

НЕМИС НОКЛАССИК ДИНИЙ- ФАЛСАФИЙ КОНЦЕПЦИЯЛАРИ ВА ИСЛОМ МАДАНИЯТИ

НЕМЕЦКИЕ НЕКЛАССИЧЕСКИЕ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ КОНЦЕПЦИИ И ИСЛАМСКАЯ КУЛЬТУРА

GERMAN NON-CLASSICAL PHILOSOPHICAL CONCEPTS OF RELIGION AND ISLAMIC CULTURE

Asliddin SULTONOV,
INTERNATIONAL ISLAMIC ACADEMY OF
UZBEKISTAN,

Doctor of Philosophy (PhD) in philosophical sciences,
senior lecturer of the department Social-humanitar
sciences. a.sultonov@iiia.uz
11, A. Kadiri, Tashkent, 100011, Uzbekistan.

DOI: 10.47980/TLOI/2020/3/13

Аннотация: Юртимизда юксак маънавиятни шакллантириш, виждон эркинлигини таъминлаш, динлараро бағрикенглик тамойилини ҳаётга татбиқ этиш борасида қатор ишлар амалга оширилмоқда. Буюк аждодларимиз яратган бой диний-фалсафий меросни, жаҳон диний фалсафаси асарларини ўрганиш ва тадқиқ қилиш кенг йўлга қўйилиб, илмий жиҳатдан тадқиқ этилмоқда (President Shavkat Mirziyoyev addressed the 72nd Session of the United Nations General Assembly, 2017). Шунга мувофиқ 2018 йил 12 декабр куни БМТ Бош Ассамблеясида «Маърифат ва диний бағрикенглик» деб номланган махсус резолюциянинг қабул қилинди.

Бугунги кунда талабаларга ҳам дин борасида фалсафий фикрлар, таҳлиллар ва концепциялар тўғрисида маълумот бериб бориш, уларда мустақил таҳлил қилиш кўникмасини шакллантириш мақсадга мувофиқ. Мазкур мақола немис ноклассик диний-фалсафий концепциялари тадқиқи бағишланган.

Мақолада немис классик файласуфларидан кейинги даврда шаклланган диний-фалсафий таълимотларни тарихий кетма-кетликда баён қилишга ва шу асосда улардаги муайян хусусиятларнинг ислом қадриятлари билан ҳамоҳанглиги таҳлил қилинган. Муҳими, аксарият немис ноклассик файласуфлари асарларида ҳам ислом қадриятларига яқин ғояларни ёритгани исботланиб, илмий муомалага киритилган.

Калит сўзлар. Модернизм, иррационализм, фалсафий герменевтика, методологик дуализм, диний тажриба, капитализм руҳи, теологиянинг тарихийлик методи, дин феноменологияси, нуминозлик, функционалистик ахлоқий онг, диний нигилизм, маданиятнинг қалби, мавжудликнинг уч босқичи, диний экзистенциализм, онгсизлик.

Аннотация: В Узбекистане проводится ряд работ по формированию высокой духовности, обеспечению свободы совести, применению принципа веротерпимости.

Широкое распространение получили изучение и пропаганда богатого религиозно-философского наследия, созданного нашими великими предками, труды мировой философии религии. Обучение студентов основам религиоведения, истории мировых религий, философии мировых религий является важным фактором формирования научного мировоззрения в обществе и воспитания духа уважения к религиозным чувствам.

В выступлении Президента Узбекистана Шавката Мирзиёева на 72-й сессии Генеральной Ассамблеи ООН в Нью-Йорке в сентябре 2017 года было выдвинуто предложение принять специальную резолюцию под названием «Просвещение и религиозная толерантность», и соответственно, 12 декабря 2018 года принятие специальной резолюции под названием «Просвещение и религиозная толерантность» на Генеральной Ассамблее ООН свидетельствует о том, что понимание, анализ и оценка религиозно-социальных процессов на основе знаний показывает, что это стало актуальной проблемой во всем мире.

В этом смысле целесообразно информировать современных студентов о философских идеях, анализах и концепциях, существующих в области религии, а также формировать у них навыки самостоятельного анализа. Данная статья на тему немецких неклассических религиозно-философских концепций имеет в этом отношении теоретическое и практико-педагогическое значение. Она призвана дать представление о религиозно-философской мысли и идеях, оказавших большое влияние на мировое культурное развитие с целью глубже взглянуть на взгляды немецких неклассических философов на религию и ее аспекты, а также показать их роль и значение в понимании современных культурных процессов.

В статье рассматриваются религиозно-философские учения постклассических немецких философов в исторической ретроспективе в сопоставлении с исламскими ценностями. Анализ показывает, что большинство немецких неклассических философов в своих учениях выдвигали идеи, близкие к исламским ценностям.

Ключевые слова. Модернизм, иррационализм, философская герменевтика, методологический дуализм, религиозный опыт, дух капитализма, метод историзма теологии, феноменология религии, номинализм, функционализм нравственного сознания, религиозный нигилизм, душа культуры, три стадии бытия, религиозный экзистенциализм, бессознательное.

Abstract: A number of works are being carried out on the formation of high spirituality, ensuring freedom of conscience, and applying the principle of religious tolerance in Uzbekistan. The study and promotion of the rich religious and philosophical heritage created by our great ancestors, as well as the works of the world philosophy of religion, have become widespread. Teaching students the basics of religious studies, the history of world religions, and the philosophy of world religions is an important factor in forming a scientific worldview in society and fostering a spirit of respect for religious feelings.

In the speech of the President of Uzbekistan Shavkat Mirziyoyev at the 72nd session of the UN General Assembly in September 2017, in New York, a proposal was put forward to adopt a special resolution entitled

“Enlightenment and religious tolerance”, and accordingly, on December 12, 2018, the adoption of a special resolution entitled “Enlightenment and religious tolerance” at the UN General Assembly indicates that understanding, analysis, and evaluation of religious and social processes based on knowledge shows that this has become an urgent problem throughout the world.

In this sense, it is desirable to inform modern students about the philosophical ideas, analyses and concepts expressed in the field of religion, as well as to develop their skills of independent analysis. This article on the topic of German non-classical religious and philosophical concepts has theoretical and practical-pedagogical significance in this regard. It is intended to give religious and philosophical thoughts, coherent ideas that have had a great impact on world cultural development, the purpose of which is to look deeper at the views of German non-classical philosophers on religion and other aspects of it, as well as to show their role and significance in understanding modern cultural processes.

The article focuses on the description of religious and philosophical teachings formed by post-classical German philosophers according to historical retrospect, and the degree of correspondence of certain characteristic moments of these teachings with Islamic values. The analysis shows that most German non-classical philosophers put forward ideas close to Islamic values in terms of the content of their teachings.

Keywords: *modernism, irrationalism, philosophical hermeneutics, methodological dualism, religious experience, a spirit of capitalism, method of historicism of theology, phenomenology of religion, nominalism, functionalism of moral consciousness, religious nihilism, the soul of a culture, three stages of being, religious existentialism, the unconscious.*

КИРИШ

Европа ижтимоий тафаккурида XVIII асрнинг иккинчи ярмидан то XIX асрнинг иккинчи ярмигача устувор бўлган модернизмдан кейин сезиларли бурилиш кузатилди. Айниқса, XIX асрнинг 40-50 йилларидан бошлаб ноклассик фалсафий йўналишлар юзага кела бошлади. Бунгача катта таъсирга эга немис классик фалсафасидаги катъий мантикийлик тамойилидан узоклашиб, инсон моҳиятининг иррационал маънавий-руҳий жиҳатларига эътибор қаратиш, асосан ирода кучига таяниш ғояси илгари сурила бошланди.

Ноклассик давр мутафаккирлари И.Кант ва Гегель томонидан юксак чўқкига кўтарилган классик фалсафанинг умумий рационалистик йўналишини, асосий фундаментал тушунчаларини танқид остига олдилар, жумладан, «ҳақиқат», «ақл» каби тушунчаларни, ҳаттоки, фалсафанинг фан сифатидаги предмети ва вазифасини ҳам қайтадан кўриб чиқишни мақсад қилиб қўйдилар. Улар «метафизика»нинг умумий, мавҳум категорияларига қарама-қарши яккалик, бевосита намоён бўлишлик, аққолик тушунчаларини қўйдилар. Объектив

дунёнинг умумий қонунларидан «далилларни», «ҳаёти» ва субъект онгининг ходисаларини таҳлил қилишга ўтдилар; рационализмдан, мантикий таълимотдан иррационализмга эътиборини қаратдилар. Умумий фаровонликка эришишда якка манфаатни умумий манфаатга бўйсундиришда маърифий ахлоққа қарши якка индивиднинг эркинлиги, ҳуқуқи ва ғурурини, шаънини қўйдилар.

Ноклассик фалсафий мактабларнинг барчаси бир-бири билан чамбарчас алоқадорликда, бир-бирига таъсир кўрсатган ҳолда шаклланди ва ривожланди. Айни вақтда, муайян бир файласуфни битта мактабга тегишли деб ҳам айтиш қийин, чунки улар бир вақтнинг ўзида бир неча фалсафий мактабларнинг ғояларини ифода этиши кузатилади. Бирок, уларнинг барчасига хос умумий жиҳат шуки, улар инсон ва жамият тараққиётида муҳим роль ўйнайдиган маънавий-руҳий омилга жиддий эътибор қаратиб, ўзига хос диний-фалсафий ғояларни илгари суришади.

МЕТОД

Немис ноклассик диний-фалсафий таълимотларини ўрганган бир қатор ишлар маълум (*Gooch, 2012; Yevlampiev, 2013; Faritov, 2016; Sultonov, 2019; Tashanov, 2019; Hojaev, 2019; Bozarova, 2020*). Бироқ мавзунинг ўрганиш давомида ҳозиргача айнан ноклассик фалсафий мактабларидаги диний-фалсафий қарашларни Шарқ таълимотлари билан боғлаб ўрганган ўзбек тилидаги манбани учратмадик. Ваҳоланки, немис ноклассикларининг таълимотларини ўрганар эканмиз, уларнинг Шарқ мутафаккирлари ва айниқса, ислом фалсафаси билан ҳамоханг бўлган жиҳатларга гувоҳ бўламиз. Шу боис мақоламизда мавжуд диний-фалсафий концепцияларни ретроспектив кетма-кетликда, анъанавий компаративистик услубни қўллаган ҳолда кўриб чиқишга ҳаракат қиламиз.

ТАҲЛИЛ

Илк ноклассик фалсафий мактаблардан бири *герменевтика* бўлиб, у қадимги матнларни, белгиларни, ўзга тилдаги манбалар мазмунини талқин қилиш услуби сифатида вужудга келган. Ўрта асрларда герменевтика теология билан чамбарчас боғлиқ бўлган ва асосан, “черков руҳонийлари”нинг асарларини талқин қилишда қўлланилган бўлса, Ренессанс даврида филологик йўналишда давом этди. Бу даврда унинг вазифаси диний матнларни қайта кўриб чиқиш, уларни хатолардан халос этиш ва дастлабки мазмунини тиклашдан иборат бўлган. Герменевтика тараққиётидаги диний матнларни тушуниш ва тушунтириш жараёнида қўлланилган рационал усуллар кейинчалик ўша матнлардаги фикрларнинг ўзини ҳам шубҳа остига ола бошлайди.

Ана шунинг натижаси ўлароқ XIX асрнинг ўрталарида фалсафий герменевтика вужудга келади. Унинг асосчиларидан бири Фридрих Шлейермахер (1768-1834) бўлиб, у герменевтикани руҳ ҳақидаги фанларнинг услуги сифатида кўриб чиқади. Олим руҳият орқали қадимги матн муаллифларининг ички дунёсига “сингиш” мумкинлигини исботлашга уринади. Шу аснода тарихий шахсларнинг фаолиятини ўрганиб ва тарихий ҳодисаларни қайта кўриб чиқиб, уларни янада чуқурроқ тушунишни таклиф қилади. Кейинроқ эса XIX асрнинг охирида фалсафий герменевтика В.Дильтей орқали “Ҳаёт фалсафаси” билан қўшилади (Yangi, 2002:314).

Ф.Шлейермахер ва Вильгельм Дильтей (1833-1911) герменевтикани гуманитар билишнинг методологик асоси сифатида ишлаб чиқади. Бу икки файласуф герменевтикада матн талқинини қатъий методлар билан ривожлантирадилар. Агар уларгача герменевтика Библия китоби матнлари оддий матн сифатида талқин этиш методи даражасида бўлган бўлса, “теологиядан чиқиб келган” Шлейермахер кейинчалик уни теология ва адабиётдан холи қилиш тарафдори сифатида намоён бўлади. У Инжил матнлари “ичидан” фалсафий жиҳатларни топа бошлайди. Бу билан у “матнлар”ни фақат хослар учун эмас, балки кенг оммага ҳам етказишни кўзлайди. Унинг кўп тилларга таржима қилинган диний матнлар маъносини кучайтириб, завқ-шавқ (хушуъ) берадиган “Диний нутқ ҳақида” ва “Монолог” асарлари теологияда герменевтик инқилоб ясайди. Чунки, герменевтика теология ва филологияда шундай тор, яъни матнни тушуниш учун яратилган куруқ маълумотномага айлантирилган эди. Шундай қилиб, бу вақтга келиб руҳоний оталарнинг асарларини шарҳлашда ўзгаришлар рўй бера бошлади. Масалан, скептик ва схаластларнинг диний матнларидаги қашшоқ герменевтикани озод қилишга уриниш кучаяди. Ҳатто фанга, Дройзеннинг “тушуниш” категорияси олиб кирилди.

Немис олимларининг *тарихийлик (историзм, историцизм)* фалсафий мактаби ҳам Ғарб ноқлассик тафаккури равнакида катта таъсирга эга бўлди. Ушбу мактабнинг В. Дильтей, Г. Зиммель, Ф. Мейнеке, Г. Риккерт, М. Вебер, Э. Трёльч каби вакиллари тарих ва тарихий жараёнлар ҳақиқатини англаш йўлида гуманитар фанларнинг янги методологиясини ишлаб чиқишга муваффақ бўлишди. Айниқса, тарихий жараёнларни тушунишнинг нисбийлиги методи илгари сурилишида И.Г. Гердернинг (1744-1803) историцизми ва Ф. Шлейермахернинг герменевтикаси синтези ўлароқ юзага келган В.Дильтейнинг хизматлари алоҳида ўрин тутди.

В. Дильтей олға сурган тушуниш ва тушунтиришнинг методологик дуализми ижтимоий фанларнинг энг муҳим масаласига айланди. Унинг фикрига кўра, ҳар бир тарихий ҳодиса конкрет тарихий шахс онгининг ички, ментал ҳолатига кириш орқали тушунилади. Изчил тарихийлик тарихдан ташқари бўлган ҳеч қандай қадриятларни, мутлақ умумий меъёрлар ва илоҳий режаларни тан олмайди. Барча гуманитар фанларнинг тадқиқот предметини руҳнинг объективлашиш шакллари ташкил қилади. Унинг учун объектив руҳ бу ҳаётнинг маданият ва жамият ичиди: ахлоқда, ҳуқуқда, давлатда, динда, санъатда, фан ва фалсафада объективлашувидир (Skirbek & Gile, 2002:452).

Дильтейнинг деярли барча қарашларига унинг илоҳиёт талабаси бўлган даврдан бошлаб илк христиан манбаларини ўрганишга киришганининг таъсири сезилади. Бироқ у теология ва фалсафа харобалари остида қолиб кетган диний-фалсафий дунёқарашни тиклаш тарафдори ҳисобланади. Диний ҳаёт унинг учун инсон ақлий ривожининг барқарор асоси ҳисобланиб, мазкур ривожланиш афсонавий тасаввурда, илоҳий таълимотда, метафизик концепцияда, шунингдек илмий назарияда ифодаланиши мумкин. Диннинг илдизини мифлардан излаш ҳаракатларини танқид қилган Дильтей фикрига кўра, аксинча мифлар дунёни диний тасаввур қилиш ва тушуниш ҳаракати саналади. Миф – нафақат содда дин, балки жўн илмий назария ҳамдир.

Дильтей диний ҳаётнинг ички табиатини тушунишга чақириб, ўша даврда диний ҳаёт асосан давлат ва фан масалаларини ҳаракатга келтираётганига эътибор қаратади (Wilhelm Dilthey, 2016). Бу билан у динийликни нафақат институционал амалиёт ва илоҳиёт ақидаларидан, балки инсоннинг кенг тажрибасидан топиш кераклигини таъкидлайди.

Дильтей диний тажрибани Шлейермахер айтган мутлоқ боғлиқлик ҳиссининг кенгайиши сифатида идрок этади. Диний тажриба табиатдан мустақил бўлган нисбатан юқори ҳаётни англаш билан боғлиқлик ҳиссининг синтезидан юзага келади.

Ижтимоий-маданий жараёнларнинг илмий-фалсафий таҳлилига бағишланган ишлар орасида социолог, файласуф, тарихчи, сиёсий иқтисодчи сифатида шуҳрат қозонган Макс Вебернинг (1864-1920) ўрни алоҳида аҳамият касб этади. У ўз асарларида анъанавий жамиятдан замонавий жамиятга ўтиш, бу жараёнда тафаккур тарзига асосланган маданий омилларнинг, айниқса диний тафаккур тарзининг ўрнини тушунтиришга ҳаракат қилади. Хусусан, унинг “Протестант ахлоқи ва капитализм руҳи” асарида капиталистик муносабатларга дин (протестантизм) таъсирининг

тахлили амалга оширилади. Унинг ёзишича, Европа иқтисодий марказининг католик француз, испан ва италян шаҳарларидан нидерланд, инглиз, шотланд ва немис шаҳарларига кўчишига протестантлик оқимларидан бири бўлган кальвинизмнинг махсус ахлоқий тизими сабаб бўлди. Вебернинг фикрича, реформация тарафдорларининг улуши кўпроқ бўлган жамиятлар янада ривожланган капиталистик иқтисодиётни яратишга қодир эди. Рим католицизми, шунингдек Конфуцийлик ва Буддизм капиталистик иқтисодиётнинг ривожланиш йўлидаги жамиятлар учун тўсиқ бўлди (Weber, 2002: 15-16).

Аслида, христиан эътиқоди дунёвий ишлардан тийилишга, фойда ортидан қувмасликка чақиради. Вебер бунинг айрим оқимларга тегишли эмаслигини, хусусан кальвинизм хўжалик ишларида онгли иштирок этишга, ҳатто бун маънавий ва ахлоқий ҳодиса сифатида кўришини асослайди. Кальвинистларнинг ахлоқий тизими ўз тарафдорларини матонатли меҳнатга, хўжаликни ақл билан юритишга, даромадни кейинги ишлаб чиқаришга йўналтиришга рағбатлантирди (Ritzer, 2009: 35-37). Истеъдоднинг илоҳий табиати концепцияси ҳаётнинг жабҳаларидаги ҳалолликни етарли эмас, шу билан бирга хўжалик фаолиятини ҳам абадий халос бўлишнинг зарурий шарти, деб ҳисобларди. Тақдирнинг олдиндан белгилаб қўйилганлиги ҳақидаги таълимот иқтисодий нотенглик муносабатларидаги ижтимоий тарангликни мўътадиллаштирарди, йиғилган бойлик охиратдаги илоҳий ҳаётнинг асосий ўлчови деб қаралар эди. Фаровонлик ортида қувиш гуноҳкор очкўзлик ёки шухратпарастлик деб эмас, аксинча ахлоқийлик ва адолат белгиси деб ҳисобланар эди. Вебер хўжаликнинг капиталистик тизимини шакллантирган ушбу номоддий асосни “капитализм руҳи” деб атайди. Эътибор берилса, бундай қараш марксистик “базис – устқурма” назариясига зид бўлиб, кейинчалик маънавий-руҳий омилларни ва ижтимоий воқеликни яна ҳам чуқурроқ идрок этишга хизмат қилди.

Немис историцизмнинг яна бир вакили протестант либерал теологи, файласуф, социолог ва дин тарихчиси Эрнс Трёлъч (1865-1923) христианлик эволюциясини таҳлил қилиш давомида тарихийлик методини ишлаб чиқишга ҳаракат қилади. 1912 йилда ёзилган “Христиан черковлари ва гуруҳларининг ижтимоий таълимотлари” асарида диний гуруҳларнинг “черков”, “секта”, “мистик ҳамжамят” каби турларини фарқлаган Трёлъчнинг меросини ўрганиш билан теологлар, диншунослар, маданиятшунослар, тарихчилар, файласуфлар ва социологлардан иборат бўлган Халқаро “Ernst-Troeltsch-Gesellschaft” жамияти шуғулланишига

эътибор қаратсак, у муҳим аҳамиятга эга бир қатор қарашларни олға сурган ҳисобланади.

Тарихий воқеаларнинг фалсафий асосларини излар экан, Трёлъч уларни баҳолаш мезонларини ишлаб чиқишда метафизикани христианлик эътиқоди билан боғлайди. Унингча, бу вазифани фақатгина тарих ва метафизикани ўзаро боғлиқликда қамраб оладиган билим соҳаси – теология ҳал қилиб бера олади. Динийликни у априор (тажрибагача) ҳис этиш, динни эса ҳаёт сирларини мистик ҳис этиш деб тушунади. Маълумотли кишининг динийлиги черков ёки секта каби институционал шакллардан ташқарида ҳам бўлиши мумкин: “руҳ қаерда хоҳласа, ўша ерда кезади”. Христианликнинг тўғри йўлни кўрсатган мутлоқ дин эканлигидан ташқари, у яна бундан-да чуқурроқ тамойилларни очиб берувчи ваҳий келиши мумкинлигига ишонади. Оламни пантеистик бўёқ остида тушунувчи Трёлъч фикрича, Исо Масиҳнинг пайдо бўлиши инсониятнинг диний тарихи якунланганини англатмайди, христианлик билан у тугаб қолмайди (Troeltsch, 2010).

Ноклассик фалсафанинг яна бир йирик йўналиши *феноменологик мактаб* (немисча “феноменлар ҳақидаги таълимот”) бўлиб, у тажрибани дастлабки асосларсиз тушуниш ва изоҳлашни ўз вазифаси деб билади. Феноменология ўз даврида кенг тарқалган “Кантга қайтиш”, “Гегелга қайтиш” каби чақириқларга қарама-қарши ўлароқ, “Нарсаларнинг ўзига қайтиш” (Гуссерль) деган тезисдан бошланади. Бунда фалсафий қарашларнинг (гегелча фалсафага ўхшаб) дедуктив тизим устига қурилиши, фанларнинг нарсалар редукцияси ва сабабий алоқалар онги инкор қилинади. Феноменология ижтимоий тадқиқотлардаги тушуниш ёндашуви билан боғлиқ бўлиб, тушунтириш ёндашувига зиддир. У бирламчи тажрибага мурожаатни улуғлаб, онгни “трансцендентал Мен” сифатида талкин қилади. Кейинчалик феноменологик ғоялар экзистенциализм, персонализм, ҳаёт фалсафаси, герменевтика каби фалсафий мактабларда янада ривожлантирилди. Мазкур мактаб вакиллари психология ва психиатрия, ахлоқ, эстетика, ҳуқуқ, социология, дин фалсафаси, онтология, математика ва табиий фанлар, тарих ва метафизика фалсафаси ва бошқа йўналишларда ўзига хос мулоҳаза юритадилар.

Европа халқи диний тафаккурига катта таъсир ўтказган шахслардан бири немис теологи, диншунос олими, ғарб диний феноменологиясининг асосчиси Рудольф Отто (1869-1937) ҳисобланади. Ёшлигидан пастор бўлишни орзу қилган Отто бир неча динлар ва теологик таълимотларни ўрганиб, “Эътиқодли инсонлар иттифоқи”га асос солади. Унинг қаламига «Натурализм ва дин» (1904), «И. Кант ва Я. Фризнинг дин фалсафаси ва унинг теологияда

қўлланиши» (1909), «Муқаддаслик. Илоҳийлик ғоясида иррационаллик ва унинг рационаллик билан ўзаро муносабати» (1917), «Вишну-Нараяна» (1917), «Сиддханта Раманужи» (1917), «Ҳиндуийлик ва христианлик» (1930), «Шарқий ва ғарбий мистицизм» (1932), «Илоҳийлик ва орийлар илоҳлари» (1932) каби асарлар мансуб.

1917 йилда ёзилган “Муқаддаслик” номли асарида Ғарб (М.Экхарт, Г.Сузо, Э.Ланге, Г.Терстеген) ва Шарқдаги (мусулмон, ҳиндуий, буддавий) мистик тажрибаларни тизимли қиёслаш орқали диний тушунчаларни фалсафий изоҳлашга ҳаракат қилади. Бунда немис тилидаги турли мазмунга эга «*göttlich*» («муқаддас») тушунчаси ўрнига, лотин тилидаги “нуминозлик” (“илоҳий”) атамасини қўллади. Унинг фикрича, “муқаддаслик” тушунчасига замонавий европа тилларида “ортикча” маънолар юклатилиб, у қадимий тиллардаги асл маъносини йўқотди. Отто “муқаддаслик” тушунчасига сингдирилган “ортикча” ахлоқий ва рационал мазмунни чиқариб ташлаб, қолган иррационал компонентни “нуминозлик” деб атайди.

Унинг қарашларига кўра, нуминозлик муқаддасликнинг моҳиятини ташкил этиб, инсоннинг у билан учрашуви диёнат (тақводорлик) ҳисси орқали рўй беради. Нуминозликни таъминлайдиган омил ундаги сир (яширинлик)дир. Барча динлар “сирнинг мавжудлиги” тажрибасига таянади. Шунга биноан диний тажрибада муқаддасликни ҳис этишнинг Махлуқлик ҳисси (немисча *Kreaturgefühl*); Мистик кўркинч (*Mysterium tremendum*), у ҳам ўз навбатида даҳшат (*Tremendum*), буюклик (*Majestas*), илоҳий энергия (*Energicum*), сирлар (*Mysterium*)га бўлинади; Ҳайрат (*Fascinans*) ва нуминоз қадрият сифатида Муқаддаслик (*Sanctum als numinoser Wert*) каби шакллари амал қилади.

Р.Оттоннинг диний-фалсафий қарашлари XX аср гуманитар фанларининг антропология ва этнографиядан тортиб, то илоҳиётшуносликкача бўлган барча тармоқларига чуқур таъсир ўтказди. Унинг ғояларига Э. Кассирер, М. Хайдеггер, М. Шелер, Х.Г. Гадамер каби мутафаккирлар ҳамда нидерландиялик теолог Г. ван дер Леув мурожаат қилишди. Албатта, унинг ғоялари психологик бемаънилик, фалсафий зиддият, теологик тўқима ва диншунослик нуқтаи назаридан номувофиқлик каби бир қатор танқидларга ҳам учради (*Pylaeu, 2011: 37-38, 42*).

Феноменологик дин фалсафаси йўналишида ижод қилган мутафаккирлар орасида немис олими, фалсафий антропология йўналиши асосчиларидан бири Макс Шелер (1874-1928) алоҳида ўрин тутади. Унинг ижодини тадқиқотчилар асосан икки даврга ажратишади: 1) дин феноменологияси даври (“Абадий инсон ҳақида”, 1921); 2) фалсафий

антропология даври (“Инсоннинг космосдаги мавқеи”, 1927) (*Bedriskaya: elib.bsu.by*). Кўринадики, унинг ҳар икки даврдаги қарашлари инсон тўғрисидаги ғоялар билан боғлиқ.

Унингча, инсон моҳиятининг марказида кундалик юмушда ва билиш жараёнида қўллайдиган имкониятлардан-да кўпроқ (ортикча) куч-қувватга эгаллиги ташкил этади. Мазкур “ортикча куч ва имкониятлар” инсоннинг бу ҳаёт чегараларидан ташқарига чиқишга мўлжалланганидан далолат беради. Мазкур ғоя Шелер томонидан инсоннинг илоҳий маконга чиқиш учун яратилганини илгари суришга асос бўлади. Бунда у яратувчан иштиёқ ва руҳни асосий омил деб ҳисоблайди. Яратувчан ҳаётий иштиёқ қуйи ўринга эга бўлишига қарамай, қудратлидир, руҳ эса олий мақомда турса-да, кучсиздир (*Sheler, 1988: 72*). Зеро, инсоннинг илоҳий даражага кўтарилишида айни шу қудрат катта роль ўйнайди. Руҳ бусиз ҳеч нарсага эришолмайди. Демак, шахсий ва тарихий фаолият инсондаги сўқир ҳаётий иштиёқ (жасорат)ни мазмун ва қадрга эга руҳ билан қўшилиб, илоҳийликка ўтишга сабаб бўлади. Умуман, М.Шелер илоҳийликка кишининг ўтиб боришини (илоҳийликнинг тажаллисини эмас) айтиш билан пантеизмнинг субъектив назариясини ёқлайди.

Диннинг ижтимоий табиатини тан олган Шелер дин феноменологиясининг асосий вазифаси – ваҳий қаратилган одамлар ҳамжамиятидаги ижтимоий тузилмавий шакллар (черков, секта, мактаб, монахлик ордени ва б.лар)ни ўрганиш, деб ҳисоблайди. Шу билан бирга дин феноменологиясининг вазифалари сирасига табиий ва позитив ваҳий шакллариининг тарихий изчиллиги (кетма-кетлиги)ни тадқиқ этиш ҳам қиради.

Германияда 1860 йилдан бошланиб 1914 йилгача ривожланган, И.Кантнинг меросига таянувчи *янги танқидчилик ёки неокантчилик* деб аталадиган фалсафий ҳаракат ҳам дин феноменини изоҳлашда ўзига хос ўрин тутади. Мазкур йўналиш физиологик, метафизик, реалистик, релятивистик ёки позитивистик, Марбург ёки мантиқий ва Баден ёки аксиологик мактабларни ўз ичига олади. Неокантчилик бунгача пайдо бўлган посткантчилик (Фихте, Шеллинг, Гегель)дан фарқ қилиб, у посткантчилик “метафизикаси”га ўзига хос муносабат саналади. Ўзини “Кантга қайтиш”, позитив фан назарияси (эпистемология)га қайтиш, бурч ҳиссига (илҳомга эмас) асосланган ахлоққа қайтиш сифатида тақдим этган неокантчилик спекулятив метафизика ва оддий, тоза эмпиризм ўртасидан ўрин олган “қатъий ва методик” фалсафа сифатида кўрсатди.

Қайд этилган фалсафий мактаблардан бири – Марбург мактабига тўхталиб ўтсак. Таъкидлаш

жоизки, XIX асрда функционал мантикий ёндашув динни асосан гносеологик жиҳатдан, бевосита фанга нисбатан “иллюзия” ёки “алдов” сифатида кўриб чиққан бўлса, XX асрга келиб функционализм динни фан, афсона, фалсафа ва санъат каби маданий ижод шакллари қаторидаги рамзий (символик) фаолият шакли сифатида, унинг семантик жиҳатларига эътибор қаратди (*Kimelev, 1989: 103*). Символизм маданиятнинг барча шакллари мувофиқлик жиҳатидан реалликка “йўғрилган” ҳаёлот, субъектив маънавият, шахснинг ижодий фаолияти маҳсули сифатида кўриб чиқилишига асосланди.

Неокантчиликнинг Марбург мактаби вакили, XX асрнинг функционалист файласуфларидан бири маданиятшунос Эрнст Кассирер (1874-1975) “Ҳеч шубҳа йўқки, инсон маданиятини фаолиятнинг ҳар хил турлари шакллантиради... фалсафий фикр барча ижодларни бирлаштирувчи умумий функцияни очиб беради. Афсона, дин, санъат, тил ва ҳатто фан энди бир хил мазмундаги турли вариациялар саналади”, деб ёзади (*Kassirer, 1991: 306-307*). «Функционализм», ўзгармас асосларни изловчи «субстанционализм»га қарама-қарши ўлароқ, фаол бирламчи асосларни таҳлил қилишнинг янги фалсафий методологияси сифатида юзага келди (*Kassirer, 1998: 34*).

Кассирернинг динга муносабати шаклланишига Кант фалсафаси бўйича тан олинган мутахассис Герман Когеннинг (1842-1918) фалсафа ва дин муносабатларига оид қарашлари таъсири кучли бўлган. Унинг ёзишича, Коген эътиқодли ва иудаизм теологиясига қизиққан инсон бўлиш билан бир қаторда, “фалсафа соҳасида олий неъмат ғояси билан айнанлаштирилган Худо ғоясини ифодаловчи ахлоқий теология бўлиши мумкин, дин файласуф томонидан инсонга ташқаридан бериладиган нимадир сифатида эмас, балки фақатгина инсоннинг ахлоқий онги элементи сифатида тушунилиши керак” деган фикрда маҳкам турган (*Cassirer, 1943: 227-229*).

Кассирер миф ва диннинг фундаментал фарқини тан олмасдан, аниқ мифлар ривожининг таҳлилида диний шаклларни ҳам кўриб ўтади. “Рамзий шакллар фалсафаси” асарида “афсонавий онг”, “диний онг” ва “афсонавий-диний онг” атамаларини синоним сифатида кўп қўллайди. Барча ижтимоий муносабатларда маънавий қадриятларни акс эттирувчи, аввал бошда миф, кейинчалик тил, дин, санъат, фан, техника, ҳуқуқ каби рамзий шакллар иштирок этишини таъкидлайди. Умуман олганда, рухий фаолият шакллари чуқур тадқиқ этган ушбу олим динга муайян рамзларни ифодаловчи, ташувчи ва рўёбга чиқарувчи инсон фаолиятининг бир шакли сифатида қарайди.

Шахсиятни иррационал-психологик ўрганишни, инсоннинг ички ҳиссий ҳаёти, эҳтирослари

ва тажрибалари, онг оқимлари, инстинкти ва сезгиларини қарама-қарши қўйган мактаблардан яна бири “*Ҳаёт фалсафаси*” деб номланади. “Ҳаёт файласуфлари” ҳақиқатни излаш баробарида табиий фанлар ёки бошқа камроқ тарқалган бошқа илмий далилларга таянувчи фалсафий мактабларнинг рационализмига қарши чиқади. “Ҳаёт” асосий фалсафий тушунча сифатида интуитив равишда тушунилиб, у руҳга ҳам, материяга ҳам қарши бўлган яхлитликнинг бир тури сифатида улуғланади. Баъзилар учун бу инсоннинг биологик мавжудлигини англатса (Ф. Ницше), бошқалар учун у субъектив тажриба, ўзидан ўтказиб, ҳис этиш (В. Дильтей, Г. Зиммель), интеллектуал онг оқими, космик “ҳаётий импульс” (А. Бергсон) ёки ягона ноёб маданиятни бирлаштирган одамлар жамоасининг тажрибасини (О. Шпенглер) билдиради. Ушбу тушунча муайян фарқлар билан талқин қилинишига қарамай, “ҳаёт фалсафаси” вакиллари ўз таълимотларида инсоннинг ички маънавий-руҳий ҳаёти шаклланишида ташқи ижтимоий, тарихий, маданий ҳаёт ҳал қилувчи мезон эканлиги тўғрисидаги фикрда яқдилдир. Дин ҳам ижтимоий ҳаётнинг ажралмас бўлаги сифатида ушбу йўналиш вакилларининг мушоҳада марказидан ўрин олган бўлиб, улар томонидан асосан диннинг пайдо бўлиши, Худонинг борлиги, инсон ва жамият ҳаётида диннинг муҳимлиги ёки кераксизлиги, диний феноменнинг асоси ва моҳиятини нима ташкил этиши каби масалалар ҳақида фикр юритилади.

“Ҳаёт фалсафаси”нинг йирик вакиллари бири Фридрих Ницше (1844-1900) нафақат Германияда, балки бутун Европа қитъасида ижтимоий онгга улкан таъсир кўрсатган шахслардан саналади. У кўпгина асарларида, айниқса “Кувноқ фан” (1881-1882), “Зардушт таваллоси” (1883-1885), “Эзгулик ва ёвузликнинг нариги томонида” (1885-1886), “Антихрист” (1888) асарларида дин муаммоларини кўтаради, динга бўлган муносабатини ифода эттиради.

Ф. Ницше ижтимоий ҳодисаларни, жумладан динни кўриб чиқар экан, ақлга танқидий қарайди. Унингча, ақл “ҳаёт”га қарши, христианликнинг пайдо бўлишида ҳам рационаллик устунлик қилади. Қадимги юнон афсонасининг ўрнига келган диний қарашда ақлга мувофиқ ахлоқ устунлик қилади, бу ҳодисанинг юзага келишида эса Сукрот катта ўрин тутайди. Ф. Ницшенинг сўзларига кўра, христиан дини ҳокимиятга бўлган интилишда ифодаланувчи соғлом инсоний инстинктларни суриб ташлаб, икки қадриятни — ахлоқ ва ақлни мустаҳкамлади. Христианлик қуйи табақанинг ахлоқини тасдиқлаш орқали вужудга келди, онгнинг оқилона шаклларига таяниб, психиканинг иррационал элементларини

бостирди ва шу билан бадий инстинктларга асосланган Юнонистон маданиятини йўқ қилди.

Ницшега кўра, дин инсониятнинг биологик тур сифатида наслий бузилишидан, ички рухий ҳаётининг таназзулидан келиб чиқади. Бу ҳақиқатнинг психологик асоси – ҳаёт ва ахлоқнинг антиномияси шаклидаги инстинктивлик ва рационалликнинг қарама-қаршилиги саналади. “Антиномия шундаки, биз ахлоққа ишонганимиз учун, қоралаймиз” (*Nisshе, 1995: 36*). Индивидуал онг доирасидаги ушбу зиддиятни (аслида, ахлоқий идеал ва ҳақиқат ўртасидаги) Ф. Ницше бутун инсоният маданиятига экстраполяция қилади.

Антиномиянинг ечими қуйидагича: агар жамиятнинг қуйи қатламлари ахлоқий меъёрлари қабул қилинадиган бўлса, унда ҳақиқий маданиятни яратадиган ҳаётнинг барча самарали, ижодий шакллари инкор этилади. Агарда бу ахлоқ қабул қилинмаса, унда шахс нигилизм позициясини эгаллайди. Ницше буни қуйидагича изоҳлайди: “Нигилизм нимани англатади? Олий қадриятлар ўз қийматини йўқотади. Мақсад йўққа чиқади. “Нима учун?” деган саволга жавоб бўлмайди” (*Nisshе, 1995: 9*). Нигилистик дунёқарашни афзал кўрган Ф.Ницше умумэтироф этилган қадриятларни – имон, ахлоқ, илмни рад этади. Динга нисбатан нигилизм эса мавжуд диний дунёқарашнинг барча масалалари шубҳа остига олинишини англатади. Ҳаддан зиёд “радикал” нигилизм эса диний қадриятларни йўқотишни, қайта баҳолашни англатади. Ф. Ницше фикрича, бундай қайта баҳолаш зарурдир, чунки замонавий христиан дини декаданс, яъни жамият ҳаётининг тубанлашуви, бузилиш аломатидир.

Ницше “яхши ва ёмоннинг нариги томонида” турган, умумэтироф этилган стандартлар, ахлоқий талаблар ва диний доғмалардан холи “қучли одамларни” бўйсундириш кераклигини рад этади. “Биз даҳрий ва ахлоқсизлар, деб ёзади у, “лекин биз пода инстинкти динларини қўллаб-қувватлаймиз: ҳақиқат шундаки, уларнинг ёрдами билан бир кун келиб, бизнинг қўлимизга тушиши керак бўлган одамлар зоти тайёрланади. Биз яхшилиқ билан ёмонликнинг нариги томонидамыз, аммо муқаддас пода ахлоқининг сўзсиз тан олинишини талаб қиламиз” (*Nisshе, 1995: 90*).

Ницшеннинг христиан динига ҳужумлари Ғарб маданиятида кенг акс садо берди. Унинг нигилизм ва қадриятларни қайта баҳолаш таълимоти ижтимоий онг, шу жумладан, диний онг инқирозининг ифодаси эди. Ницшеннинг энг кескин ғояси – бу Ғарбда “Худонинг ўлими”дир. Ницше “Қувноқ фан” асарида масал қахрамони бўлган телба нутқи орқали Худонинг ўлими ҳақидаги ғояни олға суради: “Худо қаерда?.. Мен буни сизга айтмоқчиман! Биз уни ўлдирдик – сиз ва мен! Биз ҳаммамиз унинг

қотилимиз! Бу заминни унинг қуёшидан узиб қўйиб, нималар қилиб қўйдик?.. Биз чексиз йўқлик билан адашмаяпмизми?.. Худо ўлди!..” (*Nisshе, 2007: 592-593*). Ницше концепциясида Худонинг ўрнини Ало одам (*Nisshе, 2018: 634; Nisshе, 1990: 634*) эгаллайди ва христиан динининг ўрнига азалий табиат қадриятига қайтиш афсонаси (*Nisshе, 2018: 158-161*) эълон қилинади.

Шундай қилиб, мавжуд диний дунёқарашни танқидий ўрганиш натижасида Ф. Ницше, уни мантикий асослаб бермасдан, табиат деб аталувчи абадий қайтишга мурожаат қилади. Диннинг келиб чиқиши ва мавжудлиги ҳақидаги унинг ғоялари инстинктивизм, биологизм ва психологизм билан ажралиб туради. Диний эътиқоднинг вужудга келишининг ҳақиқий психологик шартларини шарҳлашда у инсон психикасининг иррационал шаклларига – биологик асосга эга бўлган ва ҳокимиятга бўлган космик ироданинг инъикоси бўлган инстинктларга эътибор қаратади. Унинг диний концепциясида диннинг пайдо бўлиши ва мавжудлиги муаммоларини кўриб чиқирилишида биопсихик жиҳат мутлоқ бўртиб кўринади.

Ҳаёт фалсафаси мактабининг яна бир таниқли вакили Георг Зиммель (1858-1918) Ницше ва Дильтейдан фарқли ўлароқ, диннинг сабабларини жамият ҳаёти билан алоқадорликда кўриб ўтади. Ўзининг “Дин. Ижтимоий-психологик этюд” асарида эътиқодли кишининг диний оламини тўғридан-тўғри социологик ҳолат ва муносабатлар билан боғлайди. Бундай ижтимоий ҳолат ва муносабатларга мисол келтирар экан, у психик жиҳатдан характерланувчи умумий диний овозни уларни бирлаштирувчи омил дея кўрсатади. У ижтимоий муносабатларнинг асосини инсон психикасида, унга хос бўлган ички динийликда кўради. Унингча, умумий диний овоз ва Худога бўлган ишонч ижтимоий шарт-шароитларга боғлиқ бўлган психик ҳаётдан туғилади, лекин уларга нисбатан белгиловчи ҳисобланмайди. “Дин охир-оқибат, трансцендент борлик билан туташган, ижтимоий ҳаёт ривожлантирадиган туйғу ва ички турткиларни мутлақ жипслаштирган қалб ҳолатлари мажмуи бўлиб ҳисобланади” (*Zimmel, 1909: 14*).

Зиммель релятивистик позициядан туриб, Худонинг объектив мавжудлигини асослашга интилмайди, чунки унингча, бу одамларнинг диний онги маҳсули. Бироқ у одамнинг диний эҳтиёжлари абадийлигини, ва табиий равишда, ҳар қандай жамиятда диннинг зарурлигини тан олади.

Немис тарих файласуфи Освальд Шпенглер (1880-1936) ҳам “ҳаёт фалсафаси”нинг таниқли вакилларида саналади. Унинг қарашлари методологик жиҳатдан Зиммелнинг ғояларига ниҳоятда яқин бўлиб, дин ва жамиятнинг ўзаро алоқадорлиги ғоясини ривожлантиради. “Европа

куёшининг сўниши” номли асарида ёзишча, воқелик – бу руҳнинг фазовий текисликдаги акси ҳисобланади. Дин эса маданият шакллари тилининг рўёбга чиқишидир. Диний дунёқарашнинг манбаини қалб ва олам ўртасидаги зиддият, шаклланиш жараёнида бўлган дунё олдидаги қўрқув ташкил этади. Унингча, диннинг сабаблари ҳаёт, тақдир, вақт ва олам ўткинчилиги жараёнларини қалб интуитив ҳис этиши билан боғлиқ.

Шпенглернинг фикрига кўра, ички қўрқувнинг икки кўриниши мавжуд. Бири, ҳайвонларда ҳам бор – фазо, унинг қудрати ва ўлим олдидаги қўрқув. Иккинчиси – вақт олдидаги, борлиқнинг оқими ва ҳаёт олдидаги қўрқув. Қўрқувнинг биринчи шакли аждодларга топинишни, иккинчиси эса худолар ва табиатга сиғинишни келтириб чиқаради. Айнан дин одамни ҳар икки шаклдаги қўрқувдан халос этади. Халос бўлишнинг турли шакллари бор, масалан, туш, мистика, ибодат ва бошқалар. Лекин унинг олий шакли диний халоскорлик бўлиб, у ўзини ўзи англаш орқали кечади. Бунда “микросом билан макросом ўртасидаги зиддият биз бутунлай берилиб севадиган нимагадир айланади. Буни биз иймон деб атаيمизки, у инсон интеллектуал фаолиятининг ибтидоси ҳисобланади” (*Spengler, 1926: 266*).

Дин унинг учун маданиятнинг қалби саналади. “Ҳар бир маданият, ўзи буни англайдими ёки йўқми, “қалбан” динийдир... Маданиятнинг ўзи ғайридинийлик фойдасига танлов қилишда ожиз” (*Spengler, 1993: 606*). Маданиятда бўлганидай, динларда ҳам органик ҳаёт унсурлари хос. У пайдо бўлиш, ўсиш, гуллаш, тушиш ва ҳалок бўлиш босқичларини босиб ўтади. Шпенглер таъкидлашча, дин инсоният маданиятининг жонбахшлиги ва органик ривож тенденциясини ифода этади.

Унга кўра, ҳар қандай маданият ўз ривожда куйидаги босқичларни босиб ўтади: 1) афсонавий-символик – маданият шакллариининг туғилиши; 2) илк маданият босқичи – маданият шакллариининг пайдо бўлиши; 3) метафизик-диний – маданиятнинг юқори даражада гуллаб-яшнаши; 4) маданиятнинг қариши ва ҳалокати – цивилизация босқичи. Кўринадики, Освальд Шпенглер динга ижобий ҳодиса сифатида қараб, уни инсоният маданиятига жон, руҳ бағишловчи омил деб ҳисоблайди.

Ноклассик фалсафий мактабларнинг кенг тарқалган йўналишлари орасида *экзистенциализм* катта ўрин тутди. Лотин ва французча “мавжудлик” деган маънони англатувчи сўздан ҳосил бўлган экзистенциалистик фалсафада инсон борлигининг бетакрорлигига урғу берилди. У персонализм ва фалсафий антропология билан бир вақтда ривожланган бўлса-да, инсоннинг ўз моҳиятини кашф этиш эмас, балки бардош билан енгизиш ҳамда

ҳиссий табиатнинг туб-тубига назар солиш ғояси билан ажралиб туради.

Мазкур йўналишнинг асосчиси ҳисобланган даниялик файласуф Сёрен Кьеркегор (1813-1855) ўзининг “Қўрқув тушунчаси” номли асарида шундай ёзади: “Туноҳкорлик дунёга Одам Атонинг гуноҳи билан кириб келди, шу билан сексуаллик унинг учун гуноҳкорликни англатадиган бўлди”. Кьеркегорнинг наздида инсоннинг нақд мавжудлиги муҳим бўлиб, бу эса диний ҳаёт мезонисиз мумкин эмас. У ўз асарларида спекулятив фалсафа ва бевосита Гегель билан мунозарага киришиб, ҳақиқий христианликни ҳимоя қилади.

Кьеркегор “Фалсафий гўдаклар”га сўнгги ноилмий ҳулоса” номли асарида парадоксал-динийлик тушунчасини қўллаб таъкидлайдики, Исога фақат мутлақ парадокс орқали, “сифатий сакраш”ни амалга ошириш билан келиш мумкин. Худо – бу экзистенциал хабардир. Худога етишиш ақл билан имконсиз, тафаккур инсон мавжудлигининг диний даражасини тушуниш ва тушунтиришга ожиздир. Унингча, фалсафий мушоҳада ҳайратдан эмас, руҳий тушқунликдан бошланади. Бунда шахснинг мутлақ эркинлиги, танлов эркинлиги муҳим ўрин тутди. “Ёки-ёки” номли асарида ёзишча, Худога етишиш йўлида инсон мавжудлиқнинг уч босқичи: *эстетик* – алоҳида лаҳзалардаги кечинмалар билан яшайдиган; *ахлоқий* – ўтмиш учун масъулиятни ўз бўйнига олиб, келажак ҳақида қайғуриб яшайдиган; *диний* – абадийлик туйғулари билан яшайдиган босқичларни босиб ўтади (*Kierkegor, 2011*).

Айнан унинг қарашлари таъсирида Германияда К. Ясперс, М. Хайдеггер, М. Бубер, Францияда Ж. П. Сартр, Г. Марсель, А. Камю, С. де Бовуар, Испанияда Х. Ортега-и-Гассет, М. Унамуно, Россияда Л. Шестов, Н. Бердяев, В. Соловьёвлар томонидан бой фалсафий мулоҳазалар, диний-фалсафий ғоялар илгари сурилди.

Карл Теодор Ясперс (1883-1969) немис экзистенциалистларининг кўзга энг кўринган вакилларида бири бўлиб, диний-фалсафий қарашларини “Фалсафа эътиқоди”, “Илоҳий воқеага фалсафий эътиқод муносабати”, “Илоҳиётнинг мавҳум белгилари” каби асарларида баён қилади. Шуни қайд этиш жоизки, француз мутафаккири Жан-Поль Сартр 1946 йилда эълон қилган “Экзистенциализм – инсонийликдир” деб аталган асарида экзистенциализмни *диний* ва *атеистик* йўналишларга ажратиб, К.Ясперс ва Г.Марселни биринчи йўналишга, А.Камю, С. де Бовуар, ўзи ва М.Хайдеггерни иккинчи йўналишга мансуб, дея кўрсатади (*Sartre, 1989*). Демак, Ясперснинг диний-фалсафий қарашларига теистик ёндашув хосдир.

Ясперснинг диний қарашлари унинг фалсафий қарашига катта таъсир қилди. Унинг

учун экзистенция инсон ички оламининг объекти эмас, балки сабабидир. Экзистенция ўз-ўзини белгилайди ва илоҳиёт (“трансценденция”) оламини билиш учун калитдир. “Экзистенция” ва илоҳиёт тушунчаларининг моҳияти тафаккур, ақлий билим орқали очилмайди. Ақлий тадқиқот илоҳиёт оламини билиш учун фақат замин тайёрлайди. Бу оламнинг ўзи нарсалар, объектлар орқали, “белгилар” орқали намоён бўлади. Инсоннинг асл моҳияти унинг фаолият объектлари орқали очилади. Ўз фаолияти орқали инсон асл ички эркинлигини очади. Экзистенциясиз “тафаккур ва ҳаёт чексиз борлиқда йўқолиб кетади”.

Ташқи оламдаги объектларнинг белги сифатидаги моҳияти фақат экзистенциал билишда очилади. Ясперс фикрича, фақатгина илоҳий куч ташқи объектлар оламини ундан ажратиб, қолган инсоннинг ички олами билан бирлаштиради. Бу илоҳий куч ақлий билиш ўрнига экзистенциал кўрқув ҳолатида очилади.

Кундалик ҳаётда инсон илоҳий кучни ҳис қилишга, билишга қодир эмас. Унинг онги ҳаётий ташвишлар билан банд бўлади. Ғайритабиий ўлим ва ҳаёт ўртасидаги чегарадош вазиятда инсон илоҳий кучдан нажот истаб, унга интилади. Демак, кўрқув орқали инсон онги илоҳий кучга яқинлашади.

Борлиқ масаласини ўртага ташлаган метафизика илоҳий кучга яқинлашиш йўли сифатида намоён бўлади. Инсоннинг ички эркинлиги чексиз бўлганидай, бу йўл ҳам чексиздир. Инсон илоҳий кучнинг борлигини тан олса ҳам, тан олмаса ҳам бу масалани ўз олдига қўяр экан, инсон ички эркинлиги ва унинг бутун борлиги худо билан боғлиқ бўлиб қолади (*Yangi, 2002: 266-267*).

Ясперснинг фикрича, Инжилдаги худонинг сўзи ва амали бирдир ва ўзи яратган борлиқда намоён бўлади. Бу борлиқдаги худонинг мавжудлигини инсон ўзининг ақлий билиши орқали таҳлил қилолмайди. Биз худонинг ҳар ерда мавжудлигини фақат чегарадош вазиятларда кўрқиш ёки кўтаринки руҳий ҳолатда ҳис қилишимиз мумкин. Кундалик ҳаётимизда бу ҳис-туйғу йўқолади ва унинг ўрнини шубҳа эгаллайди.

Шубҳани йўқотиш учун инсон билимга интилади. Инсондаги билимга интилиш эҳтиёжини Ясперс, фожеали деб ҳисоблайди. Одам Ато билимга интилиб, билим мевасидан тотиб кўрганлиги учун жаннатдан ҳайдалган. Демак, ҳақиқатни билишга интилиш худо томонидан берилган инсон эркинлигидан келиб чиқади. Инсонга худо томонидан берилган эркинлик уни хато йўлга бошлади ва инсоннинг бошланғич гуноҳига сабаб бўлди. Лекин бу эркинлик худо томонидан берилганлиги учун илоҳиёт олами ҳам бу хатога сабабчидир (*Yangi, 2002: 268*).

Ясперс учун инсон борлиғи ташқи борлиқдан ажралган. Бу бўлиниш барча нарса ва ҳодисаларга хос. Бу ажралишдан, бегоналашишдан чиқиб кетиш йўллари Ясперс худога бўлган ишонч ва ундан кўрқиш ҳолатидан ахтаради. Шунинг учун унинг фалсафасини биз диний фалсафа деб атаймиз.

XIX-XX асрларда вужудга келиб, энг катта резонанс берган нораціонал фалсафий йўналишлардан бири *психоанализ* ҳисобланади. Бу таълимотнинг асосчиси Зигмунд Фрейд (1856-1936) бўлиб, унинг диний масалаларга оид қарашлари “Тотем ва Табу” асарида баён қилинади. У динни невроз сифатида талқин қилади. Унингча, невроз касалларининг хатти-ҳаракатлари диний маросимлардаги ҳаракатлар билан ўхшашдир. У неврозни шахснинг диндорлиги, деб ҳисобласа, динни эса умумий невроз ҳолати, деб қарайди. Диний маросимларга ва ақидаларга, Фрейд фикрича, жуда берилиб кетиш невроз ҳолатидаги кўрқувни эслатади. Лекин кўрқув динда онгли равишда англаган ва бу худонинг қаҳри олдидagi кўрқувдир. Невроз ҳолатидаги кўрқув эса онг остида бўлиб, англамайди. Шу билан бирга, диний маросимдаги ҳаракат билан невроз ҳолатидаги ҳаракатнинг ўхшашлиги билан бирга фарқи ҳам бордир.

Фрейд диний афсоналардаги воқеаларни танқид қилиб, уларни невроз ҳолатидаги эҳтиросли ғояларга берилишга ўхшатади. Бу асабий касаллар – эҳтиросли ҳолатлардан диний афсоналарга ишонишнинг катта фарқи бор. Дин асрлар давомида инсонларни мушкул аҳволларга тушиб қолганларида юпатиб келган. Кейинчалик умидсизлик ҳолатига тушмасликка ёрдам берган.

Инсоният дунёқараши ривожини уч босқичдан ўтади: анимистик, диний ва илмий. Фрейднинг фикрича, дин абадий эмас, у қачонлардир пайдо бўлган, келажакда аста-секин йўқолиб кетади. Лекин унинг қарашларида зиддият бор. У бир ўринда анимизм, магия ва тотемизмни диний қарашларга қарши қўйса, бошқа ўринда, динга тотемизм анимизмга кўра яқинроқ туради, деб ҳисоблайди.

Диннинг келиб чиқиши масаласи орқали Фрейд инсон психикаси назариясини ривожлантиради ва шу назариядан дин асосларини ахтарди. У динни инкор қилишга қарамай, ўзининг психоаналитик ғояларини асослаш учу юзаки, исботланмаган (ибтидоий қабила оқсоқоли, Аткинсон ва Роберт Смит) гипотезаларидан фойдаланади. Буни ҳам “либидо” таълимоти орқали кўриб ўтади (*Yangi, 2002: 291-296*).

3. Фрейд таълимотида диннинг (диний тасаввурларнинг) келиб чиқиши ва моҳиятини бундай асосда тушуниш инсоният маданияти ривожига ибтидоий дин шакллариининг келиб чиқиши сингари талқин қилинади. Инсон ички ва

ташқи ҳирсий инстинктларини босиб қўйиш дин орқали ҳал қилинади. Психик кечинмалар у билан боғлиқ урф-одатлар, маросимларнинг дастлаб онгсизлик ҳолатда бошланган бўлса, кейинчалик ижтимоий даражада илоҳиётга сажда қилишга йўналтирилади (*Ruzmetova, 2009: 78*). Кўриниб турибдики, Фрейд динни иллюзия деб фанга қарши қўяди ва онгли равишда унга қарши курашади.

Бироқ ундан кейинги баъзи психоаналитиклар туғридан-туғри теология билан ҳамкорлик қилиш тарафдори бўлшади. Масалан, швецариялик психолог К.Г.Юнг (1875-1961) яратган психологик концепция ўз даври психологлари қарашларидан, хусусан Фрейднинг психологик концепциясидан фарқ қилади. Юнг иррационализм ва эркин фикрлик ҳақидаги концепцияга қарама-қарши ўлароқ, ҳар бир инсон психикасида “жамоавий онгсизлик” мавжудлигини илгари суради. У символлар ва рамзларни тиклаш билан диннинг туғмалигини асослашга интилиб, психологияни теология билан ҳамкорлигига урғу беради.

Фрейднинг издошларидан яна бири неофрейдчи Эрих Фромм (1900-1980) психоанализ таълимотини ривожлантиришда фақат биологик ва ҳирсий услубни олмай, балки ижтимоий далилларга асосланишга ҳам ҳаракат қилади. Фромм таълимотида диннинг келиб чиқиш сабаблари Фрейд фикридан ўзгача, кўпроқ инсон онгида ётган табиий офатлар олдидаги қўрқув ва худога нисбатан бўлган муҳаббат ва ҳайқиш туйғуларига асосланди. Бу ғоялар Фроммнинг “Исо ақидаси” номли асарида акс этган. Бу асарда, у христиан дини келиб чиқишининг ижтимоий сабабларини очишга ҳам ҳаракат қилиб, динни эзилган халқ тарафида бўлган илоҳий қуч сифатида тасвирлайди. Ҳукмронлар ва халқ ўртасидаги зиддиятларни келиштириш вазифасини олганлиги учун илк христианлик ғоясини қўллаб-қувватлаш амалга ошди. Исога сиғинишнинг сабабларидан бири, дейди Фромм, инсон қиёфасида эзилган халқнинг таскин топишидир.

Фромм “Инсон қалби” деган асарида инсон руҳиятидаги меҳр-муҳаббат туйғусига катта эътибор беради. У муҳаббатни бир неча турга ажратади: биринчи, ота-онанинг фарзандига бўлган меҳри бўлиб, у манфаатдорликдан холис ва беғараздир; иккинчи, эркак ва аёлнинг бир-бирига бўлган меҳри бўлиб, бу меҳр ўткинчидир; ва учинчи, Худога бўлган муҳаббат бўлиб, бу диндорларга хосдир (*Yangi, 2002: 301-302*).

Умуман олганда, ижтимоийлик ва меҳр-муҳаббат концепцияси орқали Фромм ўзининг диний фалсафий қарашлари билан дастлабки эгоистик ва табиий-эҳтиросли майлларга таянувчи психоаналитик таълимотни реал ҳаётий таълимот даражасига кўтарди, десак хато бўлмайди.

НАТИЖА

Бир қадар қисқа шаклда берилган юқоридаги Ғарб оламининг диний-фалсафий мулоҳазалари таҳлили кўрсатадики, уларда ислом ғоялари ва кадриятлари билан яқин бўлган, ҳатто айримларида буларни мустаҳкамловчи мулоҳазалар илгари сурилган. Масалан, ўз тараққиёти жараёнида лингвистик ва фалсафий йўналишларда ривожланган, матнларнинг рационал таҳлилининг амалга ошириш ҳаракати бўлган герменевтикани ислом оламидаги тафсир илми билан ўхшатиш хато бўлмайди. Ёки бўлмаса, Вебер талқин қилган протестантлик ва реал ҳаётий эҳтиёжларни қондиришнинг капиталистик концепциясининг диалектик алоқадорлигини файласуф олим А.Қодиров ҳақли равишда нақшбандийлик таълимоти билан менгзаб ўтганини эслаш жоиз (*Qodirov, 2006*).

Агар тарихий воқеаларнинг фалсафий асосларини излаган Трёлч христианликдан кейин яна ваҳий келиши мумкинлигига ишониб, ислом асосларига ақлий мушоҳада орқали келган бўлса, Отто “ортиқча” ахлоқий ва рационал мазмундан холи бўлган “муқаддаслик” (нуминозлик)ни сақлаб қолишга интилиши билан динни асл муқаддас манбалари орқали идрок этувчи анъанавий ислом кадриятларига ўхшаб фикр юритади.

Динга ташқаридан, яъни муайян рамзларни ифодаловчи, ташувчи ва рўёбга чиқарувчи инсон фаолиятининг бир шакли сифатида қараган Кассирер ва одамнинг диний эҳтиёжлари табиий ва абадийлигини илгари сурган релятивист Зиммель томонларидан диннинг маданият ривожидида тутган ўрнига эътибор берилгани Ибн Халдуннинг қарашларини ёдга солади (*Agil, 2008*).

Сал кейинроқ Ницше диний ҳаётнинг комплекс асосларини инкор этар экан, жаннат умиди ва дўзах қўрқувини инкор этган Робия ал-Адавияга ўхшаб фикр юритади, бунинг ўрнига таклиф этувчи ғоялари эса немис жамияти макони ва замонида актуал бўлган Комил инсон парадигмасини ифода этади. Биламизки, комил инсон ғояси тасаввуф таълимотининг марказий муаммоси саналади. Худди шундай ҳамоҳанглик ва мазмуний яқинликни Шпенглернинг диннинг органик тараққиёти тўғрисидаги, вақт ва фазо олдидаги қўрқув ҳақидаги ҳамда Ясперснинг экзистенциал қўрқув концепциялари билан Имом Ғаззолийнинг дин илмларининг қайта тирилиши, қўрқув фалсафаси ва умуман, тасаввуфдаги жазба ҳолатига бағишланган қарашлар ўртасидаги ғояларда кўриш мумкин.

Ноклассик фалсафий мактабларнинг орасида фақатгина психоанализ бетакрор ва оригинал, ҳатто ислом олаmidан топиш қийин бўлган концепция сифатида намоён бўлади. Лекин бу унинг Шарқ мумтоз илм-фанидан ҳам мутлақо мустақил равишда

юзага келганини билдирмайди. Бизга маълум айрим манбалар Фрейд ҳам Шарқ алломаларидан, айниқса Ибн Синодан кўп жиҳатларни ўзлаштиргани ва бу билимларни ўзига хос тарзда ривожлантирганини таъкидлаш лозим. Аммо бу ҳақида кейинги мақолаларимизда тўхталиб ўтишни мақсадга мувофиқ деб ҳисоблаймиз.

ХУЛОСА

Шарқ ва Ғарб ўртасида азалдан ўзаро маданий алоқалар йўлга қўйилган бўлиб, ҳозирга қадар амалга ошиб келмоқда. Агар бугунги ижтимоий-маданий таъсирлашувга маълум даражада антагонистик тус берилаётган бўлса (*Xantington, 2020*), биз ўрганиб чиққан дин билан алоқадор немис ноклассик фалсафий таълимотларининг мазмун-моҳияти бунинг аксини ифодалайди.

Албатта, икки минтақа ва маданият вакиллариининг ўзига хос жиҳатлари, қадриятлари ва ёндашувлари мавжуд, улар бир-бирини айнан такрорламайди. Бироқ бугун ислом қадриятлари Европа бўйлаб тобора кенгайиб бораётган ёхуд Европа маданиятиниинг ёрқин жиҳатлари Шарққа томон ҳаракатланаётган бир пайтда, исломофик ёки аксилғарбчилик ёндашувларининг асоси бўшлигини чуқур англаш зарур бўлади. Аксинча, бу иккала маданий маконда бир-бирини тўлдирадиган, қўллаб-қувватлайдиган жиҳатлар кўплигини тан олиб, ўзаро ҳамкорлик жабҳаларини янада чуқурлаштиришимиз, маданий тараққиётнинг ташқи омилларини фаоллаштиришимиз мақсадга мувофиқ, деб ўйлаймиз (*Sultonov, 2014*). Бу борада ноклассик немис фалсафий мактабларининг ғоялари ва тажрибасидан тегишлича хулоса чиқариш фойдадан холи бўлмайди.

АДАБИЁТЛАР

1. Agil S. O. S. (2008). The muqaddimah of Ibn Khaldun: Religion, human nature and economics //Kuala Lumpur, Malaysia: Selangor International Islamic College (KUIS).
2. Bozarova F. (2020). The manifestation of the cross-cultural phenomenon in the philosophical-religious views of scientists of the west and east //The Light of Islam. №. 1. – S. 145-152.
3. Cassirer. (1943). Hermann Cohen, 1842–1918 // Social Research. N. Y., Vol. 10. №2.
4. George Ritzer. (2009). Contemporary Sociological Theory and Its Classical Roots: The Basics (angl.). — McGraw-Hill Education.
5. Gooch T. A. (2012). The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Ottos Philosophy of Religion. – Walter de Gruyter. – T. 293.
6. Matibaeva, Raziya (2019) “Sacralization and traditionalization of personality Abu Khanifa in Mavarannahr,” The Light of Islam: Iss. 4, Article 3. Available at: <https://uzjournals.edu.uz/iiu/vol2019/iss4/3>
7. Muhamedov, N. (2015) Keffal Şaşı'nın Diplomatik Faaliyeti. Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi 2 (2), 119-126. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/282071>
8. Mukhamedov N., Turambetov N. (2020). Memorial complex of the Sultan Uwais Baba – one of cult historical centers in Central Asia // ACADEMICIA: An International Multidisciplinary Research Journal (Double Blind Refereed & Reviewed International Journal) Vol. 10 Issue 6. <http://www.saarj.com>.
9. Mukhamedov Nematullo (2020) “ACTIVITIES OF HADITH SCHOLARS (MUHADDIS) OF SHASH OASIS IN SCIENTIFIC CENTERS OF THE REGION”. The Light of Islam: Vol. 2020: Iss. 2, Article 11. Available at: <https://uzjournals.edu.uz/iiu/vol2020/iss2/11>.
10. President Shavkat Mirziyoyev addressed the 72nd Session of the United Nations General Assembly (2017). Retrieved from <http://uza.uz/en/politics/president-shavkat-mirziyoyev-addressed-the-72nd-session-of-t-20-09-2017>
11. Spengler O. The decline of the West. Perspectives of world-history. New York, 1926. Vol. 2.
12. Sultonov A. (2019) The new philosophical paradigm of cultural development //The Light of Islam. – T.– №. 4. – S. 25.
13. Tashanov A. (2019). Development of concepts on the philosophy of religion in the philosophical thinking of the west //The Light of Islam. – T. – №. 4. – S. 28.
14. Weber M. (2002). The Protestant ethic and the” spirit” of capitalism and other writings. – Penguin.
15. Wilhelm Dilthey. (2016) Retrieved from <https://plato.stanford.edu/entries/dilthey/>
16. Hojaev M. (2019). The religious-philosophical legacy of Ahmed Zaki Validiy //The Light of Islam. Tashkent. – №. 4. – S. 26.
17. Бедрицкая Н. В. МАКС ШЕЛЕР: ОТ ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ К ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ. Retrieved from <http://elib.bsu.by/bitstream/123456789/227505/1/136-139.pdf>
18. Евлампиев И. И. (2013). Посюсторонняя религиозность Ф. Достоевского и Ф. Ницше (К вопросу о религиозном содержании неклассической философии) //Вопросы философии. – №. 7. – С. 121-132.
19. Зиммел Г. (1909). Религия. Социально-психологический этюд. Москва.
20. Кассирер Э. (1991). Опыт о человеке //Мир философии. М., Т.2.
21. Кассирер Э. (1998). Познание и действительность (Понятие о субстанции и понятие о функции). СПб.
22. Кимелев Ю. А. (1989). Современная западная философия религии. Москва.
23. Кьеркегор С. (2011). Или-или. Фрагмент из жизни: в 2 ч //СПб.: Амфора.
24. Қодиров А. (2006). Анъанавий жамият ва уни модернизациялаш стратегияси. Монография. – Тошкент: ТДЮИ.
25. Ницше Ф. (2018). Так говорил Заратустра. Strelbyskyy Multimedia Publishing.

26. Ницше Ф. (1990). Антихрист. Проклятие христианству // Ницше Ф. Собр. соч. – №. 2.
27. Ницше Ф. (1995). Воля к власти // Ницше Ф. Собр. соч. – Москва.
28. Ницше Ф. (2007). Веселая наука. – М.: ЭКСМО.
29. Пылаев М. А. (2011). Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии. – Москва.
30. Рузметова Г. (2009). Фрейдизмда инсон фалсафаси таҳлили. – Тошкент, Фалсафа ва ҳуқуқ институти.
31. Сартр Ж. П. (1989). Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. URL: http://www.humanitar.spcpa.ru/assets/files/philosophy/Sartre_Ekzistencializm.pdf
32. Скирбек Г., Гилье Н. (2002). Фалсафа тарихи. – Тошкент: Шарк.
33. Трельч Э. (2010). Новая философская энциклопедия. В четырех томах. / Ин-т философии РАН. Научно-ред. совет: В.С. Степин, А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин. М., Мысль, т. IV, с. 105. Retrieved from http://www.hrono.ru/biograf/bio_t/troeltsch.php (19.03.2020)
34. Фаритов В. Т. (2016). Бог и христианство в философии Г.В.Ф. Гегеля и Ф. Ницше: опыт сравнительного исследования // Философская мысль. – №. 2. – С. 105-134.
35. Хантингтон С. (2020). Столкновение цивилизаций. – Литрес.
36. Шелер М. (1988). Положение человека в космосе // Проблемы человека в западной философии. Москва.
37. Шпенглер О. (1993). Закат Европы. Москва, Т. 1.
38. Янги ва энг янги давр Ғарбий Европа фалсафаси (XVII-XX асрлар): Ўқув қўлланма. (2002). – Тошкент: Шарк.
39. Kakhharova, M. (2018). Question of Studying Personal Spiritual and Moral Development. Eastern European Scientific Journal, (6).
40. Qaxharova, M., & Tuychieva, H. (2019). Spiritual-moral environment and its basic indicators. The Light of Islam, 2019(4), 24.
41. Qaxharova, M., & Absattorov, B. M. (2020). Evolution of views on ethics, ethical criteria and ethical standards. The Light of Islam, 2020(1), 110-115.
6. Matibaeva, Raziya (2019) “Sacralization and traditionalization of personality Abu Khanifa in Mavarannahr,” The Light of Islam: Iss. 4, Article 3. Available at: <https://uzjournals.edu.uz/iiu/vol2019/iss4/3>
7. Muhamedov, N. (2015) Keffal Şaşı'nın Diplomatik Faaliyeti. Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi 2 (2), 119-126. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/282071>
8. Mukhamedov N., Turambetov N. (2020). Memorial complex of the Sultan Uwais Baba – one of cult historical centers in Central Asia // ACADEMICIA: An International Multidisciplinary Research Journal (Double Blind Refereed & Reviewed International Journal) Vol. 10 Issue 6. <http://www.saarj.com>.
9. Mukhamedov Nematullo (2020) “Activities of hadith scholars (muhaddis) of shash oasis in scientific centers of the region”. The Light of Islam: Vol. 2020: Iss. 2, Article 11. Available at: <https://uzjournals.edu.uz/iiu/vol2020/iss2/11>.
10. President Shavkat Mirziyoyev addressed the 72nd Session of the United Nations General Assembly (2017). Retrieved from <http://uza.uz/en/politics/president-shavkat-mirziyoyev-addressed-the-72nd-session-of-t-20-09-2017>
11. Spengler O. The decline of the West. Perspectives of world-history. New York, 1926. Vol. 2.
12. Sultonov A. (2019) The new philosophical paradigm of cultural development // The Light of Islam. – T. – №. 4. – S. 25.
13. Tashanov A. (2019). Development of concepts on the philosophy of religion in the philosophical thinking of the west // The Light of Islam. – T. – №. 4. – S. 28.
14. Weber M. (2002). The Protestant ethic and the “spirit” of capitalism and other writings. – Penguin.
15. Wilhelm Dilthey. (2016) Retrieved from <https://plato.stanford.edu/entries/dilthey/>
16. Xojaev M. (2019). The religious-philosophical legacy of Ahmed Zaki Validiy // The Light of Islam. Tashkent. – №. 4. – S. 26.
17. Bedriskaya N. V. MAK S ShELER: OT FENOMENOLOGII RELIGII K FILOSOFSKOY ANTROPOLOGII. Retrieved from <http://elib.bsu.by/bitstream/123456789/227505/1/136-139.pdf>
18. Yevlampiev I. I. (2013). Posyustoronnyaya religioznost F. Dostoevskogo i F. Nisshe (K voprosu o religioznom soderzhanii neklassicheskoy filosofii) // Voprosy filosofii. – №. 7. – S. 121-132.
19. Zimmel G. (1909). Religiya. Sotsialno-psixologicheskii etyud. Moskva.
20. Kassirer E. (1991). Opyt o cheloveke // Mir filosofii. M., T.2.
21. Kassirer E. (1998). Poznanie i deystvitelnost (Ponyatie o substansii i ponyatie o funktsii). SPb.
22. Kimelev Yu. A. (1989). Sovremennaya zapadnaya filosofiya religii. Moskva.
23. K'erkigor S. (2011). Ili-ili. Fragment iz jizni: v 2 ch // SPb.: Amfora.
24. Qodirov A. (2006). An'anaviy jamiyat va uni modernizatsiyalash strategiyasi. Monografiya. – Toshkent: TDYuL.

REFERENCES

1. Agil S. O. S. (2008). The muqaddimah of Ibn Khaldun: Religion, human nature and economics // Kuala Lumpur, Malaysia: Selangor International Islamic College (KUIS).
2. Bozarova F. (2020). The manifestation of the cross-cultural phenomenon in the philosophical-religious views of scientists of the west and east // The Light of Islam. №. 1. – S. 145-152.
3. Cassirer. (1943). Hermann Cohen, 1842–1918 // Social Research. N. Y., Vol. 10. №2.
4. George Ritzer. (2009). Contemporary Sociological Theory and Its Classical Roots: The Basics (angl.). — McGraw-Hill Education.
5. Gooch T. A. (2012). The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Ottos Philosophy of Religion. – Walter de Gruyter. – T. 293.

25. Niwshe F. (2018). Tak govoril Zaratustra. Strelbytskyy Multimedia Publishing.
26. Nisshe F. (1990). Antixrist. Proklyatie xristianstvu // Nisshe F. Sobr. soch. – №. 2.
27. Nisshe F. (1995). Volya k vlasti // Nisshe F. Sobr. soch. – Moskva.
28. Nisshe F. (2007). Veselaya nauka. – M.: EKSMO.
29. Pylaev M. A. (2011). Kategoriya «svyashchennoe» v fenomenologii religii, teologii i filosofii. – Moskva.
30. Ruzmetova G. (2009). Freydizmda inson falsafasi tahlili. – Toshkent, Falsafa va huquq instituti.
31. Sartr J. P. (1989). Ekzistensializm – eto gumanizm // Sumerki bogov. URL: http://www.humanitar.spcpa.ru/assets/files/philosophy/Sartr_Ekzistencializm.pdf
32. Skirbek G., Gile N. (2002). Falsafa tarixi. – Toshkent: Sharq.
33. Troeltsch E. (2010) Novaya filosofskaya ensiklopediya. V chetyrex tomax. / In-t filosofii RAN. Nauchno-red. sovet: V.S. Stepin, A.A. Guseynov, G.Yu. Semigin. M., Mysl, t. IV, s. 105. Retrieved from http://www.hrono.ru/biograf/bio_t/troeltsch.php (19.03.2020)
34. Faritov V. T. (2016). Bog i xristianstvo v filosofii G.V.F. Gegelya i F. Nisshe: opyt sravnitel'nogo issledovaniya // Filosofskaya mysl. – №. 2. – S. 105-134.
35. Xantington S. (2020). Stolknovenie sivilizatsiy. – Litres.
36. Sheler M. (1988). Polojenie cheloveka v kosmose // Problemy cheloveka v zapadnoy filosofii. Moskva.
37. Shpengler O. (1993). Zakat Yevropy. Moskva, T. 1.
38. Yangi va eng yangi davr G'arbiy Yevropa falsafasi (XVII-XX asrlar): O'quv qo'llanma. (2002) – Toshkent: Sharq.
39. Kakhharova, M. (2018). Question of Studying Personal Spiritual and Moral Development. Eastern European Scientific Journal, (6).
40. Qaxxarova, M., & Tuychieva, H. (2019). Spiritual-moral environment and its basic indicators. The Light of Islam, 2019(4), 24.
41. Qaxxarova, M., & Absattorov, B. M. (2020). Evolution of views on ethics, ethical criteria and ethical standards. The Light of Islam, 2020(1), 110-115.