жеткізу – басты қасиет деп саналды. Стоялық «мызғымастықтың» беріктігі соншалықты, оны ешбір сыртқы күштер бұза алмайды. Мұндай ұстаным тұрғысынан алғанда, жеке адамның индивидуалды қабылдауының әсерімен түрленген ой тереңіндегі уайым-сезімдер туралы сұрақ өз мәнін жоғалтады. Мәні бойынша қайшы болғанына қарамастан, барлығының барлығымен толық үйлесімділігі жолында абсолютті ішкі тәуелсіздікті, басты да міндетті атараксияны (мызғымастықты) сақтау – негізгі стоялық идея осы. Барлығын ғарыш шешетін «amorfati» – «тағдырға деген маһаббат», тағдырға мойынсұну (адамның өз-өзіне емес!) орынсыз уайымдар мен мазасыздықтан құтқарады. Адам рухының күші «тағдыр жазуынан жоғары ештеңе жоқтығын ұғынып-мойындап, оны ешбір қобалжу-толқусыз қабылдауда». Басы артық аффектілерден арылып, әлемдік тұтастықтың мінсіз үйлесіміне ену жолындағы стоялық даналықтың мәні міне, осы.

Стоялық философиядағы «мызғымас, толқымас тұлға» идеясы барлық адамды тағдыр алдында теңестірді. Рок, тағдыр ұғымы адам еркінің бостандығына шектеу қойды. Бостандық – жекелеген индивидтер үшін парадоксалды еріксіздік, яғни тағдырдың жазуын мойындау сияқты жағдайда ғана мүмкін болатын. Қанша ауыр, ақылға сиымсыз, қайғылы болғанына қарамастан олар сол үкімді мойындап, іске асырып, фатумға сәйкес, өз өмірімен қоштасып жататын.

5. Христиандыққа дейінгі, бүкіл жаратылысты басқаратын тетікті таппаққа ұмтылған антикалық ой – өз іздегенін тысқарыдан тапты. Мысалы, Платон өзінің Мәңгілік моделін, Аристотель – категориялар иерархиясын ұсынды. Адам индивидуалдылығы, эмпириялық «мен» ескерілмеді.

Грек философиясында индивидуалды ерекшелік туралы жағымсыз пікір қалыптасты. Гректер үшін «Ақиқат білім ғана бар. Ал дана дегеніміз – өз сөзі мен әрекеттерін ақиқат білімге негіздейтін адам. Ақиқат білімге қол жеткізгендіктен барлық даналар өзара ұқсас». Сократтың «Өзіңді өзің таны!» үндеуі де эмпириялық «меннен» тереңде орналасқан трансценденталды «менге» бағытталды. Эллиндер адамды біліміне, дүниені тану қабілетіне қарап бағалады. Сондықтан эллин үшін дана адам дәулетті де қуатты наданнан жоғары тұр.

6. Христиандықтың келуіне жағдай жасаған скептиктер болды. Ол былайша іске асты. Эпикур мен стоиктер уағыздаған жан тыныштығы және мызғымастық идеяларына қарамастан өлім алдындағы қорқыныш – адамның ең басты үрей-қорқынышы болып қала берді. Өлім алдындағы үрей сезімін ақыл-ой тұжырымдарымен терістеу, ақыл-ой аргументтерімен жеңу мүмкін еместігі белгілі болды. Жартылай емдейтін рухани-әлеуметтік дәруменді, тұрмыстық жұбанышты діни сенім ұсынды. Дін адам жанының бәрін бақылап-қорғап отыратын рухани күшке – Жаратушыға, Құдіретке деген қажеттілігін қанағаттандырды. Ол аса күшті психотерапиялық құрал рөлін атқарады: өмірде, қарым-қатынаста болмай қоймайтын қиыншылықтарға байланысты адамды іштей тоздыратын күйініш, өкініш, реніш, кектену, нала сияқты ауыр сезімдерден қорғап («тағдырыңда солай жазылған», «Кұдай бәрін көріп отыр», «олар өз жазасын тартады»), адам ақылын сабасына түсірумен айналысты. Әлеуметтік проблемалар мен табиғат алдындағы қорғансыздықты өзге қырлармен толықтырды: діни ритуалдарды орындау барысында Құдіретке жақындай әрі тазара түсетіндігін сезіну арқылы адам көңіліндегі күдік, мазасыздық пен үрей



жойылып, өмірге деген сенімі күшейіп, адамдық бет-бейнені жоғалтпауға негіз молайды. Яғни, дін компенсаторлық қызмет атқарды.

Осылайша, «бір нәрсе жайлы нақты айтып, сенімді сөйлеу – мүмкін еместігі» туралы жариялаған скептиктер христиандыққа жол ашты. Адам зердесінің қабілетіне күмән келтіріп: «біздің танымымызға сыймайтын құбылыстардың болуы мүмкін» деген ойдан кейінгісі қиындық тудырған жоқ.

7. Адамның тек бұл өмірде ғана емес, о дүниеде де бақытты болғысы келетіні анықталды. Мұндай мәселеде стоицизм де, эпикуреизм де жұбаныш бере алмады. «Ақыл-ой ма, әлде, сенім бе?» деген дилеммаға тірелгенде, адамзат зерден теріс айналып, діни сенімді таңдады. Христиандық – (рационалды даналықты) антикалық философияны жеңді.

Иудеяның білімді прокураторы Пилат Христоспен пікір алмасып көрмек болып, «Ақиқат деген не?» деп сұрайтыны бар. Иисустың жауабы: «Ақиқат та, жол да – Мен» («Я есмь путь и истина») (Ин.14:6), Библия | От Иоанна 14 (Синодальный перевод). Бұл «Ендігі ақиқат – ұғымдары алдынала анықталып, белгілі ережелер бойынша өтетін интеллектуалдық сайыстардың нәтижесі емес; ендігі ақиқат – ақыл-ойдың, зерденің емес, сенімнің объектісіне айналған Тұлға» дегенді білдірді. Осылайша зерденің орнына сенім, рахат-ләззаттың орнына – Құдайға деген махаббат, тақабарлықтың орнына – мойынұсқу келді.

8. Бұған дейін адамгершілік – адамның басты сипаты болса, Августин ілімінде мораль – тылсым сферасына көшірілді. Яғни, адамға зұлымдық пен ізгілікті ажырату мәртебесі берілмеген болып шықты. Өйткені, моральды жіберген Құдай. Құдай өзі берген моральдық нормаларға тәуелді емес. Құдай – ізгіліктен, әділеттен жоғары тұр. Демек, Құдай ізгі де әділетті болуға міндетті емес. Құдайдың қалауы – талдауға жатпайтын жоғарғы игілік.

9. Сократтың «Өзіңді-өзің танып біл!» тезисінде білім – ізгілікке теңестіріліп, таным процесі – имандылыққа тікелей апаратын жол ретінде қарастырылса (өзін-өзі тану – жақсы адамға айналуының кепілдігі болса), христиандық өз жолын – ақыл мен ізгілікті қарсы қоюдан бастады. Христостың мақсаты Сократтікімен бірдей – адамгершілікке толы иманды өмір. Бірақ оған жетудің амалы екеуінде екі түрлі. Біріншісінде – адам танымы, екіншісінде Құдайды тану. Бұл – философиядан өзгеше көзқарас еді.

10. Дәстүрлі адам картинасы өзінің мәнді қырларымен Сократтың адам мәні туралы

сұрақтары негізінде қалыптасқан Платон философиясына қарыздар. Платон іліміндегі адам – өткінші мен тарихи қалыптасулардан, өз болмысының объективтілігінен жоғары, жан туындайтын және жан ұмтылатын тірі тіршілік. Мінсіз өмірде қабылданған идеяларды еске түсіруінің арқасында рух жоғарылайды. Адам өмірінің мақсаты – жоғары идеяға, Игілік идеясына барынша жақындау. Платон түсінігінде жан – көзге көрінбейтін рухани мән. Платон жанның басқа да сезімдік бөліктерінің тіршілігін мойындағанымен, жанның рухани бөлігіне әлдеқайда маңызды рөл бөледі. Платон үшін сезімдік – түсініксіз, жұмбақ, тылсым бейболмыс. Тән – негативті мән ретінде қарастырылады. Ол – үздіксіз кедергілердің (түрлі дерттердің, уайым, тілектердің) бастауы. Бұлардың барлығы нағыз рухани болмыстың дамуына кедергі келтіреді. Жан ажалсыз, өйткені ол уақыттан жоғары идеялармен туыстықта. Сондықтан жан мәңгілік мәндерді пайымдағанда ғана өзін «өз үйіндегідей» сезінеді және керісінше, сезімдік қабылдауға беріліп, өзгерістер мен алмасулар процесіне енгенде адасады әрі өзін жоғалтады.

Платонда жеке тұлға ұғымы толығымен терістелмейді. Әйтсе де бейтұлғалық идеялар дүниесімен, тұлғадан жоғары Ғажайыппен және Игімен салыстырғанда, адам тұлғасы артқы планда қалып қойып жатады.

Аристотельде адам мәселесі өзгешерек қойылған. Адамның жалпы мәнімен қатар индивидуалдылық субстанциясы көбірек көрініс береді. Яғни мәселе орталығы ауытқыған. Аристотельдегі идея жеке субстанциямен, дүниемен тығыз байланысты.

Өзінің ой тарихында адамзат қалыптастырған философиялық антропологияның түрлері былайша жіктелді: 1) адамның объективті тәртіппен байланысы немесе оған бағыныштылық (дәстүрлі философия, құндылықтар философиясы, рационализм және натурализм); 2) ол тәртіптің бұзылу процесі (персонализм және экзистенциализм); 3) бейсаналы иррационалистік өмір ағынының билігіне көшу. Сонымен қатар қазіргі заманғы философияда төртінші, фундаменталды адам ілімі бар. Оны «трансценденталдылық» терминімен белгілеуге болады [7].

Антропологияның келесі типтері рационализм және натурализм. Жаңа Заманда рационалистік антропологияны жақтаушылар азшылық болса, натуралистік антропология XX ғасыр басында өз дамуының шыңына жетті (мысалы, Геккель, Оствальдтің монизмінде), бірақ дәл сондай жылдамдықпен құлдырып та

үлгерді. Бұл ағымдар да объективті тәртіптерді мойындайды. Брақ ондай тәртіптер принципалды басқа сипатта. Дәстүрлі философияның ретке келтірілген мәндер мен құндылықтар философиясының абсолютті нормаларының патшалығының орнына табиғаттың биологиялық және физикалық заңдарының жиынтығын қояды. Адам толығымен сол заңдар арқылы анықталып, соларға бағынады.

Натурализм дәстүріне жоғарғыны төменгіге тәуелді ету талпынысы тән. Яғни жан және рух физиологиялық байланыстар тұрғысынан қарастырылып, ол байланыстар қандай да бір физикалық заңдармен анықталып жатады. Нәтижесінде адам тіршілігі жануарлар мен өсімдіктердің және тастардың тіршілігінен ерекшеленбейді. Табиғаттың төменгі сатысындағы мұндай тіршілік механистік детерминизм заңдарына бағынады. Монистік тұрғыдан түсіндірілетін табиғат заңдарының ең жалпы байланыстарын құрайды. Жаратушы – дербес реалдылық емес, адам қиялының жемісі; табиғат (материя) – мәңгі және шексіз, оны ешкім жаратпайды және ешкім жоя алмайды; бізді қоршап тұрғанның (нәрселердің, құбылыстардың) барлығы – материяның түрлі көріністері деп саналады.

Келесі сатыда тұлға объективті нормалармен байланысын үзе бастайды. Адам өз тәуелсіздігімен және өзінің «өз-өзіндегі болмыспен» әуейіленеді. Мысалы, Ренувье персонализмінде қандай да болмасын абсолютті тәртіп пен заңдылыққа кереғар, тек түпкіде және нақтыда ғана дамитын индивидуалдылық, бостандық сәттеріне мән беріледі [8].

Адам туралы экзистенциалды түсінікте объективтік-субстанционалды ойлаудың қалдықтары сақталған. Объективті, біртұтас монизмге бейім рационализм мен натурализмдегі болмыстық байланыстар бір-бірінен алшақтаған, бірақ ішкі құрылымы мен жекелеген элементтерін әлі де сақтаған көптеген ұсақ бөлшектерге ыдыраған. Экзистенциализм философиясының аса маңызды тенденциясы – оқшаулыққа, жалғыздыққа ұшыраған адам индивидуумының осы бір күрделі құрылымын ашу. Бұл процестің бірінші баспалдағы – бүгінге дейін өз ықпалын сақтаған Кьеркегор ілімі.

Адам болмысының келесі түсіндірмесі иррационализм философиясында қарастырылған. Иррационализмде барлық формалар мен нормалардың жойылу қаупі іске асады. Егер персонализм мен экзистенциализмде біртұтас объективті тәртіп құрылымы жекелеген индивидуалды құрылымдардың плюрализмін құрай отырып (мәндер философиясы, рационализм мен

натурализм) ыдырайтын болса, иррационализмде ол индивидтердің өздері өз құрылымдылығын, ал олармен бірге – өзара дифференциациялану мүмкіндігін жоғалтады. Нәтижесі біртұтас иррационалды ағынға тіреледі. Виталистік тұрғыдан түсіндірілетін бейсаналықтың творчестволық қуатына көп мән беріледі. Ол қуат рационалды рухқа қарсы қойылады. Өзгергіштік, үздіксіз қалыптасу нағыз шындық деп саналады, ал қатаң формалар, оған керісінше, өмірдің рухына жат зорлықтың, абстракциялардың нәтижесі ретінде жарияланады.

Иррационализмде тарихи шартталған құрылымдар жоғалады. Өз бейнесін жоғары адамнан табатын, билікке ұмтылатын виталды ерікті, өмірдің иррационалды ағынын, Дионис культін марапаттайтын Ницше философиясы, Ницшеден кейін өзінің «өмірлік ұмтылыс», ұзақтық, табиғаттың бүкіл өмір туралы ілімін алып Бергсон жетті. Зерде мен пайымның адамды осы бастапқы түпнегізден алшақтатып, күнделікті өмірдің адамды зорлықпен бөлшектеп жадағайландыратындығы, адами және ғарыштық болмыстың ақиқат бастапқы негізін айқындауға интуиция ғана қабілеттілігі насихатталды [9].

Иррационализм мен трансцендентализмге көшудің белгісі прагматикалық ағымда бейнеленді. Адам мұнда әрекетшіл тіршілік иесі ретінде түсіндіріледі. Уақыттан тыс, қатаң белгіленген адам болмысы терістеледі. Ол индивид ретінде, тарих ағынында тұр. Егер адам бұл ағында қандай да бір тіреніш-сүйеніш тапқысы келсе, оған тек әрекет арқылы ғана қол жеткізе алады. Өз әрекетімен өзіндік дүние жасап, тоқталмас-таусылмас ағынға форма беріп, тәртіп ендіреді. Қоршаған хаоспен күресе отырып, өз дүниесін құрайды.

Джемс Дьюи және ағылшын Шеллер негіздеген «әрекетшіл тіршілік иесі» ретіндегі адам ілімін Геллен қайта тұжырымдады. Геллен Ницшенің – «адам – «айқындалмаған жануар»» яғни, кемшілікке толы, бірақ өз әрекетінің барысында қалыптасатын тіршілік иесі, сондықтан өз дүниесін өзі қалыптастыруға тиіс екендігі туралы тезисін дамытты.

Иррационализм мен прагматизм арасында орналасқан осы салаға Маркстің адам теориясы да жатады. Маркс адамды – өз-өзін және өз дүниесін өндіретін тіршілік ретінде түсіндіруге тырысты. Адам саналы түрде өз-өзін өз бостандығында анықтайды және дүниені техникалық тұрғыдан бағындыра отырып, оған өз белгісін таңады. Дүниені қалыптастыру міндетті түрде жеке адамнан жалпы қоғамға қарай бағытталады [10].

Трансцендентализмдегі трансценденталды субъект түрлі формаларда көрініс бере алады. Болмыс, Хайдеггер түсінігі бойынша, адам арқылы айқындалады, ол ешбір алдын-ала берілген қатаң құрылымға ие емес. Адамның тіршілігінің барысы осы индивидуалдылықтан жоғары болмыспен мәнді байланыс арқылы жалғасады, адам ол болмыс үшін ашық және оның тілін қабылдауға қабілетті. Адам – болмысты айқындау орны, ол енді (экзистенциализм мен прагматизмдегідей) болмыстың қожасы емес, ол «болмыстың пастыры». Трансценденталды-онтологиялық құрылымдар субъекттің ығыстырылған тереңінде туады. (Хайдеггер, Виндельбанд). Субъектілер өз қайнарларын жаңа плюрализмнен табады және ең соңында ол субъектілер біртұтас трансценденталды субъектінің нақты біртұтас образына бірігеді. Соңғы сатыда трансценденталды құрылымдардың жалпы сипаты біртіндеп жойылып, өз тегінен алыстай және дербестене түседі. Субъектке керісінше,

олар объективті, тәуелсіз мәнге ие болады. Субъект оларға бағынышты. Осылайша біз объективті идеализмге келеміз [11].

Индивид пен мәдени формалар арасындағы тұрақты өзара ықпалдастық идеясын соңына жеткізер болсақ, біз соңғы, объективті рухтың формалары барлық тарихилық пен субъективтіліктен толығымен бас тартып, ешбір өзгеріс әсер етпейтін абсолютті патшалықта тіршілік ететін нүктеге жетеміз. Осылайша шеңбер тұйықталады. Біз қайтадан өзіміздің алғашқы және негізгі типімізге – адамның объективті мәндер мен құндылықтарға бағынуына қайта ораламыз. Формалар мен нормаларды қайта қалыптастыру өз мақсатына жетті. Алайда, біздің прагматикалық оқымыстылық заманымыздың ерекшелігі, ұшқары іс объективті идеализмге барып тірелуі өте сирек. Мұндайда көбіне неміс классикалық әлеміне, бірінші кезекте Гегельге сүйенеді. Бірақ жекелеген субъекттің мәні Гегельден өзге ешбір жүйеде дәл бұлайша, аса қатты төмендетілмейді.

#### Әдебиеттер

- 1 Яблоков И.Н. Основы теоретического религиоведения. – М., 1994. – С. 149.
- 2 Красников А.Н. У истоков современного религиоведения // Классики мирового религиоведения. – Антология. Т.1 / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М., 1996. – С. 17–27; International congress for the history of religions 12th. Stockholm, 1970; Leiden, 1975. – P.16.
- 3 Никонов К.И. Философско-антропологические аспекты религиозного плюрализма.
- 4 Аринин Е.И. Религия вчера, сегодня, завтра. – Архангельск, 1994. – Вып.3. – С. 77.
- 5 Спиркин А.Г. Мировоззрение // Философский энциклопедический словарь – М., 1989. – С. 367.
- 6 Гардинер П. Кьеркегор. Очень краткое введение. – М.: «Астрель»: АСТ, 2008. – 192 с. («Оксфорд»).
- 7 Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа. – М., 1988. – С. 123.
- 8 Фейербах Л. – Соч. В 2-х т. – Т.2. – М.: Наука, 1995. – С. 188.
- 9 Фейербах Л. История философии. Собрание произведений в трех томах. – М.: «Мысль», 1967. – Т. 2. – С. 368.
- 10 Брюнинг В. Философская антропология // Западная философия: Итоги тысячелетия. – Екатеринбург, «Деловая книга», Бишкек, «Одиссей», 1997.
- 11 Бұл да сонда.

#### References

- 1 Yablokov I.N. Osnovy' teoreticheskogo religiovedeniya. – M., 1994. – S. 149.
- 2 Krasnikov A.N. U istokov sovremennogo religiovedeniya // Klassiki mirovogo religiovedeniya. – Antologiya. T. 1 / Per. s angl., nem., fr. Sost. i obshh. red. A.N. Krasnikova. – M., 1996. – С. 17–27; International congress for the history of religions 12th. Stockholm, 1970; Leiden, 1975. – R.16.
- 3 Nikonov K.I. Filosofsko-antropologicheskie aspekty' religioznogo plyuralizma
- 4 Arinin E.I. Religiya vchera, segodnya, zavtra. – Arxangel'sk, 1994. – Vy'p.3. – S. 77.
- 5 Spirkin A.G. Mirovozzrenie // Filosofskij e'nciklopedicheskij slovar' – M., 1989. – S. 367.
- 6 Gardiner P. K'erkegor. Ochen' kratkoe vvedenie. – M.: «Astrel'»: AST, 2008. – 192 s. («Oksford»).
- 7 E.I. Arinin. Filosofiya religii. Principy' sushhnostnogo analiza. – M., 1988. – С.123.
- 8 Fejerbax L. – Soch. V 2-x t. – T.2. – M.: Nauka, 1995. – S. 188.
- 9 Fejerbax L. Istoriya filosofii. Sbranie proizvedenij v trex tomax. – M.: «My'sl'», 1967. – T.2. – S.368.
- 10 Bryuning V. Filosofskaya antropologiya // Zapadnaya filosofiya: Itogi ty'syacheletiya. – Ekaterinburg, «Delovaya kniga», Bishkek, «Odissej», 1997.
- 11 Bul da sonda.