

1
F29

ҒАРБ ФАЛСАҒАСИ



ЎЗБЕКИСТОН ФАЙЛАСУФЛАРИ МИЛЛИЙ ЖАМИЯТИ
ЎЗБЕКИСТОН РЕСПУБЛИКАСИ ФАН ВА ТЕХНОЛОГИЯЛАР МАРКАЗИ
ЎЗБЕКИСТОН МИЛЛИЙ УНИВЕРСИТЕТИ
ЎЗБЕКИСТОН ФАНЛАР АКАДЕМИЯСИ И. МЎМИНОВ НОМИДАГИ
ФАЛСАФА ВА ҲУҚУҚ ИНСТИТУТИ

ҒАРБ ФАЛСАФАСИ

ЎЗБЕКИСТОН ФАЙЛАСУФЛАРИ
МИЛЛИЙ ЖАМИЯТИ
НАШРИЁТИ

«ШАРҚ» НАШРИЁТ-МАТБАА
АКЦИЯДОРЛИК КОМПАНИЯСИ
БОШ ТАҲРИРИЯТИ
ТОШКЕНТ—2004

Тузувчи ва масъул муҳаррир:
фалсафа фанлари доктори Қиёмиддин Назаров

Махсус муҳаррирлар:
ф.ф.н. А. Ўтамуродов, ф.ф.н. И. Тўхтаров, ф.ф.н. С. Чориев, Х. Назиров

Тақризчилар:
ф.ф.д. Ҳ. Алиқулов, ф.ф.д. Р. Носиров, ф.ф.н. А. Шарипов

Муҳаррирлар:
А. Маҳкамов, М. Абдуллаева, Д. Олим, Ш. Жабборов, Ҳ. Абдиев

Ўзбекистон Файласуфлари миллий жамияти Ўзбекистон Миллий университети, ЎзФА Фалсафа ва ҳуқуқ институти ва бошқа ташкилотлар мутахассислари билан ҳамкорликда «Жаҳон фалсафаси» рукнида бир қатор китоб ва рисоаларни нашрга тайёрлади. Мазкур туркумга «Шарқ фалсафаси», «Ғарб фалсафаси», «Ўзбекистон фалсафаси» каби китоблар ҳам киради. Қўлингиздаги тўпلامда Ғарб фалсафасининг ривожланиш босқичлари, Суқрот, Платон, Аристотель, Кант, Гегель ва бошқа файласуфларнинг ҳаёти, фаолияти, ғоя ва таълимотлари ҳақида ҳикоя қилинади.

Ушбу китоб шу соҳадаги илк тажрибалардан биридир. Унда учрайдиган айрим камчиликларни тузатиш ва тўпلامни янада такомиллаштириб, қайта чоп этишда ёрдам берадиган фикр ва мулоҳазаларингизни қуйидаги манзилга юборишингизни сўраймиз:

Ўзбекистон Файласуфлари миллий жамияти
Буюк Турон кўчаси, 41-уй. Тел: 136-55-79, 139-88-61,

И. Мўминов номидаги Фалсафа ва ҳуқуқ институти
И. Мўминов кўчаси, 9-уй. Тел: 162-38-87.

© Ўзбекистон Файласуфлари миллий жамияти нашриёти, 2004 йил.
© «Шарқ» нашриёт-матбаа акциядорлик компанияси Бош таҳририяти, 2004 йил.

АЗИЗ КИТОБХОН!

Биз яшаётган дунё сунгги йилларда ниҳоятда узгариб кетди. Хусусан, Ватанимиз тарихида XX асрнинг 90-йилларида оламшумул воқеалар юз берди, мамлакатимиз мустақилликка эришиб, узига хос тараққиёт йулини танлади, ривожланишнинг узбек моделини амалга оширишга киришди.

Юртимизда ҳуқуқий демократик жамият барпо этиш зарурати халқ дунёқарашини тубдан узгартириш, истиқлолга содиқлик туйғусини шакллантириш, маънавиятни янада юксалтиришни тақозо этмоқда. Бунда ижтимоий фанлар, айниқса, фалсафий билимлар ривожини муҳим аҳамият касб этади.

Афсуски, собиқ иттифоқ-даврида суз ва виждон эркинлиги турли йулар билан бугиб келингани, бир ёқлама дунёқараш зурлик-билан сингдирилгани туфайли фалсафа қуруқ сафсата ва зерикарли ақидага айланиб қолган эди. У коммунистик гоялардан ташқарига чиқолмас, ҳаётга тараққиёт нуқтаи назаридан баҳо беролмас эди. Уша даврда марксизмга муқобил бўлган бошқа қараш ва таълимотларни урганишга йул қўйилмас, урганилган тақдирда ҳам, улар реакцион ёки гайриилмий гоя сифатида талқин ва танқид қилинар эди. Шунинг учун собиқ иттифоқ-даги гоялар тизими халқимиз, айниқса, ёшлар учун камолот воситаси, интилиш омили эмас, балки тескари тарбия қуроли, зарарли дунёқараш манбаи бўлиб қолган эди. Шу боис у ўз даври, давлати ва мафкураси билан бирга утмишга айланди.

Бугунги кунда истиқлол туфайли фалсафага, фалсафий таълимотлар тарихига ҳолис илмий ёндашиш имкони очилди. Тарихни билиш, ундан тўғри ва ҳолис хулосалар чиқара олиш инсон маънавий камолоти учун ниҳоятда муҳим. Зеро, утмишни билмасдан туриб, келажакни тўғри тасаввур этиш мумкин эмас. Гап фалсафа тарихи ҳақида борар экан, бу ҳақиқат янада катта аҳамият касб этади. Президентимиз Ислом Каримов ҳақли равишда таъкидлагани каби: «Аслида тарих ва фалсафа мантиқий равишда бир-бирини тақозо этадиган, керак бўлса, тулдирадиган, тараққиёт жараёнлари ҳақида яхлит тасаввур берадиган, оқ-қорани фарқлашда асос бўладиган фанлардир. Бироқ бизда ҳалигача фалсафа буйича талаб даражасидаги дарсликлар, «Жаҳон фалсафаси», «Шарқ фалсафаси» каби зарур китоблар яратилмаётганини қандай изоҳлаш мумкин?..

Албатта, фалсафа замон ва макон билан боғлиқ мураккаб фан эканини тушунамиз. Шу боис ҳақиқатни топиш учун қарама-қарши

фикрларни ўртага ташлайлик, муҳокама қилайлик. Талабалар, зиёли ёшларимизнинг ўзи керакли хулосани чиқариб олин.

Мана, мисол учун Фрейднинг назарий қарашлари, прагматизм ва экзистенциализм гоялари, Бердяев ва бошқаларнинг фалсафасидан урган-сак, фойдадан холи булмайди.

Мен Ғарб фалсафасида ҳам барча муаммолар ечилган демоқчи эмасман. Биз кўп масалаларда Ғарб файласуфларининг фикрлари билан, айниқса, индивидуализм, эгонизм қарашларини илоҳийлаштириш билан келишмаслигимиз мумкин. Лекин уларни ҳисобга олишимиз, кераклисини эътироф, кераксизини инкор этишимиз зарур».¹

Тарихни урганмоқ ва ундан сабоқ олмоқ ҳар бир инсон учун зарурдир. Бу — фалсафа билан шуғулланаётган мутахассис учун ҳам, уни урганаётган оддий китобхон учун ҳам бирдек аҳамиятга эга. Тарихни фалсафасиз тўғри тушуниб булмагани каби фалсафани ҳам тарих ҳақиқатисиз тўғри англаб булмайди. Тарих — буюк муаллим, утмишдан сабоқ берадиган тарбиячи. Зеро, утмишсиз келажак йўқ!

Шу маънода, биз фалсафа тарихини, хусусан Ғарб фалсафасининг ривожланиш босқичлари ва тараққиёт тамойилларини ҳам, азбаройи утмишга оддийгина қизиққанамиз учун урганмаяпмиз. Биз уни турли замонларда рўй берган хилма-хил воқеа ва ҳодисаларнинг фалсафий фикр ва онгда қандай акс этгани, қайси таълимотлар инсоният тараққиётига қандай таъсир кўрсатгани, қайси мафкура одамзодни кўпроқ ривожланиш ёки таназзул томон етаклагани каби ҳақиқатларни билиб олиш учун урганамиз.

Яна шуни ҳам алоҳида таъкидлаш лозимки, биз фалсафа тарихини фақат машҳур номларни шунчаки эслаш ёки атоқли алломалар яратган таълимотларни билиб олиш учунгина урганмаймиз. Балки инсоният тарихида учмас из қолдирган мутафаккирларнинг ибратли ҳаёти, эзгу гоялари моҳиятини, Шарқ ва Ғарб маданиятининг ўзаро таъсирини чуқур англаш, бу соҳадаги билимларга таяниб, бутунги фалсафий муаммоларнинг ечимини топиш учун ҳам уни атрофлича урганишга ҳаракат қиламиз.

¹ Ислам Каримов. Озод ва обод Ватан, эркин ва фаровон ҳаёт — пиривард мақсадимиз. Т.8.— Т.: «Ўзбекистон», 2000. — 505—506-бетлар.

ҚАДИМГИ ЮНОНИСТОН ВА РИМДАГИ ИЛК ФАЛСАФИЙ БИЛИМЛАР

Жаҳон фалсафаси инсоният ҳаётининг таркибий қисми сифатида бир бутун ва умумий уйғунликда намоён бўладиган ижтимоий фикр-қарашлар тизимидир. Биз урганишга осон бўлиши учунгина ушбу яхлит ҳодисани булакларга бўламиз, ҳудудий ёки миллий жиҳатларга асосла-ниб, унинг турли йўналишларини узига хос тарзда талқин қиламиз. Бу бизга жаҳон фалсафасининг турли жиҳат ва йўналишларини, унинг иж-тимоий, географик, этник ва бошқа хусусиятларини янада яққолроқ урганиш имконини беради. Жаҳон фалсафасининг узига хос йўналишларидан бири Ғарб-фалсафасидир. Унинг илдизлари инсоният ривожининг энг қадимги даврларига бориб тақалади.

Қадимги Ғарб фалсафий тафаккури Шарқ, айниқса, Бобил ва Миср-нинг табиий-илмий ютуқлари негизда шаклланган. Антик дунё фалса-фасининг шаклланишида Ҳиндистон, Хитой, Марказий Осиёда милод-дан аввалги IX—VI асрларда вужудга келган билимлар, олам ва унинг тузилиши туғрисидаги диний-фалсафий қарашлар ҳам муҳим аҳамият касб этган.

Қадимги Шарқ ва юнон фалсафий таълимотлари узаро боғлиқ ҳолда ривожланганлиги ҳақидаги фикрлар Гомер, Геродот ва Плутарх каби тарихчиларнинг асарларида баён қилинган. Улардан кейинги давр-да яшаган куплаб атоқли файласуфлар ҳам бу масалага эътибор бер-ганлар.

Қадимги дунё фалсафасининг вужудга келишида афсонавий ва ди-ний қарашлар жуда катта роль уйнаган. Аммо олам, унинг ривожлани-ши, қонунлари ҳақидаги назария ва таълимотлар купроқ табиий-илмий билимлар, астрономия, математикага таянган. Дастлабки математик, та-биий-илмий билимлар энг қадимги цивилизация маркази булган Шимо-лий Африка, Яқин ва Узоқ Шарқда ҳамда Марказий Америка, Жануби-Шарқий Осиёда вужудга келган ва умумлаштирилган. Оддий кузатишлар натижасида олинган математик, физик, астрономик ва бошқа табиий-илмий билимлар қадимги даврда оламнинг тузилиши ҳақидаги бир бу-тун билимлар тизимига айланмаган.

Уша даврда анъанавий ҳисобланган афсонавий космология ва таж-рибадан олинган тарқоқ табиий-илмий билимлар уртасида катта тафо-вутлар мавжуд булган. Лекин вақт ўтиши билан уларни бир бутун систе-мага солиш зарурати тугилди. Худди ана шундай ҳаракат Марказий Осиё

халқларининг диний-фалсафий ёдгорлиги булган «Авесто» ижодкорлари томонидан ҳам амалга оширилган.

«Авесто»нинг энг қадимги қисмларини тарихчилар милоддан аввалги IX—VI асрларга тааллуқли, деб ҳисоблайдилар. Унда бутун табиат ҳақида яхлит бир тасаввур беришга (натурфалсафа) интилиш мавжуд бўлиб, у афсонавий, мифологик тафаккурга асосланган. Шундай булса-да, «Авесто»да олам турт унсурдан: тупроқ, сув, ҳаво ва оловдан ташкил топган, деган қарашнинг илгари сурилиши жаҳон фалсафий таълимотининг, жумладан, юнон фалсафасининг вужудга келишига катта таъсир кўрсатган, деб таъкидлашга асос бўла олади.

Афсонага асосланган табиат фалсафаси ва шаклланиб келаётган табиатшунослик фанининг узаро боғланиб, қўшилиб бориши милоддан аввалги IV аср охирида қадимги Элладада руй берган. Шунгача оламни тушунишда, гарчи маълум даражада табиатшунослик урин эгаллаган булса-да, фалсафа узининг афсонавий «тугма» элементларини сақлаб келган. Бу табиий ҳол эди, чунки афсонавий дунёқараш билан фалсафий тафаккур уртасида қатор умумийлик мавжуд. Аввало, ҳар икки дунёқараш ҳам, шунингдек, диний таълимотлар ҳам коинотнинг вужудга келиши ҳақида фикр юритади. Шу маънода, фалсафа инсоният ақлий фаолиятининг дастлабки босқичида табиат ҳақидаги афсонавий тафаккур шаклида вужудга келган ва уни космология, деб юритганлар.

Қадимги Шарқда ҳам, Ғарбда ҳам файласуфлар, энг аввало, коинотга мурожаат қилганлар ва оламнинг тузилиши ҳақидаги фикрларни баён этганлар. Коинот чексиз, уни тула англаб олиш мушкул. Ана шу муаммо инсониятни, донишмандларни унга муттасил мурожаат этишга мажбур қилган. Чексизлик олий даражадаги мавҳум тушунчадир. Табиийки, у инсон онги ва тафаккури орқали англонади. Фақат фалсафий тафаккургина узининг энг бошланғич давриданоқ чексизликни тасаввур этишга, англашга ва билишга қаратилган. Қадимги Ҳиндистон афсоналари, Конфуций таълимоти, халқимизнинг «Авесто» китоби, юнон афсоналари ҳамда фалсафий асарлари бундан гувоҳлик беради. Ана шулардан келиб чиқиб айтиш мумкинки, инсоният фалсафий тафаккури узвий боғлиқ ҳолда бир-бирини тулдирган, озиклантирган ҳолда ривожланиб борган. Улардаги жуда кўп умумийлик ва ухшашлик халқлар уртасидаги тафаккур алмашуви замирида асрлар оша узлуксиз равишда ривожланиб борган. Бу алоқалар турли даврларда турлича йўллар ва воситалар асосида руй берганлиги тарихий манбаларда қайд этилган.

Милоддан аввалги VIII—VI асрларда Шарқ ва Ғарб уртасидаги савдо, иқтисодий ва маданий алоқаларда Урта ер денгизи бўйларида жойлашган Кичик Осиё шаҳарлари — Милет ва Эфес катта роль уйнайди. Бу шаҳарларда ижтимоий муносабатлар тез ривожланган, шунинг учун ҳам Милет ва Эфес юнон фалсафаси, фани ва маданиятининг бешинги булган.

Эрамиздан аввалги VII—VI асрларда ижтимоий-иқтисодий жиҳатдан энг ривожланган шаҳар Иония бўлиб, унда Иония мактаби — содда фалсафа ва стихияли диалектика вужудга келди. Иония мактаби намояндалари табиатга бир бутун ҳодиса сифатида қараганлар. Унинг вакиллари (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Гераклит) табиатни, нарсаларнинг вужудга келишини тушунтиришда бирор моддий нарсани асос қилиб олишган ва уларни доимий ҳаракатда, узгаришда, деб ҳисоблаганлар.

Антик фалсафа сиёсий соҳада Юнонистондаги демократия билан аристократия уртасидаги курашнинг гоёвий ифодаси сифатида юзага келди. Уша даврга хос илк фалсафий билимлар ривожини мавжуд иқтисодий, ижтимоий-сиёсий шароит билан бирга ривожланиб борган.

Энг қадимги хужалик тизимининг емирилиши билан инсонга булган муносабатлар тизими ҳам узгара бошлаган. Жамиятдаги ҳуқуқий тенгсизликка асосланган муносабат, афкор оммага бир «нарса», «гапирувчи курол» сифатида қараш инсоннинг уз-узидан бегоналашувига олиб келди. Уша давр тузумида уз мулкига эга булган инсон моҳиятини унинг жисми, жисмоний хусусиятларига—эга—булган «нарса» ташкил этган. Қуйидаги иборада инсонга ана шундай муносабат уз ифодасини топган: «Клеоген Андрониканинг угли Дмитрий исмли эркак танасини сотди». Инсон моҳиятини бундай тушуниш антик фалсафа томонидан универсаллаштирилган. Барча мавжудликни жисмоний, моддий стихияли деб тушуниб, уларни тирик, уз-узидан ривожланиб борувчи борлик, тирик моддий коинот, деб билган антик дунё фалсафаси тарихи миллоддан аввалги VII аср охиридан милодий IV асргача булган даврни уз ичига олади.

Қадимги юнон фалсафаси деганда ҳозирги Греция (Юнонистон) худудидаги шаҳар-давлат (полис)ларда, шунингдек, Кичик Осиё, Урта ер денгизи, Қора денгиз бўйлари ва Қримда, Осиё ва Африканинг эллин шаҳарларида, Рим империясида яшаган юнон файласуфлари томонидан яратилган фалсафа тушунилади. Купинча, қадимги юнон фалсафаси «антик фалсафа», деб ҳам юритилади. Бу фалсафа файласуфлар ва гоёларнинг бетакрорлиги, фалсафий оқим ва мактабларнинг хилма-хиллиги билан жаҳон фалсафий тафаккури тарихида муҳим урин тутуди.

Қадимги Юнонистонда миллоддан аввалги VII асрларда шаклланган полис демократияси ва интеллектуал эркинлик, ақлий меҳнатнинг жисмоний меҳнатдан ажралиб чиқиши, илмий тафаккур тараққиёти фалсафанинг ривожини учун қулай шароит яратган. Уз навбатида, фалсафий тафаккурнинг ривожланиши қадимги юнон маданияти, демократияси, сиёсий, ҳуқуқий, ахлоқий ва мафкуравий онги тараққиётинга ижобий таъсир кўрсатган.

Жуда кўплаб тадқиқотчилар яқинлик билан эътироф қилганидек, инсоният маданиятининг таркибий қисми сифатида яхлит фалсафанинг вужудга келиши қадимги юнон мутафаккирлари буюк даҳосининг маҳсу-

лидир. Фалсафа оламнинг моҳиятини билиш, инсоннинг оламдаги ўрни ва ролини белгилашда санъат ва динга нисбатан янгича йўлдан борди: у оламни тушунчалар орқали рационал билишга қизиқиш уйғотди. Қадимги Юнонистон фалсафаси санъат ва диннинг таркибий қисми эмас, балки мустақил маданий ҳодиса, ижтимоий онгнинг алоҳида бир шакли сифатида ривожланди.

Бундай жамиятнинг дунёқараши ва мафқураси мифологик характерга эга эди. **Мифологик тафаккур** уз тараққиётида бир неча босқичларни босиб ўтди. Унинг учун руҳ ва жонни айниқлаштириш хос эди. Тафаккурнинг бу босқичида воқеликнинг мавҳум структураси яратилмаган эди. **Фетишистик тафаккур** нарсаларнинг моҳиятини унинг жисмидан ажратмасдан нарса ва гоёни ягона ҳодиса сифатида қарар эди.

Бу — идеал борлиқни яратиш йўлида олға томон ташланган дастлабки қадам, яъни тафаккур соҳиби булган инсон воқелик заминида ётган тафаккур структурасининг элементларини аста-секин фарқлайдиган давр эди. Бу даврда руҳ аста-секин материядан ажратила бошланган эди. Одамлар тасавурида жон туғрисидаги илк қарашлар пайдо була борди. Бошқача қилиб айтганда, мифологик тафаккур тараққиётида анимизм, яъни ҳамма нарсани ва бутун борлиқни жонли, деб билиш вужудга келган.

Ижтимоий муносабатларнинг ривожланиши билан кишиларнинг унча уюшмаган алоҳида қатламлари ажралиб чиқа бошлади. Натижада инсон шахсининг ривожланиши ва унинг қадрланиши учун қулай шарт-шароит вужудга келди. Ҳолбуки, илгари инсон жамоага тўлалигича қарам бўлиб, шахе мустақиллиги тан олинмас эди. Мустақил шахснинг шаклланиши билан мустақил фалсафий тафаккур ҳам вужудга келди ва мифологик тафаккур ҳукмронлигига барҳам берди.

Ана шундай умумий тафаккур эгалари — граждандар (фуқаролар) бир-бирлари билан узвий боғлиқ бўлиб, яхлит бир бутунликни ташкил қиларди. Агар улар дастлаб муъжазгина юнон полисига бирлашган булсалар, кейинчалик қудратли Рим империясини ташкил этган эдилар.

Қадимги юнон фалсафаси вужудга келишининг ижтимоий-иқтисодий шарт-шароитлари ана шулардан иборат. Айни пайтда, юнон фалсафаси шаклланишининг узига хос мантиқий асослари ҳам мавжуд. Меҳнат бутун ҳаётий жараённинг материяси, моддий асоси эди, бироқ у потенциал (имконият) ҳолатдаги материя эди. Бу бир-бирини тақозо этувчи қарама-қаршилик, бир бутунлик булгани сингари материя ва гоёнинг узвий бирлиги ҳам диалектик характерга эга булган. Уша давр кишиси мантиқи уз категорияларини мумкин қадар ана шу диалектик бирликка яқинлаштиришга ва шу бирликни тўлароқ қамраб олишга ҳаракат қиларди.

Антик дунё тафаккурида ҳиссий-моддий коинот туғрисидаги тасаввур шаклланди. Коинот туғрисидаги бундай тасаввур барча нарса ва

гояларни яхлит ҳолда бирлаштирибгина қолмай, уларни тушунишнинг идеал принципи ҳам эди, лекин унда шахс роли инобатга олинмасди.

Бундай тафаккур эгаларининг фикрича, ҳиссий-моддий коинотдан юқорида турадиган ва унга иродасини утказадиган ҳеч бир нарса йўқ. Коинот уз-узига асосланадиган сунгги мутлақликдир. Бундай шароитда руй берадиган онгсиз ва стихияли узгаришлар тақдири азалга, яъни фаталистик ишонч ва таълимотни вужудга келтирди. Ҳиссий-моддий коинот ҳеч қандай ташқи кучга эмас, балки уз-узига муҳтож, чунки у бирлаштирадиган барча нарсалар муттасил равишда қарор топиш жараёнини кечиради. Бинобарин, антик ҳиссий-моддий коинот тарихий ҳодиса эмас, балки астрономик ҳодиса сифатида кузга ташланиб, у уз-узини абадий такрорлайди. Абадий такрорланиш ва уз-узига қайтиш унинг тарихидир. Коинот доимий равишда тартибсизликдан тартиблиликка ва тартиблиликдан тартибсизликка утиб туради. Бундай доимий такрорланиш табиий ва содда бўлибгина қолмай, кишиларга таскин бериш хусусиятига ҳам эга эди.

— Милоддан олдинги VIII—II асрлардаги Юнон-Рим жамиятининг онги мифологик фантазия эмас, балки ижодкор тафаккур эди. Шу сабабдан, мифологик дунёқараш билан туқнашув ҳосил бўлди, лекин бу туқнашув мифологияни бутунлай йўқотишга қаратилмаган, балки ундаги антропоморфизм (инсонга хос психик хусусиятларни бутун табиат ҳодисаларига хос деб тушуниш, худоларни одам образида тасаввур қилиш)га қарши қаратилди.

Милоддан аввалги VII—VI асрларда қадимги Юнонистоннинг маънавий тараққиётни мифология ва купхудолик динларидан фан ва фалсафа томон ривожлана борди. Бу ривожланишнинг муҳим манбаи қадимги Шарқ мамлакатлари (Бобил, Миср) олимлари томонидан ишлаб чиқарилган илмий ва фалсафий тушунчаларнинг узлаштирилганлиги ҳамда янги мазмун билан бойитилганлигида эди. Айниқса, бобилликларнинг математика, астрономия, география соҳасидаги ютуқлари қадимги юнон илмий ва фалсафий тафаккур ривожига кучли ижобий таъсир курсатган. Юнонлар Шарқдаги қушни мамлакат халқларидан космология, геометрия ва алгебрага оид илмларни эгаллаганлар.

Қадимги юнон фалсафаси табиий-илмий билимлар билан узвий боғлиқликда вужудга келди. Юнонлар худоларга сиғинар, лекин кундалик ҳаётда уз хоҳиш-иродалари билан яшар эдилар. Улар худолар инсонни севгани учун эмас, балки инсон бахтли булгани учун худолар уни севдилар, деб ҳисоблаганлар.

Қонун — юнонлар ақл-заковатининг буюк кашфиёти эди. Бу ҳамма томондан қабул қилинган ва ҳамманинг бажариши зарур булган оқилона ижтимоий тартиб ва қоидалар, купчилик томондан муҳокама қилинадиган ақлга мувофиқ ҳуқуқий гоя эди. Фуқаролар уни муҳокама қилишда фаол қатнашиш билан бирга уни ижро этиш масъулиятини ҳам уз

зиммаларига олганлар. Юнонларнинг ижтимоий-сиёсий ҳаётда фаол иштирок этиши, нотиклик маҳоратини қадрлаши инсон ақл-заковатига катта ҳурмат ва ишонч билан қараганликларидан гувоҳлик беради.

Қадимги юнон файласуфлари табиат муаммолари билан мунтазам равишда қизиққанлар. Табиатшунослик метафизика (борлиқнинг бирламчи асоси туғрисидаги таълимот) билан узвий боғлиқликда ривожланди. Юнонистон эркин фуқароларининг ижтимоий-сиёсий ҳаётда фаол иштирок этиши фалсафанинг амалий соҳаси булган этикада уз ифодасини топди.

Антик дунё фалсафасига хос булган муҳим хусусиятлардан яна бири шунда эдики, у оламга табиат, худолар ва инсоннинг яхлит бирлиги сифатида қарар, бу эса инсон ҳаёти меъёрларини белгилаш, инсоннинг оламдаги ўрни, ролини аниқлаш ҳамда эзгуликка эришишнинг муҳим асоси булиб хизмат қилар эди.

Қадимги юнон файласуфларининг ижтимоий ҳаёт ҳодисаларига, полислар ўртасидаги ва полис ичидаги муносабатларга қизиқиши коинотнинг тақдири муаммоси билан узвий боғлиқ эди. Улар сиёсий тушунчалар ва сиёсий муаммоларни бутун олам андозасига кучирган эдилар. Лекин бу хусусият мифологик тафаккурнинг маҳсули эмас, балки адолат ва эзгулик муаммоларининг коинотга кучирилиши туфайли фалсафанинг фундаментал муаммоларини оқилона ҳал қилиш, оламнинг мифологик манзараси ўрнига унинг фалсафий манзарасини яратиш имкониятини вужудга келтирди.

Дастлабки юнон файласуфлари барча нарсаларнинг шахсиз бирламчи асосини, субстанциясини аниқлаш билан машғул бўлдилар. Буни кўпинча табиат ҳодисалари (сув, ҳаво, олов ва бошқалар) билан айнийлаштирдилар. Бу даврда табиат фалсафий мушоҳаданинг асосий объекти булиб қолди. Арасту таъбири билан айтганда, дастлабки файласуфлар физиклар (табиатшунослар) эдилар.

Қадимги юнон фалсафаси тараққиётини шартли равишда қуйидаги тўрт даврга булиш мумкин:

1. **Сукротгача бўлган фалсафа** (милоддан аввалги VII—V асрлар).
2. **Классик давр** (милоддан аввалги V аср ўрталари — IV аср охирилари).
3. **Эллинизм даври** (милоддан аввалги IV аср охири — II аср бошлари).
4. **Рим даври** (милоддан аввалги I асрдан милодий V асргача).

Сукротгача булган давр фалсафаси уз навбатида қуйидаги мактаблардан иборат эди:

- а) Милет мактаби (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен);
- б) Гераклит мактаби;
- в) Элей мактаби;
- г) Атомистлар мактаби.

Сукротгача булган файласуфлар табиат ҳодисалари ва коинотнинг моҳиятини изоҳлашга, бутун борлиқнинг бирламчи асосини топишга

ҳаракат қилдилар. Уларнинг фалсафий билиш методи ухшатиш (қиёлаш)дан иборат эди.

Классик давр қадимги юнон фалсафасининг энг ривожланган даври бўлиб, у илк демократиянинг гуллаб-яшнаган пайтига тўғри келди.

Софистларнинг фалсафий-маърифатпарварлик фаолиятлари, Сукрот таълимоти ва унинг мактаби, Афлотун, Арасту таълимотлари ана шу давр фалсафасининг мазмуни ва йуналишини ташкил этди. Классик давр файласуфлари (Сукрот, Афлотун, Арасту ва бошқалар) ҳам табиат ва коинотнинг моҳиятини тушунтиришга ҳаракат қилдилар, бироқ улар қадимги файласуфлардан фарқли равишда бу муаммони ҳал этишга чуқурроқ, изчилроқ ёндашдилар. Улар оламнинг бирламчи ибтидосини топишга унча эътибор бермадилар. Бутун борлиқнинг, табиат ва коинотнинг пайдо бўлишида худолар ва гоёларнинг иштирок этганлиги тўғрисидаги турли илмий фаразларни олға сурдилар.

Афлотун гоёлар тўғрисидаги таълимотни яратди, бутун олам гоёдан келиб чиққан, деган фикрни илгари сурди. Бу давр файласуфлари монизм, материализм, идеализм, имморализм ва бошқа оқимлар ургасидаги баҳс-мунозарани бошлаб бердилар. Улар олам, коинот, инсон, жамият, давлат муаммоларига алоҳида қизиқинч билан қарадилар. Олам моҳиятини фалсафий билишда декларатив — догматик методни эмас, диалогик — исботлаш методини қўллай бошладилар. Улар мантиқ ривожига салмоқли ҳисса қўшдилар. Софистлар ва Сукрот фалсафий-маърифатпарварлик фаолияти билан ҳам шугулландилар.

Фалсафа ривожидagi эллинизм даври — полисларнинг инқирозга юз тутиши, юнонларнинг Александр Македонский, унинг издошлари томонидан Осиё ва Африкада йирик давлатларни ташкил этиш давридир. Бу давр фалсафасида: киниклар фалсафасининг ёйилиши, стоиклар фалсафасининг шаклланиши кўзга ташланади.

Эллинизм даври фалсафасига қуйидаги хусусиятлар хос эди:

- антик ахлоқ ва фалсафий қадриятлар инқирозга учраши;
- руҳлар ва бошқа гайритабиий кучлар олдидаги қўрқувнинг камайиши ва уларга нисбатан ҳурмат ҳиссининг сақланиб қолиши;
- утмишдаги буюк шахсларни инкор этиш, давлат ва унинг институтларига хайрихоҳлик билан қараш;
- реал воқелиқдан узоқлашишга интилиш;
- оламга нафақат идеалистик, балки материалистик қарашнинг шаклланиши;
- бахт ва лаззатланишни олий қадрият сифатида эътироф этилиши.

Рим даври фалсафасининг йирик намояндалари: Сенека, Марк Аврелий (161—180 йилларда Рим императори), Тит Лукреций Кар ва бошқалар эди. Бу давр фалсафасига хос характерли белгилар қуйидагилардир:

- қадимги юнон ва қадимги Рим фалсафасининг узаро таъсири ҳамда антик фалсафа сифатида уйғунлашуви;

- фалсафа, файласуфлар ва давлат институтларининг узаро яқинлашуви;
- инсон, жамият ва давлат муаммоларига бўлган қизиқишнинг кучайиши;
- эстетиканинг гуллаб-яшнаши;
- улим ва «нариги дунё» муаммоларига бўлган қизиқишнинг кучайиши;
- антик фалсафа ва христианлик фалсафасининг аста-секин қўшилиши; урта асрларда теологик фалсафага айланиши.

Қадимги юнон фалсафасида космогония (оламнинг келиб чиқиши туғрисидаги таълимот), космология (оламнинг тузилиши туғрисидаги таълимот) ва кейинчалик унинг урнида вужудга келган онтология (борлиқ туғрисидаги таълимот) ҳамда этика бир-биридан ажралмас бўлиб, оламнинг тузилишини рационал тушунтиришга қаратилган эди. Олам нима, деган масала Сукротгача бўлган файласуфлар («физиклар») асарларининг мазмунини ташкил этган бўлса, «Олам мавжудми?», «Унинг узгармас ва абадий асосини нима ташкил этади?», «Қандай қилиб адолатни ва ижтимоий тартибни қарор топтириш мумкин?» деган масалалар кейинги давр фалсафасининг баҳс мавзунини ташкил этди.

Умуман олганда, қадимги юнон фалсафаси учун қуйидаги хусусиятлар хосдир:

- полисларнинг иқтисодий жиҳатдан гуллаб-яшнаши антик фалсафанинг гуллаб-яшнаши учун моддий асос бўлди;
- қадимги юнон фалсафаси моддий ишлаб чиқариш жараёнидан ажратилган, файласуфлар эса алоҳида қатламга айланган эди;
- қадимги юнон фалсафасининг бош гоёси коинотни бутун борлиқнинг асоси деб билиш, унга таъзим қилиш, моддий оламнинг келиб чиқиши муаммоларига қизиқиш кучайиши;
- космоцентризм ва антропоцентризмнинг уйғунлашуви ҳамда худолар мавжудлигининг фалсафий эътироф этилиши;
- инсонга табиатнинг бир қисми сифатида қараш асосида фалсафада икки йўналиш — материализм ва идеализмга асос солиниши ва ҳоказо.

Фалсафа тарихчилари Сукротгача бўлган фалсафа тараққиётидаги икки йўналишни бир-биридан фарқлайдилар: бири — Иония фалсафаси, иккинчиси — Италия фалсафаси.

Иония фалсафаси Юнонистон шарқида, Кичик Осиё шаҳарларида, хусусан, Милет шаҳрида вужудга келди ва ривожланди. Италия фалсафаси эса, Юнонистон гарбида, Италиянинг жануби ва Сицилиядаги юнон колонияларида ривожланди.

Иония — Болқон ярим оролида жойлашган бўлиб, уз ичига 5 та оролни (Керакира, Лефкас, Кефалиния, Итака, Закинтос) олар эди. Иония полисларида хунармандчилик ва савдо-соғиқнинг гуркираб ривожланиши илмий ва фалсафий тафаккур ривожини учун қулай шарт-шароит яратган.

ИОНИЯ ФАЛСАФАСИ

Иония фалсафаси Юнонистоннинг энг мураккаб ва зиддиятли даврида вужудга келди. Аристократия ва демократия уртасидаги ички кураш билан банд булган Иония жамиятига дастлаб Лидия, сунгра форсларнинг ташқи таҳдиди кучайган эди.

Милоддан аввалги 546 йили Иония шаҳарлари форслар томонидан забт этилганидан сунг савдо-сотик ва хунармандчилик инқирозга юз тутган, тижорат ишлари форслар ҳомийлик қилиб келган финикияликлар қулига утган эди. Иониянинг Миср билан савдо-иқтисодий алоқалари анча кучсизланган, бу эса охир-оқибатда ионияликларнинг норозилик чиқишларига сабаб булган эди. Милоддан аввалги 499 йили бошланган халқ галаёнлари эронликлар томонидан шафқатсиз бостирилган. 491 йили аввало Милет таслим булди, шаҳар вайрон қилинди, шаҳар аҳолисининг бир қисми қирилди, бир қисми эса асирликка олинди. Бу юнонлар учун катта фожеа эди. Афиналик Фриних кейинчалик ана шу фожеа ҳақида узининг «Милетнинг қулга-олиниши» трагедиясини яратган. Геродотнинг ёзишча, Фриних бу трагедияси билан юнонларга уз бахтсизлигини эслатгани учун унга минг драхм жарима солинган.

Форслар милоддан аввалги 493 йили Иониянинг энг сунгги эрқпарвар шаҳрини ҳам забт қилганлар. Бу билан Иониянинг гуллаб-яшнашига барҳам берилган. Кейинчалик юнон-форс урушида юнонлар галаба қозонган булсалар ҳам, Иония илгариги мавқеини тиклай олмади.

Иониялик файласуфлар ана шундай мураккаб даврда ижод қилдилар: жамият бошига тушган кулфат ва бахтсизликдан қутулишнинг оқилона чораси сифатида табиий-илмий билим ва фалсафий тафаккурни ривожлантиришга, инқирозни бартараф қилишга, жамият, табиат ва коинотнинг узвий бирлигини фалсафий асослашга алоҳида эътибор бердилар.

Иония фалсафаси учун эмпиризм (тажрибага асосланувчи билим), сенсуализм (оламни ҳиссий билишни мутлақлаштириш), ҳиссий оламнинг аниқ кўринишларига қизиқиш хос эди.

Сукротгача булган барча файласуфларнинг диққат марказида коинот турган, унинг моҳиятини билишда қиёслаш усулидан фойдаланганлар.

Иония фалсафаси бир неча мактаблардан иборат булиб, улар орасида эраמידан аввалги VI асрда Фалес асос солган Милет мактаби алоҳида урин тутар эди. Бу мактаб уз атрофига Анаксимандр ва Анаксименни ҳам бирлаштирган эди.

Милет Иониянинг ижтимоий-иқтисодий жиҳатдан анча ривожланган полислардан бири булиб, қадимги Шарқ цивилизация марказлари — Бобил ва Миср билан бевосита алоқадорлиги, савдо-сотик ва хунармандчиликнинг ривожланганлиги илмий билим ва фалсафанинг ҳам равнақ топиши учун пухта замин яратган. Шарқ фалсафасининг илгор анъана-

лари қадимги Юнон шарқида ҳар томонлама ривожланиш имконига эга бўлган.

Милетлик файласуфлар узини онгли равишда урганилаётган объектга қарши қўйиш ва тафаккур орқали шу қарама-қаршилиқни бартараф этишни илмий билишни дастлабки қадамлари, деб ҳисобладилар. Сергакланган онг табиат олдида тўхтади ва коинотдаги хилма-хилликни битта ибтидо орқали ягона бирликка бирлаштиришга интилди. Бу аслида оламни фантастик идрок этишдан қониқмаган инсоннинг олам моҳиятини фалсафий билишга интилиши эди. Илмий ва фалсафий билиш ақл хулосаларига ва мантиққа асосланар эди. Билим ҳеч қачон тўла ҳақиқатдан бошланмайди, агар ҳақиқат тўлиқ ва мутлақ бўлганида илмий билишнинг кераги ҳам бўлмас эди. Ҳақиқат тафаккур орқалигина қашшоқлик, мавҳумлик ва бирёқламалиқдан тўлиқлик, конкретлик ва қупёқламалик томон ривожланиб боради ва тобора чуқурлашади.

Милетлик файласуфлар табиатдаги доимий узгаринлардаги энг умумий ва узгармас асосни топишга интидилар. Фалес сувни, Анаксимандр ҳавони, Анаксимен апейрон («чексизлик»)ни бирламчи ибтидо сифатида олишлари бежиз эмас эди.

ҲАЁТИ. Милет фалсафий мактабининг асосчиси Фалесни (эрамиздан аввалги 624—547 йилларда яшаган) ҳақли равишда юнон фани ва фалсафасининг асосчиси, деб атайдилар. Фалес уз даврининг билимдон кишиси эди. У таниқли файласуф булиши билан бирга, савдо сирларини биладиган иқтисодчи, сиёсий арбоб, мунажжим, риёзатчи, географ ва физиолог булган. У кўпгина мамлакатларда булиб, бу мамлакатларнинг (жумладан, Миср ва Бобилнинг) маданияти, фани ва фалсафий мероси билан яқиндан танишди. У уз кузатувлари натижасида бир неча йил олдин қуёш тутилишини олдиндан башорат қилган. Шунингдек, у қуёшнинг бир йил давомидаги ҳаракати 365 кунга тенг эканлигини исботлаб берган. Тарихий манбаларда келтирилишича, Фалес Кичик айиқ юлдузидан кашф этган. Фалес гарчи давлат ишлари билан шугулланмаган бўлсада, шаҳар-давлат (полис)нинг ижтимоий-сиёсий ҳаётида фаол иштирок этган, узининг математикага оид билимларидан сув иншоотлари қуришда фойдаланган. У биринчи булиб қуёш соатини яратган. Унинг ёрдамида вақтни аниқ белгилаган. Фалес қурғоқчилик булиши ва бунинг оқибатида ҳосилдорликнинг камайиб кетишини олдиндан айтган ва узи бунинг эҳтиёт чорасини қурган, яъни озик-овқат маҳсулотларини кўпроқ жамғариб, кейинчалик уларни юқори баҳоларда сотиб, тез орада бойиб кетган. Геродотнинг таъкидлашича, Фалес Лидияга қарши қурашиш учун Иониянинг 12 шаҳри билан бирлашиб иттифоқ тузишларини таклиф этган, Иония подшоҳи эса бу маслаҳатни эътиборга олмаган. Кейинчалик форслар томонидан Иония босиб олиниши хавфи тугилганда, деб ёзади Диоген Лаэртский Фалес милетликларни Крез билан иттифоқ тузмаслик тўғрисида оғоҳлантирганди, бу сафар унга қулоқ солганликлари учун шаҳар форслар томонидан босиб олиниши хавфидан омон қолган.

АСАРЛАРИ. Фалеснинг «Қуёшнинг айланиши тўғрисида», «Кун ва туннинг тенглиги тўғрисида» каби асарларидан айрим парчаларгина етиб келган. Қадимги Юнонистонда саволга озми-кўпми жавоб берилган ва папирус боғламиндан иборат булган ёзма ишга китоб (асар) дейилган.

ТАЪЛИМОТИ. Аристотель «Метафизика» асарида ёзишича, Фалес борлиқнинг ибтидоси тўғрисидаги масалани ҳал қилишнинг уз олдига вазифа этиб қўядиган фалсафага асос солди. Фалес бутун борлиқнинг ибтидоси сув, деб ҳисоблаган. У бутун борлиқ сув (суюқлик)дан келиб чиққан ва сувга айланади, деган гоёни илгари сурган. Лекин у оддий сувни назарда тутмайди, балки инсоний ҳиссий тажрибасига яқин ва

таниш булган модда («сув»)ни мавҳум фалсафий тушунча сифатида талқин этади. Фалес таъкидлашнча, ер ҳам сувдан пайдо булган. Чунки, ер думалок, усти текис ва атрофи сув билан уралган. Сув оламдаги чексиз, турли-туман жисм, ҳодисалар, уларнинг доимий ҳаракати ва узгаришларининг ягона ва доимий моддий асосидир. Сув абадийдир, лекин ундан пайдо булган жисм ва ҳодисалар вақтинча, уткинчидир. Фалес сув ва ундан пайдо булган жисмларнинг ҳаракати ва узгариши каби хусусиятлар сабабини узгача талқин этиб, уларнинг жони бор, деган хулосага келган. Масалан, магнит жонли нарса, шунинг учун у темирни узига тортади, дейди. Унинг бу фикри дунёни идеалистик тушунишга имконият яратди. Шундай қилиб, Фалес гилозоистик (жонсиз жисмларга жон ато этишлик) таълимотини яратди. Фалес мифологик дунёқарашни фалсафий дунёқарашга айлантириб, ижтимоий борлиқ ва эски қарашларга қарши чиқиб, замон руҳига жавоб берувчи фикрларни илгари сурган. Шунингдек, у ерни ураб турган оламнинг тузилиши ва қай тартибда жойлашганини аниқлашга уринган. Осмон жисмларининг ерга нисбатан қай тарзда жойлашганини аниқлашда бобиликларнинг астрономиясига таянган. Лекин Фалес осмон жисмларининг ерга нисбатан жойлашишини ҳақиқий таълимотга тескари ҳолатда тушунтирган. «Ерга нисбатан энг яқин турувчи ҳаракатсиз жисмлар юлдузлардир ва энг олиси эса қуёшдир», деб айтган. Унинг бу хатосини шогирдлари Анаксимандр билан Анаксименлар тузатишган.

ҲИҚМАТЛИ СЎЗЛАРИ

- *Ҳаёт ўлимдан нимаси билан фарқланади? — деб сўрадилар Фалесдан.*
- *Ҳеч нарса билан фарқланмайди.*
- *У ҳолда сен нега ўлмаяпсан? — деб такрор сўрадилар.*
- *Тафовут бўлмаса нега ўлишим керак?— деб жавоб берди у.*

* * *

Коинот ҳамма нарсадан гўзалроқдир, зеро у Худонинг кароматидир.

* * *

- *Энг буюк нарса нима?*
- *Макон буюқдир, чунки у ҳамма нарсани ўз бағрига олади.*
- *Энг учқур нарса нима?*
- *Ақл ҳамма нарсадан учқурдир, у ҳамма нарсадан ўзади.*
- *Доноларнинг доноси нима?*
- *Вақт, чунки у ҳамма нарсани кашф этади.*
- *Ҳамма учун хос бўлган умумийлик нима?*
- *Умидворлик, чунки одамларда ҳеч нарса бўлмаганда ҳам у албатта бўлади.*

- *Энг кучли нарса нима?*
- *Зарурият, чунки у ҳамманинг устидан ҳукмронлик қилади.*
- *Нима қийин?*
- *Ўз-ўзингни билиш.*
- *Нима осон?*
- *Бошқаларга маслаҳат бериш.*
- *Ким бахтли?*
- *Тани-жони соғ, руҳи хотиржам ва маънавий камолотга интилувчи инсон.*

АНАКСИМАНДР

ҲАЁТИ. Анаксимандр — Милет мактабининг йирик вакилларида бири, Фалеснинг шогирди, табиатшунос ва давлат арбоби. Унинг ҳаёти ва асарлари туғрисида бизга жуда оз маълумотлар етиб келган. Анаксимандр миллоддан аввалги 610—546 йилларда яшаган, деб ҳисобланади.

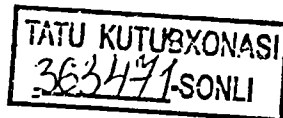
АСАРЛАРИ. Бизгача Анаксимандрнинг фақат биргина «Табиат туғрисида» асаридан парчалар етиб келган.

ТАЪЛИМОТИ. Анаксимандр фалсафий таълимоти туғрисида бошқа файласуфларнинг, хусусан, ундан икки аср кейин яшаган Аристотелнинг фикр-мулоҳазалари етиб келган.

Анаксимандр ҳам Фалес сингари асосан оламнинг бирламчи асоси ҳақида фикр юритган. У Фалесдан фарқли равишда сув ҳамма нарсанинг узгармас асоси, деган қарашни қабул қила олмаган: агар сув тупроққа, тупроқ ҳавога, ҳаво эса сувга айланса, демак бундан ҳамма нарса хоҳлаганча узгариши мумкин, деган хулоса келиб чиқар эди.

Анаксимандр оламнинг бирламчи асоси — макон ва замондаги номуайян, чексиз апейрондир, деб ҳисоблади. Бу билан у ҳиссий идрок этиладиган олам ҳодисаларининг бирламчи асосини ҳиссий идрок этилмайдиган асос орқали тушунтирмақчи бўлди. Эҳтимол, Анаксимандр учун Фалес таълимотига қарши назарий далил келтириш муҳимроқ бўлгандир. Лекин шунга қарамай, Анаксимандр Фалеснинг универсал назарий қондаларини таҳлил қилар экан, у билан баҳслашиш мумкинлигини кўрсатди.

Анаксимандр устози Фалес сингари оламнинг тузилиши, география, ҳаёт ва одамнинг пайдо булиши сингари масалалар билан қизикди. Узининг куп йиллик илмий изланишларини «Табиат туғрисида» номли асарида умумлаштирди. У олам туғрисида илмий билимлар тўплаш ва уларни таҳлил қилиш билан хифояланиб қолмай, бу билимларни ҳаётга татбиқ этди. Анаксимандр биринчи бўлиб Ер харитасини чизди, глобусга ухшаш асбобни яратди.



Анаксимандрнинг таъкидлашича, ер худди кесик цилиндрга ухшайди. Осмон ерни ҳар томондан қуршаб олган шар сингаридир. Ерга қоронғуликнинг тушиши на Қуёш, Ой ва юлдузларга таъсир қилади, ёруғлик давом этади. Олам марказидаги Ер ҳеч қандай таянчга муҳтож эмас, у осмондаги барча нуқталар билан бир хил масофада туради. Еرنинг бошқа томонга нисбатан тезроқ ҳаракатга келиши учун ҳеч қандай сабаб мавжуд эмас. Анаксимандр олам азалдан модда билан тула бўлган, деб тахмин қилган. Лекин бу модда бизга маълум бўлган сув ва бошқа шунга ухшаш моддаларга ухшамайди, унинг табиати номаълумдир. У номуайян бўлганлиги учун ҳам узида барча моддаларни мужассамлаштиради. Ана шу моддалар кейинчалик «иссиқлик» ва «совуқлик» таъсирида ажралиб, ўз вазни ва миқдорига мувофиқ юқориорқдан жой олдилар. Чегара нималигини билмайдиган ушбу бирламчи модда апейрон («чексизлик»)дир.

Анаксимандр моддалар «иссиқлик» ва «совуқлик»дан иборат қарама-қарши ибтидодан ажралиб чиққанлигини асослаш билан кифояланиб қолмади. Унинг фикрича, оламнинг пайдо бўлиши жараёнида Ер устида сув ва ҳаво пардаси (булут) вужудга келган. Худди дарахтни унинг пусти қуршаб олгани сингари ҳаво ҳам Ерни ураб олган. Денгиз ерни дастлаб тулиқ қамраб олган эди, кейинроқ қуёш иссиғи денгиз қобиғини қуритиб, айрим жойларда денгиз тублари очилиб қолди.

Ҳаёт даставвал денгизнинг балчиқли тубида бошланган. Қадимги ҳайвонларнинг териси бошидан игнали бўлиб, улар балчиқли денгиз тубидан чиқишлари билан бу қатламни йуқотганлар. Одамлар, Анаксимандр фикрича, даставвал балиқлар билан бирга пайдо бўлган ва ривожланган, фақат маълум кучга эга бўлганидан кейингина қуруқликка чиққан ва ўз шаклини ўзгартирган.

Чексиз бирламчи модда (апейрон)дан келиб чиққан барча нарсалар яна қачонлардир унга қайтишга мажбурдир, нарсалар бошқача шаклда яшаганлиги учун муайян вақтда жазоланишга маҳкумдир. Ана шу сабабга кўра, оламлар вужудга келади ва емирилади.

Анаксимандр юқорида тилга олинган асарида биринчи бўлиб материянинг сақланиш қонунини баён этди: «Нарсалар элементлардан ташкил топади ва худди шу элементларга айланади. Нарсалар элементларга аниқ белгиланган вақтда қонуний товон тулайдилар; қарздорлар кредит берувчиларга қандай муносабатда бўлсалар, нарсалар ҳам элементларга худди шундай муносабатда бўладилар: узоқ муддат давомида ўз қарзларини қайтарадилар.

Анаксимандрнинг дастлабки одамларни балиқ типидagi ҳайвонлардан келиб чиққани тўғрисидаги таълимоти қатор тафовутларига қарамай, маънавий жиҳатдан инглиз табиатшуноси Ч. Дарвиннинг қадимги устози бўлганидан далолат беради.

ХАЁТИ. Анаксимен қадимги юнон файласуфи ва давлат арбобидир. У милетлик Эвристрат оиласида милоддан аввалги 585 йили туғилган ва милоддан аввалги 525 йили вафот этган.

АСАРЛАРИ. Анаксименга тегишли, деб ҳисобланадиган, фақат учта кичик парча бизнинг давримизгача етиб келган, уларнинг биттаси, эҳтимол ҳақиқий булмаслиги мумкин. Бундан ташқари, бошқа муаллифлар, масалан, икки аср кейинроқ яшаган Аристотелнинг изоҳлари мавжуд.

ТАЪЛИМОТИ. Анаксимен олам тўғрисида янгича таълимот яратди. Унинг фикрича, оламнинг бирламчи асоси Анаксимандр айтган «чексизлик» (апейрон) ҳам, Фалес айтган «сув» ҳам булиши мумкин эмас. У бирламчи модда тўғрисида фикр юритишдан олдин бизга маълум булган моддаларнинг келиб чиқиш жараёнини тушуниш муҳимдир, деб ҳисоблади. Анаксимен ана шундай жараённи келтириб чиқарувчи моддани ҳаво, деди. Ҳавога парчаланиш ва қуюқлашиш жараёнлари хосдир. Барча моддалар ана шундан келиб чиққандир. Ҳаво парчаланар экан, оловга айланади, қуюқлашиш даражасига боғлиқ равишда сувга, тупроққа ва ниҳоят, тошга айланади. Ҳаво уз табиатига қура буг ёки қора булутга ўхшашдир. Ер қатта миқдордаги ҳаво томонидан қуршаб олинган текис доирадир. Ҳамма нарса ҳаводан келиб чиққан, ҳамма нарса ҳаво орқали ҳал бўлади. Ҳаво жон ва худоларнинг ибтидосидир. Илоҳийлик рангбаранг ва кўзга кўринмас субстанциядир. Ҳаво чексиздир. Уни сезги аъзолари орқали билиб бўлмайди.

Агар ҳаво ҳаракатланмаса, оламдаги ўзгаришлар ҳам рўй бермас эди. Ҳаво совуқ, иссиқ, нам, қуруқ бўлгани учун ҳам унинг мавжудлиги идрок қилинади. Ҳаво ишқаланиш туфайли иссиқ бўлиб қолади, қуюқлашиш туфайли совийди ва ундан сув, тош ва бошқа нарсалар пайдо бўлади. Буни кундалик тажриба орқали ҳам кузатиш мумкин.

Файласуфнинг фикрича, ҳаво фақат коинотнинг бирламчи ибтидосига эмас, балки ҳаёт ва руҳ манбаи ҳамдир.

Анаксимен қиёслаш, ухшатиш орқали фикрлашни яхши қурарди. Шунинг учун ҳам у инсон ва барча жонзотлар танасига қувват берадиган ва яхлитлигини сақлайдиган ҳаёт нафасини осмон ёритқичлари ва коинотни қўллаб-қувватлаб турадиган ҳаво билан қиёслайди.

Анаксимен ҳам уз утмишдошлари Фалес ва Анаксимандр сингари олам моҳиятини билишда энг умумий ўзгарувчанлик принциpigа таянди. Ҳамма ерда амал қиладиган қуюқлашиш ва сийраклашиш жараёнида зарралар турли шакллarga киради.

Анаксименнинг космогоник таълимотига қура, биринчи бўлиб Ер вужудга келган, у ҳаво устида гуё муаллақ туради. Кейин денгиз, булутлар ва бошқа нарсалар вужудга келган. Осмон ёритқичлари ердаги буғла-

ниш натижасида ҳосил бўлган: улар юқорига кутарилиб, қисмларга ажралганидан сўнг табиатга айланган.

Ҳаракатсиз юлдузлар осмонга худди миҳ сингари қоқилган. Шунингдек, Қуёш ва Ой оловли қоғоз парчалари сингари ҳавода сузиб юради. Анаксименнинг фикрича, чексиз ҳаво ҳаёт манбаидир, бутун олам ҳаво билан ураб олинган ва ҳаво томонидан ушлаб турилади.

Анаксимен инсон билиши чексизлигини, у қанча кўп нарсани билса, шунча кўпроқ билишга интилиш тамойили мавжудлигини биринчи бўлиб курсатган файласуф эди. Анаксимен бирламчи табиий асосни бутун борлиқнинг сабабчиси, у ягона, чексиз, узгармас, деб курсатган эди. Фақат индивидуал, охири нарсаларгина узгаради. Бироқ узгармас бирламчи асосни абадий ҳаракат билан қандай қилиб мувофиқлаштириш мумкин, деган саволга Анаксимен жавоб бермаган.

Умуман олганда, Милет фалсафий мактаби қадимги юнон фалсафасида алоҳида урин тутади. Милетлик файласуфлар олга сурган гоялар фалсафа уз тараққиётида юқори босқичга кутарилган даврларда ҳам уз аҳамиятини йўқотмаган. Ҳатто, V асрда ҳам бутун борлиқнинг бирламчи асоси тўғрисидаги тасаввурларни учратиш мумкин эди.

Фалес гояларини изчил давом эттирган Гиппон оламнинг асосини сув, намлик ташқил этади, деб ҳисоблади. V асрнинг иккинчи ярмида яшаган Диоген Аполлонский Анаксимен изидан бориб, ҳамма нарса ҳаводан бошланган, деган гояни илгари сурди. У дуалист файласуфларга қарши курашди ва оламнинг бирламчи сабабини, моҳиятини ягона ибтидосини аниқлашга ҳаракат қилди.

Кейинчалик стоиклар ҳам оламнинг мутлақ ва узгармас ибтидоси тўғрисидаги гояга мурожаат қилдилар. Фалсафа тарихининг анча кейинги даврларида пайдо бўлган барча юнон файласуфларининг турли таълимотлари Анаксименнинг мутлақ номуайянлик тасаввурлари билан узвий боглиқ равишда вужудга келди.

Лекин бу саволга жавоб бериш учун юнон фалсафий тафаккури жуда кўплаб мактабларни дунёга келтирди.

Шундай қилиб, Милет мактаби вакиллари оламнинг яхлит бирлиги гоясини асослаш учун унинг пайдо булиш сабабларини табиат ҳодисаларидан изладилар. Мутлақ ва узгармас ибтидо (бирламчи сабаб) гояси мистика ва афсоналарга эмас, балки ҳиссий тажрибаларга, мантикий хулосаларга асосланган эди.

ГЕРАКЛИТ

ҲАЁТИ. Милоддан аввалги VII аср охири VI аср бошларида Иония улқасида Милет шаҳри билан бир қаторда Эфес шаҳри ҳам грекларнинг иқтисодий ва маданий марказларидан бири эди. Бу шаҳарда қадимги

юнон фалсафасининг энг атоқли намояндаларидан бири Гераклит Блосон ўгли дунёга келган ва ижод қилган (милоддан аввалги 544—480). Уни ижодий фаолиятининг гуллаб-яшнаши 504—490 йилларга тўғри келади.

Гераклит аристократ оиласидан келиб чиққани учун унинг сиёсий қарашларида уруғчилик — аристократик ҳокимият ўрнига келган демократик ҳокимиятга душманларча муносабат учрайди. Келиб чиқиши онаси томонидан кодрлар династиясига бориб тақаладиган эфеслик Гераклит катта мавқе ва мансабга эга бўлиши мумкин эди. Аммо у бундай имкониятдан воз кечиб, бутун умрини фанга бахшида этди ва файласуф олим сифатида шон-шўҳрат қозонди. У умрининг охиригача ёлғиз ва қашшоқликда ҳаёт кечирган.

АСАРЛАРИ. Гераклитнинг «Табиат ҳақида» номли асаридан бизгача 145 парча етиб келган. Унда баён этилган фикрлар асосан учта масала: коинот, давлат, илоҳийта қаратилган. Эфеслик донишманд уз фикрларини жуда мураккаб ва киноя усулида баён қилгани тўғрисида замондошлари уни «ботиқий» файласуф, деб атаганлар. Бундан ташқари уни «йиллоқи» файласуф, деганлар. Чунки Гераклит, шаҳар кезганида атрофида ноҳуя яшаб, беҳуда умр кечириётган одамларни кўрар, уларга раҳми келиб йиллар экан. Манбаларда таъкидланганидек, у фикр юритганда одамларга қаттиқ ботадиган, аччиқ, кинояли, истехзоли мулоҳаза, хулосаларга таянар экан.

ТАЪЛИМОТИ. Гераклит стихияли диалектиканинг атоқли намояндаси ва асосчиларидан биридир. У биринчи бўлиб, объектив диалектика тамойилларини курсатиб берди, оловни табиатнинг ягона бошланғич моддаси, деб ҳисоблади. «Ҳамма учун умумий бўлган бу коинотни худолардан ҳеч ким ва одамлардан ҳам ҳеч ким яратмаган, балки у доимий меъёрий тарзда алангаланадиган, меъёрий тарзда учадиган абадий барҳаёт олов бўлиб, ҳозир ҳам, бундан кейин ҳам шундай бўлади», дейди Гераклит¹. Куриниб турибдики, файласуф олам бошланишини қандайдир нотабиий ҳодисалар билан эмас, балки мавжуд нарсанинг ҳолати, унинг ҳаракати билан боғлиқ ҳолда тушунтиради, олов ўз қонуни (логос) билан характерланади, оламини бошқаради ва барча нарсаларнинг бошланғич асоси бўлади. Олам ва унда мавжуд булган нарсалар устидан ҳукми олов амалга оширади. Чунки яқинлашиб келаётган олов ҳукм чиқаради ва жазолайди.

Ҳамма нарсаларнинг ибтидоси булган олов оламда содир бўлаётган барча алоқалар, бўлинишлар ва янгилинишларнинг асосидир. Нрсалар оловдан вужудга келиб, йўқ бўлиб, келгусида яна оловга айланади. Гераклит олов элементининг ерга, сувга, ҳавога айланиши ва яна аслига

¹ *И.М. Муминов.* «Философская мысль в Древней Греции». Избр. произв. в 4-х томах, том 3. Т., «Ўзбекистан», 1977. Стр. 50.

қайтиши жараёнини таҳлил этар экан, оламнинг абадий ҳаракатда, узгаришда эканлигини таъкидлайди. Олов ақлга мувофиқ яхлит олам тизимининг сабабчиси: «Барчани чақмоқ бошқаради» (фрагмент 64). Чақмоқ деганда Гераклит абадий оловни назарда тутати.

Гераклит диалектик тафаккур асосида абадий оловнинг «танқислиги» ва «керагидан ортиқчилиги» ҳолати ҳақида гапиради. Олов танқислиги оламнинг тузилишини, керагидан ортиқлиги эса, олам ёнгинини вужудга келтиради.

Файласуфнинг фикрича, олам замонда чексиз булган жаҳон ёнгини даврларига бўлинади, унинг натижасида олам ҳалок бўлади ва янгидан туғилади. Бундай даврий айланишлар — 10800 йилни ташкил қилади. «Меъёрий аланга айланадиган ва меъёрий учадиган» коинот замонда чексиз булса ҳамки, маконда чегаралангандир. Хуллас, Гераклит олов элементини оламни пайдо бўлиши, ҳаракати ва узгаришининг асоси қилиб олиб, узининг фалсафаси ва стихияли диалектикаси учун мустаҳкам замин тайёрлайди.

Гераклит узининг стихияли диалектикасида асосан қуйидаги фикрларни илгари суради:

- 1) Ҳамма нарсалар узлуксиз узгариш ҳолатида бўлади;
- 2) Узгаришлар доимий, узгармас қонун — логос асосида руй беради;
- 3) Бу қонун қарама-қаршиликларнинг узаро таъсирини уз ичига олади.

Гераклитнинг содда, лекин айна пайтда диалектик қарашига кўра, ҳамма нарса мавжуддир, айна замонда мавжуд эмасдир, чунки ҳамма нарса оқиб туради, ҳамма нарса узгариб туради, ҳамма нарса доимий пайдо бўлиш ва йўқолиш жараёнидир. Оламда узгармас нарса йўқ. Ҳаракат бутун табиатнинг ҳодисаларига хос. Оламда алоқа ва узаро таъсир бениҳоя чирмашиб кетган. Бу жараёнда ҳеч нарса ҳаракатсиз ва узгаришсиз қолмайди. Ҳамма нарса ҳаракат қилади, узгаради, пайдо бўлади ва йўқолади, янги-янги шаклларда намоён бўлади. Ҳаракат оламнинг энг умумий характеристикасидир.

Эфеслик файласуфнинг оламнинг яхлитлиги ҳақидаги фикрлари ҳам катта қизиқиш уйғотади. Оламнинг яхлитлиги қарама-қаршиликлар бирлигидан келиб чиқади. Вужудга келиш, узгариш, йўқ бўлиш ва янги пайдо бўлиш қарама-қаршиликнинг бирлиги натижасида содир бўлади. Айна пайтда, қарама-қаршиликлар абадий курашда бўлади.

Моддий асос — олов маълум бир қонунлар тизими асосида ҳаракат қилади. Бу «логос» тушунчасида ифодаланган. Гераклит фалсафасида логос кўп маъноли. У бир вақтнинг узида суз ва нутқ, ҳикоя ва эртак, далил-исбот ва таълимот, саноқ ва купдан-куп воқеа-ҳодисаларни ифодаловчи кўп маъноли тушунча сифатида қўлланилган. Аммо унга белгиланган логос тушунчаси «қонун» маъносини билдиради. Гераклит «олов — олтин» (пул) ва «логос—шаҳар—қонун» каби тушунчалар урта-

сида ўхшашликни кўрган. Бу бежиз эмас, балки олов ва логос ягона борлиқнинг икки томони эканлигини таъкидлашдир. Олов борлиқни сифат ҳамда узгарувчи томонини, логос эса таркибий тузилиши ва барқарорлигини, олов — айрибошлаш, алмашишни, логос оламни мутаносиблигини ифодалайди. Гераклитда логос—борлиқни ақлга мувофиқ зарурияти, у борлиқ — олов тушунчаси билан қўшилиб кетган. Бир вақтнинг узида тубдан қайта узгартирилган тақдир қисматдир. Шу ерда Гераклит афсонавий (мифологик) тафаккурдан фойдаланган. Мифологик онг тақдирни иррационалистик руҳда талқин қилиб, борлиқ қонун-қоидалардан холи, уни ақл воситасида билиб булмайди, деб тушунтирган. Аммо Гераклит ушбу мантикий танглиқдан чиқишга уринади. Унинг логоси ақлли, ақлга мувофиқ, табиатнинг «ақлли сузи». Логос гарчи ҳар бир кимсага ҳам берилмаган булса-да, инсон билан сузлашади. Агар логосни идрок этсак, у ҳамма нарсани бир бутун эканлигини таъкидлайди. Ранг-баранг табиатнинг бирлиги бирданига куринмайди, чунки, табиат яширинишни яхши куради. Умуман, табиат бирликда мавжуд. Гераклитнинг 52-фрагменти инсон ва тақдир масаласига бағишланган. Ундаги фикр коинот, олам, ҳаёт ҳақидагина эмас, балки алоҳида-оламнинг ҳаёти ва тақдирини ҳақида боради. Лекин маъно жиҳатдан тақдирни «логос билан боғлиқлигини билдиради: уйнаётган бола — инсоннинг қисмати, унинг ҳаёти — гудак подшолиги». Бу лавҳани халқ тили билан изоҳлаганда, «Тақдир инсон билан уйнашади» ёки «Бизнинг ҳаёт уйиндан иборат», деган маъноларни беради.¹

Гераклит коинот доимий ўзгаришда, вужудга келиш, таназзулга юз тутиш, яхшиланиш жараёнида, деб тушунтирса-да, лекин бу жараён муайян қонун, логос асосида рўй беради, деб таъкидлайди. Осмоннинг ҳар бир қисми куринишидан, қудрати жиҳатидан доиравий ҳаракати билан ақлга мувофиқ равишда тартибга солинган, авваллари бундай булмаган эди, деб уйлаш бемаънилиқдир, дейди Гераклит. Агар шундай булганида жозибатор коинот бир тўп ахлатни таваккалга сочиб юборилган манзарага ухшаб кетар эди, универсал логосни олам қонунини реалликдаги дунё куринишига қарама-қарши қўяди ва уни бир тўп ахлатга ухшатади. Шу ерда айтиш керакки, Гераклит Милет мактаби файласуфларидан фарқли уларок, борлиқнинг икки томонини: нарсаларнинг бевосита ва аниқ мавжудлиги ҳамда унинг ички табиатини англаб ва ажратиб курсата олди. Улар уртасидаги нисбий муносабат узоро уйғунлик (гармония), «яширин ва очикдан-очик» мутаносиблик орқали рўй беради. Гераклит «яширин уйғунлик очик уйғунликдан кучли», деб диалектик қарашларини давом эттиради. Унинг фикрича, уйғунлик ҳамма вақт қарама-қаршиликлар уйғунлигидан иборатдир. Шу ерда Гераклитнинг стихияли диалектикаси янада равшанроқ намоён булади.

¹ А.С. Богомолов. «Античная философия». М.: Изд. МГУ, 1985. Стр. 56.

Таъкидлаш керакки, эфеслик файласуф лавҳаларининг энг катта қисми қарама-қаршилик муаммосига бағишланган. Бу унинг таълимотида марказий уринни эгаллайди. Унинг фикрича, борлиқнинг тузилиши ва ривожланиши қарама-қаршиликлар бирлиги ва «кураш»идан иборат. Бирлик ҳамма вақт тафовут ва қарама-қаршиликлар бирлигидир. Қарама-қаршиликлар борлиқнинг, нарса ва ҳодисаларнинг доимий ҳамроҳи, улар яхлит бирликни ташкил этади, аммо қарама-қарши томонлар ўртасида доимий кураш боради.

Қарама-қаршиликларнинг айнанлиги ёки ухшашлиги ҳақидаги Гераклитнинг қарашлари асрлар оша файласуфларни қизиқтириб келади. Айнан шу масалага бағишланган лавҳа файласуф диалектикасини жонли ва жозибали ифодалайди. Зеро шундай лавҳаларда баён этилган фикрлар нисбатан тушунарли ва воқеликка яқин. Айрим мисолларга мурожаат этсак, бу борада етарли маълумотга эга буламиз. Қуйидаги мисоллар бундан далолат беради: «Яхшилик ва ёмонлик бирдир». «Юқорига йўл ва пастга йўл бир нарса». Врачлар аслида одамни жарроҳлик қилиш билан азоб берсалар-да, бунинг устига тулов ҳақи талаб қиладилар, улар унга лойиқ эмас, чунки улар ҳам яхшилик, ҳам оғриқ ҳосил қилишади (58-лавҳа). Ёки «Эшаклар сомонни олтиндан афзал курган буларди». «Энг чиройли маймун ҳам инсон зотига қиёслаганда хунук ва ёқимсиздир» (82-лавҳа).¹

Куриниб турибдики, Гераклитнинг чуқур маъноли иборалари узининг раволиги ва кўп қирралилиги билан кишини ҳайратга солади. У ҳар бир воқеадан қарама-қарши жиҳатларини излайди, ҳар қандай бир бутунликни уни ташкил этувчи қарама-қарши томонларига бўлиб ташлайди, шундан сўнг уларни синтез қилади, яъни умумлаштиради. Шундай услубий ёндашишни қуйидаги мисолдан ҳам кўриш мумкин. «Уруш ҳар қандай жараённинг мазмуни, уруш ҳамма нарсанинг ота-онаси: у бировларни худо, бошқаларни қул ёки эркин кишиларга айлантиради», дейди Гераклит (53-лавҳа). Юқорида айтиб утилганидек, Гераклитнинг ушбу лавҳасини сиёсий руҳда талқин этиш керак эмас. Бу ерда донишманд қарама-қаршиликлар бирлиги ва улар ўртасидаги курашни курсатиш учун ушбу мисолдан фойдаланган. Бошқа бир мисолда ушбу фикр янада аниқ ва равшан баён этилган. «Уруш, — деб ёзади у, — барча учун умумий ва ҳақиқат — кураш, ҳамма нарса кураш орқали ва зарурият билан утиб боради» (80-лавҳа).

Гераклит нарсаларнинг абадий ҳаракати ҳамда ўзгариши билан унинг мавжудлиги ўртасида ҳам қарама-қаршилик ҳолатини қайд қилади. Унинг фикрича, ҳаракатдаги ҳар бир нарса айни бир вақтнинг узида ҳам мавжуд, ҳам мавжуд эмас. Гераклитнинг бу таълимотига Арасту эътироз

¹ А. С. Богомолов. «Античная философия». М.: Изд. МГУ, 1985. Стр. 57.

билдириб, «бир нарса бир вақтнинг ўзида ҳам мавжуд бўлиши ва бўлмаслиги мумкин эмас», деб ёзади.

Юқорида қайд қилганимиздек, Гераклитнинг диалектикаси стихияли бўлиб, камчиликлардан холи эмас. У ривожланиш жараёнида сакрашнинг урнини ва миқдор ўзгаришларидан сифат ўзгаришига ўтиш жараёнини тушуниб етмади. Лекин шу билан биргаликда унинг фалсафа тарихидаги буюк хизмати шу эдики, у қарама-қаршиликлар бирлигини ва улар ўртасидаги курашнинг умумийлигини донишмандларча башорат қилди. Унинг фикрича, кураш қудратни қўзғатувчи куч, ҳар қандай ўзгаришни «сабаби» ва «айбдори»дир. Шу фикрнинг давоми сифатида ўзгаришларнинг универсаллиги ҳақидаги гоёни илгари сурди. 88-лавҳасида: «Бизда жонли ва жонсиз сезги, бедорлик ва уйқу, ёшлик ва қарлик бир хилда мавжуд», деган. Ҳаракат ва ўзгаришнинг универсаллиги тўғрисидаги қараш қадимги Юнонистонда эфеслик Гераклитнинг маслаги, дунёқароши сифатида қабул қилинган, узини эса «оқувчи» мутафаккир, деб атаганлар.

Фалсафий адабиётларда қайд этилишича, Гераклит ўз лавҳаларида «қарама-қаршилик» тушунчаси ўрнига «фарқ қилувчи томонлар» иборасини ишлатган. Аммо бу тушунча замирида диалектиканинг маъзини ташкил қилувчи қарама-қаршиликлар масаласи гоёт ёрқин, амалий «жонли» тизим тарзида баён қилинган.

Гераклит ўзгаришларни кўр-кўрона ҳимоя қилувчи эмас, диалектик усулда фикрловчи файласуф сифатида стихияли тарзда яратган содда фалсафаси ва диалектикаси қадимги юнон классик фалсафасининг ва онгли диалектикани тайёрлашда катта роль ўйнади.

Гераклит қарама-қаршиликлар курашини борлиқнинг асосий тавсифи, деб билди. Унингча, қарама-қаршиликлар оддий тарзда мавжуд бўлиб қолмасдан, уларнинг бири иккинчисига ўтади, шу ўтиш жараёнида ҳар икки томонга умумий булган ухшашлик сақланиб қолади. Демак, қарама-қаршиликларнинг узаро биридан-бирига ўтиши давомида вужудга келадиган янги қарама-қаршилик узини етиштирган асосларни ҳам сақлаб қолади. Бу диалектик ўтиш даврида ухшаш асослар сақланиб қолади ва янги ўтиш учун бир қатор муҳим шароитларда яратилган. Масалан, 126-лавҳада шундай дейилади: «Совуқ — иссиққа, иссиқ — совуққа, намлик — қуруққа, қуруқ — намликка айланади». 76-лавҳада Максим Тиренийнинг хабар беришича, шундай фикрлар илгари сурилган: «Олов ернинг улими билан, ҳаво оламнинг улими билан, ер сувнинг улими билан яшайди».¹

Шу билан бирга Гераклит қатор лавҳаларида шунини таъкидлайдики, барча ўзгаришлик ўтишларда ёки ҳар бир воқеанинг узини қарама-қарши

¹ В. Ф. Асмус. «Античная философия». М.: 1979. Стр. 37.

томонга утишида умумий ухшашлик сақланиб қолади. 67-лавҳада бу ҳақда шундай дейди: «Худо кундуз ва тун, қиш ва ёз, уруш ва тинчлик, маъмурлик ва очликдан иборат (барчаси қарама-қаршилик)». Бундан қуйидаги хулоса келиб чиқади. Кундуз тунга утади, тун кундузга, қиш ёзга утади, уруш ўрнини тинчлик эгаллайди ва аксинча. Аммо бу утишларни барчасида «Худо» ухшашлик асоси, у кун ва тун, қиш ва ёз, уруш ва тинчлик, тўқлик ва очликдир. 59-лавҳасида ушбу фикрини қуйидаги мисол билан тушунтириб беради. Кигиз босадиган мурват ёки парракнинг тўғри ёки қийшиқ йўли бир-бирига айнан ухшаш. Тўғри ва қийшиқ йўл қарама-қаршилик, аммо ана шу қарама-қаршиликда ягона ухшашлик асоси мавжуддир. 60-лавҳада уз фикрини давом эттириб, юқорига йўл ва қуйига йўл барибир, дейди. Бу ерда ҳам биридан бирига утиб турадиган қарама-қаршиликларни ухшашлиги таъкидланади.

Гераклит қарама-қаршиликлар ички моҳият жиҳатидан ухшашлиги тўғрисидаги фикрга ишонч ҳосил қилган. Унинг фикрича, ҳар қандай қарама-қаршилик нафақат узаро ухшаш, айнан, балки уларнинг томонлари уз-узига қарама-қарши ҳамдир. Ҳамма нарса узининг чуқур моҳияти билан доимий жараёндир, ҳаракатдир. Унинг асосида қарама-қаршиликлар бирлиги ва кураши ётади. Кўриниб турибдики, Гераклит бу масалада уз замондошларидан анча илгарилаб кетган. Гераклит диалектикаси стихияли бўлишига қарамай, абадий ҳаракат, ҳиссий биллиб олинadиган хилма-хил борлик, доимий ўзгариш ҳақидаги таълимот шакли эди.

Қадимги мутафаккирлардан ҳеч бири, деб ёзган эди А.О. Маковельский, Гераклит каби олам бирлигини шу қадар кучли сезмаган, ҳис этмаган. Унинг қарама-қаршиликлар узаро мос келиш тўғрисидаги таълимотини шу нуқтаи назардан туриб тушунмоқ керак. Қарама-қаршиликлар нафақат бир-бирига мос, нафақат ажралмас бирликда ва узаро бир-бирини тақозо қилади, балки улар ухшаш, айнандир. Қарама-қаршиликларнинг узаро мос келиши тўғрисидаги таълимоти, аввало асосий тушунчаларга дахлдор ҳамма нарса ухшаш ва ухшаш эмас, ҳамма нарса оқади... у қарама-қаршиликларни бирлигини чуқурроқ англамоқ мақсадида қарама-қаршиликларни алоҳида таъкидлайди.

Дарё тимсоли ёки мисоли Гераклитнинг узида, кейинги гераклитчилар қарашларига нисбатан бошқачароқ мазмунга эга бўлган. Дарё ҳар дақиқада ўзгариб туради, шу билан бирга сувлар ухшаш ва бошқа-бошқа.

Гераклит 51-лавҳада қарама-қаршиликлар бирлигини тан олмайдиган ёки тушунмайдиганлар билан баҳслашиб, улар тафовутдагиларнинг узаро келишувини тушунмайди ёки қарама-қаршиликларда бирликнинг, ухшашликнинг намоён бўлишини англамайдилар, дейди.

Тадқиқотчиларнинг таъкидлашича, Гераклитни элейлик файласуфларга солиштириб бўлмайди, у улардан юқори. Элейликлар диалектикадан фақат салбий хулосалар чиқарган, унга бир томонлама ёндашган,

баъзида ҳатто, диалектикани софистик руҳда талқин этган. Эфеслик файласуф бу камчиликлардан холи эди. У ҳар қандай ҳаракатни зиддият, қарама-қаршиликлардан иборат эканлигини тушуниб етган. Агар элейликлар ҳаракатни борлиқнинг ташқи муҳолифати, деб қараган булсалар, Гераклит сокинлик — ҳаракатсизлик, умуман, борлиққа ухшамаслигини, сукунат борлиқнинг бир лаҳзаси, холос, деб тушунтирди.¹

Гераклит серқирра, ҳақиқий диалектик файласуф бўлиб, унинг гоят мураккаб, афоризмга бой ҳикматли сўзларининг ҳаммасини ҳам издошлари тўғри тушуна олишмаган. Файласуфнинг ҳаракат, борлиқ, қарама-қаршилик ва уларнинг бирлиги, ухшашлик ва бошқа диалектик таълимотлар билан узвий боғлиқ ҳолда нарсаларнинг ҳамма хусусиятлари нисбийлиги тўғрисидаги қарашлари ҳам баён қилинган. Доимий ҳаракат, узгарш, ҳар бир ҳодисанинг қарама-қарши томонга утиши зарурий оқибат сифатида нисбийликка эга. Гераклит бу ҳодисани ҳам диалектик асосда тушунтиради. Абадий узғариб борадиган табиатда ҳеч бир сифат, нисбат қилинмайдиган мутлақ сифат була олмайди. Олам бир, ягона, оламда—ҳамма—нарса узаро боғлиқликда, ҳар қандай воқеа ва хусусият узининг қарама-қарши томонига утади, шунинг учун ҳар қандай сифат мутлақ ажратиб олинган ҳолда эмас, балки нисбий сифат тарзида характерланиши керак. Хусусиятлар ва сифатларнинг нисбийлигини исботлаш учун Гераклит инсон, қисман ҳайвонлар ҳаётидан мисол келтиради: «Отнинг ҳузур-ҳаловати бошқача, итники бошқача, одам оладиган лаззат яна бошқача». Демак, ҳар бир сифат ва хусусият нисбий, улар умумий моҳият жиҳатдан мутлақ, аммо алоҳидаликда намоён бўлади. Яна бир жойда қуйидаги мисолни келтиради: «Денгиз суви айрим тирик мавжудотлар учун тоза булса, айримлари учун ифлос булиши мумкин»². Унинг фикрича, кишиларнинг ишлари ва хатти-ҳаракатлари, нарсаларнинг хосаси нисбийдир. Хусусият ёки хоссанинг нисбийлиги тўғрисидаги фикр умумий тарзда 62-лавҳада баён этилади.

«Улмайдиган — улади, уладиган — улмайди, бир-бирининг ҳаёти билан улар улади, бир-бирининг улими билан улар яшайди». Бошқачароқ қилиб шарҳлаганда, бировларнинг ҳаёти — бошқа бировларнинг улими, бошқа бировларнинг эса ҳаётидир. Ҳаёт ва улим доимий алмашиб турувчи жараёндир, боқий ҳаёт ва улим нисбийликдир. Мутлақликдан нисбийликка, ундан яна мутлақликка утиш такрорланувчи жараёндир. Хулосаларнинг нисбийлиги тўғрисидаги фикрлар эстетик воқеликни ҳамда инсоннинг ақли, донолигини, ахлоқий сифатларини баҳолашга ҳам татбиқ этилади. Бу нарса фалсафа учун азалий нарса. Гераклит ҳам инсоннинг онги ва билиши тўғрисидаги масалани кутарган. Шу муносабат билан у онг ва билишни инсон «жони» билан боғлайди. Унинг

¹ Уша ерла, 46.

² С.А. Юлдошев. «Антик фалсафа». Т.: 2000 й. 32-бет.

фикрича, кишиларнинг руҳияти ва онги уларнинг жисмига боғлиқ. Инсон онги оловнинг узгарувчан ҳолатидир ёки оловнинг бир қуринишидир. Жон табиий стихия билан боғлиқ. У сувнинг буғланиш жараёнида ҳавога айланиши натижаси. Куриниб турибдики, инсон руҳий ҳодисаларни, онг ва жонни тушуниши материалистик мазмунга эга. Жон нарсаларнинг айланиб, узгариб туриш жараёнидир. Жоннинг сувга айланиши унинг улими, сувнинг ерга айланиши сувнинг улими, — дейди Гераклит, — ерда сув пайдо булади, сувдан жон туғилади. Гераклит жонни материя ҳаракатининг бир шакли сифатида қарайди. Албатта, бу ерда мифологик тафаккурнинг таъсири катта булган, аммо унинг билиш тўғрисидаги қарашлари материалистик асосга қурилган. Инсоннинг билиш жараёнини у олов ва логос (қонун) билан боғлиқ ҳолда тушунтирган, билиш ҳиссиёт ва ақл ёрдамида вужудга келади, улар узаро яқин боғлиқликда. «Ҳиссиёт учун олов модда булса, ақл учун олов логос, яъни ақлий сўзидир».¹ Оловнинг логос қуриниши ақлий ва илоҳийдир. Бу жиҳатдан жон ягона, бор, тирик. «Табиий нарсалар»нинг турли қуринишларидир, унга яқинлашиб, логосга қушилган тақдирдагина уни билиб олиш мумкин. Гераклит ҳиссий билимни номуқаммал деб билади, аммо унинг имкониятларини юқори баҳолайди. «Мен,— дейди узининг 55-лавҳасида, қуриш, эшитиш ва урганиш мумкин булган нарсаларни афзал қураман».²

Эфеслик мутафаккир билиш чексизлиги ва мураккаблигини эйтироф этади. У инсоннинг билиш йулини нақадар қийин ва таг-тубсиз эканлигини алоҳида ажратиб кўрсатган. Руҳий воқеаларни билиш ана шундай мураккаб. Қайси йуллар билан борма, руҳ чегарасини топа олмайсан: унинг асоси (меъёри) шунчалик чуқур, дейди Гераклит 154-лавҳасида. Юқорида айтилганидек: «Табиат яширинишни севади». Шу сабабдан табиатни билиш одам учун осон эмас. Билиш эҳтиёжларига жавоблар нарсаларнинг юзаки қисмида жойлашмаган, нарсанинг ҳақиқий табиатини билмоқ учун кўп меҳнат қилиш керак. У ҳиссий билишни инкор этмаган ҳолда, уни чекланганлиги қайд этади. Файласуфнинг фикрича, жони дагал, олов элементи кам булган кишиларнинг ташқи ҳиссиёти ҳақиқий билим бермайди. У логос — ақл билан мустақамланган тақдирдагина муқаммал билим була олади. Ташқи ҳиссиёт оламни ички руҳий хоссалари билан боғланиб, тугал билим беради. Жони нафис кишиларнинг ташқи ҳиссиёти ҳақиқий билим беради, деб ҳисоблайди. Лекин ҳиссиёт жисмларнинг ички табиати ҳақида тулиқ узил-кесил билим бера олмайди, деб ҳисоблайди. Гераклит ҳақиқий билимни йиғилган билимлар миқдори билан боғламайди. Аммо табиатнинг ҳақиқий моҳиятини билиш файласуфдан жуда катта билимни талаб қилади, деб

¹ С.А. Юлдошев. «Антик фалсафа». Т.: 2000 й. 23-бет.

² А.С. Богомолов. «Античная философия». Изд. МГУ, 1985. Стр. 59.

эътироф этади. «Фалсафа арбоблари жуда кўп билиши керак», дейилади 153-лавҳада.¹

Гераклитдан билиш назариясига онд кўпдан кўп лавҳалар қолган. У ҳиссий билиш билан ақлий (рационал) билишни фарқлайди. Ҳиссий билиш зарурий нарса, айниқса, кўриш ва эшитиш. Аммо билишнинг олий мақсади — логосни билиш, шундагина оламнинг бирлигини билиш мумкин бўлади, доноликнинг олий даражасига етиб олишга эришади. Логос — донолик ва оламни билиш қобилияти ҳаммага берилмаган. Аммо одамлар табиатдан ақлли, «Фикрлаш ҳамма учун хос» (113), «Барча одамларга узини узи билиш ва фикрлаш берилган» (115), деб яқунлайди билиш назариясини Гераклит.

Гераклит этика соҳасида ҳам фикр юритади. Одамлар табиатан тенг. Лекин улар амалда тенг эмас. Уларнинг тенгсизлиги — манфаатларининг тенгсизлигининг оқибати. Купчилик логос асосида яшамайди, балки уз хоҳиши билан яшайди. Бундай одамларнинг ҳаёти — «болалар уйини» каби. Улар уз хоҳишларининг қули, бундай одамлар эшаклар каби сомонни олтиндан афзал кўради. Мутафаккир одамларни тўғри гапиришга ва табиий тарзда ҳаракат қилишга чақиради. Бу унинг гносеологик материализмидир.

Гераклит аристократларча фикр юритиб, уз хоҳишлари билан яшайдиган одамлардан логос асосида ҳаёт кечирадиганлар ун минг марта устун, деб ҳисоблайди. Аммо бундай одамлар кам. Баъзи адабиётларда айтылгани каби, Гераклит аристократиянинг ашаддий тарафдори ёки аристократиянинг реакцион идеологиясини илгари сурган файласуф эмас. У даҳо сифатида уз синфидан устун. У қонун асосида яшашга чақиради, халқ қонун учун курашиши керак, дейди. Аммо бу борада ҳам мифологик фикрлар мавжуд. Унинг фикрича, барча инсоний қонунлар ягона Худодан озикланади.

Гераклит фалсафада стихияли ва энг содда диалектикани яратди. Уни инсониятнинг фалсафий тафаккурини ривожланишига қўшган ҳиссаси катта ва шунинг учун ҳам асрлар оша бу таълимот урганиб келинмоқда.

ҲИКМАТЛИ СЎЗЛАРИ

Ҳамма нарса кураш орқали ўтади.

* * *

Ўйнаётган бола — инсоннинг ўтмиши, қисмати, унинг ҳаёти — гўдак истиқболи.

* * *

Тақдир инсон билан ўйнашади.

¹ В.Ф. Асмус. «Античная философия». М.: 1976. Стр. 40.

* * *

Эшаклар сомонни олтиндан афзал кўради.

* * *

Яхшилик ва ёмонлик бир нарса.

* * *

Юқорига йўл ва қуйига йўл бир нарса.

* * *

Ҳамма нарса оқади, ўзгаради.

* * *

Энг чиройли маймун ҳам инсонга таққосланганда хунук ва ёқимсиздир.

* * *

Ҳаракатдаги ҳамма нарса ҳам мавжуд, ҳам мавжуд эмас.

* * *

Одам сувда, чўчқа балчиқда, қуш қумда тоза бўлади.

* * *

Оқайтган дарёга (сувга) фақат бир марта тушиш мумкин.

ИТАЛИЯ ФАЛСАФАСИ

Италия фалсафаси Пифагор мактаби (пифагорчилар) ва Элей мактаби вакилларининг таълимотлари мажмундан иборат бўлиб, Иония фалсафасининг бевосита таъсирида милоддан аввалги VI аср охирларида вужудга келди.

Италиянинг гарбий қиргогида жойлашган Элей, Кротон, Акрагант, Метапонт шаҳарларида машҳур мутафаккирлар яшадилар ва қадимги юнон фалсафаси тарихида чуқур из қолдирдилар.

Юнонистоннинг мустамлакаси бўлган Италия шаҳарлари иқтисодиётининг деҳқончиликка асосланганлиги, маданий жиҳатдан нисбатан ривожланган халқлар билан алоқа қилиши Италия фалсафасида диний-мистик гояларнинг устунлик қилишига олиб келган. Италия фалсафасига хос диний-мифологик ибтидо Иония фалсафасидан кириб келган фалсафий тафаккур элементлари билан уйғунлашган. Бошқача қилиб айтганда, Италия файласуфлари диний муаммолар билан купроқ шуғулландилар, Худо туғрисида, жон туғрисида, жоннинг кучиши ва улмаслиги туғрисида, Худо, олам ва инсоннинг муносабати туғрисида фалсафий таълимот яратишга ҳаракат қилдилар.

Италиялик файласуфлар ўз эътиборларини табиатдан инсон ва жамиятга қаратдилар. Бироқ бу гоят зиддиятли ва нотекис йул эди. Бу

диний-мифологик тафаккур ренессанси орқали фалсафий тафаккур сарн ўтиш, аини бир вақтда, диний-мифологик қарашлар билан баҳслашиш йўли эди.

Италия фалсафаси учун рационал-мантиқий билишнинг ҳиссий билишдан устунлик қилиши, нарсаларнинг формал миқдори ва таркибий тузилишига кўпроқ қизиқиш, биринчи бўлиб гносеологик ва онтологик муаммоларни соф ҳолда қўйиш, диний-эсхатологик қоидаларни олга суриш характерли эди.

Италия фалсафасида Пифагор асос солган мактаб ва унинг издошлари муҳим урин тутати.

ПИФАГОР

ҲАЁТИ. Пифагор милоддан аввалги 570 йили Самос оролида туғилди. Ёшлигида Милет шаҳрига бориб, Анаксимандрдан сабоқ олди. Кейин Шарқ мамлакатларида, жумладан, Миср ва Вавилонда бўлди. Қадимги Шарқ математикаси, астрономияси ҳамда Шарқ динлари анъаналарини урганди. Милоддан аввалги 532 йили ҳукмдор Поликратнинг тазйиқи билан жанубий Италиядан Кротон шаҳрига кучиб кетди. У ерда диний-фалсафий жамият — «Пифагор иттифоқи» уюшмасига асос солди. Уюшма уз низоми ва мулкнинг умумийлигига асосланган эди. Бу уюшма Кротондаги сиёсий ҳокимиятни қўлга олган ва бутун жанубий Италияга ёйилган. Килон раҳбарлигида пифагорчиларга қарши қўзғолон бошлангач, Пифагор Метапонтда узига бошпана топган ва шу ерда милоддан аввалги 496 йили вафот этган.

АСАРЛАРИ. Пифагорнинг асарлари бизгача етиб келмаган, лекин унинг фалсафий таълимоти замондошлари ва шогирдлари орқали айрим ўзгаришлар билан бизгача етиб келган. Кейинчалик қадимги юнон ёзувчилари Пифагор ҳаёти ва таълимоти тўғрисида кўплаб ривоят ва афсоналарни ёзиб қолдирганлар.

Бир томондан, Пифагор фаолияти ҳақида ёзма манбаларнинг мавжуд бўлмаганлиги, иккинчи томондан эса, шогирдлари уз гоъларини устозлари номидан баён қилишлари Пифагор таълимотининг туб асосини билишни қийинлаштиради.

ТАЪЛИМОТИ. Пифагор таълимоти диний, ахлоқий ва сиёсий уғитлар билан бир қаторда фалсафий дунёқараш элементларини ҳам уз ичига олган. У сонларни оламнинг бирламчи асоси сифатида билди. Пифагор ва унинг тарафдорлари сонда гармоник уйғунлик хусусиятларини кўрдилар. Улар Шарқ мутафаккирларидан оддий математик исботлаш усулини олган ва бу билан милетликлардан ўзиб кетган эдилар.

Пифагорчилар биринчи бўлиб, соннинг аҳамиятини ва ролини курсатдилар. Бирок шунга қарамай, улар ҳам оламнинг асоси нима, деган

саволга жавоб бера олмаган эдилар. Соннинг мутлақлаштирилиши пифагорчиларнинг тарихан чекланганлигидан далолат берарди. Улар ҳамма нарсадан гузал миқдорий мутаносибликни топишга ҳаракат қилдилар. Бундай интилиш муқаррар равишда олам қонуниятларини очишга ундар, бу эса гоят мураккаб вазифа эди. Пифагорчилар гармоник мутаносибликни ниҳоятда севдилар, у билан ҳайратландилар ва уз ҳаётларини ана шундай ташқил этишга интилдилар.

Пифагор таълимотида инсон вафотидан кейин унинг руҳининг бошқа мавжудотларга кучишига ишонч, овқатланиш ва хулқ-атвор қондаларини олдиндан белгилаш масалалари муҳим урин эгаллаган.

Пифагорнинг арифметика ва геометрия билан шуғулланиши унинг фалсафий таълимотида чуқур из қолдирган. У арифметика соҳасида сонлар қаторининг хоссаларини, геометрияда эса текис фигураларнинг элементар хоссаларини тадқиқ этган. Пифагорнинг олам тўғрисидаги қарашлари мифологик тасаввурларга асосланган эди. Унинг фикрича, олам шар шаклидаги жонли ва оловли жисмдир.

Фалсафа тарихида руҳнинг абадийлиги тўғрисидаги таълимот, «ажодлар руҳи» билан уйғунлашган метамсихоз тўғрисидаги таълимот (Пифагор уз руҳининг турт марта кучганлигини «эслаган») барча жонли мавжудотларнинг қариндошлиги тўғрисидаги таълимот, покланишнинг (катарсис) олий ахлоқий мақсад эканлиги (танани поклашга вегетарианлик орқали, руҳни поклашга коинотнинг мусиқавий-сонли таркибини билиш орқали эришиш мумкинлиги) тўғрисидаги таълимот Пифагор ва унинг издошларига тегишли эканлиги эътироф қилинган.

Пифагор таълимоти шогирдларн томонидан ривожлантирилди. Пифагорчилар оламнинг диалектик бирлигини асослаш мақсадида жуфт фалсафий категорияларни (тоқ ва жуфт, ёруғлик ва қоронғулик, тўғрилик ва эгрилик, унғ ва сул, эркак ва аёл) ишлаб чиқдилар.

Пифагорчилар жанубий Италиядаги юнон мустамлакаларида яшаганлар. Улар субстанция тўғрисидаги, табиатнинг бирламчи асоси тўғрисидаги, узгаришлар тўғрисидаги масалалар билан шуғулландилар. Уларнинг бу масаладаги қарашлари миллетлик файласуфлар ва Демокритнинг қарашларидан кескин фарқ қилар эди. Пифагорчилар оламнинг моддий элементи тўғрисида эмас, балки унинг таркиби ва шакли тўғрисида фикр юритдилар. Улар табиат фақат математика орқалигина урганилиши ва кашф қилиниши мумкин, деб ҳисобладилар. Шу мақсадда қуйидаги далилларни курсатдилар:

1. Гармония (мутаносиблик) тўғрисидаги таълимот орқали математика билан мусиқа уртасидаги бевосита алоқадорлик мавжудлиги аниқланди.

2. Тўғри учбурчакнинг томонлари уртасидаги нисбатни очиб берувчи Пифагор теоремаси математикани бошқа моддий нарсаларга нисбатан ҳам татбиқ этиш мумкинлигидан далолат беради.

3. Осмон жисмларининг доиравий ҳаракати ҳам бу жисмларнинг математикага бўйсунушидан гувоҳлик беради.

Пифагорчилар барча нарсалар асосида математик структуралар ва муносабатлар ётади, деб ҳисобладилар. Математикани бундай тушунишга далил сифатида қуйидаги фактларни келтирдилар: нарсалар йўқолади, лекин математик структуралар ва тушунчалар барқарорлигича қолаверади. Уз моҳиятига кура, математика узгармасдир. Математик билимлар аниқ билимлардир, чунки унинг объекти узгармасдир. Бундай билимнинг муайянлиги шундаки, математик теоремалар мантиқан исботланади. Пифагорчиларда диний мистицизм ва математик тадқиқот ёнма-ён ва бир-бири билан боглиқ равишда ривожланди. Афлотун пифагорчиларнинг фалсафий таълимотларини юксак баҳолади.

Пифагорчилар таълимоти кейинчалик Уйғониш даври фалсафаси ривожда ва экспериментал табиатшуносликнинг вужудга келишида муҳим роль уйнади. Пифагорчилар уз сиёсий қарашларида қатъий иерархик тузилишига эга булган жамиятни барпо этиш гоёсини илгари сурдилар. Уларнинг мураккаб тушунчалар билан иш қўриши ва бу тушунчаларни узлаштириш учун узоқ вақт зарурлиги пифагорчилардан муайян ахлоқий сифатларни шакллантиришни ҳам талаб этган. Ана шундай интеллектуал ривожланишнинг иерархик характери пифагорчиларнинг сиёсий қарашларида уз ифодасини топган. Улар жамият иерархик тартибга эга булиши керак, деган хулосага келганлар. Жамиятнинг фақат билимдон, доно кишиларигина ҳурмат ва имтиёзга эга булиши ва шуларгина жамиятни бошқариши керак, деб ҳисоблаганлар.

Пифагорчиларнинг ахлоқ тўғрисидаги қарашлари асосини меъёр тўғрисидаги таълимот ташкил этган. Улар фазилат деганда эҳтиросларнинг назорат қилинишини тушунганлар.

Хуллас, пифагорчилар уз фалсафасини математика билан узвий богладилар ва оламнинг миқдорий таркиби тўғрисидаги масалани кун тартибига қўйдилар. Уларнинг фалсафий қарашлари кейинги давр фалсафий тафаккури ривожига кучли таъсир курсатди.

ҲИКМАТЛИ СЎЗЛАРИ

Доноларнинг доноси — сон.

* * *

Сон нарсаларга эгалик қилади.

* * *

Ҳамма нарса сондан иборатдир.

* * *

Коинот тартибли ва мутаносиб яхлитликдир.

Фақат ақлига оламни билишга қодирдир, сезгилар оламни билишга қодир эмас.

ЭЛЕЙ ФАЛСАФИЙ МАКТАБИ

Милоддан аввалги VI—V асрларда жанубий Италияда жойлашган Элей шаҳрида ҳам фалсафий тафаккур барқ уриб ривожланди.

Элей фалсафий мактаби намоянадаларининг дунёқараши тизимида оламни онтологик тавсифлаш алоҳида урин тутди. Элейликлар борлиқ ва уни билиш тўғрисида фикр юритар эканлар, инсон сезгилари ва ҳиссий борлиқ беқарор, узгарувчан, деган хулосага асосланадилар. Улар фалсафа тарихида биринчи булиб яхлитлик тўғрисидаги тушунчани ишлаб чиқишди, уни узгармас ва булинмасдир, деб ҳисоблашди. Яхлит борлиқ тўғрисидаги бу тушунчалар кейинчалик Афлотун ва неоплатончиларнинг ғоявий негизларидан бири булиб хизмат қилган.

Элейлик файласуфларнинг қарашларини субъектив идеализм билан метафизиканинг қушилиши, деб ҳисоблайдиган файласуфларнинг фикрича, элейликлар гўё моддий оламнинг мавжудлигини инкор этганлар ва уни инсоннинг субъектив фаразларига тенглаштирганлар, қандайдир билиб ҳам, тасвирлаб ҳам булмайдиган ноаниқ борлиқ ҳақида сўз юритганлар.

Фалсафа тарихи билимдонларининг фикрича, юнон фалсафаси таркиб топшининг илк даврида ҳеч қандай субъектив идеалистик қарашлар мавжуд булган эмас. Дарҳақиқат, элейликлар сезиб, ҳис қилинадиган моддий олам абадий «оқиб туради», бу эса нарсаларнинг яхлит ва тўла муайянлигини, уларнинг тафовутларини қайд этишга имкон бермайди, деб ҳисоблаганлар. Чунки ҳар қандай нарса ҳар бир оний лаҳзада бошқачароқ булади ва бошқа нарсага айланади. Агар эътибор берилса, бу ерда нарсаларнинг қўнимсизлиги, «оқиб туриши» ҳақида сўз бормоқда, холос.

Элейликлар фикрига кўра, моддий оламни билишда нотайин ва ноаниқ сезгишарга суянишнинг ўзи етарли эмас, шунинг учун қўнимсиз оламдаги қўнимлиликни топишга қодир булган ақл қобилиятидан ҳам фойдаланиш зарур. Бу, албатта, моддий оламни инкор этишни назарда тутмайди, балки уни янада тулароқ ва атрофлича англаш йўлларини топишга булган интилишни билдиради. Элейликлар фикрича, борлиқ ҳамма вақт мавжуд, у купликнинг зидди, ҳиссий оламнинг куплигидир. Уз-узича ягона булган нарса уз-узига айнан тенг булади, узгармас ва ҳаракатсиз қолади. Тафаккурда ягоналикни англаб этиш қобилияти мавжуд булса, ҳиссий идрок нарса-ҳодисаларнинг ранг-баранглиги ва куп хиллигини қайд этади, холос. Бироқ ҳиссий идрок тарафидан «кашф» этиладиган бу куплик, куп хиллик, нарсалар мажмуи белгиларнинг куп хиллигидан бошқа нарса эмас.

Шуни айтиш керакки, элейликлар таълимоти қадимги юнон фалсафасининг таркиб топишида, унинг тушунчалари, категориялари, шу жумладан, субстанция категориясини асослашда олга қўйилган янги қадам эди. Субстанция «ионияликларда физикавий, пифагорчиларда математик, элейликларда эса, айтиш мумкинки, фалсафий маъно касб этади, бинобарин, бу субстанция борлиқ эди».

Элейликларнинг фалсафий қарашлари муайян тадрижий узғаришларни бошидан кечирган. Бу йўналишнинг асосчиси Ксенофан қарашларида материалистик элементлар учраб турарди. Мазкур мактабнинг етакчисига айланган Парменид дунёқарашда эса идеализмга мойиллик устуворлик қилган. Пармениднинг шогирди Зенон тасаввурларида бу нарса янада чуқурроқ акс этади. Тарихий жиҳатдан Элей фалсафаси мактаби антик замон фалсафий фикрларига муайян даражада таъсир этиб, милoddан аввалги V аср урталарига келганда таназзулга учрайди.

Фалсафий тафаккур ва унинг тарихи куп жиҳатдан у ёки бу мутафаккирнинг шахсий интеллектуал фазилатлари, ақлий салоҳияти ва олами-идрок этиш қобилиятлари билан белгиланади. Бу нарсани Элей мактабини ташкил этган файласуфчиларнинг қарашлари, тушунчалари, концепцияларини умумлаштириш орқали унинг узига хослигини кўрсатиш мумкин. Шу сабабли, Элей фалсафа мактабининг Ксенофан, Парменид, Зенон каби намоёндалари туғрисида фикр юритиш мақсадга мувофиқдир.

КСЕНОФАН

ҲАЁТИ. Элей фалсафа мактабининг асосчиси сифатида машҳур мутафаккир Ксенофан (милoddан аввалги 565—473)ни тилга оладилар. Пифагорнинг замондоши бўлган Ксенофан Кичик Осиёдаги Колофон шаҳрида туғилади. 25 ёшида ўз юртини ташлаб, умрининг охирига қадар сарсон-саргардонликда ҳаёт кечиради, эл орасида халқ қўшиқларининг моҳир ижрочиси сифатида шуҳрат қозонади. Ксенофан, айни вақтда, шоир сифатида ҳам машҳур бўлган.

Замондошларининг ёзишича, у уша даврнинг машҳур физик-табиатшунос олими Анаксимандрдан таҳсил олади, бу эса унинг фалсафий қарашлари шаклланишига кучли таъсир кўрсатади. Шундай бўлишига қарамай, Ксенофан физик олим бўлиб етишмайди, аксинча, унда диний-ахлоқий идеалларни назмий тил билан ифодалашга эҳтиёж кучли ва устувор бўлган.

АСАРЛАРИ. Файласуф қадимги юнон санъаткорлари Геснод ва Гомердан фарқли ўлароқ, асосан эпик шеърлар, элегиялар ёзади. Унинг «Колофоннинг асосланиши», «Италян Элеясига сургун» номли поэмалар яратганлиги туғрисида маълумотлар мавжуд. Ксенофан шеърляти мистика билан суғорилмаган, аксинча, унда реализм руҳи чуқур акс

этади. У айни вақтда сатирик, юморчи ва карикатурчи ҳам булган. Унинг «Силлалар»и (сатирик шеърлари) машхур.

ТАЪЛИМОТИ. Ксенофан мифологик дунёқарашга узининг муносабатини баён этади. Маълумки, Фалеснинг қарашларида худолар ва иблислар (шайтонлар) образи кўпчилиكنи ташкил этган эди. Пифагорчилар эса бу хилдаги антропоморфик политеизмга қарши чиққан эдилар. Ксенофан ҳам бу масалага доир ўз фикрларини баён этган.

Мутафаккир Ксенофан худолар, кентавр (ярми одам, ярми махлуқ)лар, девлар, улуг зотлар томонидан қўлга киритилган муваффақиятлар тўғрисида кўйлашни узига эп кўрмайди. Ксенофан уз асарларида мифологик политеизмга қарши кескин эътироз билдириб, бундай дунёқарашлардан қониқмаслик майлларини акс эттиради. Шу мақсадда узигача яшаган Гомер ва Гесиод каби санъаткорларнинг кишилардаги салбий хислатларни худоларга тиркаб тасвирлашларига эътироз билдиради. Гомер ва Гесиод угирлик қилиш, манманлик, бир-бирини алдаш каби салбий хислатлар худоларга ҳам хос, деб тасвирлаганлар.

Мутафаккир инсоният яратган образларнинг гносеологик манбалари ҳақида фикр юритар экан, ҳар бир халқ уз худоларини узларига мослаб ифодалайди, дейди. Масалан, фракияликларда худолар малларанг, мовий кўзли, ҳабашларда эса қора ва пучуқ тасвирланади. Мифологияда тасвирланган худолар ҳам инсонларнинг уй-хаёллари маҳсулидан бошқа нарса эмас. Одамлар уларга узларининг ташқи қиёфалари, уз ахлоқи ва хатти-ҳаракатларини нисбат берадилар.

«Новвослар, от ва арслонларнинг қўли булганида, одамлар каби расм чиза олганларида эди, улар ҳам санъат асарларини яратган, отлар худоларни отларга, новвослар узларига ухшатиб, жисмоний тузилишларига таққослаб тасвирлаган булардилар», деб ёзади файласуф. Демак, худолар инсон ижодининг маҳсули, деган гоё Ксенофан дунёқарашининг негизиде туради.

Ксенофан политеизмни ҳам танқид қилади. Унинг фикрича, диннинг бу кўриниши «Худо — энг умумий моҳият», деган гоёга бутунлай қарама-қаршидир. Худо на жисман, на фикран оддий одамларга ухшайди. Бироқ у зийрак, доно, ҳамма нарсани эшитиш қобилиятига эгадир. Ксенофан худонинг мифологик хусусиятларини инкор этади, у худони буюк тафаккур ва онг эгаси Соф Ақл сифатида тасвирлайди. У жисмоний моҳият касб этмайди, унда жисмоний куч йўқ, унинг кучи фақат донишмандликдадир.

Ксенофан пантеист сифатида табиатни илоҳийлаштиради. Унинг назарида, Худо Коинотнинг узидир. У ҳамма ерда бир хил, ҳамма жойда жонли, «кўра олади, фикрлай олади ва тинглай олади». Худолар кўп булса, уларнинг бирортаси ҳам қудратли була олмайди, чунки улар асл худодик моҳиятини ифодалашга қодир эмас. Ксенофаннинг ягона ва айни вақтда антроморфизмга ёт булган Худо тўғрисидаги гоёси унинг

халқ динига булган муносабати маҳсулидир. Ксенофаннинг яна бир хизмати шундаки, у илоҳий ва инсоний ақл ўртасида тафовут борлигини ифодалаб берди.

Ксенофан дунёқараши таркибида иониялик физик-файласуфларнинг анъаналарини давом эттиришга интилиш кўзга ташланиб туради. Узи эътироф қилишича, денгиз ҳайвонлари ва усимликларнинг излари муҳрланиб қолган тошлар унга катта таъсир кўрсатган. Бундай далиллар устида чуқур мулоҳаза юритиб, у бир вақтлар ер юзи денгиз билан қопланган, вақт ўтиши билан ернинг бир қисми кутарилиб, қуруқлик пайдо булган, тоғлар эса бир вақтлар денгиз тубида ётган нарсаларнинг кутарилиши натижасида юзага келган, деган хулосага келади. Умуман олганда, ер ҳамма мавжудотнинг негизи, асоси, субстанциясидир. Сув ҳам ер билан бир вақтда ҳаётнинг пайдо бўлиши жараёнида иштирок этган. «Ер ва сув,— дейди Ксенофан,— пайдо буладиган ва усадиган нарсаларнинг мажмуидир». Ҳатто, руҳ ҳам ер ва сувдан таркиб топган, фалак жисмлари ҳам сувдан ҳосил булган. Ой ағдарилган булутдир. Қуёш майдан учқунлардан таркиб-топади,—бу учқунлар эса сувнинг алангаланган бугларидир.

Ксенофан борлиқнинг тўрт асоси мавжуд, олам чексиз, бироқ узгармасдир, деб ҳисоблайди. Булутлар қуёшдан чиқаётган ҳовурдан ҳосил булади. Худо инсонга мутлақо ухшамайди; унга қуриш, эшитиш, ақл, фаҳм-фаросат ва абадийлик хосдир. Пайдо буладиган ҳар қандай нарса ҳалокатга маҳкум этилган.

Ксенофан оламнинг физик ва фалсафий манзаралари ўртасидаги тафовутнинг гносеологик асосини ҳам тавсифлашга эътибор беради. Ксенофан илк бор билимларни «мулоҳазалар бўйича билим» ва «ҳақиқатлар бўйича билимлар»га булди. Унинг сузига қараганда, олам билан бевосита алоқада буладиган сезгилар алдамчидир, ёлғондир. Шу сабабли сезгилар орқали олам манзарасининг чизилишини ҳаққоний, деб булмайдди. Ақлга нисбатан муносабат эса бутунлай бошқадир. Бироқ Ксенофан ақл ҳам бизни алдаши мумкинлигини истисно этмайди. Бундай алданиш барибир тарихий жиҳатдан уткинчидир, дейди у. Ксенофан умуман оламни билиш мумкинлигини инкор этмайди, бироқ у бундай билиш ҳақидаги билимнинг мумкинлигини инкор этади. Ҳақиқатни бундай тасодифий эгаллаш тўғрисидаги масалага қарама-қарши улароқ у ҳақиқатни тадрижий тарзда тушуниш кераклигини таъкидлайди: «Аввал бошдан худолар одамларга барча нарсаларни очиб берган эмас, бироқ кишиларнинг узлари аста-секин уларни кашф этганлар». Бу ерда гносеологик аспект ҳали тажриба, амалиёт ва ахлоқийликдан ажратилмайди. Энг муҳими, ҳақиқат инсоннинг тарихий тараққиёт давомида қўлга киритган муваффақияти эканлиги таъкидланади.

Сезги берган маълумотлар ҳақиқий билим эмас, дейди у, улар нари борса фақат мулоҳазадир.

ҲИҚМАТЛИ СЎЗЛАРИ

Новвослар, отлар ва арслонларнинг қўли бўлганида ва одамлар каби расм чиза олганларида эди, улар ҳам санъат асарларини яратган, худоларни отларга, новвосларни ўзларига ўхшатиб, жисмоний тузилишларига таққослаб, тасвирлаган бўлур эдилар.

* * *

Пайдо бўладиган ва ривожланадиган нарсаларнинг мажмуи Ер ва сувдир.

* * *

Худо на жисман, на маънан оддий одамларга ўхшайди.

* * *

Фикр ҳамманинг қисматидир.

* * *

Аввал бошдан худолар одамларга барча нарсанинг моҳиятини очиб берган эмас, бироқ кишилар аста-секин уларни кашф этганлар.

* * *

Ҳамма нарса тупроқдан ташкил топган ва оқибатда яна тупроққа қайтади.

* * *

Инсон ҳақиқатни билишга қодир эмас.

* * *

Ҳамма нарса бирликда — ягоналикда. Ягоналик худодир.

* * *

Қуёш майда учқунлардан таркиб топади, бу учқунлар эса алангаланган буғлардир.

ПАРМЕНИД

ҲАЁТИ. Машҳур файласуф ва сиёсий арбоб, Элей мактабининг етакчи вакили Парменид (милоддан аввалги 540 йил — V аср) зодагон оиласида туғилган ва ёшлигини вақтихушлик билан утказган. Кейинчалик уз шаҳрининг сиёсий ҳаётида фаол иштирок эта бошлади. Ҳамшарлари уни Элейнинг энг донишманд кишиларидан бири, деб ҳисоблардилар. Тарихчи Плутархнинг ёзишича, Парменид узи ишлаб чиққан қонунлар асосида юртида тартиб урнатишга бел боғлайди, натижада, унинг хизматларини эътироф этган ҳокимият вакиллари уз фуқароларини Парменид қонунларига содиқ булишлари учун қасамёд қилдирадилар.

АСАРЛАРИ. Мутафаккирни дунёқарашини акс эттирадиган асари «Табиат тўғрисида»ги поэмасидир.

ТАЪЛИМОТИ. Парменид фалсафасининг моҳияти шундаки, у оламни тафаккур ва сезгилар ёрдамида билиш уртасидаги тафовутни курсатиб беради. Парменид тафаккур билан у акс эттирадиган оламни «яхлит», абадий ва қузғалмас сифатида талқин этади.

Маълумки, натурфайласуфлар тафаккурни метафористик ақидалардан холи қилишга уриниб, ҳиссий образларда ифодаланган билимлардан тушунчаларда жамланган билимларга утишни маъқул топганлар.

Ушбу гоёвий тамойил асосида Парменид ҳам борлиқ сезги органлари ёрдамида, фақат ақл орқали билиб олинмиши лозим, деб ҳисоблайди. Инсоннинг ҳис-туйғулари фақат узгарувчан, муваққат, уткинчи, нотайин нарсаларни акс эттиради; узгармайдиган, абадий, уз-узига айнан тенг нарсаларни эса тафаккур орқали англаб етиш мумкин. Пармениднинг куйидаги ҳикматли сўзлари эътиборга лойиқ: «У ёки бу нарса фикрдир, шу туфайли фикр мавжуд». «Борлиқ мавжуд, йўқлик эса йўқ». Яъни, «борлиқ» деб аталадиган қуринмас, сезиб бўлмас олам мавжуд, ёлғиз борлиққина фикрга тенг. Демак, қурган, эшитган, сезган нарсалар эмас, балки қуринмайдиган, сезиб бўлмайдиган оламгина мавжуддир, унинг ёлғиз узигина зиддиятсиз фикр қилиниши мумкин.

Тадқиқотчилар Гераклит билан Парменидни бир-бирига қарши қўядилар. «Гераклит, ҳамма нарса узгарувчандир, деб таъкидласа, Парменид, нарса узгармасдир, деб ҳисоблайди»¹. Шу маънода Гераклит антик замоннинг биринчи диалектик файласуфи, Парменид эса биринчи метафизигидир.

Пармениднинг фалсафий қарашлари «Табиат тўғрисида» поэмасида муфассал баён этилган. Поэма муқаддимасида лирик қаҳрамоннинг илоҳ Дика хузурига боргани ҳақида ҳикоя қилинади. Дика адолат ва қасос худоси эди. Парменид унинг олдига бир жуфт от қўшилган аравада боради. Илоҳ уни ёруғликдан чиқиб кутиб олади ва ун қулидан тутиб, насиҳат қила бошлайди. Дика Парменидни ҳамиша ақлга суяниб, иш тутишга даъват этади ва шундай дейди: «Мен сенга тавсия этган муаммоларни ақл билан қараб чиққин». Бунинг учун Парменид «мукамал ҳақиқатнинг асосини» ҳам, оддий кишиларнинг ҳақиқатдан йироқ булган фикрларини ҳам талқин қилиши зарур эди. Поэманинг «Ҳақиқат йули» ва «Фикр-мулоҳазалар йули», деб икки қисмга ажратилиши ҳам ана шу мақсадга буйсундирилади.

Парменид поэманинг «Ҳақиқат йули», деб аталган қисмида икки муаммони қараб чиқади: биринчиси — борлиқ ва йўқлик уртасидаги нисбат; иккинчиси — борлиқ ва тафаккур муносабати. Илоҳ Диканинг таъкидлашича, буларнинг ҳар бирини фақат ақл билан ҳал этиш мумкин.

¹ Б. Рассел. История западной философии. — М.: Наука, 1999. Стр. 67.

Парменид таъбирича, борлиқ ва йўқлик ҳақида гап борганида, ақлнинг нуқсонларини ҳам эътиборга олиш керак. Гап шундаки, ақл ҳам хатоликдан холи була олмайди. Ҳатто, ҳақиқат учун олиб бориладиган курашларда ақлга турли хил тузоқ ва пистирмалар қўйилади. Борди-ю шуларга эътиборсизлик билан қаралса, ақл нотўғри йўлдан кетиши ва ҳеч қачон ҳақиқатга эриша олмаслиги мумкин. Бундай тузоқлардан биринчиси «йўқлик мавжуд ва (бу) зарурий тарзда амал ҳам қилади», деб тан олишдир. Иккинчи тузоқ «борлиқ ва йўқлик айнан тенг ёки айнан тенг эмас», деган фикрларга йўл қўйилганида содир булади. Парменид айтадики, борлиқ ва йўқлик айнан тенг эмас, яъни, борлиқ мавжуд, йўқлик мавжуд эмас. Бинобарин, илоҳ Дика «борлиқ мавжуд, йўқлик умуман йўқ», деган экан, бунга ишонганларни ҳеч ким йўлдан оздира олмайди.

Ақлга сизгадиган, фикр ва сўз билан ифодалаб буладиган нарсагина мавжуд. Йўқлик ва тафаккур ҳақида сўз борар экан, йўқликнинг мавжуд эмаслиги сабаби унинг фикрлаб булмаслигидадир, дейди Парменид.

Парменид чин маънода рационалист эди. У ҳақиқат мезони, деб фақат ақлни тан олади, шу маънода сезгилар фақат «ноаникликлардан» иборатдир, деб ҳисоблайди.

Шундай қилиб, Парменид борлиқнинг яхлитлиги тўғрисида фикр юритганда, қуйидагилардан келиб чиқади:

- биринчидан, ҳеч бир нарсадан бошқа бир нарса пайдо булмайди;
- иккинчидан, борлиқ абадий ва ўзгармасдир;
- учинчидан, борлиқ пайдо ҳам булмайди, йўқолмайди ҳам.

ҲИҚМАТЛИ СЎЗЛАРИ

Борлиқ мавжуд, йўқлик эса йўқ.

* * *

Коинот яхлит, абадий, мангу, яратилмаган ва шар шаклидадир.

* * *

Ҳеч бир йўқ нарсадан бирор бир нарса пайдо бўлмайди.

* * *

Фикр — борлиқ демек.

* * *

Ақл ҳаракатсиз нарсаларни ҳам англай олади.

* * *

Ҳақиқий борлиқ яхлит, абадий, ўзгармас ва бўлинмасдир.

ЗЕНОН

ҲАЁТИ. Элейлик Зенон (милоддан аввалги 490—430) Пармениднинг сеvimли шогирди ва издоши эди. У нафақат файласуф ва сиёсий арбоб, балки истеъдодли муаллим ва нотик сифатида ҳам шуҳрат қозонган. Ёшлигида турли назария ва таълимотлар билан танишган. Зенон ақлий лаззатланишга алоҳида аҳамият берди. Устози Пармениддан оддий ҳаёт кечиришни урганди, уз қалбига қулоқ тутиб иш қиладиган инсон бўлиб етишди. Адолат ва ҳақиқат учун кураш унинг ҳаёти мазмунини ташкил этди. Ривоятларга қараганда, у Элей шаҳрининг мустабид ҳокими Неархга қарши исён кутаради ва мағлубиятга учраб, асир олинади. Золим ҳоким Зенондан маслакдошларини айтиб беришини талаб қилади. Зенон уз жавобда золим саройидаги амалдорларнинг номини санаб беради. Бу нарса Неархни қаттиқ ҳаяжонга солади. Зенон томошабинларга қараб шундай мурожаат қилади: «Агар сиз азоблардан қурқиб, қул бўлиб қолсангиз, мен сизларнинг қурқоқликларингиздан фақат ҳайратланишим мумкин». Шундай сузларни айтиб, Зенон тилини шартта тишлаб олади ва золимнинг юзига тупуради. Халқ бу ҳолатдан газабланиб, Неархни тошбурон қилиб улдиради. Зенон шахс сифатида ана шундай жасорат соҳиби булган¹.

АСАРЛАРИ. Мутафаккирнинг «Дихотомия», «Ахиллес ва тошбақа», «Ёй», «Галла донаси» каби апориялари бизгача етиб келган.

ТАЪЛИМОТИ. Зенон узининг апориялари билан фалсафа тарихига кирган. Апория қадимги юнон фалсафасида ҳал қилиниши мушқул булган муаммони англатган. Предметнинг узида ёки у тўғридаги тушунчада зиддият мавжуд булганида апория ҳосил булади. Юнон фалсафасида мазкур иборанинг қадимдан қулланилиши унинг диалектик тамойилларга мойиллигидан далолат беради. «Апория» истилоҳи фалсафий маънода биринчи марта Афлотун ва Арасту асарларида татбиқ этилган. Арасту бу истилоҳга «қарама-қарши хулосаларнинг тенглиги», деб таъриф берган. Ҳаракатнинг мумкин эмаслиги ҳақидаги Зенон муҳокамаларини апория деб аташган (Бироқ Зеноннинг уз бу сузни ишлатмаган). Кант антиномиялари ҳам апорияга яқиндир.

Уз апориялари орқали Зенон борлиқ яхлит ва ҳаракатсиз, куп хиллик ва ҳаракатни зиддиятсиз тушуниб булмайди, деган фикрни илгари суради. Файласуфлар ва олимларнинг диққатини жалб этган Зенон апориялари турли даврларда турлича талқин қилинди ва изоҳлаб келинди: баъзи файласуфлар бу апориялар умуман маънога эга эмас, деб ҳисобладилар; бошқалари, аксинча, апорияларда энг муҳим масалалар қўйилган, уларни инсоният ақли ҳал қила олмайди, деган мулоҳазаларга бордилар. Нафақат апориялар, ҳатто, Зеноннинг фикрлаш қобилияти борасида ҳам

¹ А.Г. Спиркин. Философия. — М., 2000. Стр. 33.

турли-туман қарашлар баён этилган. Айримлар фикрича, Зенон тафаккурида мантиқий етишмовчиликлар мавжуд, бошқалар эса Зеноннинг фикрлари мантиқий жиҳатдан мукамал, бекаму кўстдир, деган хулосага борганлар.

Зенон апорияларига бўлган бундай қизиқиш тасодифий эмас. Бу, авваламбор, апорияларда ҳаракат ва сукунат, ягоналик ва кўп хиллик, чеклили ва чексизлик, узлуклили ва узлуксизлик орасидаги ўзаро алоқадорлик каби муҳим масалалар қўйилганлиги, улар ҳаммиша фалсафа, физика, математика ва бошқа фанларнинг диққат марказида бўлганлигидир. Зенон бу масалаларни доноларча ҳал этиб, ҳайратомуз шаклда қўллаган.

Зенон апорияларини асосан икки гуруҳга бўладилар. Биринчи гуруҳ апорияларида нарсалар сони, кўплиги, умуман ранг-баранглиги тўғрисида фикр юритилади. Иккинчи гуруҳ апорияларда ҳаракат, ҳаракатнинг тушунчаларда акс этирилиши ифодаланади. Уларнинг мақсади ҳаракатнинг ҳаққоний эмаслиги, ҳаракат қилишнинг иложи йўқлигини исботлашдан иборат.

Нарсаларнинг бир синфга жамланишини инкор этадиган биринчи гуруҳ апорияларининг далилларида бири қўйидагичадир: нарсалар қанчалик кўп бўлса ҳам, миқдоран чеклангандир. Айти пайтда, бу нарсалар синфидан ташқари бошқа нарсалар синфи ҳам мавжуд. Бундан келиб чиқадики, миқдоран чекланган нарсалар, аслида, чексиздир.

Хуллас, биринчи гуруҳ апориялар, асосан, чексизлик муаммоси билан шугулланади. Баъзилар Зенонни чексизликларнинг турлари уртасидаги тафовутларни кўрмаганликда, чекли ва чексиз кўпликларнинг хоссалари уртасидаги принципиал фарқларни ажрата олмасликда айблайдилар. Бошқалар Зенон бирлик ва кўплик тушунчаларининг нисбийлигини мутлақлаштиради, деб ҳисоблайдилар. Зеноншунос муаллифларнинг эътироф этишларича, аслида, Зеноннинг хизмати шундаки, у чеклили ва чексизлик муаммосини илк бор кун тартибига қўйди.

Апорияларнинг иккинчи гуруҳи ҳаракат муаммоси билан боғлиқ. Уларни икки қисмга бўлиш мумкин. Биринчисида ҳаракатнинг чексизлиги таърифланса, иккинчисида, макон ва замон дискрет булақлар сифатида олиб қаралади. Зенон фикрига кўра, ҳаракат зиддиятли ҳаракатга эга бўлиб, бир-бирини инкор этадиган хулосаларга олиб келади. «Дихотомия» («Иккига тақсимлаш») ва «Ахиллес ва тошбақа» апориялари ушбу фикрни исботлашга қаратилган.¹

Зенон «Дихотомия» апориясида тасвирлашича, ҳаракатдаги жисм йўлнинг охирига етиб бориш учун аввал йўлнинг ярмини, кейин қолган ярим йўлнинг ярмини ва ҳоказо босиб ўтмоғи зарур. Хуллас, шу хилда

¹ Философия лугати. — Т., «Ўзбекистон», 1976, 34—36-бет.

чексиз, бепоён тақсимлаш ҳосил бўлади. Бунга асосланиб, Зенон ҳаракат зиддиятли характерга эга бўлгани сабабли борлиққа хос эмасдир, демак, аслида, ҳаракат йўқ, деган хулосага келади.

Зенон ҳаракатдаги узлуклилик ва узлуксизликни алоҳида-алоҳида кўриб чиқади. Ваҳоланки, ҳаракат узлуклилик билан узлуксизлик бирлигини ифодалайди, ҳаракатнинг абадийлиги ва нисбийлик ҳам шунда куринади. Ҳаракатнинг бундай табиатини тушунмаслик ёки инкор қилиш диалектикага зид бўлиб, метафизикага олиб боради. Аслида, ҳаракат зиддиятли, унда узлуклилик ҳам, узлуксизлик ҳам бор. Ҳаракатни рад қилиш мақсадида Зенон «Ахиллес ва тошбақа» мисолини келтиради. Ахиллес қанчалик тез ҳаракатланмасин, тошбақа ҳам уша томон судралиб туради. Шу сабабдан, Ахиллес тошбақага етолмайди, чунки у тошбақа турган жойга борганида, тошбақа яна бирмунча олға силжиган бўлади, шу хилда силжиш ва чопишда давом этади. Бундан Зенон борлиқда ҳаракатнинг бўлиши мумкин эмас, деган хулосага келади.

И. Муминовнинг ёзишича, Зеноннинг «Ғалла донаси» ҳақидаги баҳслари ҳам буюмнинг ҳаракатини инкор қилишга, моддий-олам-туғрисида инсоннинг ҳис-туйғуси ва сезги аъзолари берган маълумотларга нисбатан ишончсизлик билан қарашга асослангандир.

Зенон устози Пармениднинг узгармас ва бўлинмас борлиқ ҳақидаги таълимотини ҳимоя қилиб, узининг 45 парадокс (апория)ларини олға суради. Бизгача улардан 9 таси етиб келган. Зеноннинг ушбу парадокслари қуйидагиларни исботлашга қаратилган:

1. Нарсаларнинг турли-туманлиги хусусида мантиқий тафаккур юриштиш мумкин эмас.

2. Ҳаракатнинг мавжудлиги зиддиятни келтириб чиқаради.

Фалсафа тарихида Зеноннинг урни катта. У ҳаракатда ва маконда мавжуд бўлган зиддиятларни ифодалаб берди, аммо уларнинг логикасини кўра олмади ва шу боис ҳаракатни «рад этишга» уринди.

ҲИКМАТЛИ СЎЗЛАРИ

Кўплик қисмларга ва бўлиниш хусусиятига эга бўлишдир.

* * *

Борди-ю ўрин-жой борлиқ бўлса, у вақтда бу ўрин-жой қаерда жойлашган бўлади?

* * *

Нарсаларнинг турли-туманлиги хусусида мантиқий тафаккур юриштиш мумкин эмас.

* * *

Ҳаракатнинг мавжудлиги зиддиятни келтириб чиқаради.

* * *

Кўплик миқдор жиҳатдан ўзига айнан тенгдир, у бундан кўп ҳам, оз ҳам бўла олмайди.

* * *

Борлиқ зиддиятли эмасдир, шунинг учун зиддиятли борлиқ ҳаёлий (зоҳирий) борлиқдир.

* * *

Борлиқ кўпликдан иборат бўлса, унда у катта ва кичик бўлиши керак.

* * *

Кўплик мавжуд бўлса, унда бир нарсанинг ўзи чекланган ва чексиз бўлиши керак.

ЭМПЕДОКЛ

ҲАЁТИ. Қадимги дунёнинг энг машҳур мутафаккирларидан бири Эмпедокл Сицилия оролида жойлашган Акрагант шаҳрида умргузаронлик қилган (милоддан аввалги 490—430 йиллар). Бу шаҳарда уша давр Сицилия маданиятининг кўплаб намояндалари вояга етганди. Буюк юнон шоирлари Симонид, Эсхил, Пиндар шулар жумласидандир. Кўплаб санъат арбоблари ҳукмдорларнинг саройларида хизмат қилганлар. Сицилияда қад кутарган меъморчилик ёдгорликлари ижодкор халқ фаолиятининг маҳсули сифатида ҳали-ҳамон кишилик фикрини лол қолдириб келади. Бу ерда бадний адабиётга ҳам қизиқиш катта бўлган, бадний таълим билан риторика узвий боғлиқ ҳолда ривож топган. Ранг-баранг фалсафий таълимотларни тарғиб қилувчи ионияликлар, элейликлар, пифагорчилар ва бошқаларнинг дунёқарашлари бу ерда кенг ёйилган. Шаҳар маданий ҳаётида рационализм ва ҳурфикрлик билан бир қаторда мистик таълимотлар ҳам ўзига хос урин тутган. Сиёсий ҳаёт соҳасидаги ўзгаришлар, ташвишли воқеалар ўз даврининг муҳим муаммоларига жавоб сифатида руй берган.

Эмпедокл ана шундай муҳитда тарбия топди ва машҳур файласуф, врач, қоҳин, табиатшунос, физиолог, нотик ва давлат арбоби, ўз ўқувчилари томонидан авлиё даражасига кўтарилган тарихий шахс сифатида танилди. Айтишларича, у фалсафа билан шуғулланишни афзал кўриб, ҳокимиятдан воз кечган. Арастунинг қайд этишича, Эмпедокл риториканинг асосчиси ҳисобланади. Нотиклик санъатининг ривожланиши натижасида Сицилияда биринчи марта риторика икки йўналиш — суд нотиклиги амалиёти ва сўз санъати сифатида шаклланди.

Эмпедоклнинг устозлари пифагорчилар, шунингдек, Ксенофан ва Парменид эдилар. Айрим тадқиқотчиларнинг гувоҳлик беришларича,

Эмпедокл пифагорчиларнинг машгулотларида норасмий укувчи («пифагорик», яъни пифагорчилар иттифоқининг аъзоси эмас, дегани) сифатида иштирок этади, бироқ пифагорчилардан эшитганларини халқ орасида ёйганлиги сабабли пифагорчилар фалсафий поэмалар муаллифи бўлган Эмпедоклнинг машгулотларда қатнашишини ман этадилар.

Эмпедоклнинг шахе сифатидаги фазилатлари ҳам кўпчиликнинг диққатини узига жалб қилган. Тарихчи Тимейнинг ёзишича, у якка шахе ҳокимиятига бутунлай қарши бўлган, демократияни жиддий ёқлаб чиққан. Эмпедокл инсон сифатида шухратпарастликка берилган, узини авлиё даражасигача кутаришга интилган. Худолар мени Олимп тоғларига тириклайин олиб кетади, деб одамларни ишонтирган. Айтишларича, утмишнинг кўпгина файласуфлари каби Эмпедокл ҳам кўп саёҳат қилган ва кўплаб билимларни эгаллашга интилган.

У узининг катта бойлигини сахийлик билан сарфлаган: камбағал қизларга катта сеп қилиб беради ва уларни ёш бадавлат йигитларга турмушга чиқишга даъват қилади. Худди Пифагор сингари унинг номи билан боглиқ жуда кўплаб афсоналар яратилган. Уларнинг ҳар иккисига ҳам буюк ва ҳайратланарли кучлар хос бўлганлиги ҳақида ёзадилар. Эмпедоклнинг авлиёлиги, ажойиб кароматлари (утгиз кун олдин улган аёлни тирилтирганлиги), ёмғир ва шамолларни ўз йулидан қайтарганлиги ҳақида афсоналар тўқилган. Олимпия ўйинлари бўлаётган жойда у пайдо булар экан, унга қараб кўпларнинг югуриб борганлари, топинганликларини ҳикоя қиладилар. У мағрур, беғараз бўлган. Унинг кийим-кечак ва ташқи кўриниши ўз шухратига мос бўлган, у коҳинлар киядиган уст-бошда, олтин қийиқда, тож кийиб юрган, унинг атрофида, одатда, кўплаб мулозимлари бўлишган. Унинг улими ҳақида ҳам турли афсоналар тўқилган. Айтгадиларки, узининг илоҳийлигини кўрсатмоқчи бўлиб, у Этнада узини вулқонга ташлайди, бироқ оддий киши сингари ҳалок бўлади¹.

АСАРЛАРИ. Эмпедокл узининг ижтимоий-фалсафий ва табиий қарашларини шеърый тил орқали баён этади. Унинг «Табиат тўғрисида» номли поэмаси бўлиб, ўз ичига 2000 мисрәни олган, ҳозиргача ундан фақат 300 сатригина сақланиб қолган. «Поғланиш» номли иккинчи поэмаси 3000 шеърдан иборат бўлган, ундан 100 та шеъргина етиб келган, холос. Бундан ташқари Эмпедоклга «Табиблик сузи», «Аполлонга мурожаат», «Ксерксени кечиб утиш», «Форс урушлари» каби асарлар нисбат берилади.

ТАЪЛИМОТИ. Эмпедокл поэмаларида турлича қарашлар ифодаланган. Бу ҳолатни, одатда, асарлар мутафаккир ҳаётининг турли даврларига тегишли эканлиги билан изоҳлайдилар.

¹ А.Г. Спиркин. Философия. — М., 2000. Стр. 36.

Эмпедокл элейликлар каби борлиқнинг абадий мавжудлиги, улардаги нарсаларнинг вужудга келиши, шаклланиши ва йўқолиши жараёни сароб эканлигини эътироф этади. Бироқ Эмпедокл борлиқнинг ҳақиқий элементлари миқдори масаласида элейликлардан бошқача фикрлайди. Элейликлар ҳақиқий борлиқни ягона, деб ҳисоблаганлар, купликка ҳеч қандай урин қолдирмаганлар. Эмпедокл Элей дунёқарашига дахлдор булган бундай монистик қарашни қўллаб-қувватламайди, аксинча, у бундай бирламчи асоснинг бирдан тўрт унсур: олов, ҳаво, сув, тупроқ эканлигини эътироф этади ва уларни «нарсаларнинг тўрт узаги», деб номлайди. Олов, ҳаво, сув ва тупроқ «узаро тенг ва бир хил даражада қадимийдир», деб ҳисоблайди. Эмпедокл назарида, биринчи ибтидонини ташкил этадиган бу «узак»лар бир-бирига айланмайди. Улар файласуф асарларида образли тарзда шундай тасвирланади: «буронли денгиз», «қора, совуқ суюқлик» (сув), «ноёб қаттиқ олам» (тупроқ), «иссиқ ва шуълакор Куюёш» (олов), «улмас фалак», «чексиз осмон» (ҳаво). Коинотда мавжуд нарсалар ушбу узакларнинг турли даражадаги қўшилишидан ҳосил булади.

Бироқ ҳодисаларни, дейди Эмпедокл, тўрт узакни эътироф этишнинг узи билан изоҳлаб булмайди. Нрсаларнинг пайдо булиши ёки барча моддий олам ҳодисаларининг ривожланишини тушуниш учун юқоридаги тўрт узакдан ташқари бир-бирига қарама-қарши булган кучларнинг ҳаракатини ҳам билиш зарур. Элементлар ёки «узак»лар мана шу кучлар ораллигида ҳаракатга келади. И.М.Муминов, элементлар ҳамда улардан ҳосил булган нарсалар ҳаракатининг сабабини душманлик ва дўстлик, ишқ-муҳаббат ва рашк, рақиблик сингари қарама-қарши кучлардан иборат, деб тушунтиришга ҳаракат қилади. Эмпедокл уз мушоҳада, кузатишларини яқунлаб, чиндан ҳам қарама-қарши кучлар тортиш, қўшилиш, муҳаббат, ишқ, дўстлик туфайли содир булса, итариш, ажралиш, ажратиш, рақиблик, ёмон кўриш, нифоқлик душманлик орқасидан вужудга келади, деган ақидани исботлашга интилади¹.

Куринадики, Эмпедокл барча элементларни ҳаракатга келтирувчи икки куч — Дўстлик ва Душманлик тўғрисидаги тамойилни ишлаб чиқади. Коинотдаги барча жараёнларни ушбу бир-бирига қарама-қарши кучларнинг кураши орқали тушуниб этиш мумкин. Бу асослар моддий эмас, балки психик кучлардир. Эмпедокл уларни Филия (бошқача номи гармония, шодлик ва космик куч — Афродита) ва Нейкос (Душманлик, газаб, нафрат) деб атайди. Дўстлик ягоналик ва эзуликнинг космик сабабчиси булса, Душманлик куплик ва ёвузликнинг сабабидир.

Филия (Дўстлик) билан Нейкос (Душманлик) уртасидаги курашда гоҳ униси, гоҳ буниси устунлик қилиши мумкин. Эмпедокл шоир булгани туфайли бу кучларни илмий тушунчалар ёрдамида эмас, балки Дўстлик

¹ Мўминов И. Танланган асарлар. III том. Тошкент, 1974, 56-бет.

ва Душманлик образлари орқали ифодалайди. Олтин давр, деб аталган бир замонлар Дустлик кучлари галаба қилганини баён этар экан, файласуф келишув ва гармония ҳукмрон бўлган даврдагина ижобий кучлар голиб келишини таъкидлайди.

Эмпедокл ҳам Гераклит каби олам ривожланишини даврийлик тамойили асосида шарҳлайди. Ҳар бир давр тўрт босқични уз бошидан кечиради.

Биринчи босқичда Дустлик ҳукмрон бўлади ва барча элементлар бирлашиб кетади ҳамда яхлитликни ҳосил қилади. Дустлик ҳамма асосни бирлаштириб, марказни ишғол қилади, ҳаракат эса сокинликка айланади.

Иккинчи босқичда Душманлик турли йўллар билан марказга интила бошлайди. У яхлитликнинг ичига кириб, Дустлик томонидан бирлаштирилган элементларни бир-бирдан ажратиб ташлайди. Сунгра уларнинг ҳар бирини ўзи кабилар билан бирлаштиради: сувнинг сув билан, оловнинг олов билан, тупроқнинг тупроқ билан қўшилиши содир бўлади.

Учинчи босқичда Душманлик тула голиб келади ва марказга жойлашиб олиб, Дустликни қувиб чиқаради. Бу босқичда, олам алоҳида-алоҳида намоен буладиган тўрт унсурдан иборат бўлади;

Тўртинчи босқичда Дустлик марказни ишғол қилган Душманлик таркибига кириб боради, уни сиқиб чиқаради, ҳамма унсурни қайтадан бирлаштиради. Олам иккинчи ва тўртинчи босқичларда, яъни, Дустлик марказни эгаллаган ва Душманликни қувиб чиқариб, голиблик қила бошлаган пайтда пайдо бўлгандир¹.

Эмпедокл тилга олган барча унсур орасида олов алоҳида ўрин тутарди. Эмпедокл барча нарсанинг негизини Дустлик ва Душманлик билан боғлаб тушунтирар экан, ҳамма нарса оловдан ҳосил бўлганлигини эътироф этади. Эмпедокл олов ҳақида суз юритганда, уни икки ракурсда таҳлил этади. Биринчидан, у оловни алоҳида реаллик сифатида эътироф этса, иккинчидан, уни оловга қарама-қарши бўлган унсурлар (тупроқ, ҳаво, сув) билан боғлаб тушунтиради. Арастунинг эътироф этишича, гарчанд Эмпедокл тўрт унсурни оламнинг асоси сифатида эътироф этган бўлса ҳам, асосан, икки унсурдан — олов ва оловга зид бўлган уч унсурдан тупроқ, сув ва ҳаводан фойдаланади.

Эмпедокл бу тушунчалар асосида табиатдаги барча ҳодисаларнинг келиб чиқишини тушунтиришга ҳаракат қилади. Унинг таъкидлашича, Ернинг атрофида икки яримшар мавжуд. Булар доира бўйлаб ҳаракат қиладилар. Яримшарлардан бири бутунлай оловдан ташкил топган бўлса, иккинчиси ҳаво ва оловнинг аралашмасидан иборатдир. Иккинчи яримшар узининг айланиши билан тун ҳодисаларини вужудга келтиради.

¹ *Йўлдошев С.* Антик фалсафа. Тошкент, 1999, 35—36-б.

Олам шар шаклида эмас. У тухумга ухшаб кетади. Осмон эса кристалга ухшаш музли материядан ташкил топган. Бу фикр кейинчалик коинот шаффоф марказга интилувчан биллур сферадан иборатдир, деган тасаввурларнинг юзага келишига олиб келган.

Эмпедокл нафақат астроном, физик, балки, айни вақтда, етук биолог ҳам эди. Унинг органик тузилмалар узгаришига доир фаразлари, айниқса, эътиборни тортади. Бизга маълум булган организмлар қадимдан ерда мавжуд булмаган, балки кейинчалик, шарт-шаронтларнинг узгариши туфайли юзага келган. Эмпедокл Анаксимандрнинг янги организмлар денгиз тубидан қуруқликка утиш туфайли пайдо булган, деган фикрни ривожлантиради. Унинг фикрича, даставвал ҳайвонлар ва усимликлар алоҳида-алоҳида, айрим қисмларнинг қушилиувини ифодалаган. Ҳайвонларнинг иккинчи авлодини Эмпедокл афсоналардаги фантастик образларга ухшатади: бу мавжудотлар узигача мавжуд булган қисмлардан ташкил топади, бироқ вақтинча яхлитликдан йироқ бўлади. Учинчи авлод эса, қисмлардан иборат яхлит танадан ташкил топади. Ниҳоят, туртинчи авлоддаги мавжудотлар бевосита тупроқ ва сувдан пайдо бўлади, шунингдек, уша турнинг онаси томонидан вужудга келтирилади. Ҳайвонларнинг турлари у ёки бу мижознинг устулигига қараб булинади; шунга қура, бирлари сувда, бошқалари ҳавода, учинчилари ерда яшайди.

Эмпедоклнинг билиш ҳақидаги қарашлари ҳам элеликларга яқиндир. У сезгиларнинг ривож топмаганлигини қайд этади ва ҳақиқат масаласида фақат ақлга (ақлнинг бир қисми — инсоний, иккинчи қисми — илоҳий) ишонади. «Нарсалар узига ухшаш нарсалар орқали билиб олинади»,— деб таъкидлайди мутафаккир.

Эмпедокл қонда тафаккурнинг моддий ташувчиси мавжуд, чунки турт унсур қонда тенг тарзда аралашгандир, дейди. У айтади: «айланаётган қондан юрак дармон олади; ундан тафаккуримиз истайдиган нарсани топамиз: фикр юракни айланиб чиқаётган қондир».

Эмпедокл кундалик, маиший онг ва дунёқарашни бир-бирдан фарқлашга интилади. Дунёқарашнинг предмети қуз билан қуриб, қулоқ билан эшитиб булмайдиган яхлитликдир, бу яхлитликни «хатто, ақл ҳам қамраб ололмайди». Инсон унинг кичик бир парчасини, яъни, узининг қисқа умри давомида дуч келган нарсаларни қалби орқали била олади, холос.

Эмпедокл тафаккур билан сезгиларни бир-бирдан ажратмайди, балки уларнинг узаро алоқасини курсатишга интилади. Тафаккур ҳам сезгидир ёки сезгига ухшаган нарсадир, дейди. Улар чекланган имкониятга эгаллиги боис инсон билимлари ҳам нисбий характерда бўлади.

Табиийки, Эмпедокл фалсафаси зиддиятлар ва янглишишлардан холи эмас. Бизгача файласуф меросининг жуда кам қисми етиб келгани унинг таълимоти хусусида кенгроқ хулоса чиқаришга ҳалал беради. Бироқ шун-

га қарамасдан, қатъий таъкидлаш мумкинки, Эмпедокл фалсафий тафаккур хазинасига бебаҳо ҳисса қўшди.

ҲИКМАТЛИ СЎЗЛАРИ

«Нарсаларнинг тўрт ўзаги» ўзаро тенг ва бир хил даражада қадимийдир.

* * *

Ернинг атрофида икки ярим шар мавжуд, улар доира бўйлаб ҳаракат қилади.

* * *

Фикр юракни ювиб чиқадиган қондир.

* * *

Яхлитликни, ҳатто, ақл билан ҳам қамраб олиб бўлмайди.

* * *

Тафаккур ҳам сезгидир ёки сезгига ўхшаган нарсадир.

* * *

Ерни ер орқали сезамиз, сувни сув орқали кўрамиз.

* * *

Ўхшаш нарсалар ўхшашлари орқали билиб олинади.

АНАКСАГОР

ҲАЁТИ. Анаксагор фаолияти ва қарашлари асосида ҳақиқий маънода Юнонистон тупроғида юзага келган фалсафа тўғрисида фикр юритиш имконига эга бўламиз. Гап шундаки, Анаксагорга қадар биз асосан ё юнон шарқида, ёки Кичик Осиёда, ёхуд жанубий Италия ва Сицилия оролидаги юнон шаҳарларида юзага келган фалсафий таълимотлар ҳақида тўхталиб ўтдик.

Анаксагор (милоддан аввалги 500—428) эса аслида Шарқда — Кичик Осиёнинг Клазомен шаҳрида туғилган булса-да, узининг етуклик йилларини Афинада ўтказган юнон файласуфидир. Кичик Осиё ва Милет каби савдо марказларида юзага келган фалсафий анъаналарни Афинага олиб келган улкан мутафаккирдир. У яшаган замон (Перикл асри) юнон демократиясининг олтин даври ҳисобланган. Афинада маданият соҳасидаги ютуқларнинг қарийб икки аср давомида мустаҳкамланиб бориши Эсхил, Софокл, Фидий, Анаксагор каби буюк мутафаккирларнинг улмас номи билан боғлангандир.

Бадавлат отасидан Анаксагорга катта бойлик мерос қолади. Бироқ Анаксагор ёшлигидан бошлаб амалий ишларга эҳтиёж сезмагани, айни вақтда, илмий изланишларга берилгани сабабли қариндошларининг би-

рига бу бойликни ҳада қилиб беради, узи эса шароит тақозоси билан Клазоменни ташлаб, саёҳатга чиқади. Уша давр юнон маданиятининг йирик марказлари булган Милет, Эфес ва бошқа шаҳарлар форслар томонидан истило қилинганидан кейин мутафаккир Афинага келиб, кейинги ҳаётини фаолиятини шаҳар билан узвий боғлайди.

Анаксагор Афина фуқароси булмагани боис шаҳарнинг сиёсий ва ижтимоий ҳаётида бевосита иштирок этиш ҳуқуқига эга эмасди. Шундай булишига қарамай, уша даврдаги демократик партиянинг доҳийси, кейинчалик Афина республикаси бошлиғи Перикл билан дўстона муносабати шаҳарнинг маънавий табақалари орасида унинг муносиб урин олишига сабаб булади. Периклнинг узи ҳам ундан қўлаб маслаҳатлар олиб турган. Айни вақтда, Периклнинг рафиқаси уша даврдаги энг билимдон ва ақлли кишиларни жалб этган тўтарак тузади, улар орасида машҳур санъаткор Эврипид, ҳайкалтарош Фидийлар қатори Анаксагор ҳам бор эди.

Табақалар уртасидаги узаро келишмовчиликлар туфайли Периклнинг давлат раҳбари сифатидаги обрусига борган сари путур ета бошлайди. Иш шу даражага борадики, рақиблари нафақат унга, балки дўстларига ҳам турлича тазйиқлар утказишга эришадилар. Табиийки, бундан Анаксагор ҳам мустасно эмасди.

Тез орада осмон ёриткичлари ҳақида уша даврда кенг тарқалган диний тасаввурларга қарши эътироз билдиргани учун Анаксагор даҳрий деб эълон қилинади ва оқибатда, у Афинадан яширинча кетишга мажбур булади. Умрининг сунги йилларини файласуф денгиз буйидаги Лампсака шаҳрида утказиши. У бу ерда шаҳар аҳолисининг ҳурмат ва эътиборига сазовор булади. Унинг улимидан сунг ҳар йили унинг хотирасига болалар байрамларини утказиш анъанага айланади.

Анаксагор узига хос дунёқарашга, айни вақтда, камёб қобилиятга эга ижодкор шахс сифатида танилган. У қуёш, ой ва осмонни уз улкам, деб атайди ва уларни мушоҳада қилиш учун туғилганлигини фахр билан тилга олади¹. Анаксагор узининг ақлий қобилияти ва фалсафий мушоҳадалари билан Перикл, Эврипид, Метродор, Архелай, Демокрит, Сукрот каби мутафаккирлар дунёқарашига чуқур таъсир кўрсатган.

АСАРЛАРИ. Унинг машҳур асари «Табиат тўғрисида» деб аталади.

ТАЪЛИМОТИ. Анаксагор уз дунёқарашини шакллантиришда узигача утган ва уз замондошлари булган мутафаккирларнинг таълимотларига суянади. Анаксагор Элей фалсафа мактаби намояндаларининг йўқликдан ҳеч нарса келиб чиқмайди, деган қарашларига хайрихоҳ булади ва шундай деб ёзади: «Қандай қилиб соч ва гушт булмаган нарсадан соч ва гушт пайдо булиши мумкин?»² Айни вақтда худди Эмпедокл сингари

¹ *И.Д. Рожанский.* Анаксагор. «Мысль», 1983. Стр. 12—14.

² *А.Н. Чанышев.* Курс лекций по древней философии. М., 1983. Стр. 173.

элейликларнинг бошқа қарашларига, яъни, борлиқнинг узгармаслиги ва ундаги ягоналик қўпликни истисно қилади, деган ақидасига эътироз билдиради. Элейликлар таълимотининг асосий қондаларини сақлаб қолган файласуф юнонлар томонидан «пайдо бўлиш» ва «емирилиш» сузлари нотўғри маънода ишлатилишини таъкидлайди. Бу ерда «пайдо бўлиш» урнига «бирикиш», «емирилиш» урнига «ажралиш»ни ишлатиш керак, деган хулосани илгари суради. Бинобарин, пайдо бўлиш ва емирилиш пайдо бўлмайдиган ва емирилмайдиган жисмларнинг бирикиши ва ажралишидан булак нарса эмас¹. Холбуки, ҳамма нарса узидан олдин мавжуд бўлган нарсаларнинг бирикиши ва ажралишидир.

Анаксагор уз фалсафий қарашларида бошқа файласуфлар сингари бошланғич асос, биринчи ибтидо ҳақида уз фикрларини баён қилади. Маълумки, Анаксагорга қадар файласуфларнинг барчаси у ёки бу элементни, аниқроқ айтадиган бўлсак, апейрон, сон сингариларни ана шу нуқтаи назардан идрок этишга ҳаракат қилганлар. Анаксагор эса элементларни биринчи ибтидо сифатида истисно қилади, ибтидо нарсалар ҳолатининг барчасига тегишлидир.

Анаксагор биринчи ибтидо конкрет тарзда идрок этиладиган нарса эмас, дейди. Анаксагорда биринчи ибтидони анъанавий тўрт унсур эмас, аксинча, ҳолатлар йиғиндиси ташкил этади. Ибтидонинг кенг намоён бўлишини назарда тутиб, Анаксагор биринчи ибтидо деганда олов, сув, қон, ёғоч ва шунга ўхшаш қўплаб нарсаларнинг энг майда, кўринмайдиган, гайриҳиссий заррачаларини тилга олади. Буни Анаксагор «барча нарсаларнинг уруғи», деб атаydi. Оламнинг биринчи ибтидоси тўғрисида фикр юритган Анаксагор узи таклиф этган «уруғ»нинг табиатини очишга алоҳида эътибор беради. Масалан, қоннинг «уруғи» қоннинг барча сифатларини, темирнинг зарраси унинг барча хоссаларини мужассам этади ва ҳоказо. Бу сифат ва хоссалар абадий ва узгармасдир.

Анаксагор нарсаларнинг уруғини «гомеомерия» категорияси орқали ифодалайди, унинг негизида мутафаккирнинг «Умумийлик айримликдир», деган тушунчаси ётади. Бунинг маъноси шуки, моддий олам нарсаларида мавжуд бўлган сифатлар айни вақтда, алоҳида олинган булакда ҳам, моддий зарраларда ҳам мавжуд бўлади. Нарсада қайси сифат устуворлик қилса, бизнинг туйғуларимиз шу сифатни идрок этади. Масалан, олтин деганда унда олтин «уруғи»нинг қўплиги тушунилади. Анаксагор айтадики, ҳар бир алоҳида олинган нарса (гомеомерия) яхлитлик касб этади.

Хуш, нарса ва унинг уруғи қандай ҳосил бўлади? Нрсалар орасидаги узаро алоқадорлик тартибини сақлаб турувчи қудрат нима? Анаксагор ушбу саволга жавобан «нус» (ақл) категориясини ишлаб чиқади. Нус икки функцияни бажаради: у, бир томондан, олам билан бирга ҳаракат

¹ Юлдашев С. Антик фалсафа, Тошкент, 1999, 38-бет.

қилади; иккинчи томондан, оламни билади, урганеди. Нус ягона, чексиз ва ҳеч қандай нарса билан аралашмаган. Нус (ақл) ҳамма нарсалардан нозикроқ ва софроқдир. Оламни била бориб, нус ҳамма нарса тугрисида мукамал билимга ва катта кучга эга бўлади. У утмишни, бутунни ва келажакни белгилайди.

Нус ҳаракатланар экан, ҳамма нарсани аралаштириб боради. Иссиқликни совуқдан, ёруғликни қоронғуликдан, қуруқликни намликдан ажратади. Барча намлик, қоронғулик ва огирликни Коинот марказида туплайди. Ер шундай ҳосил бўлади. Барча илқлик, иссиқлик, ёруғлик, қуруқлик ва енгиллик эса юқорига қараб интилади. Осмон шундан пайдо бўлади. Нус ер атрофида айланиб, ердан тошларни ажратади ва алангалади. Бундан юлдузлар, ой, қуёш пайдо бўлади. Анаксагорнинг фикрича, қуёш қиздирилган темир парчаси ва ёнаётган тошдир. Агар осмон ҳаракати тўхтаса, барча нарсалар Ерга қулаб тушади. Жонли мавжудотларнинг уруғлари осмондан ерга ёмғир орқали тушади.

Анаксагор нарса ва нарсанинг уруғи ҳақидаги мулоҳазалари билан олий ақл (нус) томонидан яратилган умумийлик (уруғ) қандай қилиб айримликка (нарсасга) айланишини таҳлил этди. Унинг фалсафий қарашлари кейинги аср мутафаккирлари ижодига сезиларли таъсир утказди.

ҲИКМАТЛИ СЎЗЛАРИ

Ягона коинотдан ўрин олган нарсалар бир-биридан ажралмасдир.

* * *

Борлиқда ҳамма нарсанинг бирор бир бўлаги мавжуддир.

* * *

Умумийлик айримликдадир.

* * *

Нус ҳамма нарсадан нозикроқ ва софроқдир.

* * *

Агар осмон ҳаракати тўхтаса, барча нарсалар Ерга қулаб тушади.

* * *

Ҳамма нарсалар яхлитликда эди, уларни ақл бир-биридан ажратди ва тартибга солди.

* * *

Ҳамма нарса ўзининг қарама-қаршиси орқали билиб олинади.

* * *

Билишнинг мақсади билим берадиган эркинликдир.

* * *

Сезгилар пайдо бўладиган макон миядир.

СОФИСТИКА ОҚИМИ

Маълумки, даставвал қадимги Юнонда фалсафий қарашлар дастлаб натурфалсафа ёки табиий фалсафа сифатида вужудга келган. Бу фалсафий қарашларнинг ривожланиши ва сиёсий вазиятни узгариб туриши натижасида янги фалсафий оқимлар шаклланиб борди. Милоддан аввалги V асрда Юноннинг купгина шаҳарларида эски аристократик ҳокимият урнига кулдорлик сиёсий демократиясининг сиёсий ҳокимияти келди. Ушбу антик кулдорлик демократияси даврида софистлар пайдо бўлди. Софистика сузи турлича талқин қилиниб, асосан, мунозарани уткир ақл, зийраклик, устомонлик, укувлик билан олиб боришни билдиради. Вужудга келган ижтимоий-сиёсий шароит, янги сиёсий муассасаларни сайлаб қўйиладиган ташкилотлар — халқ йиғини, суд синфлари ва эркин аҳоли партиялари уртасидаги курашида катта рол уйнай бошлади. Бу ҳол одамлардан суд ва сиёсатда нотиклик санъатини эгаллашни, гапга чечанликни талаб қилди. Шунинг учун ҳам нотиклик санъатини эгаллаган ҳуқуқшунос ва дипломатлар, — одатда, — сиёсий билим ҳақида нотиклик назарияси ўқитувчиларига айланган. Вақтлар утиши билан «софист» сузи билимдон, уста, санъаткор, донишманд маъноларига эга бўлди. Нотиклик санъати мантиқ ва фалсафани таълим тизимидан сиқиб чиқарди. Шунгача геометрия, астрономия, гимнастика, музика каби фанлар файласуфларнинг диққат марказида бўлиб келган.

Софистларни ҳақиқат қизиқтирмаган. Улар уз ўқувчиларига рақибни қандай йўл билан бўлса-да, тортишувларда ва даъволашишда енгиб чиқишга ўргатганлар. Адвокатлар у даврларда бўлмаган. Аммо Афлотун қайд этганидек, судларда ҳеч кимни ҳақиқат билан иши бўлмаган, фақат ишонарли бўлса, муҳим ҳисобланган. Шунинг учун ҳам «софист» сузи уз давридаёқ номуносиблик, беадаблик, деган маънони олган. Софистлар учун қорани оқ, оқни қора тасвирлаш ва тасдиқлаш муҳим бўлган. Уларнинг барчаси учун умумий бўлган хусусият инсониятга хос тушунчаларни, ахлоқий меъёри ва қадриятларини бир томонлама нисбий эканлигини таъкидлашдир. Софистлар таълимотининг умумий хусусияти релятивизмдан иборат. Ҳамма нарса нисбий, деган тушунчаси бунда яққол куринади. Билишни мазмуннинг нисбийлиги таъкидлайди. Бу фикр Протагорни «Инсон — барча нарсаларнинг улчови» деган афоризмида яққол ифодаланади. Протагор (481—413) катта софистлар гуруҳига кирган. Катта софистларга Горгий, Гиппий ва Продиплар киради. Протагор таълимоти Демокрит, Гераклит, Парменид ва Эмпедокл фалсафасини релятивизм асосида қайта ишлаш натижасида шаклланган. Антик дунё файласуфларидан бири Секст Эмпирикнинг қайд этишича, Протагор материалист бўлган, у материя оқишини ва ҳамма тасаввурлар нисбийлиги ҳақида ёзган.

Горгий шундай фалсафий мулоҳаза, фикр юритади:

1. Ҳеч нарса мавжуд эмас.

2. Агар нимадир мавжуд булса, уни билиб булмайди.

3. Нарсани билиш мумкин булган тақдирда ҳам, уни таърифлаб тушунтириб булмайди.

Афинада машҳур булган Продик релятивистик қарашларни ривожлантириб, шундай деб айтган: «Нореаллардан фойдаланадиган одамлар қандай булса, уша нарсаларнинг узи ҳам шундайдир».

Катта софистлар гуруҳи ҳуқуқ ва ижтимоий-сиёсий масалаларда йирик мутафаккирлар булган. Протагор Афинанинг жанубий Италияда жойлашган Фурили колониясини демократик асосда бошқариш ҳақида қонунлар ёзган ва эркин одамларнинг тенглиги гоёсини илгари сурган.

Софистлар Эллада маънавияти ривожланишида ижобий роль уйнаган. Улар нотиклик санъати назарийтчилари сифатида сузга катта эътибор беришган. Уларнинг кули ажойиб суҳандон булган. Мантиқ соҳасида ҳам софистларнинг хизматлари катта. Мантиқ фани қонунлари очилмаган бир вақтда тафаккур қонунлари очилишига шарт-шароит яратилди. Фалсафада улар асосан инсон, жамият, билим масалаларига эътибор қаратдилар.

Барча кекса софистлар гуруҳи билиш назариясида релятивизм назариясида турганлар. Гносеологияда улар «Бизнинг тафаккуримиз ҳақиқий оламни била оладими?» деган саволга, йўқ, деб жавоб беради. Улар биринчи агностиклар (билишни инкор этиш) бўлиб, объектив оламни билиб булмайди, деб ҳисоблаганлар. Айтиш керакки, софистлар ҳақиқатни эмас, объектив ҳақиқатни инкор этган. Шунинг учун софистларни агностицизми релятивизм билан чегараланганлигини назарда тутмоқ керак. Аммо бу ҳол уларда ахлоқий, эстетик реализмга усиб утган, натижада, ахлоқсизлик вужудга келган. Умуман, катта софистлар узларининг фалсафий-ахлоқий қарашларида зиддиятли булганлар. Бу файласуфлар гуруҳидан айримларининг ижодий фаолияти ҳақида тўхталиб утамиз.

ПРОТАГОР

ҲАЁТИ. Протагор милoddан аввалги V асрнинг 80-йилларида туғилган. Протагорни Демокрит билан танишиши, undan билимлар урганганлиги, Эрон сеҳргарлари билан алоқаси ҳақида турли ривоятлар мавжуд. У софист бой оилада туғилган, яхши таълим олган. Кейинчалик нутқ санъати, эристика-нутқ ва тортишиш санъатининг ўқитувчиси булган. У биринчилар қаторида фалсафадан дарс утгани учун пул олган. Юқорида айтганимиздек, Протагор қонуншунос бўлиб, Перикл топширигига мувофиқ конституция ишлаб чиққан.

АСАРЛАРИ. Унинг қаламига унлаб асарлар мансуб. Асарлари «Моҳият ҳақида», «Фанлар ҳақида», «Давлат ҳақида», «Худолар ҳақида», «Му-

нозара ёки тортишув санъати», «Ҳақиқат ёки қайд қилиб бўлмас нутқ» кабилардир. Уларнинг биронтаси бизга етиб келмаган, фақат айрим парчалар сақланиб қолган.

ТАЪЛИМОТИ. Онтологияда Протагор «барча ҳодисаларнинг сабаби материяда бўлади», деб уйлади. Материянинг асосий хусусияти, софист фикрича, унинг объективлиги. Ёки материяда қандайдир қонуний асос борлигида эмас, балки унинг узгарувчанлиги ҳамда оқувчанлигидадир. Агар Гераклит оқиб турган дарёга икки марта кириб бўлмайди, деган бўлса, Протагор бу принципни материянинг мутлақ узгарувчанлигига татбиқ этиб: «Нафақат олам, балки оламни биладиган жонли жисм ҳам узгаради», деб фикрлайди. Демак, субъектив ҳам, объектив ҳам узлуксиз узгаришда. Бу тарзда у софизмнинг биринчи релятивистик тамойилига асосланган.

Иккинчи асослаш қуйидаги тарзда ифодаланади. Унга кўра, ҳеч нарса узидан узи мавжуд эмас, балки бир-бирига муносабатдагина мавжуд ва пайдо бўлади. Релятивизмнинг бу гоёсини кейинчалик Афлотун шарҳлаб: «Бир нарса уз-узидан ҳеч нарса эмас, аммо ҳамма нарса нима биландир боғлиқда пайдо бўлади», деб ёзган. Релятивизмни учинчи жиҳатдан асослаш қуйидаги тарзда ифодаланади. Унингча, ҳамма нарса дабдурустдан, уз-узидан узгармайди, балки барча мавжудотлар доимо ўзига қарама-қарши томонга ўтади. Шунинг учун ҳар қандай нарса ўзининг қарама-қарши томонига эга бўлади. Куришиб турибдики, Протагор давридаги файласуфлар гарчи стихияли диалектик фикрларни илгари сурган бўлса-да, лекин унинг тўб моҳиятини тушунолмаган.

Протагор юқоридаги релятивизмнинг онтологик принципларидан дадил гносеологик хулосалар чиқарди. Агар ҳамма нарса алмашса ва ўзининг қарама-қарши томонига ўтса, дейди софист, унда ҳар бир нарсада икки қарама-қарши фикр бўлиши керак. Файласуфларнинг фикрича, бу тезис кўп жиҳатдан ҳозиргача тўғри. Кундалик нутқимизда биз «бир томондан» ва «иккинчи томондан» деган сўзларни ишлатамиз. Аммо хулосамиз тўғри бўлиши учун, аввало, бу икки томондан қайси бири етакчи эканлигини аниқлаб олишимиз керак. Акс ҳолда, релятивизм ва агностицизм позицияларига тушиб қоламиз. Протагор айнан шу йўналишда борган. Ҳар бир нарса жараёнда икки қарама-қарши томонлар ва йўналишлар мавжудлиги тўғрисидаги хулосага келиб, ҳамма нарса ва жараёнларда икки қарама-қарши фикр мумкинлиги ҳақидаги ишончга эга бўлиб, софист «ҳамма нарса ҳақиқат» деган фавқулодда хулосага келган.

Протагорнинг бу фикри Демокрит, Афлотун ва Арасту томонидан танқид қилинган. Аммо мутафаккирнинг фалсафий қарашларини урганиш шуни кўрсатдики, «ҳамма нарса ҳақиқат» тезиси унинг асосий тезиси эмас. Чунки, нарса ҳақидаги фикрда қарама-қарши томонлар бор. Унинг фалсафий қарашлари «инсон ҳамма нарсанинг мезони, улчо-

ви», деган асосий тезисни ташкил қилади. Одам икки қарама-қарши фикрлардан бирини танлаб олиши мумкин. Бу ерда одам эркин. Инсон ҳамма нарсанинг улчови, деган фикрга кўра, унинг мезонини манфаат ташкил этади, дейди Протагор. Шу ерда унинг гносеологик релятивизмдан этикадаги релятивизмга утиши кузатилади. Протагор тарих фалсафаси ва дин соҳаларида ҳам кўп фикрлар баён этган.

Катта софизм оқимининг яна бир вакили **Горгий** (483—374)дир. Унинг ҳаёти ҳақида жуда кам маълумотга эгамиз. Бу мутафаккир Сицилиядаги Леонтини шаҳрида таваллуд топган. Унинг бевосита ўқитувчиси етук файласуф, физик Эмпедокл булган. Горгий уша даврда фалсафадан ажраб чиқаётган аниқ фанлардан фалсафани устун кўяди. У «Полмет», «Табиат ҳақида» каби фалсафий асарларида нуқтаи назарларини баён қилган.

Горгий нутқ, тафаккур ва борлиқни ухшаш, деб талқин қилган элетлардан фарқли равишда, уларни узаро ажратиб ташлади. Унингча, ҳеч нарса мавжуд эмас, агар мавжуд бўлса, уни билиб булмайди, агар билиб булмаса, уни тушунтириб булмайди. Шу йул билан софистик релятивизм тезиси исботига киришилади.

Шундан келиб чиқиб, у, фикр предметини ва фикр предмети мавжудлигини ажратиб ташлайди. Горгий фалсафаси «ҳеч нарса мавжуд эмас», деган тезисни исботлашга қаратилган.

Катта софистлардан баъзилари ижтимоий фалсафа билан шугулланган. Масалан, **Антифат** узининг «Ҳақиқат», «Келишув ҳақида» асарларида давлат ва кулнинг келиб чиқиши ҳақида гоъларни илгари сурган. Унинг фикрича, куллик табиат қонунларига зид. У шартнома назариясининг асосчиси. Шундай қилиб, катта софистлар нутқ санъати, этика масалаларининг ривожланишига жиддий ҳисса қўшган. Милоддан аввалги V асрнинг охири IV асрда кичик софистлар оқими фаолият кўрсатади. Бу даврда яшаган Алхидам, Трасимах, Критий Каллика ижодиёти жиддий қизиқиш уйғотади. Улар ҳақида ҳам қисқача тўхталиб ўтамиз. Алхидам Горгийнинг ўқувчиларидан бири. У Антифатнинг одамлар тенглиги, кулликнинг нотабиий эканлиги ҳақидаги гоъларини ривожлантиради. Антифат эллинлар ва варварларнинг табиатдан тенг эканлигини ёзган бўлса, Алхидам куллик умуман йўқ, деб таъкидлайди. Буни тасдиқлаш учун нафақат табиатга, балки Худонинг кудратига ишора қилади. Трасимах (470—410) эса: «Барчани Худо эркин қилиб яратган, табиат ҳеч қачон кулларни яратмаган», деган тезисни илгари сурган. Тарихчиларнинг, жумладан, Цицероннинг таъкидлашича, Трасимах ажойиб сўз устаси булган. У антик дунё риторика тарихига қисқа ва пурмаъно сузлаша оладиган улуг нотик бўлиб кирган.

Сукрот билан тортишувларда у ҳуқуқ билан ахлоқнинг синфийлиги тўғрисидаги фикрга яқин келади. Трасимах Совет билан мунозараларида мавжуд сиёсий ҳокимиятга маъқул булган адолатгина қабул қилинади,

шундай экан, сиёсий адолат ҳам кучлилар фойдасига хизмат қилади, ҳамма жойда шундай, деб хитоб қилади.

Критий милоддан аввал 460—403 йилларда яшаган. У катта софистлар Протагор, Горгий ҳамда Сукротдан таълим олган. Критий Афинадаги демократик тузумга қарши булган уттизлик комиссиясига аъзо булган ва антидемократик конституция ишлаб чиқишга бошчилик қилган.

Улар мавжуд ҳокимиятни ағдариб ташлаб, урнига «Золим уттизликлар» бошқарувини урнатган. Аммо бу ҳокимият куп яшамаган, халқ кузғолонида бошқалар билан биргаликда Критий ҳам ҳалок булган. Критий асарлари бизгача етиб келмаган. Улар ҳақида Афлотуннинг «Тимей» ва «Критий» номли асарлари орқали биламиз.

Критийда атеистик қарашлар кучли. У худоларнинг аниқ мавжудлиги ҳақидаги ғояларни инкор этган. Иккинчи томондан, динни ижтимоий жиҳатдан пайдо булган, уйлаб топилган тўқима, деб ҳисоблайди. Унинг фикрича, динни қадимги қонуншунослар одамларни ёмон ва яхши ҳислатлари устидан назорат қилувчи бир восита сифатида уйлаб топганлар. Критий диннинг келиб чиқишини одамларнинг фаолиятдан ахтаради ва мавжуд адолатсизликдан қутулиш учун худони уйлаб топганлар. Кейинроқ одамларга абадий яшайдиган, ҳамма нарсани эшитадиган, кўрадиган, фикрлайдиган ғамхўр илоҳий табиатли худо керак булиб қолди, дейди у.

Шу билан бирга, у динни одамларни тарбиялаш учун энг яхши восита, деб ҳисоблайди. Давлат ва динга ёмон одамларни яхши қилишни, бошқаришнинг асосий воситаси, деб қарайди. Унинг ахлоқий қарашлари ҳам чуқур мазмунга эга.

Софист **Калликл** ҳақида фақат Афлотуннинг «Горгий» диалогидан билиш мумкин. Унда ёзилишича, Калликл Сукротни уйига таклиф этади. У ерга Горгий билан шогирди Поллон чақирилган. Учрашувнинг мақсади — нотиклик санъати ҳақида суҳбат, мунозара утказиш. Диалогда ёзилишича, Калликл билан Сукрот уртасида адолат ва адолатсизлик ҳақида тортишув боради. Сукрот адолатсизликни инкор этиш, унга чидашдан ёмонроқ, деган ғояни илгари суради. Калликл эса унга тескари булган тезиси илгари суриб, адолатсизликка чидаш қўлнинг қисмати, қонунларни кучлилар ишлаб чиқади, дейди. Умуман Горгий диалогидан асосан Калликлнинг адолат ва адолатсизлик ҳақидаги фикрларини билишимиз мумкин.

СУҚРОТ

«Ўзгаларни ўзгартирмоқчи бўлган инсон, аввал, ўзини ўзгантириши лозим».

С у қ р о т.

Тарихнинг туб бурилишлар даврида утмиш билан келажак, воқелик билан орзу, уткинчи туйғулар билан муқаддас қадриятлар уртасидаги фарқни излаш ижтимоий фикрнинг устувор мавзуларидан бирига айланади.

Одамлар идеалсиз яшай олмайдилар, уларга қандай яшаш лозимлигини курсатиб турадиган андоза, уз фазилатлари билан авлодларга маёқ булиш учун тимсол, образ керак. Ушбу тимсолни қаердан ахтариш ҳар кимнинг уз эркида. Кимдир уни утганлардан қидиради, кимдир тириклардан, ким кукдан, ёки ердан, кимдир уни амалдан, унвон ёки шоншухратдан қидиради... Бу борада ҳаммага баб-баробар мос келадиган ўлчов ҳам, йуриқ ҳам йўқ. Бу табиий, чунки одамлар турлича, уларнинг қараш, орзу-интилишлари ранг-баранг.

Барча соҳада бўлгани каби идеал излашда инсон уз тасавури, турмуш тарзи, касб-корига мос тимсолни танлайди. Жаҳон файласуфлари ҳаётга қанчалик ранг-баранг ёндашмасинлар, 25 асрдан бери бир инсон уларнинг аксарияти учун идеал булиб келмоқда. Бу файласуфнинг номи Суқротдир.

Суқрот ҳақида кўп ва хўп ёзилган, ҳар бир даврнинг файласуфлари унга, унинг меросига уз муносабатларини билдирмасдан утмаганлар. Суқрот ҳақида келажак авлодлар ҳам ёзиб қолдириши шубҳасиздир. У нафақат тарихий туб бурилишлар даврида яшади, балки узни ҳам инсоният тафаккурида туб бурилиш ясади. Айнан шунинг учун ҳам асрлар давомида унга идеал шахе сифатида мурожаат этиб келадилар.

Шуни афсус билан айтиб утишимиз лозимки, узбек тилида Суқротнинг ҳаёти ва фаолияти ҳамда Ғарб фалсафаси ҳақида йўл-йўлакай билдирилган айрим фикрлардан ташқари, бирорта махсус адабиёт йўқ. Ниятимиз ушбу китоб орқали бушлиқни баҳоли қудрат тулдиришидир.

Яна бир нарсани қўшимча қилишимиз зарур. Ушбу рисола Суқрот ҳаёти ва фалсафий қарашларининг маълум бир изоҳи, муайян тафеилоти, холос. Суқрот фалсафаси эркин фикрлашни тақозо этади, зеро, донишманднинг фикрлаш усули, ҳаёт мазмуни ҳам эркин фикр излашдир. Демак, ушбу суқротона усулдан келиб чиққан ҳолда, Суқрот ҳаётни ва нуқтан назарига уз муносабатимизни билдириб, урни келганда, замонавий ёндашувлар асосида баҳоли қудрат талқин этишга ҳаракат қилдик.

Суқрот ҳаётни ва фалсафаси нафақат мутахассисларда, шу билан бирга, кенг китобхонларда ҳам қизиқиш уйғотади, деган умиддамиз. Улар

томонидан билдириладиган истак, тавсия ва танқидий фикрларни бажонидил қабул қиламиз. Аслида, ниятимиз ҳам уқувчини биргаликда излашга, фикрлашга чорлашдир.

Сукротнинг ҳаёти Қадимги Юнонистон тарихи ва маданиятида муҳим роль уйнаган Афина шаҳри билан чамбарчас боғлиқдир. Сукрот фалсафий қарашлари шаклланишини уша даврдаги Афина ҳаётини урганишдан бошлаш мақсадга мувофиқдир.

Афина Қадимги Юнонистоннинг жануби-шарқидagi Атика ярим оролида жойлашган булиб, археологик топилмалар бу ерда милoddан аввалги XVI—XV асрлар (неолит даври)да қишлоқлар булганини курсатади. Кейинчалик ушбу қишлоқлар бирлашиши натижасида Афина шаҳри пайдо булган. Бу даврда (бу даврни Платон олтин давр, деб атаган) уруғчилик муносабатлари емирилиб, янгича идора усулларига утиш бошланган эди.

Атика тоғли вилоят булиб, унда деҳқончилик учун ерлар жуда кам эди. Шунинг учун галла, асосан, четдан келтирилган. Атика узининг зайтунзор ва узумзорлари билан ҳам маишхур булган. Қадимги юнон деҳқонлари булардан маҳсулот олишда жуда уста эдилар. Тез-тез булиб турадиган қургоқчилик туфайли баъзи деҳқонлар бадавлат кишилардан қарз олишга мажбур булар, қарзни узолмаганлар эса оиласи билан қулликка тушиб қоларди. Очарчилик, муҳтожлик баъзи оила аъзоларини, асосан, ёш болаларни, қулликка сотишга мажбур этган. Қулдорлик оддий ҳол булгани учун ҳам Афина демократиясини «қулдорлик демократияси» деб аташган. Афинани оқсоқоллар кенгаши сайлайдиган 9 та ҳоким идора қилган. Давлатни идора этишда «Дракон қонунлари»га таянилган.

Қонунларга мувофиқ бошқаришнинг жорий этилиши нафақат Афина, балки инсоният тараққиёти учун ҳам ижобий ҳол эди. Аммо қонунлар булса-да, демос (деҳқон, хунарманд, мардикорлар — оддий халқ) олигархиядан норози эди. Улар давлат ишларида қатнашиш ҳуқуқига эга булишни, қарзларнинг бекор қилинишини истар эдилар. Натижада, икки қатлам уртасида юзага келган тўқнашув куплаб кишиларнинг беғуноҳ улимига сабаб буларди.

Милoddан аввалги 594 йилда Афинага Солон ҳоким этиб сайланади. У махсус қонунлар орқали демос билан аслзодаларни яраштиришга муваффақ булади. Деҳқонларни қарзлардан озод қилади, эркин афиналикларнинг қул қилинишини таъқиқлайди. Афина фуқаролари қушинда икки йил хизмат қилиб бериши, уруш булганида эса жангда қатнашиши шарт эди. Солон қонунларига мувофиқ Афинани халқ йигинлари бошқарган. Унда эркин фуқаролар қатнашиш ҳуқуқига эга булган. Вояга етган барча фуқаролар судья булиб, бой-бадавлат фуқаролар эса юқори мансабларга сайланиши мумкин эди. Аслзодалар билан оддий халқ, қуллар уртасидаги зиддиятлар Солон ҳокимлигидан кейин ҳам тўхтамади.

Оддий кишиларнинг давлат ишларини бошқаришда қатнашиши аслзодаларга ёқмас, улар, иложи борича, Спартадаги кулдорлар тузумини урнатиш тарафдорлари эдилар.

Юнонистон — Эрон уруши (миллоддан аввалги 492 йиллар)дан кейин Афина қудратли давлатга айланади. Айниқса, уруш пайтида афиналикларнинг кўрсатган жасорати, ватанпарварлиги Афинанинг Юнонистондаги обрусини ошириб юборди ва у шаҳар-давлатлардан Биринчи Афина денгиз иттифоқи тузиб, унга раҳбарлик қилади.

Перикл даврида (миллоддан аввалги 443—428 йиллар) Афинанинг қудрати янада ошади, у Урта ер денгизи атрофида ҳукмронлик қилади. Афина демократиясининг ривожланиши ҳам Перикл — «Биринчи фуқаро» номи билан боғлиқдир.

Перикл қонунлар орқали Афинада халқ йиғини ролини оширди, аслзодалар ихтиёридаги вазифаларни халқ йиғинига олиб берди. Халқ йиғини аъзолари, судьялар давлат газнасида маош оладиган бўлди. Перикл ислохотлари ижобий роль уйнаган бўлса-да, у давлатни яқка бошқаришга мойил эди. Шунинг учун Фукидид, Перикл давридаги Афина демократияси сўздаги халқ ҳокимияти, аслида эса, у биринчи фуқаро ҳокимияти эди, деб ёзади.

Афинанинг эркин фуқаролари қаторига кириши жуда қаттиқ текширув асосида, белгиланган тартибда амалга оширилган. Ота-онаси Афина фуқароси бўлган кишигина эркин фуқаро бўла олган. Махсус гуруҳ, ҳайъат даъвогарнинг ота-онаси кимлиги, уларнинг Афинага муносабатларини синчиклаб урганишгач, уни эркин фуқароликка тавсия этишган. Даъвогар 18 ёшга тулган бўлиши шарт эди. Махсус ҳайъат тавсия этгач, тайинланган беш айбловчилар уни эркин фуқаро бўлишга нолайиқ деб топишга ҳаракат қилишган, даъвогар эса улар олдида ўзининг кимлиги ва шаънини очиқ ҳимоя этиши шарт эди. Сўнгра даъвогар судга мурожаат қилиши, агар суд унинг талабини асосли деб топса, даъвогар унинг исмини рўйхатга киритиб, Беш юзлар Кенгашига тақдим этган. Беш юзлар Кенгаши ҳам даъвогарни, унинг талабини қанчалик асосли эканини синчиклаб урганиб чиққан. Агар Кенгаш ижобий қарор қабул қилса, даъвогар халқ йиғини олдида Афинани ҳимоя қилиш, ҳар қандай шароитда ҳам Ватан равнақига хизмат қилиш, мавжуд қонунларга, халқ янги қонунлар қабул қилса, уларга итоат этиш, кимдир қонунларни бекор қилса ёки уларга буйсунмасликка интилса, унга қарши чиқиш, гайриқонуний ҳаракатлар бўлишига йўл қўймасликка қасам ичади. Сўқрот ҳам эркин фуқароликка қабул қилинганида шундай қасам ичган ва умрининг охиригача унга амал қилган.

Давлат ишларида фаол қатнашиш ҳар бир афиналик эркин фуқаро учун нафақат шараф, шу билан бирга бурч ҳам эди. Афина қонунлари агора (халқ йиғини ўтказиладиган жой, майдон)да тошга уйиб, ёзиб қўйилган.

Агорода нафақат давлат ишларига онд халқ йиғинлари, балки турли томоша, мусобақа, баҳс-суҳбатлар утказиб турилган, унда драматик асарлар уқилган, сахналаштирилиб, демосга намойиш этилган. Эркин фуқароларнинг жисмоний машқлар билан шуғулланиши ҳам одат эди. Куч синаш машқлари ва томошаларга бутун афиналик ёшлар йиғилган. Бундай ижтимоий ҳаёт, шак-шубҳасиз, булғуси файласуф руҳий дунёсининг шаклланишига катта таъсир қилган.

Юнонистонда Афина бошқарган Биринчи Афина денгиз иттифоқи билан бирга Спарта бошқарадиган Агрос, Коринф, Мегара, Таринф каби шаҳар-давлатларни бирлаштирган Пелопаннес иттифоқи ҳам бор эди. Икки иттифоқ уртасида юзага келган зиддиятлар кейинчалик 27 йилга чузилган (милоддан аввалги 431 йилда бошланган) Пелонес урушига айланади. Спарталиклар Афинани босиб оладилар, натижада, Афина тахти учун кураш авж олиб кетади. Давлат тепасига аслзодаларнинг утгизлар тиранияси келади. Демократия тарафдорлари қувғин қилинади, баъзилари эса қатл этилади. Туғри, куп утмай демоснинг ҳаракатлари туфайли—Афинада—демократия яна галаба қозонади, аммо Афинанинг олдинги шуҳрати қайта тикланмайди.

Қадимги юнонликлар купхудоли булганлар. Ушбу худолар шарафига хилма-хил байрам, томоша ва маросимлар утказилган. Юнонликларнинг гузалликка, завқ-шавққа, суҳбат ва мусиқага мойилликлари бундай байрам ҳамда томошаларнинг куплигига сабаб булган, албатта. Ака-сингил худолар Аполлон ва Артемида туғилгани шарафига бағишлаб май-июнь ойларида утказилган байрамлардан бирида сангтарош Сафроникс оиладасида Сукрот туғилади. Уша давр ақидасига кура, бу ойларда туғилганларни санъат, гузаллик ва мусиқа худоси Аполлон уз ҳимоясига олади. Баъзи тадқиқотчилар Сукротнинг эзгуликка, гузаллик ва фалсафага мойиллиги, ҳатто, улимининг бир ой орқага сурилишини ҳам Аполлон ҳомийлиги таъсиридан, деб қарашади. Сукротнинг узи ҳам умрини Аполлонга хизмат қилиш орқали Афина фуқароларининг ахлоқий «покланишига» бағишладим, деб иқдор булади. Сукрот туғилгач, юнонликлар одатига кура, Сафроникс уз углининг тақдирини билиш учун башоратчи-коҳинга мурожаат қилади. Ривоятларга кура, у Сукрот бутун ҳаёти давомида ҳеч қандай ёрдамга муҳтож булмаслиги, у бундай раҳнамоликка ҳожат сезмаслигини, қалбида минг уқитувчи ва тарбиячидан аъло даймон (демон, даҳо куч) бор, деб каромат қилади.

Ҳақиқатан ҳам Сукротнинг ҳаёти узгаларниқидан бошқача кечди. Гуё уша демон унинг хатти-ҳаракатларини изга солиб турадигандек. Биринчидан, эркин фуқаро сифатида давлатни бошқариш ишлари билан шуғулланиш Афинада одат булишига қарамай, Сукрот унга мойиллик сезмайди. «Мен билан, — дейди Сукрот, — қандайдир илоҳий ва гаройиб нарсалар содир булади... Улар ёшлигимдан бошланган: қандайдир овоз мени истагимга зид нарсага мажбур қилади; бирор ишга уннасам, у

мени бошқа бирига бошларди. Ушбу овоз мени давлат ишлари билан шуғулланишимга йўл қўймаган». Иккинчидан, ушбу «илоҳий ва гаройиб нарсалар», машҳур фаранг файласуфи Бертран Расселнинг фикрига қура, Сукротнинг қандайдир руҳий ўзига хосликка эга эканлигини кўрсатади. Фаранг файласуфининг фикрида ҳам асос бор. Оилали, тўрт фарзанди бўлишига қарамай, Сукрот уларни моддий таъминлашни ҳаёлига ҳам келтирмайди. Хотини Ксентиппанинг жанжалкашлиги, ҳақорат қилиб туполон қилишлари ҳам Сукротни илм билан шуғулланишига ҳалақит қилмайди. Бундан ташқари, Сукрот, барча эркин юнонликлар каби учта гетера билан яқинликда бўлиб, уларни таъминлашни ҳам уз зиммасига олиши зарур эди. Сукрот бу тартибни ҳам бажармаган.

Сукротнинг бошқалар этик ва қалин кийимларда зурга чидайдиган совуқда оёқ яланг юриши ҳам файласуфни қандайдир гайрихаёлий куч таъсирида бўлганидан далолат беради. Унинг донишманд сифатида танилмасидан олдинги ҳаёти ҳақида аниқ маълумотлар сақланмаган. У дастлаб ота касби — сангтарошлик қилган булса керак. Айрим манбаларга қура, Сукрот Афина шаҳри тепалигига урнатилган либосли учта фаришта ҳайкалини яратган. Платон «Сухбатлар»дан бирида Сукрот ўзини афсонавий бинокор ва ҳайкалтарош Дедал авлодидан, деб атайди. Бунда ёш йиғит ота касби билан фахрланишини, бу хунарни илоҳий куч уз ҳомийлигига олганини айтмоқчи бўлади. Бундан ташқари, Сукрот суҳбат-бахсларда санъат асарлари ва ижодкорларига мурожаат қилади, уларнинг нозик томонларини чуқур таҳлил қилишга интилади. Булар Сукрот ҳайкалтарошлик билан шуғулланган, деган фикр уйғотади. Сукротнинг шогирди, машҳур саркарда Ксенофан ҳам устозининг ҳайкалтарошлик сирларидан яхши хабардор бўлганини ёзиб қолдирган.

Б.Рассел, Сукрот ёшлигида Зенон ва Парменидлар билан учрашган, улардан суҳбат-бахс борасида сабоқ олган, кейинчалик уни бошқаларга ургатган, деб ёзади. Лоэртлик Диоген эса Сукрот клазоменлик Анаксагор, кейин эса Архелайнинг шогирди бўлган, деб ёзади. Платон «Протагор» асарига Сукрот софист Продикдан бир дирҳамга дарс олганини айтади. Чамаси, Сукрот ёшлигида Анаксагор натурфалсафаси билан шуғулланган. Чунки уни худосизликда айблашганда, унга Анаксагорнинг «Қуёш — тош, Ой эса ердир» деган фикрини тарғиб қилгани баҳона қилинади. Бироқ кейинги изланишларида Сукротнинг натурфалсафаси ахлоқий фалсафа, яъни, инсонни дунёнинг маркази деб билувчи, унинг ахлоқи, турмуши, саъй-ҳаракатларини борлиқ моҳияти билан изоҳловчи гуманистик фалсафага утганини қураимиз.

Машҳур қадимги юнон комедиографи Аристофан эса Сукротни худосиз, булутларга мадҳ тўқувчи сифатида тасвирлаб, мазах қилади. Бу билан у Сукрот натурфайласуфлар оқимидан эканлигини таъкидламоқчи бўлади. Туғри, Сукрот аввал натурфалсафа билан шуғулланган, у Анаксагор, Гераклит ва пифагорчиларнинг осмон, табиат тузилиши, қуёш

ва ой ҳаракати ҳақидаги қарашларига эргашади. Платон «Фэдон» асарида бу ҳақда етарли маълумот берган.

Бироқ инсон характерини урганишга мойил Сукрот учун бу таълимот етарли бўлмади, тез орада у адашаётганини, дилидаги мавзудан узоқлашаётганини сезади. Реал ҳаётдан узоқ натурфалсафий қарашлар, энг аввало, мавжуд борлиқ муаммолари билан қизиқувчи Сукротнинг эҳтиёжига ҳам, интилишига ҳам мос эмас эди. Рухий-маънавий муаммолар ечимини излаётганида, у Анаксагорнинг дунёнинг манбаи ва уни тартибга солиб турадиган нарса — ақл, деган қарашига дуч келади. Бу, аслида, инсон ақлининг фалсафий изланишлар марказига илк бор қўйилиши эди. Платоннинг «Фэдон» асарида унга Анаксагорнинг ушбу фикри маъқул тушгани айтилади.

Сукрот Анаксагорда бошқа сабаблар, асослар борлигини куриб, унинг фикрларида мантиқийлик, тадрижийлик бузилганини пайқайди. Дунёнинг сабаби, асоси булган Ақлни эса табиий ҳодисаларга қўллаб булмас эди. Сукрот Анаксагор фикрларини давом эттиради ва табиий ҳодисаларнинг сабаби, асоси уларниг бир тартибда содир этилгани боиси, илоҳий ақл, илоҳий куч — деган хулосага келади. Шу тариқа у дунёнинг бошида, асосида маънавий-руҳий куч, илоҳий ақл, идрок ётади, деб қарайди. Демак, Сукрот аввал натурфалсафага таянган булса-да, кейинроқ идеализмга утади, илоҳий ақл, идрок, ахлоқни биринчи уринга қўяди, табиат эса уларнинг ҳаракат маконидир, деб ҳисоблайди. Унингча, табиатдаги ҳамма нарса, ҳодисаларга ана шу илоҳий куч асосдир.

Парипатетик Аристоксен эса Сукрот ёшлигида бетартиб ҳаёт кечирган, у оддий сангтарош булган, файласуф Архелай уни ўзига шогирд қилиб олиб, фалсафани ургатган, деб хабар беради. Бошқа бир манбага қўра, Сукротни оғир сангтарошлик ишидан тенгқур дўсти Критон халос қилган ва фалсафада изланишига ёрдам берган, дейилади. Критон Сукротни кейинчалик зиндондан қутқаришга ҳам интилади.

Ҳозиргача Сукрот ҳақиқатан реал шахс булганми ёки буни Платон уйлаб топганми, деган фикрлар ҳам бор. Баъзилар, Сукрот ҳозир биз қандай тасаввур қилсак, худди шундай булган, дейишади. Аммо бутунлай бошқача фикрлайдиганлар ҳам бор. Масалан, машҳур физик ва файласуф Б.Расселнинг фикри бу борада ниҳоятда кескиндир. У Платон тасвирлаган Сукрот тарихий шахедан қўра бадиний образдир, деган фикр-ни илгари суради. «Платон Сукротнинг суҳбат-бахслари айнан шундай булганига даъво қилмаган..., бироқ мен Платон уни уйлаб топган бўлиши мумкин, деб ҳисоблайман». Куришиб турибдики, Сукротнинг ёшлик йиллари тугрисида турли, гоҳо қарама-қарши фикрлар, ривоятлар мавжуд. Шунинг учун Сукротнинг ҳаёти ҳақида «кўп ёки кам биламит, деб ишонч билан айтолмаймиз» (Б.Рассел), аммо уни Афинанинг эркин фуқароси булгани, ёшларни фалсафага ургатиш учун суҳбат-бахслар олиб боргани ва 70 ёшида улимга ҳукм этилгани (милоддан аввалги 399 йил)

тарихий фактдир. Яна, Сукротнинг маънавий-руҳий ҳаётида сангтарош отаси Сафроникснинг эмас, балки «жуда эътиборли ва талабчан энага»-си Фенарятнинг гапга чечанлик, сўзамоллик хислатлари кўпроқ ўз аксини топгани ҳам аниқ.

Сукрот ҳаёти ҳақида гап кетганда, Платон ҳақида тўхталмай иложи йўқ. Зеро, Платон туфайли Сукрот ҳаёти ва ижоди туғрисида кенг тасаввурга эгамиз. Мутахассисларнинг фикрига кўра, Сукрот ҳақида унинг шогирдлари: саркарда Ксенофан ва файласуф Платонлар кўп маълумот қолдирганлар. Ксенофан эса Платон «Сухбатлар»ини айнан такрорлайди.

Платон (милоддан аввалги 427—347 йиллар) Қадимги Юнонистоннинг Эгина оролида туғилган, аммо ёшлиги, ҳаётининг асосий қисми Афинада ўтган. Унинг асл исми — Аристокл, аммо кенг елкали ва бақувват гавдали булгани учун Платон деб аташган. У ёшлигида мусиқа, гимнастика, кураш, тасвирий санъат, шеъринг, драматургия, ҳулиас, Афина эркин фуқаролари учун зарур булган барча асосий соҳалар билан шугулланган. Ҳаттоки, Платоннинг бир трагедияси саҳналаштиришга мулжалланган. У Сукротнинг суҳбат-баҳсига дуч келгач (милоддан аввалги 407 йили), ҳаётини фалсафага бағишлашга аҳд қилган. Айтишларича, Сукрот Платон билан учрашишдан бир кун олдин тушида оққуш кўрган экан. Оққуш унинг кўксига кўниб, сайраганича осмонга учиб кетибди. Эртасига Сукрот Платонни «Мана, менинг оққушим!» деб қаршилаган экан. Оққуш эса Аполлоннинг илоҳий қуши ҳисобланган. Платон файласуф ва ёзувчи Сукрот суҳбат-баҳсларининг, қарашларининг таъсири остида шаклланган.

Туғри, Платон Сукротдан аввал Қадимги Юнонистонда тарқалган қарашлардан яхши хабардор булган, ушбу назарияларни Сукрот таълимотига солиштириш, қийслаш ва маълум хулосага келиш имконига эга булган. Акс ҳолда, у тезда Сукротга эргашишга аҳд қилмаган буларди. Сукрот Платон асарларининг бош қаҳрамони бўлиб, у бу қаҳрамони орқали нафақат Сукрот, балки ўз қарашларини ҳам асослагани шубҳасиз. Шунинг учун кўпгина файласуфлар (Б.Рассел, О.Гегон, Э.Дюпрель, И.Д.Рожанский ва бошқ.) Платон Сукротини бадий образ, дейишга мойилдирлар. Аммо Б.Рассел Платоннинг «Сукротнинг оқланиши» («Апология Сократа») асарини «тарихий манбалардан биридир», деб эътироф этади. Бу Платон Сукротини мутлақ бадий образ эмаслигини курсатади.

Платон ёзувчи ва мустақил фикрловчи мутафаккир сифатида асарларида қаҳрамонлари орқали ўз қарашларини баён қилмаслиги мумкин эмас эди. Баъзан Платон ушбу ҳуқуқни сунистеъмол қилгани ҳам сезилади. Инглиз файласуфи К.Поппер Платон давлатни фақат файласуфлар бошқарсин, деган фикрини устозининг гоёси сифатида тарғиб этиш билан Сукротга хонлик қилади, унинг энг «садоқатсиз шогирди бўлиб чиқади», деган хулосага келади. Чунки, К.Поппер фикрига кўра, Сукрот

давлатни фақат файласуфлар бошқарсин, деган фикрни илгари сурган эмас. Тўғри, Суқрот давлатни маърифатли, донишманд кишилар бошқарсин, деган. Лекин бу фақат «файласуфлар бошқарсин» дегани эмаску, ахир.

Платон асарлари Суқротнинг таржимаи ҳоли, ҳаёти баёни эмас, у донишманд дилидаги уйлар, безовта қилган фикрлар йиғиндисидир. Суқрот куп нарсалар туғрисида баҳс юритади, уларни тула ҳолда келтиришни Платондан талаб қилиши мумкин эмас. Демак, Платон устози фикрларини уз идроки ва мақсадлари нуқтаи назаридан утказиши табиийдир. Шунинг учун қерда Суқрот фикрини Платон амалга оширишга интиганини, аниқ айтиш қийин.

Платон Суқротнинг идеал (гоя, назар, фикр, қарашлар) ҳақидаги таълимотига таянди ва уни узига хос тарзда давом эттирди. Суқрот борлиқнинг асоси илоҳий куч, ақл, гоя деб ҳисоблаган, табиий нарсалар асосини ахлоқий, ҳиссий идрокдан чиқариб, умумий тушунчаларга эътибор қаратган булса, Платон ушбу тушунчалар ҳиссий биллишга эмас, балки «бошқа-нимагадир» дахлдордир, чунки ҳиссий идрок мудом узгарувчан, деган қарашни ҳимоя қилади. Ушбу «бошқа-нимагадир»ни у идеал деб атади. Ҳиссий идрок этиладиганлар ундан ташқарида булиб, унга монанд номланадилар, эйдосга дахлдорлиги орқали улар билан бир қаторда номланадиган важлар ҳам мавжуддир. Бир оз кейинроқ Аристотель ёзади: «Ҳақиқатан ҳам икки нарсани адолат юзасидан Суқротга таалуқли дейиш мумкин: изланиш ва умумий таъриф бериш орқали исботлаш. У ҳам, бу ҳам билимнинг бошидир». Бу ёндашишлар нафақат Платон ва Аристотель, балки кейинчалик барча файласуфларнинг илмий изланишларида, маълум даражада уз таъсирини топди.

Албатта, Суқротнинг Платонга таъсирини бир рисола доирасида етарлича очиб бериш қийин. Бироқ бир нарса аён — Суқротсиз Платон мутафаккир сифатида тарихда қолмасди, инсоният Платонсиз Суқрот деган донишманд утганини билмасди, билганида ҳам дарвешона яшаган, «Билмаслигимни билдим», деган фикрни айтган оддий шахе сифатида тилга олиниши мумкин энди, холос. Буларга хулоса сифатида немис ёзувчиси Л.Фейхтвангернинг сузларини келтирамыз: «Суқрот, шубҳасиз, Платон ва Ксенофан тасвирлаган Суқрот булмаган. Аммо зоҳиран қараганда улар наздидаги мутафаккир ҳақиқий Суқротдир. Платон ва Ксенофан Суқротларининг, аслида, қандай булганининг энди аҳамияти йўқ». Инсоният учун Суқротнинг ҳаёти идеал, маёқ булиб келаётганининг узи ҳам Платон Суқроти ҳақиқийми ёки йўқ, деган баҳсга берилган жавобдир.

Суқрот фалсафаси. «О, Суқрот! Инсонни англаш йулида барча ҳикматлардан огоҳ худолар сени донишманд, деб эълон қилдилар», деб ёзган Диоген Лаэртский (III аср).

Нега айнан «Инсонни англаш» иборасига ургу берилаяпти. Негаки, бугунги кунда узоқ ижтимоий-тарихий ривожланиш босқичларини босиб ўтган ҳозирги фалсафа ўзининг асосий мавзун инсоннинг борлиқдаги ўрни, олам билан одам муносабатлари, жамият ва шахе уртасидаги алоқадорликларнинг моҳиятини билиш эканини ҳеч иккиланмай таъкидлайди. Аммо Суқрот давридаги фалсафа илмий билиш эмас, балки ҳаёт ҳақида фикр юритиш, донишмандлик қилиш эди. Софистларни илк фалсафий қарашларнинг кашфиётчи ва тарғиботчилари сифатида қаралиши ҳам бежиз эмас. Афинада фалсафа Суқротгача фан сифатида маълум булмаган, балки илк фалсафий мушоҳадалар санъат, мусиқанинг бир қисми сифатида қаралган. Бошқа полис ва мамлакатлардан келган ёки йул-йўлакай Афинада тўхтаган файласуфлар (Парменид, Зенон, Анаксагор, Продик ва бошқ.) фикрлашга, тадқиқотга мойил кишиларда қизиқиш уйғотганлар. Улар қаторида қизиқувчан, билимга чанқоқ ёш Суқрот ҳам бўлган.

Ривоятларга қўра, Суқротнинг фалсафа билан шуғулланишига Аполлон асос солган Дельф ибодатхонаси пештоқиға битилган спарталиқ донишманд Хилоннинг «Ўзингни англа», деган даъвати катта таъсир кўрсатган. Баъзи тадқиқотчилар бунини Суқрот тақдирида Аполлон қандай роль ўйнаганига яна бир далил, деб қарайдилар. Шундан кейин ёш Суқрот ўзликни, инсонни англаш йўлларини излашга тушади. Унинг наздида инсондан ташқарида фалсафа йўқ. Агар шу нуқтаи назардан ёндашсак, «Бизнинг фалсафамиз қалбимиз ва ҳаётимиз тарихи демакдир: биз ўзимизни қандай идрок этсак, умуман инсон ва унинг ўрни ҳақида ҳам шундай фикрлаймиз». Суқрот инсонни, унинг билиш хусусиятлари, ахлоқи ва ақлини фалсафий изланишлар марказига қўяр экан, энг аввало, у ҳаёти, турмуш тарзи ва фикрлашини ўз гоёларига монанд қилишга мажбур эди. Чунки, қадимги юнонликларда маънавий комиллик билан жисмоний баркамоллик, кенг дунёқараш билан амалий турмуш, суз билан иш уйғунлиги, айнанлигиға интилиш узиға хос хислат эди.

«Ўзгаларни ўзгартирмоқчи бўлган инсон, аввал, ўзини ўзгартириши лозим». Суқротнинг ушбу даъвати унинг ахлоқий фалсафасини ифода этади. Биринчидан, дунё билан инсон уртасидаги алоқадорлик икки томонламадир. Улардан бирини устун қўйган заҳоти, ё мутлақ прагматизм ёки мутлақ релятивизм вужудға келади. Суқрот ахлоқ, ақл, идрокни улуглагани билан инсонни борлиқдан ажратмайди, илоҳий куч уни ҳам ўз таъсир доирасида ушлаб туради. Иккинчидан, инсон пассив объект эмас, унга изланиш, ён-атрофни ўзгартириш хос. Бироқ бу саъй-ҳаракат, ўзгартиришлар «ўзгартириш учун» бўлмаслиги керак, чунки барча ўзгартириш негизида инсон маънавиятининг такомиллашуви ётади. Учинчидан, ташқи дунёнинг ўзгариши кишиға, том маънода, бахт келтирмайди, чунки ўзгарган ташқи дунёни қабул қилишға, у билан уйғун яшашға лойиқ

ички дунё, рухий-маънавий олам ҳам зарур. Ҳатто, Суқрот фикрича, аввал маънавий-рухий оламни узгартириш зарур, кейин ҳаётни, ташқи дунёни узгартириш мақсадга мувофиқдир.

Дунёни, айниқса, ижтимоий борлиқни узгартириш мудом айрим кишиларнинг истаги, ҳатто, айтиш мумкинки, азалий мақсади бўлиб келади. Бунинг учун улар баҳона ҳам, куч ҳам топадилар. Энг ажаблаларлиси шундаки, улар уз истақларига минглаб, миллионлаб оддий авомни эргаштирадилар, уз қарашларини илоҳий каромат билиб, кўпчиликни азоб-уқубатларга, йўқсилликка, зуравонликка, охир-оқибат эса, уларни маънавий инқирозга етаклайдилар. Минг афсуски, инсоният дунёни узгартиришга тинмай интилиши жараёнида бу одатидан ҳали-бери воз кечмайди, чунки ташқи дунё унинг маънавий эҳтиёжларига жавоб берадиган даражада мукамал эмас. Бироқ ташқи олам узгариши ҳам чексиз ва бемақсад бўлолмайди; у ҳам киши маънавий оламини узи билан бирга уйғун такомиллашувига етаклаши шарт.

Шу уринда маънавий-рухий оламнинг узгариши қандай кечиши зарур? У Суқрот қарашларида қандай ақс этади? Бу борада донишманд нималарни тақлиф этади, деган саволлар уйғониши табиийдир.

Биринчидан, Суқрот назарида, билим кишини эзгу ниятли қилиб, яхши ишларга етаклайди. Билимли киши онгли тарзда гуноҳ қилмайди, айб, гуноҳ ишлар ёмонлик, билимсизликдан келиб чиқади. Суқрот бир умр билимга, дунёни англашга интилди. Унинг суҳбат-баҳслари кишиларнинг билмасликларини ёки ақли заифлигини исботлашга йўналтирилган.

Иккинчидан, билим чексиздир. Киши уз билимидан тула қониқмайди, у мудом изланишда, фикрлашда булади. Унинг маънавий-рухий етуқлиги уз «билмаслигини билиши» туфайлидир. Демак, ҳеч ким мутлақ билимга эгаман, деб айтолмайди.

Учинчидан, Суқротнинг суҳбат-баҳслари билишнинг диалектик методи ҳисобланса-да, унинг негизида ахлоқ, этика, эстетика муаммолари ётади. Шунинг учун Суқрот «илмий эмас, балки этика масалаларини урганиш билан банд бўлган» (Б. Рассел). Аммо Платоннинг «Фэдон» ва «Менон» асарларида Суқротнинг узи эътироф этганидек, «билимни излагани»ни инкор этмайди.

Туртинчиси, ҳақу ҳақиқат излашни, билишни Суқрот фалсафанинг тадқиқот мавзусига айлантирди ва у уз ақли, идрокни, моҳиятига эга бўлмаган нарслар ушбу предметдан ташқарида деб билди. Тушунчалар киши субъектив фаолияти натижасига эмас, улар ақлнинг идрок этадиган қандайдир объективлиги ҳамдир.

Бешинчиси, Суқрот ақлни илоҳий куч даражасига кутариб, уни илоҳий ҳақиқат билан инсон билими уртасида бир-бирини боғлайдиган йул, деб ҳисоблади. Энг муҳими, у фалсафани натурфалсафадан, фалсафий онг, фалсафий тадқиқот усулини натурфалсафий қараш ва табиий-ил-

мий тадқиқот усулларидан ажратди. Фалсафанинг махсус билим олами ни идрок этиш усулига айланиши киши маънавий олами бепоён кенгликда, ранг-баранг қирралар ва йуналишда шаклланиши учун зарур воқелик бўлди.

Олтинчиси, фалсафа, билим Суқрот учун шунчаки кўнгил эрмаги ёки афиналик аслзодаларнинг кўнгил очиш, вақт утказиш машғулоти эмас. Балки у кишиларга ўз ҳаёти, ишларини рационал, онгли ташкил этишларига ёрдам бериши зарурдир. «Энди аён эмасми,— дейди Суқрот Ксенофан хотираларида, — билим туфайли одам кўп яхши нарсаларни синаб куради ва ёлгон тасаввурлар туфайли эса кўп жафо тортадилар. Узини англайдиган киши нима яхши эканини билади ҳамда нима қилиши мумкину, нимага имконияти йўқлигини ҳам фарқлайди».

Суқротнинг билим ёки билиш ҳақидаги қарашлари ахлоқий-фалсафий моҳиятга эга. Гносеология ва этика ўз негизига кўра илоҳий кучларга, худоларга бориб тақалади. Билим ва ахлоқ мезонлари одамнинг илоҳий донишмандликка интилиши, уни идрок этиши, ушлаштириши, хуллас, илоҳий кучга яқинлашишидир.

Суқрот назариясига кўра, ҳақиқатни билиш, ҳақиқий билим ҳаммага эмас, балки айрим кишиларга, яъни, донишмандлар ёки файласуфларгагина насиб этади. Бироқ улар ҳам бор ҳақиқатни билолмайдилар. «Одам, — дейди Суқрот, — ҳамма нарсада оқил, донишманд булолмайди, демак, ким нимани билса, шу соҳада оқил, донишманддир».

Кишининг оқил, донишмандлиги Худонинг донишмандлигига тенг эмас, киши илоҳий донишмандликни тўла идрок этишга қодир эмас. Умуман, кишининг оқиллиги илоҳий куч оқиллиги олдида деярли ҳеч нарсадир. Фалсафа ушбу куч оқиллиги, донишмандлигини севиш усулидир. Шунинг учун файласуф кишилар билан илоҳий куч, Худо уртасида яшайди. Фақат Худо ҳақиқий билим эгасидир, ҳақиқий донишманддир, одам эса донишманд эмас, балки уни — ҳақиқий Донишмандни изловчи, севувчидир. Демак, Суқрот, фақат Худони ҳақиқий донишманд деб билади, одам унга етолмайди, унингдек донишманд булолмайди, у Худога ва унинг донишмандлигига интилиб яшайди, холос.

Агар донишмандлик Худонинг сифати бўлса, одам уни тўла идрок етолмаса-да, оқилликка интилиши керак. Билим илоҳий хислатга, кучга эга экан, билимли одам тўла бўлмаса-да, шундай хислатларни узида шакллантириши зарур. Билим инсонни Худо қилмаса-да (Суқрот фикрига кўра, якка Худогина тўлиқ билим соҳиби, ҳақиқий донишманддир), уни Худога яқинлаштиради; бунинг узи инсон учун катта нарсадир. Бу, энг аввало, инсоннинг ахлоқи, маънавияти учун муҳимдир. Кейинчалик «Инжнл»да ушбу фикр давом эттирилади. «Худо ақли уткирга эмас, қалби очикқа узини намоён этади; юраги тозалар бахтиёрдир, чунки улар Худони курадилар». Суқрот ақл, идрок, билим билан илоҳий донишмандликка етиб бўлмаса-да, лекин унга интилиш керак, деб ҳисоб-

лайди, бу билан у инсон зехни, идроки фаол куч эканини таъкидлайди. Аммо у билимлилик, оқиллик эзгу фаолиятга эргаштирувчи восита; эзгу амаллари орқалигина инсон илоҳий сифатларини намоён қилади, дейди. Инсоннинг ахлоқи, маънавияти эса ушбу сифатларнинг белгиси, деб қарайди. Фақатгина билим оқилликнинг узи эмас, балки ахлоқий-маънавий сифатлар билан ҳам инсон илоҳий кучга яқинлашиши мумкин. Демак, нафақат онг, билим, идрок манбаи — мия, балки ахлоқ, инсонийлик, эзгулик, эътиқод манбаи — қалб ҳам илоҳий оқилликка етишиш учун очиқ булиши даркор.

Олам ва одам умумий таркибга эга булиб, умумий қонунларга итоат этади, ҳамма жойда — инсон қалбида ҳам, жамиятда ҳам, табиатда ҳам умумий ақл ва идрок ҳукмронлик қилади, айнан улар борлиққа уйғунлик, мақсадга мувофиқлик бахш этади. Алоҳида кишилар учун узига хослик, бошқалардан фарқ қиладиган хусусиятлар ато этилган. Аммо улар бошқалар билан ҳамжиҳатликда яшаш, жамиятдаги умумий ахлоқий тартибларга амал қилишга табиатдаги гармония, яъни, бир-бирига мослик-қонунларига бўйсуннишга мажбур. Ушбу қонунларнинг субъекти илоҳий куч — Худодир. Демак, мавжуд ёки урнатилган қонун, тартибларни бузиш илоҳий кучга — Худога қарши чиқишдир. Инсоннинг бундай хатти-ҳаракатлари беиз кетмайди, вақти келиб улар илоҳий ақл, Худо томонидан муносиб баҳоланади. Чунки, ҳақиқий билим манбаи Худодир, инсон яна Худога қайтиб боради. Шундай экан, Суқрот тасаввурига қўра, инсон интиладиган билим ҳам, шубҳасиз, унинг амаллари, саъй-ҳаракатлари ҳам, улар қанчалик бўлмасин, умумий қонунлар, тартиблар талабига мувофиқ Худога қайтади ёки у томонидан муносиб баҳоланади. Муқаддас осмоний китоблардаги қилмишларингга муносиб жазо ёки мукофот олурсан, деган фикр, аслида, Суқротнинг олам ва одамни умумий ақл, қонунлар, тартиблар идора этади, деган фалсафий назариясида ҳам бор. В.С.Нерсисянцнинг фикрига қўра, Суқрот Худони мифологик мавжудотдан фалсафа ва гносеология назарияларига айлантирди. Бироқ бу билан Худони мифлаштиришга чек қўйгани йўқ, албатта. Ҳатто, Суқротдан сунг Платон ва Аристотель таълимотларида ҳам Худони мифлаштириш анъанасининг таъсири сақланиб қолган, чунки жуда узоқ давр антик фалсафа узига хос тарзда рационаллаштирилган мифология эди. Масалан, Суқрот Пратагор билан учрашгач, унинг «Инсон — ҳамма нарсанинг меъёри», деган фикрига қарши чиқади ва ҳамма нарсанинг улчови Худодир, деган шиорни илгари суради. Чунки, ҳамма нарса инсон билан боғлиқ эмас, қуёш, ой, дарёлар субстанционал моҳияти ва мавжудлигига қўра, инсондан ташқаридадир. Ҳамма нарсани ҳам инсоннинг ҳиссий идрокидан чиқариб бўлмайди ва инсон билимининг узи ҳам илоҳий оқилликни англашга қаратилган. Агар Пратагор «Инсон — ҳамма нарсанинг меъёри», деганида инсоннинг ҳиссий идроки ва сезиш хислатларидан келиб чиқса, Суқрот инсоннинг ақлли, онгли мав-

жудотлигини, унинг илоҳий донишмандликни идрок этиши билимга булган интилиши эканлигини назарда тутати. Куришиб турибдики, Суқрот Худони ҳамма нарсанинг меъёри, деб мифлаштирганида ҳам инсон ақлу идрокни эсдан чиқармаган.

Суқрот фикрича, инсон фаолияти мутлақ алоҳида ҳодиса эмас, у илоҳий ақл, илоҳий донишмандлик кучи орқали руй беради. Инсон ақли ва эзгу амаллари Худо томонидан борликда урнатилган ва борлик моҳиятига сингдирилган, олдиндан белгиланган тартиблар натижасидир. Ақл, идрок ҳам инсонга Худо томонидан берилган. «Улар, — дейди Суқрот худоларни назарда тутиб, — ҳиссий нарсалар ҳақида фикрлаш учун бизга ақл бердилар, у ёрдамида биз нарсанинг нималигини ва қандай фойдасини биламиз, фойдали нарсалар билан ҳузурланиш йулларини топамиз, зарарли нарсадан қочамиз. Улар бизга бир-биримиз билан мулоқот қилиш қобилиятини бердилар, айнан сўз воситасида бир-биримизни яхши сифатли қиламиз, жамият қурамыз, қонулар қабул қиламиз ва давлат ҳаётидан баҳраманд буламиз».

Худони фалсафий-ахлоқий ва гносеология назариялари сифатида қараган Суқрот унинг одам билан муносабатлари ҳақида ҳам фикрини билдириши шарт эди. Акс ҳолда, Худонинг мавжудлиги, олам ва одамни идора этиши, борлик устидан ҳукмронлик қилиши ҳақидаги фикрлар яна қуруқ сафсата бўлиб қоларди.

Биринчидан, Суқрот фикрича, инсон билан Худо уртасидаги муносабатлар икки томонлама ихтиёрий аҳд, шартнома натижаси эмас. Худо олам ва одамнинг яратувчисидир. Инсондаги позитив хислатларнинг барчаси илоҳий ақл туфайлидир. Шунинг учун «Биз ҳаммамиз Худо учун яратилганмиз, фақат Худо ўзи учун мавжуддир. Худога хуш келиш — сенинг ороминг, у билан бирга бўлиш — сенинг вазифанг, сенинг барча амалларинг қондасидир». Тўғри, Суқрот теолог-догмат эмас, балки олам ва одам уйғунлигида сирли кучни топишга интилаётган мутафаккир сифатида мулоҳаза юритади, суҳбатдошини ҳам ўз саволлари билан фикрлашга, ҳақиқатни топишга ундайди.

Иккинчидан, инсон Худони кўрмайди, аммо у илоҳий кучнинг қудрати туфайли яратилган оламни кўриши, барча нарсада, ён-атрофда унинг ифодаси, иштироки, таъсири муқаррарлигини туйиши зарур. Инсонга ана шу қудратни туйиб яшаш имкони берилган. Суқрот, инсон илоҳий донишмандликка интилиши мумкин, аммо унга етолмайди, фақат Худо ҳақиқий, якка донишманддир, деб ҳисоблайди. Демак, инсоннинг ақлий ва ҳиссий идроки, қобилиятлари чекланган. Бироқ Суқрот инсонни мутлақ чекланган ёки илоҳий кучга мутлақ банди, қул қилиб қўймайди. Ҳолбуки, кейинчалик христиан догматлари инсон эркини Худога мутлақ қарам қилиб қўйгандилар.

Учинчидан, Суқрот руҳ, жон ҳақидаги мифологик тушунчаларга ҳам фалсафий, гносеологик талқин беришга интилади. Руҳ, жон ҳақидаги

тушунчаларсиз инсоннинг Худога муносабатларини аниқлаш мушкул. Деярли барча теологик таълимотларда руҳ, жон асосий категориялар сифатида қаралади.

Сукрот «инсон руҳи» ва «илоҳий руҳ» мавжуд, деб қарайди. «Инсон руҳи» инсон қалби, амалларига, турмуш тарзи ва фикрлашларига ҳукмрондир. У илоҳий кучга яқин туради, аммо уни инсон кўрмайди. Куринмагани учун инсон ундан воз кечолмайди, уни рад қилиши мумкин эмас. Балки, аксинча, у руҳнинг қудратини туйиб, илоҳий куч сифатида эъзозлаши керак.

Илоҳий руҳ барча нарсада иштирок этади, уларнинг мавжудлигини, узаро гармонияда булишини, умуман борлиқнинг маълум бир тартибда, қонунларга мувофиқ ривожланишини идора этади. Инсон руҳи илоҳий руҳга интилиб, унинг бир кўриниши ёки таркибий қисми сифатида яшайди: у нима қилмасин илоҳий руҳ тартибларига итоат этади, охир натижада эса унинг узига қайтади.

Тургинчидан, Сукрот руҳни улмас, умрбоқий, деб ҳисоблайди. Руҳ туфайли инсон ақлу идрокка, билиш-хислатига эга. У орқали инсон илоҳий (улмас) руҳга яқинлашади, уни билишга интилади. Агар инсонда улмас руҳ булмаганида, у илоҳий (улмас) руҳни англаш, билиш хислатига ҳам эга булмасди. Улуғни улуғ ёки улуғга яқин, унга интилувчигина англашга қодирдир, аммо бу англаш улуғни тула билиш дегани эмас, асло. Инсонга улмас руҳни билишга интилиш хислатининг инъом этилгани ҳам етарлидир, ундан ортиғига қодир мутлақнинг ўзи қодир. Руҳ инсон билимларини тупловчи ва сақловчидир. Инсон билими, аслида, у туплаган билимлар ҳақида руҳнинг хотираларидир. Демак, Сукрот назарида, улмас руҳ инсоннинг илоҳий куч билан амалий фаолиятини боғловчи, инсон ҳаётини оқил, онгли кечишини йўлга қўювчидир.

Бешинчидан, Сукрот талқинидаги Худо инсон фаолияти, жамиятдаги мавжуд қонунлар ва тартиблардан мутлақ озод турувчи субстанция эмас. У маълум бир йўналишда инсон ахлоқи, ақли ҳамда жамиятдаги тартиблар билан боғлиқдир. Юқорида биз ақл, идрок, онг ва англаш хусусиятларини инсонга Худо беришини, инсон улар орқали илоҳий сифатларга эга булиши мумкинлигини қайд этиб ўтган эдик. Сукрот, Худони қандай эъзозлаш мумкин, деган саволга трансцендентал хулоса чиқармайди, балки, «Шаҳар тартибларига мувофиқ», деб жавоб беради. Бу ўринда жамият қонунлари назарда тутилмоқда. Демак, қонунларга, кишилар, жамият қабул қилган нормаларга итоат этиш, уларга бўйсуниш орқали инсон Худога булган иззатини, ҳурматини намоён этади. Олам ва одамни яратган, бошқарадиган умумий илоҳий кучнинг, Худонинг борлиги барча инсонлар ҳаётини нафақат бир-бирига боғлайди, шу билан бирга, уларнинг эзгу ёки ёмон қилиқлари келгуси авлодлар тақдирини, ҳаётига, улмас руҳ талабларига монанд яшашларига, хуллас бутун борлиқда гармония, уйғунлик сақланишига ҳам таъсир этади.

Демак, инсон ҳаёти, унинг қилмишлари, ҳаттоки, яхши ёки ёмон лафзлари ҳам бенз кетмайди, улар коинотда, маконда, инсонлар муҳитида сақланади, кези келганда, қайта жонланади, ўз сифатига мувофиқ кишиларни эзгу ишларга ёки ёмон амалларга етаклайди. Бу фикр, аслида, инсоннинг нафақат ўзи, балки, ўзи яшаётган муҳит, давр, мамлакат, шу билан бирга, келгуси авлодлар, келажак олдида ҳам масъул эканлигини таъкидлашдир.

Олтинчидан, Сукрот инсон руҳини беғуноҳ ва гуноҳкор, шу билан бирга, одам улимидан кейин нариги дунёда азобларга дучор буладиган ёки фарогатда яшайдиган руҳларга ажратади. Одам улгач, демон уни нариги дунё (тартар)га олиб тушади ва махсус суд қилинади. Агар одам эзгу амаллар ва эзгу ниятлар билан яшаган бўлса, унинг руҳи фарогатга тула жой (христианлик ва ислом талқинида жаннат)га олиб боради. Агар одам ёмон қилиқ ва ёмон ниятлар билан яшаган бўлса, унинг руҳи, озор етказган одамлари авф этмагунча, азоб-уқубатлар тортаверади. Фаровон дунёга, энг аввало, оқил ва донишманд кишиларнинг пок ва гузал руҳлари тушади, чунки айнан уларнинг дунёвий ҳаёти эзгуликка йўғрилган.

Сукротнинг руҳнинг ўлмаслиги, унинг қайта ва қайта туғилиши, эзгу ниятли ва эзгу амалли кишилар руҳининг фаровон маконга тушиши ёки коинотга учиши борасидаги фикрлари Будда таълимотини эслатади. Бироқ йирик ҳинд файласуфи С.Радхакришчаннинг фикрига кўра, антик даврда ҳинд фалсафаси қадимги юнон ва Ғарб фалсафасидан алоҳида ривожланган, улар уртасида, айниқса, фалсафий-маънавий соҳада ҳамкорлик бўлмаган. С.Радхакришчаннинг бу хулосаси қанчалик асосли эканлигини махсус тадқиқ этиш зарур. Бу эса алоҳида мавзудир.

Юқоридагилардан чиқадиган асосий хулоса шуки, Сукрот назарида, инсон қизиқувчанлик орқали кўп нарсани билиши мумкин.

«Агар қизиқувчан бўлсанг, кўп нарсани биладиган бўласан», дея таъкидлаши бежиз эмас. Бу билиш инсонга илоҳий руҳ томонидан берилган. Инсон илоҳий руҳга интилиб, кўп нарсани билади ёки билиши мумкин, агар унга интилмаса нопок, ёмон йўлларга кириб кетади. «Эзгуликка фақат битта йўл бор — билим, ёмонлик йўли эса нодонликдир». Демак, инсон илоҳий кучнинг, руҳнинг борлигини ёдда тутган ҳолда, билимга интилиши зарур, зеро, билим эзгу амаллар асосидир.

Ибратли ўлим. «Сукрот тириклигида ҳақу ҳақиқатга катта хизмат қилди, ўлими билан эса ундан ҳам ибратли хизмат қилди», деган эди Жавоҳарлаъл Неру. Сукротни суд қилдилар. Суднинг ҳукми билан донишманднинг ҳаёти яқунига етди. Аслида, Афина суди Сукротни эмас, узини суд қилганини, узига ҳукм чиқарганини билмас эди. Келажак авлодлар бу судни энг адолатсиз суд сифатида баҳолашини Афина ҳакамлари билмас эдилар. Сукрот фалсафаси ижтимоий фикрни узига қаңдай жалб қилиб келаетган бўлса, унинг улими ҳам асрлар давомида турли баҳс, мунозара ва муҳокамаларга сабаб бўлиб келмоқда. Ҳатто, Сукрот-

нинг ахлоқий-фалсафий қарашларидан кўра, унинг ибратли улими узига кўпроқ қизиқиш уйғотади, деб ҳисоблайдиганлар ҳам бор. Сенека «Сукрот улими билан узини ниҳоятда машҳур қилди», деганида шуни назарда тутган.

Сукрот илоҳий кучни, Худони уша даврда кенг тарқалган мифлаштириш одатидан ахлоқий-фалсафий ва гносеологик категорияларга айлантиргани, ижтимоий фикрда уз таъсирига эга софистлар, традиционалистларга зид тарзда инсон донишманд эмас, балки илоҳий ақлни изловчи, ҳеч ким донишманд эмас, фақат Худо донишманд, деган қарашлари билан узига душман орттирмаслиги мумкин эмас эди. Сукротни суд қилмаслик мумкин эмас эди. Бу Машрабнинг осилгани, Насимийнинг сўйилгани каби тарихий аллегархиядир. У узининг суҳбат-баҳсларини истаган даврада, истаган кишилар — шоирлар, тўқувчилар, хунармандлар, этикдузлар, аслзодалар ургасида олиб бориб, инсонга хос манманликни, узини билагон кўрсатиш хислатини беаёв фош қилишга интиладик, унинг киноялари далилларидан минг карра заҳарли эди.

— Оёқ-яланг, титилиб кетган кийимидан бошқа ҳеч вақоси йук, дарвешсифат Сукротнинг турмуш тарзи узини юқори табақа, деб билувчи аслзодалар ва эркин фуқароларнинг гашига тегмаслиги мумкин эмас эди. Узига эътибор бермайдиган, суҳбатдошининг насл-насабини мутлақо ҳисобга олмайдиган, саволлари билан дуч келганни сўроққа тутиб, уни мулзам қилишдан тортинмайдиган гадосифат шахснинг хатти-ҳаракати узини доно ҳисоблайдиган такаббур афиналиклар учун ҳақоратдек эди.

Сукрот замонасининг Машраби эди. Бундай кишилар кўпчилик қабул қилган андозага сигмайдилар. Уларнинг уз дунёси, уз Худоси, узига хос турмуш тарзи бор. Уз қадр-қимматини уйлайдиган ҳар бир афиналик кўпроқ Сукротнинг нафақат фикрларини, унинг мавжудлигини ҳам ортиқча, гайриҳаётий деб биларди. Ҳар ҳолда одамларнинг қатламларга булиниши (стратификация) тартиб ва тушунчалари чуқур илдиз отган қадимги жамиятда аслзодалар, Афинанинг эркин фуқаролари шундай уйлаши табиий эди. Тутри, Б.Рассел узининг «Ғарб донишмандлиги» асарида, «Сукротни давлат динини менсимасликда ва уз таълимоти билан ёшларни айнитганликда айбладилар, аммо бу айб сохтадир. Аслида эса, Ареопаг Сукротнинг дуслари ва ўқувчилари аъзо бўлган аристократия партияси билан алоқаларига қарши эди», деб ёзади. Демак, баъзи адабиётларда демократия намунаси сифатида талқин қилинадиган Афина демократияси, аслида, фуқароларнинг сиёсий ҳуқуқини (масалан, аристократия партиясига аъзо ёки унга хайрихоҳ бўлмасликни) топташдан ор қилмаган.

Б.Расселнинг фикрларида муайян мантиқ бор, чунки аристократия ва тирания урнига давлат тепасига келган «демократ»лар уларни узига душман, деб қараши табиий ҳол эди. Бу эса Сукротга қўйилган айблар-

нинг «ихтирочилири» Милет, Анит ва Ликон эмас, балки уларнинг орқасида бошқа кучлар турган эди, деган хулосага олиб келади. Демак, Сукрот, аслида, Афина демократияси душмани сифатида қораланган. (Дарвоқе, К.Поппер, аксинча, демократияни, очиқ жамиятни илк бор химоя қилган киши бу Сукротдир, деб ҳисоблайди.) Бу фикр мавзуни Сукротга қўйилган расмий айбдан эмас, балки улар негизида ётган, расмий қайд этилмаган, аммо назарда тутилган, Сукрот — душман, деган қарашдан бошлашни тақозо этади. Энг аввало, шуни айтиш керакки, Сукрот узининг сиёсат, давлат ишлари билан шуғулланмаслигини эътироф этса-да, у суҳбат-баҳсларида ушбу ижтимоий масалани четлаб ўтолмасди. Инсон муаммолари, унинг ахлоқий-маънавий хислатлари ҳақида фикр юритар экан, у жамият, давлат, полисни бошқариш усуллари ҳақида ҳам уз назарияларини, ижтимоий-сиёсий концепциясини илгари суриши табиий ҳол эди, албатта.

Сукрот фалсафасида сиёсат, давлат масалалари ҳам ахлоқий-маънавий категорияларга боғлаб қаралади. Шунинг учун Сукрот этикаси сиёсийдир, сиёсати эса ахлоқийдир. Эзгу ишлар ичнда энг олийси ва муҳими полис ишларини бошқариш билан боғлиқ сиёсий амаллардир. «Айнан ушбу санъат туфайли кишилар яхши сиёсатчи, раҳбар, уй бошқарувчиси ва умуман узи, давлат учун фойдали фуқаролар бўладилар».

Сукрот, сиёсатчи ҳам, уй бошқарувчиси ҳам, раҳбар ходим ҳам, давлатни идора этувчи шахс ҳам маълум билимга эга бўлиши зарур, деб ҳисобларди. Сиёсат соҳасидаги эзгу ишлар ҳам, Сукрот гносеологиясига мувофиқ, билимдан келиб чиқади. Барча эзгу ишлар билим орқали булганидек, давлатни бошқариш, сиёсат, адолат ҳам билим орқалидир. Демак, билимга таянган сиёсат ва адолат эзгу, ахлоқий бўлади. Нафақат Сукротда, худди шунингдек, Платон ва Аристотелда ҳам сиёсат ва ахлоқ деярли синоним категориялар сифатида қаралади. Уларни алоҳида ҳодиса дейиш учун, нафақат, амалий-сиёсий тажриба, шу билан бирга, ушбу тажрибани умумлаштирадиган, унинг йўналиш ва келажагини белгилаб берадиган илмий-назарий концепциялар ҳам зарур эди. Бунга эса вақт, асрлар керак бўлди.

Сукрот, давлатни билимли донишманд одамлар бошқариши керак, деб ўқтиради. Унинг фикрига қура, давлатни тахтга эга булган ёки аслзодалар сайлаганлар, ҳатто, қуръа ташлаб ютганлар ёки қўпчилик томонидан сайланганлар ҳам эмас, балки бошқаришни биладиганлар бошқарсин. Чунки, қўпчилик сайлаганида кишининг билими ҳақида билмаслиги, тўғри хулоса чиқармаслиги, натижада, давлат теласига тасодифий, ҳатто, нодон, жоҳил, ёвуз шахслар келиши ҳам мумкин. Сукрот орзу қилган «билимли одам» сиёсий идеалдир, у демократия, олигархия, тирания, уруг-аймоқчилик аристократияси ва анъанавий подшоҳлик каби бошқариш усулларида қатъи назар барчага баробар ва тенг раҳбар бўла оладиган шахсдир. Бундай шахс давлатни бошқарса, идора усули-

нинг фарқи йўқ. Сукротнинг уз давридаги демократиядан, давлат те- пасидаги демократлар фаолиятидан норози бўлганлигининг боиси ҳам ана шу.

Сукротнинг сиёсий фалсафасидаги давлатни билимли киши бошқариши зарур, деган фикри Платонни давлатни файласуф бошқариши керак, деган хулосага олиб келади. Умуман, бу борада, қаерда Сукротнинг фикрию қаерда Платоннинг фикри эканини топиш қийин. Ҳар ҳолда, Сукрот давлатни файласуф бошқарсин дейиши даргумон, чунки унинг фалсафий-ахлоқий қарашлари ҳам, турмуш тарзи ҳам бундай хулоса чиқаришга асос бўла олмайди. Аммо Платон Сукрот тилидан шундай фикрни илгари суриши мумкин эди. Буни К.Полпер узининг «Очиқ жамият ва унинг душманлари» асарида асослаб берган. Туғри, Сукрот одамлар ичида илоҳий донишмандликка файласуфлар яқин туради, деб ҳисоблайди. Бу фикр, биринчидан, давлатни файласуфлар бошқарсин, айнан улар билимли, донишманддир, дегани эмас. Иккинчидан, уни Сукротнинг эмас, балки Платон Сукротининг фикри дейиш туғрироқдир, чунки Платон «Сўхбатлари»га, энг аввало, ёзувчи сифатида ёндашганини унутиб булмайди. Учинчидан, Сукрот, агар ҳаракат қилса, ҳар ким (у, албатта, эркин фуқароларни назарда тутаяди) бошқариш илмини эгаллаши, сиёсий эзгу амалларга узини тайёрлаши мумкин, деб ҳисоблайди. Демак, унинг фикрича, тасодифийлик ва купчилик овози билан сайланадиганлар эмас, балки махсус тайёргарликка, билимга эга кишилар давлатни бошқариши зарур.

Шунинг учун Сукрот, стратег мол-дунё, нафсга уч булмаслиги, полисга хизмат қилиш унинг асосий мақсади бўлиши керак, дейди. Бундай хислатларга эга бўлиш учун, албатта, билим зарурдир. «Бойлик ва аслзодалик ҳеч қандай эътибор келтирмайди... Инсон нарсаларга қанча кам интилса, у Худога шунчалик яқиндир». Худога яқинлик, юқорида қайд этганимиздек, билимдандир ёки илоҳий донишмандликни билишга интилишдандир.

Сукрот бойликка, нафсни қондиришга учликни қоралар экан, сиёсатчилардан деярли зоҳидона умр кечиришни талаб этади, меъеридан ортиқ ҳеч нимага эга булмасликни, интилмасликни шарт қилиб қўяди. «О, ҳаётда керак эмас нарсалар қанчадан-қанча!.. — деб хитоб қилади у, — меъеридан ортиқ — ҳеч нима!» Ушбу гоյларини ёшлар, сўхбатдошлари уртасида тарғиб қилар экан, Сукрот бу даъватларнинг кимларга қаратилганини билмаслиги мумкин эмас эди.

Сукротга иккита (аслида учта) айб қўйилади: 1) полис тан олган худоларни инкор этиш ва (аслида бу иккинчиси) янги худоларни жорий қилиш; 2) ёшларни йулдан уриш, ёмон йулга бошлаш. Судда қатнашган Платон «Сукротнинг оқланиши» асарида унга шундай айблар қўйилганини айтади. Ушбу айблар Афинада давлатга қарши жиноятлар сифатида қаралган. Афина фуқаролари давлат қонунларига итоат этиш бораси-

да маълум тасаввурларга эга булишган, албатта. Бироқ ижтимоий ҳаётнинг барча томонлари етарли даражада қонунларда акс этган, дейиш мумкин эмас. Шу жумладан, «полис худоси» деганда қайси худо назарда тутилаётгани, «полис худосини инкор этади», деганида эса айбдорнинг қайси хатти-ҳаракатлари гайриқонуний эканлиги, «ёшларни йулдан уради», деган айб заминиди аниқ қайси ҳаракатлар жиноят сифатида қаралаётгани уша давр қонунларида акс этган, деб бўлмайди. Шунинг учун В.Нерсесянц Сукрот юридик нуқтаи назардан эмас, балки уша даврда кенг тарқалган тажриба аналогии, анъанавий қарашлар ва тушунчаларга мувофиқ айбдор дея топилган, деб ёзади. Ҳақиқатан ҳам, Сукротгача Анаксагор ва Пратагор ҳам ана шундай айблар билан судга тортилган, бироқ улар Афинадан қочиб кетганлари боис жазосиз қолган эдилар. Ушбу (юридик адабиётларда) «ҳуқуқий аналогия» деб аталувчи мавжуд тажриба Сукротга нисбатан қулланилади.

Яна шунии ҳам айтиш керакки, машҳур тарихчи Плутархнинг ёзишича, милоддан аввалги 433—432 йилларда Афинада ҳуқуқшунос Диониф томонидан софистларнинг янги худоларни яратишига қарши, полис худоларини тан олмайдиганлар ва осмон ҳақида янги назария яратувчиларга давлат жиноятчилари сифатида қараш ҳақидаги қонун лойиҳаси ишланган. Аммо унинг қабул қилингани, кўпчилик томонидан қўллаб-қувватланиб, амалда қўлланилгани маълум эмас. Чамаси, ушбу қонун лойиҳаси Сукротга нисбатан қўлланилган булиши мумкин. Сукротга қўйилган айбларни қўллаб-қувватланишнинг сабабларидан бири сифатида афиналикларнинг янгиликка қаршилиги, фалсафани софистика, файласуфни софист билан айнан тушуниши билан боғлиқ қарашларидан излаш мумкин. Донишманднинг уз иқрорига кўра, у ҳамюртларига тинчлик бермайдиган от танасига ёпишган суна эди. Дуч келганни суҳбат-баҳсга тортиб, гўёки, олам ҳикматларидан хабардор худолар Сукротни донишманд деб атаганларини рад этиш ёки синаб кўриш билан шуғулланиб, ном чиқарган эди. Афиналиклар сиёсатда, давлат ишлари ва мусиқада машҳур кишилар булишига урганиб қолишган булсаларда, аммо фалсафада бундай шахс булишига энди дуч келаётган эдилар. Шу сабабли ҳам «тайинли машгулоти бўлмаган» фалсафада буюк шахс мавжудлигини тан олмасликлари табиий ҳол эди. Софистларга салбий муносабат, уз навбатида, Сукротга ҳам салбий муносабатни келтириб чиқарган, чунки афиналиклар Сукротни янги худо изловчи софист деб билганлар. Масалан, комидиограф Аристофан Сукротни сурбет софист, натурфайласуф ва шакко образ қилиб тасвирлаган. Бу нафақат уша даврдаги баъзи афиналикларнинг Сукротга муносабатини ифода этган, балки шу билан бирга, Аристафак комиссияларида Сукрот ҳақида салбий фикрларнинг шаклланишига таъсир этган. Сукрот ҳақидаги фисқу фасодлардан уни айбловчилари яхши хабардор булишган. Уша даврдаги қонунга кўра, айбловчи ноҳақ булса, унга бошқа даъвога руҳсат этилмаган ва

минг дирҳам жарима ундирилган. Бу жуда катта пул эди. Агар голиб чиқишларига ишончи комил бўлмаганида, Милет, Анит ва Ликон судга мурожаат қилмасдилар.

Милет — уртамиёна шоир йигит, Сукротни полис худосини рад этиб, худосизликда айблаб нутқ сўзлайди. Унинг асоси: Сукрот «Қуёш — тош, Ой эса ердир», деб атайди, худо урнига ўз демон (даймон)ига ишонади. Сукрот жавоб беради: «Қуёш — тош, Ой эса — ердир», деган фикр софист Анаксагорга тегишлидир. Ушбу фикрни ҳар бир киши истаган софистдан билиши мумкин. Демон (даймони) эса худони никоҳсиз фарзанди (қадимги юнон афсона ва ривоятлари шундай тасвирлайди) экан, демак, мен худони рад қилмайман. Худонинг фарзандини тан олган худонинг узини тан олиши эмасми? Агар сиз, — дейди Сукрот судьяларга мурожаат этиб, — мени қўйиб юборсанглар ва менга фалсафа билан шуғулланишни қатъий тақиқласанглар, мен сизларга эмас, Худога қулоқ осаман ва дуч келган афиналикка: «Сен жуда куп пулинг бўлиши ҳамда шон-шўҳрат ва иззат-хурмат ҳақида қайгурасан, аммо оқиллик, ҳақиқат ва қалбинг яхшироқ бўлиши ҳақида уйламайсан», — дейман, ҳоли-жонига қўймай, таъна қиламан. Чунки шундай қилишни «менга Худо буюради: бу менинг Худога хизматимдир». Сиз мени улимга маҳкум қилишингиз мумкин, аммо мен узимни эмас, мени улимга ҳукм қилаётган сизларни ҳимоя қилаяпман, чунки бу ҳукмингиз билан Худо инъомини қўлдан бой бериб қўйманглар. Куриниб турибдики, Сукрот Худони рад қилган эмас, шунинг учун уни худосизликда айблаш ноҳақлик эди. Полис учун умумий бўлган худолар ёнида Сукрот демон (даймон)ининг туриши судьялар учун ғайритабиий туғиларди. Демак, Сукрот умумий худоларни индивидуал эътиқод, шахсий худо, руҳий куч билан алмаштирмақчи: бу полисга, унда ўрнатилган, ижтимоий борлиқни таъминлаб турган тартибларга, қоидаларга зиддир. Уша пайтдаги юридик нуқтаи назардан бу жамиятга, давлатга қарши оғир жиноят эди.

Судьяларнинг ярмидан кўпи (501 кишидан 280 таси) ноҳақ ҳукмга овоз бергани боис Сукрот айбдор, деб топилади.

Ёшларни йўлдан уриш, чалғитиш борасида Сукротга: а) полисда ўрнатилган тартиб ва қонунларга нисбатан ёшларда нафрат уйғотди, шу тарзда ўз тингловчиларини зуравонликка ундади; б) тингловчилари орасида Афина давлатига куп зарар етказган Алкивиад ва Критий бор эди; в) машҳур шоирлардаги бадсатрларни келтириб, оддий халқда ҳурматсизлик уйғотди; г) ота-онаси, қариндошлари, дўстларини масхаралаб, ёшларни уларга қарши қўйди, деб айблар қўйилди.

Ҳа, Сукрот полисдаги сайлов тартибларини масхаралагани, бу борада машҳур шоирлар (масалан, Гесиод, Гомер)дан бадсатрлар келтиргани ҳақиқатдир. Сукрот узининг кинояли танқиди билан синамоқчи бўлган кишини мот қилиши ва унинг жаҳлини чиқариши мумкин эди. Алкивиад ва Критий Сукротнинг тингловчилари бўлган, аммо уларнинг сиёсий

зуравонликлари учун Суқрот жавобгар бўлиши мумкин эмас. Фикримизча, бу айбловчиларга Суқрот «жиноят»ини купайтириш ва давлатга қарши қаратилганини асослаш учун керак бўлган.

Ёшларни ота-оналарига қарши қўйишда айбловчилар бирорта аниқ мисол келтира олмайдилар. Судьялар Суқрот уқувчиларидан бирортасини ҳам гувоҳлик беришга чақирмайди. Ҳатто, Суқрот буни судьяларга эслатганида ҳам улар файласуфнинг фикрини эътиборга олмайдилар. Суқрот суд ҳукми қандай бўлишини аввалдан билган, шунинг учун суддан олдинги нутқларида «мени улдирсанглар», деган сўзларни куп бора ишлатган. Ҳатто, Суқротнинг ҳеч кимга мураббийлик қилмагани, дарс бериб пул олмагани, у фақат суҳбат-баҳслашгани ҳақидаги далиллари ҳам ҳисобга олинмайди. Демак, Суқротни аввалдан фалсафий суҳбат-баҳслар уюштиришини қатъий таъқиқлаш ёки уни улимга ҳукм этиб тинчйтиш режалаштирилган бўлса керак.

Ҳукмдан кейинги сўнги сўзида Суқрот шундай деган: «Афиналиклар, ҳозир улимдан вақтинча қочиб қутулиш қийин эмас, аммо маънавий бузуқликдан, олчоқлик ва тўхматдан қочиб қутулиш мушкул, у улимдан ҳам тез махв этади». Унинг охириги сўзлари ҳам ана шундай ахлоқий мезонлар доирасида: «Бу оламдан кетиш пайти етди, — дейди у узини улимга ҳукм этган судьяларга қарата, — мен улимга кетаяпман, сиз яшаб қолаяпсиз, аммо улардан қайси бири афзал экани фақат Худога аён».

Суқрот бағри кенг, кечиримли инсон бўлган. У бир вақтлар узи ёрдам берган, машҳур бўлишларига замин яратган баъзи одамларнинг ҳам, гарчанд улар судда очиқ иштирок этмаган бўлсалар-да, узига қўйилган айбларда уларнинг ҳам хуфёна иштироки борлигини қалбан сезган эди.

Бундай кишилар Суқротга қарши айблов хатларини ўзлари ёзмаган бўлсалар-да, аммо нимани, қандай ва қаерга ёзишни Суқротнинг душманларига тушунтирганини, алломага қарши уюштирилган турли фиску фасодларнинг ортида турганларини у яхши билар эди. Балки бир қарашда лақма ва сергап бўлиб қуринган бу донишманд ана шу кишиларнинг номлари тарихда қолмаслигини, келажак бу номларни аниқ билмаса-да, уларни тоабат лаънатлаб ўтишини яхши билган ва уларга охиригача залолат ботқоғига ботиб олишларига имкон яратгандир. Биз бутун бу ҳақида фақат тахмин қилишимиз мумкин, холос. Инсоният уша даврдан буён купгина соҳаларда анча илгарилаб кетди, оламда куп нарсалар узгарди. Аммо кўролмаслик, узини тарбиялаган кишиларнинг оёғидан чалиш, хизматга тўхмат билан жавоб бериш усуллари унчалик узгаргани йук.

Суқрот оиласи, болалари, дўстлари ва тингловчиларини уртага қўйиб, узини жон-жаҳди билан ҳимоя қилиши, ҳатто, қочиб кетиб жонини сақлаб қолиши ҳам мумкин эди. Аммо у Афина қонунларига итоат

этишни, умр бўйи ўзи тарғиб этиб келган ахлоқий тамойилларга содиқ қолиб, уларнинг қудратли маънавий-руҳий куч эканини амалда, ўз қисмати орқали исботлашни афзал кўрди. Шу боисдан унинг ҳаёти, ижоди, ҳатто, ўлими ҳам икки ярим минг йилдан буён авлодлар учун ибрат, намуна бўлиб келмоқда.

ЛЕВКИПП

Қадимги юнон фалсафасининг классик даврида борлиқнинг атомистик талқини шаклланди. Ушбу таълимот, бир томондан, фалсафий тафаккур тарихида мутлақо янги босқични бошлаб берган бўлса, иккинчи томондан, келажакдаги қўлаб илмий-фалсафий кашфиётлар учун мустақкам пойдевор яратди.

Борлиқни атомистик талқин этишнинг фундаментал тушунчаси атомдир. Атом сўзи юнон тилида «булинмас» деган маънони англатади. Фалсафа–оламига–Левкипп–томонидан киритилган бу сўз модданинг энг кичик, энг майда қисмини аташ учун ишлатилган. Левкипп ва Демокрит атом ҳеч қандай алоҳида хусусиятга эга эмас, улар фазодаги шакли, миқдори (салмоғи) ва узлуксиз ҳаракати билан бир-биридан фарқ қилади, деб ҳисоблаганлар. Демокритнинг ҳаёти охирида ёзган асарларида атомлар узун, думалок, эллипссимон, ҳалқасимон, учбурчаксимон шаклларга эга бўлиши мумкин, деб кўрсатилади.

Атом ҳақидаги илк ғоялар муаллифи Левкипп Демокритнинг устози ва дўсти эди. У Юнонистоннинг Абдер шаҳрида туғилган. У «Катта коинот», «Ақл тўғрисида» каби асарларида борлиқ мавжуд, йўқлик эса йўқдир, уларни тиклаб турувчи майда моддий зарралар мавжуд, деган фикрларни баён қилади.

Левкипп мулоҳазаларига қараганда, атомлар деб аталувчи бўлинмас, узгармас зарралар доимий, абадий ҳаракатдадир. Улар бир-бири билан урилиши, бири иккинчисига илиниб қолиши орқали турли моддаларни ҳосил қилади, дейди буюк файласуф. Бушлиқда чексиз атомлар уюрмаларини ҳосил қилади ва уша уюрмалардан оламлар пайдо бўлади. Ҳар бир уюрма ўз атрофида қобиқ ҳосил қилади ва алоҳида атомларнинг ташқарига чиқиб кетишига тўсқинлик қилади. Атомлар, Левкипп фикрича, ухшашига қараб интилади: энг йириклари текислик уртасида тупланиб, ерни ҳосил қилади, майдалари эса четга қараб интилиб, чиқиб кетади. Атомларнинг баъзи тўқнашуви ёнгин ҳосил бўлишига олиб келади, осмон ёриткичлари шу йўл билан ҳосил бўлган.

Коинотнинг шаклланиши ҳам нарсалар каби ҳосил бўлади ва маълум қонуниятга бўйсунди. Бу қонуният Левкипп таълимотида зарурийят, деб аталади.

ДЕМОКРИТ

ҲАЁТИ. Демокрит қадимги юнон файласуф-атомисти сифатида Левкипп гоёларини давом эттирди. Қомусчи олим Демокрит Левкиппдан ва пифагорчилардан таълим олган, Шарқ мамлакатларига сафар қилган. Умрининг охириги йилларида Гиппократ билан дустлашган. Ривоятга қараганда, Демокрит юз йилга яқин умр кўрган.

АСАРЛАРИ. Демокрит сермахсул олим (Диоген каталогига унинг 70 дан ортиқ асарлари келтирилади) бўлиб, деярли барча илм соҳаларини қамраб олган асарлар қолдирган. Лекин бу асарлардан 300 га яқин қисқа парчаларгина бизгача етиб келган.

ТАЪЛИМОТИ. Демокрит Левкипп атомистик таълимотини универсал фалсафий системага айлантирган. Сизги ва ақлий таҳлилни ажратиб тушунтирувчи дастлабки билиш назарияси Демокрит томонидан яратилган эди. У атомларни нарсанинг ҳақиқий моҳиятини очиб берувчи тушунча, деб ҳисоблайди: атомлар сезгилар билан эмас, балки тафаккур орқали урганиладиган объектлардир. Унинг фикрича, атомларнинг миқдори шакллари сингари беҳисобдир. «Ҳаракат, — дейди Демокрит, — модданинг абадий, табиий ҳолатидир. У ҳаракатнинг фақат бир шакли, яъни, механистик ҳаракатни тан олиб, атомларнинг бушлиқда урин алмашувини кўрган. Атомларнинг урин алмашуви, ҳаракати бушлиқда, буш маконда содир бўлади, унинг макон ҳақидаги тасаввури чалкашдир. Баъзан макон жисмсиз бушлиқ сифатида тан олинса, баъзан эса бу — модда эгаллайдиган макон (жой), чунки атомлар муайян қуламга эга. Умуман, Демокрит маконни моддадан ажратиб қўяди, чунки у маконни моддадан мустақил ибтидо деб билган ва объектив борлиқнинг қуранишларидан биридир, деган. Демокрит фикрича, сифатий, турли-туман аниқ жисмлар оддий, бўлинмас ва узгармас, шакл ва ҳажм жиҳатдан бир-биридан фарқ қилувчи атомлардан ташкил топган. Демокрит барча нарсаларни атомистик тузилишдан иборат, деб таъкидлаб, жон тирик жисмларнинг ҳаракат манбаи, у ҳам атомлардан ташкил топган, дейди. Лекин жоннинг атомлари шарсимон шаклда ва жуда ҳаракатчан, дейди. У пифагорчиларнинг жонни абадийлиги туғрисидаги таълимотига қарши чиқиб, тана улиши билан жоннинг атомларга парчаланиши аини бир пайтда улишидир, деб исботлаган.

Унинг таълимотича, табиатда бирон бир жисм, жамиятда бирон бир воқеа сабабсиз пайдо бўлмайди. Шундай қилиб, Демокрит тасодифият-ни инкор этади. На табиатда, на жамиятда ҳеч нарса тасодифан пайдо бўлмайди, деб ёзган. Масалан, ер остидан топилган хазина, одатда, тасодифий ҳисобланади. «Лекин бундай дейиш нотўғри, — дейди Демокрит, — чунки бу хазинани ерга кўмган олдинги эгаси ва хазинани топиб олган янги эгаси учун ҳам сабаб бор». Тасодифият, — дейди Демокрит, — кишилар ҳодиса ва воқеаларнинг келиб чиқиши сабабларини билмаган-

ликларидандир. Кишилар ўзларининг ақлсизликларини яшириш мақсадида бутларни уйлаб топганлар. Демокрит тасодифиятнинг объектлигига тушуниб етмади. Унинг фикрича, табиатда ҳеч қандай тасодифий воқеалар бўлиши мумкин эмас, чунки сабабсиз воқеалар тасодифийдир. У тасодифиятнинг объектив характерини мутлақо инкор этади ва заруриятни эса мутлақлаштиради. Демокрит атомистик ва детерминистик принципни космогоник назарияга ҳам жорий этди. Майда заррачалар фазодаги тартибсиз ҳаракати жараёнида, бир томондан, бир-бирига қўшилиб, тупроқ, сув, ҳаво, олов ва улардан қўшсимон ҳаракатланувчи бир қанча оламлар яраллади.

Сон-саноксиз янги оламлар шу тарзда вужудга келади. Янгилари пайдо бўлади, эскилари емирилади. Бу ҳам моддий оламлардан бири бўлиб, тухтовсиз ҳаракат қилади.

Демокрит фикрича, қўёш ҳарорати ярим суюқлик ҳолдаги ерни иситгач, ер купчийди, баъзи нам жисмлар куп жойларда бўртиб чиқади ва ана шу ерларда қобигига эга бўлган, тириклик ато этадиган буртқиқлар пайдо бўлади. Қўёш ҳароратидан жонли ҳомила юзага келади, кейинчалик бу ҳомила катталашгач, қўёш ҳарорати туфайли қобик ёришиб, турли хил жониворлар юзага келади, иссиқликнинг куплигидан улардан қушлар, тупроқли жисмлар — қуруқликдаги жониворлар, сузувчилар ва усимликлар униб чиқади. Демокритнинг космогоник таълимоти гарчи содда бўлса-да, унда баъзи диалектик элементлар бор. Демокрит материалистик билиш назариясига асос солган. Унинг фикрича, билиш объектив моддий олам бўлиб, онгимиз эса бу моддий оламнинг сезгилар орқали акс эттиришдан иборатдир. «Ҳақиқатда» бор нарса ва ҳодисаларга қўра, бушлиқ, атомлар, ҳар бир атомга хос зичлик, ҳажм, бўлинмаслик, қаттиқлик, юмшоқлик, оғирлик, енгиллик хос бўлиб, замон ва макон мавжуддир. Бу сифатлар атом ва бушлиқнинг хусусияти бўлмай, балки киши тасаввурига хосдир. Чунки бу сифатлар субъектив характерга эгадир. Бунини қуйидаги мисолда исботлашга ҳаракат қилган. Маълум бир овқат бир киши учун мазали бўлса, иккинчи киши учун бемаза: бир киши учун шўр, иккинчи киши учун тузи кам бўлиши мумкин. У иккиламчи сифатларни тушунишда субъективизмга йўл қўйса-да, лекин уларнинг субъектив характерини мутлақлаштирамайди. Чунки, Демокрит иккиламчи сифатларни атом ва бушлиққа хос эмас, деб уқтирса-да, улар атомларнинг бирик муносабатларига хос эканлигини таъкидлайди.

Бундан ташқари, инсон сезгиларининг турличга бўлиши ҳам Демокрит таълимотича, атомларнинг ҳажми миқдори, тартиби, ҳолати ва шакли жиҳатдан турлилигидан келиб чиққан. Моддий борлиқдаги сифатлар объектив ва субъектив сифатларга бўлинишига қўра, Демокрит билиш назариясидан билишни иккита: қоронғу ва ёруғ, ҳақиқий ва ноҳақиқий билимларга бўлади. Демокрит таълимотича, сезги аъзоларимиз орқали бевосита олинган билимлар ҳақиқий ранг, маза, ҳид, иссиқ, совуқ каби-

лар қоронғу билимлардир. Реал мавжуд атомлар ва бушлиқни сезги аъзоларимиз орқали билиш мумкин. Чунки нарса ва ҳодисаларни ташкил этувчи бушлиқ ва атомларни сезгиларимиз орқали билолмаймиз, чунки улар майда заррачалардир.

Тафаккур орқали олинган билимимиз «ҳақиқий» билимдир. Ақл орқали олинган билим дунёнинг моҳиятини ташкил этувчи майда заррачаларни билишга олиб келади. Ҳиссий қабуллашнинг асосий шакли ёки унинг дастлабки шаклини, Демокрит фикрича, бадан орқали сезгилар ташкил этади. Бу, шак-шубҳасиз, тўғри фароздир. Чунки бу кундалик кузатиш ва тажриба асосида юзага келган.

Демокритнинг айтишича, эт орқали билиш ҳиссий қабуллашнинг ҳақиқийлигини тасдиқлайди. Албатта, атомнинг силлиқ ёки гадир-будирлигини, думалоқ ёки тўртбурчаклигини ушлаб булмайди. Лекин шунга қарамай, Демокрит, қатъийлик билан ҳиссий қабул қилиш мумкин булмаган сифатлар (ранг, ҳид) сезувчанлик асосига эга, деб исботлайди. Масалан, маза, Демокрит фикрича, бу атомларнинг муайян шакларини сезишдир. Шунга биноан, дейди Теофраст Демокрит фикрича, ширин маза думалоқ шаклдан иборат булса, нордон маза эса катта шакли купқирра, гадир-будир атомдан тузилган. Демокрит ҳиссий қабуллашда кўзнинг ролига катта эътибор берган. Қуриш акс этишдир. Акс этиш тўғридан-тўғри кўз қорачиғида пайдо булмай, балки кўз билан кўринувчи жисм уртасидаги ҳаво сиқилиб асар қолдиради, чунки, ҳамма нарсадан маълум даражада нурланиш содир булади. Кейинчалик ҳаво зич ҳолатга урилиб, бошқа рангни қабул қилиб, кўзнинг нам қисмида акс этади. Зичлик акс этишни қабул қилади, намлик эса акс этишни ўтказди. Шунинг учун намли кўзлар кўришда қуруқ кўзлардан афзал.

Ақлий билиш, дейди Демокрит, ҳиссий билишга таянади. Ақл маълум атомларнинг бирикиши орқали нарсаларнинг вужудга келишини исботлайди. Тафаккурнинг ролини тушунтиришда Демокрит ақлий билиш моҳиятининг сабабини қидиришда ва оқибатни тушунтиришда кўради. Бирон бир ҳодисанинг сабабини қидириш Демокрит учун олий мақсад ҳисобланиб, у барча ҳодисаларнинг сабабини ҳақиқат деб атади.

Демокрит узининг билиш назариясида бир қатор хатоларга йўл қўйган.

1. Унинг нурланиш назарияси содда ва хатоликларга эга.
2. Жоннинг моддийлигини тан олиши хатодир.
3. Билишда ҳиссий ва ақлий билиш лаҳзалари уртасидаги муносабатни ҳал эта олмаган.

Шундай қилиб, Демокритнинг материалистик билиш назариясини яратилгандаги хизматлари каттадир. У моддий оламни билиш ва ҳақиқатга эришиш мумкинлигини таъкидлайди ва билиш жараёнида ҳиссий лаҳза ва тафаккур ролини оддий услубда булса-да, курсата олди.

Демокритнинг материалистик билиш назарияси уз даврида ва кейинчалик ҳам табиий фанларнинг ривожланишида катта роль уйнади.

АХЛОҚИЙ ВА СИЁСИЙ ҚАРАШЛАРИ. Демокритнинг фалсафий қарашларида ахлоқий таълимот муҳим урин эгаллайди. Унинг ахлоқий қарашлари сиёсий қарашлари билан чамбарчас боғлиқдир. Яхши бошқарилаётган давлат буюк урмондир. Давлат манфаатлари, қолган барча нарсалардан устун турмоғи лозим. Давлат яхши бошқарилиши учун гамхурлик қилиши керак. Ҳаётнинг мақсади, дейди Демокрит, руҳнинг (эвтюма-нинг) яхши жойланишидир. Бу мақсад ёш-қарига баробардир. Фаровонлик ва зулм ҳақидаги тушунча объектив ва барча кишилар учун бирдир. «Бир кишига бир нарса ёқимли бўлса, иккинчи кишига иккинчи нарса ёқимли бўлади, бироқ барча кишилар учун ёқимли ва фаровон ҳақиқат биттадир». Роҳат юзага келтирувчи фойда аломатидир, роҳатсизлик — зиёнликдир. Фойдалилик ва унга мувофиқ зарарлиликка эга бўлган барча нарсалар гузалдир»,— дейди Демокрит. «Меъёр,— дейди файласуф,— ахлоқни табиатнинг инсонга инъом этган куч ва қобилиятига мос келишишидадир. Руҳнинг (эвтюма-нинг) яхши жойлашиши бахт билан айна бир нарса эмас, балки жоннинг ҳеч нарсадан қўрқмай осойишта ва хотиржам яшашидир. «Эвтюма»га инсон уз роҳатини уткинчи нарса билан боғламаган тақдирдагина эришиши мумкин». Демокритнинг ахлоқий таълимотига қўра, инсоннинг маънавий ахлоқини ҳаракатлантирувчи куч ақл кучи билан йўл тутганда бахтга эришиши мумкин, нотўғри ҳаракат бахтсизлик келтириши мумкин. Инсоннинг барча аҳмоқона, хато хатти-ҳаракатини илмсизликдан деб билади, хатонинг сабабини яхши билмасликда деб ҳисоблайди. На жисмоний куч ва на бойлик кишиларни бахтли қилади, балки ҳақиқийлик ва қўп қиррали донолик бахтли қилади. Донолик учта ҳосил келтиради: 1. Яхши фикрлаш. 2. Яхши сўзлаш. 3. Яхши ҳаракат қилиш. Биринчиси руҳий тетикликни таъминлайди. Яхши фикрлаш, демак, нарсалар ҳақида тўғри ҳукм чиқаришидир. Иккинчиси, самимийлик, ҳаққонийликдан иборат. «Сўз ишнинг ғояси». Учинчиси, донишмандлик, амалий эзгуликни келтиради. «Киши эзгуликни туғрисида чиройли гапириш урнига эзгуликка интилиши керак». Натихада, донишманд саховатли кишига айланади. Эвдомонизм Демокритнинг маънавий тизимини аниқловчи тамойилидир, яъни, кишилар уз эҳтиёжларини муътадил қилишларидир. «Меъёр ҳисси, — дейди Демокрит,— эзгу ва бахтли ҳаёт учун зарурдир. Барча гузаллик уртачаликдадир. Менга на мул-кулчилик, на етишмовчилик ёқади». Демокрит, ҳамма нарсадан «олтин урта» яхшидир, дейди. Демокритнинг ахлоқий қарашлари тарихан чекланган. Масалан, унинг қўлларга муносабати салбийдир. Қўллар у илгари сурган ахлоқий нормалардан маҳрумдир. Унинг ахлоқий нормалари жамиятнинг эркин кишиларига тааллуқлидир. Қўл жонли қуролдир. Уз душмани олдида кучли бўлган киши кучли ҳисобланмайди, балки уз хоҳишларини тия оладиган киши кучлидир. Шундай

кишилар борки, шаҳар устидан ҳукмрон буладилару лекин аёллари олдида қулга ўшаб таъзим қиладилар. Демокритнинг ахлоқий қарашлари ўз давридаги амалий, маънавий муносабатларнинг умумлашмасидир. Демокритнинг маънавий позицияси оқиллик тушунчасига таяниш билан ажралиб туради. Оқиллик — оллий фазилат. Ақл орқали тартибнинг мезонини ташкил этади. Яхшилик бу — фойда. Меъёрдан ортиқ лаззатга берилган, чегарани билмаган кишиларни Демокрит аҳмоқ ва тентак билиб, ўз қулфатларига узлари айбдор булишлари мумкин, дейди. Фақат донишманд ўз эҳтиросларини енгизиши мумкин. «Кулувчан» Демокрит кишиларнинг ташвишлари ва ғам-аламлари устидан қулмаган. Унинг фикрича, дастлабки кишилар сув ва балчиқдан пайдо бўлган. Кишилар чувалчангга ухшаб ҳеч қандай илоҳий ердан пайдо бўлмаганлар. Ҳатто, инсоннинг жони ҳам алоҳида думалоқ, тез ҳаракатчан, майда заррачалар (атомлар)дан ташкил топган. У, инсонда ҳеч қандай номоддий ва мақсадга қаратилмаган ибтидо йўқ, дейди. Файласуф жоннинг абадийлигини инкор этиш билан биргаликда, жон тана билан бирга улади, дейди. Демокрит таълимоти ўз замондошларига ва айниқса, кейинги даврдаги файласуфларга жуда катта таъсир курсатган. Эрамиздан аввалги V асрда Афлотун Демокрит асарларидан фақат баҳс юритиш учун фойдаланиб қолмай, унинг баъзи гояларини тескари маънода қабул қилди. Баъзи ҳозирги замон олимлари буни инкор этишга ҳаракат қилмоқдалар.

Голланд олими Ферверд бу фикрни рад этиб, Афлотун таълимоти ва Демокрит қарашларидаги қарама-қаршиликни батафсил курсатиб берди. У ҳам ҳақиқатни бир оз юмшатишга ҳаракат қилди. Гуё улар иккисининг уртасида кўпгина ўхшашликлар бор, деб ўқтирилади. Афлотун халқдан узининг асосий камчилигини яширишга интилди. Илк феодализм даврида Демокритнинг илмий ва фалсафий гояси араб тили ҳукмронлик қилган давлатларда катта қизиқиш уйғотган. Демокрит фикрлари Шаҳристоний каби олимларнинг асарларидан урин олган.

Уйғониш даврида Жордано Бруно Демокритнинг фалсафасини бузиб бўлса-да, айрим гояларини қабул қилди. Унинг атомистик таълимоти Жордано Бруно, Галилео Галилей, Исаак Ньютоннинг таълимотларига ўз таъсирини утказди. Шунингдек, Демокрит таълимоти янги даврнинг дастлабки материалистларидан Пьер Гассенди Демокрит ва Эпирнинг материалистик фалсафасини тиклади ҳамда қадимги материалистларнинг таълимотини Арасту таълимотларидан ҳимоя қилди. XVIII аср француз файласуфлари Демокритни ардоқлаб, уни узларининг утмишдоши, деб билдилар.

Россияда Демокрит таълимоти билан Ломоносов таниш бўлган. Демокритнинг атомистик гипотезаси «Кишиларнинг абадийлиги ҳақидаги қонун»га мос келади, деб курсатган эди Менделеев. Бироқ янги ва янги даврнинг идеалистик фалсафаси христиан апологетларнинг таълимотини давом эттириб, Демокритнинг материалистик қарашларини бузиб тал-

қин этганлар. Неокантчилар талқинида Демокрит соф идеалистик қилиб кўрсатилган.

Жонли ва жонсиз табиат қонунлари, материянинг сақланиш қонуни ва сабабият қонуни антик даврда оддий кузатувчи фалсафанинг асосида ётган. Бизнинг давримизда улар фаннинг фундаментал қонунлари ҳисобланади. Демокрит ўз даврида оламнинг чексизлиги, дунёларнинг сон-саноксизлиги ва коинотнинг ҳеч қим томонидан яратилмаганлиги тўғрисидаги астрономик таълимотларни илгари сурган эди.

ҲИКМАТЛИ СЎЗЛАРИ

Инсоннинг жисмий гўзаллиги ақлдан айри ҳолда бўлса, бу гўзаллик шунчаки ҳайвон сифатдир.

* * *

Эга бўлмаган нарсаларга афсусланманг, бор нарсасига қувонадиган киши донодир.

* * *

Виждонли ва виждонсиз инсонни нафақат қилаётган иши, балки, нималарни исташи орқали билиш мумкин.

* * *

Жасур киши нафақат душманининг устидан ғалаба қозонувчи, балки ўз эҳтиросларини тия оладиган кишидир.

* * *

Баъзилар давлатни бошқарадилару, айна бир пайтда, аёлларининг қули бўладилар.

* * *

Бахтсизликда бурчга содиқ бўлиш улўғ ишдир.

* * *

Меъёр бузилса, энг ёқимли нарса энг ёқимсиз нарсага айланади.

* * *

Шухрат ва бойлик — телбалик ва мустаҳкам бўлмаган мулкдир.

* * *

Бошқаларнинг камчилигини очувчи киши дўстлик ўрнатишига қодир эмас.

* * *

Очкўзларнинг қисмати асалариларнинг қисматига ўхшаш, улар шундай ишлайдики, гўё абадий яшашга интиляётгандек.

ПЛАТОН

Фалсафа тарихини Платонсиз тасаввур қилиш қийин. У нафақат қадимги Юнон, балки жаҳон фалсафасида учмас из қолдирган буюк файласуфдир. Шарқда уни «Устоди аввал», яъни «Биринчи муаллим» деб атайдилар. Шу маънода, Платон нафақат Шарқ, балки бутун дунё файласуфларининг устозларидан биридир. У ҳаёти давомида ҳар қандай олим орзу қилиши мумкин булган эзгу ишларни амалга оширди, кейинчалик, кўплаб файласуфлар давом эттирган фалсафий тадқиқот мавзуларини бошлаб берди. Унинг ҳаёти ва ижодига назар ташлар эканмиз, уша қадим замондаёқ ушбу мутафаккирнинг бутунги кунда ҳам долзарб булиб турган масалаларни теранлик билан англагани, инсоният қаршисида кунданланг булиб турган муаммоларнинг фалсафий ечимларини моҳирлик билан топганлигини гувоҳи буламиз.

Платон (милоддан аввалги 428/427—347 йиллар) фалсафий тафаккур тарихида учмас ва бетакрор из қолдирган мутафаккирлардан биридир. У инсоният тараққиётига улкан ҳисса қўшган, фалсафа, сиёсат, ахлоқ ва ҳуқуқ соҳасини асрлар давомида яшаб келаётган гоълар, қарашлар ва фикрлар билан бойитган. Ғарб фалсафасидаги кўплаб оқимлар Платон ёки Арасту таъсирида шаклланган. Ғарб фалсафасида ахлоқий, сиёсий ва ҳуқуқий таълимотларнинг аксарияти бевосита Платон меросидан усиб чиққан, дейиш мумкин. Платоннинг билиш назарияси, мифология, эстетика, диалектикага таъсири барча илм аҳли томонидан тан олинган. Тўғри, Платон объектив идеализм асосчиси сифатида турли қарашларни илгари сурган, ижтимоий ҳаёт муаммоларини баҳолашда ва тараққиёт ривожини башорат қилишда уз манфаатини ҳам унутмаган. Гоҳо унинг фалсафасида гайриилмий фикрларга ҳам дуч келамиз. Шундай булса-да, Платоннинг ашаддий муҳолифларидан бири — инглиз файласуфи Карл Поппер эътироф қилганидек, «У барча файласуфлардан буюқдир».

Платон ҳақида кўп ёзилган, асарлари деярли барча тилларга таржима қилинган. 2002 йилда унинг «Қонунлар» асари ўзбек тилида чоп этилди. Минг афсуски, буюк файласуфнинг ҳаёти, ижоди, ижтимоий-фалсафий ва сиёсий-ҳуқуқий қарашлари, С. Йулдошевнинг Платон тўғрисидаги рисоласини ҳисобга олмаганда, ўзбек китобхонларига, асосан, рус тилидаги китоблар орқали маълумдир.

Афинадаги ижтимоий-сиёсий ҳаёт ва Платоннинг ёшлиги. Платон яшаган замонни, Афинанинг уша даврдаги ҳаётини тўғри идрок этмасдан туриб, унинг ҳаёти ва ижодини ҳолисона баҳолаш қийин. Платон «Гузалик ва инсонийлик шаҳри» деб аталган Афинада, бадавлат оилада туғилган. Отаси Аристоннинг келиб чиқиши шоҳ Кодрга, ривоятларга кура, денгиз худоси Посейдонга бориб тақалади. Булгуси файласуфнинг онаси Периктиона эса машҳур қонуншунос ва давлат арбоби Солон (милоддан аввалги 638—559 йиллар) қавмидан эди.

Платоннинг туғилган йили ва ойн ҳақида турли фикрлар мавжуд. Лазертлик Диогеннинг ёзишича, Платон 88-олимпиада (милоддан аввалги 427), Аполлон туғилган куни нишонланадиган еттинчи фаргелион (май — июнь ойлари)да туғилган¹.

Фаргелион, қадимги юнонлар тасавурида, Аполлон ва Артемида туғилган вақт ҳисобланади. Ушбу вақтда туғилганларни гармония, му- сиқа, санъат ва фалсафа худоси Аполлон уз ҳомийлигига олади. Маълум- ки, Фаргелионда «донишмандлар донишманди», Платоннинг устози Суқ- рот ҳам туғилган. Б. Рассел фикрига кўра, бу устоз ва шогирд руҳлари- нинг яқинлигини исботлаш мақсадида анча кейин туқилган афсонадир. Қандай бўлмасин, Платонни Аполлон уз ҳомийлигига олгани, шу боис у донишмандлик сирларидан барчадан кўра купроқ воқиф бўлгани ҳақида- ги ривоятлар асрлардан асрларга утиб келмоқда.

Платоннинг ҳақиқий исми Аристоклдир. Унинг «Платон» деб атали- ши ҳам турлича изоҳланади. Афлотун — шарқча исм, қадимги юнон тилида «платон» сузи «кенг», «энли» деган маъноларни англатади. Тад- қиқотчишар Платон кенг яғринли ҳамда кенг елкали булган, шунинг учун уни «Платон» деб аташган, деган фикрни билдирадилар. Бошқалар Платоннинг пешанаси кенг булган, шунинг учун унга «Платон» исми лақаб тарзида қўйилган, деб ҳисоблайдилар. Шу билан бирга Платон кенг дунёқарашга ҳам эга булган, шунинг учун уни «Платон» деб аташ- ган, деган фикрлар ҳам мавжуд.

Бадавлат зодагон оиладан булгани учун у афиналик эркин фуқаро- ларнинг болалари учун мулжалланган мактабда таълим олади. Ушбу мак- табда асосан нутқ маҳорати, нотиклик санъати (риторика), музика ва жисмоний тарбия (палестра, гимнасия) бўйича дарс берилган. Уқувчи- лар уртасида тез-тез мусобақалар утказилиб турилган. Ёшларни ақлий, ҳиссий ва жисмоний тарбиялаш уша даврдаги афиналик зодагонлар ора- сида қарор топган тартиблардан бири эди. Айтишларига қараганда, Пла- тон поэзия, тасвирий санъат ва жисмоний машқлар борасида тенгдошлар- идан ажралиб турган, кураш бўйича уюштирилган турли мусобақаларда фаол қатнашган.

Платоннинг бадийий ижод ва тасвирий санъатга қизиқиши ёшлигида- ноқ кучли булган. У дифиранб (бағишлов) ва трагедиялар ёзган. Шу- нинг учун унинг кейинги асарларида бадийий ижод таъсири ва эстетика масалалари билан шугуллангани сезилиб туради. Бизгача унинг 25 та дифиранби (бағишлови) етиб келган. Дионис театрида эса унинг траге- дияларидан бири сахнага қўйиш учун мулжалланиб, актёрлар машқлар олиб боришган. Бироқ серҳиссиёт Платон Суқрот билан учрашгач уз машқларидан, ёзган асарларидан воз кечган. Манбаларнинг хабар бери-

¹ Лазертский Диоген. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М.: Мысль, 2001 г.

шигча, Сукротнинг қиёфаси ва нутқи булғуси файласуфга шунчалик таъсир қилганки, у уйида утказилаётган ёшлар базмида қатнашишдан ҳам воз кечади. Йиғилган тенгқурларига Сукротга шогирд тушиб, фалсафага умрини бағишлашга аҳд қилганини эълон қилади. Ёзган шеър ва трагедияларини оловга ташлайди. Бу ҳақда унинг ўзи шундай мисрани битган: «Олов худоси, шошил, сен ҳозир Платонга ўхшашинг зарур!» Узини худо билан тенглашиши зарур булган шахс сифатида идрок этиш учун ҳар кимда ҳам журъат етавермайди, аммо бу сузларда уша онда Платоннинг янги илоҳий сиймо топганидан гурурланаётганини сезмаслик мумкин эмас. Ёш Платон учун бу илоҳий сиймо Сукрот эди.

Гоҳида оддий бир учрашув туфайли киши ўз ҳаёти, орзу интилишларини бошқа томонга узгартиришга аҳд қилишини тушуниб қийин. Ахир, инсон ҳаётида содир бўладиган учрашувлар камми? Лекин улар ниҳоятда кам ҳолатдагина тасаввуримизга, мақсадимизга жиддий таъсир қилади. Платонга Сукротнинг таъсирига келсак, бу уринда Афинадаги ижтимоий ҳаётда қарор топган қадриятларни, афиналикларнинг нафис санъатга, поэзия, бадний ижод ва гузалликка уч бўлишганини ёддан чиқармаслик зарур.

Платон илк бор Сукрот билан учрашганида, унинг мулоқотидан, баҳсларидан баҳраманд булганида эндигина 20 ёшга кирган эди. Сукротнинг ёнида ўқувчилар — тингловчилар куплигини кўриб, Платон ўзини ушбу даврасиз ҳис қилолмаслигини тезда англаб етади. Ушбу ўқувчи — тингловчилар орасида Афина ижтимоий ҳаётида муайян из қолдирган Ксенофан, мегарлик Евклид, Евтидем, Федон, Критон, Аполлодор, Антисфен, Аристокдем, Аристипп, Менексен, Кебет, Критий, Критобул, Теэтед, Симмий, Херекрат кабилар бор эди. Эркин мулоқот-баҳслар, Сукротнинг оддий кўриниши, аммо кинояли тарзда баҳс-мунозара ўтказиши, ҳар қандай суҳбатдошини ўз хатоларига иқрор қилиш санъати ёш Платонни ром қилиб қўяди.

Ривоят қилишларича, Платон келишидан бир кун олдин Сукрот тушида оққуш курган экан. Оққуш Сукрот кўксига кўнибди, кейин эса ёқимли куй садолари ҳамоҳанглигида учиб кетибди. Эртасига у Платонни учратгач, уша тушини эслаб, «Мана менинг оққушим!» деб айтган экан. Юнон мифологиясида оққуш Аполлоннинг илоҳий куши ҳисобланади. Сукрот Платонни оққушга қиёслаганида унга Аполлон ҳомийлик қилишини назарда тутган, дейишади.

Антик фалсафа буйича, мутахассислар фикрича, Платонни Сукрот тингловчилари даврасига Критий олиб кирганлиги тахмин қилинади.

Арастунинг хабар беришича, милoddан аввалги VII асрда Афинада халқ зодагонларга қарши кўзғолон кутарган. Ижтимоий ҳаётда бадавлат кишилар мавқеи ошиб бориши, давлат ишлари мол-дунёга эга зодагонлар қўлига утиб, деҳқонлар аҳволи оғирлашиши кўзғолонга сабаб булган. Ушбу фуқароларо кураш даврида деҳқонлар манфаатини ҳимоя қилиб

чиққан Солон милоддан аввалги 594 йилда Биринчи архонт (давлат бошлиғи) этиб сайланади. Солоннинг камбагал деҳқонларнинг гаровга қўйилган ер майдонлари ҳисобидан қарздорликни олиб ташлаш ислоҳоти тарихда ном қолдирган. У қарзларни бекор қилади, гаровга қўйилган ерларни ўз эгаларига қайтариб беради, қарз бадалига кишиларни қул қилишни таъқиқлайди, қарз эвазига узоқларга қул қилиб олиб кетилганларни яна ўз юртига қайтаради.

Солон аристократияни бекор қилиб, унинг ўрнига тимократия (мулк эгалари давлати)ни жорий этган. Давлатни идора этиш учун тўрт юз кишилик кенгаш — буле тузган. Ушбу булега қабила йиғинлари ўз вакилларини юборган. Шу тариқа Солон халқ йиғинини давлат бошқариш органига айлантирган. У Олий ҳакамлар суди (гелиэя)ни тузган ва унда афиналик фуқаролар қатнашиши мумкин бўлган.

Солон қонунарига мувофиқ, агар ота ўз ўлига бирор касб-хунар ургатмаса, ўглининг фойдали шахс бўлиб етишшига бефарқ қараса, кексайиб қолган отасига ўгли ёрдам бермаслиги мумкин эди. Солоннинг бекорчиликка қарши қабул қилган қонуни ҳам ижтимоий, ҳам тарбиявий нуқтан назардан ижобий ҳодиса эди. Унинг қонунари барча учун баробар эди.

Солон муътадил демократия тарафдори бўлган, унинг иқтисодий, сиёсий, ҳуқуқий ислохотлари уруғ зодагонлари манфаатларига зид эди. Ислохотлар натижасида Солонга қарши чиққан куч (педий)лар, уни қўллаб-қувватлаган гуруҳ (паралий)лар ва қонунарни етарли даражада самарали эмас, деб топган (диакрий)лар ўртасида кураш авж олади. Солон ўз лавозимидан воз кечиб, Афинани тарк этишга мажбур бўлади. Бунга диакрийлар тарафдори Писистратнинг милоддан аввалги 560 йилдаги давлат тўнтариши асосий сабаб бўлган. Шу тарзда Афинада тирания (яккаҳоқимлик давлат бошқариши) тартиби ўрнатилади.

Тирания узоқ давом этмаган. Афинанинг кучайиб кетишига қарши бўлган Спарта тиранияни ағдариб ташлашга эришади, милоддан аввалги 509 йилда Афина давлатини қулдорлик демократияси тарафдори Клисфен бошқара бошлайди.

Клисфен давлатни маъмурий ҳудуд (фила)ларга — демларга бўлиб идора этган. Уруғ-аймоқ бўлиб ҳудудни бошқариш анъаналари бекор қилинган, ҳар бир афиналик ўзи яшаётган демларга ёзилган. Агар Солон даврида давлатни тўрт юзлар кенгаши бошқарган бўлса, Клисфен улар сонини беш юзга етказди. Ҳар бир (фила) ҳудуд 50 тадан вакил юборган. Ушбу кенгашни олий маъмурий бошқариш органи дейиш мумкин, чунки унинг вакиллари давлат ҳаётига оид деярли барча масалалар бўйича қарорлар қабул қилиш ва улар ижросини кузатиши, назорат этиши мумкин эди.

Клисфен тиранияга қарши бўлган, шунинг учун у тираниянинг қайта тикланмаслиги учун остракизм («остракон» — «сопол» деган маънони

англатади)ни жорий қилган. Умумий халқ йигинининг қарорига мувофиқ йилда бир марта остракизм утказилган. Тартибга кўра, ўша халқ йигини даврида демократияга қарши ёки душман бўлган кишининг исми сополга ёзиб қўйилган. Қайси киши демократия душмани сифатида қўп овоз олса, ўша киши ун йилга Афинадан сургун қилинган.

Клисфен утказган ислохотлардан яна бири отратег ҳайъатининг таъсис қилинишидир. Ушбу ҳайъатга ҳар бир ҳудуд (фила)дан биттадан вакил сайланган, вакиллар Афина халқ лашкарларига галма-гал раҳбарлик қилганлар.

V асрнинг урталарига келиб, Афина қадимги юнон давлатлари ичида етакчи мавқега ва юқори тараққиётга эришган шаҳар — давлатга айланади. Айниқса, Эрон билан урушда эришган галаба унинг обриси ва сиёсий тузуми мавқеини ошириб юборади. 478 йилда 200 га яқин юнон шаҳар-давлатлари кирган ҳарбий иттифоққа Афина бошчилилик қила бошлайди. Ушбу ташкилот манбаларда Афина денгиз иттифоқи деб аталади. Бу Афинани денгиз давлатига айланганини англатади.

Эфиальт ва Перикл даврларида Афинада демократик ислохотлар утказилади. Масалан, Эфиальт халқ мажлиси мавқеини ошириш мақсадида орепаг (зодагон — аристократлардан умрбод сайланган давлат органи) фаолиятини бутунлай чеклаб қўйган. Орепаг фақат оғир жиноят ишларини кўриб чиқиш органига айланган.

Перикл ҳам (милоддан аввалги 490—429 йиллар) Афинанинг биринчи стратеги қилиб сайлангач, демос (халқ) манфаатларини кузлаб сиёсат юритган. Шунинг учун ҳам у халқ йигини томонидан 15 йил сурункасига биринчи стратег қилиб сайланган. Перикл ҳокимиятни мустаҳкамлаш орқали Афина кулдорлик демократик давлати шаклланишини яқунлаган. У эркин афиналиклар учун давлат олий органларига умумий сайловни жорий қилди, давлат хизматчиларига маош тулаш тартибини урнатди. Аммо бу даврда Афина билан Спарта уртасида низолар авж олди.

Афина демократиясидан отаси ва онаси афиналик бўлган эркин эркак кишилар фойдаланган, холос. Аёллар, қуллар, бошқа шаҳарлардан кучиб келганлар бу демократик ҳуқуқларга эга бўлмаган. Уша давр аёллари ҳақидаги фикрини Сукрот «Эркак қаҳридан кура, аёл меҳридан кўрқиш керак», деган сузларда ифода этган. Афиналик аёлларнинг асосий вазифаси уй-рузгорни яхши тутиш ва эрига итоатда яшашдан иборат бўлган.

Спартада эса узгача ижтимоий ҳаёт мавжуд эди. Масалан, Спартада аёллар Афинадагидек ижтимоий-сиёсий ҳаётда қатнашишдан маҳрум қилинмаган. Плутархнинг ёзишича, Спартада қизлар угил болалар билан бирга гимназияларда ўқиган, жисмоний тайёргарлик машқларини бажарган. Улар танасини бақувват қилиши учун зарур бўлган машқларни угил болалар билан тенг, баробар бажарганлар. Қизларнинг ялангоч машқ

қилиши уят ҳисобланмаган, уларга фаҳш манбаи сифатида қаралмаган. Аёллар сотқин ва қурқоқларга нафрат, ғам-қайғуга, ҳиссиётга эрк бермаслик руҳида тарбияланган. Вақтида уйланмаган йигитлар, ҳукумат буйруғига биноан, қишда шаҳар бозорини яланғоч айланиб чиқишга ва ушбу жазо тўғрилиги ҳақида ашула айтишга мажбур этилган. Спарта аёлларидан ҳайратга тушган бир муҳожир аёл шундай деган экан: «Фақат сиз, спарталиқ аёллар, ўз эрларнингиз билан истаганингизни қилишингиз мумкин». Спарта маликаси жавоб берибди: «Чунки биз фақат эрлар тугамиз».

Эркин афиналиклар оғир қул меҳнати билан шуғулланганлар. Бундай ишларни асосан қуллар бажарган. Эркин афиналиклар давлатни бошқариш, урушлар, маданият ишларида қатнашишган. Шунинг учун ҳам Арасту ёзади: «Табиатан айрим кишилар эркиндирлар, қолганлар — қул, уларга қул бўлиш фойдали ва адолатли... Ақл, идрокка эга бўлмаган қулдир, аёллар эса унга (эркинликка) «эга эмаслар».

Афинанинг Юнонистонда ҳукмронлик қилишга интилиши ва маълум-даражада-бунга муваффақ бўлгани Спарта етакчилиқ қилаётган Пелопоннес иттифоқиға ёқмасди. Милоддан аввалги 431 йили Коринр ва Мегара шаҳар — давлатлари қистови билан Спарта Афинага қарши уруш эълон қилади. Бу уруш тўхтаб-тўхтаб 27 йилдан зиёдроқ давом этади ва Афинанинг маглубияти билан тугайди. Уруш ҳар икки томон аҳолисига ҳам кўп талофатлар келтиради. Ички ҳаёт издан чиққани боис деҳқонлар, қуллар ҳаёти оғирлашади. Зодагонлар эса барча укубатларда демосни, демократик тузум тарафдорларини айблайдилар. Уларнинг баъзилари халқ норозилигидан сиёсий мақсадларда фойдаланишга интиладилар. У ёки бу шаҳарларда кутарилган халқ қўзғолонлари бошқариш ишларини янада танг аҳволга солади. Милоддан аввалги 378 йилда Афина яна иттифоқ тузишга, ҳатто, Спартани ушбу иттифоққа киритишга муваффақ бўлади. Афина ҳаёти яна жонлангандек, у Юнонистонда тагин етакчи мавқега эга бўлаётгандек эди. Бироқ унинг Юнонистонда ҳукмронлик қилишга оид даъволари иттифоққа кирган шаҳар — давлатлар орасида яна низо келтириб чиқаради. Милоддан аввалги 356 йили Иккинчи Афина иттифоқи ҳам барҳам топади. Афинанинг демократик тузumi заифлашади ва кейинчалик македониялик Филипп II (Александр Македонскийнинг отаси) Херония ёнидаги жангда маглуб бўлган юнонликларни узига қушиб олади.

Платон Юнонистонда, Афинада руй берган ана шундай низолар, урушлар ва ислохотлар даврида яшади. Ижтимоий-сиёсий, маданий ва халқаро ҳаётдаги алгов-далгов муносабатлар, табақалараро сиёсий курашнинг авж олиши, деярли уттиз йил давом этган урушлар бўлғуси файласуф ҳаётига ва дунёқарашига таъсир этмай қолмасди, албатта. Унинг ижтимоий-сиёсий ва давлатчиликка оид асарларида ана шу мураккаб давр таъсири ва қарама-қаршиликлари ўз аксини топган.

Устоз ва шогирд: Сукрот ва Платон. Сукротнинг ҳаёти, фаолияти ва фожиаи улими Платон ҳаётида учмас из қолдирган. У кейинчалик асарларида устозини, унинг гоёларини мадҳ этган. Бизнингча, шу тариқа у, бир томондан, Сукротни абадийлаштирган, унинг гоёларини асарларида акс эттирган, авлодларга етказган; иккинчи томондан, узидан олдин утганлар, устоз ҳурматини жойига қўйишни шогирдларига ургатган, бу борада урнак булган, учинчидан эса Сукротни асарларининг асосий қаҳрамонига айлантириб, устозини ноҳақ маҳв этганлардан қасос олган. Агар Платон Сукротни асарларининг бош қаҳрамонига айлантирмаганида, унинг мероси тез унутилар, нари борганда афсона ва ривоятлар тарзида сақланиб қолган булар эди.

Арастуниг ёзишича, Платон Сукрот билан учрашишдан олдин ҳам баъзи фалсафий мактаблар ва қарашлар билан таниш булган. У узининг «Метафизика» асарида Платоннинг ёшлигида афиналик файласуф Кратил билан таниш булганини, Гераклитнинг диалектик таълимотини яхши билганини ёзади. Барча ҳиссий нарсаларни билиш мумкин эмаслиги ҳақидаги Гераклит қарашларини Платон ҳам қўллаб-қувватлаган. Ҳатто, Кратил Платоннинг биринчи устози булган, деган тахмин ҳам мавжуд. Б. Рассел эса Платонга Пифагор, Парменид, Гераклит ва табиий равишда, Сукротнинг таъсири булган, деб ёзади.

Кратил Гераклит қарашларини узига хос тарзда талқин қилишга интиланган. У Гераклитдан фарқли тарзда, оқайтган дарёга, ариққа нафақат икки, ҳатто, бир марта ҳам кириш мумкин эмас, деб қараган. Чунки оқайтган дарё, ариқ мудом ҳаракатда, узгаришда, шу боис ҳар сафар унга кирганда у узгачадир, бошқачадир. Шунинг учун мудом узгарувчан нарсани узгармайдиган ном билан атаб булмайди.

Савол уйғонади: агар узгарувчан нарсаларни (оламда узгармайдиган, сифатдан сонга айланмайдиган, бир шаклдан иккинчи шаклга утмайдиган нарса борми ўзи?!) муқим, ҳамма тушунадиган ном билан атаб булмаса, мавжудликнинг узгарувчан хусусиятини қандай аташ керак? Номсиз (ҳатто, ном шартли булса-да) нарсаларни идрок этиш, билиш қандай мумкин булади? Кратил бу саволларни уз олдига қўймайди ва нарсалар моҳиятини курсатиш, уларга ишора қилишнинг ўзи етарли, деб билади.

Платон Кратилнинг нарсаларни бирорта ном билан атамаслик тугри-сидаги фикрини қабул қилмаган, ҳар ҳолда у Кратил фикрларини давом эттирмайди. Аммо Гераклитнинг ҳамма нарса, воқеалар ҳаракатда, узгаришда, деган таълимотини давом эттирган. Тугри, Платон нарса ва воқеалар узгаришда, ҳаракатда булишини олдинда эмас, балки орқада деб билади. Масалан, Платон ижтимоий-сиёсий тузумлар, давлат қури-нишлари ҳақида фикр юрита туриб, адолатли давлат олдинда эмас, балки орқада, яъни, ибтидоий давр («олтин давр»)да, деб билади. Айнан ушбу ёндашуви учун К. Поппер уни «демократиянинг душмани», деб атайдди.

Платон асарларининг асосий қаҳрамони Сукротдир. Баъзи тадқиқотчилар Платон асарларининг тарихий асар эмаслигидан келиб чиқиб, Сукротни бадий тўқима, Платон уйлаб топган образ, деган фикрни билдирадилар. Б. Расселнинг фикрига кўра, Платон мадҳ этган Сукрот тадрижий ва алоҳида характерга эга булса-да, уни Платоннинг ўзи уйлаб топган бўлиши мумкин. И. Д. Рожанский эса янада кескинроқ фикр билдиради: «Агар қадимги юнон фалсафаси тарихи ким томонидандир муқаддаслаштирилган илмлар қатори деб эмас, балки гоёларнинг қонуний ривожни сифатида қаралганида, Сукротни эсламаслик ҳам мумкин эди». Бу фикрга қўшилиш мушкул. Чунки, фалсафани илм, билиш соҳасига айлантиришда, уни софистика ва мифологик тасаввурлардан қутқаришда Сукротнинг ўрни беқийсдир. Иккинчидан, айнан Сукрот инсоннинг билиш қобилиятини, ахлоқий сифатларини фалсафанинг тадқиқот объектига айлантирганини эсламай, унинг исмини тилга олмай фалсафа тарихини ёзиб бўлмасди.

Б. Рассел ва И. Д. Рожанский қарашларига яқин фикрларни бошқа файласуфлар ҳам билдиришади, аммо биз учун ҳозир энг муҳими Сукротнинг фалсафий, ахлоқий ва ижтимоий-сиёсий қарашлари моҳиятини урганишдир. Агар Сукротнинг Платонга таъспридан келиб чиқсак, устоз гоёларининг ўз шогирди асарларида акс этишини урганиш, уларнинг фалсафий қадрини аниқлаш ва очиб бериш лозим.

Яна бир муҳим нарсани ёдда тутиш зарур. Платон Сукрот мулоқот-баҳсларини сўзма-сўз, стенограмма тарзида ёзмаган. Бу эса унга Сукрот образини маълум даражада бадийлаштириш ёки узининг баъзи бир фикрларини устози тилидан баён этиш имконини берган. Шунинг учун Платон Сукротини тарихий Сукрот шахси билан айнан деб қарашда эҳтиёткорлик зарур. Шу билан бирга В.С. Нерсисянц фикрига ҳам қўшилмай бўлмайди: «Платон Сукротни уйлаб чиқармаган, уйлаб чиқариши ҳам мумкин эмас, аммо ўз устозининг ишлари ва фикрларини англашга ҳамда уларни фалсафий ёритилишига катта ҳисса қўшган». Бизгача Сукрот ва Платон ҳақида етиб келган ишончли манбалар Платонга Сукрот қарашларининг нозик ва чуқур таҳлилчиси сифатида ишонишга ундайди. Платон Сукротда унинг бошқа тингловчилари, масалан, Ксенофан илғамаган куп нарсаларни кўрди ва англаб етди. Шунинг учун купгина мутахассислар Сукрот билан Платонни бирга кўрадилар, яъни уларнинг қарашларини «Сукрот-Платон таълимоти», деб қарайдилар ва бу борада, фикримизча, тўғри йўл тутадилар. Чунки Платон асарларида қаерда устози, қаерда узининг қарашлари баён этилаётганини топиш, уларни бири-биридан ажратиш амримаҳол. Демак, Сукротсиз Платонни, Платон асарларисиз Сукрот қарашларини билиш, урганиш қийин.

Платон фалсафий меросида гоё (идея) ҳақидаги қарашлар асосий уринда туради. Унинг қаламига мансуб «Катта Гиппий» асарида Сукрот софист Гиппий билан гузаллик ҳақида баҳслашади. «Гузаллик нима?»

деган саволига Гиппий хаёлига келган фикрни билдиради. «Гузалик гузал қиздир», дейди софист. «Агар бундай ёндашсак, деб баҳс-фикрни давом эттиради Суқрот, ҳеч қандай асоссиз тарзда гузал от, гузал лира (мусиқа асбоби) ва гузал чувакни ҳам гузаллик тимсоли сифатида тан олишга тўғри келади. Аммо чувак киши эҳтиёжларни қондириш нуқтаи назаридан гузал булиши мумкин». Мунозара жараёнида маълум буладики, гап ҳамма нарсага тадбиқ қилиш мумкин булган нисбий гузал нарсалар устида эмас, балки ҳамма нарсага тааллуқли булган «сузсиз гузаллик» ҳақидадир. «Мен,— дейди Суқрот Гиппийга, — сендан ҳаммага тегингли, барча нарсани — тошни ҳам, дарахтни ҳам, одамни ҳам, илоҳийни ҳам, барча билимни ҳам гузал қиладиган ҳақиқий гузаллик ҳақида сўраяпман. «Бу гузаллик» ҳеч қачон, ҳеч қаерда ва ҳеч кимга хунук кўриниши мумкин эмас», у «ҳамма учун ва ҳамма вақт гузалдир». Суқрот саволлар билан Гиппийни баҳсга тортиб, гузаллик фақатгина фойдали ёки маъқул келадиган нарсалар, дегани эмаслигини очиб беради. Фойда бир томондан фойдали, бошқа томонда эса фойдали булмаслиги мумкин. Шунинг учун фойдали нарсани гузал дейиш, унинг бир томонини гузал, деб тан олишдир. Бир томонни ёки бир хислати гузал булган нарса эса ҳақиқий гузаллик тимсоли булолмайди. Аммо гузал нарсаларни уша нарсалар сифатида мавжудлигини таъминлаб турадиган азалий, пайдо ҳам, йўқ ҳам булмайдиган, мавжудлиги уларга боғлиқ булмаган сабаб бор. Бу сабаб гождир.

Платон Суқротни ҳиссий нарсалар объективлигини, реаллигини тан олади, гоъни улардан фарқ қилувчи, аммо улардан юқори турувчи деб биледи. Суқрот ва Платон объектив идеализмининг айнанлиги ва моҳияти ана шунда.

Ҳиссий идрок этиладиган нарсалар доимо узгаринида, ҳаракатда, бир шаклдан иккинчи шаклга ўтиб туради. Уларда ҳеч қандай муқимлик, барқарорлик йўқ. Гоя эса фақат ақл-идрок билан англонадиган «олий ҳиссий борлик», «олий ҳиссий сабаб», реалликда мавжуд барча нарсалар учун намунадир. У уз моҳиятига кўра гузалдир, у узгармайди, бир шаклдан иккинчи шаклга ўтмайди, ўзи ўзига тенг «абადий мавжудликдир». Гузаллик ҳиссий идрок этиладиган нарсалардек маконда, вақтда, шаклда мавжуд эмас. Шунинг учун гузаллик ҳиссий идрокдан ташқарида, ҳеч қандай ҳиссий идрок этиладиган тажриба, сон, макон, вақт категориялари билан ифодаланмайди. Бироқ Платон идеализми доимо узгарадиган, ҳиссий англонадиган нарсаларни эмас, балки уларнинг бешакл, ҳиссий идрок этилмайдиган, фақат ақлу идрок англайдиган моҳияти мавжудлигини тан олади. Шунинг учун Платоннинг гоъси ҳиссий идрок этиладиган нарсалардан алоҳида, ушбу нарсаларнинг жами иродаси сифатида мавжуддир. Кейинчалик Платон ушбу қарашларини эзгулик, бахт-саодат, фаровонлик каби категориялар билан боғлайди. Бу уринда Суқрот ва Платон қарашлари умумийлиги кўзга ташланади. Арасту эса улар

ўртасидаги яқинликни талқин қилиб кўриб, Сукрот ахлоқий масалалар билан шуғулланади, алоҳидадан умумийликни қидиради ва ўз фикрини таърифларга қаратади, Платон эса Сукрот қарашларини ўзлаштириб, таърифлар ҳиссий идрокка, доимо ўзгарувчан нарсаларга эмас, балки улардан ташқаридаги нимагадир тааллуқли деб билади, дейди. Платон ушбу ниманидирни гоё (идея), деб атайди.

Платонни илоҳийлаштиришга интилан француз тадқиқотчиси Эдуард Шюре, «Нима учун Платон Сукротга бекиёс мафтун булган ва унга итоат этган», деб савол қўяди. «Афлотун Сукрот орқали, — деб ёзади Э. Шюре, — эзгуликнинг гузалликдан юқори эканлигини тушунди. Чунки гузаллик ҳақиқатни санъатда рўёбга чиқаради, эзгулик эса уни қалб тубида амалга оширади. Нодир ва кучли мафтунлик жисмоний туйғуларсиз таъсир этади, ҳақиқий адолатпеша кишидан ҳосил булган таассурот Афлотун қалбидаги барча ташқи гузалликнинг кўзини қамаштирадиган улугворлигини хиралаштирди ва уни илоҳий орзулар билан алмаштиришга мажбур этди». Ҳа, ёшлигида бадний ижод, санъат билан шуғулланган, шу орқали дунёни бадний образлар ва тасвирлар воситасида идрок этишга, гузалликнинг сиртки кўринишини куйлашга шай Платон Сукрот билан учрашганидан кейин ўзи тасаввур қилган дунёдан ҳам юксакроқ, илоҳийроқ дунё борлигини англади. У Сукрот орқали қалб гузаллиги барча ташқи гузалликлардан улугроқ, буюкроқ эканини тушунди.

Сукрот фалсафасининг моҳияти ва хусусияти, натурфалсафадан фарқли улароқ, инсонни урганишга интилишидир. Инсонни урганиш билиш муаммоларини, ҳақиқатга булган қизиқишини, ҳақни топишга интилиши билан боғланди. Шу тариқа инсон муаммоси Сукрот фалсафасида, ахлоқий қарашларида марказий уринга чиқди. Цицерон «Сукрот фалсафани кўкдан ерга туширди», деганида ана шуни назарда тутган эди.

Сукрот инсон ақлу идрокини, билишни фалсафий муаммога айлантирди, муайян маъно-моҳиятга, ақлу идрокка эга булмаган барча нарса, борлиқ унинг назаридан ташқарида эди. Сукрот фалсафаси борлиқдаги нарсалар мавжудлигини қайд этиш, уларни гайрихаётий кучлар томонидан яратилгани ёки уларга мутлақ итоат этиш ҳақида эмас, балки инсоннинг ушбу борлиқни билиши, уларни эзгу, фойдали томонларини урганиши билан қимматлидир. Инсоннинг билиш хусусияти шунчаки субъектив фаолият натижасигина эмас, балки ақлу идрокнинг объектив ҳолати, кучи, қуввати натижаси, яъни, билиш объектив зарурият, объектив эҳтиёждир.

Платон ўз асарларида Сукротнинг фалсафий-ахлоқий қарашларини асосий мавзу, муаммо сифатида ёритади. Инсоннинг ахлоқий сифатлари, эзгу ишлари, умуман этика муаммолари у ёзган барча мулоқот-баҳсларнинг мазмун-моҳиятини ташкил этади.

Сукрот ва Платон ўз даври фарзанди эди, шу боис улар полис учун зарур бўлган қарашларни қабул қилмаслиги ва уларни ифода этмаслиги мумкин эмас эди. Сукрот фикрига кўра, ахлоқ, эзгулик, инсоний сифатлар келиб чиқиши, манбаи Худодир. Шунинг учун инсон эзгу ишлари меъёри илоҳий донишмандликка, илоҳий ақлу идрокка яқинлиги, илоҳийни англаш меъёрига боғлиқдир. Аммо бундай яқинлик ҳаммага ҳам насиб этавермайди. Сукрот-Платон фикрича, илоҳийга яқинликка донишмандлар, файласуфлар муяссар бўла оладилар.

Ушбу нуқтаи назарни Платон кейинчалик бошқача ижтимоий-сиёсий йўналишда давом эттиради ва давлатни файласуфлар бошқариши зарур деган, бошқа табақалар ва кишилар ҳуқуқини камситувчи ҳулосага келади. Шунинг билан чиқармаслик керакки, Сукрот файласуфи ҳақиқатни илоҳий изловчи, эзгулик, ахлоқий сифатларини кўпайтиришга, унинг билиш имкониятлари чекланганини тан олишга интилувчи шахсдир. У мутлақликка, мутлақ билимга даъвогар эмас. Платон фалсафаси эса мутлақликка, ҳукмдор файласуф мавқеига даъвогардир. Платоннинг ушбу қарашлари унинг Сукрот таъсирида кейинги даврларда яратилган ижтимоий-сиёсий асарларида ифодаланган.

Платон Сукрот орқали Пифагорнинг «Фалсафа донишмандликни севишдир» деган фикрини қабул қилган. Улар назарида инсон донишмандликни севувчидир, донишманд эса Худодир. Фақатгина Худо донишманддир. Файласуф эса Худо (донишманд) билан инсон (донишмандни севувчи) уртасидадир. Демак, файласуф инсоннинг Худога интилиши, унинг орзу-истакларини етказиш ва ўз навбатида, илоҳий тартиблар, режалар билан кишиларни хабардор қилиш вазифасини бажаради.

Ксенофан Сукротнинг ташқи кўриниши ёқимсиз, пучуқ бурун, қорни катта, дўппайган бўлганини ёзади. У «Сукрот сатирик драмалардаги барча ёқимсиз образлардан ёқимсиздир», деган фикрни баён қилган. У ҳар доим эски, жулдур кийимларда, ёзу киши оёқяланг юрган. Сукротнинг очликка, совуққа, иссиққа бефарқ қараши ҳаммани ҳайратга соларди.

Платонни ёзишчи, Сукрот камдан-кам вино ичган, аммо баъзан ҳаммадан кўп ичган, лекин кайфда йиқилиб қолганини ҳеч ким кўрмаган, унинг аёлларга муҳаббати соф руҳий (платоник) ҳис-туйғулардан иборат бўлган. Б. Рассел Сукрот ҳақида ушбу сузларини келтирар экан, беозор, аммо сермаъно бир гапни қўшимча қилади: «Бу масалада Платон ҳақни гапирса...». Мазкур беозор қўшимчаси билан Б. Рассел Сукротнинг «соф руҳий муҳаббати» ҳақидаги Платон фикрига шубҳа уйғотади. Бизнинг фикримизча, Б. Рассел ҳақ. Гетераларнинг қадимги Юнон ва Рим ҳаётида қандай роль уйнагани, улар нималарга интилиб ва нималарни севиб яшагани тарихдан маълум. Шундай экан, учта гетераси бўлган Сукротни фақат «соф руҳий муҳаббат» тарафдори эди, дейиш реал ҳолатдан узоқроқ бир фикрдир.

Сукрот ва унинг шоғирдлари ижтимоий-сиёсий муаммоларни ҳам муҳокама қилганлар. Улар давлат тузилиши, фуқароларни рационал тарбиялаш, шахсий қизиқишларни давлат эҳтиёжлари, манфаатларига йуналтириш, қонунчилик масалалари ҳақида фикр юритганлар. Сукрот Платоннинг фалсафий қарашлари шаклланишига, унинг давлат, сиёсий тузум, бошқариш ишларига оид фикрларига катта таъсир этган. Айтишларича, Платон Сукрот ёнида юргани, унинг шоғирди булгани учун худоларга шукроналар айтган.

Платон ижоди. Платон ижодини 25 та диалоглардан иборат тупламлар, «Сукрот аполлогияси» асари, «Давлат», «Қонунлар» китоблари ва 10 дан ортиқ хатлар ташкил қилади. Улар асосан тўрт даврга бўлиб урганилади. Биринчи давр милоддан аввалги IV асрнинг 90-йиллари бўлиб, бу даврда Платоннинг юқорида тилга олинган «Сукрот аполлогияси», «Давлат» асарининг 1-китоби, «Критон», «Парменид», «Эфтифрон», «Лисид», «Лахет», «Хармид» каби диалог-китоблари ёзилган. Ушбу асарларда Платон ижодининг илк босқичи учун характерли бўлган гоёлар, тушунчаларга асосланган фалсафий таҳлил-усули шакллана бошлагани қўзғатилганлиги туради. Иккинчи давр милоддан аввалги IV асрнинг 80-йилларига тўғри келади ва бу даврда Платон «Кичик Гипсий», «Катта Гипсий», «Горгий», «Менон», «Эвтидем», «Кратил», «Ион» каби асарларини ёзади. Уларда Платон фалсафий системаси афсонавий (мифологик) образли тарзда ўз ифодасини топган. Учинчи даврда (милоддан аввалги IV аср 70—60-йиллари) Платон «Давлат» асарининг 2—10 китобларини, «Федон», «Пир», «Федр», «Теэтет», «Парменид», «Софист», «Филеб», «Тимей», «Критий» каби асарларини ёзган. Умрининг энг етуқ даврида дунёга келган бу асарларда мутафаккир таълимотининг тушунчалари, тамойиллари ва гоёлари ўз аксини топган. Тўртинчи давр милоддан аввалги IV асрнинг 50-йилларига тўғри келади ва асосан «Қонунлар» асари ёзилиши билан тавсифланади.

Гоёлар ҳақидаги қарашлар. Юқорида биз Сукрот билан Платон гоё (идея)ларининг умумий, муштарак томонлари ҳақида тўхтадик. Гоё Платон фалсафасининг магзини ташкил этади. Шунинг учун бу ҳақда кенг-роқ тўхталиш мақсадга мувофиқ.

Платон талқинига қўра, борлиқ ҳиссий идрок этиладиган, мудом узғариб турадиган, реал нарсалардан ва улардан ташқари турадиган, узгармайди, абадий борлиқдан, яъни, гоёдан иборатдир. Аммо ушбу узгарувчан борлиқ билан абадий, узгармас борлиқ уртасида узаро боғлиқлик бор. Платон абадий, узгармас борлиққа, яъни, гоёлар дунёсига узгарувчан нарсалар борлигини эмас, «материя» деб аталувчи «номавжудлик дунёсини» қарши қўяди.

Юқоридаги ёндашишдан маълум бўладики, Платон гоёни ҳақиқий борлиқ, мавжудлик, материяни эса унинг акси, номавжудлик сифатида тушунади. Бироқ ушбу номавжудлик мутлақ йўқлик эмас. Материянинг

номавжуд тарзда мавжуд бўлиши учун ҳиссий нарсалардан ташқарида турган, фақат юқори ақлу идрок билан ечиладиган гоё бўлиши лозим. Куриниб турибдики, Платон дунёни, борлиқни номавжуд ҳиссий нарсалар ва идеяларга бўлади. Баъзан у номавжуд материя дунёси билан ёнма-ён «дунё руҳи» атамасини ҳам ишлатади.

Файласуфнинг ҳиссий дунё ҳақидаги фикрлари Фераклитнинг ҳамма нарса узгарувчан, бир шаклдан иккинчи шаклга ўтади, деган қарашларини давом эттиради. Дунёдаги нарсалар пайдо бўлиш, етилиш, емирилиш, яъни, бошқа кўринишга ўтиш хусусиятларига эга. Платоннинг гоёлари Пармениднинг узгармас, абадий, макон ва вақтдан холи, бутунлик ва яхлитлик хос бўлган борлиқ ҳақидаги қарашларининг давомидир. Шу тариқа Платон мавжудлик ва номавжудлик, узгармас ва узгарувчан, муҳим ва номуҳим, ҳаракат ва ҳаракатсизлик, бирлик (якка — ягона) ва куплик (беҳисоб, ҳар хиллик) категорияларни фалсафага олиб кирди. Бу қарама-қарши категориялар кейинчалик Гегель томонидан диалектик билиш усулларига айлантирилди. Платон нафақат идеализмнинг фалсафий оқим сифатида юзага келишига, шу билан бирга идеалистик диалектиканинг билиш усули сифатида шаклланишига ҳам катта таъсир кўрсатди.

Гоё (идея) тушунчасини фалсафага аслида Демокрит олиб кирган. Унинг «атомлари» гоё (идея), шакл ёки кўриниш, деган маънони англатади. Бироқ Платоннинг гоёси Демокритнинг шакл, кўриниш тушунчасидан идеаллиги, номоддийлиги билан фарқ қилади. У гоёни нарсаларнинг ўзига хослигини ифодалайдиган тушунча, деб билади. Демак, ҳар бир нарса ўз хусусияти, белги ва хоссаларига эга бўлганидек, ушбу белгиларни ўз ичига олган гоёсига ҳам эгадир. Акс ҳолда, умуман, нарса йўқдир.

Гоё нарсанинг қисмларидан кенгдир. Масалан, уй гоёвий тушунча сифатида узининг таркибий қисмлари — эшик, дераза, том қабилардан кенгдир. Шу нуқтаи назардан гоё бир бутунлик, яхлитликдир. Гоё нарсаларнинг ички моҳиятини ифода этса-да, купгина саволларга ушбу тушунчадан жавоб топиш қийин. Маълумки, ҳар қандай нарсанинг бир нечта хусусияти ва хоссаларини (улар ичига салбий белгилар ҳам кирди) ифода этадиган гоёлар ҳам тушунчадир. Шунинг учун ҳам Платоннинг гоёлари бир бутун қарашлар тизими эмас. Масалан, Платон гоёлар тушунчасини «эзулик», «фаровонлик», «ҳақиқат», «гузаллик», «адолат», баъзан «ранг», «товуш», «ҳаракат» гоё эса «болта», «найза» сифатидаги инсон амалий фаолияти маҳсулларига, муносабатлар ифодасига нисбатан ҳам қўллайдди. Ҳатто, у жисмоний ҳодисалар ва жараёнларни ҳам гоёлар тушунчаси билан атайди. Булардан кўринадики, файласуф фикрича, гоёлар тизими ниҳоятда кенг, сермазмун ва серқиррадир. Платоннинг файласуф сифатида шаклланиши билан унинг гоёлар ҳақидаги қарашлари ҳам узғариб борган. Унинг идеалистик таълимотига, аввало, пифагорчиларнинг космология ҳақидаги қарашлари ўз таъсирини кўрсат-

ган. «Тимей» асарида файласуф: борлиқ жонлидир; жонли мавжудот сифатида дунё ва борлиқ руҳ ва жонга эга; руҳ, жон дунёнинг, борлиқнинг ичида ёки унинг булагини эмас, балки у дунёни, борлиқни қамраб олган; борлиқ ер, сув, ут ва ҳаво элементларидан ташкил топган; дунёвий руҳ, жон эса яшайди ва билади, уни гармония ва сонлараро муносабатлар бошқаради; инсон руҳи, жони ушбу дунё руҳига яқиндир, деган космологик қарашларни баён этади.

Дунё яралишини файласуф қуйидагича изоҳлайди: Демнург (юнонча нарсалар ясовчи уста, яратувчи деганидир. Қадимги юнон мифологиясида эса ҳеч нимадан дунёни яратган худо. Бу тушунчани фалсафага илк бор Платон олиб кирган) гоё ва материя қоришмасидан дунёвий руҳни, жонни яратади. Дунёвий руҳ юлдузлар ва сайёраларга ҳам жон бахш этган. Инсон руҳи, жони аввал юлдузларда яшаган, кейин эса одам вужудига жо этилган. «Тимей»да Платон инсон руҳини, жонини, ҳатто, ҳайвонлар ва паррандаларга ҳам кучиши мумкинлигини таъкидлайди. Киши руҳи унинг ахлоқий сифатлари даражасига мувофиқ у ёки бу ҳайвонга, махлуқотга — утади — ва шу тарзда у айланиб яна ўз юлдузига қайтади. Шунинг учун киши руҳи (жони)нинг мақсади асл ҳолатга қайтишидир.

Пифагорчилар сонларни билишнинг асоси, уларсиз дунёни идрок этиш мумкин эмас, деб қараганлар. Улар назарида сонлар — тартиботлар боиси, шунинг учун дунёда содир бўладиган барча нарсалар, ҳаракатлар сонлар орқали англанади. Платон эса гоёлар умумий хусусиятти бошқаларга, купчиликка етказувчи, боис ва мақсад деб билади. У сонларга гоёлар билан нарсалар уртасидаги тушунча, уларни боғловчи ифода деб қарайди. Агар пифагорчилар нарсаларни сонларнинг тақлиди, нусхаси, деб қарасалар, Платон сонлар ўрнига гоёларни қўяди ва шу тариқа гоёларни, ҳатто, объектив нарсаларнинг асоси, бошланиши, ибтидоси, деб атайди.

Пифагорчилар астрономик тасаввурларидан келиб чиқиб, дунёнинг марказида коинот ва юлдузларни яратувчи, дунёни қамраб олувчи ва коинот тартибларининг боиси булган олов, ут бор, деб тушунтирадилар. Платон ушбу таълимотга асосланиб, дунёвий руҳ ва жон ҳақидаги қарашларини ишлаб чиқади. Дунёвий руҳ оламнинг яралиши боисидир, у ҳам дунё марказида туради ва барча тартибларнинг ибтидоси ҳисобланади. Ушбу мисоллардан маълум бўладики, Платон пифагорчиларнинг космология ва сонларга оид таълимотларини яхши ушлаштирган, уларни узининг гоёлар, дунёвий гоё ҳақидаги қарашларига таъбиқ этган.

Платон гоёлар ҳақидаги қарашларини «Софист», «Филеб», «Парменид» асарларида ҳам давом эттиради. Уларда узининг гоёлар ҳақидаги олдинги қарашларини танқид қилади. Масалан, узининг гоё нарсаларда иштирок этади, уларга тааллуқлидир, деган аввалги фикрини шубҳа остига олади, чунки бундай тақдирда гоё нарсаларга қараб бўлиниши

зарур. Бу файласуфни қониқтирмайди ва у бошқача хулосага келади: нарсалар ўз гоёларига дахлдор эмас ёки уларда «қатнашмайди». Демак, гоё нарсаларнинг ўзи ҳам эмас, нарсалар ҳам унда қатнашмайди. Гоё киши фикрлашининг маҳсули, аслида ҳам шундай. Бироқ Платон таъкидига кўра, фикр ҳар доим мавжуд нарсаларнинг инъикосидир. Бу эса гоёнинг абадий, ўзгармас, умумийлиги ҳақидаги фикрга зиддир.

Платон узининг дастлабки гоёларини танқид қилар экан, гоёни инкор қилиш мумкин эмаслигини, бундай тақдирда билишни ҳам инкор этишга тўғри келишини тушунади. Гоёлар мавжудлигини, борлигини рад этиш нарсаларни идрок этиш борасида янада катта чалкашликларга олиб келиши мумкин. Антик давр фалсафаси, эстетикаси ва мифологиясининг билимдонни А. В. Лосев Платон «эйдос», «гоё»ларини таҳлил қилар экан, улар ҳодиса ҳам, маъно-моҳият ҳам эмас, аммо уларнинг органик қоришмаси бўлган борлиқ ёки «миф»дир, деган хулосага келади.

Платоннинг фалсафий ва ижодий меросини урганган айрим мутахассислар «Парменид», «Филеб» «Софист» мулоқот-баҳслари унинг қаламига мансуб эмас, деган фикрни ҳам билдирадилар. Чунки ушбу асарларидан олдин ўз қарашларини танқид қилган ёки рад қилган эмас, балки уларда бир-бирига боғлиқлик, яъни, фикрларнинг айнанлиги мавжуд. Арасту ўз устозининг қарашларини танқид қилганида, Платоннинг юқоридаги асарлари ва ўзига қарши танқидий фикрлари борлигини эса ҳам олмайди. Тўғри, «Парменид»да «учинчи киши» ҳақида эсланади. Ушбу «учинчи киши» диалогларнинг муаллифи бўлиши керак, деган фикр ҳам йўқ эмас. Ушбу ёндашишларга қарамай, Платоннинг гоёлар ҳақидаги қарашлари диалектик идеализм шаклланишига таъсир қилган фалсафий мерос сифатида урганилиб келинади.

Платон идеализми. «Гоё» тушунчасини юнон фалсафасига Демокрит олиб кирган. У нарсаларнинг моддий элементлари, атомларини «гоёлар» деб атаган. Ҳозирги даврда атомларни субъектив тушунча, «гоё» деб билиш галати туюлади. Аммо юнон фалсафаси энди шакллана бошлаган даврда «гоё» (идея) шакл, ташқи белги сифатида талқин қилинган. Шу нуқтан назардан ёндашганда, «гоё» материалист Демокритнинг қарашларини ойдинлаштиради.

Платон «Тимей» асарида, ҳеч қачон ўзгармайдиган, аммо мавжуд нарсалар билан бирга ҳар доим ўзгарадиган, бироқ ҳеч қачон мавжуд бўлмаган нарсалар ҳам бор, деб таъкидлайди. Шу тариқа унинг «гоё»лар назариясида мавжудликни ўзгармайдиган (бор бўлган) ва ўзгарадиган (мудом «бор»ликка интиладиган) нарсаларга бўлиш анъанаси пайдо бўлади.

Платон идеализми онтологик таълимотдир. Унда гоё юқори ва қўйин курунишларга ажратилади. Юқори гоё эзгулик билан боғланади. «Эзгулик, — деб ёзади Платон «Давлат» асарида, — моҳият эмас, аммо у

моҳият доирасидан юқори турувчидир». У идрок этиладиган нарсаларга «нафақат идрок этилиш, шу билан бирга мавжуд бўлиш ва ундан моҳият олиш қобилиятини» беради. Шунинг учун гоё барча нарсаларнинг ибтидосидир, бошидир. Гоёни мавжудлик, нарсаларнинг ибтидоси деб қараш, кейинчалик диний қарашларга асос бўлгани учун ҳам, баъзи дин арбоблари Платонни авлиё даражасига қўтардилар, унинг юқори, олий гоё назариясини эса теологик таълимотга айлантирдилар.

Платон фикрича, юқори олий гоё бошқа гоёларни уз атрофига бирлаштирувчи мақсадга эгадир. Демак, гоёларда юқори олий гоё атрофида бирлашиш мақсади бор. Бу мақсад, юқорида айтилганидек, эзгуликдир. Шунинг учун барча нарсалар, рух, жон эзгу гоёга интилади. «Эзгу гоёсиз, — деб ёзади файласуф,— кишиликнинг барча билимлари, ҳаттоки, унинг мукамалроғи ҳам ҳеч қандай аҳамиятга эга эмас».

Одам гоёларни, айниқса, юқори, олий гоёни била олмайди, уни Худо билиши, илоҳий ақл идрок этиши мумкин. Илоҳий ақл эса илоҳий ҳаётни, илоҳий куч мавжудлигини тақозо этади. Шунинг учун Худо нафақат—илоҳий—куч,— у энг етук эзгуликдир. Худо эзгуликнинг айнан узидир. У нарсаларни, қуйн гоёларни, борлиқни эзгуликка йуналтириб туради.

Одам эзгуликни билиш орқали Худонинг борлигини билади; эзгуликни билишга интилиши орқали Худони билишга интилади; эзгуликни топиш орқали Худонинг мавжудлигини тан олади, узи ҳам ушбу мавжудликка тааллуқли эканини англаб етади. Шунинг учун, Платон идеализмига кўра, Худо ҳамма нарсанинг боши, уртаси ва охиридир. Чунки ҳамма нарса ундан келиб чиқади, ҳамма нарсанинг мавжудлиги у туфайли, ҳамма нарса узининг охир натижаси, сўнгги мақсади сифатида унга интилади.

Платон уз таълимоти Худо билан боғланишини очиқ қайд этади. Файласуфнинг Худони мавжудликнинг марказига қўйиши, ҳамма нарсада унинг иштироки, амри, ҳамиша борлигини асослашга интилиши кейинчалик христианликка қўл келади.

Билиш назарияси. Платоннинг билиш назарияси унинг гоёлар таълимоти ва рух, жон ҳақидаги қарашларидан келиб чиқади. Файласуф фикрига кўра, ҳамма ҳам билиш қобилиятига эга эмас. Айниқса, фалсафани билиш айрим кишиларгагина хосдир. Уни ҳақиқий билимга эга булган (Худо) ҳам, ҳеч қандай билимга эга булмаган киши ҳам идрок эта олмайди. Ҳақиқий билимга эга Худо учун билимнинг ҳожати йўқ, билими йўқ гофил учун эса фалсафа керак эмас, чунки у узининг гофиллиги боис билимнинг нима учун кераклигини билмайди. Файласуф эса оқил (Худо) билан гофил (банда) уртасида туради.

Платон билиш ҳақидаги қарашларини узининг «Давлат», «Менон», «Тезтет» каби мулоқот-баҳсларида баён этади. Тутри, ушбу асарлар бево-сита билиш муаммоларига бағишланган эмас, аммо уларда файласуф-

нинг билиш ҳақидаги фикрлари турли йўналишлар ва мавзулар доирасида ёритилган. Платон билиш борлиқнинг соҳалари ёки кўринишларига мувофиқ келиши лозим, деб билади. Бироқ бунда борлиқнинг, бир томондан, мавжудлигини, ўзгармаслигини ва абадийлигини, иккинчи томондан эса, ўзгарувчанлигини, бир шаклдан иккинчи шаклга ўтишини ҳисобга олиш талаб этилади.

«Теэтет» асарида Платон билиш нима, деган саволни муҳокама қилади. Унинг фикрича, билиш ҳиссий идрок ҳам, фикр ҳам, «маъно-моҳиятли» тўғри фикр ҳам эмас. Билишнинг ҳиссий идрок билан боғлиқ эмаслигини у нарса ва ҳодисаларнинг ўзгарувчан, қўнимсиз эканлиги билан асослашга интилади. Ушбу соҳада файласуф Пифагорнинг «инсон барча нарсанинг меъёри» деган қарашини рад этиб, унинг урнига «билимга эга булган инсонгина барча нарсалар меъёридир, деган тезисни илгари суради. Платон инсон билиминини, билиш фаолиятини мавжудлик ва тараққиёт белгиларидан, мезонларидан бири сифатида талқин этади. Шу билан бирга, Платон нарсалар, воқеа ва ҳодисалар ўзгарар ва бир шаклдан иккинчи шаклга утар экан, ҳиссийёт орқали уларни идрок этиш мумкин эмас, чунки уларда билиш учун лозим булган бирлик, бутунлик, аниқлик йўқ, деб курсатади. Шунинг учун билиш нима, деган саволга жавоб олиш учун руҳ (жон)нинг ўз-ўзича мавжуд борлиқни урганишда нимага эга булганини аниқлаш керак.

Бу уринда уч нарса кўзга ташланади. Биринчиси, борлиқни, нарсаларни ҳиссий идрок билан билиш мумкин эмас. Билиш муқимликни, яхлитликни, турғунликни тақозо этади. Иккинчиси, билишдан олдин нимадир бўлиши керак. Аммо бу нимадир ўзгарувчан нарсалар, борлиқ эмас, акс ҳолда, Платон уларни ҳиссий идрок этиш орқали билиш мумкинлигини рад этмаган бўларди. Учинчиси, ҳиссий идрок ва билиш бошқа-бошқа нарсалардир.

Файласуф билиш фақат тўғри фикр ҳам бўлиши мумкин эмас, деб қарайди. Чунки, тўғри фикр мавжуд булганидек ёлгон (хато) фикр ҳам мавжуддир. Одам ҳар доим ёлгон (хато) фикрлайвермайди, унинг учун ҳақиқат мавжуд, балки барча нарсалар ҳақиқийдир. Бироқ ёлгон (хато) фикр объектидан ҳеч қандай ёлгон (хато) фикр чиқармаслик ҳам мумкин. Агар ёлгон (хато) фикр мумкин эмас экан, демак, тўғри фикр ҳам мумкин эмас. Умуман Платон, агар билишга оид тушунча булмаса, ҳеч қандай ёлгон (хато) фикр борлигини аниқлаш ҳам мумкин эмас, деб ёзади.

Тўғри фикр ҳали билиш эмас, бунинг учун унда «маъно-моҳият» ҳам бўлиши лозим. Айрим ҳарфлар ҳеч нимани аниқламайди, улар бирлашиб маълум бир маънога эга бўлиши даркор. Ҳарфлар бугинлар, сўзлар гоёси, эйдосига бирлашиб маъно беради. Бироқ олдин маъно-моҳият тушунчасининг ўзи нима эканлигини билиш керак. Ушбу сўзлар, ҳарфлар маъно-моҳият ҳақидаги тушунчани қўшиш билан эса билиш пайдо бўлмайди.

Платон фикр тўғри бўлишини инкор қилмайди. Купгина кишилар тўғри фикр орқали маълум ишларни бажариши, ҳатто, шаҳарларни идора этиши мумкин. Бироқ файласуф билишни тўғри фикрдан алоҳида ҳодиса сифатида талқин этади, унингча билиш тўғри фикрдан юқоридир. Чунки, тўғри фикр бир жойда муқим турмайди, агар у бир жойда турса, узгаришларга учрайди. Тўғри фикр руҳ (қалб)дан қочишга интигани боис билиш (билим) булолмайди. Уни эшлаш, хотирада сақлаш орқали ушлаш зарур. Платон, ушбу фикрларни мифологик тасаввурлари орқали асослашга уринади. В.Ф. Асмус бунинг негизида маълум бир фалсафий маъно ҳам бор, деб курсатади. «Ушбу маъно барча нарсаларнинг умумий боғлиқлигини ифодаловчи, барча билимларнинг умумий алоқадорлиги ҳақидаги фикрдадир».

«Давлат» асарида Платон билишни интеллектуал (ақлий) ва ҳиссий билиш тарзида классификация қилади. Улар ҳам уз навбатида иккига бўлинади. Интеллектуал билишга ҳиссий билишдан холи ақлий билиш ва ақл билан фикр оралигидаги тафаккурый билишлар ҳам киради.

— Ақлий билиш ҳиссий идрокдан холи бўлиб, у ақлнинг узи учун амалга ошириладиган интеллектуал фаолият туридир. Ушбу билиш тури Аристотелда «фикрлаш ҳақида фикрлаш», Фегелда «соф фикр», деб аталади. Тафаккурый билиш жараёнида ақл, идрок қатнашади, бироқ у ақлий билишдек ақл учун эмас, балки ҳиссий нарсаларни, образларни, борлиқни англашдир. У ҳиссий билиш эмас, балки ақл ёрдамидаги мантиқий, дискурсив билишдир.

Тафаккурый билиш, Платон талқинига кўра, ақлу идрок билан фикрлар ўртасида рўй беради. Демак, у ақлу идрок ҳам эмас, улар оралигида, ақлдан қуйида, сезгилардан юқорида туради. Ушбу билишда киши маълум бир ақлий тўғри фикрларга келса-да, улар тахминлар доирасидан чиқолмайди.

Платон ҳиссий билишни ҳам иккига — «ишонч» ва «ухшаш» (монанд) орқали билишларга ажратади. «Ишонч» бу нарсаларнинг мавжудлиги тарзида ва уларни ушбу сифатда мавжудлигини идрок этишдир. «Монанд» эса нарсаларнинг ҳиссий образларини ақлий идрок этишга интилишдир. Унда эйдослар таъсири йўқ, аммо у «ишонч»га таянади.

Файласуфнинг фикрига кўра, «гоялар» билимлар орқали билинади ва билимларни ҳам «гояларга нисбатан билиш мумкин»дир. Билим манбаи руҳ (жон) умумий тушунчалар, гоялар дарёсидир. Демак, билиш ёки ҳақиқий билим ана шу узгармас, муҳим, абадий нарсаларни англашга интилишдир. Бу Платон фалсафасининг бош мағзи, гояларидан келиб чиқади. «Платонизм, — деб ёзади А. В. Лосев, — гоялар фалсафасидир. Гоя алоҳида, носамовий, абадий борлиқдир. Ер гояннинг аксидир, холос». Ушбу фикр Платоннинг билиш назариясига ҳам бевосита тааллуқлидир.

Платон диалектикаси. Платонда диалектика нарсалар ва турларга нисбатан қўлланилган тушунча ва билишга, борлиққа, улар ўртасидаги алоқадорликка онд тадқиқот усули сифатида ишлатилади.

Файласуф учун диалектика борлиқ, борлиқнинг ҳақиқий мавжуд моҳияти ёки гоёлар ҳақидаги таълимотдир. Шунинг учун Платон диалектикаси онтологик характерга эга. Диалектика файласуф учун тадқиқот усули, методигина эмас, баъзан у метафизик мушоҳада усулидир. Бироқ бу нарса Платон қарашларидаги диалектика мавжудлигини инкор этмайди. Масалан, Платон айрим асарларида борлиқ, унинг моҳияти ҳақида метафизик мушоҳадаларга берилади, гуёки унинг бу мушоҳадаларида диалектика йўқдек ёки диалектика қўлланилмагандек туюлади. Аммо «Софист», «Парменид» асарларида мавжудликнинг олий кўриниши, яъни, борлиқ, «ҳаракат», «ўзгариш», «ривожланиш», «тургун», «муҳим», «айнан», нафақат узига айнан ёки бошқа кўринишга утади, шу билан бирга мавжуд бўлиш ва мавжуд бўлмаслик, узига тенг ва узига тенг бўлмаслик каби диалектик ҳолатларида ҳам намоён бўлади. Платон билишда нарсалар, воқеалар ўзгармаслигини, муқимлигини ёқлаб, у мавжудликнинг ҳаракатда ва тургунликда бўлиши мумкинлигини инкор этмайди. Агар билиш ақл, идрок, руҳ (жон) билан боғлиқ экан, руҳ (жон) жонли нарса сифатида ҳаракатда бўлиши зарур. «Шунинг учун, — дейди Платон, — ким, айниқса, файласуф, билишга интилар, билишни алоҳида қадрлар экан, борлиқни, коннотни тургун, ҳаракатсиз деб қабул қилмаслиги зарур». Шу билан бирга, «борлиқни барча усуллар билан ҳаракатга келтирувчиларга ҳам қулоқ тутиш мумкин эмас».

Бу ўринда Платоннинг масалага диалектик ёндашаётгани кузга ташланади, ушбу қарашини у «Софист» асарида янада ойдинлаштиради. Борлиқ, ҳаракат, тургунлик бир-бирларига боғлиқ, бир-бирини тақозо этиб келадиган айнан нарсалар, категориялар сифатида қаралади. Ҳаракат мавжуд бўлса, тургунлик ҳам мавжуддир ва аксинча, тургунлик мавжуд бўлса, ҳаракат ҳам мавжуддир. Ҳаракатнинг ҳаракати тургун орқали анланганидек, тургуннинг тургунлиги ҳаракат орқали маълум бўлади. Бироқ ушбу учлик: борлиқ, ҳаракат, тургунлик узига ўзи ва шу турдаги нарсаларга айнандир. Демак, борлиқ, ҳаракат, тургунлик ёнига туртинчи нарса, яъни, айнан ҳам қўшилади. Яъни, ҳаракат билан айнан тургунга нисбатан бошқадир. Бу ўринда юқоридагилар қаторига бешинчи нарса — «бошқа», «ўзга» ҳам қўшилади. Ушбу «ўзга», «бошқа» нафақат тургундан ёки ҳаракатдан, шу билан бирга, борлиқдан ҳам фарқ қилади. Турги, у борлиқ табиати билан алоқадорликда намоён бўлади, лекин «бошқа» мудом нисбий характерга эга.

«Парменид» эса Платон «бошқа» тушунчасини борлиқ билан боғлиқ бўлган бирлик ва куплик нуқтан назаридан талқин этади. Бирлик кўринишидаги борлиқ ўзгармас, муҳим, абадийдир, изтироблардан холи, куплик кўринишида эса ўзгарувчан, ҳаракатда ва изтиробларга гарк,

тула, демак, борлиқ бир йула бирлик ва купликдир; у узгарувчан ва узгармас, ҳаракатда ва тургун, абадий ва уткинчи, изтироблардан холи ва изтиробларга туладир. Бундай талқинда мавжудлик — номавжудлик, борлиқ — йўқлик тарзидаги диалектик ёндашиш холис булади. Умуман, Платон борлиқнинг моҳиятини йўқлик — борлиқ, ақл — рух, коинот — одам, вужуд ва жон, умумий рух, одам руҳи каби бир-бирига боғлиқ диалектик категориялар, нарсалар, воқеалар орқали очиб беради. Аммо буларнинг бари бир оламнинг ичидадир. Платоннинг фикрича, Худо барча тирик мавжудотларни уз ичига олган бир махлуқотни яратган. Олам куп булиши мумкин эмас, чунки яккаю ягона «намуна» ақл эгаси бор, шунинг учун ушбу «намуна»га тақлид қилувчи фақат бир олам мавжуддир. Бу уринда ҳам Платонга хос объектив идеализмни — унинг асосидаги диалектикани кузатиш мумкин.

Платон адолат, ҳуқуқ ва қонулар ҳақида. Маълумки, Сукрот давлат ишлари билан шуғулланишни узига лозим топмаган. Унинг даврасидагилар давлат ҳаёти, қонунчилик, ижтимоий-сиёсий ислохотлар туғрисида мулоқот-баҳслар олиб борган булсаларда, Сукрот, иложи борича, давлатни, полисни идора этишда қатнашишга интилмаган. Унинг шоғирди Платон эса, агар унинг асарларидан келиб чиқилса, бошқача йўл тутган. Ҳатто, айтиш мумкинки, Платоннинг ижтимоий-сиёсий қарашлари мутахассислар, сиёсатчилар, тадқиқотчилар орасида ҳамон турли баҳслар уйғотиб келаётгани боис файласуф меросига булган қизиқиш ҳар қачонгидан юқори.

Янги ижтимоий-тарихий босқичга, сиёсий тузумга утаётган давлатлар учун Платон меросини: унинг етук давлат, уни бошқариш, давлат хизматчиларини уқитиш, тайёрлаш буйича эзгу амаллар ҳақидаги қарашларини урганиш муҳимдир. Чунки, ушбу меросда нафақат ижобий, шу билан бирга, куп асрлардан бери сақланиб келаётган нотўғри қарашлар ҳам мавжуд. Уларни давр ва янги тарихий тараққиёт нуқтаи назаридан урганиш эса ана шу хатоларни такрорламасликка, кишиларни объектив фикрлашга ургатади. Ҳаёт, давр кишилар олдига ҳар доим янги-янги муаммоларни қўяди, тараққиёт эса ушбу муаммоларни жамият қай тарзда ҳал этганини курсатади. Шунинг учун тарихий-маданий меросни урганиш аждодларимиз қолдирган гояларни, фикрларни айнан тиклаш эмас, балки улардаги давр ва тараққиёт эҳтиёжларига, мавжуд муаммоларни ҳал этишга ёрдам берадиган тамойилларни ижобий, конструктив узлаштиришдир.

Яна бир нарсани таъкидлаб утишимиз лозим. Собиқ иттифоқ даврида биз тарихий утмишга, маданий меросга бир томонлама, муносабатда булдик. Утмишни қолюқлик, номутаносиблик, жоҳиллик даври деб қоралаш одатга айланди. Инсониятнинг мудом олдинга, тараққиётга, маданият ва цивилизацияга интилиб яшаётганини эсга олмадик, бир ижтимоий-тарихий босқич узидан олдинги босқичдан фарқ қилишини, улар-

ни қиёслаётганда тадрижий кечадиган жараёнлар орқали диалектик ривожланиш ёдимизга келмади. Тугрироғи, уша даврдаги идеологик курсатмалар ва тазйиқлардан ташқарига чиқишга кўрқдик, борни «бор», йўқни «йўқ» деб айтишга журъат этмадик.

Мустақиллик туфайли биз эркин фикрлаш, ўтмишга, тарихий-маданий меросга объектив ёндашиш, уларни миллий ва умуминсоний тараққиёт нуқтаи назаридан баҳолаш имконига эга бўлдик. Бутун Платон меросига, ижодига ва фалсафий қарашларига ҳам ана шу мезонлар орқали ёндашишимиз зарур. Борлиқни гоёга йўйган Платон меросидан қандай қилиб унинг ижтимоий ҳодисалигини чиқариш ёки ижтимоий ҳаёт билан боғлаш мумкин, деган бир ёқлама, тор саволга Платон фалсафаси, гоёси бутун борича ижтимоий ҳодиса, унинг ижтимоийлиги эса бутунлай гоёвийдир, деб қараш лозимдир. Унинг бирини биридан ажратиш Платонни бузиб курсатиш, демак, бутун платонизмни нотўғри талқин қилиш, гуллаб-яшнаган бутун антик маданиятнинг ютуқларини камситиш ва қадрсизлантиришдир.

Платон фалсафасида гоё ҳақиқий борлиқ, ақл идрок этадиган, англайдиган номоддий, кўринмайдиган нарсадир. Кўз билан кўриб, ҳиссий англонадиган аниқ нарсалар эса узгарувчан, мудом шаклланишда, ҳаркатда бўлгани учун ҳақиқий эмасдир. Ушбу ҳиссий дунё билан гоёлар дунёси бир-бирига боғлиқ, яъни, буларнинг биринчиси (ҳиссий дунё) иккинчиси (гоёлар дунёси)нинг инъикоси, акси, нусхаси, соясидир. Ушбу назарий идеалистик концепциядан инсон фаолияти йўналтирилган ва яратган олам гоёлар маҳсули, уларнинг ифодасидир, деган хулоса келиб чиқади. Демак, гоё инсон томонидан яратилган нарсалар, тизимлар ва институтларнинг яратувчиси, боши, уларнинг мавжудлигини, ташкилий хусусиятларини белгилаб берувчи асос, тамойил, принципдир. Платоннинг ижтимоий-сиёсий таълимоти ҳам ушбу принципга қурилган, унинг етук давлат, фаровон жамият концепцияси ҳам гоёлар ҳақидаги талқиндан келиб чиқади.

Платон фикрига кўра, адолат ҳар ким уз иши билан шугулланишидадир. Биров бошқа бировнинг ишларига аралашмаслиги керак. Бироқ бу шахсни давлатдан, жамиятдан ёки бутундан ажратиш, унинг индивидуаллигини мутлақлаштириш дегани эмас.

У «Давлат» асарида ёзади: «Ҳар кимнинг уз иши билан шугулланиши адолатдир». Адолат бутуннинг бутунлигини сақлаш учун бир-бирига итоат этиш, иерархик тартиблар сақлаш демак ҳамдир. Агар шундай тартиб, иерархик боғланиш бўлмаса, жамият ва давлатнинг бутунлигини таъминлаб бўлмайди. Бутунлик йўқ жойда тартибсизлик, давлат ҳам бўлмайди. Давлатчилик гоёси кишилараро муносабатларни тартибга солиш орқали амалга оширилади. Масалан, Платон кишиларнинг мулкни дахлсиз, деб билади. Унингча, ҳеч ким бировнинг мулкни тортиб олиши ёки ўзи ҳам мулкдан маҳрум қилиниши мумкин эмас. Ижтимо-

ий ҳаётда кескинликлар, гуруҳлараро ва табақалараро тўқнашувлар мулк, бойлик, давлат орқали содир бўлаётгани, ушбу кескин муносабатлар тузум ва кишиларни ахлоқий таназзулга олиб келаётгани Платонни ташвишга солади. Унингча, мулкнинг дахлсизлиги адолат принциплари билан боғлашга қаратилган.

Адолат ва ҳуқуқ бир-бирига боғлиқ категориялардир. Адолат йўқ жойда ҳуқуқ, ҳуқуқ йўқ жойда адолат ҳақида гап бўлиши ҳам мумкин эмас. Тўғри, Платон ушбу категорияларнинг дифференциал жиҳатларини урганишни, улар уртасидаги диалектик боғлиқ қонунларни амал қилишга таъсирини очиб беришни уз олдига мақсад қилиб қўймайди. Аммо Платон адолатни табиий ҳуқуқ («ҳар ким узиникига эга бўлиши») билан боғлар экан, қонунларнинг ҳуқуқни ҳимоя қилишга оид жиҳатларини очиб беришга интилади. Бу билан у давлат қошидаги «илоҳий», «ҳақиқий», «ғоялар»га оид тартибларга асосланишини, ғоянинг ҳуқуқий тартиблар ва муносабатларга асосланганлигини кўрсатади.

Адолат кишилар уртасида тенглик ҳамда нарса ва муносабатларда, эгаллик–қилишда–меъёр–бўлишини ҳам талаб этади. Тенглик ва меъёр адолатнинг мезонларидир. Платон тенгликни «геометрик тенглик» ва «арифметик тенглик»ларга ажратади. Геометрик тенгликни Платон энг ҳақиқий ва энг яхши тенглик, ушбу тенглик «каттага катта тақсимлайди, кичикка кичик, ҳар кимнинг табиатига мос тарзда беради», деб ёзади. Арифметик тенгликни у «улчовлар, оғирликлар ва сонлардаги тенглик», деб билади. «Нотенгсизлар учун тенглик, агар зарур меъёрларга амал қилинмаса, тенгсизликдир».

Платон назарида, адолат, давлат (етук давлат)ни асраш, шахсни, кишиларни унга итоат ёки хизмат эттиришдир. Шунинг учун адолат ҳақидаги қараш Платон сиёсий дастури характеридан келиб чиқади. Юқорида биз Платоннинг ҳар ким уз иши билан шугуллансин дегани, «ҳукмдор — ҳукмдор, хунарманд — хунарманд, қул — қул бўлсин» деган фикрини изоҳлайди. Демак, адолат ҳар ким узининг ишини қилганидир. Агар бир табақа иккинчи табақа фаолиятига аралашса бу адолатсизликдир. Ушбу уринда Платон иккита хатога йўл қўяди. Биринчиси, давлатни бошқариш фақат ҳукмдорлар, алоҳида гуруҳнинг иши, фақат ушбу табақа асосан бу фаолият билан шугулланишга ҳақли, қолганлар уларга хизмат қилади ва уларнинг давлатни бошқариш ишларига аралашмайди. Ушбу ёндашувнинг бурттирилган талқини кейинроқ Маркс ва Ленин қарашларида ёрқин намоён бўлди; яъни, синфийлик назарияси ижтимоий тараққиётни қайси томонга, тўғрироғи, инсониятни қандай фалокат рупарасига олиб келиб қўйгани бугун ҳаммага аён. Платон ёндашуви шахс эрки ва ҳуқуқини менсимасликка қурилган.

Иккинчиси, давлатнинг манфаатларига шахс манфаати, ҳуқуқлари қурбон этилади. Платоннинг давлат ва уни бошқариш ҳақидаги фикрларида умумий ғоя, давлат бирламчи уринда туради, адолат ушбу умумий-

ликка хизмат қилишда, деб кўрсатилади. Тўғри, давлатни сақлаб қолиш, уни мустақкамлашни давлатнинг узисиз амалга ошириб бўлмайди. Жамиятни ташқи хавфдан ҳимоя қилиш, жиноятларнинг олдини олиш ҳам бусиз бўлмаслиги аниқ.

Аммо Платоннинг адолат ҳақидаги тушунчалари айрим қатламлар, гуруҳлар имтиёзига, шахс манфаати ва ҳуқуқларини давлат манфаатларига, уни мустақкамлаш ва барқарорлигини таъминлашга қурбон қилишга йўналтирилганини ҳам кўрмаслик мумкин эмас.

Давлатни бошқаришда қондалар урни масаласи Платон асарларида алоҳида ёритилади. Қонун ва бошқариш бир-бирига боғлиқдир. Бу борада файласуф уз даврида кенг тарқалган ҳуқуқий-фалсафий қарашларга асосланади. Айниқса, Перикл утказган сиёсий-ҳуқуқий ислохотлар мутафаккирлар ва сиёсатчилар, давлат ишларини бошқариш билан шугулланаётган афиналиклар уртасида маълум бир сиёсий-ҳуқуқий қарашларни шакллантирган эдики, Платон уларни ҳисобга олмаслиги мумкин эмас эди, албатта.

Платон ҳам Перикл каби қонун устуворлигини тан олади. «Қаерда қонунлар кучга эга бўлмаса ёки кимнингдир ҳукми остида бўлса, уша жойда давлат ҳалокатга яқин деб биламан. Қаерда қонун ҳукмдорлар устидан ҳукмрон, ҳукмдорлар қонунлар қули бўлса, уша жойда давлат равнақ топади ва худолар давлатларга инъом этадиган барча эзгуликларни кўраман». Ҳукмдорларни давлат ва жамият томонидан қабул қилинган қонунларга, тартибларга қатъий риоя қилишларини талаб этиши Платон сиёсий қарашларининг асосий томонидир. Файласуф қонунларни ҳукмдорлар, давлат тепасидагилар томонидан бузилиши жамиятта жуда қимматга тушишини яхши англаган.

Давлатни идора этиш, қонунларга амал қилишни ҳам Платон узининг ғоявий-илоҳий ёндашувларидан келиб чиқиб талқин қилади. Шунинг учун ҳам унинг асарларида образларга тўла ўтмишга тақлид қилиши, тарихда, орқада қолган тартибларга қайтиш орзуси баён этилади. Буни, И. Поппер, Платоннинг ғояларини мутлақо ярамайдиган жамиятнинг орқага, қабилачилик даврига қайтаришга қаратилган «медико-сиёсий даволашдир», деб атайди. Шундай бўлса-да, ушбу ёндашувни кўриб чиқиш, ҳеч бўлмаганда, Платоннинг назарий-фалсафий таълимотини тўла-роқ тушуниш учун зарурдир.

Платон ибтидоий даврни «олтин давр», унинг тартиботларини эса кишиларнинг бахтли, фаровон яшашини таъминлаган қонунлар сифатида қарайди. Файласуф қадимги юнон афсоналарини яхши билган, улар орқали уз қарашларини асослаган, етук давлат ҳақидаги фикрларини баён қилган. Масалан, унинг «Давлат» асаридаги етук давлат ҳақидаги тасаввурлари қадимги (Солондан тўққиз минг йил аввал) Афинада худолар (Гефест ва Афина) томонидан қарор топилган тартибларга асосланган давлат тизими билан деярли айнандир.

Платон Атлантида ҳақидаги афсонага асосланиб, уни худолар ёки илоҳий қонунлар, тартиблар бошқаргани боис фуқаролар бахтли, фаровон яшаган, деб ёзади. Подшоҳлар эса худолар яратган илоҳий тартибларни мамлакатда амалга оширувчи қатлам ҳисоблаган. Бироқ вақт утиши билан ҳукмдорларнинг хулқ-атвори узғариб, уларда бойликка, зуравонликка берилиш, нафсга мубталолик авж олади. Натижада, давлат таназзул томон юз тутлади. Бундан огоҳ бўлган худолар худоси Зевс атлантидаликларни қаттиқ жазолашга аҳд қилади ва бу давлат ер юзидан бутунлай йуқолади.

«Сиёсат» асарида эса қадимги одамлар, албатта, худолар ёрдамида, табиат билан иноқ, узаро яқинликда бўлиб, кейинги, яъни, Платон давридаги одамлардан бахтиёр яшаганлар. Худолар уларни уз ихтиёрларига ташлаб қўядилар. Улар илоҳий курсатмаларга, тартибларга ва қонунларга амал қилмай қўядилар. Натижада, кишилар уртасида низолар кучаяди, очкузлик авж олади, қатламлар уртасидаги ирерархик боғлиқлик, итоат бузилиб, давлат инқирозга учрайди. Хуллас, ушбу афсоналардан аён бўладикки, аввал, яъни худолар-тартибларга, қонунларга амал қилган даврларда, одамлар бахтиёр яшаганлар, кишилараро муносабатлар адолатли, қоидаларга мувофиқ ва ахлоқли бўлган, давлат ишлари яхши йўлга қўйилган. Илоҳий тартиботларнинг бузилиши эса жамиятни таназзулга олиб келган. Ушбу тартибларни биладиган киши бошқармагани сабабли давлат ҳаёти барбод бўлган. Платон назарида бундай «киши, табақа» ким бўлиши кераклигини биз юқорида айтиб ўтдик.

Илоҳий тартибларга мувофиқ бошқариладиган давлатда, файласуф фикрича, расмий, ёзилган қонунларга эҳтиёж қолмайди. Барча, шу жумладан, бошқа табақалар ҳам, илоҳий тартибларга амал қилиб яшайдилар. Ушбу тартибларга риоя қилинмаган жойда расмий, ёзма қонунлар ёки урф-одатлар зарур бўлади.

Платон афсоналарга мурожаат қилар экан, илоҳий тартиблар, худолар, гоёлар ердаги ҳаётни, кишилар яшаётган давлатдаги ишларни йўлга қўювчи ягона модел бўлиши зарур. Одамлар, айниқса, ҳукмдорлар, давлатни бошқаришда ушбу моделни рўёбга чиқаришга масъулдирлар, деб билади. Шунинг учун улар илоҳий куч олдида жавобгардирлар. Бу фикрлардан маълум бўладикки, Платон узидаги ахлоқий қарашларни антропологик қарашлари билан уйғунлаштиришга, шу тариқа узидан олдинги фалсафани янги ёндашувлар, айниқса, Сукрот фалсафаси билан қушишга интилан.

Платон демократия тарафдори бўлмаган, у давлатни айрим кишилар, яъни илоҳий тартибларни, ҳақиқий билимни эгаллаган табақа, файласуфлар бошқариши лозим, деган хулосага келди. Платон давридаги «философ» атамасининг мазмуни ва унинг платонча талқини бу сузнинг ҳозирги мазмунидан фарқ қилади. Бугун шу соҳада маълумотга эга бўлган, дипломи ва бу соҳа асосларини эгаллаган мутахассисларга нисбатан фай-

ласуф сузи бемалол қўлланилмоқда. Аммо қадимги даврда, бу атама донишмандлик билан бир қаторда қўйилган ва алломалар узларини донишмандлар, худолар билан тенглаштирмаслик учун «философ» (донишмандликни севувчи) атамасини қўллаганлар. Шу маънода, Платон давлат бошлиғи, муайян ҳукмдор донишмандлик хислатларига эга булган инсон, ҳеч булмаганда, донишмандликни севувчи, унга хос хислатларни эгаллашга интилувчи киши булиши лозим, деб ҳисоблаган.

Файласуф ҳукмдор ёки ҳукмдор файласуф булсин, раҳбар фалсафа билан шугуллансин, деган фикр кўп асрлар давомида кишилар онгида, ҳаёлида, назарияларида яшаб келди. Ҳатто, у, то ҳанузгача, айрим кишиларни, айниқса, узининг шахсий сиёсий мақсадларига эришишда фалсафадан фойдаланишга интилувчи шахсларни узига ром этиб, уларни, узлари билмаган тарзда, хилма-хил тартиблар тарафдорига айлантираётгани кузга ташланади.

Худди шунингдек, Платоннинг қонунлар ҳақидаги фикрлари унинг умумий ижтимоий-сиёсий таълимоти, эгалитаризми давлатни алоҳида табақа бошқариши зарулиги ҳақидаги назарий концепцияга ҳам мос келмайди. Масалан, у юқорида келтирилганидек, қонунларга, энг аввало, ҳукмдорлар итоат этишини таъкидлайди, аммо давлатни махсус кишилар, алоҳида табақа ёки файласуфлар идора этиши зарур, деб ҳисоблайди. Аҳолининг бошқа табақалари, айниқса, аёллар, қуллар ушбу сиёсий ҳуқуқдан маҳрум этилади. Бу уринда қонуннинг устуворлигини, адолатли, етук давлат ўрнатишни тасаввур этиш қийин.

Ёки булмаса, давлатни бошқариш, ижтимоий ҳаётни йулга қўйиш узгармас, абадий, ҳиссий борлиқдан ташқаридаги гоёлар орқали амалга оширилади, деган фикрни олайлик. Платоннинг ҳақиқий ақл-идрок этадиган гоёни айрим табақа, ҳукмдорлар ва файласуфлар англашга, тушунишга қодирлар, улар бошқа кишиларга аён эмас, бутун таълим-тарбия ана шу ҳукмдор табақани шакллантиришга, уларнинг фарзандларининг на давлат ишларини бошқаришга тайёрлаши зарур, деган фикри ҳам жуда баҳслидир. Бу уринда мутафаккир, ҳатто, евгеника (олий ирқ назарияси) тарафдори сифатида ҳам намоён булади. Платоннинг ушбу фикрлари кейинчалик Гегелнинг миллатчилик қарашларига асос булиб хизмат қилган.

Платоннинг етук давлат гоёси. Кишилар эзгулик, адолат, эркинлик, ахлоқий қадриятлар қарор топган ҳаётга интилар эканлар, бу борада билдирилган гоёларни (ҳатто уларнинг уз даврига ва тузумига тўғри келиш ёки келмаслиги ҳақида уйламай, танқидий узлаштирмай) идеал фикр, андоза, ҳатто башорат деб қабул қилишга мойил буладилар. Бу аслида онгининг, тафаккурнинг консерватив хусусиятидан келиб чиқади. Кунаро узгариб турувчи, қўним билмайдиган, гоҳо ўзини ўзи инкор этиб турадиган нарсалар эса кишилар онгини, нафақат янгиликларга, узгаришларга мослашиб туришини талаб этади, шу билан бирга, уларни

безовта қилади, ҳатто чалғитади. Айнан ушбу нарса, яъни чалғиш хавфи онгда анъанавий фикрларни тез қабул қилишга ундайди, мавжуд қарашларни илоҳийлаштиришга, муқаддаслаштиришга олиб келади. Платоннинг етук давлат ҳақидаги сиёсий қарашларини ҳамон яшаб келаётгани, ундаги тараққиётта зид томонлар ҳам мавжудлиги онг билан ҳаёт уртасидаги ана шу зиддиятлар натижасидир.

Энг аввало, етук давлат ҳақидаги гоёнинг ижобий томонларини очиб бериш даркор, чунки Платон гуманизмининг унинг ижтимоий-сиёсий қарашларидан ажратиш қийин. Аслида, Платон аристократик этика тарафдори бўлса-да, унинг фалсафасида инсон ҳаёти ва камолотига, ахлоқий ривожланишига оид фикрлар ҳам мавжуд.

Қадимги юнон файласуфларига, шу жумладан, Платонга ҳам нафақат мушоҳадалар, фикр-мулоҳазалар ва аскетизмга берилиш, худди шунингдек, нотижалик ва сиёсатга эҳтирос ҳам хос эди. Платон ижтимоий фалсафасининг узагини бир томондан, фақат гоёга асосланган жамиятни барпо этиш, иккинчи томондан эса, файласуф томонидан ушбу жамият ҳеч қандай қадрланмайдиган, фақат жирканиш, нафратланишга лойиқ деган фикрга асосланади. Бу уринда Платон ижтимоий фалсафаси космополитик ва антрополитик моҳият касб этади. Ушбу ёндашувда Платон бутуннинг, яхлитнинг, умумийнинг — гоёларнинг манфаатларини биринчи уринга қўяди. Агар коинотда, осмонда, кўкда ушбу умумий гоё Худо бўлса, ерда у давлатдир. Давлат бутун борлиқдаги гармонияни ерда амалга оширади ва илоҳий тартибларнинг қарор топишига хизмат қилади.

Платон давлат қурилишларини ибтидоий даврдаги «етук давлат», тимократия (олижаноб жангчилар давлати), олигархия (бадавлат кишилар давлати), демократия, тирания ва софократия (донишмандлар давлати)га ажратади.

Ибтидоий давр — «олтин давр» давлатида ҳамма нарса, нафақат мол-мулк, ҳатто, аёллар ва болалар ҳам умумийдир. Кишилар уртасида умумий тенглик, ҳамфикрлик қарор топган бўлади, улар нафсга, фахшга, зурвонликка мойил эмаслар.

Платон ушбу тасаввурларини «Қонунлар» асарида янада ойдинлаштиради. Унда тасвирланган давлат 5040 фуқародан иборат. Улар қаторига қуллар, ҳунармандлар, деҳқонлар, савдогарлар ва чет элликлар кирмайдди. Олдинги давлатда қуллар йўқ эди, Платон тузилмасида қуллар ҳам бор. Зодагонлар, ҳукмдорлар маълум сондаги қулларга эга бўлади, улар фақат давлат ишлари билан банд бўлгани учун қуллар энг оғир вазифаларни бажарадилар. Қуллар хужайиннинг мулки ҳисобланади. Қулларни бошқариш қийин, шунинг учун Платон уларга амирона муносабатда бўлишни, эркин фуқароларга қилинганидек нозик муомала қилмасликни маслаҳат беради. Шу билан бирга, у қулларга ҳеч қандай кескин чоралар кўрмаслик керак, агар зарур бўлса, адолат юзасидан жазолаш лозим, деб билади.

Платон қуллар қўзғолон кўтармаслиги учун уларни керакли йўналишда тарбиялаш ва улар ўртасида бир-бирини тушунмайдиган тилни жорий этиш керак, деган фикрни илгари суради.

Платоннинг ҳаёлий давлатида кишилар мулкига қараб бир-бирларидан фарқ қилувчи тўрт табақа ёки синфларга бўлинади. Аммо уларнинг бир синфдан иккинчи синфга ўтишини тақиқлайдиган қонун ёки тартиб йўқ. Агар камбағал бойиса, юқори табақага, агар бадавлат камбағаллашса қуйи табақага тушиши мумкин. Ортиқча ҳашамат, мол-мулк билан гурурланиш, манманликка берилишнинг олди турли чоратadbирлар орқали олинади. Кишиларнинг олтин ёки қумуш йиғиши тақиқланади. Судхурлик, бошқалар мулки ҳисобига бойинган киши жазога тортилади.

Давлат фуқаролари қуръа орқали уй ва ер, ҳовли олади, аммо ушбу нарсалар хусусий мулк бўлолмайди. Улар давлатнинг умумий мулки ҳисобланади ва фарзандлардан бирига мерос бўлиб ўтади. Махсус қонунлар билан кишиларнинг бой ёки камбағаллик чегаралари аниқланади. Истеъмом қилинадиган нарсалар, маҳсулотлар кишилар (улар қайси қатламга қарашларидан қатъи назар) ўртасида тенг тақсимланади. Аёллар эрақлар билан тенг ҳуқуқлидирлар, бироқ улар давлатни идора қилувчи олий органлар фаолиятида қатнашмайдилар. Барча кишилар ҳамфикрдирлар, улар ўртасида умумийликни емирувчи ёки давлатни таназзулга олиб келувчи фикрларга йўл қўйилмайди. Давлатни қўллаб-қувватлаш, умумий раванққа хизмат қилиш барча фуқароларнинг бурчидир.

Давлатни 37 кишидан иборат олий орган идора этади. Уларнинг ёши 50—70 атрофида бўлади ва улар кўп поғонали сайлов орқали сайланадилар. Ушбу олий органга сайланганлар ўз вазифасини ўзоғи билан 20 йил адо этадилар, кейин эса улар ўрнига бошқа кишилар сайланадилар.

Давлат ишларини 360 кишидан иборат Кенгаш ҳам бошқаради. Ушбу Кенгаш давлат аҳамиятига эга турли масалаларни муҳокама қилади ва улар ҳақида зарур қарорлар чиқаради. Кенгаш асосан 4 та вилоятдан сайланган вакиллардан ташкил топади.

Платон давлатида халқ йиғинларига ҳам алоҳида урин берилади. Ушбу йиғинларга биринчи ва иккинчи табақа (синф) вакиллари қатнашади. Улар урнатилган қатъий тартиблар орқали сайланадилар.

Худди шунингдек, Платон давлат ишлари билан шуғулланувчи турли вазифа ва лавозимлардаги хизматчиларига нисбатан ҳам сайлаш тартибини жорий этиш зарур, деб билади.

Файласуф «етук давлат» гоясини амалга ошириш учун бўлажак давлатда ўнга энг оқил, доно ва давлатга садоқатли кишилардан иборат орган тузиш керак, деган фикрни билдиради. Ушбу давлатнинг ишончли кишилари, «етук давлат»даги файласуфлардек, эзгу анъаналар ва илоҳий тартиблар билан давлатни бошқарадилар. Шундай қилиб, ибтидоий даврдаги «етук давлат» қайта тикланади.

Платон орзу қилган давлатда турли органларни сайлаш тартибига асосий урин берилса-да, ҳатто, қонунлар устуворлигини таъминлаш принципи қайд этилса-да, у аристократия ва демократия бошқаришларининг қоринмасига қурилган. Унда монархия элементи ҳам бор. Яъни, Платон фикрича, давлат тартиблари ва қонун талабларини бажаришни таъминлашда кунгилчанлик қилиш керак эмас.

Платоннинг етук давлатида қонунларга итоат этиш алоҳида тартибда амалга оширилиши мумкин. Масалан, кишилар жорий қилинадиган тартибларни амалга оширадиган давлатга қаршилик кўрсатмасликлари учун улим ёки сургунни назарда тутган махсус қонунлар қабул қилинади. Шу нуқтан назардан у «тозалаш» утказиш орқали фақат «яхши киши»ларнигина қолдириш зарур, деб билади. Файласуф қонунларни яхши ва ёмонларга ажратар экан, етук давлатда қонунларнинг меъёри гоё, Худодир, яхши қонунлар шундай қонунларки, улар шахс ёки айрим гуруҳларнинг эмас, балки бутун давлат манфаатларига, фаровонлигига қаратилган булади, деб ҳисоблайди. Албатта, қонунларнинг позитивлиги уларнинг умумманфаатга йўналтирилганлигидир. Айнан ушбу жиҳат нуқтан назардан Платоннинг қонунлар ҳақидаги фикрлари сиёсий-ҳуқуқий таълимотларда тез-тез эсга олинади ва қонун устуворлигини таъминлаш томон ташланган илк, энг муҳим қадам сифатида баҳоланади. «Барча фанлардан кўра одамни қонунлар кўпроқ камолга етказди», деган асрлар давомида такрорланиб, эъозланиб, сиёсий-ҳуқуқий таълимотлар тарихида улуғланиб келаётган сузлари Платонни буюк шахс, даҳо сифатида шарафланиб келишини таъминлаган. У «кишилар қолган барча майлларига қаршилик кўрсатган ҳолда фақат қонунлар талабларига итоат этишлари керак», дейди. Шубҳасиз, ушбу сузлар бундан 25 аср олдин айтилган кишида ҳайрат ва фахр уйғотади, аммо Платоннинг асосий сиёсий-ҳуқуқий концепцияси ердаги кишиларнинг реал эҳтиёжлари, манфаатлари билан эмас, балки кўкдаги гоё, Худо билан боғлиқ эканини ҳам унутиб булмайди. Балки, шунинг учун ҳам Платоннинг етук давлат гоёси мифологик, космополитик, утопик характерга эга, деган фикрлар ҳам бор.

Платон маънавий-ахлоқий қарашлари. Платон устози Сукротнинг инсонни фалсафий муаммо сифатида урганиш анъанасини фаол давом эттиради. Бу унинг маънавий-ахлоқий қарашларида акс этади. Шу нуқтан назардан қараганда, юнон фалсафаси софистлар, Сукрот ва Сукрот мактаби антропологияси асосида юзага келди. Янада аниқроқ қилиб айтганда, Платон Сукрот мактабида шаклланган антропологияни узида мужассамлаштириб, такомиллаштирган.

Платон фалсафаси маънавий-ахлоқий характерга эга. Эзгуликка етишиш, унинг инсон фаолияти билан боғлиқлиги, ҳатто, гоё, руҳ ҳам моҳиятан эзгуликка етишиши ҳақидаги фикрлар Платон этикасининг муҳим жиҳатини белгилайди.

Платон илк асарларидан бири «Протагор»даёқ Сукрот образи орқали «эзгулик», «фаровонлик» тушунчаларини фалсафий муаммо сифатида таҳлил этишга интилади. Уларга бахт-саодат, гузаллик, фойдали, хайрли ва ёқимли каби этик категориялар билан боглиқ тарзда қарайди. Агар ушбу категорияларга инсон фалсафаси билан боглиқ тарзда ёндашсак, уларда инсонни маънавий-ахлоқий мукаммаллаштириш масалалари муҳокама қилинган, дейиш мумкин. Бироқ «Горгий», «Фэдон» ва «Республика» асарларида илгари сурилган этика муаммолари бошқача хулоса чиқаришга асос булади. Яъни, бу асарларда Платон руҳни тозалаш, уткинчи нарсалардан воз кечиш, ҳатто, зоҳидона яшашни илгари суради. Унинг фикрича, эзгулик гоёси, олий эзгулик мавжуд дунёдан, инсон фаолиятидан ташқаридадир. Барча нарсалар, шу жумладан, одамнинг хатти-ҳаракатлари ҳам олий эзгуликка, руҳга интилади. Бу уткинчи дунёни ҳиссий идрок этиш билан боглиқ эмас, балки ундан воз кечишни талаб этади. Ҳиссий идрокка боглиқ руҳ, жон, агар шу идрок доирасида қолса, юқори эзгуликка етолмайди. Уткинчи дунё етук эмас, унда азият, ташвиш, зуравонлик кўп, шунинг учун бу дунёда қолиш руҳни, жонни етукликка этишига халақит беради. Руҳ, жоннинг узини узи англаши, вужуд ташвишларидан холи булиши, азалий ҳолатига қайтиши етукликка олиб келади.

Агар ушбу фикрлардан келиб чиқсак, инсоннинг бу дунёда, нарсалар мудом ўзгаришларга бой, бир кўринишдан иккинчисига утиб турадиган оламда етукликка эришиши амримаҳолдир. Унда етукликнинг узи йўқ, етуклик бу оламдан, инсон ҳиссий идрок этадиган дунёдан ташқарида, у юқори, олий гоёдир. Платоннинг бу фикрлари Оллоҳнинг каломини — Қуръони Каримдаги «Буюклик ва етуклик фақат менга хос» деган тамойилини эсга туширади.

Платон ақл, идрокни инсон ҳаёти, жамият, давлатни бошқаришнинг асосий шартини сифатида қарайди. Инсон эҳтиёжларини қондириш ақл-идрок измида булиши муҳимдир. Лаззатланиш, хузур-ҳаловат олиш барча ҳаракатларни узига муте этиши мумкин эмас, ақлу идрок ушбу хатти-ҳаракатларни меъёрга солади, зеро, улар олий ақлу идрок билан бевосита алоқадордир.

Ортиқча лаззатга берилиш кишини маънавий-ахлоқий таназзулга, бузилишга олиб келиши мумкин. Киши эҳтиёжлар оламида яшайди, уларни қондириш учун меҳнат қилади, ором билмайди. Агар унинг барча интилишлари уз эҳтиёжларини, айниқса, моддий эҳтиёжларини қондиришдан иборат булиб қолса, бир кунмас бир кун у югур-югурлардан зерикади, чарчайди. Уткинчи нарсалар, беором дунё моддий эҳтиёжлар қондирилиши биланоқ узига булган қизиқишни сундиради. Шунинг учун киши руҳи, жони эҳтиёжлар қондирилиши билан ақлу идрок уйғунликда булишини, ҳатто, ақлу идрок истакларга етакчилик қилишини тақозо этади. Демак, ақлу идрок доирасидаги меъёр юқори, олий эзгуликдир.

Бу уринда Платоннинг маънавий-ахлоқий қарашларида маълум бир узгариш содир бўлганини кузатамиз. У «Горгий», «Фэдон» асарларида етукликка етишиш учун зоҳирлик гоёсини илгари сурган бўлса, кейинроқ ёзилган «Қонунлар»да ақлу идрок бошқарадиган меъёр гоёсини ҳимоя қилади. Меъёр кишини бахтли ҳаётга, ахлоқан комилликка, эзгуликка етаклайди.

Гуноҳ ишлар кишининг гофиллиги ва адашиши натижасигина эмас, балки мавжуд истакларнинг руҳ, жон, ақлу идрокка бўйсунмаслиги натижаси ҳамдир. Тутри, Платон гофилликни оқламайди, балки билмаслик, нарсалар ва ҳодисаларнинг асл моҳиятидан беҳабарлик кишини кўп хатолар қилишига олиб келади, уни эзгу ишлардан ва ҳақиқатни билишга интилишдан узоклаштиради, деб ҳисоблайди. Киши ҳамма нарсани билишга қодир бўлмаса-да, ҳақиқатни англашга интилиб яшаши зарур. Бу ҳақиқат гоё, яъни, Худодир.

Платон ҳақиқатни билиш, етукликка етишиш барча кишиларга эмас, балки файласуфларга насиб этади, деган гоёни исботлашга интилади. Демак, унинг-маънавий-етуклик ҳақидаги қарашлари шу маънода бир оз тор ва чеклангандир.

Кишининг маънавий-ахлоқий олами ижтимоий муҳитда кечади. Платон ижтимоий-сиёсий тизимларни тадқиқ қилганида тарбиянинг ижтимоий таъсирини унутмайди. Унингча, тарбия якка шахснинг иши, хоҳиши эмас, у ижтимоий муносабатлар натижаси ҳамдир. Шунинг учун тарбия адолат ва эзгуликка асосланадиган кишилараро муносабатлар жараёнидир. Ушбу жараён ўз-ўзидан эмас, балки жамиятдаги маълум бир тартиб, талаб ва институтлар орқали амалга ошади.

Платон мавжуд тизимларни, давлат қурилишларини танқид қилганида тарбия борасида ислохотлар ўтказиш зарурлигини ҳам таъкидлайди. Тутри, у «евгеника» (наследор ҳайвон зотларини етиштириш) усулини файласуфларни тарбиялашда татбиқ этишдек ғайриинсоний гоёни ҳам илгари суради. Бироқ Платоннинг ақлу идрокка ишончи, ҳатто, ушбу фикр синфий-табақавий ёндашиш асосига қурилган бўлса-да, унгача бўлган натурфалсафадан олдинга ташланган катта қадам эди.

Платон ақл, идрокка эътиборни қаратганида асосан файласуфларни назарда тутган эди. Унинг назарида, файласуф олим, раҳбар бўлиши билан бирга ақлли, эзгу фикр ва теран тафаккур соҳиби бўлиши лозим.

Платон академияси. Сукротнинг улими Платонга таъсир этмай қолмади. Мамлакат ичидаги алгов-далговлар, жоҳил кишиларнинг давлат тепасига чиқишини курган, Сукрот илгари сурган гоёларнинг амалга ошмаслигини сезган Платон Афинани тарк этади. У дастлаб Мечерада, кейин Миср, Кирена, Жанубий Италия, Сицилия ва Сиракузда бўлади. Ун икки йил давом этган саёҳат даврида у бу мамлакатлардаги файласуфлар, давлат арбоблари, машҳур кишилар билан яқиндан танишишга муваффақ бўлади. Масалан, унинг Киренада таниқли математик Фео-

дор, Жанубий Италияда машхур пифагорчи Архит, Сиракузда шоирлар Софрон ва Эпихарм билан танишгани ҳақида маълумотлар сақланиб қолган.

Платон қирқ ёшида Афинага қайтиб келади ва шаҳар чеккасидаги Академа деб номланган жойдан узига уй сотиб олади. Файласуф асос солган мактаб шу жой номидан келиб чиқиб, Академия деб аталган. Платон Академияси деярли ун аср — минг йилга яқин фаолият курсатди. Унинг эшиги пештоқига «Геометр булмаганлар кирмасин» деган сузлар ёзилган экан. Бу уринда «геометр» сузи тасаввуримиздаги геометрия ёки математика билан шуғулланувчи эмас, балки уша даврда барча, шу жумладан, фалсафа, сиёсат, ҳуқуқ, ахлоқ каби фанларни эгаллаган илм аҳллари тушунилган. Платон асарларида геометрия билан математика алоҳида соҳалар сифатида қаралганида, ана шу тушунча таъсири кузга ташланади. Шунингдек, Академияда геометриядан ташқари бошқа табиий ва ижтимоий фанлар билан ҳам шуғулланилган.

Платон академияда уз қарашлари, ҳатто, махсус турмуш тарзини жорий этган. Шунинг учун бу ерда узини тута билиш, кунгил очиш ишлари ва майлларига берилмаслик, урнатилган тартибга қатъий риоя қилиш талаб этилган. Файласуфнинг ўзи ҳам шу тартибларга итоат этган.

Аста-секин Академия довруғи бошқа шаҳарларга ҳам тарқалади. Дастлаб унга эркаклар, кейинчалик эса қизлар ҳам қабул қилинган. Уларнинг баъзилари йирик файласуф, сиёсатчи, ҳуқуқшунос булиб етишишган, ижтимоий ҳаётда фаол иштирок этишлари, бу илмли кишининг мавқеи ва обрусини оширишга хизмат қилган. Айнан ушбу ҳол Платонни давлатни файласуфлар, илмли кишилар бошқарсин, деган фикрга олиб келган булса ажаб эмас.

Арасту ҳам Платон Академиясида таълим олган. Ун етти яшар йигитда илмга чанқоқликни курган файласуф унга алоҳида эътибор билан қараган. Масалан, Арасту ёшлиғи бонс баъзан устози фикрларига қарши булса ёки савол берса, Платон босиқлик билан жавоб берган, ортиқча ҳиссиётга берилмаган. Ана шундай мулоқотлардан бирида Платон Арасту ҳақида: «Ушбу тойчоқ уз отасига шаккоқлик қилмоқда», деган экан.

Платон уч марта Сиракузга бориб, узининг ижтимоий-сиёсий қарашларини рўёбга чиқармоқчи булади. Бу эса Академиядаги фаолиятини маълум бир даврга тўхтатиб туришга мажбур этади. Ган шундаки, илк саёҳатга чиқиб Сиракузга келганида ҳукмдор Дионисийнинг қайноғаси Дион билан танишади. Файласуфнинг давлатни бошқариш ҳақидаги қарашлари Дион қарашларига мос булиб, улар уртасида дустона алоқа вужудга келишига асос булади.

Маълумки, Платон тиранияга қарши булган. У бу қарашини очик айтган, яширмаган. Тиран Дионисий Дион билан Платон уртасидаги

яқинликдан шубҳага тушиб қолади. Лаэртлик Диогеннинг ёзишига кўра, Платоннинг тирания ҳақидаги қарашларини эшитган Дионисий унга ҳақоратомуз оҳангда «Сен қари чол каби вайсақисан»,— деган экан. Файласуф жавоб берибди: «Сен эса тирансан». Шундан кейин Дионисий Платонни (ҳатто, қатл этиш нияти ҳам булган) қул қилиб соттириб юборади. Яхшиямки, киренлик Анникерид уни сотиб олади ва Афинага қайтиб кетишига ёрдам беради.

Бир йилдан зиёдроқ вақт утгач, тиран Дионисий вафот этади ва унинг урнига угли Кичик Дионисий ҳукмдор булади. Дион ва Дионисий (қайногаси таъсирида булса керак) Платонни Сиракузга таклиф этадилар. Бироқ Платон рози булмайдди, чунки у 62 ёшга кириб, кексайган, қолган умрини Академияга бағишлашга қарор қилган эди. Шу даврда Платон узининг сиёсий-ҳуқуқий қарашларини ифода этган асарларини ёзади. Унинг «Қонунлар» асари тугалланмай қолган. 80 ёшли файласуф уни ниҳоясига етказолмай миллрддан аввалги 347 йили вафот этади.

Платондан кейин Академияни Схоларх бошқарадиган булади. Академия Платон номи билан аталса-да, тингловчилар табиатшуносликда уз назарий қарашларида Пифагорга яқин турганлар. Улар Платоннинг «Филеб» ва «Қонунлар» асарларидаги фикрларини давом эттирганлар.

Платон вафотидан кейин Академияни унинг жияни Спевсипп бошқарган. У Платондан фарқли равишда, оламни ҳиссий идрок этиш масалаларини урганишга кўпроқ эътибор берган. Тажриба ва ҳиссий идрок билишнинг боши эканлигини тан олган, «ғоя»ларни сонлар билан алмаштирган. Рух, жоннинг бошқаларга ва бошқа нарсаларга кучишига ишонган, киши ахлоқий-маънавий камолотини унинг табиий қобилиятлари ҳар томонлама ривожланганлиги билан боғлаган.

Спевсипп вафотидан кейин Академияни Ксенократ бошқарган. У барча нарсалар асосида жуфт ва тоқ — «иккилик» ётади, деб билган. Айтишларига қараганда, у фалсафани диалектика, физика ва этикага ажратган. Рух, жонни ҳаракатдаги сон тарзида қараган ва оламнинг руҳи, жони бор, деган Платонникига яқин қарашларни тарғиб қилган.

Академияда таълим олган ва Платон қарашларини ривожлантирганлардан яна бири поптийлик Гераклит ҳисобланади. У пифагорчиларга яқин турган. У моддий элементларни — монадаларни барча нарсаларнинг асоси деб билган. Ушбу монадалардан илоҳий ақл дунёни яратган, деган гоёни илгари сурган.

Худди шунингдек, Платон Академиясини машҳур қилишда опунтлик Филпп, Гестизей, Менедем, Полемон ва Крантор ҳам уз ҳиссаларини кўшишган.

- **Хотима.** Асрлар давомида Платон фалсафасига қизиқиш сўнмаган, уни нафақат илоҳийлаштиришга, шу билан бирга, ижтимоий фалсафасини бутунлай рад этишга қаратилган уринишлар ҳам гоҳо пайдо булади. Бундай ёндашишни утган асрда яшаган файласуфлар Д. Спирмен,

К. Поппер асарларида учратиш мумкин. Бироқ Платондаги бир томонни мақташ, бошқа томонни эса номақбул деб ҳисоблаш ҳам унчалик тўғри эмас. Ундаги узига хосликни, платонизмдаги антик даврга хосликни ҳисобга олиш зарур ва Платонга бутунги қарашларни зўрмазураки тикиштирмаслик керак. Бир томондан қарасангиз, Платон қуллиқ тарафдори, фан ва санъатни таъқиб этувчи, никоҳ ва оиланинг душмани, севги ва аёллар эркини бугувчи киши сифатида намоён бўлади. Аммо бошқа томондан Платоннинг буюк файласуф экани, Сукрот гоёларининг муносиб давомчиси, Аристотелнинг устози булганини, кўпдан кўп мавзуларни бошлаб берган ва уларни моҳирона тадқиқ этганини бугун ким инкор эта олади? Буларнинг барчаси диалектик бутунликни ташкил қилади, файласуфнинг яхлит қиёфаси, платонизмнинг узига хослигини ифодалайди.

Бизнингча, Платонга бутунги давр, у умид кўзларини тиккан, кoinотда космик кемалар кезиб юрган, инсоният компьютерларни уз дастёрига айлангирган замон нуқтаи назаридан қатъий баҳо бермаслик лозим. Ундан урганиш, унинг гоёлари амалиётдан сабоқ чиқариш, бу гоёларнинг кейинги замонларда қандай талқин қилингани ёки татбиқ этилганини таҳлил қилиш катта маънавий озиқ беради. Тўғри, Платон Сукротдан кўра бошқачароқ йўлдан, яъни, Афина Сукротни уз қонунлари асосида суд қилган бўлса, Платон Афина учун қонунлар ёзиш йўлидан борди. Сукрот ҳукмдорларни мунозараларда мот қилиш йўлидан борган бўлса, Платон уларни уқитиш, тарбиялаш йўлидан борди. Сукрот гоёлари ва таълимотини суҳбат, баҳс-мунозараларда тарғиб қилган бўлса, Платон китоблар, қўлланмалар ёзиш йўлидан борди. Платоннинг уз даврида сиёсий фаол булгани ҳам унинг айби эмас, зеро уз халқига хизмат қилиш ҳеч қачон айб саналмаган. Бу борадаги фаолияти билан у, бир томондан, ҳукмдорларни фалсафий фикрлаш, донишмандликка интилишга ундаган бўлса, иккинчи томондан, имкониятдан фойдаланиб, уз фанига жуда катта хизмат қилди, фалсафани фан даражасига кўтарди. Платон яратган Академия минг йилга яқин фаолият кўрсатди, қанчадан-қанча олим ва мутахассисларни тарбиялади, уз халқига фойда келтирди. Файласуфнинг бахти, орзуларининг ушалиши учун ана шуларнинг узи етарли эмасми?..

АРАСТУ

ҲАЁТИ. Арасту Македония яқинидаги Стагир шаҳрида, Македония подшоси Аминта саройида табиб оиласида туғилган. Отаси Никомах эди. У ёшлиқ чоғидаёқ жисмонан бақувват ва соглом бўлиб улғайди. Дастлабки таълимотни уз оиласида олгач, ун етти ёшида устози ва дўсти Афлотун ташкил этган Академияга уқишга кириб, йингирма йил давоми-

да, яъни Афлотун вафотигача шу даргоҳда таълим олди. Илмий манбаларда келтирилишича, Арасту Афлотуннинг дустлари ва шогирдлари орасида ақл-заковати, илмга булган қизиқиши билан алоҳида ажралиб турар эди. Арасту жуда билимдон булганлиги сабабли устози Афлотун билан турли масалаларда баҳслашиб турар, айрим ҳолларда баъзилари юзасидан унга эътирозлар ҳам билдирар эди. Ҳақиқатпарвар мутафаккир уз устозининг фалсафа борасида йул куйган хатоларига бефарқ қарай олмаганлиги сабабли «Афлотун менинг дустим, лекин ҳақиқат дустлигимиздан ҳам азиз», деган.

Арасту Македония подшоси Филиппнинг илтимосига биноан унинг угли Александрга 3 йил давомида тарбия берди. Ҳокимиятни бошқариш 16 ёшли Александрга қолгач, давлат ишлари унинг таълим олишига имконият бермади. Отасидан қолган қудратли давлатни кенгайтириш мақсадида Александр Македонский Шарқ ва Ғарбга юришлар қилиб, жаҳоннинг купгина қисмини забт этишга муяссар булди. Ана шундай голибона юришларда узининг энг яқин маслаҳатчиси сифатида Арастуни ҳам бирга олиб юрди. Ун икки йиллик сафардан кейин Арасту 334 йили, эллик ёшида Афинага қайтиб келади.

Тарихий адабиётлар ва илмий манбаларда ёзилишича, Арасту Александр Македонский билан юришлар чоғида илмий ишлар учун маълумотлар туплаш билан шуғулланган. Ана шу материаллар асосида узининг асосий асарларини умрининг сунгги йилларида ёзган. Арасту улугвор Македония сарой аҳли билан дустона муносабатда булган, ҳурматли ва обрўли киши сифатида қайтиб келганди. Тарихий манбаларда кўрсатилишича, македониялик Александр Арастуни табиий-илмий тадқиқот ишларини олиб бориши учун моддий жиҳатдан таъминлаб турган. Арасту милоддан аввалги 335 йили Афинада узининг хусусий мактаби — Ликейни очишга эришади. Мактаб Ликей ибодатхонаси яқинида очилгани учун шундай номланган. Арасту мактаб боғида уз шогирдлари билан сайр қилиб, маъруза уқир эди. Кейинчалик унинг сайр қилиб маъруза тингловчи шогирдларини перипатетиклар (яъни, сайр қилиб юрувчилар) деб атадилар. Тарихий манбаларда келтирилишича, Арасту ташкил этган мактаб жуда катта кутубхонага эга булган экан.

Александр Македонский ҳаётининг сунгги йилларида Арастунинг Афина зодагонлари билан муносабати анча ёмонлашди. Александр Македонскийнинг олимидан кейин Арастунинг Афинада қолиши жуда хавфли булиб қолади. Чунки, уша даврда Юнонистонда, хусусан Афинада Александр Македонский ҳукмронлигига қарши қаттиқ кураш бошланган эди. Шунинг учун Арасту милоддан аввалги 323 йили таъқиблардан қочиб, Афинани тарк этади ва Эвбей оролидаги Халкида деган ерга кучиб келади. Орадан бир йил утгач, 322 йили уша ерда вафот этган.

Арасту вафотидан илгари Афинадаги уз кутубхонасини шогирди Теофрастга қолдирганлиги ҳамда узига яқин булган кишиларга, ҳатто, уз

қулларига ҳам меҳрибонлик қилганлиги васиятида уз ифодасини топган.

АСАРЛАРИ. Тадқиқотчилар Арасту ижодини икки даврга бўладилар. Биринчи давр Арастунинг Академияда таҳсил олган ва таълим берган вақтига тўғри келади. Мутафаккирнинг бу давр мобайнида ёзган асарлари замондошлари эътирофига сазовор бўлган булса-да, бизга қадар етиб келмаган. Иккинчи давр Арастунинг Академиядан кейинги ижодини қамраб олади. Бу даврда битилган ва бизгача асосан етиб келган асарларини етти гуруҳга бўлиш қабул қилинган:¹

1. «Органон» номи остида жамланган мантиққа доир рисоалар. Унга мутафаккирнинг «Категориялар», «Талқин ҳақида», «Биринчи ва иккинчи аналитика», «Топика», «Софистик аргументлар раддияси» номи асарлари киритилган.

2. Физикага доир рисоаларда табиат ва ҳаракат ҳақидаги маърузалар баён этилади. Мутафаккирнинг «Физика», «Нарсаларнинг келиб чиқиши ва йўқолиши ҳақида», «Само ҳақида», «Метеорологик муаммолар ҳақида», «Муаммолар», «Механика» каби асарлари шулар жумласидандир.

3. Биологияга доир рисоалар асосини «Жон ҳақида» асари ташкил этади. Шунингдек, бу гуруҳга «Ҳайвонлар тарихи», «Ҳайвонларнинг турлари (қисмлар) ҳақида», «Ҳайвонларнинг келиб чиқиши ҳақида», «Ҳайвонларнинг ҳаракати ҳақида»ги китоблар ҳам кирди.

4. Бирламчи фалсафага доир рисоаларда борлиқнинг моҳияти ҳақида фикр юритилади. Арасту асарлари тартибга солинаётганда унинг муҳаррир ва нашрга тайёрловчисини родослик Андроний милоддан аввалги I аср бу туркум рисоаларини физикага доир китоблардан кейин жойлаштирган. Шу асосга қўра, мутафаккирнинг бирламчи фалсафага доир рисоалари кейинчалик «Метафизика», яъни «Физикадан кейин» номи остида бирлаштирилган.

5. Арастунинг этикага доир рисоалари «Никомах этикаси» (отаси Никомахга бағишланган) ва «Эвдем этикаси» (дусти ва шогирди Эвдемга бағишланган) каби асарлардан иборат. Биринчи рисолада Ликейдаги маърузалари урин олган. Иккинчи асарда эса мутафаккирнинг этикага онд илк таълимоти баён қилинади.

6. Ижтимоий-сиёсий ва тарихий рисоалар «Сиёсат» номи остида жамланган. Бу туркум рисоалар сирасига «Полития» ҳам кирган. Мазкур асарда 158 юнон полисларининг конституциялари таърифланган. Бизга қадар рисоланинг «Афина политияси», деб номланган қисмигина етиб келган.

7. Санъат, назм ва риторикага доир рисоалар «Риторика» ҳамда «Поэтика» номи асарлардан иборат.

¹ Философская энциклопедия. Под. ред. Ф.В. Константинова. — М.: 1960. Т—1. Стр. 91.

ТАЪЛИМОТИ. Арасту фақат улкан файласуф эмас, балки кўпгина фан соҳаларида қалам тебратган забардаст мутафаккир эди. У мантиқ, психология, фалсафа, этика, эстетика, риторика, табиий фанлар буйича улмас асарлар ёзиб қолдирган. Арасту томонидан текширилган барча фанлар борлиқни урганишга қаратилган.

У мантиққа оид барча асарларини «Органон» номли йирик тўпламга киритган. Арасту фикрича, мантиқ узига хос билим қуроли булиб, фалсафанинг муқаддимаси ҳисобланади.

Арасту барча фанларни икки қием — назарий ва амалий фанларга ажратади. Унинг фикрича, назарий фанларни урганиш фақат уларни билишга қаратилган. Амалий фанлар эса инсонга йўл-йўриқ курсатишга, бирор фойдали ишни амалга оширишга қаратилган. Назарий фанларни Арасту уч қиемга бўлади:

1. Биринчи фалсафа (метафизика). 2. Математика. 3. Физика.

Агар «Метафизика», яъни биринчи фалсафа борлиқнинг узгармас асосини урганса, математика жисмларни абстракт, миқдорий, фазовий хоссасини, физика жисмларнинг табиатдаги турли ҳолатларини ва аниқ «материяларни» ургатади.

Арастунинг борлиқни турли фанлар ёрдамида урганишини олимлар юқори баҳолаганлар. Шундай қилиб, Арасту фалсафасининг хусусияти материализм билан идеализм уртасида иккиланишдан иборатдир. У узининг илк фалсафий қарашларида устози Афлотунга эргашган бўлса, кейинчалик унинг идеалистик фалсафасини танқид қилиб, узининг мустақил таълимотини яратди. Арасту таълимотича, Афлотуннинг «гоялар» назарияси асосли эмас. Афлотун таълимотича, оламда гоялар бирламчи булиб, моддий дунё, жисм ва ҳодисалар уларнинг нусхасидир. Арасту Афлотуннинг бу таълимотини рад этиб, гоялар жисмнинг оддий нусхаси ва уз мазмуни жиҳатидан жисмлардан фарқи йўқ, деб таъкидлайди. Демак, Афлотун таълимотида «умумий гоялар» уз нусхаси сифатида жисм ва ҳодисаларни яратган, гоя — жисмнинг моҳиятидан иборат. Афлотуннинг бу гоясини Арасту рад этди. Агар «гоя» жисм ва ҳодисаларнинг моҳияти бўлса, у вақтда бу моҳият шу жисм ва ҳодисаларда гавдаланиши ва ифода этилиши лозим эди, ваҳоланки, Афлотунда жисм ва ҳодисаларни урганиш улар моҳиятини билишга ёрдам бермайди. Афлотун, моддий нусха ва ҳодисаларни билишнинг ҳожати йўқ, сезги аъзолариниз хизматидадан вод кечиш керак, деган фикрни илгари суради. Шу нарсаларни аниқлаган Арасту Афлотунда гоя билан моддий предметлар, моҳият ва ҳодисалар, имконият ва воқелик уртасида боғланиш бутунлай йўқ эканини таъкидлайди. Шундай қилиб, Афлотун фикрича, гоялар абадий, бирламчи, ҳаракатсиз, узгармас бўлса, уларнинг нусхаси ҳисобланмиш моддий нарсалар ва ҳодисалар ҳаракатда, узғаришда ва уткинчи характерга эгадир. Афлотуннинг бу гайриилмий таълимоти Арасту фикрича, асоссиз ва қарама-қарши кутбга эгадир. Модомки, предмет ва

ҳодисалар «ғоя»ларнинг маҳсули, нусхаси экан, — деб таъкидлайди Арасту, — нега «ғоялар» ҳаракатсиз, узгармас, мангу, уларнинг нусхаси, маҳсули эса ҳаракат, узгаришда ва ўткинчи характерга эга бўлиши керак? Арасту бу ерда Афлотун таълимотида таъкидланган предмет ва ҳодисалар билан «ғоялар дунёси» ўртасида сабабий боғланиш йўқ эканини очиқ ташлайди. Арасту Афлотун сингари тушунчалар орқали борлиқнинг муҳим, туб ва узгармас хоссасини билиш мумкин, деди.

Лекин Арасту Афлотуннинг тушунчалар орқасида конкрет моддий нарсалар ётишини инкор этишини танқид қилиб, тушунчалар орқасида конкрет нарсалар ётади, деб таъкидлайди.

Масалан, Афлотун ўрмон тушунчаси ортида конкрет дарахтлар ётишини кура олмайди. Афлотун тушунчаларни ҳиссий борлиққа қарама-қарши қилиб қўяди. Арасту таъкидлашича, «ғоялар дунёси» таълимотининг юзага келишида Гераклитнинг ҳиссий нарсаларнинг тухтовсиз узгариши таълимоти асос бўлди. Шунинг учун Арасту Афлотун, Гераклит таълимотига қарама-қарши, билимнинг манбаи ҳисобланмиш узгармас абадий нарсаларни яратишни ўз олдига мақсад қилиб қўйган.

Арасту «Метафизика» асарида Афлотуннинг ғоялар ҳақидаги таълимотини танқид қилиб, Афлотун ғоялари оламдаги нарсалардан ажралган ўзига мустақил ғоялар эканини исботлади ва шу асарнинг бошқа қисмларида Афлотуннинг мустақил ғоясига қарши ўзининг ҳиссий нарсалар тушунчасига муносабати тўғрисидаги таълимотини қарама-қарши қўяди. Арастунинг Афлотун ғояларига қарши тўртта эътирози мавжуд:

1. Афлотуннинг ғоялари билиш учун фойдасиздир, чунки бу ғоялар нарсаларни билишда ҳеч қандай янгилик бермайди. Афлотун фикрича, умумийлик фақат ғояларда мавжуд ва бир нарса бир неча ғояга эга бўлиши шарт. Масалан: инсон тирик жон, икки оёқли инсон, ғоя умуман инсон. Афлотун ғоялари фан учун бефойда.

2. Афлотуннинг «ғоялар»и фақат билиш учунгина фойдасиз бўлибгина қолмай, шунингдек, ҳиссий нарсаларнинг мавжудлиги учун ҳам фойдасиздир: чунки, унинг «ғоялари» оламдаги нарсалардан мутлақо мустақилдир. Улар ўртасида бирон-бир муносабат бўлиши ҳам мумкин эмас. Афлотун фикрича, ҳиссий оламдаги нарсалар «ғоялар» ичида мавжуд.

3. Афлотуннинг мантиққа булган муносабати биринчидан, «ғоялар» ўртасидаги мантиқий муносабатлар бўлса, иккинчидан, «ғоялар» билан ҳиссий нарсалар ўртасидаги муносабатлар, ғоялар ўртасидаги мантиқий муносабат, бу умумий ғояларнинг хусусий ғояларга булган муносабатидан иборатдир. Афлотун таълимоти бўйича, умумийлик хусусийлигининг моҳиятидир. Лекин бу икки ҳолат, яъни умумийлик ғояларнинг хусусий ғояларга муносабати ва шунингдек, «ғоялар» субстанционалдир, деган ҳулоса бир-бирига зиддир, дейди Афлотун. Бошқача қилиб айтганда, Афлотун фикрича, битта ғоя бир пайтнинг ўзида субстанционал эмас.

Умумий гоёларга буйсунадиган хусусий гоё умумий гоёга нисбатан суб-станционалдир.

Умумий гоёлар эса субстанционал ҳолатга эга эмас, чунки умумий гоёлар, субстанционал ҳолатга эга булган хусусий гоёларга нисбатан умумий булганлиги ҳамдир. Биз бу ерда Афлотуннинг ҳиссий нарсалар билан гоёларни бир-бири билан қористириб юборганини кураепмиз. Афлотун фикрича, умумий гоёлар қандайдир алоҳида дунёни ташкил этади. Ана шу алоҳида дунё, яъни гоёлар дунёси ҳиссий нарсалардан иборат дунёдан мутлақо бошқадир. Шундай қилиб, Афлотун фикрича, нарса ва нарса ҳақидаги гоё бир-бирдан алоҳида мавжуддир.

4. Афлотуннинг гоёлари ҳиссий оламдаги нарсаларнинг муҳим хусусиятларини тушунтира олмайди. Ҳиссий оламдаги нарсаларнинг муҳим хусусиятлари бу уларнинг ҳаракати ва ташкил топиши, вужудга келиши ва емирилишидан иборатдир. Афлотун ҳиссий оламдаги тухтовсиз содир бўладиган узгаришлар ва ҳаракатларнинг сабабини курсатиб беришга қодир эмас.

— Арасту—фикрича,—Афлотуннинг гоёлар туғрисидаги таълимотининг чалкашликка, қийинчиликка олиб келишига сабаб умумийликни яккаликка нисбатан мутлақлаштириши ҳамда умумийликни яккаликка қарама-қарши қўйганлигидир. Арасту фикрича, Афлотун хатоларининг асосий сабаби, унинг «гоёлари» ҳиссий предметлардан ажралган ҳолда мустақил мавжудлигидадир. Шунинг учун ҳам Афлотуннинг гоёлари пайдо бўлиш жараёнларини ифодалашга қодир эмас. Афлотуннинг хатоси унинг умумийликни тан олишда эмас, балки гоёларнинг алоҳида мавжуд деб тан олишдан ҳамда умумийликни яккаликка қарама-қарши қилиб қўйишида.

Арасту Афлотун таълимотига қарши чиқиб, олам моддий, абадий ва объектив жараёнга эга, моддий нарсалар ҳаракатда ва узгаришда, деган фикрни олға сурган.

ОНТОЛОГИК ҚАРАШЛАРИ. Арасту фикрича, моддий дунё объективдир. Табиий моддий субстратга эга ва доимо узгаришда булган нарсалар йиғиндисидан ташкил топган. Моддий дунё доимо мавжуд булган ва мавжуд булади ҳамда узини ифодалашда Афлотуннинг «гоёлар дунёси»га муҳтож эмасдир. Ҳақиқатни билиш Арасту фикрича, биринчи навбатда табиий ҳодисаларни билиш деган гаплар, яъни сезгиларимиз, тасаввурларимиз реал нарсалардан келиб чиқади.

Шуни эътироф этиш лозимки, файласуф ташқи оламнинг объектив мавжудлигини тан олади. Лекин алоҳида нарса ва тушунчалар билан умумий тушунчалар уртасидаги муносабатни туғри ҳал эта олмаган. У умумийлик ва яккалик, хусусийлик, тушунча ва сезгилар, моҳият ва ҳодисалар уртасидаги диалектик боғлиқликни кура олмаган. Маълумки, фан фақат борлиқнинг индивидуал хусусиятларини урганиш билан чекланмай, балки дунёни бир бутунликда ва зарурийликда текшириши керак.

Арасту конкрет ҳиссий моҳият материя ва шакл бирлигидан иборат, дейди. Шунингдек, якка-якка борлиқни тушуниш ва билиш шакл ва мазмуннинг бирлиги демакдир. Шакл борлиқ планида предметнинг моҳиятидир, билиш плани эса — предмет ҳақидаги тушунчадан иборат.

Арасту материянинг моҳияти — унинг узида дейиш билан ана шу моҳиятни билиш учун сабабият тўғрисидаги таълимотни яратиб, оламдаги жисмлар ва ҳодисаларнинг сабабларини тўртга булади:

1. Моддий сабаб, яъни материя.
2. Шаклий сабаб ёки шакл.
3. Яратувчи сабаб.
4. Охириги сабаб ёки мақсад сабаби.

Материя ҳар бир предметнинг моддий асосидир. Бундан ташқари, Арасту ҳар бир нарсани яшаш учун кетган материяни ҳам моддий сабаб маъносида тушунади. Асосий сабаблардан яна бири шакл ёки шаклий сабаб ҳисобланади. Ҳар бир материя муайян бир шаклга эга, шаклсиз нарса ва ҳодиса бўлиши мумкин эмас. Шаклсиз ёки шаклланмаган нарса хомашё ёки имкониятдангина иборат. Арасту фикрича, шаклий сабаб, яъни шакл борлиқ планида предметнинг моҳиятидан иборат. Бу ерда Арасту шаклий сабабни моддий сабабдан устун қўяди ва бу билан идеализмга ён босади. Шаклсиз материя ҳаётдан, қувватдан ва бир бутунликдан маҳрумдир. Ишлаб чиқарувчи сабаб, Арасту нуқтан назарича ҳаракат ёки тинчланишнинг манбаидир. Масалан, маслаҳат берган киши маслаҳатнинг сабабчисидир. Ота ва она боланинг сабабчисидир, ўзгарувчи ўзгаришнинг сабабчисидир.

Охириги сабаб (мақсад) Арасту таълимотида, ҳар бир ҳаракат, ўзгариш ёки киши фаолиятининг оқибатидир. Арасту охириги сабабни, яъни мақсад сабабни нотўғри тушунади. Унинг фикрича, оламда содир бўладиган ҳодисалар бирон бир мақсад йўлида бўлади. Бу борада Арасту табиатдаги ҳар бир ҳодиса тараққий этишда, аввалдан ички мақсадга (энтелихияга) эгадир, дейди.

Арасту инсонга хос булган мақсадни табиат ҳодисаларига ҳам киритмоқчи бўлади. Масалан, қурилиш материаллари — моддий сабаб, лойиҳа — шаклий сабаб, қурилган уй нимага мулжалланган — мақсад сабаби.

Шундай қилиб, Арасту мақсад сабабини табиатда ҳам жорий этмоқчи бўлиб, табиатдаги ҳар бир ҳодиса уз ички мақсадларига эга, деган хулосага келади. Бу ерда Арасту табиат билан инсоннинг онгли фаолиятини тенглаштириб қўяди.

Энди биз оламдаги якка-якка нарсаларни эмас, аксинча, бутун табиат ва оламни яхлит қурадиган булсақ, унда биз оламни тушунтиришда материя ва шаклнинг зарурий равишда мавжудлигини тан олишимиз керак. Бу нарсани ҳал этиш учун олам замонда мавжуд булганми ёки замонда йўқ бўладими, деган масалани қўриб чиқишимиз лозим. Юқорида аниқлашимизча, ҳаракатнинг мумкинлиги биринчидан, материянинг мав-

жуд эканлигидан, иккинчидан, шаклнинг муайян бир предметда шакланганлигидан келиб чиқади. Шунга асосланган ҳолда Арасту дунё — абадий борлиқдан иборат, дейди.

Фараз қилайлик, қачонлардир дастлаб ҳаракат вужудга келган. Унда шундай савол туғилади: Дастлабки ҳаракат вужудга келгунга қадар материя ва шакл мавжуд булганми? Борди-ю, материя ва шакл дастлабки ҳаракатдан олдин мавжуд булмаган, демак унда материя ва шакл илгаридан пайдо булган дейишга туғри келади. Бидамизки, бирон бир нарса ҳаракатсиз вужудга келмайди, ундай булса ҳаракат бошлангунга қадар мавжуд булган, деган нотуғри фикрга келишимиз мумкин.

Арасту фикрича, бу қарама-қаршиликни ҳал этишда фақат бир услуб мавжуд. Оламда содир бўлаётган ҳаракат фақат узининг бошланишига эга булмаслигидан ташқари охири ҳам йук, яъни ҳаракат олам сингари абадийдир. Арасту айтадики, оламнинг абадий мавжудлиги уз навбатида олам узининг абадий сабаби ва абадий ҳаракатлантирувчи кучга эга, деган тахминга олиб боради. Бу абадий двигатель биринчи ҳаракатга келтирувчи-кучдир. Биринчи ҳаракатга куч (яъни Худо) булмаса, ҳеч қандай ҳаракатнинг булиши ҳам мумкин эмас. Бу ерда Арастунинг онтологик ва космологик таълимоти унинг илоҳий таълимоти билан қўшилиб кетганлигини кўрамиз. Арасту фикрича, тинчлик ёки турғунлик фақат биринчи двигательга тегишли. Биринчи двигатель таълимоти Арастунинг илоҳий таълимотларининг ниҳоясидир. Биринчи двигатель моддий булмаган. У соф шакл — мақсад, яъни Худодир. Арастунинг биринчи двигатели ва ҳаракат туғрисидаги таълимоти чекланган булишига қарамай, ҳаракатнинг турли шакллари ва уларнинг борлиқ билан алоқадорлигини кўрсатиш билан фанга қўшилган улкан ҳиссасидир. Моддий дунёнинг энг олий маҳсули инсондир. Унда шакл ва мазмун мужассамлашган. Инсон танаси материя булса, унинг руҳи шаклидир.

Арастунинг руҳ ҳақидаги таълимоти ҳам унинг онтологик қарашларида алоҳида урин тутади. Арасту узининг «Руҳ ҳақида»ги асарида руҳнинг фаолиятини аниқлаб, руҳ реал борлиқни ташкил этувчи физик жисмнинг алоҳида «биринчи энтелехияси» (ички мақсад)дир, дейди. Унинг руҳ ҳақидаги таълимоти бошқа таълимотларидан узининг изчиллиги билан ажралиб туради. «Метафизика» асарида Арасту руҳ ҳақида гапириб, «руҳ материядан ташқарида мавжуд эмас», деб ёзади. «Руҳ — бу тан эмас, у танага тааллуқли нарса бўлиб, аниқ бир танада мавжуддир». Арастунинг бу таълимотини кейинги давр файласуф олимлар юқори баҳолаб, у индивидуал руҳнинг улмаслигини инкор этган, дегандилар. Иккинчидан, ҳаёт руҳнинг фаолияти билан белгиланади. «Руҳ табиий органик танада амалга ошган, ниҳоясига етган бирламчи нарсадир», яъни руҳ тирик мавжудотнинг боши ва охиридир. Руҳнинг парчланиши уз навбатида тананинг емирилишига ва чиришига олиб боради, дейди Арасту.

Рухнинг олий элементи — ақл. У руҳнинг энг пастки функциясидан ташкил топиб, имкониятдаги энг паст руҳдан руҳнинг энг юқори функцияси, яъни ақлга, воқеликка айланади. Энг олий ақл тана сингари парчаланмайди. Мавжудлиги эса инсон ҳаёти билан чекланмаган. Ақлдан ташқари жоннинг қолган барча қисмлари тана сингари парчаланadi.

Арастунинг ақл ва жоннинг абадийлиги туғрисидаги таълимотини тушуниш туғрисида баҳслар юзага келган. Арасту фикрича, идрок фақат идрок қилинаётган жисмнинг хусусиятлари ва шу жисмни идрок қилаётган аъзо уртасида фарқ булганида юзага келиши мумкин. Идрок қилаётган жисм идрок қилишимизга қараб ҳаракат қилаётгандек туюлади. Уз табиатига кура, ҳиссий идрок тана эмас, балки сезги аъзоларига бориб етадиган ҳаракатдир.

Идрок этишларнинг уртасида куриш ҳисси алоҳида урин тутади. Куз орқали қабул қилинадиган ёруғлик ҳаракат эмас. Ёруғлик узига хос алоҳида борлик. Идрок этилаётган узгаришларни амалга оширган ёруғлик вақт талаб қилмайди, у жисмда бир зумда содир булади.

Арасту фикрича, хотира илгари мавжуд булган тасаввурларни қайта тиклашдир. Эслашнинг шартига кура, бир жисмнинг эслаш пайтида иккинчи бошқа жисм туғрисида тасаввур пайдо булади. Хотирлашнинг характери ёки тури тартибий, ухшашлик, қарама-қаршилик ва бир-бирига боғлиқли боғланишда булиши мумкин.

Арастунинг жон ҳақидаги таълимоти ҳам мавжуд булиб, объектив идеализм руҳида талқин этилади. Бу таълимот кейинчалик Марказий Осиё мутафаккирлари томонидан ривожлантирилди.

БИЛИШ НАЗАРИЯСИ. Арастунинг билиш назарияси борлиқ таълимоти билан чамбарчас боғлиқ. Арасту Афлотуннинг идеалистик билиш назариясига қарши чиқиб, Демокрит сингари моддий оламни, табиатни билиш, сезгилар орқали амалга ошади, билишнинг предмети ва манбаи киши онгидан ташқаридаги мавжуд моддий олам, деб ҳисоблайди.

Арастунинг таъкидлашича, моддий оламни билиш сезгидан бошланади. Сезги тирик организмга тааллуқли булиб, у ташқи объектив моддий оламнинг таъсири туфайли юзага келади. Сезгилар куриш, эшитиш, таъм орқали сезиш ва ҳид сезгиларига булинади. Бу сезги аъзолари орқали якка-якка жисм ва ҳодисаларнинг сифат ва хусусиятлари туғри акс эттирилади. Арасту оламни билишда эмпирик, сенсуалистик фикрда булган. Айни пайтда рационализмга ҳам катта аҳамият берган. Билиш жараёнида эмпирик ва рационал билимларнинг бирлиги объектив эканлигини таъкидлайди-ю, лекин буни изчил ёрита олмаган. У тафаккурни сезгилардан, объектив реалликдан ажратиб қўйиб, унинг манбаини мутлақ ақл, мутлақ шакл ташкил этган, деган ҳулосага келган.

Арастунинг билиш назарияси фан назариясидир. Файласуф илмий билимни санъатдан, тажриба ва мулоҳазадан фарқлайди. Билиш, унинг-

ча, икки хил булади: диалектик билиш ва аподейктик билиш. Диалектик билиш мулоҳазали билиш булади, аподейктик билиш эса ҳақиқий билишдир.

Аподейктика ишонч, деган маънони англлатувчи тушунча бўлиб, уни фалсафа ва мантиқда Арасту қатъий илмий билимни аниқлаш мақсадида қўллаган. Унингча, мулоҳазали билим қанчалик ҳақиқатга яқинлашмасин, барибир у ҳақиқий билим билан тенглаша олмайди. Бинобарин, тажриба фаннинг ҳақиқий асосини аниқловчи жиҳатдир.

Ақл бевосита олий асосни идрок қилади ва бевосита уларнинг ҳаққонийлигини аниқлайди. Ақл орқали мулоҳаза қилинадиган билимларнинг умумий томонлари инсон учун мутлақо тўғма эмас, гарчанд улар имконий равишда ақлда булсалар-да, лекин ақлда эга булмаган имкониятлардан булак нарса эмас.

Фаннинг мақсади, Арасту фикрича, жисмларни аниқлашдан иборат. Жисмларни тўлиқ аниқлаш фақат дедукция билан индукцияларнинг бирикиши орқали содир булади.

1. Ҳар бир якка-жисмларнинг хусусиятларини тажриба орқали билиш мумкин.

2. Бу хусусиятга ишонч ҳосил қилиш учун мантиқнинг шаклларида бири силлогизм орқали хулоса чиқариш мумкин.

Билим уз предметиға эга экан, у вақт тартибига биноан предмет, шу предмет ҳақидаги билимдан олдин келадиган фикрни маъқуллайди. Предмет, Арасту фикрича, билимдан олдин келади. Инсон бирон бир предмет ҳақида билимға эга бўлиши учун уни ҳис этиши лозим. Билимнинг предметга муносабати сезгиларнинг предметга булган муносабати кабилдир. Фараз қилайлик, идрок қилаётган инсоннинг бир дақиқа куриш қобилияти йўқ булади дейлик, бундан инсон идрок қилаётган предметнинг узига йўқ, деган хулоса чиқариш ярамайди. Инсонга куриш қобилияти қайтганда, у кураётган нарса энди куринувчи нарсаға тааллуқли булади. Борди-ю билимни пайдо булган, деб қарасак, яъни у уз предметиға тааллуқлиги курсатилади. Унда предмет ва у ҳақдаги билим ажралмас бир бутунликни ташкил этади. Предметға юзаки қарашлик бу фақат билимнинг имкониятидаги предмети булади. Агарда предмет имкониятда қолса, у ҳолда билим юзаға келмайди. Олим билиш предмети ни идрок этишға киришар экан, шу дақиқадан билимнинг предмети ва предметнинг билими ҳақиқатға айланади. Улар икки бир бутунликни ташкил этади. Бундан Арасту қуйидаги хулосаға келади: билиш предмети билим ва булмоқ, яъни борлиқнинг узига хос тури ҳисобланади.

Арасту фикрича, билим борлиқнинг махсус тури сифатида учта асосий хусусияти билан ажралиб туради:

1. Далил ва исбот — умумий ва зарурийдир.
2. Тушунтириш қобилияти.
3. Буйсуниш босқичининг мавжудлиги билан бирликни қушиш.

Арастуниг таъкидлашича, илм борлиқни исботлаш туридир. Исботнинг узи эса исботнинг босқичи бўлмаслиги бўлиши мумкин. Исбот-далил жисмга тааллуқли булган ҳақиқат, заруриятни келтириб чиқаради. Исбот-далил тасодифий борлиқдан ёки пайдо булувчи парчаланувчилардан иборат эмас. Фақат умумийлик ҳақида гап бориши мумкин. Борди-ю, умумийлик реал мавжуд булмаса, унда исботловчи жисм жуда булмаганда, мунтазам содир бўлиши керак. Масалан, Ой тутилиши, у ҳар доим бир хил кечади. Гарчанд доимо содир булмаса-да, у умумий турнинг тасодифий ҳолати бўлиши мумкин. Шундан куришиб турибдики, Арасту фикрича, умумийлик зарурият билан қўшилиб кетади. Бу билан у олий аҳамиятга эга булган шак-шубҳасиз доимий ҳодисалигича қолади.

Агар биз жисмнинг моҳиятини билсак, унда ҳар бир жисм ҳақида билим мавжуд булади. Илмий таклиф узининг мазмуни жиҳатидан ва қўлланиш жиҳатидан умумийлиги билан белгиланади. Албатта, якка одам субстанциянинг якка-якка моҳиятини таҳлил қилади, кейин эса умумийликни ташкил қилади. Илмий билимнинг вазифаси биринчидан, келтирилган далилни ёки бирон-бир ҳолатни аниқлашдир, иккинчидан, сабабларни қидириш, учинчидан далилнинг моҳиятини тадқиқ этишдан иборатдир. Зарурий сабаб борлиқ режаси фақат жисмнинг моҳиятини билиши мумкин. Исбот сабабни билиш демакдир. Туртинчидан, билим бу максимал шароитни тадқиқ қилишдир. Илмнинг олий ибтидосига кура, ҳар қандай илмий билиш фактга таянмаса, унда на фан, на санъат, на амалиёт бўлиши мумкин. Демак, билим асосан фактга таянади.

Илмнинг учинчи хусусияти бир илмнинг иккинчи илм билан бирикиши билан боғлиқдир. Бу ҳолат фаннинг турли предметлари битта турга мансублиги билан белгиланадики, турли предметлар битта предметга тегишли бўлиши, айни пайтда, бир предметга булган алоқадорлик бошқаларга ҳам боғлиқ.

Афлотун назарияси буйича барча билимлар нерархияни ташкил этиб, уларнинг тепасида олий гоё — фаровонлик гоёси ётади. Бироқ Арастуда барча фанлар учун ягона нерархия бўлиши, фанларнинг бирини иккинчисига ёки ягона бир турга бирлаштириш мумкин эмас.

ОЛАМНИНГ ТУЗИЛИШИ ҲАҚИДА. Арастуниг олам тузилиши тўғрисидаги таълимоти унинг фалсафасида алоҳида урин тутади. Бу соҳада геоцентрик назарияни ёқлаб чиққан, лекин шунга қарамай, ернинг шарсимонлиги ва коинотнинг маконда чекланганлигини тан олган Арасту оламнинг моддий бирлигини инкор этган. Бу борада у атомист файласуфлардан анча орқада қолган. У жисмларнинг табиий урни таълимотини яратган. Бу таълимоти асосида огир жисмларнинг доимо пастга интилиши, енгилларининг юқорига кутарилиши, Ер оламнинг маркази, чунки у огир, деган фикрни исботлашга уринди. Олов енгил булганлиги учун юқорига ҳаракат қилади. Унинг табиий урни юқорида. Арасту фикрича ҳаракатнинг асосий турлари икки хил:

1. Айланма ҳаракат.
2. Туғри чизиқли ҳаракат.

Бу икки хил ҳаракат турига икки хил жисм турлари мавжуддир. Туғри чизиқли ҳаракатнинг табиий тури ўз ичига икки хил ҳаракатни олади:

1. Юқоридан пастга ҳаракат.
2. Пастдан юқорига интилувчи ҳаракат.

«Паст», Арасту фикрича, марказни ташкил этади. Туғри чизиқли ҳаракатнинг биринчи турига, ҳаракат айлана чизигидан марказга ҳаракат қилса, иккинчи тури эса марказдан айлананинг чизигига ҳаракат қилади. Улардан ташқари яна икки хил жисмлар мавжуд. Булар сув ва ҳаво, улар туғри чизиқ бўлиб ҳаракат қилади. Сув ер сингари марказга интилади. Ҳаво олов сингари айлананинг четига ҳаракат қилади.

Агар айлана четини ҳаводан енгилроқ нарса эгалламаган бўлса, ҳаво ҳам айлананинг четига ҳаракат қилади. Бироқ табиатдаги барча элементлар бу ҳаракат билан аниқланмайди. Элементларга тулиқ маълумот бериш мақсадида Арасту табиатда мавжуд асосий физик сифатлари туғрисида фикр юритади. Булар совуқ, иссиқ, қуруқ, ҳул хусусиятларидир.

Арасту фикрича, бир-бирига мутлақо қарама-қарши сифатлар — совуқ ва иссиқ, қуруқ ва ҳул асло бирикмайди, бир-бирига мутлақ қарама-қарши бўлмаган сифатлар бир-бири билан бирикиши мумкин. Турт физик сифатдан ҳар бирига иккитадан сифатга эга бўлган туртта бирикма содир бўлади:

1. Иссиқ сифат қуруқ сифат билан бирикади.
2. Иссиқ сифат ҳул сифат билан бирикади.
3. Совуқ сифат қуруқ сифат билан бирикади.
4. Совуқ сифат ҳул сифат билан бирикади.

Бироқ файласуф фикрича, бу икки сифатдан бири ҳар бир элемент учун узига хос битта сифатга тааллуқли булиши мумкин. Олов учун узига хос сифат иссиқлик, ҳаво учун намлик, сув учун совуқлик, ер учун қуруқлик була олади. Бу элементларнинг узига хос сифатлари актив ва пассив турларга булинади. Фаол сифатларга совуқ ва иссиқ сифат кирди. Пассив сифатларга қуруқ ва ҳул сифатлар кирди. Ҳар бир элементда битта фаол, битта пассив сифат мавжуд. Масалан: олов элементига фаол сифат — иссиқлик билан пассив сифат — қуруқлик мавжуддир. Бир сувда эса совуқлик фаол сифат бўлса, намлик пассив сифатдир. Бир элемент иккинчи элементга айланиши учун узидаги бир сифатни йўқотиши керак. Масалан: олов элементи бирданга сув элементига ўта олмайди. Бунинг учун олов элементи даставвал иссиқлик сифатини йўқотиши ва совуқ сифатга эга булиши керак, сунгра у ҳавога айланади. Борди-ю, элементлар бир-бирдан фақат битта сифат билан фарқ қилса, у ҳолда бу элементнинг иккинчи элементга ўтиши бевосита амалга ошиши мумкин. Бошқа элементга айланаётган элемент ўз сифатини йўқо-

тиб, узи утаётган элементнинг сифатини олади. Масалан, ҳаво элементи сув элементига айланаётганида ўзининг қуруқлик сифатини ташлаб, сувдаги ҳўл сифатини қабул қилади. Шу тариқа ҳаво сувга айланади. Лекин элементларнинг ушбу характеристикалари тўғри чизиқли ҳаракатта тааллуқлидир. Тўғри чизиқли ҳаракатдан ташқари айланма ҳаракат ҳам мавжуд. Айланма ҳаракат ҳам табиийдир. У юлдузлар доирасини ҳаракатга келтиради. Осмон абадий ва тўхтовсиз айланма ҳаракатда бўлади. Шундай қилиб, Арасту қуйидаги хулосага келади: Барча осмон жисмлари тўрт элементдан эмас, балки эфирдан ташкил тоилган. Бу бешинчи элемент ҳисобланади. Ер сатҳидан улар оловдан ташкил топгандек қуринади, бундай қуринишнинг сабаби осмон жисмларини ниҳоятда тез айланиши туфайли улар қизиб алангланади. Эфир, шунингдек, осмон жисмлари ҳаракат қилувчи дунёни, маконни тўлдирди. Эфир осмон ва осмон доиралари сингари узгармас хусусиятга эгадир. Эфир доирасида барча осмон жисмларидан мукамал ҳисобланмиш ҳаракатсиз юлдузлар жойлашган. Қуёш ва ой ҳам эфирдан ташкил топган. Лекин улар ҳаракатсиз юлдузларга нисбатан Ер элементлари таъсирида буладилар, Ердagi жисмлар тупроқ, сув, ҳаво ва олов элементларидан ташкил топган. Тўрт элемент доимо ураниб турувчи дунё, яъни Ойдан пастда турган дунёда бўлади, бу ерда ҳаракатнинг барча турлари мавжуд:

1. Пайдо бўлиш ва емирилиш.
2. Миқдорий узгаришлар.
3. Макондаги ҳаракат.

Арасту фикрича, маконда урин алмашинуви ҳаракат узгаришининг асосий тури бўлиб, қолган барча турларнинг шартли ҳисобланади. Маконда урин алмашинуви тўғри чизиқли ва айланма, узлуксиз ва узлукли, тенг ва тенгсиз ҳаракатли бўлиши мумкин. Арасту кенг тўхтовсиз айланма ҳаракатни афзал қўради. Чунки, бундай ҳаракат абадий ва узгармасдир. Шундай қилиб, осмонда фақат битта ҳаракат тури — осмон жисмларининг тенг, тўхтовсиз айланма ҳаракат бор. Савол туғилади: Нега узгармас эфирдан ташқари оламда яна тўртта мукамал бўлмаган элемент мавжуд? Тўрт элементнинг мавжудлиги зарурийдир, — дейди файласуф. Олам мавжуд экан, унинг маркази ҳам марказга интилувчи элементлар ҳам бўлиши (мумкин) даркор. Шунингдек, марказдан қочувчи элемент ҳам бўлиши лозим. Бу элемент оловдир. Оламда бушлиқ йўқ экан, у ҳолда дунёнинг маркази билан оралиғида, яъни ер билан олов уртасида уларни бирлаштириб турувчи элементлар жойлашиши зарур. Булар — ҳаво билан сув. Улар ер билан олов уртасида «воситачилик» ролини утайдилар.

Биринчи туртга — Худо ҳаракатсиз юлдузлар доирасини текис, тўхтовсиз айланма ҳаракатга келтиради. Биринчи доиранинг ҳаракати бошқа доирани ҳаракатга келтиради. Бу ҳаракат босқичма-босқич ерга етади. Ой устидаги элементлар номукамал бўлганлиги учун текис, тўхтовсиз

айланма ҳаракат кўпгина номукамал ҳаракатларга ажралади. Арасту фикрича, коинот замонда чексиз бўлганлиги каби ҳаракатда ҳам чексиздир. Бироқ бу абадий жисмларнинг тинч ҳолати (инерцияси) эмас, балки биринчи турткининг доимий тенг кучли таъсири туфайлидир. Бу беш элемент оламнинг моддий асоси — дунёвий жараённинг шартидир. Барча жисмлар бирдан иккинчисига ўтувчи элементдан пайдо бўлади.

Элементлар соф ҳолда учрамайди ва ҳеч бир ерда учратиш ҳам мумкин эмас. Бироқ бу элемент бир элементнинг ичида ундан устун туриши мумкин. Шунга кура уша элемент ичида қайси бир элемент устун турса, уша қоришма ё олов ёки ҳаво ёки сув ёки ер, деб аталади. Борди-ю, қоришмада бирон-бир элемент устун турмаса, унда қоришма жисмларни акс эттиради. Арасту оламнинг тузилиши устидан табиат ва барча дунёвий жараён мақсадга мувофиқ, деган хулоса чиқаради. Шундай қилиб, Арастунинг оламнинг тузилиши ҳақидаги таълимоти ҳам яққол телеология (барча нарсалар мақсадга мувофиқ қилиб яратилган) руҳидадир.

— **АРАСТУ ДИАЛЕКТИКАСИ.** Арасту диалектикаси — оддий суҳбат қуриш санъати эмас, балки борлиқ ва тафаккурнинг умумий асосларини билиш, биринчи навбатда, фалсафий тадқиқотларни илмий услубда аниқлашдир.

Бунда сезги ва тафаккуримиз берган маълумотлар асосида фалсафий ва илмий билимларни қуришда ҳақиқий услубни тушуниш англади. Арасту узининг «Топика» асарини диалектикага бағишлайди. Унинг фикрича, ҳаракат, моддалар, предметлар бир-бирисиз яшай олмайди. Ҳаракат абадий характерга эга бўлиб, узгаришга мойилдир. У материя ҳаракатини қуйидагича таърифлайди: оддий урин алмашинув ҳаракати, миқдор узгариши, сифат узгариши, имкониятнинг воқеликка айланиши.

Ҳаракатнинг туртинчи тури, Арасту фикрича, ҳаракатнинг олий шаклидир. Унинг бу борадаги фикрлари антик диалектикани анча ривожлантирди.

Арасту, шунингдек, диалектик категорияларни ҳам ишлаб чиқди. Унинг сабабият ва тасодифият, мазмун ва шакл, имконият ва воқелик каби диалектик категориялари фикримизнинг далилидир. Бу категорияларнинг бир-бирига утишини ҳаракат ва тинчлик пайдо бўлиши ва йўқ бўлиши, соғлиқ ва беморлик, ҳаёт ва улим, миқдор ва сифат узгаришларнинг диалектик бирлиги курсатиб беради. Арасту материя ва ҳаракат бирлигини асослашга ҳаракат қилди, лекин бу борада изчил була олмади.

Унинг фикрича, билимлар икки қисмга бўлинади. Ҳақиқатга яқин, эҳтимол ва аподейктик билим. Диалектика, дейди файласуф, узида қарама-қаршиликка эга булган эҳтимолликдан хулоса чиқаради. Демак, диалектика қарама-қарши таърифлар доираси билан иш юритади ва бевосита қарама-қаршиликлар билан шуғулланади.

Шундай қилиб, унинг диалектикаси — услуб, у билан ҳақиқатга яқин, эҳтимол билимлардан ҳақиқий билимлар, ҳақиқат, аподейктик билимлар олинади.

Диалектика — илмий тадқиқот жараёни. Ҳақиқат, Арасту диалектикасига кўра, тадқиқот предмети эмас, балки мақсади. Унинг диалектикаси асосида инсоннинг ҳақиқатга эришишда фикрлаш жараёни ётади.

Арасту гарчанд, эҳтимол билимлар доираси билан диалектикани чеклаб қўйган булса-да, бироқ ана шу чекланиш орқали диалектиканинг кейинги ривожини йўлида катта қадам қўйди, ҳамма эҳтимол билимлар билан ҳақиқий билимлар уртасида аниқ чегара қўйишга муваффақ бўлди.

Арасту «Тописка» асарида фаннинг қадрини масаласини аниқлаш қоидаларини келтиради. Ҳар қандай илмий мулоҳазада, файласуф фикрича, умумий ҳолатлар бўлиб, тадқиқотни улар асосида олиб бориши керак. Арасту уз диалектикасида универсал диалектик услубга аҳамият берган эмас. Бироқ у биринчи мартаба диалектикага илмий ва фалсафий тадқиқотнинг услуби, деб онгли равишда қаради.

Хусусий фанларда, Арасту фикрича, хулоса алоҳида аҳамиятга эга. Хулосалар шу фанга тааллуқли муҳокамадан келиб чиқади. Масалан, физика фанида ахлоқ, ҳуқуқ тўғрисида хулоса чиқариш мумкин эмас. Аксинча, диалектика, Арасту фикрича, барча фанларга бир хил тегишли бўлган ҳолатлар билан иш юритади.

Арастунинг диалектик тадқиқот услуби айни бир вақтда соф абстракт бўлиши мумкин эмас. У барча фанлар учун мазмунли ва фойдали бўлади.

Арасту диалектикаси шундай услубни ургатиши керакки, у орқали силлогизмни кўра олсак, шу орқали ҳақиқатга яқин ва эҳтимоллий билимлар асосида аниқ ҳамда ҳақиқий билимларга эга бўламиз.

Диалектика, бундан ташқари, борлиқ ва тафаккурнинг ҳақиқий асосини аниқлаш билан боғлиқдир.

Шунингдек, унинг вазифаси ишонтириш эмас, балки ҳар бир конкрет ҳолда усуларини топишга қаратилган. Диалектика ҳақиқатни қидирмай, балки ҳақиқий илмий далил-исботни топиши керак.

Арасту фалсафа ва диалектикани хусусий фанлардан ажратмайди. Диалектиканинг вазифаси — айрим фанлар миқёсида уларнинг умумий таърифини қидириш. Масалан, тиббиётнинг моҳияти, дейди Арасту, Суқрот учун соғлиқдир, дегани бўлмай, балки саломатлик ҳамма инсонларга керак, деган фикрдан иборатдир. Умумийликнинг бу ҳолати, унинг фикрича, диалектика доирасига киради. Бирон бир санъат диалектика сингари соф хусусий ҳолларни ва шунингдек, умумий ҳолларини текширмайди.

Нотиқлик, Арасту фикрича, диалектиканинг баъзи бир қисмини ташкил этади. Нотиқликни қироат фани сифатида ижобий ва салбий маънода фойдаланиш мумкин. Нотиқ нотиқлик маҳорати билан ҳақиқатни

топишга ҳаракат қилса, у ҳақиқий диалектикага яқинлашиши мумкин. Лекин нотик ўз нотиклигини ҳақиқатга қарши қаратган бўлса, у софистикага яқинлашади. Софистик диалектика ҳақиқатни ургатиш учун эмас, балки галабага эришиш учун сафсатабозлик санъатини фойдаланишдир. Нотиклик, — дейди Арасту, — ҳақиқат йулида қўлланса, диалектиканинг қисмига айланиши мумкин.

Арастунинг мантиқи билан диалектикаси ўртасида қандай муносабат бор экан? Бу саволга Арасту фалсафасида мантиқ ва диалектиканинг ажралмаслиги аниқ кўрсатилган. Бу ҳақда унинг мантиқ асослари тўвоҳлик беради.

МАНТИҚИЙ ҚАРАШЛАРИ. Арасту мантиқий қарашлари унинг таълимоти марказида туради. Унинг мантиқ тўғрисидаги қарашлари фалсафий таълимоти билан чамбарчас боғлиқ бўлиб, илоҳиёт тўғрисидаги фикрларини тушунишга ёрдам беради.

Дарҳақиқат, Арасту тафаккур ва унинг қонунлари тўғрисидаги фан, яъни мантиқшуносликнинг «отаси» ҳисобланади. У мантиқ тўғрисидаги таълимотини яратишда узидан илгарги утган юнон файласуфларидан Демокрит, Афлотун ва бошқаларнинг таълимотларига таянган. Бироқ улардан биронтаси ҳам ҳақиқий ва тулақонли илмий таълимот ярата олишмаган. Арасту фикрича, мантиқ фақат мустақил фан бўлмай, фанларнинг қуроли, калитидир. Унинг мантиқ тўғрисидаги бу фикрини файласуфнинг «Органон», яъни олтига асардан ташкил топган: «Категориялар», «Шарҳлар», «Биринчи аналитика», «Иккинчи аналитика», «Топика», «Софистик мулоҳазалар ва раддиялар» каби китоблари тасдиқлайди.

«Биринчи аналитика» асарида муҳокама ва хулосанинг силлогистик шакллари тадқиқ қилинади. «Иккинчи аналитика»да исбот-далил ва унинг ибтидоси ҳақида фикр юритилади. «Топика» асарида тафаккурнинг асосий қонунлари ифодаланган. Унда ҳақиқат, ёлгон, мулоҳаза каби тушунчаларга таъриф берилган, уларнинг турлари аниқланган. Файласуф силлогизмнинг учта шакли, ва 16 модусини кўрсатади, исботнинг учта турини аниқлайди, ундаги беихтиёр ва ихтиёрий типик хатоларни кўрсатади. Айни вақтда индукция ва аналогия таърифини ҳам беради.

ТАФАККУР ҚОНУНЛАРИ. Арасту анъанавий мантиқнинг тўртта қонунидан иккитасини қарама-қаршиликни ман этувчи ва учинчисини инкор этувчи, деб қабул қилади. Арастуда айният ва етарли асос қонунлари исботловчи билим сифатида илмий билиш ҳақидаги таълимотида кўрсатиб утилган. Шунингдек, агар бир нарсани айният қонуни бўйича фикрламасанг, ҳеч нарсани аниқлаб бўлмайди, деган тезисида ҳам шу фикр такрорланади. Битта нарсанинг ўзи айни бир вақтда бўлиши ёки бўлмаслиги мумкин эмас. Унинг «Метафизика» асарида қарама-қаршилик қонунининг мантиқий аспекти ман этилиши ифодаланган. Бир жисм ҳақида бир-бирига қарама-қарши тасдиқ ёки инкор этиш тўғри бўлмай-

ди. Бу қонун Арастунинг мантиққа оид асарида таҳлил қилинган. Уни тўғридан-тўғри асослаш мумкин эмас, бироқ қарама-қарши қараш бемаънилик. Қонуннинг ман этилиши билан баҳс юритувчи ҳар қандай киши ундан фойдаланади. Ундан ташқари, бу қонун тан олинмаса, ҳамма нарса ажратиб бўлмас яхлитликни ташкил этади. Киник фалсафий мактабнинг намояндаси Антисфен фикрича, инсон инсон демакдир, дейиш керак, лекин «инсон тирик мавжудот ёки оқ танли ёки илмли дейиш ярамайди. Бундай дейиш қонунни бузишдир. Биз инсонни илмий деб таъкидласак, унда «А» — «А» эмас, деб таъкидлаган буламиз. Чунки, «илмли» инсон деган гап эмас. Гуё қарама-қаршиликни ман этувчи қонун буни тасдиқлаган бўлади. Бундан хулоса шуки, инсон айти бир вақтнинг узида «А» (инсон) ва «А» эмас, «илмли» деган маънони англатади. Лекин «илмли» инсонга қарама-қарши, деган нарса эмас. Яъни, «а» эмас, деган хулоса чиқмайди.

«А» айти бир вақтнинг узида «В» ва «В» эмас, деб тасдиқлашимиз ман этилади, яъни гап субъектив тааллуқли, лекин ундан фарқ қиладиган предикат ҳақида боради. Лекин гап субъект билан предикат уртасидаги фарқ ҳақида бораётгани йўқ. Софистик таълимотга кўра, уларни қарама-қаршилик, деб айтиш мумкин.

Антисфен шу маънода тўғрики, агарда муайян нарса субъектда рад этилса ёки тасдиқланса предикатда ҳам шу нарса рад этилади ёки тасдиқланади. Масалан, ноборлиқ (мавжуд эмас), лекин ноборлиқ мавжуд (демак у мавжуддир).

Арасту илгари сурган қарама-қаршиликни ман этувчи қонун баҳсларга сабаб бўлади. Гегель Арастуни танқид қилиб айтадики, унинг вужудга келиш, узгариш, ривожланишни инкор этувчи бу қонунни метафизик характердадир. Гегелнинг эътирози бу қонуннинг мазмунига тунунмаганидандир. Арастунинг қарама-қаршиликни ман этувчи қонунни мутлақдир. Бу қонун объектив борлиққа тааллуқли бўлиб, имкониятдаги борлиққа тааллуқли эмас.

Қарама-қаршилик қонунининг ҳаракат доирасини принципиал жиҳатдан чегараловчи бошқа усулларни Арастуда топиш мумкин. Бу ҳаракатнинг келажаги йўқ. Чунки, келажак имконият доираси билан боғлиқ. Ҳозирги вақт қашшоқдир. Лекин у принципиал (имконий) жиҳатдан бойдир. Утмиш уз жиҳатидан қашшоқдир. Чунки, утмишнинг узгаришга мойил бўлмайдиган, утмишда амалга ошган имкониятдан бошқа ҳеч қандай имконияти йўқ. Учинчи инкор этувчи мантиқий қарама-қаршиликнинг ман этувчи қонундан олдин кетиб, айти бир нарсага нисбатан «В»нинг ҳақиқийлиги «В» эмаслигини нотўғри эканлигини англатади ва аксинча: икки қарама-қарши мулоҳазалар уртасида ҳеч қандай воситачи бўлиши мумкин эмас. Қарама-қаршиликларни ман этувчи қонун учинчиси, яъни инкор этувчи қонунини уз ортидан эргаштириши шарт эмас. Лекин учинчи инкор этувчи қонун қарама-

қаршиликни ман этувчи қонунни ҳаракатга келтириши шарт булиши мумкин.

Бу демак, қарама-қаршиликнинг ҳар хил турлари бор, деган маънони англатади.

СИЛЛОГИЗМ. Арасту силлогизмнинг учта шаклини белгилайди. «Биринчи аналитика» асарида силлогизм назарияси таърифланган. Силлогизм — нутқ булиб, унда бирон бир нарса тахмин қилинса, зарурий равишда ундан фарқ қиладиган тахмин бор, деган маъно келиб чиқади.

Арастунинг силлогизми учта мулоҳазадан иборат булиб, улардан иккитаси муҳокама, учинчиси эса хулосадир. Арасту муҳокамаларни бизга одатий булмаган ҳолда «В» ва «А» шаклида ифодалаган; «А» «В» га тегишли, яъни Арасту мулоҳазанинг предикати (кесими)ни биринчи уринга қўяди. Муҳокамалар эса уларга умумий булган (уртача) термин билан боғланган, дейди. Бундай ҳолда бир муҳокаманинг предикати ва бошқанинг субъекти намоён булиши мумкин. Шунга қараб, силлогизмнинг шакллари фарқланади. Билиш маъносида улардан энг қимматлиси ва энг муҳими биринчисидир. У ерда мантиқий зарурият туфайли муҳокамалардан шундай муҳокама чиқариш мумкин: «Агарда «А» ҳарфи ҳар қандай «В»ни билдирса, унда «В» ҳар қандай «С»ни билдирса, унда «А» зарурий ҳар қандай «С»ни билдиради. Учинчи ва иккинчи фигураларнинг силлогизмлари муқамал эмас. Шунинг учун тадқиқотимиз мантиқий хулосага келиши учун тааллуқли маълумотлар, қўшимча муаммолар зарурдир. Биринчи фигура (ижобий муҳокамалар булса) уртача термин сабабни ифодалайди: барча сут эмизувчилар — иссиққонлилар, отлар сут эмизувчилар, отлар иссиққонлилардир, чунки, улар сут эмизувчилардир. Силлогизм бошқа фигураларида бундай аниқ антологик характери таъсири эканлиги унинг етарли булган формализмидир. Шундай қилиб, силлогизмнинг фигураси урта термин урни билан аниқланади. Моддалар эса муҳокамаларнинг характери билан аниқланади. Муҳокамалар умумтасдиқловчи, умуминкор этувчи, қисман тасдиқловчи ва қисман инкор этувчи булиши мумкин. Ҳамма вариантларни куриб чиқиб, файласуф хулоса фақат тўрт ҳолда булиши мумкинлигини аниқлайди: умумтасдиқловчи муҳокама умумтасдиқловчи билан, умуминкор этувчи умуминкор этувчи билан, умумтасдиқловчи қисман тасдиқловчи билан ва умуминкор этувчи қисман инкор этувчи билан бирлашганда, яъни муҳокамалардан бири албатта умумий булиши бошқаси эса тасдиқловчи булиши керак. Икки хусусий муҳокамадан ҳеч нарса чиқмайди. Масалан: айрим кишилар — малла сочли ва айрим кишилар спортчилардир, деган мулоҳаза ҳеч нарсани англатмайди. Шунингдек, икки инкор этувчи муҳокама ҳам ҳеч нарса англатмайди. Арасту барча вариантларни саралаб, силлогизмнинг уч фигурасидан 16 та ишловчи модусларини кашф этди.

ИСБОТ. Исботлаш — воқелик билан боғланган бирон бир нарсани зарурий мантиқийлик билан боғлаш демакдир. Бунинг учун муҳокама-лар ҳақиқий бўлишлари керак ва урта термин билан мантиқан тўғри боғланиши лозим. Лекин субъект билан предикат ўртасидаги боғлиқлик зарурий бўлиши, яъни тасодифийликни эмас, балки муҳим ва доимий объектив боғланишларни ифодалаш керак. Арасту, курганимиздек, ҳамма нарсани ҳақиқат ёки аксинча ёлгон, деб ҳисобламаган. «Бири ҳақиқат, бошқаси ёлгон бўлиши мумкин. Шуниси қизиққи, ҳақиқат ва ёлгонлик воқеликнинг ичида мавжуд эмас, балки ҳақиқийлик ва ёлгонлик фикрлар бирикмасидир».¹ Бироқ бу бирикма бир ҳолатда жисмлар алоқадорлигига тааллуқли булади, иккинчи ҳолатда эса алоқадор бўлмайди. Шундай қилиб, Арасту мулоҳазанинг ҳақиқийлиги ёки ёлгонлигини аниқлашда материалистик таърифни илгари суради. Ажратилганини ажралган ва бирлаштирилганини бирлашган, деган киши ҳақ, лекин воқеаликни гапираётган ва айни пайтда ёлгон мулоҳаза юритишаётган булади.

Бу демак, улар ёлгон гапираяптилар дегани эмас, чунки ёлгон фикрнинг нарсаларга мос келмаслигидан иборатдир. Ёлгон — сузларнинг фикрларга тўғри келмаслигидир.

Арасту фикрича, нисбий ноборликнинг мавжудлик тўғрисидаги учинчи фикр шундай: Ноборлик мантиқий маънода мантиқий ва мазмуний чалкашлиқдир. Ноборлик тўғридан-тўғри маънода эмас, балки билвосита ҳолати ва ҳукмлар дунёси маъносида эҳтимол мавжуддир.

Арасту исбот ҳақидаги таълимотининг учта турини фикрлайди: 1) Аподейтив. 2) Диалектик. 3) Эристик (софистик). Эристикада томонлар фикр алмашадилар. Ҳар бир баҳслашувчи томон ҳақиқатга интилмайди, балки узининг фойдасини кузлайди.

ИНДУКЦИЯ. Файласуф индукцияни илмий услуб, деб ҳисоблайди. Яккаликдан умумийликка борар эканмиз, хусусий билимни умумийликка ва зарурийликка айлантириб, хусусий ҳолатлардан қонунга сакраймиз. Бу малла соч спортчи ва бу, ва яна бу, ва яна бу деган билан ҳеч нарса билдирмайди.

Шунингдек, барча малласочлар спортчилар, дегани барча спортчилар малла сочли, деган гап эмас. Илмий индуктив хулоса фақат шундай ҳолатда бўлиши мумкинми, борди-ю барча ҳолатлар тутаган бўлса, ушандагина индукциянинг бу алоҳида тури тулиқ индукциядир. Борди-ю, жамоанинг ҳар бир аъзоси малла соч бўлса, унда зарурий ҳолда умумлашган хулоса чиқариб, жамоанинг барча аъзолари — малласочлар, дейиш мумкин. Бироқ бунда барча спортчилар малла сочилиқдир, деган хулоса чиқариш ярамайди. Лекин тулиқ индукция камдан-кам булади, одатда биз тулиқ бўлмаган маълумотлар асосида хулосалар чиқарамиз.

¹ *Аристотель.* Соч. М. 1987. Т. 2. Стр. 120.

Купинча улар хато бўлади. Ҳар ҳолда улар доимо ҳақиқатга яқин буладилар. Арасту илмий билим берувчи тулик булмаган индукция назариясини тула ишлаб чиқа олмади. Бу назария фақат XVII асрда янги давр эмпирик фанига асосан инглиз файласуфи Фрэнсис Бэкон томонидан ишлаб чиқилган. Бу таълимотта бағишланган асарларини «Янги Органон» деб атади. Арасту мантиқий таълимотини илгари сурар экан, индуктив услубга кўра дедуктив услубга катта эътибор берган. Бу унинг рационалистик таълимоти билан боғлиқ. Бироқ индукциясиз дедуктив хулосалар ва исботлар манбаи ҳисобланган умумий муҳокамаларни илмий тушунтириш мумкин эмас. Арасту илгари сурган тулик булмаган индуктив услуб, уни метафизик доирасида қолишига олиб келади. Худди шу услуб орқали у жоннинг борлиқ шаклида берилган имкониятини актуалликка утиш механизминини тушунтиришга ҳаракат қилади.

Шундай қилиб, Арасту қадимги Юнонистонда биринчи бўлиб, формал мантиққа асос солиб, бутун илм-фан, маданият ютуқларини кенг маънода умумлаштиришга мувофиқ бўлди.

— **ПСИХОЛОГИК ҚАРАШЛАРИ.** Арастунинг психологини тўғрисидаги таълимоти «Жон ҳақида» асарида батафсил ифодасини топган. Унинг фикрича, жон бир томондан, тана билан боғлиқ булса, иккинчи томондан, Худо билан боғлиқ булади. Шунинг учун руҳият бир томондан табиатнинг қисми булса, иккинчи томондан илоҳиётнинг қисми ҳисобланади. Руҳият табиатнинг бир қисми эканлиги унинг «Метафизика» асарида уз ифодасини топган.

Арасту фикрича, табиат ҳаракатта мойил борлиқ билан боғлиқ. Шу билан бирга материядан ажралган ҳолда мавжуд бўлиши мумкин эмас. Бироқ бутун жон материя билан боғлиқ эмас, фақат унинг бир қисми билан боғлиқ. Агар бундай булмаганда, унда табиат ҳақидаги фандан ташқари ҳеч қандай фалсафа бўлиши мумкин эмас эди. Табиат жонни ҳаракатлантирувчи ибтидо тариқасида тадқиқ қилади. Табиатнинг предмети — узидаги ҳаракатнинг ибтидосига тургунлик билан боғлиқ. Бироқ табиатда ҳамма нарса жонли, деган гап эмас. Уз предметларига кўра психология узининг табиат қисмида биологияга ухшайди. Иккала фан ҳам жонли нарсаларни урганади. Лекин биология жонли нарсанинг шаклий ва моддий сабабларини урганса, психология эса унинг мақсади ва ҳаракатини урганади. Бу эса жондир.

Файласуф биологияга нисбатан руҳиётни юқори кўяди. «Табиатни назарий урганаётган материяга нисбатан жон тўғрисида кўпроқ гапириш керак, чунки материя жон орқали табиатнинг узидир».¹

Жонни аниқлаш. Арастунинг «Жон ҳақида»ги рисолисида бир-бирига яқин, лекин айнан булмаган жоннинг учта тарифини келтиради. Файласуф айтадики, жон имконий ҳаётга эга булган табиий жисмнинг шакли

¹ Аристотель. М. 1987. Стр. 123.

маъносида заруран моҳиятдир. Моҳият (шакл маъносида) энтелехиядир. Демак, жон шундай тананинг биринчи энтелехиясидир. Жон борлиқнинг асоси ва шакли (логос)га ўхшаган жисмнинг эмас, балки узида ҳаракатнинг ибтидоси ва турғунликка эга бўлган табиий жисмидир.

Жоннинг турлари. Арасту узининг «Жониворлар тарихи» асарида ёзишича, айрим жисмлар доимо кичик куламга эга бўлса-да, боиқаларига нисбатан узоқ ҳаётга ва ҳаракатга эгадир. Бу нарса ҳаётгий ҳаракатларга нисбатан ҳам тааллуқлидир. Усимликлар эҳтимол бошқа нарсаларни яратишдан холидир. Шунинг учун яратувчиликнинг бу тури барчага тааллуқлидир.

Арасту жонни кенг маънода тушунади, унинг учун ҳаёт — ҳаракат, купайиш, сезиш, буларнинг ҳаммаси жоннинг ишидир.

Шунинг учун жон узига хос танада мавжуд бўлади. Лекин айнан битта жон турли таналарда мавжуд, дегувчилар ноҳақдирлар. Тана қандай бўлса, жон ҳам ушундай бўлади.

Ўз навбатида жон тирик табиий жисмлар учун мавжуддир, у тирик жисмнинг уч маъноси сабаби ва ибтидосидир.

Жонли жисмларнинг мақсади ва моҳияти ҳаракатнинг қаердан бошлашига боғлиқ.

Усимликлар ва ҳайвонлар жони шундайдир. Инсоннинг жони эса бошқачадир. Инсоннинг жони мураккаброқ бўлиб, уч қисмдан иборат. У усимликлар ва ҳайвонлар жонларининг функцияларига эга булишдан ташқари, инсонга хос махсус функцияга, яъни ақл, тафаккур ва мушоҳада юритиш функцияларига ҳам эга.

Жоннинг дастлабки икки қисми жисмнинг ички энтелехияси (ички мақсад) маъносида ундан ажралмасдир. Купинча, жон жисмсиз ҳеч нарса сезмайди ва усиз ҳаракат қилмайди. Ғазабда, жасоратда, хоҳишда, умуман жисмсиз ҳаракат бўлмайди.

Бизнинг фикримизча, жоннинг барча ҳолатларида — ғазаб, кўрқув, азият чекиш, жасурлик ва ҳатто, хурсандчилик, муҳаббат ва нафратлар билан биргаликда жисм ҳам ниманидир ҳис этади, дейди Арасту.

Арасту айтишича, ҳис-ҳаяжон ташқи таъсирнинг натижаси бўлмай, балки маълум даражада жисмнинг функциясидир. Агар тана қўзғал-маса, ҳатто катта кулфат ҳам маълум ҳис-ҳаяжонни келтириб чиқармайди. Агар тана қўзғалса (уйғонса) муҳим булмаган ва арзимас воқеа руҳий ҳаяжонни келтириб чиқаради. Арасту фикрича, «жоннинг ҳолати моддада уз асосига эга», шунингдек, жисмсиз сезиш қобилияти бўлмайди.

Барча ушбу қобилиятлар ёки жоннинг қисмлари жисмнинг энтелехиясидир. Лекин жоннинг айрим қисмлари танадан ажралмоқчи бўлса, ҳеч нарса ҳалақит бермайди.

Чунки улар бирон-бир тананинг энтелехияси эмас. Арасту тахминича, ақл ва мушоҳада, қобилият жоннинг бошқа турининг моҳиятидир.

Арасту фикрича, ақл ақлнинг қобилияти моҳиятига кура, баъзан жойга тааллуқлидир ва фақат шу қобилиятларгина уткинчи нарсалардан алоҳида булган абадийлик сифатида алоҳида мавжуд булиши мумкин. Арасту қобилиятлар узи алоҳида танага боғлиқ булмаган ҳолда мавжудми ёки йўқми, деган масала ҳали аниқ эмаслигини қайд этса ҳам, ақл тана билан боғланган, деб ҳисоблаш учун ақлга тўғри келадиган ҳеч қандай асос топа олмайди.

Агар ақл тана билан боғлиқ булганда эди, деб фикр юритади Арасту, унда у қандайдир муайян сифатга эга булар эди (масалан, ё совуқ ёки иссиқ буларди) ва худди сезиш хусусияти уз аъзосига эга булгани каби, у ҳам қандайдир уз аъзосига эга буларди.

Пифагорчи Акмеон айтганидек, мия фикрлаш аъзосидир. Буни Гомер ҳам тафаккур аъзонинг диафрагмасини куриш чоғида хато булса ҳам аниқлади. Арасту асоссиз равишда тафаккур учун жисмий аъзолик мавжудлигини инкор этди. Тафаккур, дейди у, тананинг энтелехияси эмас, у автономдир. Инсон жонининг аниқ тизимини унинг «Этика» асаринда куришимиз мумкин. У ерда инсон жони иккита асосий қисмга булинади, яъни ақл ва ноақл қисмга, кейингиси усимлик ва аффективликка интилувчи эҳтиросдир. Арастуда сезгилар интилиш қобилиятлари билан чамбарчас боғлиқ.

Жоннинг ақл қисми идрокка ва онга, яъни амалий ва назарий ақлга булинади. Амалий ақл жоннинг эҳтиросли қисми устидан ҳукмрон булиши керак.

Назарий ақл эса мушоҳадали ақл булиб, у фаолиятга тааллуқли бирон-бир нарса ҳақида фикрламайди ва нимадан қочиш лозим ёки нимага интилиш керак, демайди. Жоннинг аффектив қисмига алоқаси йўқ.

Унинг аффектив қисми интилишларга тула жонни ҳаракатга келтиради. Амалий ақлни ҳам ҳаракатга келтиради, яъни мақсадни йўловчи ақл фаолиятга йўналтирилган булади. Мушоҳада юритувчи ақлдан у мақсадга интилиши билан фарқ қилади. Доим тўғри интилиш ҳамиша тўғри булмайди.

Назарий ақл — билишнинг соф субъектидир. Арасту уни ҳар қандай нарсага айланадиган ақлга ва барча нарсани яратадиган ақлга булади. Кейинчалик буларни пассив ва фаол интеллект, деб атаган.

Арасту тана, жон ва ақл уртасидаги муносабат масаласига уч хил қараган. Бу уч хил қараш Арасту ижодининг уч босқичига боғлиқ. Даставвал, Арасту ақл жонга тааллуқлидир, дейди. Жон эса танага қарама-қаршидир. Кейинчалик жон ҳаётгий куч сифатида танага жойлашган булиб, у билан боғлиқ, деб ҳисоблайди. У жонни алоҳида аъзо сифатида барча тирик маҳлуқотларга алоқадорликда кўради, бироқ ақлни жондан ажрата бошлади. Ниҳоят, Арасту жонни тананинг энтелехияси, деб таърифлаган. Бундай жон абадий эмас, у тана билан бирга пайдо булади ва

парчаланеди. Бироқ ақл (poys) номоддий ва боқий фаол интеллект сифатидан жондан мутлақо ажралгандир.

ФАНЛАР ТАСНИФИ. Арасту фанларнинг таснифи тўғрисидаги фикрларни «Метафизика», «Топика» ва «Никомах этикаси» асарларида баён қилган. Арасту фанлар ичида назарий фанларни (мушоҳадали фанларни) ниҳоятда юқори кўяди ва улуглайди. Бу фанлар ибтидо ҳақида ва уларнинг сабаблари ҳақида билим беради. Шунинг учун назарий фанларнинг фалсафа билан «фикри» бир.

Назарий фанларнинг бирдан-бир вазифаси узини билишга интилиш булиб, бирон-бир амалий мақсадни уз олдига кўймайди. Бироқ амалий ғаразлардан бутунлай юз утирган назарий фанлар амалий фанларга шарт-шароитлар яратиб беради.

Амалий фанларнинг вазифаси уз навбатида «амалиёт» булиб, ҳаракат қилувчиларнинг фаолиятлари билан боглиқ. Назарий фанлар эса фаолиятни тўғри бошқаришни таъминлайдилар. «Амалий» ва «поэтик» фанларда билиш оқибатидан ибтидога қараб боради.

«Амалиёт» доирасида бу юксалиш индивиддан оилага ва оиладан давлатга томон бўлади. «Ижод» доирасида эса поэтика (бадий ижод назарияси)дан риторикага (нотикликка), риторикадан «диалектика» томон боради.

Юксалиш пиллапояси бўйлаб ҳаракатга Арасту илмий абстракция билимларни формаллаштириш принципи билан Афлотуннинг «гоялар дунёси», яъни шакллар назариясини енгиш йулидаги қийинчиликларни баргараф этишга мажбур эди.

Бу кураш ва қарама-қаршилик туфайли Арасту бир қатор ҳолларда айрим фанларни ҳал этишда формаллаштиришнинг математик идеалига баҳо беришга иккиланди.

У бир йўла Афлотунга ва академияликлар (Спевсипп ва Ксенократлар)га қарши фаол кураш олиб боради. У айрим фанларнинг систематик урнини қиёсий урганиб чиқишда рационаллик, математизм ва формализация тенденциясини аниқлади. Файласуфнинг бу иккиланишлари унинг айрим фанларга булган муносабатида яққол кўринди. Масалан, ҳамоҳанглик (гармоника) математика ва физика уртасидаги муносабатда куришиши мумкин.

Гармоника бир вақтнинг узида математик фанлар ва табиат ҳодисаларининг маълум доирасини урғанади. Математика урғанадиган жисмларни формаллаштириш ва математизациялаш физикадагига нисбатан муҳимроқдир.

Арастунинг фанлар таснифида математика физикага нисбатан юқори-роқ туради. Бироқ айни бир пайтда Арастунинг узи эътироф этишича, физика математикага нисбатан муҳим устунликка эга, гарчанд математиканинг вазифаси, физиканиккага нисбатан камроқ реал, аниқдир. Аксинча, физика математикага нисбатан мураккаброқдир. Унда бор-

лиқни аниқлашда ҳаракат ҳамроҳдир. Физика урганадиган предмет бевосита реалдир. Унинг борлигида ҳаракатнинг ибтидоси мавжуд.

Арастуниги Афлотун таълимотига қарши кураши фақат Афлотунга нисбатан булиб қолмай, балки узи ҳам тулиқ кутула олмаган афлотунчиликка қарши кураш эди. Шу туфайли ҳам у Афлотуннинг шакллар назарияси (ғоялар) ҳисобланмиш абстракт математизмдан Арасту тулиқ кутула олмади.

Арасту узи ишлаб чиққан билимлар ва фанларнинг таснифида жисмий дунёдан ташқарида ҳамма нарсада соф ва жисмсиз шакл — Худо, ҳаракатсиз биринчи двигателъ ҳукмронлик қилади, дейди. Узининг но-жисмийлигига қарамай, у бир пайтнинг узида энг оддий ва реал борлиқ ҳамда соф ҳақиқатдир.

Арастуниги фанлар таснифи унинг борлиқнинг «шакллари» пилла-поясига ухшаб кетади. Бу таснифда ҳар бир фаннинг ўрни жисмнинг соф шаклига яқинлиги билан аниқланади.

Арастуниги фанлар таснифи ҳам урта аср ҳамда янги давр файласуфлари-томонидан ривожлантирилди.

ИҚТИСОДИЙ ҚАРАШЛАР. Арастуниги иқтисодий таълимоти ахлоқий ва сиёсий таълимотлари билан боғлиқ. Файласуфнинг иқтисодий таълимоти уз ифодасини «Этика» ва «Сиёсат» асарларида топган. Унга тааллуқли булган «Иқтисод» номли уч китобдан иборат асарлари учинчисининг лотин тилига қилинган таржимаси қолган, холос. Унинг таржимаси жуда тўғри эмас. Сиёсий иқтисод, яъни ижтимоий муносабатлар тўғрисидаги фан ишлаб чиқариш, тақсимлаш, айирбошлаш ва моддий ноз-неъматларни истеъмол қилиш мануфактура даврида пайдо булган булса ҳам, лекин унинг тарихи юнон файласуфининг асосларида уз ифодасини топган. Арасту биринчи булиб, меҳнат тақсимоти, товар хужалиги, айирбошлаш, пул, қийматнинг икки тури, тақсимот каби ҳаёт масалалари билан шугулланган.

Айирбошлаш. Арасту фикрича, моддий ноз-неъматларни айирбошлаш меҳнат тақсимоти туфайли юзага келади ва шунингдек, айрим кишилар қулида бир нарсалар купайиб қолган булса, бошқаларнинг қулида иккинчи хил моддий неъматлар тупланиб қолади. Дастлаб айирбошлаш савдосининг ривожланиши табиий ҳол булган, чунки кишилар уз кундалик ҳаётлари учун керак булган нарсаларга эга булишлари керак. Албатта, кишиларда бирон-бир нарсага эҳтиёж булмаганда ёки улар бир хил эҳтиёжга эга булганларида айирбошлаш мутлақо булмаган булар эди. Бироқ эҳтиёж кишиларни бир-бири билан боғлайди ва керакли айирбошлашни йулга қуяди. Бундай айирбошлашсиз давлатнинг яшаши мумкин эмас. Чунки, у узаро хизматлар эвазига мавжуддир. Арасту масалага тарихан ёндашади.

Дастлаб, унинг фикрича, айирбошлаш булмаган, хужалик булган. Дастлабки оилаларда ҳамма нарса умумий булган. Кейинчалик дастлабки оила купгина алоҳида-алоҳида оилаларга бўлингач, буларда узларига

керакли нарсаларга эҳтиёж пайдо бўлиб, ксракли нарсаларга эга бўлиш мақсадида бир-бирлари билан товар айирбошлашни йўлга қўйганлар.

Қийматнинг икки шакли. Арасту қийматнинг икки шакли ҳақида фикр юритар экан, у шундай хулосага келади: Қиймат икки шаклда бўлади: табиий ва нотабиий фойдали нарсалар шаклида. У буни узининг «Сиёсат» асарида ҳам таъкидлаган.

Баъзан объектдан керакли мақсадда фойдаланилса, бошқа ҳолларда эса мақсадга мувофиқ булмаган ҳолда фойдаланилади. Масалан, пойафзалдан оёқ-кийим сифатида фойдаланилади, иккинчи ҳолда эса уни бошқа бир нарсага айирбошлаш учун фойдаланилади. Иккала ҳолда ҳам пойафзал фойдаланиш объекти бўлиб хизмат қилади. Нарсаларнинг барчаси айирбошлаш предмети бўлиши мумкин.

Савдо ва пул ҳақида. Арасту савдо турларини ва уни бир турдан иккинчи турга утиш йулларини ҳам таҳлил қилади. Унингча, савдо товар айирбошлашдан бошланган. Пулнинг келиб чиқиши, оддий товар айирбошлашнинг кенгайиши туфайли бўлди, дейди. Арасту учун товарнинг пул шакли оддий қиймат шаклининг янада ривожланиши асосида бўлади. Масалан, 5 та қошиқнинг қиймати бир уйга тенг бўлса, унда бу уй бешта қошиққа тенг. Товарнинг қиймати товар баҳосининг шартшароитидир. Чунки, уларнинг узи ҳам қийматга эгадир. Лекин иккинчи томондан Арасту қиймат тушунчасини яхши тушунмаган.

Пул, — дейди Арасту, — рамз ва қиймат белгиси. Шундай қилиб, пул тараққиёти уч босқичдан иборатдир. У оддий пулдан, яъни (предметларнинг пул қийматида баҳоланиши), қўймали олтин орқали қийматни ўлчайдиган тангага айлангизилган, кейинчалик муомала воситасига айланган. Сунгра танга узининг эҳтиёж қийматини йўқотиб, айирбош қийматни сақлаб қолиб, рамз ва қиймат белгиси бўлиб қолди. Танганинг рамзга айланганлигини исботлаб, Арасту қуйидаги фактларни келтиради. Тангаларнинг бузилиши. Давлат амалиётида бир турдаги тангаларни бошқа турдаги билан айирбош қилиш (масалан, қиймати бир булган кумуш тангаларни, мис тангаларга айирбош қилиш).

Қиймат. Бизга маълумки, Арасту қийматнинг икки шакли тўғрисида фикр юритган. Лекин у қийматга ҳамда меҳнатнинг қиймат назариясига қандай ёндашганлиги бизга равшан эмас. Узининг «Этика» асарида, аввал айтганимиздек, адолатнинг икки тури ҳақида фикр юритади. Биринчи тури — иззат-хурматли тақсимлаш ёки умуман муайян жамиятда яшовчи кишилар уртасида булиши мумкин булган нарсаларни булиш (бу ерда бир нарсани иккинчисига нисбатан тенг ва нотенг булиш мумкин), иккинчи турда эса айирбошлаш предметнинг тенглаштирилишида намоён бўлади. Ноэркин ижтимоий муносабатлар қисман яширинча бўлади. Масалан: угрилик, бузуқчилик, заҳар тайёрлаш, қушмачилик, хизматкорини қулга олиш, қотиллик, ёлгон гувоҳлик, қисман зурлик ишла-тиш, масалан, майиб қилиш, қамоқда сақлаш, одам улдириш, босқинчи-

лик, ҳақоратлаш. Олди-сотди эркин айирбошлаш турига киради. Тенглаштирилган адолат бошқа хизматга яраша тенгликни яратишдир. Масалан, меъмор этикдўзнинг ишидан фойдаланиши керак, буни ўз навбатида меҳнати билан тақдирлаши лозим. Хизматни тенг тақдирлаш фақат тенглик булганда содир булади. Масалан, деҳқон этикдўзнинг меҳнатига қандай қараса, этикдўз деҳқоннинг меҳнатига ҳам шундай қарайди. Арасту, эҳтимол қурувчининг меҳнатини этикдўзнинг меҳнатига қиёслаш ҳеч нарса бермайди, деган хаёлга боргандир. Уй билан этикни бир-бири билан қиёслаш мумкин эмас. Этикдўзнинг этик тикишига кетган меҳнатини қурувчининг уй қуришига кетган меҳнати билан таққослаш мумкин. Лекин асосийси — этикдўзнинг меҳнатини қурувчининг меҳнати билан таққослаш, у ва бу меҳнатни тенглаштириш керак. Бу ерда Арастунинг машҳур квадрати куз олдимишга келади.

қурувчи		ЭТИКДЎЗ
уй		ЭТИК

Арасту айтадики, айирбошлаш муомаласи булмаганидек, айирбошлаш қийматларини тенглаштирмай амалга ошириб булмайди. Шундай қилиб, айирбошлаш тенгликсиз амалга ошмайди, тенгликни эса тенглаштира олишлик булмайди. Тенглаштиришнинг асоси нимада? Арасту бунга жавоб бергандай булди.

Арасту фикрича, қиймат улчовини пул ташкил этади. Шунинг учун айирбош қилинадиган барча нарсалар пулга тенглаштирилиши керак. Шунинг учун улар уртасида воситачилик ролини тангалар уйнаши лозим. Пул ҳамма нарсани улчайди ва аниқлайди. Шундай қилиб, Арасту ўз талқинининг аҳамиятига тушуниб ета олмади. У турли хил меҳнатларни фақат пуллар билан таққослашда тухтади. Унинг фикрича, қиймат асосини баҳо ташкил этади. Лекин у барча меҳнат турларининг тенглиги ва тенг қийматлилигини тушунмасди. Чунки, юнон мамлақати қулик меҳнатига ва ишчи кучларнинг тенгсизлигига асосланган эди.

Тақсимот. Арасту тақсимлаш масаласи билан шугулланиб, алоҳида «тақсимловчи» адолат ҳақида фикр юритади. Юқорида айтганимиздек, иззат-ҳурматни ёки пулларни ва шулар билан боғлиқ моддий имтиёзларни тақсимлайди. Бу адолатнинг принципи «Тенгсизлик тенгсизга»дир. Бу моддий ноз-неъматларни ижтимоий синфлар уртасида тақсимлашдир. Арасту айтадики, мутлақ адолат муносиб тенглик асосида булиши мумкин. У таъкидлайдики, адолат — тенглик, лекин бу тенглик барчага тааллуқли эмас, балки тенгларгадир. «Барча кишилар тақсимланувчи адолатга қўра муносабатликка таянмоғи лозим, лекин муносиблик улчовини ҳамма ҳам битта нарсада қўрмайди. Демократиянинг фуқаролари

муносибликни озодликда курсалар, олигархияда бойликда, аристократияда эса эзгуликда курадилар». Арасту инсоннинг асосий кадр-қимматини келиб чиқиши, насл-насаб ва маънавий фазилатда, дейди. Олижаноб шахсларнинг биттасини ҳам топа олмайсиз, камбағаллар эса ҳамма ерда бор. Тақсимот масаласини ҳал қилган, қулдорлик аристократиясининг ҳомийси Арастунинг синфий қарашлари ана шундай. Унинг «тенгсизлик тенгсизга» принципи ижтимоий тенгсизликни гоёвий жиҳатдан исботлади. Арасту мутлақо асоссиз ҳолда, насл-насабнинг олийлиги фазилат билан айнан бир нарса, деб билади.

Хрематика ва иқтисод. Арасту даврига келиб, пул фойда келтирувчи капиталга айланганди. У аристократиянинг мафкурачиси бўлганлиги учун капиталнинг савдо-судхурлик фаолиятига салбий муносабатда бўлди. У натурал хужалик тарафдори бўлган. Бунинг учун пул муомаласи мақсад бўлмай, восита роллини уйнаши керак. Оддий олди-сотди, дейди Арасту, шак-шубҳасиз мол-мулк орттириш санъатига олпб келди. Пул муомалага чиққач, оддий олди-сотди ривожланиб бориб, товар олди-соттисига айланади. Кейингиси (товар ишлаб чиқариш) олдингисининг (оддий ишлаб чиқариш) тенденциясига қарама-қарши чиқиб, хрематика, яъни пул қилиш санъатига айланди. Арасту фикрича, ҳақиқий бойлик ҳаёт учун, давлат ва оила учун фойдали бўлган маблағларнинг йиғиндисидан иборат. Бундай бойлик восита, мақсад эмас, унинг чегараси бор. Ҳақиқий бойлик истеъмол қийматларидан ташкил топган бўлиб, яхши ҳаёт учун мулкчиликнинг миқдори чекланмаган. Эга бўлишликнинг иккинчи бир йули хрематистикадир. Хрематистика учун бойликнинг ва мулкчиликнинг чегараси йўқ. Товар савдоси уз табиатига қура хрематистикага тааллуқли эмас, бу ерда айирбошлаш узларига тегишли бўлган предметларга тааллуқли бўлади (олувчилар ва сотувчилар). Ҳозирги иқтисодий тил билан айтганда, пул—товар—пул формуласига у қарши. Арасту судхурликни қаттиқ қоралайди. Унинг фикрича, «судхурлик табиат учун энг ярамас нарса ёки эга бўлишликнинг энг ёмон соҳасидир».¹

Унинг иқтисод тўғрисидаги фикрларини ижтимоий-сиёсий қарашларида яққол кўришимиз мумкин.

ИЖТИМОЙ СИЁСИЙ ҚАРАШЛАРИ. Арастунинг жамият ва давлат тўғрисидаги таълимоти унинг дунёқарашининг марказида туради. Арастунинг жамият ва давлат ҳақидаги таълимотлари «Давлат», «Сиёсат» каби асарларида баён этилган.

У қулдорлик тузумини ёқлади ва ҳимоя қилди. Файласуфнинг жамият ва давлат тўғрисидаги таълимоти Афлотун таълимотидан йироқ. Ҳаётнинг олий мақсадига эришиш воқеликдан қочиниш деган гап эмас, дейди у. Лекин инсон табиати мукамал бўлмаганлиги учун ҳаётда қатор фазилатларга муҳтож. Улар олий мақсад олдида паст ва номукамалдир.

¹ Ф.Н. Чанышев. Аристотель.— М. 1987. Стр. 199.

«Фазилатлар ичида, дейди у, инсон учун зарур бўлган нарса — бойлик. Бойлик — қўзлаган мақсадимизга етишишдаги қуролга ўхшайди»¹. Арасту бойлик деганда, аниқ маънода, ҳужалик учун керакли буюмлар, давлатга ва онлага фойдали, инсон ҳаётига зарур нарсаларни тўплашни тушунади.

Мутафаккир қулдорлик жамиятнинг назариётчиси бўлганлиги учун бойликка эҳтиёж нуқтаи назаридан қарайди. «Бой бўлиш қулдор учун бойликка эга бўлиш эмас, балки фойдаланиш демакдир»² Ҳақиқий фаровон ҳаёт учун чексиз бойлик зарур эмас. Тўпланган бойлик маълум мақсадга хизмат қилса, у ахлоқий жиҳатдан қимматлидир.

Фаровонлик ортиқча бойлик эмас, лекин ортиқча бойликка эгалик ҳам эмас. Бойликка эга бўлганлар икки гуруҳга бўлинади.

Биринчиси — ута исрофгарчиликка йўл қўйиб, тежамкорлик ҳақида ғам емайди. Иккинчи гуруҳдагилар ута хасис бўлиб, меъёридан ортиқ иқтисод қилади. Бу икки гуруҳ кишиларни фазилатли, деб бўлмайди. Энг яхши кишилар уртача сарф ва иқтисод йўлини тутадилар. Сахийлик эркин—ва—олижаноб кишининг фазилатидир. Сахий фойдали нарсадан энг яхши усул билан фойдаланади. Исрофгарни вақт ва тажриба тузатиши мумкин, бироқ хасисликни тузатиб бўлмайди. Олий фаровонликка эришиш учун озгина мулкий восита етарлидир. Бахтиёр киши ҳаддан ташқари кўп моддий бойликка муҳтож, дейиш нотўғридир. Гарчанд усиз ҳам киши бахтли бўлиши мумкин эмас. Узига етарли бойлик ва маънавий фаолият ортиқча моддий маблағ талаб этмайди. Ҳатто ер ва сувга ҳоким бўлмаса-да, олижаноб ишларни амалга ошириш мумкин. Хасисликнинг турли шакллари ичида, Арасту фикрича, энг ёмони ортиқча мулкка ҳаддан ташқари ҳирс қўйишдир. Унинг бунга муносабатини уз томонидан ҳужалик юритишнинг икки қарама-қарши турини ишлаб чиққанликда қўришимиз мумкин. Бу «Иқтисод» ва «хрематистика»дир. «Иқтисод» ҳужалик юритишнинг тўғри усулидир. Унинг мақсади — оиланинг ҳужалик эҳтиёжини оқилона қондиришдан иборат. Чунки, оила жамиятнинг бир ҳужайрасидир. «Иқтисод» оила ва унинг аъзоларини олий мақсад — фаровонликка эришиш йўлида зарурий нарсалар билан таъминлайди. Иқтисод йўли билан қўлга киритилган нарса табиатни муносиб равишда қўлга киритишликдир.

«Хрематистика» эса ҳужалик юритишнинг салбий шакли бўлиб, Арасту уни қаттиқ танқид қилади. У инсонни олий мақсадларга эмас, балки чексиз бойлик орттиришга ундайди. Бу ерда юлғичлик — мақсад бўлиб, у узининг ҳужалик мулкни кўпайтиришга интилади. Иқтисоднинг хрематистикага қарши турганлиги, урушларни таҳлил қилиш тажрибасидан келиб чиқиб, уни ижтимоий ҳаёт ҳодисасидир, дейди. Уруш ҳам ҳужа-

¹В.Ф. Асмус. История античной философии.— М. 1965. Стр. 294.

²Ўша асар, 295-бет.

лик юритишнинг бир тури бўлиб, бойликни қўлга киритиш санъати. Чунки, урушнинг бир қисми овчиликдан иборатдир. Ов фақат ҳайвон ва паррандаларни ов қилишдан иборат бўлмай, балки табиатан тобе бўлувчи кишилар тобеликка бўйсунмовчиларни ов қилишдан иборатдир. «Иқтисод» табиатига мувофиқ келадиган қўлга киритилган барча давлатгина бахт-саодат келтиради, дейди. Хрематистика эса аксинча, табиатга зид келадиган қўлга киритилувчи ҳужалик «фаровон»лигидир. Чунки, у бойлик ва мулкдорликнинг чегарасини билмайди, дейди Арасту, «Хрематистика» айирбошлашнинг «фарзанди»дир. Дастлаб айирбошлаш ҳаётий мақсадлар учун юзага келган бўлиб, табиатга мос тушган. Унинг мавжудлигининг зарурийлиги етишмовчиликни тулдиришга мулжалланган эди.

Бироқ пулнинг пайдо бўлиши, муомала ва жамғарманинг юзага келтиришда восита йўлини топиш билан айирбошлаш узининг дастлабки вазифасини, яъни бевосита эҳтиёжини қондириш бўлмай, балки чексиз бойлик орттириш қуролига айланди.

Ҳужалик фаровонлигини орттириш йўлида табиий интилиш гайритабиийликка ўтиш, кишиларда олий бахтга эришиш урнига чексиз бойлик орттиришга ва фақат узини уйлашга олиб боради. Арастунинг ҳужалик қадриятларига қарашининг ахлоқий ва ижтимоий-сиёсий қарашлари билан белгиланади. Унинг бу қарашлари «Сиёсат» асарининг 8-китобида баён қилинган. Бу асарда ижтимоий муносабатлар ва давлат тузилишининг турли шакллари таҳлил қилинади ҳамда уларга баҳо берилди. Давлатда Арасту муайян муомала шаклларини кўради. Давлат кишилар уртасидаги муомаланинг олий шаклидир.

Давлат доирасида бошқа ижтимоий муносабатларнинг узига хос мақсадлари ва йўлларига хос яхлит тизими мавжуддир. Ҳар бир хусусий муомала тури бирон-бир эзгу мақсадда вужудга келади.

Иқтисодий муносабатларда Арасту муомаланинг фақат ижтимоий шаклларини кўради ва улардан учтасини алоҳида ажратади: 1) оиладаги муомала; 2) умумий ҳужалик ишлари бўйича муомала; 3) ҳужалик бахт-саодат билан алмашиш муомаласи. Давлат фақат мавжудлик учунгина мавжуд бўлмай, балки яхлит ҳаёт учун мавжуд бўлмоғи лозим, дейди файласуф.

Арасту давлатни муомаланинг бошқа турларига қарама-қарши қўйиб, қўйидаги ҳулосага келади. Давлат бир жойда яшовчи инсонларнинг узаро мулоқоти, адолатсизликка қарши узини ҳимоя қилиш учун тузган иттифоқи ёки ҳужаликдаги айирбошлаш учунгина булган мулоқоти эмас. Уларнинг ҳаммаси давлатнинг ташкил топиши учун зарурдир. Лекин фақат бу билангина ташкил топмайди. Қачон оила ва уруғ урталарида бахтли ҳаёт учун муомала пайдо бўлса, давлатга эҳтиёж пайдо бўлади».

Инсон уз табиатига кўра ижтимоий мавжудотдир. Борди-ю, бирон-бир киши муайян шароитларга кўра эмас, балки уз табиатига кўра дав-

латдан ташқарида яшаса, унда инсондан юқори булмаётки маънавий жиҳатдан етилмаган бўлади.

Комил инсон мукаммал фуқаро бўлиши керак, мукаммал фуқаро бўлиши учун давлат ҳам мукаммал бўлиши керак. Бу қараш олий даражадаги юнон шаҳар-давлат ҳаётини кузатувчи ва тадқиқ қилувчи Арастуға ухшаган кишиларга хосдир.

Давлат уз табиатига қура, оила ва индивид табиатидан юқори туриши керак. Чунки, яхлитлик (бир бутунлик) уз қисмларидан аввал келиши керак. Дарҳақиқат, ҳар қандай предмет уз амалга оширувчи акт билан аниқланади. Агар бу хусусиятлар предметда йуқолган булса, унда у ҳақда гап бўлиши мумкин эмас, унинг фақат белгиси қолади, холос. Шунинг учун алоҳида олинган киши биров билан муомалага кириша олмаса ёки узини ҳамма нарсада етарли ва бирон бир нарсага эҳтиёжини сезмаса, давлатнинг элементи ҳисобланмай, ё ҳайвонга ёки худога айланаши мумкин.

Арасту ижодини тадқиқ қилган Вилламовиц-Меллендорф шундай ёзди: «Комил инсонни яратмоқчи бўлган киши, комил фуқарони тарбияламоғи керак, комил фуқарони тарбияламоқчи бўлган киши комил давлатни яратиши керак».

Давлат таркибига айрим шахслар, оила ва қишлоқлар киради. Бироқ алоҳида шахсларнинг ҳаммаси ҳам давлат таркибига тааллуқли булмайдилар. Қуллар унга кирмайди, дейди у. Қулдорлик тузумининг мафкура-си сифатида Арасту қулларни одам урнида кўрмай, уларни уз хужайинларининг жонли қуроли ҳисоблайди. Жамиятда узаро бир-бири билан боғланган барча элементлар бир бутунликни ташкил этади. Ҳуқмонлик элементи ва итоаткорлик элементи доимо намоён бўлади. Бу табиатнинг умумий қонуни, шунинг учун тирик мавжудот бўйсунди. Бундан Арасту қулчиликнинг табиати ва вазифасини келтириб чиқаради. Унинг фикрича, узлигига эга булмаган киши табиатан қулдир. Улар фақат жисмоний ишларга мулжаллангандир. Хужайин фақат қулнинг хужайини. Лекин унга тааллуқли эмас, қул эса нафақат хужайиннинг қули, балки бутунлай унга боғлиқдир.

Арасту Афлотун сингари одил жамият туғрисида фикр юритади. Узининг одил жамият тузумини, уз давридаги давлат тузумининг иқтисодий структураси ва типлари асосида янги ажралиб туривчи давлатни қуриш фикрини илгари сурди. У мустақил сиёсий фикрли бўлиб, у уз давридаги мавжуд давлатларнинг олиб бораётган сиёсатини, давлат ҳуқуқий назариясини танқид қилади. Арасту уз мактабида маслақдошлари билан биргаликда купгина юнон шаҳар-давлатларнинг конституцияларини изчил равишда урганди. Маълумотларга қараганда, у 158 та конституция билан танишиб чиққан. Булардан фақат биттаси 1890 йили Мисрда Афина конституцияси — «Афина полития»си номида топилган эди.

Арасту уз давридаги давлат сиёсий тузилмаларидан, айниқса, Афина демократияси, Спарта давлати ва Македония монархиясини қаттиқ танқид қилган ҳамда бошқа назарияларга, масалан халкидалик Фалейнинг тенглик утопиясига озми-қупми эътибор берган.

Арастунинг ижтимоий қарашлари, умуман олганда, Афлотунникига ухшаб кетади. Чунки, у ҳам ҳукмрон синфнинг манфаатларини ҳимоя қилган. Узининг идеал давлатини қуриш режасида барча ишлаб чиқариш ишлари, жисмоний ишларни қулларнинг елкасига юклаган. Бироқ қулдорлик жамиятининг эркин кишиларга нисбатан Афлотуннинг ерга эгалик туғрисидаги қарашларини таркидунёчилик, фуқаролар ҳуқуқини камситувчи гоё, деб билади. Афлотун қулдорлик давлатидаги эркин кишиларнинг ерга эга булишлари, уларга турмуш тарзини таъминлаб, тийиб турувчи жилов, деб қараган.

Арасту меъёрга биноан саҳий яшаш деган бошқа формулани илгари суради.

Спарта тузумининг асосий иллатини Арасту унинг тизимида, деб билади. Унинг қонунчилиги фақат жасоратга, ҳарбий жасоратга мўлжалланган. Худди шу жасорат ҳокимликни қўлга олишда фойда беради. Спартачилар уруш олиб бораётган даврларида мустаҳкам турганлар, лекин ҳукмронликни қўлга олгач, инқирозга юз тута бошлайдилар. Чунки улар буш вақтни қандай ўтказишни ва ҳарбий ишдан муҳимроқ бошқа бирон бир иш билан шугулланишни билмаганлар. Нафақат Спарта, балки бошқа давлатлар ҳам фақат ҳарбий соҳага эътибор бериш билан чегараланиб, уруш кетаётган вақтдаги позициялари мустаҳкам бўлган, лекин ҳукмронликни ўз қўлларига олгач, инқирозга юз тута бошлаганлар. Арасту фикрича, давлатда дам олиш ва тинчликка имконият яратувчи фазилатлар аниқ ифодаланган булиши шарт. У фақат вақти уруш билан банд бўлган одамларгина яхши одам, чунки, уларнинг буш вақти йўқ, тинч, буш вақтга эга бўлганлар эса қуллардир, деган фикрни бемаънилик, деб ҳисоблайди.

Ўз давридаги мавжуд давлат тузумларининг назарияларини, шакллари таниқид қилган ҳолда унга узининг идеал давлат лойиҳасини қарама-қарши қўйди.

Унинг фикрича, идеал давлат қуриш учун мавжуд тузумни инқилобий йўл билан ағдариш, инсонни қайта тарбиялаш талаб қилинмайди.

Сиёсатчи ва қонунчининг вазифаси бузилган ерда қурилиш билан шугулланиш эмас, «Сиёсат кишиларни яратмайди, уларни табиат қандай яратган бўлса, шундай қабул қилиб олади». Шундай давлат тузумини жорий этиш керакки, у мавжуд шарт-шароитда мақбул ва эгилувчан булиши керак. Давлат тузумини яхшилаш уни қуришдан бирмунча осонроқдир. Яхши қонунчи ва ҳақиқий сиёсатчи, нафақат мутлақ энг яхши давлат шаклларини, балки унинг муайян шароитлар-

га мос келадиган нисбатан энг яхши шаклларини ҳам назардан чиқармаслиги лозим.

Мавжуд давлат тузумининг шаклларини такомиллаштиришда ёрдам бериш учун сиёсий раҳбар давлат тузумининг қанча тури борлигини билиши керак.

Шунинг учун Арасту илгари сураётган идеал давлат лойиҳасида қадимги Юнонистонда маълум булган давлатнинг барча турлари кўриб чиқилган. Арастунинг таъкидлашича, давлат тушунчаси турлича аниқланади ва ҳар хил сиёсий тузуملардан иборат давлат шакллари мавжуддир.

Ҳар қандай давлат қандайдир яхши жойга ухшайди, деб ёзган файласуф «Сиёсат» асарида, лекин яшаш жой — тур, давлат — битта, гарчанд у асосий яшашхона булса ҳам, давлат маълум сиёсий тузилишлардан фойдаланадиган фуқароларнинг жамият шаклидир.

Давлатдаги сиёсий тузилиш шундай тартибки, унда давлатни бошқариш асослари ётади ва у давлатда олий ҳокимият, деб ифодаланади. Сиёсий тузум қонун ҳукмини кузлайди. Қонун ҳукмронлик қилмаган ерда, сиёсий тузум йўқ. Қонунлар шундай асоски, ҳукмронлик қилишда ва мазкур давлат шаклини ҳимоя қилишда, қонунларни бузувчиларга қарши курашда қонунга қатъий амал қилишлари лозим. Қонун ҳамма нарсанинг устидан ҳукмронлик қилади. Ҳар бир иш алоҳида олинганда ҳам давлат қонунига биноан бажарилиши керак. Арасту айтдики, шунга интилиш керакки, қонунлар узгаравермасин. Чунки, қонун бўйсунушига мажбур этадиган қонун кучидан бошқа куч йўқ. Фақат урф-одат қонунга бўйсунмайди, у эса узоқ вақт давомида шаклланади. Арасту сиёсий тузумдаги уч ҳуқуқ тўғрисида фикр юритади:

- 1) Қонун чиқарувчи ҳуқуқ.
- 2) Маъмурий ҳуқуқ.
- 3) Суд ҳуқуқи.

Давлат табиатан турли-туман бўлиб, қандайдир мураккаб, бир-бирига ухшамаган купгина қимсалардан ташкил топган. Даставвал булар инсонлар. Чунки, бир хил кишилардан давлат ташкил топмайди. Ҳар бир киши битта ишни жуда яхши бажариши мумкин. Чунки, бир кишидан бир вақтда най чалишни ва этик тикишни талаб қилиш мумкин эмас. Давлат ҳам бир-биридан фарқ қиладиган оилалардан ташкил топган.

Арасту, давлатда, шунингдек, олижаноб ва пасткаш, бой ва камбағал, тарбияли ва тарбиясиз, озод ва қул (лекин қул давлатнинг қисми эмас) мавжуд, дейди. У давлатнинг яшаши учун зарурий элементларни батафсил санаб ўтади ва буларни сифат ва миқдор элементларига ажратади. Сифат элементларига у эркинлик, тарбия, туғилиш ва олижанобликни киритса, миқдор элементларига омманинг миқдорий устунлигини киритади.

Давлат фуқаролардан, яъни фуқаролар оммасидан иборат. Фуқарога давлат сингари ҳар хил қарашлар мавжуд, чунки уша битта кишини ҳамма ҳам фуқаро деб ҳисобламайди. Фуқаро тушунчаси ҳар бир сиёсий тузумда ўзига хосдир. Арасту фуқаро деб, судда ва бошқарувда иштирок этган кишини айтади. Бу фуқаро туғрисидаги мутлақ тушунчадир.

Сиёсий тузумларнинг шакллари қанча кўп бўлмасин, фуқароларнинг ҳам шунча турлари бор, дейиши ноурин, чунки ҳаммани ҳам фуқаро деб аташ мумкин эмас. Масалан, демократик давлатда фуқаро ҳисобланган киши олигархия тузумида фуқаро ҳисобланмайди. Чунки демократия давлатда барча кишилар фуқаролардир, сабаби улар барча ишларда иштирок этадилар. Олигархия тузумида эса фуқаролар ҳарбий хизматни утайдилар ва худоларга хизмат қиладилар. Фуқаролар тўртта амални бажарувчи кишилардир: 1. Ҳарбий ишни бажарувчилар; 2. Маъмурий органлар (маъмуриятнинг) ишларини бажарувчилар; 3. Судлов ишларини бажарувчилар; 4. Коҳинлик ишларини бажарувчилар. Бошқариш ишлари деб Арасту қонун чиқарувчи ва ижро этувчи ҳокимиятнинг назарда тутган бўлса керак. Фуқаролар фуқаролик иззат-ҳурматидан фойдаланадилар.

Давлат, юқорида айтилгандек, «умумий ётоқхона»нинг бирдан-бир шакли эмас. Бошқа шакллари — оила ва қишлоқ. Улар давлатдан аввал келади ва у олдинги иккита шаклга нисбатан охириги мақсад маъносида иштирок этади, яъни имконият ва давлатнинг энтелехиялиги азалдан инсонга ато этилган бўлади, чунки инсон ўз табиатига кўра сиёсий махлуқдир. Агар ҳайвонларнинг овози қувонч ҳамда аламни ифода этишга хизмат қилса, инсоннинг овози эса нима фойда ва нима зарур эканлигини ва шунингдек, нима адолатли-ю нима адолатсизлигини ифодалаб беради. Шунинг учун давлатнинг ўзи табиий яшашхона шаклидир. Давлатнинг мавжудлиги табиий. Жамиятнинг дастлабки шакли оила. Арасту ривожланган қулдорлик жамиятидаги оилани, жамиятнинг дастлабки табиий шакли, деб былади. У инсоният пайдо бўлгандан бери узгармай келаяпти, дейди файласуф.

Арасту талқинида оиллага шак-шубҳасиз учта муносабат мавжуд. Оиланинг энг кичик хужайраси қуйидагилар: хужайин ва қул, эр ва хотин, ота ва бола. Оилада шунга мувофиқ уч хил муносабат мавжуд: хужайинлик, эр-хотинлик, ота-оналик. Арасту хужайинликнинг ҳокимлик қилиш ва уй хужайининининг ҳукмронлигига ажратади. Иккиси ҳам оила бошлиғига тегишли, биринчиси қуллар устидан хужайин бўлса, иккинчиси хотини ва болалари устидан ҳукмрондир. Биринчи ҳокимлик ҳаётда зарурий предметларни бошқаради, аввало қуллар устидан ҳукмронлик қилади ва ҳукмдор ҳамда унинг оиласи фаровонлигига хизмат қилса, иккинчиси хотин ва болалари фойдасига хизмат қилади, уй хужайининининг ҳукмронлиги монархия ҳокимияти. Хотиннинг оилада ҳукмронлиги гайритаби-

ийдир. Табиий муносабатлар бузилмаган ерда ҳукмронлик аёлга эмас асосан эркак кишига тааллуқлидир. Софокл айтганидек: «Сукут сақлашлик аёлга гузаллик ато этади». Бир қанча оила бирлашиб, қишлоқни пайдо қилади. Бу амалий жиҳатдан кенгайган оила булиб, унинг манфаатлари кундалик эҳтиёжлар билан чекланмай, янада юқориноқ булиши мумкин.

Давлат бамисоли оила ва қишлоқнинг энтелехияси каби бир қанча қишлоқлардан пайдо булади. Давлатни бошқариш оила бошлиғи ҳокимлигининг давомидир. Чунки, оила бошлиғининг ҳукмронлиги монархик, сиёсий тузумнинг биринчи шакли — патриархал монархиялар (подшоҳлик). Худди шунингдек, ҳар қандай оилани улуг оқсоқоли подшоҳ сингари бошқаради. Кейинчалик оилалар қон-қариндошлик жиҳатдан булинсалар ҳам оилалар подшоҳ раҳбарлиги остида буладилар. Бироқ сиёсий тузумнинг бошқа шакллари ҳам мавжуд.

Сиёсий тузумнинг шакллари турли-туман, давлат мураккаб бир бутунлиқдир, бир-бирига ухшамас купгина қисмлардан иборат. Ҳар бир қисмнинг бахт ҳақида ўз тасавури ва унга эришиш воситалари мавжуд. Ҳар бир қиём ҳокимликни ўз қулига олишга ва ҳукмронлик шаклини ўрнатишга интилади. Ундан ташқари, бир хил халқ зулмкор ҳукмронга берилса, бошқалари подшоҳлар ҳукмронлигида яшаса, яна баъзилари учун эркин сиёсий ҳаёт керак. Лекин асосий сабаб ҳар қандай давлатда ҳуқуқлар тўқнашуви булади, чунки, ҳукмронликка олижаноблар ва пасткашлар, эркин ва бойлар билан бирга озчилик олдида афзалликка эга бўлган купчилик интилади. Шунинг учун турли сиёсий тузумлар бир-бирини алмаштирадилар ва янгилар пайдо булади. Давлат ўзгарса ҳам инсонлар ўзгармай, қандай булсалар шундай қоладилар, фақат бошқарув шакли ўзгаради. Арасту сиёсий тузумларни миқдорга, сифатга ва мулкдорлик белгиларига қараб булади. Давлатлар даставвал ҳокимлик кимнинг қулида — битта шахсними, озчиликними ёки купчиликни қулидалигига қараб фарқланади. Арасту учун бу формал томон, чунки битта шахсми, озчиликми ёки купчиликми тўғри ёки нотўғри бошқариши мумкин. Ундан ташқари озчилик ёки купчилик бой ёки камбағал булиши мумкин, лекин одатда камбағаллар давлатда халқнинг купчилик қисмини ташкил этади. Бойлар эса озчиликни ташкил этиб, жамоа аҳлини мулкый белгиси ва миқдорий белгисига қараб булишликка тўғри келади. Пировард оқибатда давлат тузумининг олти хил шакли юзага келади. Учта шакли (монархия, аристократия ва полиция) тўғри ва учтаси (тирания, олигархия, демократия) нотўғри шаклларидир.

Монархия — энг қадимий дастлабки ва энг илоҳий сиёсий тузум шакли. Арасту шоҳ ҳокимлигининг патриархал ва мутлақ монархия турларини санаб ўтган. Агар давлатда ҳаммадан устун турувчи шахс булса, унда мутлақ монархия тузуми булади. Бундай кишиларга қонун йўқ, одамлар уртасида худо даражасига кўтарилади ва уларни ўзига ва қонун-

га буйсундиришга ҳаракат қилади. Қандай кулгили — «уларнинг» узлари қонун, дейди Арасту. Одатда бундай кишиларга қарши сургун ишлатиларди. Арасту сургунга қарши бўлган, чунки бундай кишилар абадий подшоҳлардир, бундай инсонга фақат буйсунишдан бошқа илож йўқ.

Аристократия сиёсий тузуми ҳукмронлик қилган даврда ҳокимият озчиликнинг қулида бўлиб, давлатни шарафли кишилар бошқаради.

Полития (республика) сиёсий тузумда ҳокимият купчиликнинг қулида бўлади. Лекин купчиликнинг бирдан-бир ҳаммага тааллуқли фазилати — ҳарбий фазилат. Республика жамияти шундай кишилардан ташкил топганки, улар табиатан жанговар бўлиб, қонунга асосланган ҳокимиятга буйсунишга лойиқдирлар. Шунга асосан ҳокимият мансаблари жасур, муносиб камбағалларга ҳам тегади. Арасту фикрича, купчилик озчилик олдида устунликка эга бўлади. Купчиликнинг ҳар бир аъзоси аристократик озчиликнинг ҳар бир аъзосидан яхши. Купчилик алоҳида-алоҳидаликдан кўра бирга бўлганликлари афзал, чунки ҳар бир киши диққат-эътиборини бирон бир қисмга қаратган бўлади. Ҳамма эса биргаликда ҳаммасини, лекин купчилик старли даражада ривожланган бўлган тақдирда қурадилар. Ундан ташқари купчилик ҳукмронлик қилишга купрок асосга эгадир. Чунки, агар шахсий қадр-қимматдан келиб чиқадиган бўлсак, бойлик ёки насл-насаблари ичида ҳар доим энг муносиб, энг бой, энг шарафли киши топилиши мумкин, шунинг учун муносиб бой, шарафли кишиларнинг ҳукмронлиги барқарор эмас, купчиликнинг ҳукмронлиги мустақил ва барқарор бўлади.

Тирания сиёсий тузумини Арасту қаттиқ қоралаган. Золимлик инсон табиатига мувофиқ келмайди. Тиран (золим шоҳ)нинг ҳокимлиги, якка монархнинг масъулиятсиз ҳукмронлигидир. Қул остидагиларнинг манфаатларини ҳимоя қилмайди. Золим шоҳ доим унинг хоҳишига қарши чиқади. Жамиятдаги бирон бир эркин киши бундай ҳукмронликка кўнгилли равишда рози бўлмайди. Золимлар барча маънавий фазилатли кишиларнинг душманларидир. Маънавий фазилатли кишилар биринчидан, бешафқат ҳукмронликка даъвогар эмаслар, иккинчидан, улар ўз муҳитлари ва бошқалар орасида ишончга сазовор бўлиб, на узларининг, на бошқаларнинг устидан чақимчилик қилишмайди. Золим ўз қули остидаги кишиларга иродасизлик кайфиятини сингдиришга интилади ва узро ишончсизликни уйғотиб, уларни сиёсий кучдан маҳрум қилади. Шунинг учун Арасту бу сиёсий тузумга нафрат билан қараб шундай деди: «Олқишу иззат-икром учун угрини улдиргандан золим шоҳни улдирган афзал».

Олигархия сиёсий тузумида аристократик тузум каби озчилик купчилик устидан ҳукмронлик қилади. Лекин бу озчилик аристократлар сингари иззат-обрута эга кишилар бўлмай, балки бойликка эга бўлган номуносиб кишилардан ташкил топган сиёсий тузумдир. Улар узларининг

манфаатларини ҳамма нарсдан устун қўядилар. Демократик тузум, Арасту фикрича, салбийдир. Мутафаккирнинг таъкидлашича, демократиянинг турлари бир неча хил. Аниқроқ айтсак беш хил, улар уз навба-тида иккига бўлинади. Биринчиси — қонунга асосланган демократия, иккинчиси — олий ҳокимият қонунда эмас, балки омманинг қўлида бўлади. Демак, ҳокимият халқ хушомадгўйлари — демагоглар қўлида бўлади. Хушомадгўйлар золимларга сажда қилса, демагоглар халқнинг бошига битган балодир. Бу ерда бутун ҳокимиятчилик парчаланеди. Қонунга асосланган демократия барча ёмон сиёсий тузумлар ичида бирмунча дурустидир.

Демократия, Арастунинг фикрича, купчиликнинг ҳокимияти ва фақат эркин фуқароларники бўлиб қолмай, балки камбағалларники ҳамдир. Демократия ҳукмронлик қилган ерда ҳокимият купчиликнинг қўлида, гарчанд улар эркин бўлсалар-да, барибир муносибларнинг қўлида эмас. Озчиликни ташкил қилган кишилар — олигархия тузумига бошчилик қилиб, якка шахснинг қўлига ҳокимият ўтиб қолса, у золимга айла-ниб қолади, агар ҳокимият купчиликнинг қўлида бўлса, демократияга айланади. Подшоҳликнинг моҳияти бузилиб, аристократияга ёки поли-тия (республика)га айланади; у эса уз навба-тида олигархияга, у яна уз навба-тида тирания (якка золимлик)га айланади, тирания эса демократияга айланади. Биз Арастунинг мавжуд сиёсий тузумларига бўлган қарашла-рини куриб чиқдик. Энди унинг давлатга бўлган муносабатини, узининг шахсий режаларини куриб чиқамиз. Давлат, дейди Арасту, бу омма... фуқаролардан иборат бўлиб, уз ҳаётий эҳтиёжларини қондиришга инти-ладиган нарса. Купгина кишилар бу эҳтиёжларни моддийликка олиб бориб тақайдилар, бунинг учун улар бир-бирига уз касблари билан хиз-мат кўрсатишади. Бироқ давлатнинг мақсади, шунингдек, унинг вазифа-си кишиларни узаро адолатсизликлардан ҳимоя қилиш ҳам эмас. Албат-та, давлат бу иқтисодий ва ҳуқуқий вазифаларни бажариб, кишиларга ҳаётий шарт-шароитлар яратади. Бироқ инсоният жамоасининг мақсади фақат яшашдан иборат бўлмай, балки ундан олийроқ, яъни бахтли яшаш-дан иборат бўлиши керак, шунинг учун давлатнинг мақсади бахтли ҳаёт яратишдир. Шундай қилиб, давлатнинг вазифаси, мақсади онлаларга ва бир қанча авлодларга бахтли ҳаёт яратишдан иборат. Давлат тенг ҳуқуқли кишилар жамияти бўлиб, улар узаро энг яхши ҳаёт қуриш мақсадида бирлашишлари мумкин.

Арасту учун давлат ҳаётнинг энг мукаммал шаклидир. Бундай шакл-да ижтимоий ҳаёт энг олий фаровонликка эришади.

Давлат умумий адолатга хизмат қилади. Лекин адолат нисбий ту-шунчадир, шунга қарамай, адолатни умумий бахт-саодат, деб билади. Бахт-саодат фақат сиёсий ҳаётда бўлиши мумкин. Адолат сиёсатнинг мақсади дир. Адолат умумий бахт-саодат бўлиши билан бирга умумийлик-ка тегишли адолатли қисмларга мос келиши лозим. Тенг адолатлилик

бутун давлатга фойдали булиши билан бирга унинг барча фуқароларига ҳам фойда келтиради.

Аристократия ва полития ҳукмронлик қилаётган тузум давлатнинг тўғри шакллари булиб, унда битта шахс, озчилик ёки кўпчилик ҳокимликдан умумий бахт-саодат йўлида, умумий фойда, манфаатлари йўлида фойдаланадилар.

Тирания, олигархия ва демократия сиёсий тузумнинг нотўғри шакллари булиб, унда хоҳ битта, хоҳ озчилик ёки кўпчилик ҳукмронлик қилмасинлар, улар уз манфаатларига хизмат қиладилар. Монархия сиёсий тузумида монарх узининг насл-насабига таяниб, олижаноб манфаатлар йўлида хизмат қилса, зolim шоҳ (тиран) ҳукмронликни уз қўлига олиб, пасткашлик, қабихлик йўлида хизмат қилади. Уларнинг биронтаси ҳам умумий бахт-саодат йўлида хизмат қилмаганлар.

Арасту Афлотуннинг идеал давлат тўғрисидаги қарашларини танқид қилиб, биринчи уринда давлатнинг мутлақ ҳокимияти энг яхши шакли эмаслигини таъкидлайди. У шундай ҳаёт ҳақида суз юритадики, бундай ҳаёт кўпчилик кишиларга тегишли булиши керак ва шундай сиёсий тузум кўп давлатларда мужассамлашган булиши керак. Шунингдек, Афлотун жамиятнинг учинчи табақаси яъни хунармандлар, деҳқонлар ҳақида етарли фикрлар билдирмаган. Арасту Афлотуннинг идеал давлатига қарши принципал эътирозини келтиради.

1. Афлотун уз идеал давлатини илгари сувар экан, у фақат давлатнинг бир шаклини сақлаб қолиб, унинг турли-туман шаклларини бекор қилган. Давлат учун бирлик керак, лекин бирлик турли-туманликнинг бирлигидан иборат булмоғи лозим.

2. Афлотун яхлит бахт-саодат деганда, барча қисмлар бахт-саодатини кузда тутмайди. Аксинча, давлатнинг бахт-саодати учун ҳарбийлар бахтини тортиб олади, агар ҳарбийлар бахтдан маҳрум булган булсалар, фақат давлатнинг бошқарувчилари бахтли булади.

3. Афлотун хусусий мулкчиликда ижтимоий зулмни курса, Арасту унга қарши чиқиб, айтадики, мукамал давлатни хусусий мулкчиликни бекор қилиш билан қуриб булмайди, чунки умумий ишни бир-бирига ағдаради ва барчага тааллуқли умумий нарсага ҳар бир киши жуда кам қайгуради. Арастунинг фикрича, ижтимоий зулмнинг манбаи мулкчиликда булмай, балки инсон хоҳишининг чеки йўқлиги ва унинг очкузлигидадир. Шунини айтиши керакки, очкузлик обрўга ҳам йўналтирилган. Шунинг учун фуқароларнинг хоҳишларини тенглаштириш ҳақида кўпроқ гамхур булишимиз керак. Бу фуқаролар мулкни тенглаштириш керак, деган гап эмас. Афлотуннинг идеал давлатини қуриш мумкин эмас. «Уз хоҳишига кура давлат режасини тузиш яхши, лекин амалга ошириб булмайдиган фикр тўғрисида фикрлаш мумкин эмас».

Арастунинг ижтимоий идеали. Файласуф таъкидлашича, энг яхши давлат бахтлидир, энг яхши — энг яхши сиёсий тузумдир. Давлат бошқа-

рувининг энг яхши шакли энг яхши ҳаёт учун хизмат қилиш. Энг яхши бахт бахтли ҳаётдир, яъни ҳаёт фазилятларга, қудратга тўла ва бу фазилятларни ҳаётнинг барча воқеаларига тўғри қўллай билиш керак. Фазилят икки кутбнинг муътадиллигидадир, муътадил ҳаёт зарурийдир ва у энг яхши ҳаётдир. Бироқ бахтли ҳаёт учун бу маънавий фаровонликдан ташқари жисмоний фаровонлик, яъни соғлиқ ва ташқи фаровонлик ҳам даркор. Бироқ ташқи гузаллик муътадил булмоғи лозим. Энг асосийси, фуқаролар ташвишларидан, биринчи навбатдаги ишлардан озод булишлари керак, қонун чиқарувчилар эса даставвал уз диққат-эътиборини фақат жамиятнинг нуфузли қисми булмиш давлат раҳбарларига қаратибгина қолмай, балки хусусий ҳаёт кечириш ҳолатига эга булсинлар ва ҳеч ким уларнинг дам олишларини бузмасин. Мулкчиликнинг энг олий шакли муътадилликдир. Давлатнинг энг олий бахтлилиги унинг фуқаролари уртасида мулкка эга булишликдир, дейди Арасту. Бундай мулкка эга булган кишилар оқилона фикр юритадилар. Бир қарашда Арастунинг ижтимоий қарашлари халқчилга ухшаб кетади. Арасту давлатни муҳим ва номуҳим қисмларга ажратади ҳамда бундан келиб чиққан ҳолда ўрта табақага мансуб кишиларни купгина фуқаролик ҳуқуқларидан маҳрум этади.

Арасту зарурий, лекин муҳим булмаган давлат қисмларига барча меҳнаткашларни, муҳим қисмига ҳарбийлар ва давлат раҳбарларини киритади. Деҳқонлар, хунармандлар ва барча савдогарлар табақаси ҳар бир давлатнинг тарқибига кириши зарур. Лекин унинг муҳим қисмлари ҳарбийлар ва кенгаш аъзоларидир, дейди Арасту. Энг яхши сиёсий тузумдан фойдаланаётган давлат хунарманднинг фуқаро булишига йул қўймайди, чунки деҳқончилик, хунармандчилик ҳаёт учун зарурий хунарлар, лекин улар фазилятдан маҳрумдирлар. Чунки, хунарманднинг ёки ёлланма ишчининг ҳаёти фазилятлардан маҳрум. Фуқаролар хунармандчилик, касбкорлик билан шуғулланмасликлари керак, чунки бундай ҳаёт шарафли эмас, шунингдек, деҳқон булишлари керак эмас, аксинча, уларда фазилятларни ривожлантириш учун ҳамда сиёсий фаолиятлари учун уларга фалсафий буш вақтлар зарур.

Арастунинг фикрича, одамлар табиатан тенг эмаслар. Қул билан қулдор бамисоли ҳайвон билан инсондир. Биринчиси жисмоний меҳнатга тугилган булиб, бировларнинг фикрини амалга оширади. Улар оқилларни тушунадилар, лекин уларни ақлга эга эмаслар. Улар — жонли мулк ва ҳужайинининг қуроли. Қулларга эга булишлик, Арасту фикрича, уруш ёки ов ҳақидаги фандир. Овчилик ҳарбий ишнинг бир қисми булиб, мақсади ёввойи жониворларни ва табиатан бошқаларга буйсунадиган кишилар — қулларни овлашдан иборатдир. Бундай уруш адолатлидир, дейди Арасту.

Шундай қилиб, «энг яхши давлатнинг фуқаролари наинки хунармандчилик, бирон касб, деҳқончилик билан шуғулланишлари у ёқда

турсин, балки умуман жисмоний меҳнатдан холи булишлари зарур». Фуқаролар қулдор була туриб, қул ҳисобига яшаб, фалсафа билан шуғулланишга буш вақтга эга бўлиб, уз фазилатларини ривожлантирадилар. Шунингдек, фуқаролар бурчларини бажарадилар. Армияда хизмат қиладилар, кенгашларда қатнашадилар, суд идораларида судлашадилар, ибодатхоналарда худоларга ибодат қиладилар. Хужайин эса қул нимани бажара олишини билса, буйруқ беришни билсин. Шунинг учун бойлиги етарли оиланинг икир-чикирларига қарам бўлиб қолмаган бойлар турмушнинг майда-чуйда ишларига аралашмай, бу ишни бошқарувчиларга топшириб, узлари эса давлат ишлари ёки фалсафа билан шуғулланишлари лозим».

Фуқаролар мулки гарчанд тенг бўлмаса-да, лекин уларнинг уртасида ута бой ва ута камбағал йуқ. Бутун элдин давлатларга тарқалган энг яхши сиёсий тузум уларни битта яхлит сиёсий тузумга бирлашишига имкон яратиб, бутун дунёда ҳукмрон булишлари мумкин. Барча бошқа халқларни табиат қулики учун ваҳший қилиб яратган. Шунинг учун улар қуликида яшашлари керак. Улар элликликларнинг ижтимоий ва хусусий ерларида ишлашлари керак. Улар бу ишларни умумийлик, фаровонлик ҳамда ўзлари учун бажаришлари керак.

Арастунинг сиёсий таълимотлари ниҳоятда улкан назарий ва шунингдек, катта тарихий қимматга эга. Унинг идеал давлат туғрисидаги ихчам лойиҳаси, ҳар қандай хаёлий давлат каби уйдирма хаёлий хусусиятлари реал жамиятнинг тарихий муносабатларини акс эттирувчи қоришмадан иборат бўлган.

Арасту «Сиёсат» асарининг ажралиб турадиган хусусияти яна шундаки, унда реал, тарихий хислатлар хаёлий унсурлардан устун туради. Арасту фикрича, энг яхши давлатга йул мавжуд воқеликни билиш орқалидир. Худди шунинг учун Арастунинг «Сиёсат»и сиёсий қарашларни ҳамда қадимги юнон жамиятида синфларнинг келиб чиқишини ва унда ўзининг сиёсий назарияларининг таянчини утаган энг қимматли ҳужжат, деб ҳисобланган.

Арастунинг ижтимоий-сиёсий таълимотлари ва айниқса, унинг идеал давлат ҳақидаги назариялари нафақат унинг ватандошлари томонидан ривожлантирилибгина қолмай, балки урта аср марказий оснелик мутафаккирларнинг идеал жамоанинг фозил кишилари туғрисидаги қарашларига, шунингдек XVI—XVII асрларда Ғарбий Европада яшаб ижод этган мутафаккирларнинг ижтимоий-сиёсий қарашларига ҳам катта таъсир қилган ва учмас из қолдирган.

АХЛОҚИЙ ҚАРАШЛАРИ. Арасту биринчи бўлиб этикани мустақил фан сифатида илмий-фалсафий билимлар сафига киритган. Унга инсонлар уртасидаги муносабатлар доирасида ва оқил, ижтимоий ҳайвониндвиднинг ахлоқини урганувчи фан, деб ном берди. Ахлоқ-одоб масалаларига бағишланган асарини «Никомах этикаси», деб атади. Бу асар

уғлига бағишланган булиб, тугри юриш-туриш, ахлоқ-одоб ҳақида амалий насихат сифатида ёзилган ва шу боне асар «Никомах этикаси» деб аталган. Демокритнинг ахлоқий таълимоти маълум даражада ҳаётий донишмандликка бағишланган афоризмлардан иборат. Афлотун уз ахлоқий таълимотини диалог шаклида ифода этган булса, Арастунинг ахлоқий таълимоти монолог сифатида, яъни уз шакли жиҳатидан илмий асар булиб, абадийликдан ва кундалик фикр-мулоҳазалардан йироқдир. Арасту қадимги фанларни системалаштирган.

Ахлоқий масалаларни ҳал этишда у Демокритга яқин турган. Арастунинг этикаси дунёвий, ҳар бир озод кишини давлат фуқароси руҳида тарбиялаш масалаларига бағишланган.

Арасту фикрича, ахлоқ масаласини кенг ва атрофлича урганиш ҳамда унинг тизимини яраттишдан аввал бахт-саодат нималигини аниқлаб бериш лозим. Иккинчидан, инсон бахт-саодатга эришишга қодирми ёки йўқми, деган саволга жавоб бериш керак (яъни ирода эркинлиги ва инсон ҳатти-ҳаракатини баҳолаш муаммоси қўйилади); учинчидан, бахт-саодатга эришиш-учун қайси йўлдан боришни англаш даркор (яхшилик муаммосини, тарбиянинг моҳияти ва имкониятни куриб чиқиш керак); тўртинчидан инсон интилишларининг энг буюк мақсади олий бахт-саодат эканлигини билиш лозим. Шунга кўра этикада фаровонлик ҳақидаги таълимот, эзгулик ҳақидаги таълимот, ирода эркинлиги ҳақидаги таълимотлар урин олган. Рисола охирида озчиликка тааллуқли булган маънавий идеал таҳлил қилинади. Тарбиядаги ютуқ турмуш тарзига боғлиқ. Энг яхши ҳаёт кечириниш шакли ҳақидаги таълимот бевосита давлат тузилиши ва сиёсатнинг яхши шаклига боғлиқ.

Арасту уз устози Афлотуннинг ҳақиқий яхшилик узгармас гоё, деган фикрига қарши чиқиб, шундай деди: «Гарчанд Афлотун менга устоз ва дўст булмасин, ҳақиқат ундан қимматлидир. Ҳақиқатнинг мазмуни шундаки, яхшилик мутлақ гоё булиши лозим эмас, чунки яхшилик уз-узича мавжуд, деган борлиқ категориясига, сифат ва муносабат категориясига тегишлидир. Яхшилик турли-туман ва уни битта гоёга боғлиқ деган тақдиримизда ҳам, унинг ахлоққа ҳеч қандай алоқаси булмай, кишилар унга эриша олмасдилар. Ахлоқ эса амалий масалаларни ҳал этади. Яхшилик тушунчаси мақсад билан боғлиқ ва у доим унга интилади. Бу мақсад орқали бошқа мақсадга эришишга интилиш булмаслиги керак. Инсон бахти фаолиятига боғлиқ.

Яхшилик жоннинг тугма сифати булмай, балки холис қилинган, эга булинган нарсадир ва шунинг учун ҳузур-ҳаловат барчанинг умумий мақсадидир. Чунки, ҳамма яхшиликлардан бутунлай маҳрум эмас, балки бунга таълим ва меҳнат орқали эришиш мумкин. Яхшиликни Арасту жон тугрисидаги таълимотига кўра ва жоннинг қисмларига боғлаб таснифлайди. Бу тақсимлаш диний мақсадда эмас, генетик-биологик нуқтаи назардан булади.

Жоннинг «ўсимликлар» қисми барча ўсимликлар учун умумийдир. Ҳайвонлар ва инсонларнинг жони эса эҳтиросли бўлиб, айнан шуларга тааллуқлидир. Жон ўсимликлар жони билан жоннинг ноақлий қисмини ташкил этади.

Жоннинг оқил қисми фақат инсонга тааллуқлидир. Инсон жоннинг шу қисми билан бошқа тирик мавжудотларидан ажралиб туради. Арасту яхшиликларнинг узига хослигини аниқлаш мақсадида руҳиётга мурожаат қилди. «Рухий ҳаракатлар» уч турли булади: 1) аффектлар; 2) қобилиятлар; 3) эга бўлишлик хусусиятлари. Аффектлар ва қобилиятларни табиатдан оламиз, табиатни яхши ёки ёмонга булмаймиз. Яхшилик одат сингари фаолият орқали эришиладиган сифатдир, яхшиликнинг одатдан фарқи шуки, одат мақсад ила шаклланмайди, яхшиликка махсус таълим ва онгли равишда эришилади. Инсоннинг яхши бўлиши оқилона хатти-ҳаракати, тарбияси ва уз вазифасига булган муносабатида куринади. Барча яхшиликларни икки турга бўлиш мумкин. Дианоэтика — жоннинг оқил қисми (донолик амалийлиги, изланишлиги) орқали булади. Этик қисми жоннинг иродага интилиши туфайли булади. Файласуф яхшиликни таърифлар ва унга баҳо берар экан, Демокрит сингари олтин уртани «юқори қўяди ва уни ривожлантиради». Яхшилик, дейди Арасту, маълум даражада урталикни ташкил этади, чунки у доимо уртагача интилади. Комил кишилар бир хил булади, ёмонлар эса ҳар хил булади.

Арасту яхшилик ҳақида умумий мулоҳазалар юритибгина қолмай, уларнинг ҳар бирини чуқур таҳлил қилади. Бу масалада доимо амалий фаолиятга мурожаат қилади. Фаолиятга тааллуқли тадқиқотда умумий мулоҳазалар мазмунсиз бўлиб, хусусийлари кўпроқ ҳақиқатга эгадирлар. Чунки, ҳаракат доимо хусусий ҳисобланиб, умумий ҳолатлар билан келиши керак. Жасурлик яхшилик, бемаъни қаҳрамонлик ва қўрқоқлик уртасида туради. Бироқ яхшилик оддий урталик эмас, чунки у доимо икки кутбнинг бирига яқин туради. Қаҳрамон киши, шундай кишики, у уз олдидаги тусиқларни енгиб, қўрқмай олга боради. Жасоратли киши азоб-уқубатга чидайди, меъёрида ва оқилона ҳаракат қилади. Ҳар қандай қувват инсон жони эга булган хусусиятга боглик, шунинг учун жасурга қаҳрамонлик аъло куринади, унга эришиш унинг мақсадидир. Жасурлик ахлоқий яхшилик экан, у фаолият орқали қўлга киритилади ва намоён булади. Қаҳрамонлик энг кўп даражада намоён буладиган фаолият урушдир. Арасту шунингдек, қаҳрамонлик тушунчасининг яна бошқа жиҳатларини фарқлайди. Масалан, у сиёсий қаҳрамонлик туғрисида гапирди, мажбуран қаҳрамонлик курсатиш, қўрқув ва азобдан қутулишга интилиш инсонни жасур бўлишга ундайди. Масалан, ҳарбий санъатнинг сирасорларини яхши билган тажрибали ҳарбий тажрибасиз ёш ҳарбийдан устун туради. Арасту шунингдек, шахснинг бошқа баъзи тавсифларини таърифлайди.

Арасту ахлоқий фазилатлар ва иллатларни шундай тасниф қилади:

ФАЗИЛАТ	ИЛЛАТ	
	Ўзини тия билмаслик	Қурқоқлик
Жасурлик, довжораклилик	Ўзини тия билмаслик	Қурқоқлик
Муътадиллик (лаззатланишда)	Исрофгарчилик	Эҳтироссизлик
	Такаббурлик	Ўзини тия билмаслик
Саҳийлик	Мақтанчоқлик	Хасислик
Савлатли булиш	Қуполлик	Пасткашлик
Ҳимматли булиш	Такаббурлик	Ҳимматсизлик
Мулойимлик	Масхарабозлик	Камситишлик
Тугрилик (хақгуйлик)	Бемаънилик	Қуполлик
Дўгикашлик	Адолатсизлик	Тошбағирлик
Меҳрибонлик	(қарама-қаршилик)	Адолатсизлик (туғри тақсимламаслик)
Адолатли булиш (иқтисод буйича)	Фойда	Зарар
Қонунга биноан		Адолатсизлик (узига етарлича қарамаслик, узини камситишлик) Мол-дунёга берилиши
Адолатли булиш (умумий фазилат)		

Арасту этикасининг маълум тарихий ва синфий характери яхшиликларни тушунтиришга, масалаларни адолатли ҳал этишга боғлиқ.

Ахлоқий фазилатлар орқали биринчи уринда адолат туради. «Адолатсиз деб қонунни бузувчиларга, бошқалардан ортиқроқ олувчи ва бошқаларга тенг муносабатда булмайдиганлар айтилади. Қонунга яраша иш қилувчи, барчага баробар қаровчи киши адолатлидир», дейди Арасту. Шундай қилиб, «адолат» тушунчаси айни бир вақтнинг узида қонунга биноан ва кишиларга баробар қарашли бўлса, адолатсизлик қонунга қарши ва инсонга турлича муносабатда бўлишидир. Шунингдек, ортиқча фойдага узини урган киши ҳам адолатсиздир. Адолатсизликнинг эзгуликка алоқаси бор, лекин ҳар қандай эзгуликка эмас, балки фақат ташқи бахт яратувчи эзгулик доимо эзгуликдир. Лекин асл маънода ҳар бир шахе учун эзгулик эмас.

Арасту адолатнинг махсус турларини қурар экан, релятивлик (барча билимлар нисбий) масаласига мурожаат қилиб, ҳуқуқий норма ва ахло-

қий муносабатларни нисбий, деб билади. Агар кичик гуруҳ софистлари ҳуқуқ ва ахлоқнинг ўзгарувчанлигини мутлақлаштирган бўлсалар, Суқрот илоҳиётга мурожаат қилиб, уларнинг доимийлигини мутлақлаштирган бўлса, Арасту унисини ҳам, бунисини ҳам бир-биридан фарқлайди. Тақсимловчи адолат, унинг фикрича, тенглик тамойилига риоя қилиш эмас, балки муносибликка қараб бир текис бўлишлиқдир. Барча кишилар адолатга амал қилишга розидирлар. Лекин муносибликнинг улчовини ҳамма ҳам битта нарсада кўрмайди. Демократик жамоа фуқаролари уни эркинликда, олигархия тузумининг фуқаролари бойликда, аристократлар эса фазилатда кўрадилар.

Демокрит табиат қонунлари билан кишилар томонидан яратилган қонунларни бир-биридан ажратиб, фарқлаган бўлса, Арасту сиёсий ҳуқуқда табиий ва шартли ҳуқуқларни топди. Сиёсий ҳуқуқ эса қисман табиий ва қисман шартли ҳуқуқдан иборат, дейди файласуф. Табиий ҳуқуқ эса ҳамма ерда бир хил аҳамиятга эга ва улар тан олинадимми ёки йўқми бунга боғлиқ эмас. Шартли ҳуқуқ эса шундай ҳуқуқки, у дастлаб муҳим бўлмаган фарққа эга бўлган бўлса, аниқлангандан кейин бу эътиборсизлик тўхтайдди. Қонунга риоя қилиш, уни бажариш давлатнинг ҳар бир фуқаросининг бурчидир.

Арасту мутаносиб ва тенгликка риоя қилувчи адолатни фарқлайди. Биринчиси геометрик мутаносиблик, иккинчиси арифметик мутаносиблик орқали ифодаланади. Тақсимловчи адолат тенгликни талаб этмай, балки мутаносибликка қараб (моддий ёки маънавий жиҳатда устунлигига қарамай) тақсимланиши керак. Муносиб киши кўпроқ қисмга эга бўлиш ҳуқуқига эга, яъни муносабатлар мутаносиблигига қараб жамиятдаги бойлик ва лавозимлар адолатли бўлиши лозим. Мутаносибликни бузиш ёки тақсимлашда тенгликни бузиш адолатсизликни туғдиради.

Мулкдорларнинг ижтимоий тенгсизлик тарафдори эканлигини адолатли деб танлади. Арасту илгарги сурган тақсимловчи адолат синфий характерга эга. Лекин Арасту бунга сиёсий адолат, деб билади.

Тенглаштирилувчи адолат икки қисмга бўлинади. Баъзи ижтимоий муносабатлар эркин, бошқалари эркин эмас. Эркинликка олди-сотди, заём, қарз бериш, жамғарма, ёлланма туловлар кирса, эркин бўлмаганига угрилик, узинга оғдиришлик, заҳар тайёрлаш, қўшмачилик, қотиллик, ёлгон гувоҳ бериш, босқинчилик, шикаст етказишлик, ҳақорат ва ҳоказо киради.

Маънавий мақсадга эришиш учун дианоэтик ва этик фазилатлар бирикishi лозим. Арасту этикаси рационализм шундаки, унда ахлоқ мезонини ақл ташкил этади. Амалиётчи нима яхши-ю нима фойда келтиради, бунга яхши мулоҳаза қилади. Амалиётчи ҳаракатни тўғри баҳолай олади. Турмуш ишларида биринчиликни фаол кишиларга бериш керак. Амалиёт киши давлат арбоби бўлганида ўз ватандошларига кўп фойда ва эзгулик келтириши мумкин. Бироқ сиёсат ва амалиётни олий дейишлик бемаъниликдир. Инсон дунёнинг энг яхши ўжодидир. Гап

шундаки, сиёсат ва амалиётчилик доимо хусусийликка тегишли ва узгарувчандир.

Арасту оқил ва амалий киши ўртасидаги фарқни ажратади. У Афлотунга қарама-қарши таъкидлайдики, донишмандлар давлатни бошқаришга қодир эмаслар, чунки улар узларини ҳақиқатни билишга бахшида қиладилар ва зарур булган нарсаларни урганадилар, улар узгарувчан ва жамият ҳаётига керакли нарсадан йироқдирлар. Инсоннинг вазифаси амалий ва ахлоқий фазилатли бўлишдадир, фазилат туғри мақсадга йуналтирилса, амалий чора топади. Инсон жонида тadbиркорлик кучи бор, инсон у туфайли маълум мақсадга муносиб чора топди ва қулга киритди. Агар мақсад яхши бўлса, унда бу куч таҳсинга сазовор, борди-ю мақсад аҳмоқона бўлса, унда бу қобилият ҳамма нарсага тайёр. Арасту учун мақсад ва чора бирликни ташкил этади. Бунда мақсад чорани танлайди. Шунинг учун мақсаднинг маънавий характери фақат маънавий воситаларга ижозат беради ва аксинча, ахлоқсиз мақсадларга маънавийтсиз воситалар муносиб келади.

— Арасту биринчи бўлиб, қадимги дунё ахлоқида инсон ҳулқининг тизимини тадқиқ қилди. У амалиётга мурожаат қилиб, ирода эркинлиги масаласини кўяди. Инсоннинг барча хатти-ҳаракатларини аниқлаб, улар эркин, ноэркин ва аралашган бўлади, дейди. Арасту эркин ҳаракатнинг келиб чиқиш тарихини урганади. Ҳаракат принципи инсоннинг узидадир. Шунга қура инсоннинг хатти-ҳаракатларини мақташ ёки қоралаш мумкин.

Мақсад маълум турнинг фаолияти ёки предметиدير, ирода эса мақсадга интилишликдир. Ирода ва мақсадни Арасту шундай боғлайди. Арасту учун ирода эркинлигининг ҳудудларини тадқиқ этиш ниҳоятда муҳимдир. Инсон одобидан мақсад, чора ва ҳаракат қанчалик муҳим экан, мутафаккир буларнинг инсон иродасига нечоғли таъсири борлигини кўрсатади.

Кишилар яхшилик ва ҳузур-ҳаловат тушунчаларини узларининг ҳаёт тарзларига қараб белгилайдилар. Қўпол, илмсиз омма яхшилик, ҳузур-ҳаловатни кайф-сафода кўради ва шунинг учун ҳаётларини кайф-сафода ўтказади. Илмли ва фаолиятли кишилар олий бахтни сиёсий фаолиятнинг мақсади каби обрў, деб биладилар. Доно учун ҳузур-ҳаловат кузатувчанлик фаолиятидадир. Фаолият характерга таъсир курсатиш орқали мақсад танлашда билвосита таъсир курсатиши мумкин, яъни шахснинг маънавий тараққиётига таъсир ўтказиш мумкин. Узоқни кузлаган сиёсатдонлар доимо тарбияга катта эътибор бериб келганлари бежиз эмас.

Арасту инсон одобини таҳлил қилишни тугатар экан, ахлоқий ҳақиқат нима ва унинг мезони қанақа, деган саволга жавоб беради. У Афлотуннинг ахлоқий абсолютизминини қабул қилмайди. Чунки, Афлотун ҳақиқий фаровонликнинг мезони гайринсоний абадий ғояда, деб билади. Шунингдек, софистларнинг релятивистик ахлоқ (нисбий ахлоқ)нга қарши

чиқади. Уларнинг фикрича, ҳар бир кишининг мақсади унга нима бахтли кўринишдадир. Ҳақиқий бахтни эҳтимол бахтдан фарқ қиладиган мезони йўқ, деб аташган софистлар. Арасту фикрича, ҳақиқий бахтни англаш маънавий юксак, тўғри фикрловчи кишига тааллуқлидир. Ҳар бир инсоннинг гузаллик тўғрисида тасаввур бор. Бунда маънавий инсоннинг буюк ютуғи кўришиб турибди. Файласуф ҳар бир алоҳида ҳолатда ҳақиқатни топади. Бу унинг мезони ва қонуни ҳисобланади. Маънавий инсон ақл билан фазилатлар бирлигига амал қиладиган кишидир. Фазилат жоннинг қўлга киритган сифатидир. Жоннинг қисми қанчалик кўп бўлса, фазилатлар ҳам шунчалик юқори бўлади. Инсоннинг энг мукамал ва специфик жон қисми оқил жондир. Ақлни инсон белгиламайди, балки ақл инсонни белгилайди. Фақат ақл ҳузур-ҳаловат ва азоб-укубатни бир-биридан ажратади, эҳтиросларини тияди, ёмон одатларнинг ривожланишига йўл қўймайди. Фақат ақли ва фазилатли киши дустликнинг энг олий даражасига лойиқ. Бундай дустликка на лаззатланиш, на фойда орттириш балки ҳамфикрлилик, ҳурмат ва муҳаббат бирдан-бир асосдир. Арасту ахлоқдан сиёсатга ўтишни амалий масалаларни қўйишига боғлиқ, дейди. Инсоннинг яхши бўлишига биргина фаннинг ўзи етарли эмас. Фан таъсирида азалдан одат тусига кўриб қолган нарсаларни ўзгартириш мумкин ёки ўзгартирмоқчи бўлса ҳам осон бўлмайди.

Одатларни нима ўзгартириши мумкин? Баъзилар кишиларнинг яхши бўлиши уларнинг табиатидан дейишса, иккинчилари эса одатдан, учинчилари эса таълим-тарбиядан, деб биладилар. Биринчиси бизнинг ҳуқуқимизда, кейингилари эса одатларига кўра ҳузур-ҳаловат қилишлари орқали бўлади. Инсон яхшиликка тез эътибор бериш учун ёшлигиданоқ керакли одат ва тажриба тўплаши лозим. Агарда жамиятда тегишли қонунлар мавжуд бўлса, унда тўғри тарбия амалга ошиши мумкин. Маълумки, яхши ижтимоий тарбия учун қонунлар зарурдир. Сиёсат айнан яхши қонунлар чиқариш, давлатни бошқаришнинг энг яхши тузилиши билан шўғулланади.

Арастунинг ахлоқий таълимотларига яқин ясаб, шунга айтиш мумкинки, унда Демокрит ва Афлотунгача бўлган қадимги ахлоқий фикрлар умумлашган. Юнон мутафаккири ўз ахлоқий назариясини ишлаб чиқарган экан, ҳаётга реалистик нуқтаи назардан қарашларининг кенглиги маълум даражада Афлотуннинг диний-мистик характердаги ахлоқий таълимотларини, софистларнинг ахлоқий реализмининг енгиллигига муваффақ бўлди.

Ахлоқнинг кординал масалаларни ҳал этишда қадимий қомуси гоҳ Демокрит руҳида, гоҳ Афлотун билан баҳс олинб боришни таклиф этади. Фазилатлар туғма эмас, улар жоннинг қўлга киритилган сифатидир, инсоннинг маънавий бой бўлиши, давлат тузуми ва тарбиянинг мос келишига боғлиқ. Лекин хусусий тарбия эмас, ижтимоий тарбия алоҳида

аҳамиятга эга. Фазилатли ҳаёт ердаги фаровонликка интилувчи инсоний ҳаётдир.

Арастунинг кўпгина фикрлари шунчалик чуқур ва ҳаққоний бўлиб чиқдики, кейинчалик турли даврдаги ахлоқ назарийчилари унга мурожаат қилганлар. Бу юк юнон мутафаккирларининг нафақат фалсафий таълимотларида, балки ахлоқий таълимотларида ҳам биз диалектиканинг тирик куртакларини, ақл кучига содда ишонч, билишнинг объектив ҳақиқатлигининг куч-қудратини кўрамиз. Шу билан бирга, қулдорлар мафкурачиси Арастунинг маънавий таълимотлари тарихий чекланганлигини ҳам кўришимиз мумкин. У уз сиёсий қарашлари билан монархия тузумининг тарафдори булган. Қул — ахлоқдан ташқарида, яъни ахлоқ унга тааллуқли эмас.

Арастунинг доимий ўзгармас принципи қуйидагича: «Хужайиннинг уз қулига нисбатан ҳуқуқи ва отанинг уз фарзанди устидаги ҳуқуқлари сиёсий ҳуқуқлар билан айнан эмас. Бу муносабатларда сиёсий ҳуқуқлар ва сиёсий адолатсизликнинг бўлиши мумкин эмас, қул жуда борганда ҳайвон каби, унда жоннинг оқил қисми бўлмайди. Гарчанд инсон ҳиссий лаззатланса ҳам, лекин ҳеч ким ҳеч қачон бахт ато қилолмайди. Чунки, у фазилат сингари фаолиятдир». Унинг «Этика» асаридagi кузга ташланадиган гузал гоё шундай янграйди: ҳоким ва бошқарилувчилар уртасида ҳеч қандай умумийлик бўлмаса, дўстлик бўлиши мумкин эмас... тинчлик ва адолат ҳам бўлиши мумкин эмас. Лекин муносабат хунарманднинг уз меҳнат қуролига, жоннинг танага, хужайиннинг уз-ўзига муносабати каби бўлиши лозим. Лекин дўстлик ва адолат жонсиз нарсаларга тааллуқли бўлмагани каби ҳайвонларга ва қулга ҳам тааллуқли эмас. Чунки, қул хужайиннинг жонли қуролидир. Уз табиғатига қура, кимда-ким ўзига ўзи тааллуқли бўлмаса, бошқага тааллуқли бўлса, гарчанд инсон бўлса ҳам, уз табиғатига қура қулдир. Агар инсон уз-ўзига тегишли инсон бўлиб қолса, шундагина бошқага ҳам тааллуқли бўлиши мумкин.

Арасту фикрича аёл — иккинчи навли махлуқ. Унда эҳтиросли ибтидо ақлдан устун туради. Аёллар тантқиқликлари туфайли эркакларга нисбатан иллатларга тез берилувчан буладилар. Ундан ташқари улар ожиз ва тезда кўзга ёш оладилар. Олий маънавий инсон сифатида ҳам узларини қаттиқ тута олмайдилар. Ана шу сабабларга қура оқиллик, амалийлик ва қаҳрамонлик аёлларга хос эмас. Шунинг учун аёлнинг оиладаги тобелик ҳолати адолатга зид эмас. Эрнинг уз хотинига муносабати бизга аристократча кўринади, чунки, бу ерда эр ҳукмрон, лекин эркаклар зарур ишлари бошқаради қолган уй ишларида аёл масъул. Агарда эр оилада ҳамма нарса устида ҳукмронлик қилса, унда аристократик муносабат монархия муносабатига айланади. Баъзан аёллар ер-мулкка меросхўр бўлиб қолсалар, шунда бошқарувчи буладилар. Бундай ҳолатда уларнинг ҳукмронликлари муносабатликка асосланмай, балки олигархия тузумидек бойликка ва кучга асосланади. Оилада оила бошлиғи бўлма-

ган ҳолларда оиладаги муносабат демократик асосда бўлади. Шунингдек, оила бошлиғи заиф бўлган чоғда ҳар ким кўнглига нима келса ушани қилади.

Шундай қилиб, Арасту ахлоқий таассуб туфайли аристократ қулдорга хос хатоликлардан қутула олмаган. Қулдорликка хос бўлган ёрқин қарашли шукки, у ақлий меҳнатга юқори баҳо беради-ю, лекин жисмоний меҳнатга менсимай қарайди. Жисмоний меҳнат қулнинг чекига тушган, дейди. Санъат, сиёсат ва фан эзгулик билан фаолият қўшилган фазилатдир. Буларнинг ҳаммаси эркин кишиларнинг имтиёзларидир.

Шунга қарамай, Арасту буюк. Унинг буюклиги Афинадаги политика тузумини енгган фуқаронинг иши бўлмай, балки узидан олдин утган мутафаккирларнинг барча ютуқларини ифодалаб, қулдор аристократларнинг типик қарашларини сақлай олганлиги ва ахлоқ-одоб масалаларини уз даври даражасида ишлаб чиққанлигидадир.

Унинг этика тўғрисидаги таълимоти антик давр ахлоқий фикрларининг классик намунаси ҳисобланади.

Эстетик қарашлари. Арасту эстетикаси унинг фалсафий меросининг марказий қисмларидан бирини ташкил этади.

Эстетика масалаларини файласуф «Риторика», «Сиёсат» ва айниқса, «Поэзия санъати» асарларида кенг ёритган. Кейинги асар «Поэтика» деб номланиб, унинг 26 боби тугалланмаган фикрларидан иборат ҳолда бизгача етиб келган. Комедияларга бағишланган иккинчи китобидан ҳам айрим парчаларгина етиб келган, холос.

Арасту қадимги жамиятнинг кўзга кўринган йирик файласуфидир ва устози Афлотуннинг санъатга реакцион қарашларини қаттиқ танқид қилиб, узининг прогрессив эстетик гояларини илгари сурган. Янги давр санъати поэзияси ҳамда дин тўғрисидаги таълимотларни Арасту меросисиз тасаввур қилиш мумкин эмас. У узининг «Поэтика» асарида қадимги Юнонистонда пайдо бўлган санъат ва поэзиянинг барча турларини ўрганиб, уларни умумлаштирди ва мантиқий, назарий ҳулосалар чиқарди.

Бу асарида нафақат қадимги Юнонистонда, балки бутун дунёга машҳур бўлган Гомернинг «Илиада» ва «Одиссея»си, Софоклнинг «Шоҳ Эдип» каби асарлари ҳақидаги маълумотлар уз ифодасини топган.

Шунингдек, «Поэтика» уз замонаси бадий амалиётнинг мажмуаси ҳисобланиб, бадий ижоднинг меъёрий қонунларини ташкил этади. Мутафаккир доимо санъатнинг антик фактларидан келиб чиқади. У Зевксис, Полигнот каби рассомлар, ҳайкалтарош Фидий ва бошқаларни тилга олади. Арасту юнон драмаси, эпоси, меъморчилиги, мусиқаси, рассомчилигини жуда яхши билган.

У булар ҳақидаги жуда қизиқарли фикрларни баён қилади, муҳим бадий масалалар ҳақида фикр-мулоҳаза юритади. Масалан, комедия ёмонни ҳажв остига олиб, яхшини тасдиқласа, трагедия эса энг яхшини таърифлаб, энг ёмонни рад этади, ҳаётини воқеаларни қаламга олади,

тартибга солади, персонажларнинг қаҳрамонликларини ёки гуноҳ иш қилганларини тасвирлайди.

Арасту уз утмишдошлари Пифагор, Демокрит, Афлотун каби эстетик таълимот марказига гузаллик масаласини қўяди. Гузалликнинг асосий турлари, Арасту фикрича, батартиблилик, меъёрлик ва аниқликдир. Гузалликнинг энг юқори ифодасини жонли нарсалар ва айниқса, инсон ташкил этади. Инсон узининг уйғун ва мутаносиб ҳолда тана қисмларининг тузилиши туфайли гузалликни ифодаловчи ва шу билан бирга санъатнинг асосий предмети сифатида иштирок этади. Гузаллик, унинг фикрича, объектив ва мутлақ нарсадир. Бу жиҳатдан Арасту Гераклит ва Демокритга яқин туради. Чунки улар учун гузаллик гоёларда эмас, балки реал предметларда, улар билан муҳим алоқа ва узига хосликдадир.

Санъат унинг фикрича, ҳаётни талқин этиш ва янгиланишдан иборат. Талқин этишлик ритм, сўз ва ҳамоҳанглик (куп маъно)лар асосида бўлади. Раққосанинг хатти-ҳаракатига баҳо бериб, шундай дейди: раққоса узининг кўркам, ритмик ҳаракати билан характерни қайта ишлаб, ифода этади. Шеърятда ҳамоҳанг, улчов қондасининг аҳамиятини алоҳида қайд этади. Фикр ва сўз яхлитлиги ҳамда мантиқийлиги зарурийлигини туғри ва муфассал баён қилади. Сўз воситасида ифодаланишнинг афзаллиги унинг аниқ бўлишидадир, дейди мутафаккир.

Санъат, Арасту фикрича, кишиларнинг қайта яратишга мойиллигидан туғилади. Тақлид қилиш, биринчидан, кишида болаликдан бошланади ва улар бошқа махлуқотлардан тақлид қилиш қобилиятлари юқори бўлганлиги учун дастлабки билимни ола бошлайдилар, иккинчидан, озик-овқатларни тановул қилиш барчага лаззат келтиради. Бу орқали Арасту кишилар адабий асарларни кузатиб, лаззатланишларини тушунтиришга ҳаракат қилади. Бу лаззат, унинг фикрича, «билиш» қувончида яширинган бўлади.

Масалан, биз ҳақиқатан куришни ёқтирмаган нарсани тасвирда мазза қилиб кўрамиз. Мисол учун, ёввойи йиртқич ҳайвонлар тасвири. Бунинг сабаби шундаки, илм олиш нафақат донишмандларга, балки бошқа одамларга ҳам баб-баравар ёқади. Лекин фарқи шундаки, бошқа кишилар илмни қисқа муддатга оладилар. Улар тасвирга мамнунлик билан қарайдилар, чунки улар якка-якка буюмлар борлигини урганишлари, мулоҳаза юритишлари мумкин. Масалан, бу фалон наrsa. Агар борди-ю, шу нарсани у аввал кўрмаган бўлса, унда тасвир ухшатиш йўлисиз лаззат бағишлайди. Лекин лаззатланиш бирон-бир сабаб орқали бўлади. Бундан ҳулоса чиқариб, шуни айтиш керакки, Арасту эстетик лаззатнинг манбаини гоёлар дунёсидан эмас ёки тажриба доирасидан ташқаридаги моҳиятдан эмас, балки кишиларнинг реал хоҳишлари орқали билишга боғлиқ, дейди.

Санъат билувчанлик характерига эга, аниқроғи у кишиларнинг билиш фаолликлари шакллари билан битгасидир.

Арасту санъатни борлиқдаги имкониятнинг фаол, ижодий юксак бадний маҳорат билан ифодалаш, деб билган. Мутафаккир тили билан айтганда, санъат, хусусан, яхши трагедия инсонни поклайди, уни ёмонликлардан сақлайди. Яхши трагедия оддий ва содда бўлмай, балки у купгина турли-туманликни уз ичига олади, унда даҳшатли ва ачинарли воқеа бир-бирига қўшилиб кетади. Трагедияда ҳурматли кишилар бахт-саодатдан кетма-кет бахтсизликка учраб турувчилар сифатида ифодаланмаслиги керак, акс ҳолда томошабинда на ачиниш, на раҳм-шафқат, на қўрқув тугилади. Шунингдек, ярамас киши кетма-кет бахтиёрликдан бахтсизликка тушиб турган ҳолда тасвирланмаслиги керак, чунки қайғуриш, безовталаниш, азобланиш гуноҳсизнинг бахтсизлигига нисбатан пайдо бўлади, холос.

Арасту санъатнинг вазифаси воқеликни механистик тарзда қайта тикламай, балки уни ижодий акс эттиришдир, дейди. Агар бадний асарнинг таъсирчанлиги катта бўлишини таъминлашда аниқ қайта тиклаш шарт бўлмаса, ундан чекиниш мумкин. Воқеликнинг ҳақиқатлигидан ҳар қандай чекиниш бадний жиҳатдан оқланмоғи лозим. Демак, бадний ҳаққонийлик нарса ва ҳодисани оддий тўғри қайта тиклашга олиб келмайди. Арасту даврига келиб, санъатнинг турлари ва қуринишлари нисбатан аниқ белгиланди ва тараққиётнинг етарли юқори босқичига қўрилди. Шундай қилиб, санъатни турларга ажратиш масаласини қўйиш учун етарли фактик материаллар тушган эди. Арасту «Поэтика» асарининг учинчи бобида тақлиднинг учта фарқлари баён этилган: 1) восита; 2) предмет; 3) услуб. Унинг фикрича, санъатнинг барча турлари бир-биридан тақлид қилиш воситаси билан ажралиб туради: масалан, товуш мусиқа ва қўшиқнинг, ранг, шакл расм ва ҳайкалтарошликнинг, ритмик ҳаракат уйиннинг, сўз ва вазн шеърининг воситаси ва ҳоказо. Юқорида номлари келтирилган санъат турларини Арасту ўз навбатида ҳаракатдаги санъат (поэзия, мусиқа, рақс)га ва турғун санъат — рассомчилик ва ҳайкалтарошликка бўлади.

Файласуф, айниқса, сўз санъатини тур ва қуринишларга бўлади. Тақсимлаш асосида тақлиднинг объекти ва шакллар хусусиятларига батафсил тўхталади. Арастунинг ижодий жараён тўғрисидаги фикрлари катта қизиқиш уйғотади. Бадний асар яратиш жараёни ва уни англаш интеллектуал актдир, дейди у. Файласуфнинг таъкидлашича, ижодий жараён инсоннинг билиш фаолияти билан боғлиқдир. Шундай қилиб, унинг нуқтан назарича, ижодий жараённи англаш мумкин. Файласуф санъат асарларини яратишда қўлланиладиган муайян меъёр, қонунларга амал қилишга интилади.

Санъатдаги донолик, дейди у, уша санъатдаги аниқлик даражасига қўра белгиланади. Фидийни биз доно ҳайкалтарош ва Поликлитни эса доно уймакор, деб тан оламиз. Донолик санъатдаги мукамал фазилатдир, дейди у.

Арасту асарларида санъатнинг тарбиявий роли катта урин эгаллайди. Санъат ўзи учунгина аҳамиятга эга бўлган қимматбаҳо нарса эмас. У кишиларни маънавий жиҳатдан бойитади. Санъатни инсоннинг маънавий фаолияти билан боғлаши Арастунинг катта хизматидир. Лекин шуни таъкидлаш лозимки, файласуф маънавийликка ва маънавий идеалга нисбатан кузатувчанлик ҳолатида бўлиб, ҳеч қандай амалий мақсадларни назарда тутмайди.

Шундай қилиб, файласуф назарий фаолиятни бошқа ҳар қандай фаолиятдан юқори қўяди, чунки у илоҳий фаолиятга қондошдир, дейди. Санъат ҳам назарий фаолият бўлганлиги учун у ҳам кузатувчандир.

Санъат ахлоққа, сиёсатга шахсни тарбиялаш масаласида бефарқ эмас.

Арасту тарбиянинг воситаси сифатида мусиқага катта аҳамият беради. Бироқ санъатнинг бошқа турлари ҳам инсоннинг маънавий қиёфаси шаклланишига ёрдам беради. Арасту қулдорларнинг мафқурачиси бўлгани учун тарбия масаласи фақат эркин кишиларга тааллуқлидир, деб ҳисоблаган. Унинг маънавий ва эстетик идеаллари синфий характерда бўлган.

—Арастунинг тарбия туғрисидаги назарияси жоннинг уч қисмдан иборат, деган таълимоти билан боғлиқ:

1. Усимлик жони.
2. Ҳайвонлар жони.
3. Оқил жон.

Жоннинг биринчи қисми жисмоний тарбияни аниқлайди, иккинчиси эса маънавий тарбияни аниқласа, оқил жон ақлий тарбияни аниқлайди. Тарбиянинг мақсади жоннинг олий қисми продали ва оқил жонларни ривожлантиришдан иборатдир. Табиат, дейди Арасту, жоннинг ҳамма қисмларини бирга боғлайди, шунинг учун тарбияда биз унга риоя қилишимиз керак ва шахсни ҳар томонлама, уйғун руҳда тарбиялашимиз лозим. Шахсни тарбиялашнинг умумий тизимида эстетик тарбия катта роль ўйнайди. Инсонни яхши фуқаро бўлиб етишишида ва олий фазилат — ақлий фаолиятга эришишида тарбия катта ёрдам беради. Унинг эстетик тарбия ҳақидаги таълимоти камчилик ва хатоларга қарамай, эстетика тарихида катта роль ўйнаган. Арастунинг шахсни ҳар томонлама ва уйғун ривожланиш туғрисидаги идеали кейинги эстетик таълимотларда ўз ривожини топди. Маълумки, шахснинг уйғун ривожланиш масаласи фақат муайян ижтимоий шароитда, яъни иқтисодий, сиёсий ва маданий шарт-шароитлар бўлганида амалий ҳал этилиши мумкин.

Қадимги Юнонистонда эстетик фикрлар ривожига Арасту ижодида ўз олий нуқтасига эришди. Ҳатто Арастунинг энг яқин шогирдлари ҳам ўз устозининг ишларини давом эттиришга қодир бўла олмадилар. Арастунинг бу илғор эстетик гоялари тарихан чекланганлигига қарамай, ўз даврида ва ундан кейинги даврларда ҳам муҳим роль ўйнаган ҳамда қулдорлик жамиятини ҳимоя қилишда ижтимоий-иқтисодий, сиёсий қарашлари билан шубҳасиз алоқадор ва боғлиқ бўлган.

ҲИҚМАТЛИН СЎЗЛАРИ

Олижаноблик қандай бўлиши ҳақида эмас, балки яхши инсон бўлиши ҳақида фикр юритишимиз лозим.

* * *

Олижаноблик ҳақида мулоҳаза юритиш, бу ҳали олижаноблик дегани эмас, шунингдек, одиллик ҳақида фикр юритиш бу одил бўлиш деган гап эмас.

* * *

Ахлоқли инсон, ҳатто, ўз ҳаётидан маҳрум бўлган тақдирда ҳам дўстлари ва ватан йўлида кўп ишларни бажаради.

* * *

Ахлоқий фазилатлар инсон ниятида акс этади.

* * *

Ҳаракат назария ва амалиётнинг жсонли бирлигидир.

* * *

Инсон қўлидан келадиган, ўзига ярашадиган ишга қўл уриши керак.

* * *

Ҳар бир кишида ва ҳаммада муайян мақсад бўлади. Бу мақсадга эришиш учун улар бир йўлни маъқул кўрсалар, иккинчисини рад этадилар.

* * *

Ўз эҳтиросини бошқара оладиган инсон уни керакли ва фойдали томонга бура олади.

* * *

Турли хатоликка йўл қўйиш мумкин, лекин тўғри йўл битта. Шунинг учун тўғри йўлдан кўра хато осон, мўлжалга тегшидан кўра тегмаслик осон.

* * *

Муסיқа қалбга ахлоқий таъсир кўрсатиш қувватига эга бўлса, унда у ёшларни тарбиялаш кучига эга бўлади.

* * *

Ақлли киши кўнглига нима маъқул келса, кетидан қувмайди, уни кўнглисизликдан нима қутқарса ўшанинг кетидан қувади.

* * *

Айтилиши лозим бўлган гапларни муносиб даражада айта олган муаллифнинг китоби яхши китобдир.

* * *

Оқибатни келтириб чиқарган чинакам сабабгина олий ҳақиқат фазилатига эга.

* * *

Кимки фанда илгари кетса-ю ахлоқда оқсаса, у олдинга эмас, орқага кетади.

* * *

Жинойат учун баҳона бўлса бас.

* * *

Мардлик инсонни хатарли онларда ажойиб ишларга ундовчи фазилатдир.

* * *

Баркамолликка эришган инсон барча жонзотлардан устун туради, лекин у қонунга бўйсунмай яшаса, у энг тубандир.

* * *

Адолатсизликни қалқон қилиб олишдан даҳшатлиси йўқ.

* * *

Давлат қонуларини баҳолашда фуқароларнинг қандай яшаётганлигини билиш мумкин.

* * *

Мусофирчиликда, ҳатто, душманинг ҳам дўстлашишга ҳаракат қилади.

* * *

Роҳат-фароғат орзуларнинг ушалиши демакдир.

* * *

Подшоҳларни эмас, балки халқни илмли қилиш лозим.

* * *

Ҳокимлик «юки» тушган киши тез ўзгаради.

* * *

Бир фуқаронинг бойиши бошқа бир фуқаронинг камбағаллашувига олиб келади.

* * *

Тенгсизлик бўлган ерда адолат йўқдир.

* * *

Овқат учун зираворнинг ози яхши бўлгани каби дўстнинг ҳам ози яхшидир.

* * *

Аҳмоқнинг дўсти бўлмас.

* * *

Золим подшоҳлар атрофида хушомадгўйлар гирдикапалак бўлишса, халқ атрофида сафсатабозлар гирдикапалак бўлишади.

* * *

Ўғридан кўра золим хавфлидир.

* * *

Доно киши ёмон эҳтирослардан холи киши эмас, балки у ҳақда тўғри тушунчага эга бўлган кишидир.

* * *

Олижаноблик кеккайишлик ва хўрликнинг, сахийлик ва исрофгар-чилик хасисликнинг, камтарлик уятчанлик ва уятсизликнинг, хайрихоҳлик хушомадгўйлик ва адолатнинг, ҳақгўйлик айёрлик ва мақтанчоқликнинг, нафрат ҳасадгўйлик ва ичиқораликнинг, эҳтиёткорлик бузуқлик ва тошбағирликнинг ўртасидир.

* * *

Ҳаёт ҳаракат демакдир.

* * *

Доимий жисмоний ҳаракатсизликдан кишини ортиқ сўндирадиган ва ўлдирадиган нарса йўқ.

* * *

Дўстлик — ҳаёт асоси.

ЭПИКУР

ҲАЁТИ. Эллинизм даври фалсафасининг таниқли намояндаси Эпикур милоддан аввалги 341 йилда Самос оролида таваллуд топади. Милоддан аввалги 324 йили 18 ёшида биринчи марта Афинага келади ва бу ердаги ижтимоий-сиёсий, фалсафий муҳит билан танишади. Тез орада

Эпикур пойтахтни тарк этишга мажбур булади ва 306 йилга келибгина Афинага шогирдлари билан қайтиб келиб, уз мактабини очади. Мактаб кейинчалик «Эпикур боғи» номи билан машҳур бўлди. Буюк файласуф милоддан аввалги 270 йилда Афинада вафот этади.

АСАРЛАРИ. Эпикур таълимоти унинг асарлари, суҳбатлари ва хатларида ифодаланган. Унинг 300 га яқин асари булган. «Табиат тўғрисида», «Атомлар ва бушлиқ тўғрисида», «Ҳаёт тарзи тўғрисида», «Охирги мақсад тўғрисида» ва бошқалар шулар жумласидандир. Унинг энг асосий асари — «Табиат тўғрисида» ва «Геродотга хат», «Пифоклга хат», хат ва асарларидан парчалар сақланган, холос.

ТАЪЛИМОТИ. Уз асарларида Эпикур Демокритнинг атомлар тўғрисидаги таълимотини ёқлайди ва уни ривожлантиради. Афлотуннинг «эйдослар» олами, Аристотелнинг «илк туртки» ва антик фалсафанинг «биринчи сабаб» голяларини рад қилади.

Эпикур фалсафий назарияси 3 қисмдан иборат бўлиб, физика, каноника (мантик) ва этикани уз ичига олади. Эпикур физикасида табиий элементлар-ва-оламнинг-ибтидоси-тўғрисидаги таълимоти баён этилади. Этикада файласуфларнинг бахт-саодат тўғрисидаги қарашлари ифодаланган каноника ҳақида мезони ва уни билиш ҳақидаги таълимот ишлаб чиқилган.

Эпикур Левкипп ва Демокрит сингари барча моддий нарсаларни атомларнинг турлича бирикishi натижасида юзага келади, деб таъкидлади. Ҳатто жон ҳам энг нозик заррачалардан ташкил топган жисмдир. Бушлиқдан бошқа ҳамма реаллик моддий характерга эга.

Эпикур «Геродотга хат»ида бордан йуқ бўлмайди, йуқдан бор бўлмайди, олам ҳозир қандай бўлса шундай бор эди ва доим шундай булади, деган фикрни билдиради. Унинг материяни абадийлиги ва йуқолмаслиги ҳақидаги фикри дохиёна тахминдир.

Бу билан у жисмларнинг сақланиш қонунига асос солди. Эпикур олами Худо ҳеч нарсасиз яратган, деган гоьни қатъий рад этади. Геродотга ёзган хатида «Олам жисм ва бушлиқдан иборат», дейди.

Барча жисмларни Эпикур 2 гуруҳга булади:

1. Жисмларни ташкил этувчи атомлар.
2. Атомларнинг бирикishiдан ёки ажралишидан ташкил топган жисмлар.

Эпикур фикрича, оламнинг асосини ташкил этувчи ва мураккаб жисмларни яратувчи моддий дастлабки элементлар — атомлар, табиатан узгармас, зич ва парчаланмайди. Атомлар зичлигининг сабаби улар ичида бушлиқнинг йуқлигидадир, деб билади Эпикур. Атомлар шакл, ҳажм ва огирликка эга бўлиб, миқдор жиҳатдан чексиз, шаклан хилма-хилдир.

Бизга маълумки, Демокрит атомларнинг хоссасига шакл ва миқдорини киритган эди. Эпикур эса атомларнинг хоссасига ҳажм ва огирликни ҳам киритган. Жисмларнинг бирикishi ёки ажралиши Эпикур

фикрича, атомларнинг миқдор жиҳатдан қушилиши ва камайишидан иборатдир. Эпикур Гераклит ва Анаксагорларнинг чекланган жисмларнинг чексиз булиши тўғрисидаги таълимотларига қарши чиқиб, чекланган жисмлар қанчалик ҳажмга эга бўлмасин, улар чексиз миқдорга эга бўлган атомлардан иборат эмас, ҳамда чексиз бўлинмайди ҳам, дейди.

Агар ҳар бир жисм чексиз равишда бўлиниш хусусиятига эга бўлганда, унда реал мавжуд предметлар йўқ бўлиб кетган бўлур эди.

Эпикур атомлари худди Демокрит атомлари сингари доим ҳаракатда бўлади, атомлар ҳаракати юқорига, куйига, тўғри, эгри йўналишда булиши мумкин, дейди. Бироқ атомлар уз оғирлигига эга бўлганлиги учун улар, ички уз-узидан — спонтан ҳаракатда бўлади.

Эпикур томонидан ички ҳаракат кашф этилиши Демокрит илгари сурган атомистик таълимотга қушиланган янгиликдир. Эпикур атомистик таълимотни ривожлантира бориб, Афлотуннинг гоёлар дунёси тўғрисидаги таълимотини қаттиқ танқид қилади. Арастуниги «биринчи двигатели — биринчи ҳаракатлангирувчи куч» тўғрисидаги таълимотини ҳам қаттиқ танқид қилади, асоссизлигини исботлаб беради. Файласуф атомлар уз-узидан спонтан ҳаракатда булиши туфайли табиатдаги барча ҳодисаларни табиатнинг узидан қидириш зарурлигини уқтиради. Шундай қилиб, атомлар ҳаракати, Эпикур фикрича, икки қарама-қарши тенденцияни, яъни атомларни юқоридан тўғри чизик бўйлаб ҳаракати ва уларнинг тўғри чизик ҳаракатидан оқишини исботлади. Ҳаракатни у уткинчи маънода эмас, балки абадий материянинг хоссаси эканлигини уқтириб утди. Ҳаракат материя сингари йўқ бўлиб кетмайди. Атомлар тўхтовсиз абадий ҳаракатда бўлса, улардан ташқил топган мураккаб жисмлар эса гоҳ ҳаракатда, гоҳ турғунликда булишини кўрсатди.

Шунингдек, Эпикурнинг таъкидлашича, коинот абадий ва чексиздир.

Дунёлар бизнинг дунёмиз сингари миқдор жиҳатдан чексиз ёки ухшаш ва ухшамас, дейди Эпикур. Эпикур дунёни материалистик тушунтирувчи файласуф бўлганлиги учун Демокритнинг детерминистик таълимотини фаталистик чекланганлигини енгиллашга муваффақ була олди.

БИЛИШ НАЗАРИЯСИ. Эпикур уз билиш назариясида моддий дунё, реал олам, табиат, аниқ нарса мавжудлигига ҳеч шубҳа қилмайди. У таъкидлашича, олам ва жисмлар бўшлиқдан иборат. Жисмларнинг мавжудлиги ҳақида дастлаб сезги аъзоларимиз дарак беради. Сезгилар асо-сида тафаккур унинг реаллигини курсатишга уринади. Ақлий билиш ҳиссий билишга таянади.

Шуни айтиш керакки, Эпикур фикр, тафаккурни камситмайди, балки уларни юксак қадрлаган. Бунинг тасдиғи сифатида Эпикурнинг «Геродотга Эпикурдан салом» хатини мисол тариқасида келтириш мумкин.

«Агарда сезиш орқали буюм, предмет, айрим нарсаларнинг шакллари қабул қилинса, фикр, тафаккур, тушунча масалан, вақт тушунчада кеча ва кундуз уларнинг қисмлари орасидаги алоқа, боғланиш тасвирланади. Нарсалар, буюмлар, муҳими инсонни кўп нарсага ургатади. Мавжуд бор нарса буюмлардан ҳар хил жойлар, ашёлар ясашга ургатади, инсон ақли уларни янада мукаммаллаштиради, ихтиролар қилади. Гоҳ тез, гоҳ секин ютуқлар қозона боради».

Эпикур нарсалар, буюмларнинг номлари ҳар бир халқда, унинг яшаш шароити, жойи, ҳисси, психик характерига мувофиқ келиб чиққанлигини тўғри курсатиб берган. Эпикур сезиш асосида сезишни бузмай, сезиш қўшилган ҳолда пайдо бўлган фикрлар, тушунча ва тафаккурнинг дунёни, табиат қонунларини очишда, табиат мавжуд нарсалардан инсонга керакли нарсаларни ясашда буюм родини алоҳида курсата олган.

Эпикурнинг «Пифагордан Эпикурга салом» мактубида XX аср кишининг фикрини узига тортувчи жозибали сўзлар, иборалар, қонунқончалари урин эгаллаган. Ер ва у билан алоқадор ёритгичлар,—чексиз оламнинг бир булаги сифатида, оламдаги бир неча дунё сингари ухшаш ёки ухшамасдир, яъни дунёлар сон-саноксиз кўп. Қуёш, ой ва бошқа сайёралар айланма ҳаракатда бўлиб, табиий ёки шамол ёки олов ёки қуёш ҳам унинг ҳам бунисининг бирикишидан келиб чиққан. Қуёш ва ой бошқа ёритгичлар сезгимиз даражасида ёки катта, ёки кичик булиши мумкин. Бу ёритгичларнинг айланиши зарурий, қонуний ҳаракат туфайлидир.

Эпикур шунингдек, қуёш, ой тутилиши ҳақида уз қарашларини баён қилган. У билан бирга Эпикур об-ҳавони олдиндан айтиш мумкинлигини, булутларнинг ташкил топиши, буғланиши оқибатида чақмоқ ва яшин, туфонлар, ер қимирлашлари булиши ва унинг сабаблари тўғрисида гениал тахминларни айтган. Инсон табиат ва унинг жараёнларини сезиши, ҳиссий восита орқали ақл кузи билан урганишни у ҳар томонлама исботлади. Файласуф инсон тафаккурини улуғлайди. Турмушимиз гайриақлий эътиқодга муҳтож эмас, биз хавф-хатарсиз яшамогимиз керак, деган гоё Эпикур учун муҳимдир.

Инсон табиатининг бир булаги. Унинг эркинлиги ва бахти даставвал табиат қонунларини билиб олишига боғлиқ. Инсон табиатининг асосий масаласи унинг жони ҳақидаги масаладир. Эпикур Афлотун, афлотунчи ва диндорларнинг танадан ташқарида жоннинг мавжудлигини рад этди. Жон нозик заррачалардан иборат бўлиб, бутун организмга ёйилгандир, у иссиқлик билан аралашган шамолга ухшайди. Бирлари шамолга, бошқалари эса иссиқликка монанд. Жоннинг айримлари ихчам, ҳаракатчан, думалоқ атомлардан ташкил топган. Жонни инсон ҳар доим сезишга ҳаракат қилади. Шунга қўра Эпикур жонни тана билан бирликда қўради. У жонни сезиш, ҳис қилиш қобилиятининг манбаи, деб ҳисоблайди.

Тана улиши билан жон ҳам танани тарк этади, сезиш, ҳис этиш қобилияти ҳам йўқолади.

Жон ҳам, сезиш ҳам, ҳис этиш ҳам фикрлаш қобилиятига эга, аммо тана бутун организм билан тирикдир, жон тананинг ҳамма қисмларида мавжуд. Инсон улиши билан жон ҳам танани тарк этади.

АХЛОҚИЙ ҚАРАШЛАРИ. Эпикурнинг ахлоқий таълимоти уз замонасига нисбатан прогрессив аҳамиятга эга булган. Унинг фикрича, ҳаётнинг мақсади роҳат-фароғат, хурсандчиликдан иборат булмоғи лозим. Роҳат-фароғат, хурсандчилик инсон бахтининг аввали ва охиридир.

Эпикур роҳатни Кирен мактаби намояндалари каби ҳиссий лаззатда кўрмай, балки азоб-уқубатдан қутулишда, деб билади. Роҳат-фароғатга эришиш билан инсон бахтли ҳаёт кечиради, бунинг учун инсон ҳаётнинг икир-чикирларига бефарқ қараши керак. Шунинг учун инсон руҳи осойишта ҳамда жисмонан ва руҳан соғлом булмоғи лозим.

Лекин Эпикур назарда тутган роҳат-фароғат, хурсандчилик буржуа файласуфлари тушунчасидаги ахлоқсизлик, кайф-сафо булмамай, балки жисмоний азоб-уқубат ва руҳий хавфдан қутулишидандир.

Эпикур фикрича, азоб-уқубатдан халос булган, роҳатга эришган киши улимдан қурқмайди. Эпикур Афлотун ва афлотунчиларнинг гоёлар дунёсидаги жон, жоннинг ҳолати ҳақидаги ҳузур-ҳаловат, гузаллик тўғрисидаги барча уйдирмаларини улоқтириб ташлади. Фақат моддий олам бор, унда инсон ҳузур-ҳаловатли турмуш кечирishi мумкин, дейди. Инсон худолардан, улим ваҳималаридан қутулиши керак, дейди.

Инсон сезиш ҳисси орқали яхши-ёмонни ажратиб олади. Ақли орқали ҳамма яхшиликни қабул қилиб, ҳамма ёмонликни рад эта олади. У шароит, муҳит, жойга, муътадиллик, нисбийликка қараб иш тутади. Очликда оддий таом ҳам жуда лаззатли кўриниб, инсонга жисмоний ҳузур бағишлайди. Биз ҳузур-ҳаловат, лаззат деганимизда ҳирс, айшу ишрат, ичкиликбозлик, хотинбозлик, маиший бузуқликни, кайф-сафо, шоҳона ҳаётни эмас, балки жисмоний эзилиш ҳамда руҳий ташвишдан халос булишни, озодликни тушунамиз, дейди Эпикур. Ҳамма яхшиликнинг боши инсоннинг ақлли булишидандир. Ақллилик, оқиллик билан яшамасдан туриб, покиза ва оқилона яшаш мумкин булмаганлиги каби покиза ва одилона яшаш, ёқимли ҳаёт кечирishi учун оқилсизликдан, ақлсизликдан фориғ булмоқ керак. Шунинг учун донолар бахтсиз булсанг ҳам ақлли бул, ақлли булмоқ беақл бахтлиликдан афзал, дейдилар.

Фалсафани сохталаштирувчи тадқиқотчилар Эпикурга тўхмат қилиб, уни шаҳвоний, маиший расволикда айблаб, ахлоқсизга чиқариб, унинг таълимотига путур етказишга уринганлар ва уринмоқдалар. Эпикур ҳузур-ҳаловат, лаззат деганда инсоннинг ахлоқига, хулқига, табиатига зид келадиган эвдоманизмни, яъни ахлоқсизликни, кайфу сафони тарғиб қилмаган, балки оқилона, ақлий, инсоний, башарий турмушни тушунган,

уни орзу-ҳавас қилган. Унингча, намунавий киши ҳаёти тинч, беташвиш, изтиробсиз ҳаёт кечиришдир. Бироқ Эпикур ахлоқий таълимоти инсонни курашга чақирмайди ва даъват этмайди. Балки, ширин турмуш ҳар бир киши учун нималигини тушунтириб беришга қаратилган. Эпикур шу нуқтаи назардан қария ва ёшларга фалсафани урганишни тавсия қилади. Ҳар бир киши ёшлигида фалсафани урганиши лозим, қариганда ҳам фалсафа билан шуғулланишдан тўхтамаслиги керак, дейди. Фалсафа билан шуғулланган ёш қариган чоғида ҳам бахтли утган дамларини хотирлайди. Қария айтиб бериши вақтнинг узида ҳам ёшлик, ҳам қариллик даврини эслайди, истиқболдан қурқмайди. Қурқмаслик бахтлиликдир, бахтли бўлишлик билим ва илмдандир. Шунинг учун диндорлар Эпикурнинг бу таълимотига қарши чиқиб, унга қарши курашдилар.

Инсон уз маънавий ҳаётини барча нарсаларга нисбатан меъёрида утказиши шарт, дейди файласуф. Эпикурнинг ахлоқий қарашларида адолат, дустлик ва оқиллик категориялари катта урин тутади. У адолат нисбий-эканлигини тан олган ҳолда уни бошқаларга зарар кўрсатмасликка ундайди. Эпикурнинг бу гоёлари унинг ижтимоий битим назариясига асос бўлади. Эпикур фикрича, донишманд ҳаётни яхши билувчи, кундалик ҳаётнинг иқир-чиқирларидан юқори турувчи кишидир. Аммо Эпикурнинг ахлоқий таълимоти узига хос хато ва камчиликлардан холи эмас. Унинг ахлоқ туғрисидаги таълимоти индивиднинг манфаатига қаратилган. Унинг ахлоқи пассив кузатувчан, исёнсиз, курашдан бош тортувчи, донишманд ахлоқидан иборат эди.

Эпикурнинг фалсафа тарихидаги тарихий роли Демокрит йўлини давом эттиришда ва асослашдадир. У «Афлотун йўлига», хусусан Афлотун таълимотига қарши туриб, атомистик фалсафани янги босқичга кўтарган файласуфдир. У шунингдек, Демокрит атомистик назариясини давом эттириб, уни янги таълимот билан бойитиб, қуйидагиларни киритган:

1. Демокрит атомларнинг бўлинмаслиги энг майда заррачалардан иборат булганлиги деб билса, Эпикур атомларнинг бўлинмаслиги атомларнинг ичида бушлиқнинг йўқлиги ва зичлигида, деб билади.

2. Демокритнинг атомлари фақат миқдор жиҳатдан бир-биридан фарқ қилган булса, Эпикурнинг атомлари фақат миқдор жиҳатдан бир-биридан фарқ қилибгина қолмай, балки сифат жиҳатдан ҳам бир-биридан фарқ қилади.

Эпикур сифатларни икки турга булган:

1. Узгармас доимий сифат (шакл, ҳажм ва оғирлик).

2. Узгарувчан сифат (ҳид, маза, ранг) каби сифатларнинг объективлигини тан олган.

Эпикурнинг фалсафа тарихидаги роли яна шундан иборатки, у узи-ча атомнинг оғирлигини ва ҳажминини аниқлаган.

Яна Эпикур атомларнинг ички сабабига кура, ҳаракатга келишиши айтиши уз даврга нисбатан катта ютуқ эди. Эпикурнинг атомлари узининг ички сабабига кура ҳаракати (спонтан ҳаракат) орқали тўғри чиққдан оқади, деган назарияни илгари сурган. Эпикур таълимоти узидан кейинги даврда ҳамда янги даврда ҳам иккиёқлама давом эттирилди. Эрамиздан аввалги IV асрдан то эрамизнинг VI асригача Эпикур томонидан ташкил этилган Эпикур мактаби уч асосий тараққиёт босқичи йулини босиб ўтди.

1. Эллиник даврдаги Эпикур мактаби (боғ мактаби) эрамиздан аввалги IV—III аср даврини уз ичига олади.

2. Юнон — Рим эпикуриزمи эрамизнинг I—IV асрлар (сунгги боғ)га тўғри келади.

Биринчи даврга Эпикур ва шоғирдлари Лампсакли Метрадгор, Полиен ва Эрмахлар киради. Уларнинг асарлари бизгача деярли етиб келмаган. Бу даврдаги таълим асосан оғзаки суҳбат усулида олиб борилган.

Иккинчи даврга Филонид, Филодей, Аполлонлар киради.

3. Учунчи даврга Эпикур мактаби Рим қулдорлик жамияти билан боғлиқ булган Цицерон, Филоданлар Римда эпикуризмни давом эттирганлар.

Эпикуризм мактабининг гуллаган даври Лукреций Кар даврига тўғри келади (эрамиздан аввалги I аср).

Эрамизнинг I асрида эпикурчилар мактаби император Домициан томонидан ёпилади. Лекин шунга қарамай, Эпикур таълимоти давом этаверади. Кейинчалик Римда узининг илк прогрессив аҳамиятини йўқота борди, XVII—XVIII асрларда француз файласуфлари томонидан бу таълимот яна ривожлантирилган. Уни янги даврда Пьер Гассенди ривожлантирган. Шунинг билан бирга айрим идеалист файласуфлар томонидан гедонистик таълимотга айланттирилган. Унинг ахлоқий қарашларидаги бахт тушунчасига француз материалистлари Гельвеций, Гольбах ва бошқалар гедонистик руҳ беришган. Эпикур қулдорлик демократиясининг мафкурачиси булганлиги сабабли узининг ахлоқ тўғрисидаги таълимотини жамиятнинг эркин кишилари учун тааллуқли, деб қараган.

СТОИКЛАР ФАЛСАФАСИ

Стоицизм антик даврдаги фалсафий мактаблардан бири булиб, миллоддан аввалги IV аср охирларидан миллодий III аср охирларигача фаолият курсатди. «Стоя» сўзи юнон тилида шоирлар, баҳслашувчилар тупланадиган жойни билдиради. Стоиклар ҳам Суқрот сингари оғзаки ижод — баҳсга катта аҳамият беришади. Кейинчалик стоицизм асосчиси Зенон издошларини «стоиклар» деб аташ одат булган.

Стоиклар фикрнинг моддий ифодаси бўлмиш сўзга, нутққа катта аҳамият берадилар. Дарвоқе, «логика» атамаси юнонча «логос» — «сўз»дан келиб чиққан.

Стоицизм узоқ тарихга эга бўлиб, у уч даврга бўлинади: 1. Илк стоицизм милоддан аввалги IV—II аср урталарини уз ичига олади ва унинг намояндалари Зенон, Клеанф ва Хрисипп булган; 2. Стоицизм гуллаган даври милоддан аввалги II—I асрларга тўғри келади. Унинг йирик вакиллари Панетий (Панеций) ва Посидонийлар булмишган; 3. Янги стоицизм милодий I—III асрларда қадимги Римда ривожланган.

Стоикларнинг биринчи авлоди Арасту мантиқни ривожлантиришга катта ҳисса қушди. Улар, хусусан Хрисипп, мантиққа онд қушлаб асарлар қолдирдилар. «Мураккаб ҳукмлар тўғрисида», «Диалектика бўйича қушланма», «Ҳукм тўғрисида» кабилар шулар жумласидандир. Стоикларда мантиқ ички ва ташқи нутқни урганувчи фан сифатида икки қисмга бўлинади: 1) сўзлаш шаклидаги фикрни риторика урганади, 2) савол-жавоб шаклидаги фикрни диалектика урганади.

Стоиклар ҳам, Арасту сингари, тўғри фикрлашнинг асосий қондаларини зиддиятсизлик ва айният қонуни билан боғлайдилар. Стоиклар объектив мавжуд жисми сезиш ва идрок этишни билишнинг илк манбан деб ҳисоблайдилар ва билим пайдо бўлиши муаммосини сенсуалистик нуқтан назардан ҳал этадилар.

Улар узларининг табиат тўғрисидаги тасаввурларида анъанавий тўрт моддий элемент тўғрисидаги қарашларига асосланадилар. Моддий элементлардан олов ва ҳавони фаол, сув ва тупроқни эса пассив, деб ҳисоблашади. Улар айниқса, оловга ва оловнинг ҳаво билан бирикшишига катта аҳамият берадилар. Стоиклар, Гераклит каби, оловни бошланғич субстанционал асос сифатида ҳамма оловдан келиб чиқади ва ҳамма нарса оловга айланади, деб уқтирадилар.

Стоицизм таълимоти ривожига катта ҳисса қушган Панетий Родос оролида милоддан аввал 185—110 йилларда яшаган. У ёшлигида Афинада бўлиб, Диоген маърузаларини тинглайди ва унинг таъсирида стоицизм тарафдорига айланади. Лекин кейинчалик Панетий стоицизмни периплатетицизм ва платонизм билан қушиб юборади.

Стоикларнинг йирик намояндаларидан яна бири — Посидоний тахминан милоддан аввалги 140—130 йиллар орасида, Апомей (Сурияда) туғилган ва Афинада Панетий қулида таҳсил қурган. Милоддан аввалги 987 йилда у Родос оролида узининг нотиклик-фалсафий мактабини очди. Посидоний мактабида милоддан аввалги 78—77 йиллари Цицерон ҳам таҳсил қурган.

Посидонийнинг «Океан тўғрисида», «Осмон ҳодисалари тўғрисида», «Коинот тўғрисида», «Худолар тўғрисида», «Физика тўғрисидаги мулоҳазалар», «Этика тўғрисидаги мулоҳазалар» каби асарларидан унинг замон-

дошлари Цицерон, Лукреций, Страбон, Диоген Лаэртский фойдаланишган ва иқтибос қилишган.

Посидонийнинг илмий қизиқишлари доираси кенг булган. Шунинг учун қадимги замон фалсафаси тадқиқотчилари Посидонийни мулоҳазасининг чуқурлиги буйича Афлотун, қомусийлиги буйича эса Арасту билан тенглаштирганлар.

СКЕПТИЦИЗМ

Эрамиздан олдинги IV асрнинг охирида Юнонистонда яна бир фалсафий оқим — скептицизм оқими юзага келди.

Скептицизм юнонча сўз булиб, «куриб чиқаяпман», «тадқиқ қилапман», «мулоҳаза қилаяпман», «шубҳаланааяпман», деган маъноларни англатади. Бу оқимнинг кузга куринган намояндалари — Пиррон, Агрипп, Энцидем, Секст Эмпириклардир.

Скептицизм оқимига асос солганлардан бири Пиррондир (милоддан аввалги 360—327 й.). У Сукрот сингари уз таълимотини озгаки равишда баён қилиб, узидан кейин бирон бир асар қолдирмаган. Шу сабабдан унинг таълимоти ҳақида биз кузга куринган шогирдларидан бири — Тимоннинг (милоддан аввалги 320—230 й.) асарларидан билишимиз мумкин.

Пиррон ва унинг издошлари фикрича, инсон тафаккури узи босиб утган йулга қараш мақсадида тухтайди ва билишда эришган ютуғига танқидий қараб чиқади. Уларнинг догматик фалсафага қарашли танқидий қарашлар, диалектика тарихи нуқтан назардан муҳим аҳамиятга эга. Скептиклар антик диалектикадек қудратли қуролга эга эдилар. Улар уз утмишдошлари бўлиш Гераклит, элейликлар, софистлар, Сукрот, Афлотун, Арастуларнинг диалектикасини узларича талқин этиб келганлар. Уларнинг скептик диалектикалари элейликлар диалектикаси ва софистларнинг релятив таълимотига ухшаб кетади. Скептиклар ҳар қандай билимнинг ҳаққонийлигини инкор этишган. Уларнинг фикрича, исбот манбан қайта исбот билан чексиз равишда тасдиқланиши керак.

Скептиклар мантикий исботнинг онтологик ва гносеологик асосини рад этиб, назарий нуқтан назардан, уларнинг фикрича, ҳақиқатни дарҳақиқат билиш мумкин эмас. Скептиклар фикрича, ҳақиқат субъектив икродир. Шунинг учун улар ҳақиқатни эҳтимол, деб атайдилар. Монархия аристократия ва демократияларнинг йиғиндисидан ташқил топиши мумкин. «Давлатнинг мақсади, — дейди Цицерон, — фуқароларнинг хавфсизлигини ва уз мулкдан эркин фойдаланишни таъминлашдан иборат». Уларнинг ахлоқий қарашлари стоикларнинг ахлоқий қарашларига ухшаб кетади. Ахлоқий қарашларида асосий этиборни эзуликка қаратадилар. Инсонни оқил махлук, деб биладилар. Инсонда қандайдир ило-

хийлик бор, дейди. Ирода қудрати ила ҳаётнинг барча аччиқ-чучукларини енгишни эзгу фазилат, деб аташган. Бу борада фалсафа инсонга жуда катта мадад курсатади. Фалсафий йуналишларнинг ҳар бири эзгуликка олиб боради. Шунинг учун, дейди Цицерон, ҳар бир фалсафий мактабнинг эришган ютуқларини «бирлаштириш» лозим. Бу билан у узининг эклектик таълимотини ҳимоя қилади.

РИМ ФАЛСАФАСИ

РИМ ДАВЛАТИ. Карфаген билан булган урушда голиб чиққан Рим милoddан аввалги иккинчи асрда қадимги дунёнинг энг қудратли давлати бўлиб қолди. Кейинчалик Рим империясининг асосчиси ҳисобланган Гай Юлий Цезарь (милoddан аввалги 100—44 йиллар) даврида Шимолий Африка, Кичик Осиё, Галлия, Испания ва бошқа улкалар бирин-кетин босиб олинди.

—Олий-давлат-кенгаши — сенатдан император унвонини олиб, анча вақтгача (милoddан аввалги 27 — милoddий 14 йиллар) ҳукмдорлик қилган Октавиан Август Цезарь бошлаган ислохотларни давом эттирди. Ислохотнинг мақсади фавқулодда ҳолат шароитида сенат қарори билан таъсис этилган, давлат ҳокимиятининг барча ваколатини ўзида мужас-самлаштирган диктатурани империяга (лот. *Imperium* — ҳокимият бир кишининг қўлида булган давлат тузуми) айлантиришдан иборат эди. Август ҳудуди Арманистон ва Месопотамиядан тортиб, то Саҳрон Кабир ва Қизил денгиз қирғоқларигача чўзилиб кетган улкан империяни шакл-лантирди.

Римга чет улкалардан бойликлар оқиб кела бошлади. Зодагон патрицийлар, зобитлар, савдогарлар, «чавандозлар» деб номланган ижтимоий табақа намояндалари катта бойлик тўплашди. Мамлакатда банк, молия ва савдо тизимлари тараққий этди.

Патрицийлар ва янги бойлар давлатга қарашли ерларни («агер публикус») сотиб олиб, хужалик юритишнинг турли шаклларини, шу жумладан, вилла ва латифундияларни ташкил қила бошладилар. Уларда асосан қуллар меҳнат қилишарди.

Вилла бир қатор афзалликларга эга бўлиб, унда меҳнат тақсимооти такомиллашди, янги агротехник усуллар ва қондалар кенг қўлланилди.

Меҳнатнинг турли соҳаларида коллегия деб аталган уюшмалар ташкил этилди. Ҳар бир коллегия ишлаб чиқаришнинг бирор бир соҳасида меҳнат қилган усталар ва ходимларни бирлаштирган. Коллегиялар уз аъзоларидан аъзолик бадаллари ундириб, турли маросимларни утказиб туришар, аъзолар уртасида узаро ёрдам ташкил қилишар эди.

Рим империясида содир булган иқтисодий, ижтимоий-сиёсий тараққиёт ундаги маънавий маданиятнинг юксалиши учун асос булди. Ричард

Тарнас таъкидлаб утганидек, бу даврда Римда классик цивилизация очилган гулдек яшнаб кетган эди¹.

Император Октавиан Август ҳукмдорлик қилган вақтдан бошлаб то II асргача бўлган давр латин адабиёти ва фанининг «олтин асри» бўлган. Бу вақтда шоирлар **Виргилий, Тибулл, Гораций, Овидий**, ёзувчилар **Луқан, Марциал, Петроний, Ювенал**, тарихчилар **Тацит, Гай Светоний, Тит Ливий**, олимлар **Луций Колулумелла, Катта Плиний, Клавдий Птоломей**лар ижод қилишган.

Рим ҳуқуқшунослиги объектив оқилоналик, табиий ҳуқуқ ва қонун, халқлар ҳуқуқи тушунчаларини ишлаб чиқиб, ҳуқуқий онг маданиятини юксак даражага кутарди.

Айни пайтда, Рим халқининг руҳияти ва урф-одатлари ахлоқий жиҳатдан тушқунликка учрашн кенг тарқалган иллатга айланди. Буни Юлий — Клавдийлар сулоласи намояндаларининг ҳаётидан олинган фактлар тасдиқлайди.

Октавиан Августнинг қизи уч марта турмушга чиққан, куп фарзандли Юлия Агриппина Тиррен денгиздаги Пандатерия оролига жазмани Марк Антонийнинг угли билан биргаликда сургун қилинади. 14-йилда тахтга Октавиан Августнинг учинчи хотини Ливиянинг угли, Октавианга ҳеч қандай қариндошлиги булмаган Тиберий чиқади. Тиберий улгандан кейин сулолани уз ажали билан вафот этмаган уч император — Гай Каллигула, Клавдий ва Нерон давом эттирганлар. Катта Юлия Агриппина учинчи эри император Клавдийни заҳарлайди ва қонуний даъвогар, императорнинг угли Британикни четлатиб, тахтга уз угли Неронни чиқаради. Кейинчалик эса, Нероннинг курсатмаси билан узи ҳам улдирилади.²

Эллинистик маданиятни чанқоқлик билан узлаштирган Рим руҳи ижодий тақлид тамойилларига асосланиб, маънавиятнинг магзи бўлган фалсафага мурожаат қила бошлади. Рим зиёлилари борлиқ, олам ва инсон, ҳаёт ва улим, бахтга эришиш йўллари, тақдир масалалари баён этилган, назарий ва ахлоқий-маънавий тавсияларга бой фалсафа илмини ургана бошладилар. Узларига хос этиқод ва дунёқарашни ишлаб чиқдилар.

ИМПЕРИЯДА ИНҚИРОЗНИНГ БОШЛАНИШИ. II аср орасига келиб, сиёсий ҳаётда армиянинг роли ва таъсири кучайиб кетди. Энди тахтга қимнинг утиришини сенат эмас, балки армия ҳал қиладиган бўлди. Ҳокимият учун кураш олиб бораётган консулларнинг шаҳар магистратурасига курсатилган номзодлар эвазига фуқароларга пора бериш, уларни уз томонларига ағдаришлари оддий бир ҳол булиб қолди. Жамият ижтимоий ва маънавий-ахлоқий жиҳатдан ҳам катта инқирозга дуч келди.

¹ Р. Тарнас. История западного мышления. М.: Крон-Пресс, 1995. Стр. 77.

² А.Н. Чанышев. Курс лекций по древней и средневековой философии. М.: Высшая школа, 1991. Стр. 279.

Милодий I—II асрларда заифлашиб бораётган Рим империяси асосан мудрофаа урушларини олиб борарди. Бунинг оқибатида мамлакатга олиб келинаётган қуллар сони кескин камайиб кетди. Қулдорликка асосланган ижтимоий тузумнинг инқирозга юз тутиши янги иқтисодий муносабат — **колония** тизимининг шаклланишига олиб келди. Энди қуллар билан бир қаторда заминдорларга ижара ҳақини бериш шарти билан ер олган колонлар пайдо бўлди. Айрим заминдорлар қулларга мустақил хўжалик юритиш учун ер ажратиб беришни афзал кура бошладилар.

Мамлакат ижтимоий-сиёсий ҳаётидаги инқироз, айниқса, III—IV асрларда кучайиб кетди. Императорлар тез-тез алмашиб турадиган бўлди. Вилоятлардан келадиган даромад камайиб кетгани боис, ҳукумат ва армия учун зарур бўлган маблағ етишмас эди. Алоқа ва савдо йўллари ишдан чиқа бошлади. Нарх-наволар кутарилиб кетди. Куп вилоятларда уз-узини таъминлашга асосланган натурал хўжаликлар пайдо бўлди.

Суд-тергов ишларини олиб бориш соҳасида янги тартибот — **инквизиция** (лот. *Inquisition* — текшириш, тергов қилиш) амал қила бошлади. Суд ишларини олиб боришда мавжуд бўлган демократик қонун-қоидаларга барҳам берилди. Ҳакам фаолиятида тергов ва суд ишларини олиб бориш вазифалари бирлаштирилди, суд эса хуфёна тарзда олиб бориладиган бўлди. Айбланувчининг иқроор бўлиши исботлашнинг асосий турига айланди.

Рим империясида шаклланган инквизицион суд тартиби урта аср даврида рим-католик черкови томонидан қабул қилинди ва ғайридинлар, бидъатчилар ҳамда жодутарларга қарши олиб борилган суд ишларида қўлланилди.

РИМ ИМПЕРИЯСИДАГИ ҒОЯВИЙ-МАФКУРАВИЙ ЖАРАЁНЛАР. Рим цивилизациясини бунёд этишда римликларга хос айрим маънавий-руҳий хислатлар — сиёсий зийраклик, эрксеварлик, ватанпарварлик катта мадад берган. Ижтимоий ҳаётнинг уч соҳасида (ҳарбий фаолият, қишлоқ хўжалиги ва ҳуқуқда) римликлар уша даврда энг юқори натижага эришганлар, катта билим ва тажриба тўплаганлар.

Лекин маънавий ва мафкуравий соҳаларда римликлар етук, мустаҳкам диний, назарий-ғоявий ва фалсафий кадриятлар тизимини ярата олмадилар. Маориф, санъат, адабиёт, фалсафа ва фанда Рим учун юнонлар бунёд этган кадриятлар бетакрор намуна бўлиб қолаверди. Бу ҳол маънавий ва мафкуравий бушлиқни, эклектик характердаги фалсафани вужудга келтирди.

Юқорида тасвирланган бағоят мураккаб ижтимоий-иқтисодий ва сиёсий вазиятда шаклланган қадимги Рим фалсафаси милoddан аввалги IV асрдан милoddий 529 йилгача бўлган (император Юстиниан томонидан барча фалсафий мактаблар ёпилган йил) даврни уз ичига олди. Унинг асосий босқичлари қуйидагилардан иборат бўлди:

1. Скептицизм таълимоти ривожланган давр милоддан аввалги IV—III асрларни ўз ичига олди. Секст Эмпирик ғояларини ривожлантирган римлик файласуфлар ҳақида ниҳоятда кам маълумотлар сақланиб қолган.

2. Эпикуризм таълимотининг ёйилиш даври милоддан аввалги IV аср урталаридан I асрга қадар булган пайтга тўғри келди. Эпикур ғояларини тарғиб этишда, айниқса, Лукреций Карнинг ҳиссаси бекиёс булди.

3. Стоицизм ғоялари Римда милоддан аввалги III асрда кириб кела бошлади ва милодий I асрга қадар ривожланди. Цицерон, Сенека, Аврелий сингари файласуфлар ушбу таълимот тарафдори булдилар.

4. Неоплатонизм ғоялари милодий III—V асрларда шаклланди. Ушбу ғояларнинг ривожланишида Плотин, Порфирий, Проклларнинг хизмати катта булди.

Ўқорида тилга олинган фалсафий мактабларнинг вакиллари билан танишиш, уларнинг асосий қарашларини таҳлил этиш Рим фалсафаси хусусида яхлит тасаввур ҳосил қилиш имконини беради.

ЛУКРЕЦИЙ КАР

ҲАЁТИ. Эпикур таълимотини улуғлаб ижод қилган Рим шоири, файласуфи ва маърифатпарвари Тит Лукреций Кар милоддан аввалги 99—55 йилларда яшаган. Унинг ҳаётига доир маълумотлар бизга қадар етиб келмаган. Айрим манбаларда Лукрецийнинг Филодем эпикурчилик мактабида таҳсил олгани қайд қилинади.

АСАРЛАРИ. Мутафаккирнинг «Нарсалар табиати ҳақида»ги тугалланмаган поэмаси бизга қадар етиб келган. Уни илк бор машҳур нотик Марк Туллий Цицероннинг укаси Квинт Цицерон таҳрир қилган ва нашр эттирган.

ТАЪЛИМОТИ. Лукреций Кар, Демокрит, Эпикур таълимотларини батафсил таҳлил қилди, тушунтирди ва тарғиб қилди. Бизга маълумки, Демокритнинг бирон-бир асари бизгача яхлит, тулалигича етиб келмаган, фақат асарларидан айрим парчалар етиб келган, холос. Эпикурнинг ҳам уч хати, баъзи ҳикматли сузларигина бизга маълум. Лукреций Кар уларнинг атомистик назарияларини кенгайтирди, чуқурлаштирди ва ривожлантирди.

Материя абадий, у бир ҳолатдан иккинчи ҳолатга айлана олади, деди Лукреций Кар. Ҳеч нима ҳеч нимадан келиб чиқмайди, маълумки урудангина у ёки бу усимлик ёки ҳайвон пайдо булади. Демак, тулиқ йуқ бўлиб кетиш табиатда булмайди, масалан, атомларнинг шу қадар кичиклиги туфайли биз уларни кўра олмаймиз. Заррачалар, Эпикур айтганидек, шакл, огирлик, ҳажмга эга бўлиб, бушлиқда доим ҳаракатдадир. Оламдаги барча предметлар иккига — оддий ва мураккабга булина-

ди. Мураккаб предметлар ранг, ҳид, маза, товуш каби хусусиятларга эга эмас. Атомлардан ташқари фазо ҳам мавжуд. У объектив характерга эга, унингча фазо буш, моддий характерга эга эмас, шунинг учун ҳам у киши сезги аъзоларига таъсир этмайди. Лукреций Кар фазони содда тушуниш туфайли ҳаракатни ҳам шундай тушунди. Унинг фикрича, фазо булмаса ҳаракат булмайди, чунки ҳаракат атомларнинг фазода урин ал-машувидан иборатдир. Демокрит ва Эпикур каби Лукреций ҳам асосан ҳаракатнинг оддий шаклини тушуниб, унинг мураккаб шакллари тушуна олмади. Унинг фикрича, уч хил ҳаракат мавжуд:

1. Туртки натижасида вужудга келадиган ҳаракат.
2. Огирлик натижасида юқоридан пастга ҳаракат.
3. Атомларнинг уз-узидан туғри йулдан чекиниши ҳаракати.

Ҳаракатнинг бу шакллари тушунишда Лукреций Эпикур йулидан борди. Лукреций Кар фикрича, ҳаракат материясиз булмайди, ҳаракатнинг манбаи Худо эмас, балки материядир. Атомнинг уз-узидан ҳаракати туғрисидаги фикри диалектик элементнинг мавжудлигидан далолат беради. Атомлар узларининг абадий ҳаракати жараёнида бир-бирлари билан турли равишда қушилиб, янги-янги дунёларни вужудга келтиради. Шу асосда янги дунё вужудга келиб, эскиси емирилади.

Хоссаларни нарсалардан ажратиш мумкин эмас. Материяга замон хосдир. Лукреций таълимотининг муҳим ютуғи макон ва замон туғрисидаги назариясидир. Замон ва макон жисмлар билан боғлиқдир. Замон нарсаларнинг ҳаракатидан, бушлиқдан алоҳида булмайди ва булиши ҳам мумкин эмас. Материя атомлардан ташкил топган мураккаб нарсадир, атом булинмайди, материя ҳам чексиз булинавермайди. Атом абадий, азалий моддий, бошланғич ибтидо эканлиги ҳақида Лукреций Кар Эпикур каби фикр юритади.

Ер ҳам бошқа дунёлар каби табиий сабабларга кура пайдо булган. Ерда ҳам, сувда ҳам, наботот, ҳайвонот оламида ҳам ҳамма ҳодисалар моддий сабабдан пайдо булади. Лукреций Кар материалистик позициядан туриб, яшин, чақмоқ, ёмғир, шабнам, шудринг, шамол, уров, қор, дул, зилзила, магнит, ёнартоғ каби ҳодисаларни материалистик тушунтиришга урилиб, озгина булса-да, асосли фаразларни айтган. Лукреций Кар Эпикур сингари Афлотун ва афлотунчиларнинг идеалистик таълимотларини аёвсиз танқид қилди. Унинг айтишича, танадан ажралган алоҳида жон йуқ, ҳеч қандай дунёвий руҳ йуқ, булиши ҳам мумкин эмас. Жон, — дейди Лукреций Кар Эпикур сингари, — нафис, тез ҳаракат қилувчи думалоқ атомлардан ташкил топган, тириклик асоси руҳдир. Ақл, онг ҳам ундан тузилгандир.

Жон бутун танага ёйилган булса, руҳ кўкракнинг уртасига жойлашган, дейди Лукреций Кар.

Лукреций Кар Демокрит ва Эпикур сингари сенсуалистик билиш назарияси асосида оламни, табиат қонунларини инсон билимини текши-

риб, урганиши лозимлигини исботлайди. Ижтимоий-тарихий ҳодисалар ҳақида ҳам файласуф қизиқарли, содда, аммо чуқур мулоҳазалар юритади. Унинг фикрича, билишнинг мақсади буюмларнинг табиат билан танишиши, кишиларни олам туғрисидаги гайриилмий тасаввурлардан қутқаришдир. Лукреций скептицизмга қарши курашиб, оламни билиш мумкинлигини таъкидлайди. Файласуф фикрича, билишнинг объекти моддий олам бўлиб, сезгиларимиз моддий оламни шубҳасиз туғри акс эттиради: атомлардан иборат моддий предметларнинг устки қаватидаги ҳаво томон учиб кетувчи нозик тамғаси, шакли инсон сезги аъзоларига таъсир этиб, кишида кўриш, ҳид, маза, товуш ва эт сезгиларини вужудга келтиради. Бу сезги далиллари ақл томонидан умумлаштирилади ва билимга асос солинади: сезгилар орқали атомлардан ташкил топган нарсаларни сезамиз, лекин атомларнинг узини кура олмаймиз, уларни фақат тафаккур орқали биламиз, сезги далилларини умумлаштириб, биз албатта, ҳақиқатга эришамиз, чунки бизнинг тафаккуримиз, сезгиларимиз далилларига таянади, сезгиларимиз эса ташқи моддий дунёни, шубҳасиз, туғри акс эттиради.

Лукреций Карнинг билиш назарияси содда характерга эга бўлса-да, лекин идеализмга қарши қаттиқ зарба берди ҳамда фалсафа ривожига катта таъсир кўрсатган.

ИЖТИМОЙ, АХЛОҚИЙ ҚАРАШЛАРИ. Лукреций Кар Эпикурнинг ахлоқий қарашларига таянган ҳолда узининг ахлоқий таълимотини яратди. Унинг фикрича, инсон улим ва Худо олдидаги қўрқуви сабабли, табиат сирларини билишга қодир эмасдир, чунки табиат қонунларини билмайди. Улимга, дўзахга қарши курашда Худо олдидаги қўрқувдан халос бўлиш учун, диний ақидаларнинг ҳақиқатга зид эканлигини енгилда ҳар бир киши фан, фалсафа ва маданият билан қуролланиши даркор, дейди.

Лукреций фикрича, жон тана сингари майда заррачалар, нарсаларнинг илдизи ҳисобланмиш атомлардан тузилгандир. Бироқ жонни ташкил этувчи атомлар нафис, силлиқ, ута ҳаракатчан, думалоқ атомлардан тузилган. Жон абадий эмас, тана улиши билан жон танани тарк этади, дейди файласуф. Лукреций Кар Демокрит сингари жамият ривожини эволюцион жараён, деб билди. Бошпанага, олов, кийим-кечакка булган эҳтиёж кишиларнинг бирлашишига, бирлашиб меҳнат қилишига ва яшашга мажбур этди. Бу жараён асосида тил ва давлат, ҳуқуқ пайдо бўлди. Булар кишиларнинг ихтиёрий келишуви асосида содир бўлди, дейди файласуф.

Лукреций Кар қўлдорлар демократиясининг мафкурачиси булганлиги сабабли римлик қўлдорларни маинший бузуқликда айблайди. Шунингдек, у кишиларни ижтимоий-фойдали ишдан маҳрум этадиган қиргин урушларни қоралайди. Лукреций Кар давлатни тайинланадиган подшо бошқаришидан кура, халқ томонидан сайланган ҳоким бошқари-

ши ҳокимиятнинг ривожланган шакли бўлиб, қулдорлик демократиясининг акс этиши, деб билди. У шуҳратпарастликни, ута бойликка эга бўлишни қоралаган. Лукреций Кар Рим зодагонларига нафрат кўзи билан қараган, чунки улар молу дунёга эга бўлишликни уз олдиларига бирдан-бир мақсад қилиб қўйганлар. Давлатлар уртасидаги ҳар қандай низоларни тинч йўл билан, келишув орқали ҳал этишни истарди. Файласуф Рим жамиятнинг маънавий жиҳатдан инқирозга юз тутишида жамиятда ҳукмронлик ролини уйновчи динни қоралади. Унинг динга қарши кураши сиёсий жиҳатдан катта аҳамиятга эга эди, чунки дин реакцияон қулдорлар аристократиясининг гоёвий мададкори вазифасини бажарар эди.

Лукреций Кар Эпикурнинг яшашдан мақсад — бахтли ҳаёт кечирishдан иборат, деган фикрини илгари суриб, бахтга сабр-тоқат, вазминлик, руҳнинг осойишталиги орқали эришилади, деди. Вазминлик руҳнинг осойишта бўлишига, азоб-уқубатдан холи бўлишга имконият яратди.

—Лукреций Кар Эпикур сингари жамиятда инқилобий ўзгаришларни амалга оширишни рад этган.

Инсон қўрқувлардан ва аҳмоқона хоҳишлардан қутулиши учун табиат қонунларини ўрганиб, биллиб олиши зарур, дейди Лукреций Кар. Бироқ у келажакдан инсониятга бахт кутиш мумкин эмас, дейди. Унинг фикрича, эндиликда замин қартайган, ҳолдан тойган дунё инқирозга юз тутган ва унинг куни битай деб қолди, дейди. Унинг ижтимоий қарашларининг чекланганлиги шундадир. Дунёни қайта ўзгартириш унга ётдир.

Диннинг келиб чиқишини Лукреций узидан олдин утган Эпикур сингари табиатнинг қудратли кучи олдида ибтидоий жоҳил кишининг қўрқувидан деб билади.

Шунингдек, табиатда содир бўлаётган воқеаларнинг табиий сабабларини билмаслик ҳамда тушларнинг таъбирини тўғри талқин этмасликлари туфайли содир бўлади, дейди. Лукреций фикрича, худоларнинг сиймоларини гавдалантириш инсон ҳаёлотининг маҳсулидир. Худолар дунёлар уртасидаги маконда яшайдилар, дейди файласуф. Инсониятни худоларга ишончдан қайтариш, халос этиш Лукреций Карнинг асосий гоёларидан биридир, у шунингдек, жоннинг бир танадан иккинчи танга кучиб юришини ва уларнинг абадийлигини бемаънилик деб билади. Улим ҳеч нарса эмас, балки улим азоб-уқубатдан халос бўлишлик, дейди Лукреций. У шунингдек, стоикларнинг худолар, яратувчи тўғрисидаги диний таълимотларига қарши чиқди ва қоралади. Илоҳий яратувчиликка қарама-қарши Лукреций табиат қонунларига таянган ҳолда ҳеч қандай гайритабиий кучларсиз ҳамма нарсаларни яратиш мумкин, дейди. Жамият ҳам табиат сингари табиат қонунларига таянган ҳолда ривож топади.

Лукреций Карнинг фалсафий қарашлари ўз даврида, шунингдек, ўрта аср файласуфларининг дунёқарашларига, жумладан Ньютон, Ломоносовларга ўз таъсирини кўрсатган. XVII—XVIII аср материалистлари антик давр атомистик таълимотларидан ва айниқса, Лукреций Карнинг «Табиат ҳақида» асарини орқали кўп ижобий фикрларни талқин қила олди. Лукреций таълимотини кенг тарғиб қилган табиатшунос, файласуф Пьер Гассенди бўлган.

ЦИЦЕРОН

ХАЁТИ. Машҳур нотик, ёзувчи, файласуф, олим, сиёсий арбоб¹ Марк Туллий Цицерон милoddан аввалги 106 йилнинг 3 январидан Арпин шаҳри яқинида дунёга келган.

Цицероннинг кейинчалик машҳур нотик ва давлат арбоби бўлишига сиёсий муаммоларнинг муайян таъсири бўлган. Унинг бобоси заминдор бўлиб, сиёсий масалаларда ҳам фаол қатнашган. Ўз даврида баъзи муаммоларнинг яширин овоз бериш орқали ҳал этилишига қарши чиққанлиги сенатда унинг обрусини оширган эди. Цицерон онасидан жуда эрта жудо бўлган, отаси сиёсатга қизиқмаган, у адабий машғулотлар билан кўпроқ шуғулланган. Шунингдек, у ўғилларининг тарбиясига катта эътибор берган. 103 йили уларнинг оиласи Римнинг ғарбий қисмида жойлашган Карина мавзесига кўчиб келган. Бу ерда Цицерон ўз укаси билан машҳур нотик Красс каби ўқитувчилар қўлида таҳсил олди. Маркдаги юксак қобилият ва илмга қизиқиш устозларининг эътиборини тортган. Бу даврда Цицеронда шеърятга муҳаббат уйғониб, шеър ёзишни машқ қила бошлаган эди. Ёшликдаги шеърятга ихлос алломани улгайган даврларида ҳам тарқ этмаган. Кейинчалик Цицерон фахрланиб, бир кечада беш юз мисрагача шеър ёзганлигини хотирлайди.

Жуда ёшлигиданоқ Цицеронда нотиклик санъатига катта қизиқиш пайдо бўлган. У ўз даврининг машҳур нотиклари бўлган Красс ва Антонийларнинг турли йиғинлардаги оташин нутқларини кўнгли билан тинглар эди. Таниқли актёр Росций раҳбарлигида эса ифодали ўқиш ва сузлаш санъати ҳамда унинг гапиришдаги хатти-ҳаракат қондаларини пухта урганди. Милoddан аввалги 90-йилда Маркни отаси ҳуқуқ илминини урганиш учун таниқли ҳуқуқшунос Квинт Муций Сцевола ихтиёрига

¹ Цицерон тўғрисида ўзбек тилида манбалар жуда оз. Шунинг учун уни ўрганишда қўйидаги адабиётларни тавсия этамиз: Немировский А.И. История раннего Рима и Италии. Воронеж, 1962; Утченко С.А. Кризис и падение Римской республики. М.: 1965; Утченко С.А. Древний Рим. М.: 1969; Моммзен Г. История Рима. М.: 1937; Грабарь — Пассек М.Е. Цицерон — история Римской литературы. М.: 1959; Штаерман Е.М. Цицерон и Цезарь. — Вестник древней истории. 1950, № 3 ва б.

топширди. Бу ерда у кейинчалик бир умрга энг яқин дўсти бўлиб қолган Тит Помпоний Аттик билан танишди. Милоддан аввалги 90-йилдан кейин бир йилча ҳарбий хизматда булгач, Цицерон яна Римга қайтиб, фалсафа масалалари буйича шуғуллана бошлади. Бу соҳада унга ларисалик Филон раҳбарлик қилди.

Цицерон ҳаётида суддаги илк адвокатлик нутқи милоддан аввалги 81-йилда булган. Бу пайтда у 25 ёшда эди. Публий Квинкий исмли кишининг иши юзасидан ҳимоячи булган Цицероннинг кейинги ҳаётида ушбу суд маълум даражада ижобий роль уйнади. Гап шундаки, бунда уни адвокат сифатида таклиф этган актёр Росцийнинг оила аъзоларидан бирини кейинги йилда судда ҳимоя қилишга туғри келди. Суддаги воқеаларнинг ривожига қура, Цицерон давлат амалдори Сулланинг хоҳишига зид ҳолда Росцийни ҳимоя қилиб сузлаган нутқи унинг шуҳрат қозонишига олиб келди. Бироқ Плутархнинг гувоҳлик беришича, бу ҳодиса Цицерон ҳаёти учун маълум хавфни ҳам келтириб чиқарди. Яъни, ютқазган амалдор ундан уч олишни ҳам мумкин эди. Бу эса Цицеронни охир-оқибат Римни ташлаб кетишга мажбур қилди.

Цицерон Римда икки йилча булмади. Бу давр тичида у Афина, Кичик Осиё ва Родосни бориб курди. Афинада у аскалонлик Антнох маърузаларини тинглаш шарафига муяссар булди, Родосда эса Посидоний билан яқиндан танишди. Уз устози Аполлоний Молон раҳбарлигида уша даврнинг таниқли нотиклик мактабларига хос булган анъаналарни пухта эгаллади. Бу билан унинг ўқиш-ўрганиш даври ниҳояланиб, ижтимоий-сиёсий фаолияти бошланаётган эди.

Цицерон Римга қайтганида бу ерда анча узгаришлар содир булган, яъни милоддан аввалги 79-йилда Сулла (87-йилги судда ютқазган амалдор) уз хоҳишига қура диктаторлик амалидан кетган ва милоддан аввалги 78-йилда вафот этган эди. Шундай булса-да, Римга қайтгач, Цицерон ижтимоий-сиёсий ҳаётга шошилмасдан киришни маъқул курди. Бунга унинг шахсий ҳаётидаги воқеалар ҳам сабаб булган. Бу даврга келиб, у Теренция исмли қизга уйланиб, у билан 30 йил яшаб, ундан бир қиз ва бир ўғил курган. Цицерон турмуш масалаларида анча ҳисоб-китобли шахс булган.

Милоддан аввалги 76-йилда Цицерон Сицилия оролининг квестори этиб сайланди. Бу унинг ижтимоий-сиёсий фаолиятининг бошланиши эди. Квестор сифатида унга Сицилия оролидан Римни мунтазам равишда дон билан таъминлаб туриш вазифаси юкланади. Бу вазифани Цицерон сидқидилдан адо этиб, сицилияликлар орасида катта обру орттирди.

Римга қайтгач, унинг узи ёзишича, бу ерда ҳам кишилар кузи унгида купроқ бўлишни маъқул курган. Шу боис Цицерон уз ҳаётини бутунлай бошқача утказишга киришди. Энди уни римликлар куплаб суд жараёнларида ҳимоячи сифатида нутқ сузлаганида қура бошлашди. Цицеронни хоҳлаган пайтда шаҳарнинг турли йигинлари бўлиб утадиган жой — форумдан топиш мумкин эди. Унинг нотиклик санъати борган сари

довруғ тарата бошлади. Цицерон аста-секинлик билан сиёсат оламида юксалиш пиллапояларини эгаллади. Бу йулда унинг ажойиб нотиклиги жуда қул келар эди.

Фикримизнинг далили учун нотик ҳаётида ута муҳим аҳамият касб этган бир воқеани эслаш мумкин.

Унинг эски қадрдонлари кундан-кунга обрусси ортиб бораётган Цицеронга уз манфаатларини ҳимоя қилиш учун навбатдаги судда собиқ хукмдорлардан бири — Веррес судида айбловчи булиб қатнашишни илтимос қилишган. Верреснинг уч йиллик ҳокимияти даврида гуллаб-яшнаган Сицилия ороли хароба ҳолига келиб қолган, Веррес йул қуйган утриликлар, товламачилик ва юлғичликлар фақат сицилиялик жабрланувчиларнигина эмас, балки римликларнинг ҳам қаттиқ норозиликларини келтириб чиқарган эди.

Цицерон олдида эса катта лавозимдаги ана шундай кучли мавқега эга жиноятчини фош қилишдек огир вазифа турган. Бунинг устига Верресни айблаш жараёнида у билан тил бириктирган тарафдорларининг фикрларига ҳам қарши курашиши, уларнинг даъволари асосизлигини исботлаб бериши лозим эди. Бу эса, Цицерондан жуда катта куч, билим ва мардликни талаб қилар эди.

Суд жараёнида Цицерон Верреснинг кирдикорларини аёвсиз фош қилиб ташлади. Гувоҳлардан бири Веррес томонидан, қонунга хилоф равишда, озодлик ва қонун талаб қилган бир Рим фуқаросини чормихга михлаб қатл этганлигини судга гапириб берганида бутун халқнинг қаҳр-газаби жунбушга келади. Суд Верресни қилмишига яраша жазолаш тўғрисида ҳукм чиқаради. Ушбу суд жараёнидан Цицероннинг бешта ажойиб нутқи бизгача етиб келган. Улар адабиёт ва нотиклик санъатининг нодир намуналари бўлиши билан бирга тарихий аҳамиятга молик манбалар ҳамдир.

Веррес иши устидан қозонилган галаба ҳамда таниқли нотик Гортензийни мағлуб этилганлиги Цицеронни Римнинг энг таниқли адвокати даражасига кутарди. Унга ҳимоячи сифатида қарайдиган «харидорлар» қунайиб кетди. Цицероннинг милоддан аввалги 70—67-йилларда судда сузлаган нутқлари ҳозиргача сақланиб қолган. У милоддан аввалги 67-йилда барча номзодлар орасида биринчи булиб претон булиб сайланди. Энди Цицероннинг моддий аҳволи ҳам яхшилана бошлади, унда янги мақсад — консуллик даражасига кутарилиш истаги пайдо булди.

Консуллик даражасига эришиш осон иш эмаслигини Цицерон жуда яхши тушунар эди. Бунга эришиш учун уни, албатта, муайян кишилар қўллаб-қувватлаши лозим эди. Шу мақсадда у қудратли Рим давлати ҳарбий қўшинларининг бош қўмондонни Гней Помпейни очикдан-очик ҳимоя қилиб чиқди. Бу кейинчалик унинг сайланишида жуда муҳим роль уйнади. Сайловда унга муқобил номзод сифатида анча таниқли

булган Антоний ва Катилиналар ҳам қатнашмоқда эди. Айтишларича, уларни Цезарь ва Красслар қўллаб қувватлашган. Бу ҳол эса, Цицеронни сайловга янада пухтароқ тайёргарлик куришга ундади. Натижада, у сайловда галаба қозонди. Бу унинг сиёсий ютуқлари орасидаги энг юқори муваффақият эди.

Милоддан аввалги 63-йилнинг биринчи январидан Цицерон ана шу янги лавозимни бажаришга киришди. Уша даврнинг одатига кура, уша кунидеъ у сенат йиғилишини чақирди ва унда дастурий нутқ сузлади. Дастлабки консуллик нутқини аграр қонунчилик лойиҳасига бағишлади. Қонун лойиҳасини тайёрлаганлар халқ хоҳишига зид равишда давлат ерларини талон-гараж қилиш билан боғлиқ ишни қонулаштириш мақсадини кузлашган эди. Цицерон эса, уларга қарши қатъийат билан кураш олиб борди ва халқ иродасини ифодаламаган ушбу қонун лойиҳасини овозга қуймасданок қайтариб олишларига мажбур қилди.

Тақдир Цицеронни мансаб пиллапояларини қўлга киритиш йўлида Луций Катилина исмли шахс билан дуч келтирди. Катилина жуда таниқли сулоланинг вақили булди, жисмонан-кучли, аммо анчайин ёлгончи, очкуз, уз манфаати йўлида ҳар қандай разилликдан ҳам тап тортмайдиган киши булган. Бир неча бор сайловларда номзод сифатида иштирок этиб, ютқазган Катилина милоддан аввалги 63-йилдаги консул булиш учун утказилган сайловда мағлуб булганидан кейин Цицеронга қарши очидан-очиқ кураш йўлига утади. Милоддан аввалги 62-йилда булиб утган сайловларда консулликни қўлга киритишда туртинчи бор мағлубиятга учраган Катилина бир гуруҳ тарафдорлари билан Цицероннинг жонига қасд қилиш учун тайёргарлик кура бошлайди. Бироқ суиқасд фош булади. Цицероннинг уйи қоровуллар билан урб олиниб, машҳур нотик ҳаёти сақлаб қолинади. Зудлик билан чақирилган сенатнинг фавқулодда йиғилишида Цицерон Катилинага қарши нутқ сузлаб, ундан Римни тарк этишни талаб қилади. Сенат аъзоларининг аксарияти уз тарафида эмаслигига кузи етган Катилина шу кунидеъ тунда Римни тарк этади, аммо Римдан ташқариде туриб янги режа тузади. Унга кура, режага Лентул исмли киши раҳбарлик қилиши, шаҳарнинг 12 та жойида ёнгин уюштирилиши, фуқаролар уруши келтириб чиқарилиши, Цицерон ва унинг оила аъзолари йуқ қилиниши лозим эди. Бироқ фитначилар олди олиниб, Катилина тарафдорларидан турт киши қўлга олинади. Сенатдаги узок тортишувлардан сунг бу фитначиларга улим жазоси белгиланади. Милоддан аввалги 63-йилнинг 5 декабрь кечаси ҳукм ижро этилади ва турт фитначи (жаллод томонидан, уша даврнинг тамойилига кура бугиб) улдирилади. Консул эса тарқалмасдан, воқеалар интиҳосини кутиб турган оломонга қарата биргина «Улар яшаб булишди!» деган иборани айтади. Плутарх ёзишича, ушанда қоронғу тун булишига қарамасдан матолар ёқиб олган Рим фуқаролари Цицеронни «Рим халоскори», дея олқишлар остида уйига кузатиб қуйишган. Кейинчалик халқ йиғини томонидан

халоскор-консулга миннатдорчилик билдирилиб, «Юрт отаси» деган faxрий ном ҳам берилган.

Тарихчилар томонидан ушбу воқеалар ҳозиргача турлича талқин этилиб келинади. Баъзилар Катилинани демократия пешвоси сифатида, баъзилар эса аксинча, Цицеронни демократ дея баҳолашади. Фитначилардан уч олиш билан боғлиқ булган ҳукми ҳам қонунсизлик деб баҳолайдиганлар ҳам йуқ эмас. Бироқ Цицерон ҳаёти, унинг мақсади ва хатти-ҳаракатини халқ манфаатлари тарозиси билан ўлчайдиган тадқиқотчилар эса, машҳур нотикнинг фикрлаш ва турмуш тарзини ҳақ деб топишади. Бундан ташқари, фитначиларнинг ниятлари ҳам аслида, давлат тунтаришини амалга ошириш билан тенг эди дейилса хато булмайдди. Бу эса қонунга хилоф равишда амалдаги тузумни инкор этиб, ҳокимиятни қўлга киритишга уринишдан бошқа нарса эмас эди. Шу маънода, Плутархнинг Цицерон туғрисидаги фикрларида ҳақиқат бор. Зеро, у уша даврда Рим давлати ва жамиятини рўй бериши мумкин булган бешбешдоқликдан асраб қолди. Маълум бир давр мобайнида Рим республикасининг тинч ва барқарор ривож учун имкон яратиб берди. Таҳликали даврда ҳукумат тизгинини қўйиб юбориш учун кўп куч керак эмас. Бу халқ учун қабоҳат келтириши муқаррар булган миллий беқарорлик йулидир. Аммо ана шундай даврларда собитқадамлик билан барқарорлиқни сақлаш ниҳоятда қийин ва жуда катта куч талаб қиладиган жараёндир. Бу борада ҳам Цицероннинг ибратли фаолияти унинг тарихдаги яна бир хизматиدير дейиш мумкин.

Аммо бу Цицерон муваффақиятларининг энг баланд чуққиси эди. Унинг ҳаёт фаолиятининг қолган қисми билан яқиндан танишиш шундан гувоҳлик беради. Ашаддий душманларнинг Цицерондан астойдил уч олиш учун тинмай курашишлари, дўстларнинг эса керакли пайтда қатъият кўрсата олмагани ва ҳаттоки, хатларидан бирида Цицероннинг ўзи алоҳида қайд қилганидек, дўстлик урнига хонлиқ йўлига ўтиб олишлари оқибатида унинг бошига тақдирнинг янги синовлари тушади. Сайловларда ютқазган ганимлар Цицеронни «Катилина иши»да адолатсизлик ва ноқонуний тарзда бетуноҳ кишиларни қатл эттирганликда айблашади. Натижада Цицерон Римни тарк этишга мажбур булади. Уй-жойи, бойликларидан ажралган машҳур нотик 17 ой мобайнида муҳожирликда яшайди. Туғри, ҳақиқат қарор топди, шунча муддат жудоликдан сўнг у Римга қайтишга, ўзига нисбатан қўйилган айблардан қутулишига, ҳаттоки, қурилган моддий зарарни қайта тиклаб олишга муваффақ булади. Бироқ буларнинг барчаси нақадар қийин кечганлиги аниқ.

Унинг эндиги хатти-ҳаракатлари, ҳар қанча уринмасин, илгаригидек ишонарли эмас, шунинг учун етарли муваффақиятли эмас ҳам эди.

Миллодан аввалги 51-йилда Цицерон сенатнинг қарорига биноан Киликия провинциясининг ҳукмдори лавозимга тайинланди. Бироқ дўсти Аттика ёзган мактубларида бу лавозим уни қониқтирмаётгани,

Римга, уз уйига қайтиш истаги устун эканлиги куриниб туради. Агар шундай дейиш жоиз бўлса, Цицероннинг Киликиядаги ўтган кунлари Алишер Навоийнинг Астрободдаги ҳаётини эслатади. Бунинг устига, уша даврда кучайиб бораётган Парфия подшолиги билан Рим уртасида бирор зиддият рўй берса, уруш Киликиядан бошланиши нақд эди. Киликияда Цицерон узини моҳир раҳбар сифатида курсата олди. Аммо бу шоҳона ҳаёт барибир уни қониқтирмасди. Шу сабабдан, у ваколат муддати тугаши биланоқ, бу улкани тезда тарк этди ва милоддан аввалги 49-йилга келиб, яна Римда яшай бошлади.

АСАРЛАРИ. Цицерон нафақат машҳур нотик ва раҳбар, балки баракали ижод соҳибни ҳам эди. Милоддан аввалги 55—51-йиллари давомида Цицерон уч назарий рисоласи устида ишлади. Булар: «Нотиклик ҳақида», «Давлат тугрисида» ва «Қонунлар ҳақида». Уларнинг барчаси бизгача етиб келган.

ТАЪЛИМОТИ. «Нотиклик ҳақида» номли рисоласи чиройли нутқ сузлаш назариясига бағишланган бўлиб, милоддан аввалги 54-йилда, Афлотун-ва-Арастунинг узаро суҳбати услубида ёзилган. Ундаги воқеалар 91-йилда рўй бериб, Лицийний Кроасс ва Марк Антонийлар (уша даврнинг машҳур нотиклари) уртасидаги суҳбат унга асос қилиб олинган. Рисолада Цицерон нотиклик санъати, нотикқа хос хусусиятлар, унга қўйиладиган асосий талабларни баён қилган. Рисоланинг асосий гоёси чиройли нутқ сузлаш санъати асосларини ёритиб бериш билан бирга, давлат аҳамиятига молик вазифа — нотик бўлишдек истеъдод ва қобилият эгаси бўлган киши образини гавдалантиришдан иборат. Бошқача қилиб айтганда, у нотикликни давлат манфаатларига ниҳоятда алоқадор фаолият, деб ҳисоблайди. Унинг фикрича, фақат яхши нотик кишигина давлат манфаатларини кунгилдагидек ҳимоя қила олади. Инсондаги индивидуал хусусиятларнинг ижтимоий аҳамиятини бу қадар юқори баҳолаш, машҳур нотикнинг ўзи аъзо бўлган фуқаролик жамияти ва давлати олдидаги масъулият ҳиссини англашига асосланган эди. Барча даврларда фуқаролик жамияти қуришга интилиб яшайдиган башарият учун шу маънода Цицерон гоёлари комилликка эришув тамойилларидан бири бўлиб хизмат қилади.

Цицерон фикрича, нотик киши, биринчи навбатда, фалсафа, шунингдек, ҳуқуқшунослик ва тарихни ҳам мукамал билиши керак. Булар билан бирга эҳтирос, сезгирлик, топқирлик каби сифатлар нотик учун катта аҳамият касб этади. «Нотиклик ҳақида»ги рисола — тарихчилар учун муҳим манба. Чунки, унда Цицерон тарихнинг моҳиятини жиддий мезонлар асосида талқин қилишга уринган. Зеро, унинг фикрича, нотикнинг овози нутқи ёрдамида эзгу гоёларни ифодаласа, тарих ва абдиёт билан уйғунлашади. Нотик нутқи ёрдамида тарихни ёзиш ва ёритиш мумкинми, деган саволга тўхталар экан, Цицерон чиройли нутқда тарих нафақат акс этади, балки унинг ёрдамида тарих ривожланади ва мукам-

маллашиб боради, дея таъкидлайди. Шу бонс, тарих бир томондан нотиқлик санъатининг таркибий қисми бўлса, иккинчи томондан, нотиқлик тарих муқаммаллашувининг омили ҳамдир. Цицерон тарих фалсафасини ифодалаб берар экан, утмиш, уни урганиш қонунларини курсатиб беришга уринади. Нотиқ фикрича, ҳеч қандай ёлгон гапиришга йўл қўйилмаслик тарих фалсафасининг дастлабки қонуни бўлса, ҳар қандай ҳақиқатни гапириш тўғрисида сукут сақламаслик унинг кейинги қонуниятидир. Бунда тарих ва нотиқни уйғунлаштирадиган умумий манба маълумот, далил ва суз булади.

Цицерон уз давлати ва жамиятининг масъулиятли фуқароси сифатида Рим давлати тарихини ёзаётган ва абадийлаштираётган замондошларига эътироз билдирган. Унинг назарида, куп ҳолларда бу кишилар ишонарли далилларга асосланиш урнига, реал воқеликни анчайин енгил-елли тасвирлаб, баъзан эса бузиб курсатганлар. Бу эса ҳассос нотқда катта ташвиш уйготган.

Цицероннинг тарих фалсафаси муаммоларига бундай қуюнчак муносабати бугунги кун учун ҳам долзарбдир. Чунки, яқин утмишимизда баъзи сузамол нотиқлар ёрдамида собиқ Иттифоқ давлатини тарихнинг энг катта ютуғи тимсоли сифатида тасвирлаб берилганлиги катта сабоқ булиши лозим. Зотан, унда миллий ривожланиш, миллий қадриятлар, миллий тараққиёт муаммоларига бир ёқлама ёндашилган эди. Бугунги кунда эса миллий истиқлол имкониятлари туфайли узлгимизни намоеън қила олиш сари юз тутган эканмиз, Цицерон сингари тарихни яратиш ва уни баён қилиб бериш қонуниятларига рноя қилишнинг аҳамияти беқиёс.

Цицероннинг «Давлат тўғрисида» номли рисоласи ҳам суҳбат-диалог шаклида ёзилган. Рисола олти китобдан иборат. Биринчи ва иккинчи китоблар давлат қурилиши, учинчи ва тўртинчи китоблар давлат тушунчаси ва моҳиятини фалсафий тушунтириш, бешинчи ва олтинчи китоблар эса, энг яхши давлат бошқарувчиси масалаларига бағишланган. Цицероннинг «Қонунлар ҳақида» рисоласи эса «Давлат тўғрисида»ги рисоласини узига хос тўлдириши лозим бўлган, бироқ у ниҳоясига етказилмаган. Унинг тугалланмай қолиши билан боғлиқ бўлган турли маълумотлар ҳам бор.

«Қонунлар ҳақида» рисоласидаги асосий суҳбатдошлар Цицерон, унинг укаси Квинт ва дуси Тит Помпоний Аттиклардир. Баъзи маълумотларга қура, ушбу рисола ҳам «Давлат тўғрисида» сингари олти китобдан иборат бўлган. Бироқ унинг бешта китоб бўлганлиги тўғрисидаги маълумотлар ҳам бор. Бизгача уларнинг учтаси етиб келган бўлиб, биринчиси нисбатан тулиқ, иккинчи ва учинчи китоблар дастлабки хомаки қораламалар ҳолида. Рисоланинг биринчи китобида табиий ҳуқуқ тўғрисидаги мулоҳазалар, иккинчисида илоҳий ҳуқуқ, учинчисида магистратлар тўғрисида фикр юритилган.

Цицерон фикрича, давлатнинг моҳияти халқнинг хизматида бўлишдан бошқа нарса эмас. Давлатнинг пайдо бўлиши кишиларнинг туғма, биргаликда яшаш зарурияти натижасидир. Давлат тузилиши шакллари уч хил, яъни монархия, аристократия ва демократия кўринишида бўлиши қайд этилади. Бироқ нотик фикрича, уларнинг ҳеч бири мукамал эмас. Бунинг оқибатида, тарихда тез-тез давлат шакллари ўзгариб туради. Бундай ўзгаришлар булмаслиги учун эса юқоридаги уч хил давлат шакллари узида умумлаштирган, нисбатан барқарор туртинчи хилдаги давлат шакли зарурлиги ўқтирилган. Бироқ рисолада унинг аниқ шакли тўғрисида равшанроқ фикр берилмаган. Фақат у қандай шаклда булса ҳам фуқароларо тенгликни таъминлаши лозимлиги баён этилган. Давлатни бошқарувчи шахс эса, Цицерон фикрича, энг етук, юксак фазилатли фуқаро бўлиши лозим. У давлат бошқарувида сенат аъзоларининг маслаҳатларига таянган ҳолда иш кўриши мақсадга мувофиқдир.

Цицероннинг ҳуқуқ тўғрисидаги фикрлари давлат ҳақидаги қарашларини давом эттиради. Қонун, унинг фикрича, ҳуқуқийлик ва ҳуқуқсизликнинг улчовидир. Одамлар Худонинг хоҳишига қўра-тенг қилиб яратилганлар. Табиат томонидан инсонга берилган ақл, тафаккур қонун ёрдамида мустаҳкамланади. Шунинг учун ҳуқуқнинг асоси кишиларнинг фикрлари эмас, балки табиатдир. Қонунлар инсон томонидан ўйлаб топилган эмас, балки кишиларга худолар ато этган олий ақл ва адолатдир. Одамлар қонунлар орқали худолар билан боғланганлар, яъни улар қонунларга бўйсунсалар худоларнинг иродасини адо этган бўладилар. Фақат ана шундагина кишилар ҳуқуқни ҳуқуқсизликдан, ҳаёни уятдан, яхшиликни ёмонликдан ажрата оладилар, одил ва ҳалол яшашга интиладилар.

Кўрииб турибдики, Цицерон қарашларидаги кўплаб фикрлар биз яшаётган даврнинг руҳи билан ҳамоҳанг. Бу буюк нотик ва файласуф қарашларининг одамзотнинг улуг мақсадларига мослиги, эзгу гоълар йулида хизмат қилиб келганлигини кўрсатади. Цицерон ижодининг энг сермахсул даври мамлакат ҳаётидаги мураккаб, ута зиддиятли даврга тўғри келди. Чунки, қадимги Рим давлати бошқарувини Юлий Цезарь эгаллагач, катта ўзгаришлар содир бўлди. Айниқса, милоннинг 50—45-йиллари давомида руй берган фуқаролар урушида қозонилган узил-кесил ғалаба Цезарнинг шон-шўхратини янада кутарди. Худди шундан бошлаб Юлий Цезарь шахсини афсонага айлангириш, унинг даҳолиги ва ҳаттоки илоҳийлашган инсон эканлиги тўғрисидаги тасаввурлар пайдо бўла бошлади. Цезарни императорлик билан бирга «юрт отаси», «халоскор» деб атаиб бошлашди.

Юлий Цезарь улкан саркарда, нотик, ёзувчи ҳам эди. Бироқ тарихга у биринчи навбатда, қаттиққўл давлат арбоби сифатида кирди. Кейинчалик, у асос солган давлат, уни бошқариш санъати кўплаб салтанат соҳиблари учун юксаклик ва мукамалликка эришув намунаси бўлиб

хизмат қилди. Халқ ва давлатни бирлаштириш йулида Цезарь даҳосидан тамойил сифатида бугунги кунда ҳам фойдаланилмоқда. Бироқ Цезарнинг зафар пиллапояларидан шахдам одимлаётган йилларида Цицерон оғир дамларни бошидан кечирди. Гап шундаки, фуқаролик урушини келтириб чиқарган кучлар орасида Цезарга катта хавф солган мухолифат раҳбари Помпей эди. Сенатда оташин нутқлар сузлашни касб қилиб олган нотиқ учун ким томонда бўлиш муҳим эди. Шу боис у уруш йилларида Помпей томонга тулиқ утиш ва Римни тарк этишни ихтиёр айлаган даврлар ҳам бўлган. Фақат, Цезарнинг қаршилиқ курсатганлиги учун бундай қилмаган. Шундай бўлса-да, уз нутқларида Цицерон бутунлай Цезарь томонида ҳам бўлган эмас. Буни буюк ҳукмдор шуҳрати борган сари юксалаётган даврда сенат аъзолари орасида сузлаган Цицероннинг бизгача етиб келган машҳур учта нутқи ҳам тасдиқлайди. Бу нутқларда нотиқ Цезарни уз сиёсий мухолифларига нисбатан ута шафқатсиз бўлмасликка чакиради ва хаттоки помпейчи душманларнинг баъзиларини авф этишга кундиради.

Юлий Цезарнинг Цицеронга муносабати қандай бўлишидан қатъи назар, нотиқни хафа қилиб қўйишлари ва бутунлай четга сурилиб қолишига йўл қўймаган. Бу борада Цицероннинг кутубна издошлари унутиб қўйган «Подшоҳлар бағрикенг бўлиши керак», деган фикри амалий ифодасини топган. Аммо милoddан аввалги 44-йилнинг 15 мартида Юлий Цезарь сенат мажлиси очилиши арафасида фитначилар томонидан хоинона улдирилади. Натижада, Рим давлатини бошқариш Марк Антоний қўлига ўтади. Сиёсий уйинлардан чарчаган Цицеронни оилавий муаммолар ҳам уз гирдобига олади — 30 йиллик умр йўлдоши Теренция билан ажрашади, 34 ёшли сеvimли қизи Туллия вафот этади. Буларнинг барчаси унга қаттиқ зарба бўлиб тушади. Бунинг устига Марк Антоний билан муносабатлари ёмонлашиб боради. Антоний сенат йиғилишида Цицеронни бир пайтлар қонунга хилоф равишда ўлим жазоси берилиши туғрисидаги ҳукми қабул қилишга сенатни мажбур қилганликда айблайди. Антоний фикрича, Цицерон Помпей билан Цезарни узаро уруштириб қўйган, унинг энг катта айби — Цезарь улимини уюштиришнинг гоъвий ташаббускори булган, Цицерон эса, бунга жавобан Антонийни маишатпараст ва шуҳратпараст, тўхматчи ва ярамасликда айблайди. Узининг консуллик давридаги хатти-ҳаракатларини эса Республика манфаатларини кўзлаб амалга оширганлиги билан изоҳлайди.

Тарихдан маълумки, бу даврга келиб катта сиёсат саҳнасига Цезарлар сулоласининг яна бир вакили Гай Октавиан чиқиб келди. Милодий 43-йил баҳоридаги урушлар натижасида Антоний маглубиятга учраб, ҳокимият Октавиан қўлига ўтади. Цицероннинг Цезарь улимидидаги алоқадорлиги туғрисидаги миш-мишлар унинг ҳаётига тобора хавф сола бошлайди. Натижада, у Римни тарк этиб, яширинишга мажбур бўлади. Аммо Антоний айғоқчилари дастлаб унинг укаси Квинтни ушлаб улдиришга

муваффақ бўлишади. Цицероннинг узини ҳам таъқиб қилишда давом этишади ва охир-оқибат буюк нотик қўлга олиниб, милодий 43-йилнинг 7 декабрида ўлдирилади. Ривоят қилишларича, нотикнинг кесилган боши ва унғ қўлини ўлжага олиб, учини олган Антоний уларни ўзининг тушлик столи устига қўйиб, анча вақтгача завқланиб томоша қилган экан.

Машхур нотик, ёзувчи, файласуф ва давлат арбоби булган Марк Туллий Цицероннинг ҳаёти ана шундай фожиали ниҳоя топди. У уша даврдаги Римда руй берган бошбошдоқлик ва қабохатнинг қурбони булди. Цицерон номи тарихда қолди. Уни урганувчилар учун бу инсон гоҳ ёзувчи, гоҳ нотик, гоҳ файласуф, гоҳ сиёсий арбоб сифатида куз унғимизда гавдаланади. Бироқ барча ҳолларда у қобилиятли, истеъдодли, билимдон киши сифатида намоён бўлади.

Цицерон нафақат машхур нотик эди, балки нотиклик санъатининг уша даврдаги назарийётчиси ҳам эди. Унинг 58 та нутқи тўлиқ, 17 нутқининг айрим қисмлари, 30 га яқин нутқи эса хотиралар ҳолда сақланиб қолган. Улар узининг жозибадорлиги, изчил, мантиқий асослиги билан тингловчини узига жалб этган, муҳолифларни эса боши берк, жавобсиз ҳолатга тушириб қўйган.

Барча ҳолларда у республика, ўз она-Ватани тарафида турди. Чексиз фитна ва тунтаришлар авж олган, узаро урушлар кучайган бир даврда Цицерон «республика» тимсоли, озодлик, тинчлик, осойишталик жарчиси бўлиб қолди. Узининг сўнги нутқларидан бирида айтганидек, у республикасиз галаба қозона олмаганидек, республикасиз мағлуб ҳам бўла олмас эди. Унинг тақдири шундай эди. Шу боис булса керак, тарихнинг турли даврларида Цицерон образи юрт ва давлатга беминнат ва хокисор хизмат қилишни ихтиёр этган кишиларни руҳлантириб келмоқда.

СЕНЕКА

ҲАЁТИ. Рим стоицизмнинг шаклланиши ва ривожланишига катта ҳисса қўшган Луций Анний Сенека милоддан аввалги 5 (4)-йилда Рим провинцияларидан бири Кордова (баъзи манбаларда жанубий Испанияда жойлашган бу шаҳар Кордоба деб ҳам аталади) шаҳрида туғилган. Уртамиёна оилада тарбия курган Луций 5 ёшлиқ пайғида Римга келади. Ёшлигиданоқ катта бойлик йиғади ҳамда сиёсат бобида узига хос мавқега эга бўлади. Тез бойиб кетишнинг бир йўли бор — «бойликдан ҳазар қилиш керак», деб ўқтиради у. Милодий 45-йилда Сенека булғуси император Нерон тарбиясига бел боғлайди. 54-йилда Нерон императорлик тахтига ўтиргач, Сенеканинг сиёсий мавқеи янада ортади. Императорга таъсир курсата олиш имкониятларидан фойдаланган Сенека яна бойлигини қўпайтириш, узига маъқул булмаган рақибларини император ёрдамида бартараф этишга муккасидан кетади. Уни ўзи тарғиб этаётган фал-

сафий принципларга зид яшаётганликда айблаганларида Сенека: «Мен узим ҳақимда эмас, эзгулик ва фозиллик тўғрисида ёзганман, имконият туғилган кундан эътиборан мен ҳам уз таълимотим асосида яшай бошлайман»,— деб жавоб қайтаради. Ниҳоят, милодий 60-йилларида устози каби бойликка уч ва шафқатсиз император Нерон сиёсатга уралашиб қолган Сенекани сургун қилишни маъқул топади. 65-йилда узининг улимга ҳукм этилганини эшитган Сенека уз жонига қасд қилади.

АСАРЛАРИ. Барча қадимги дунё мутафаккирлари каби Сенеканинг фалсафий мероси ҳам тулиқлигича етиб келмаган. Унинг «Луцилийга ахлоққа доир хатлар», «Раҳмдиллик хусусида», «Эзгулик тўғрисида», «Табиат ҳақидаги тадқиқотлар» ва бир нечта этикага доир асарларигина бизга маълум. Файласуфларнинг эътирофларига қараганда, биз тилга олган асарлардан ташқари Сенеканинг куплаб шеърлари ва трагедиялари ҳам мавжуд бўлган.

ТАЪЛИМОТИ. Сенека борликни яхлит ва бўлинмас деб тасаввур этади. Унинг барча таркибий қисмлари бир-бири билан уйғунлашиб, мувофиқлашиб кетган. Борликдаги барча нарсалар абадий узгаринларда ва ҳаракатда. Ҳар қандай нарса, деб ўқтиради Сенека, оловдан ва фақат оловдан таркиб топади. Ҳатто, инсон жони ҳам ана шу олов таъсирида юзага келади.

Олов Сенека таълимотида юқоридан қўйинга ҳаракат қилувчи оқимдир. У соф ҳолда самодагина бўлиши мумкин. Қўйинга қараб ҳаракатлангани сари у зичлашиб ва совиб боради. Оловнинг энг зичлашган ва совиган шакли Ердир. Оловнинг самога қайтиши эса ёнғин орқали содир бўлади. Шу боис, вақти-вақти билан дунё «ёниб» кетади. Самодаги энг соф олов Худодир (Айни пайтда Сенека табиатдаги қонунлар, тақдирни ҳам Худо деб атайди).

Сенеканинг табиат тўғрисидаги қарашлари зиддиятларга бой. Хусусан, Худо деганда бир уринда табиатдаги барча нарсалар (ёки уларнинг мавжуд бўлиш қонунларини) тушунилса, бошқа жойда Олий гоё, Яратувчи Ақл англанади. Қуриниб турибдики, Сенека натурфалсафаси пантеизмнинг анъанавий гоёларини шаклланаётган монотеизмнинг янги тенденциялари билан бирлаштириш илинждир.

ИЛОҲИЙ ҚАРАШЛАРИ. Узининг этик таълимотида файласуф инсон ҳаётининг мазмуни ва мақсади ҳақида фикр юритади. Чунончи, ҳаёт, Сенеканинг таърифига кура, Худо инъомидир. Унинг мазмунини инсон бахт-саодати, мақсадини эса азоб-уқубатлардан қутулиш ташкил этди. Инсон азоб-уқубатлардан сақланмоқ учун фалсафий билимларни узлаштирамоғи, донишмандлик сари интиломоғи зарур. Азоб-уқубатлардан холи бўлган, ортиқча эҳтиросларга берилмаган кишинигина донишманд дейдилар.

Бироқ донишмандлик ҳам нисбийдир. Инсон комилликнинг сунги нуқтасига чиқа олмани боис энг олий донишманд даражасига ҳам

эриша олмайди. Унинг комиллиги даражасини аниқлашда файласуф «гуноҳ» тушунчасидан фойдаланади. Сенеканинг фикрига кура, инсон ибтидодан гуноҳкордир. Бегуноҳ кишининг узи булмайди, ёлғиз Худоги-на бегуноҳдир. Шунга қарамасдан, инсон гуноҳларидан фориг булишга интилиб яшамоғи лозим. Бунинг учун унга виждон мададкор булди, чунки виждон эзгуликни ёвузликдан ажрата билиш қобилиятидир.

Сенека таълимоти уз моҳиятига кура шаклланиб келаётган христиан фалсафасига яқин эди. Шу боис христиан илоҳиётчилари ва файласуфлари (масалан, Тертуллиан, Иероним ва бошқалар) Сенека ижодига такрор ва такрор муурожаат этганлар.

МАРК АВРЕЛИЙ

ХАЁТИ. Стоицизм таълимоти шаклланишининг сунгги босқичи вакили Марк Аврелий милодий 121-йилда Римда туғилган. Унинг ҳаёти хусусидаги маълумотлар ниҳоятда кам. Аврелий 101-йилда Рим империясининг тахтига утирди. У ута меҳнаткаш, талабчан ҳукмдор булганига қарамасдан, Римда содир бўлаётган инқирознинг олдини ола олмади. Зиддиятлар ва ташвишларга тула замон Аврелий дунёқарашида ҳам уз изини қолдирди: мутафаккир пессимистик кайфият оғушида шаклланди. 180-йилда Римда вабо тарқалди. Шаҳарнинг кўплаб фуқаролари каби император ҳам ушбу даҳшатли касалликнинг қурбони булди.

АСАРЛАРИ. Марк Аврелий улимидан сунг, унинг қулёмалари орасида бутун бошли фалсафий асар топиб олиндики, унда император уз фикр-мулоҳазалари, кузатишлари, изтироблари ва орзу-умидларини қайд этиб борди. Мазкур асар кейинчалик шартли равишда «Узим билан юзма-юз», деб аталди.

ТАЪЛИМОТИ. Марк Аврелий қулёмаларида эътироф этилган гоёлар кишини жунбушга келтиради, уйга толдиради. Бу дунё лаззатлари ва ташвишлари уткинчидир. Сергалва дунё дарёга, инсон эса унинг комига йулиққан бир хасга ухшайди. Хас ҳарчанд уринмасин, дарё юзида бир куринади-ю гойиб булади. Ташвишли дунёда иккинчи умр (яъни, улимдан кейин эслашларини истаб) илинжида яшаш ҳам бемаъниликдан узга нарса эмас. Бу дунёда барча нарса муваққат экан, ундан инсоннинг урин топиши амримаҳол экан, хотира қолармиди?

Файласуф ушбу рухий тушкунлик давосини яхлитликдан излайди. Оламдаги барча нарсалар ана шу яхлитликдан таркиб топади ва улимдан сунг унга қайтади. Яхлитлик ва фақат яхлитлик бу ёруғ дунёда инсоннинг маънавий таянчи була олади, уни ташвишлардан халос этади. Инсон яхлитлик бағрига қайтганидагина тиним ва таскин топади. Яхлитликнинг таркибий қисми булиш учун инсон адолатпарварлик, ҳақиқат-гуйлик, оқиллик, шижоатлилик каби ахлоқий қадриятларга содиқ булмоғи

лозим. Ушбу фазилатларга эга инсон Аврелий тасавурида баркамол инсондир. Тилга олинган фазилатларни узида шакллантиришни истаган ҳар бир киши жамият олдида ахлоқий бурчини утамоғи шарт. Ахлоқий бурч эзгулик билан ёвузлик, яхшилик билан ёмонликнинг фарқига бо-ришдан бошланади. Табиғийки, бунинг учун инсон уз ақлига мурожаат этмоғи зарур. Ақл инсонни бошқарувчи ибтидодир. Шу уринда Аврелий антик фалсафа тарихида илк бор инсон ақлининг мутлақ мустақиллиги-ни таъкидлаб утади.

Уз мулоҳазалари якунида Аврелий ҳаётни қандай бўлса, шундайли-гича қабул қилиш керак, табиат билан ҳамоҳанг яшаб, паймона тулгани-да ортиқча оҳ-воҳларсиз ҳаётни тарк этмоқ лозим, деган хулосага кела-ди. Марк Аврелий фалсафаси антик замон инқирозининг ифодасидир. Унинг куз унгида эски замон қадриятлари қадрсизланиб, антик руҳ суна борди. Бу ҳол мутафаккир фалсафасида ҳам уз ифодасини топди.

СЎНГИ АНТИК ДАВРДА НЕОПЛАТОНИЗМ

Плотин антик давр идеалистик фалсафасининг сўнги вакилидир. Уша даврдаги ижтимоий-иқтисодий таназзул файласуфнинг қарашлари, таълимотига ҳам кучли таъсир курсатди.

ҲАЁТИ. Плотин (205—270) Қуйи Мисрнинг Ликополь шаҳрида 205-йилда туғилди. Ёшлигини уша даврнинг йирик илм-фан маркази санал-ган Александрия шаҳрида утказди. Бу ерда у Афлотун ва Арасту таъли-мотларини бириктиришга ҳаракат қилган файласуф Аммоний Сакксдан таълим олди. Рим императори Гориданнинг муваффақиятсиз юришлари-да қатнашган Плотин 244-йилда Антиохияга қайтади ва 270-йилда шу ерда вафот этади.

АСАРЛАРИ. Куп йиллар мобайнида оғзаки таълим билан шуғулланиб келган Плотин кексайган чоғида уз фалсафий фикрларини қоғозга ту-шира бошлади. Унинг қулёмалари кейинчалик Порфирий томонидан таҳрир қилиниб, чоп этилади. Ҳар бири туққиз булимдан иборат булган олти қисмли Плотин қулёмаси «Эннеада» деб номланади (юнонча «эн-неада» сузи «туққиз» маъносини беради). Плотин фалсафасининг асоси ҳар қандай мавжудликни илоҳий бирлик билан боғлаш ҳамда барча мавжудотларнинг чиқиши босқичларини, шунингдек, дастлабки ибтидога қайтиш йулини аниқлашдан иборатдир. Ушбу мақсадга эри-шишда Плотин асосий восита сифатида фалсафа ва диалектикага таяна-ди. Плотин уз олдига қуйган вазифани амалга ошириш нақадар мушкул эканини яхши тушунса-да, унга қатъий интилар эди. Бирликни англаш, уни мустақил ибтидо, деб тушуна билиш ҳар кимнинг қулидан келавер-майди, нодир руҳий қудратта эга булган даҳогина бунинг уддасидан чиқиши мумкин.

Оддий одамлар кундалик юмушлари билан овора бўлиб яшар эканлар, ўз ажодлари, келиб чиқишларидан тобора узоқлашадилар. Қанчалик узоқлашсалар, қайтишлари шунчалик қийинлашади. Бундай одамлар учун барча, ҳатто, дидларига тўғри келмайдиган нарсалар ҳам ўз руҳларига қараганда аҳамиятлироқ бўлиб туюлади. Уларни тўғри йўлга бошлаш учун руҳий фазилатлар кундалик буюмлардан қанчалик аҳамиятли эканлигини тушунтириш лозим. Лекин ақлан мушоҳада қила оладиган, табиатан юқори истеъдодга эга бўлган одамлар ҳам бор. Улар интиҳога интилиб, унинг таъсирида қоладилар. Бундай одамлар узоқ айрилиқдан сунг ўз юртига қайтган одамга ухшайдилар. Барча мавжудотларни ягона ибтидога қайтариш мақсадида Плотин руҳ масаласини батафсил куриб чиқади. Руҳ инсон танасининг маҳсули бўлмай, балки тана каби яхлит бўлган узига хос борлиқдир. У одамнинг хатти-ҳаракатларини бошқаради, эҳтирослар билан курашади.

Дунёда мавжуд бўлган барча нарсаларнинг жони бор. Бироқ руҳ нарсаларга хос бўлмаган, ушбу мавжудотлардан фарқ қилувчи унсурдир. Дунё—гузаллиги—масаласига—мурожаат—қилганимизда—ҳам биз яна руҳ масаласига дуч келамиз. Ҳиссий дунё гузал, лекин у улимга маҳкум, ҳар қандай нарса ўз яратувчисига эга бўлиши даркор. Ушбу яратувчи дунёвий руҳдир.

Руҳ барча мавжудотларнинг олий ибтидоси бўлиши мумкинми? — деб сўрайди Плотин. У мавжуд гузалликнинг асоси бўлиши мумкинми? Плотин фикрича, руҳ гузалликдан фарқ қилади: у бутун дунё учун ягонадир, дунёда эса гузал, эзгу руҳлар билан ёнма-ён ёвуз руҳлар ҳам мавжуд. Демак, дунёвий руҳ ўзи учун асос бўлган ибтидога интилади. Барча мавжудотларга шакл берувчи дунёвий руҳ фаолдир, унга эса ақл шакл беради. Бирор бир материалдан ясалган ҳайкалда шакл моддадан олдин пайдо бўлгани каби ақл ҳам мустақил ва руҳдан аввал вужудга келгандир. Бироқ ақл ҳам, Плотин фикрича, энг олий ва якуний эмас. Барча мавжудот бирликка тақалади. Бирликсиз аниқлик, аниқликсиз эса мавжудлик бўлмайди. Плотин таълимотига қўра, барча мавжудотларнинг вужудга келиши руҳга боғлиқ экан. Бирликнинг ҳам келиб чиқиши унга боғлиқдир. Плотин фикрича, бирлик аввалига ниҳоятда оддий ва шак-шубҳасиз муқаррар бўлмоғи лозим. Оддий бирлик умумий тушунча эмас: умумий тушунча предикат бўлиб, оддий бирлик эса субъект бўлиши лозим. Пировардида, бирликнинг барча предикатлари манфий бўлиб чиқди. У барча мавжудотлар учун ижобий аҳамиятга эга бўла оладими? Бунинг иложи йўқ, чунки, Плотин таълимотига қўра, бирлик барча мавжудотларга нисбатан шарт-шароит ёки сабабчи вазифасини утай олмайди.

БИЛИШ НАЗАРИЯСИ. Плотиннинг билиш ҳақидаги таълимотига қўра, билишнинг икки йўли мавжуд: 1) ҳис-туйғулар орқали; 2) ақлий билиш. Ҳис-туйғулар ибтидони билишнинг воситаси бўла олмайди. Ақл катего-

рия ва умумий тушунчаларининг эса, бирликка сира дахли йўқ, чунки у барча тушунчалардан устундир. Ҳатто энг умумий категория — «борлиқ» тушунчасини ҳам бирликка татбиқ қилиб бўлмайди. Агарда ягоналик барча предикатлардан ажратиб олинадиган бўлса, уни қандай билиш мумкин? Бунинг имкони бор. Ҳар бир мавжудот бирликдир. Демак, уларнинг ҳар бири ўз руҳига эга. Шу сабабга қўра, руҳ ибтидо даражасига юксалиши мумкин. Бироқ бунга ҳис-туйғу, фикр-мулоҳаза ёки суз орқали эмас, балки барча диққат-эътиборни билиш предметига йўналтириш орқали эришиш мумкин. Плотин бирлик табиати ва уни билишнинг усулларини таърифлар экан, барча мавжудотларнинг қандай ва қай тартибда бирликдан келиб чиққанини тушунтиришга ҳаракат қилади.

Иккинчи ибтидонинг биринчисидан келиб чиқиш усули шундай изоҳланади: борлиқни қамраб олган бирлик тошиб, ўз чегарасидан чиқиб кетади ва бошқа борлиқни келтириб чиқаради. Плотин бу фикрини қуйидаги мисол орқали тушунтиради: Қуёш ўз борлигини тўлалигича сақлайди, у нуфайли ёруғлик ҳосил бўлади, бироқ ундан таралаётган нур ажралиб, атрофни ёритилади. Шу тарзда борлиқнинг турли босқичлари вужудга келади. Ибтидодан ташқари барча нарсалар бирлик билан боғлиқ бўлганлари учунгина мавжуддирлар.

Бирликдан келиб чиқадиган дастлабки нарса ақл дур. Плотин фикрича, ақл таркибидаги қуйидаги уч нарсани фарқлай олиш лозим: 1) моддий тушунча; 2) онгли борлиқ; 3) тафаккур.

Ғоялар оламида модда ҳам бўлиши лозим. Ақлнинг таркибий қисмларидан бири бўлган модда абадий бўлиб, шундайлигича қолади. Аксинча, ҳиссий дунё моддаси тирик бўлмаган материядур. Ақл таркибидаги иккинчи нарса онгли борлиқ бўлиб, табиати унинг зарурлигини тақозо этади. Ақлнинг учинчи таркибий қисми тафаккур бўлиб, унинг ҳам узига хос хусусиятлари мавжуд. Ақлнинг ушбу уч жиҳатига мос келувчи уч босқич мавжуддур. Материянинг (модданинг) асоси бирлик асосидан фарқланади.

Юқорида келтирилган таълимот муаллифи олдида: Нима сабабдан ақл бирликдан ҳосил бўлади? Қандай қилиб бирликдан куллик вужудга келади? — каби саволлар пайдо бўлиши муқаррар эди. Ушбу саволларга жавоб берар экан, Плотин мукамалликка яқинроқ турган нарса ундан узоқроқ турган нарсага нисбатан мукамалроқдур, дейди. Мукамаллик масаласида ақл фақат бирликдан кейин туради. Ақл бирликдан кейинги мукамаллик бўлгани учун унда ҳеч қандай мағтикий жараёнлар кечиши мумкин эмас. Ақл соф фикр сифатида фақат ҳақиқатни англай олади. Уни инсон ақли билан қийслаб бўлмайди, чунки инсон ақли янглишиши мумкин.

Плотин таълимотига қўра, руҳ бирлик ва ақлдан кейинги уринда туради. Ақл бирликка нисбатан қандай муносабатда бўлса, руҳ ҳам ақлга нисбатан худди шундай муносабатдадур. Агар, ақлда фикр-уйлар уз-узи-

га, ички томонга йўналтирилган булса, руҳда бу жараён ташқарига йўналтирилган. Бирлик ва ақл ҳаракатсиздир, руҳ эса ҳаракатланади.

Бир жиҳатдан Руҳ олий ибтидога қаратилгандир, уни кузатади ва ушбу олий ибтидо қонунига биноан ҳаракат қилади. Иккинчи жиҳатдан, у онгсиз равишда фаол ибтидога айланади ва қисман олам таркибига кириб боради. Руҳ ақлга ҳам, бирликка ҳам дахлдордир. Ҳатто, ҳиссий дунёга кириб борганда ҳам, руҳ абадий ва илоҳий ибтидолигича қолаверади. Барча руҳлар ягона олий руҳдан пайдо булади. Руҳнинг ягоналиги одамларнинг бир-бирларига хайрихоҳлик билдира олишларида, узгалар қувончи ва қайғусига шерик була олишларида намоён булади.

Афлотун каби Плотин ҳам оламнинг вужудга келишида материя бўлиши лозим эканини исботлашга ҳаракат қилади. Йўқдан бор була олмаслиги сабабли, бирор нарса пайдо бўлиши учун у ёки бу хусусиятларга эга булган субстрат (жавҳар) бўлиши лозим. Ушбу субстрат жисм эмас, чунки жисм материя ва шаклдан иборатдир. Шу сабабли, материя тушунчасини ҳосил қилиш учун, аввало, моддий жисмларга хос булган барча—хусусиятлардан,—ҳатто—улчам—ва—мураккабликлардан—воз—кечиш лозимдир. Чунки, материя ҳеч бир сифатга эга эмас, у бутунлай ноаниқ, жуда оддийдир.

Материя уз ибтидосига хос булган хусусиятнинг ҳеч бўлмаганида бир томонини мужассамлаштириши лозим. Шу сабабли, моддий оламда юз бераётган ҳодисалар гоёлар оламининг инъикосидир. Шунга асосланиб, Плотин ҳиссий дунёни мукамал, деб ҳисоблайди.

Плотин фикрича, сайёралар оқилона ташкил этилган, чунки улар психиканинг хотира ва идрок каби оддий ва паст фаолиятларидан халос этилганлар, уларнинг фаолияти соф зеҳн билан боғлиқдир. Шу сабабли нажот излаб, сайёраларга мурожаат қилиш фойдасиздир. Плотин таълимотида қура, моддий дунёда кузга қуринадиган худолар билан биргалликда қуринмайдиганлари ҳам бор. Шунингдек, иблислар ҳам мавжуд. Иблислар худолар билан инсон руҳи оралигидаги мавжудотлардир. Улар инсон руҳига нисбатан кўпроқ кучга эга булсалар-да, психик ҳаётнинг оддий фаолияти таъсиридан холи эмас. Шу тарзда Плотин таълимотида ягона илоҳ бир қанча илоҳларга бўлиниб кетади.

Плотин инсон руҳига доир мулоҳазалари билан ҳам эътиборни тортади. Унинг фикрига қура, инсон руҳи илоҳий ва ҳиссий дунё орасида жойлашган. У яна дастлабки ибтидосига қайтиши учун ахлоқий ҳаётни такомиллаштириши лозимдир. Фақат ҳиссий кечинма, эҳтирос ва бошқа шу кабилардан холи була олган одамларнинг руҳлари улимидан сўнг илоҳга қушилиб кетади. Шунда идрок, хотира, тасаввур, ҳаяжон каби руҳий фаолиятнинг оддий маҳсуллари барҳам топади. Агарда руҳ илоҳий даражага кутарила олмаса, унда руҳий фаолиятнинг оддий маҳсуллари инсон улимидан кейин ҳам сақланиб қолиб, бир жонивордан бошқасига утиб юраверади.

Плотин этикаси руҳнинг покланиши таълимоти билан яқунланади. Руҳий покланиш юксак муқамалликка эришиш йўлидаги зарурий воситадир. Айнан покланиш туфайли Руҳ жисмоний хусусиятлардан, ҳаётий манфаатлардан холи булади ва илоҳ даражасига кўтарилади. Бундай ҳолатнинг энг юқори чўққиси — **экстаз**, илоҳиёт билан қўшилиб кетишидир.

Плотин фалсафий тафаккур тараққиётига катта таъсир кўрсатди. Унинг гоялари Макробий ва Августин орқали Ғарбий Европа маданиятига кириб борди. Бруно ва Беркли каби мутафаккирлар, немис мумтоз фалсафаси вакиллари, немис романтизми намояндалари унинг таълимоти таъсирида ижод қилдилар.

ПОРФИРИЙ

Неоплатончилар орасида Плотиндан кейинги энг йирик ва иқтидорли файласуф Порфирий (232 — тахминан 301—304 булди. У сермаҳсул адиб, олим, файласуф ва диншунос сифатида яхши танилган эди. Фаннинг математика, гармоника, риторика, грамматика ва тарих соҳаларида ижод қилган. Унинг фалсафий-назарий асарлари орасида «Арасту «категориялари»га кириш» ё «Беш хилдаги оҳанг» номли китоби машҳурдир. Ушбу қулёзма Византия, Шарқ ва Ғарбнинг кўплаб олимлари томонидан бир неча маротаба турли тилларга таржима қилинган ва шарҳлаб берилган. Бу асарида Порфирий тушунчаларнинг белгилари (хил, тур, турга оид хусусиятлар, узининг ва узга нарсанинг белгилари, тасодифий хусусиятлар) ҳақидаги мантиқий таълимотини баён қилади.

Порфирий космология ва астрология, христианликка зид булган мунозарага оид бошқа кўплаб асарлар ҳам яратган. У Плотин маърузалари ва Афлотуннинг бир қатор муҳим диалогларига шарҳлар ёзган. Порфирий нафақат Афлотуннинг, балки Арастунинг ҳам асарларига, айниқса, унинг мантиқ соҳасидаги китобларига шарҳлар ёзган.

Порфирийнинг узи неоплатонизмнинг энг йирик мантиқшуноси эди. Унинг назарий асарлари билан бир қаторда амалий фалсафага оид асарлари ҳам мавжуд. Ушбу асарларда Порфирий, жумладан, сиёсий фазилатлар, ҳаяжонлардан покланиш, ақлга таъсир қилувчи фазилатлар ва ҳоказо ҳақидаги таълимотларини баён қилган.

Порфирий амалий мистикага катта аҳамият берган ва уз асарларида уни ҳимоя қилган.

Августин «Илоҳий шаҳар ҳақида» асарида хабар қилишича, Порфирийнинг «Руҳнинг юксалиши» номли асари мавжуд булган. Ушбу асарда Порфирийнинг икки йўл тўғрисидаги таълимоти шаклланган ва ривожлантирилган. Биринчи йўл фақат файласуфларга хос булган соф мушоҳада йўли булса, иккинчи йўл оломон учун мулжалланган **теургия** (илоҳларга таъсир этиш воситалари тўғрисидаги таълимот) йўлидир.

ПРОКЛ

Антик фалсафада неоплатонизм қарашларини яқунловчи файласуф афиналик Прокл (410—485) булди. Бу давр фалсафасида натурализм инкор этилиб, табиатни тушунишда, инсон ҳақидаги билимда, антропология ва психологияда идеализм тантана қилади. Прокл ана шу муҳитда тарбия топади. У узидан кейин бой адабий мерос қолдирган. У Евклиднинг «Ибтидо»си, Плотиннинг айрим асарлари, шунингдек, Афлотуннинг 12 та диалогига шарҳлар ёзган. Улардан «Парменид», «Тимей», «Кратил» асарларига ёзган шарҳлари бизгача етиб келган.

Проклнинг энг буюк асари «Оддий илоҳий таълимот»дир. Асар неоплатонизм таълимотининг бирлик, ақл, руҳ ҳақидаги тушунчаларни қамраб олувчи 211 та тезисдан иборат. Прокл қурилиш ва изоҳлашга доир уқлик тамойилини ривожлантирди. Бу тамойилларнинг биринчиси — уқлик ичида булиш, иккинчиси — уқликдан чиқиш, учинчиси эса уқликка қайтишдир. Бу гоё Плотин таълимотининг бирмунча такомиллашган шакли эди. Расман қараганда, Проклдаги Ақл триадаси немис мумтоз фалсафасидаги Гегель қарашларини эслатади. Лекин улар орасида жиддий фарқ бор. Гегель фикрича, ақл ривожланиб боради. Прокл эса, фараз қилинаётган ақл тулароқ ва бойроқ, урганувчи, интилувчи ақлни эса ундан ожизроқ, деб билади. Прокл бошқа нарсалар хусусида фикр юритганда ҳам уқлик тамойилига амал қилишга интилади. Ҳатто, руҳ илоҳий, иблисона ва инсоний каби турларга булинади. Прокл Афинада Академия бошлиғи, юксак таҳлилий ақл соҳиби бўлганига қарамай, неоплатонизм ҳукмронлигини сақлаб қола олмади. Зеро, юнонча кўп худолликка зид ўлароқ, христиан дини ҳукмронлиги даври бошланаётган эди.

529-йили император Юстиниан декретига кўра, Афинадаги Афлотун Академияси ёпилди. Шу билан антик фалсафанинг минг йиллик умри тугади.

ХРИСТИАНЛИКНИНГ ВУЖУДГА КЕЛИШИ ВА ШАКЛЛАНИШ ДАВРИ

Христианлик, унинг давлат мафкурасига айланиши. Христианлик миллоднинг I асрида Рим империясининг таркибида булган Фаластинда пайдо булди. Фаластин аҳолисининг этник таркиби ранг-баранг эди. Бу ерга кучиб келганлар узлари билан бошқа маданият ва динларнинг унсурларини ҳам олиб келдилар. Сиёсий мустақилликнинг тугашини Фаластин аҳолисининг бир қисми фожеа сифатида қабул қилди. Маҳаллий анъаналар ва диний қадриятларни инкор этадиган ажнабий ҳукмронликдан норозилик, Римга қарши қузғолонларнинг бостирилишидан вужудга келган умилсизлик, ижтимоий ва мулкый табақаланишнинг усиб бориши, ички зиддиятларнинг кучайиши, ишончсизлик, лоқайдлик мистик кайфиятларни келтириб чиқарди. Милодий I асрга келиб, Фаластинда динни тарғибот қилувчи сайёҳлар купая бошлади. Улар «яхудий қавми шоҳи»га айланувчи ва уларни зулмдан озод қилувчи халоскор Масихнинг яқин вақтларда келишини башорат қила бошладилар. Умуман олганда, Фаластинда содир бўлаётган жараёнлар Рим империясининг бошқа ҳудудларидаги жараёнларга ҳам монанд эди. Милоднинг I асрида бу империя эллин оламининг деярли ҳамма қисмини уз таркибига қушиб олди. Миллий давлатлар урнида ранг-баранг этник таркибдан иборат булган йирик империя шаклланди. Бунинг натижасида кишиларда давлат қудрати олдида ожизлик, ҳимоясизлик ҳиссиёти вужудга келди. Бу жараёнларнинг ҳаммаси инқироз вазиятидан чиқиш, ёвузлик оламидан халос булиш эҳтиёжини тугдирди. Шунинг учун жодугарлик, фолбинлик, сурия-форс, бошқа шарқий динларнинг мистик амалиётига қизиқиш ортиб борди. Митра, Исида, Осирис, Серапис ва бошқа худоларга сизгиниш оммавий тусе ола бошлади. Файринсоний ижтимоий тартиботларга қарши норозиликнинг антик шакли сифатида пайдо булган христианлик кучли гоъвий оқимга айланди. Ҳеч қандай куч унинг ривожланишига тўсиқ бўла олмади. Христианлик, авваламбор, осий бандаларнинг тенглигини эътироф этди. У мавжуд ижтимоий тартиботларни инкор этди ва шу билан биргаликда умидсизликка тушган кишиларга зулмдан, асоратдан қутулиш умидини бахш этди. Христианлик оламни қайта қуришга чақириб, ҳуқуқсиз ва асоратга тушганларнинг муайян манфаатларини ифода этди. Ниҳоят, у қулга таскин бериб, инсонга эътиқод қилиш орқали озодликка эришиш мумкинлигига умид уйғотди.

Христианлик яхудийликдаги монотеизм, messiанлик, эсхатология, хиляизм каби гоъяларни узлаштириб, уларни янги мазмун билан бойитди. Илоҳиётчилар Эски Аҳд ёзувларини янгича таҳлил қилиш асосида про-

виденциализм, креационизм, Худонинг трансцендентлиги, уни билиб бўлмаслиги ва бошқа христианлик ақидаларини ишлаб чиқдилар. Христианлик дунёқарашининг шаклланишига антик фалсафий анъаналар салмоқли таъсир кўрсатди. Стоиклар, неопифагорчилар, Платон ва неоплатончиларнинг фалсафий тизимларида илгари сурилган фикрлар қайта ишланган тарзда илоҳиётчиларнинг асарларида уз ифодасини топди. Хусусан, христианлик таълимотининг асосланишига Филон Александрийскийнинг (тахминан милoddан аввал — милодий 50-йиллар) неоплатонизм ва римлик Сенеканинг (тахминан милoddан аввал 4 — милодий 65-йиллар) ахлоқий таълимоти сезиларли таъсир кўрсатди. Шарқ динларидаги турли унсурлар, эллин фалсафасининг узлаштирилиши янги динни бойитди. Айнан шунинг учун христианлик тез орада Урта ер денгизи маданиятига сингиб кетди. Христианлик пайдо бўлганидан бошлаб унинг асосчиси — Исо Масих ҳақидаги ривоятлар жуда кўп шубҳа ва мунозараларга сабаб бўлди, бу икки асосий — мифологик ҳамда тарихий мактабларнинг пайдо бўлишига олиб келди. Мифологик мактаб вакилларининг нўқтаи назарича, фан Исо Масихнинг тарихий шахс эканлиги туғрисида аниқ далилларга эга эмас. Тарихий мактаб вакиллари Исо Масихни муайян шахс сифатида таъриф этиб, у янги диннинг тарғиботчиси сифатида бир қанча умумий ғояларни ишлаб чиққан, деб ҳисоблайдилар. Ҳар иккала мактаб вакиллари христианликнинг дастлабки даврларига тааллуқли Инжил матнлари ва бошқа манбаларни нашр этишда муносиб ҳисса қўшдилар. Дастлабки христианлик тарқоқ жамоалардан иборат бўлган. Улар узаро ва ташқи ғоявий муҳолифларга қарши кураш олиб борганлар. Жамоалар уртасидаги кураш кўп сабаблар орқали келиб чиққан. Шулардан бири диний қарашлардаги фарқ ва уларнинг намоён бўлишидаги зиддиятлар эди. Илк христианлик жамоаларга ҳали ақидаларга амал қилиш ва ибодатларни бажариш хос эмас эди. Жамоаларнинг ибодатни бажо этиш учун махсус бинолари йўқ эди. Турли жамоа ва гуруҳлар Исо уз улими билан инсоният гуноҳларини ювгани ҳақида эътироф этишдагина яқдил эдилар.

Христианликнинг тарқалиши жараёнида унга аҳолининг кенг қатлами қўшила бошлади. Дастлабки христианлик жамоаларида қуйи қатламларнинг вакиллари кўпчиликни ташкил этар эди. Ҳали бу даврда жамоаларга зиёли ва мулкдорларнинг вакиллари кирган эмас эди. Милодий I аср охиридан бошлаб II—III асрлар давомида жамоалар таркибида сенаторлар ва суворийлар кўпая борди. Христианлик ҳаракати аслзодалар ва зиёлиларнинг қўшилиши унинг характерининг узгаришига олиб келди. Натижада, христианликдаги ҳар қандай радикализм, мавжуд тартиботлардан норозилик кайфиятидан воз кечиш майллари келиб чиқди. Рим ҳокимияти билан муросаю мадорага келиш учун нафақат ёвузликка қаршилиқ қилмаслик ғоясини тарғиб қилишдан, балки яҳудийликдан (иудаизм) ҳам воз кечиш керак эди. Бадавлат ва зиёли қатламларнинг

вакиллари жамоаларда раҳбарлик мавқеига эга була бошладилар. Христианликнинг бадавлат қисми ибодатга раҳбарлик қилишни ҳам уз қулига ола бошлади. Кейинчалик пайгамбарлар, устозлар ва жамоанинг йигини бошқаруви урнига епископлар, дьяконлар, пресвитерлар, митрополитларнинг якка ҳукмронлиги вужудга келди. Черков ташкилоти марказлаша бориши билан марказий жамоа ва унинг раҳбари бошқа жамоалар устидан раҳбарлик қила бошлади. Жумладан, Рим жамоаси империянинг гарбий қисмидаги жамоаларга нисбатан юксала борди. Лавозимли кишилар умрбод сайланадиган бўлди. Жамоалар ижтимоий таркибининг узгариши уларнинг ижтимоий йуналишининг тадрижий ривожланишини белгилаб берди. Христианликда илгари мавжуд булган демократик тенденциялардан воз кечиш, император ҳокимияти билан иттифоқ тузишга булган интилиш кучая борди.

Император ҳокимияти ҳам, уз навбатида, жаҳон динига жуда катта эҳтиёж сезмоқда эди. Шу мақсадда миллий, жумладан Рим динидан фойдаланишга уриниш натижа бермади. Империянинг жами халқи учун тушунарли булган янги дин зарур эди. Шунинг учун IV асрга келиб, христианликни қувгин қилиш урнига уни фаол қўллаб-қувватлашга утилди. Император Константин (285—337 йиллар) 312 йилда христианликни Рим империясининг давлат динига айланишини бошлаб берган Милан эдиктини эълон қилди. У 325 йилда мутлақ ҳукмронликни қўлга киритгач, бутун Рим империясида христианликнинг эркинлигини, мамлакатдаги бошқа динлар билан тенглигини таъминлади. Император Юлиан (332—363 йиллар) охири марта Римнинг миллий динини «таъмирлаш»га ҳаракат қилди. Шунинг учун христианлар унга «Муртад» лақабини қўйдилар. Бу ҳаракат муваффақиятсиз тутагач, христианлик Рим империясида давлат дини мақомини эгаллади. Император Феодосий 391 йилда «мажусий» ибодатларни тақиқловчи эдикт чиқарди. Шу вақтдан бошлаб бошқа динларга нисбатан кенг қўламли кураш олиб борилди. Александриядаги бой кутубхонага эга булган Серапс ибодатхонаси яқсон қилинди. Феодосийнинг ворислари даврида Римдаги мажусийларнинг коҳинлари йўқотилди, римликларнинг диний ва миллий ифтихори булган Сивиллин китоблари ёқиб юборилди. Император Юстиниан (482—565 йиллар) буйругига биноан Афинадаги антик фалсафий ва илмий меросни тарғиб қилувчи марказ ҳисобланган олий мактабнинг 529 йилда ёпилиши черков анъанасига кўра, Рим империяси ҳудудида мажусийларнинг тамомла бартараф этилиши санаси булиб қолди. Илоҳий Бенедикт (480—543 йиллар) эса, мажусийларнинг Кассин тоғида жойлашган охириги қадамжоси ҳисобланган Аполлон ибодатхонасини йўқотди ва бу ерда христиан монастирини бунёд этди. Шундан кейин Рим империяси ҳудудида христианликдан бошқа ҳеч қандай дин қолмади.

ЕВРОПАДА ЧЕРКОВ ХУКМРОНЛИГИ

Илк инквизиция. Христианлик ягона диний оқим сифатида Рим империясининг турли вилоятларига тарқала бориши жараёнида ҳар бир мамлакат шароитига ва маҳаллий анъаналарга мослашди. Рим давлатининг марказлашиш тизимининг емирила бошлаши оқибатида автокефал (мустақил) черковлар пайдо бўлди. Лекин масала христиан черковларининг бўлиниши билан ҳал бўлиб қолмади. Улардан баъзилари христиан руҳонийларининг халқаро йиғинлари қарорларини ва тасдиқланган ақидаларни тан олишдан бош тортдилар. V асрнинг урталарига келиб, Халкидон умумхристиан йиғини қарорларидан норози черковлар пайдо бўлди. Бу черковлар расмий христианликка нисбатан муайян мавқега даъвогарлик қила бошлади.

Христианликдаги энг йирик бўлиниш икки асосий йўналиш — православие ва католицизмнинг пайдо бўлиши ҳисобланади. Бир неча юз йилликлар давомида бу парчаланиш учун замин тайёрланди. Рим империясининг турли қисмлари уртасидаги муносабатлар ривожланишининг узига хос хусусиятлари, улар уртасидаги рақобатли кураш парчаланишни белгилаб берди. Диний ташкилотлар фаолияти улар мавжуд бўлган ҳудудлардаги ижтимоий ва сиёсий тизимлар билан мустақкам боғлиқ эди. Византиядаги марказлашган давлат ҳокимияти шарқий христианлик (православие)га ўз таъсирини кўрсатди. Черков дарҳол давлатнинг муҳим қисмига, император эса унинг раҳбарига айланди. Ғарбий христианлик (католицизм) эса аста-секинлик билан жамиятнинг ҳамма соҳаларига, ҳатто сиёсий соҳага ҳам ҳукмронлик қилишга интилувчи ташкилотга айлана борди. Шарқий ва ғарбий христианликнинг узаро фарқига маънавий маданият ривожланишининг узига хослиги ҳам таъсир кўрсатди. Шарқий христианлик ўз эътиборини фалсафий муаммоларга, ғарбий христианлик эса ҳуқуқий масалаларга қаратди. Икки христианликнинг тугал айри тушиши 1054 йил 16 июлда содир бўлди. Византияда черков ва дунёвий ҳокимиятнинг узаро муносабати масаласи санамларни эъзозлашга қарши бўлиб утган ижтимоий-диний ҳаракат даврида ҳал қилинди. Санамларни эъзозлаш масаласида императорларнинг расман таслим бўлишларига қарамасдан, черковнинг иқтисодий ва сиёсий мавқеи зил кетди. Патриарх императорга бутунлай қарам эди. Император черковнинг олий ҳукмдори ҳисобланиб, бир вақтнинг узида дунёвий ва диний ҳокимиятни мужассам этган эди. Ғарбда эса бу муносабатлар бошқа характерга эга бўлиб, бу ерда беқарор ижтимоий муносабатлар иддиз отган эди. Шунинг учун католик черкови дунёга мутлақ ҳукмронлик қилиш талабини илгари сурди ва буни ҳаётга татбиқ қилиш учун бир неча юз йиллар кураш олиб борди. XII ва XIII асрларда католик черкови шу қадар юксалдики, унинг дунёвий ҳокимиятни эгаллаши учун кенг

имкониятлар юзага келди. Папа Григорий VII (1021—1085¹ йиллар; папалик даври 1073—1085) дунёвий ҳокимиятдан мустақил бўлиш истагини эмас, балки унинг устидан ҳукмронлик ўрнатиш талабини илгари сурди. Кейинчалик бу масала папалар томонидан қулай тарихий вазият вужудга келган ҳар бир лаҳзада кун тартибига қўйилаверди. Григорий VII уз фаолиятида Августин таълимотига амал қилди. Унга биноан, Худо олами ердаги ҳаётдан беқиёс даражада устун туради. Диний ва дунёвий ҳокимият ўртасидаги узаро муносабатни аниқлаш мақсадида табиий оламдаги асосий ёритгич — Қуёш ва Ойни таққослашдан фойдаланилди.

Иннокентий III (1198—1216 йиллар) даврида папаларнинг жамиятдаги мавқеи тўғрисидаги масала энг олий даражада қайта куриб чиқилди. У «апостол Пётрнинг ворислари» формуласи папаларнинг кадр-қиммати-ни камситади, чунки Пётр буюклигига қарамасдан, барибир инсон, деб ҳисоблади. «Римнинг илк руҳонийси, — деб эътироф этади Иннокентий III, — ҳақиқатдан ҳам оддий одамнинг эмас, балки Худонинг ноинби ҳисобланади. Гарчанд биз апостоллар раҳбарининг ворислари бўлсак-да, апостолларнинг ҳам, одамларнинг ҳам эмас, балки Иисус Христоснинг меросхурларимиз»². Урта асрлардаги мафкуравий ҳаёт диний шаклда давом этди. Фалсафа, юриспруденция, сиёсий тафаккур ва табиатшунослик, «етти эркин санъат» (*septem artes liberales*) илоҳиётга буйсундирилган эди. Ижтимоий-иқтисодий, сиёсий тизим ҳам диний таълимот нуфузи орқали муқаддаслаштирилди. Бундай шароитда ҳар қандай фикр ва ҳиссиёт, сиёсий онгнинг намоён бўлиши диний шаклда ифодаланиши лозим эди. Бу даврда кенг тарқалгани бидъатчилар таълимоти эди. Бидъат мавжуд ҳукмрон диний таълимотга зид равишда вужудга келган. Кўпинча, улар черков ҳукмронлиги шароитида диний дунёқараш доирасидан четга чиқа олмадилар. Бидъатчиларга антиклерикализм руҳи хос эди. Уларда, кўпинча, пантеистик гоялар мужассамлашган. Ҳатто, черковга боғлиқ бўлмаган равишда одамнинг Худо билан қушилиб кетиши мумкинлиги гояси тарғиб қилинди. XIII асрнинг 30 йиллари черков ҳокимияти томонидан бидъатчиларга қарши кураш воситаси сифатида епископлик инквизицияси орқали амалга оширилган. Инквизиция ушбу епархиядаги вазиятга, епископ ва дунёвий ҳокимият қудратининг узаро нисбати-га, маҳаллий аҳоли билан муносабатларга боғлиқ эди. Шунинг учун бундай шароитларда бидъатчиларни бешафқат таъқиб қилиш доимий ва узлуксиз эмас эди. XIII асрнинг 30 йиллари бошларида папа Григорий IX эълон қилган бир қанча ҳужжатлар орқали, марказлашган папа инквизицияси таъсис этилди («Инквизиция» сўзининг узи соддагина «қидирув» мазмунига эгадир). Иннокентий IV томонидан 1252 йилда эълон

¹ И.А. Кричевлев. История религий. Том I.— Т., 1988. Стр. 94.

² Ўша жойда. Стр. 109.

қилинган булла «Ad extirpanda»да инквизицияга ташкилий мақом берилди. Бу мақомга биноан инквизиция тергови давомида қийноққа солишга расман рухсат берилди. Дунёвий ҳокимиятга қарата қабул қилинган булла инквизиция таъқибида сабот ва қатъиятни талаб қилувчи йул-йуриқлар билан тулиб-тошган эди. Ҳатто, бу йул-йуриқлар таҳдидлар билан ҳам битилган.

Инквизиция трибунали фаолият курсата бошлаганиданок, бу ерда чақимчилик авж олиб кетди. Қурқувдан ваҳимага тушган кишилар узларининг танишлари, дуст ва қариндошларига ҳар қандай айбни тункай бошладилар. Шахсий уч олиш авж олиб кетди. Одатда ҳамма маълумотлар инквизиция трибунали томонидан текширилиши лозим эди, аммо куп ҳолларда бундай қилиш зарур булган ишлар ҳажмининг катталиги туфайли мумкин булмаётди. Шубҳаланган кишилар қамоққа олиниб, бутун тергов давомида сиёсий маҳбуслар учун мулжалланган турмада сақланган. Қамалган кишиларни ушлаб туриш муддати, ҳатто, белгиланмаган. Бундайлар узоқ йиллар мобайнида оғир шароитда уз тақдирининг-ҳал-қилинишини кутиб ётган. Инквизиция суди томонидан шафқатсиз қийноқ усулларининг қулланилиши туфайли тергов бераётган киши ночор аҳволга тушарди. Одамни жисмонан ва маънан майиб қилиш учун ишлаб чиқилган пухта тизим уни ҳар қандай айбни тан олишга мажбур қилар эди. Ҳолдан тойган айбдор инквизиция суди талабини бажаришга мажбур бўларди. Айбдорга имзо чекиш учун баённома бериларди. Унда айбдор ҳеч қандай мажбурлаш, қурқитиш билан эмас, балки ихтиёрий ва чин юракдан гувоҳлик берганлиги қайд этиларди.

Бидъатчилигини тан олган ва ундан воз кечган киши енгилроқ жазога сазовор булган. Бундай кишилар турли муддатга қамоқ жазосига ҳукм этилган, муқаддас жойларга сажда қилишга, муайян маросимларни бажаришга мажбур қилинган. Оғир ҳолатларда умрбод қамоқ ёки улим жазоси белгиланган. Улим жазоси икки усулда амалга оширилган. Агар айбдор айбини тан олса, уни тириклайин ёқиш лозим булган. Баъзи ҳолатларда бу расмий маросим мураккаблашиб, айбдор секин ёниб турган оловда куйдирилган, қийноққа солинган. Черков инквизицияни жорий қилиш орқали кишиларнинг ақл-заковати устидан чексиз ҳукмдорликни урнатишга, сиёсий ҳаётда уз устунлигини мустаҳкамлашга, бойлигини купаитиришга интилди. Черков фақат бойлигини купаитиришда муваффақиятга эришди. Иннокентий III ва Григорий IX даврида қудратининг олий чуққисига чиққан папалик юз йилга яқинроқ вақтдан кейин таназулга юз тутди. Шу даврда Европада содир булган чуқур ижтимоий-иқтисодий жараёнлар папаликнинг таназулга юз тутишига сабаб булди. Бу жараёнлар кейинчалик реформациягача булган ҳаракатларда ва реформация даврида узининг мафкуравий ифодасини топди. Инквизиция уз усулларининг кучлилиги, услубларининг нозик ва разиллигига қарамас-

дан тарихнинг ривожланиш қонуниятлари олдида ожиз эканлигини курсатди.

Урта асрлар Европа фалсафаси ана шундай мураккаб бир вазиятда шаклланди. Жамият ҳаётининг барча соҳаларида диний ақидалар ва қадриятларнинг устуворлиги урта асрлар фалсафасига теоцентриқ хусусият ато этди.

ИЛК ХРИСТИАН ФАЛСАФАСИ: АПОЛОГЕТИКА ВА ПАТРИСТИКА

Рим империяси парчаланиб, унинг урнида урта аср Ғарбий Европа цивилизацияси юзага келгунга қадар узига хос утиш даври содир булди. Утиш даврида янги цивилизация маънавияти ва мафқураси асослари шаклланди. Эски дуненинг мажусий маънавияти, унинг дунёқараши ва тафаккур тарзи Рим империяси таназулга учраган вақтда мавжуд булган ижтимоий, мафқуравий ва ахлоқий муҳитга зид келганлиги учун турли элатлар ва этник гуруҳлардан ташкил топган фуқаролар ва қулларнинг маънавий эҳтиёжларини қондирмай қўйди. Вужудга келган маънавий-мафқуравий бушлиқни христиан дини эгаллай бошлади. Антик давр маънавий маданиятининг янги цивилизация куртаклари булган христиан маънавияти, дунёқараши ва фалсафасига уз урнини бушатиб бериши давр тақозоси булиши билан биргаликда, унинг шаклланишига мажусий маданият ва маънавият анъаналари қаттиқ қаршилик курсатди. Рим императорлари бу курашда ижтимоий-сиёсий ва маънавий-ташқилий таъқиб қилиш усулларини қулладилар. Шарқдан келган динларнинг тарқалиши, империянинг узида турли бидъатчи диний йуналишларнинг фаолият курсатиши маънавий ва мафқуравий вазиятни янада мураккаблаштирди. Мана шундай шароитда христианлик инсон ва жамиятни маънавий покликка, руҳий камолотга олиб борадиган таълимот эканлигини асослаш, шу таълимотни ҳимоя қилиш, яъни аполотик (юн. *apologia* — бирон нарсани ёки қимсани ҳимоя қилиш) тадбир куриш эҳтиёжи туғилди. Эҳтиёж мақсад ва фаолликни келтириб чиқарди. Христиан ёзувчилари уз эътиқодларини ҳимоя қилишга, христианликнинг антик фалсафа ва маънавиятга булган муносабатини аниқлашга, христиан фалсафаси асосларини ёритиб беришга қаратилган аполотетик мактублар, ваъзлар ва рисоалар ёза бошладилар. Уз навбатида, христиан дини ва дунёқарашини ҳимоя қилиш, асослаш ва тарғиб этиш фаолияти аполотетик тафаккур тарзи ва анъанасини келтириб чиқарди.

АПОЛОГЕТИКА

II ва III асрда христианлик тарихида апологетика ёки апологетлар даври вужудга келди. Апологетика сўзининг лугавий маъноси ҳимоя қилувчи демакдир. Яъни, христиан диний ақидаларини турли ҳужумлардан ҳимоя қилишдир. Апологетлар давлатнинг христианликка нисбатан душманлигини бартараф қилишга интилиши билан биргаликда ўзларининг асарларида христианлик таълимотини асрашга, қолаверса, Рим салтанатини оқлаб бўлмаслигини курсатишга ҳаракат қилдилар. Улар ўз асарларида ё диалог шаклидан ёки апологиянинг тан олинган мумтоз шаклидан фойдаландилар. Уларнинг асарларида икки хусусият кузга ташланади: 1) Инкор қилиш. 2) Тасдиқлаш. Аввало улар мушриклар томонидан христианликни айбловчи атеизм, каннибализм, дабдабалик ва Худога қарши хатти-ҳаракатлар каби айбларни инкор қилдилар. Шунингдек, улар христианликнинг поклигини тасдиқлаб, қуполлик, осийлик яҳудий динига, мушриклик динларига эса давлатга сизиниш хос деб ҳисоблаганлар. Апологетларнинг асарларида мушриклик динлари раҳбарларини христианликнинг моҳиятига ақл мезони билан ёндашишга чақирилади. Христиан динини мантиқий асослаш, уни тушунарли талқин қилиш ва оқибатда унга қонунийлик мақомини бериш мақсади кузда тутилади. Уларнинг таъкидлашича, христианликка қўйилган айбловлар ҳеч қандай далилларга асосланмаган. Қолаверса, бу нарса уларга фуқаролик мақомини олиш учун асосий далил бўла олади, деб ҳисоблаганлар. Ана шундай қарашларга эга бўлган апологетлардан бири Флавий Иустин эди.

ФЛАВИЙ ИУСТИН

ҲАЁТИ. Биринчи «черков отаси» бўлган Флавий Иустин (Юстин) II аср бошларида Фаластиндаги Сихема шаҳрида бадавлат юнон oilасида туғилган. У болалигиданоқ ҳақиқатни топиш мақсадида фалсафа билан шуғулланган. Ёшлигидан яхши маълумот олган Иустин антик фалсафани ўрганди, лекин ундан тўла қониқмади. Ривоят қилишларича, кейинчалик денгиз соҳили бўйлаб юриб шундай одамни учратганки, у одам Иустинга христиан фалсафасига мурожаат қилишни тавсия қилган. Ушбу учрашув Иустин руҳиятига таъсир қилади ва Римда христиан мактабини очади. Римда ваъзхонлик қилиб, Киник Кресцен билан баҳс қилади. 150-йилдан кейин Иустин император Антоний Пий ва унинг асранди болаларига ўзининг «Биринчи апологияси»ни юборади. Унда у императордан ўзининг христианликка бўлган муносабатини қайта кўриб чиқишга чақирган, христианларни қонуний чеклашлардан воз кечишини сурайди. Иустин христианлар даҳрий эмаслигини исботлаган. У Истининг пок, олий даражадаги ахлоқий ҳаёти Тавротда башорат қилингани-

ни, христианларнинг тўғри йўлдан адашмаганлигини, уларга нисбатан қўйилган айблар асоссиз эканлигини исботлар экан, уларни таъқиб қилишга барҳам бериш кераклигини таъкидлайди.

«Иккинчи апология» биринчи апологияга маълум даражада илова эди. Унда Иустин христианларга нисбатан зулм ва адолатсизлик ҳолларини келтиради. Кейинчалик мавжуд ҳокимият билан Иустин уртасида вазият кескинлашади. Бунинг натижасида у 165-йилда Марк Аврелий императорлиги даврида қатл қилинади.

АСАРЛАРИ. Иустин ёзган асарларидан фақат «Апология» сақланган. «Биринчи апология» асарини Иустин император Антоний Пийга, «Иккинчи апология»ни император Марк Аврелийга тақдим этган. Айрим асарлари парчалар ҳолатида сақланган: «Барча бидъатларга қарши», «Лирник», «Яҳудий Трифон билан суҳбат», «Эллинларга», «Фош қилиш», «Илоҳий яккаҳокимлик ҳақида».

ТАЪЛИМОТИ. Иустин Худони ижобий, инсон ақли билан олинган билим орқали ифодалаб булмаслиги, мутлақ илоҳий борлиқ хусусида бирдан-бир ишончли билим манбаи ваҳий эканлиги ҳақидаги тасаввурларга таянади. Иустин христианлик қадриятларини антик фалсафадаги рационалистик гоялар ва тасаввурлар билан бириктиришга ҳаракат қилган йўналиш тарафдори булган. Унинг айтишича, христианлар платониклар ва стоикларга ўхшаб оламнинг оловдан ҳалок бўлишига, ёмон одамлар ўлимидан сўнг жазоланиши, яхшилари эса роҳат-фароғатда бўлишига ишонадилар. Иустин юнон файласуфлари ўз гояларини Мусо ва бошқа пайгамбарлардан олишган, деб ҳисоблайди. Худо оламни шаклсиз ибтидодан яратгани, инсоннинг ўлимдан кейин тақдирланиши каби фикрлар ана шундай гоялар туркумидан иборат.

Христианликнинг антик фалсафага муносабати масаласида апологетлар уртасида ҳамфикрлилик булмаган. Бу Иустиннинг римлик шогирди Татиан, афиналик Афинагор ва иккита замондош апологетлар — александриялик Климент ва Тертуллиан қарашларини таққослаганда яққол куринади. Иустиннинг Римдаги шогирди Шарқ мамлакатларига куп саёҳат қилган Татиан (110—172)дир. II асрнинг урталарида «Римликларга мурожаат» деган асар ёзган. Бу асарида юнонларнинг маданий раҳнамоликка қилган даъватларини танқид қилади. Асар шу жиҳатдан муҳимки, у бутун бир миллат — юнонларга қаратилган. Татиан фикрича, христианлик узининг ахлоқий нормалари бўйича юнон фалсафаси ва диндан юқори туради, демак, христианларга шунга мос муносабатда бўлиш керак. Татиан христианликни мифология ва фалсафа билан солиштириб, христианлик юнон фалсафаси ва динига нисбатан анча қадимийроқ эканлигини исботлашга ҳаракат қилди. Бунинг исботи улароқ Татиан Троян уруши ҳақида сузлаб ўтган.

Афинада яшаган яна бир илоҳиётчи олим Афинагор 177-йилда «Христианларга мурожаат» номли асар ёзган. Унда христианларга қўйилган

айблар ҳақида гапирилади. Афинагор христианларни худосизликда айб-лашни инкор қилиб кўрсатадики, мушрикийлар худолари одамлар томонидан яратилган, шунингдек, улар ҳам уларга сиғинувчилар каби гуноҳкордирлар. Унинг фикрича, христианлар айбдор бўлмаганликлари учун император уларга раҳмдиллик кўрсатиши керак.

Ғарбий апологетлар христианликнинг мушриклик билан ухшаш томонларига эмас, фарқ қилувчи томонларига кўпроқ эътибор бердилар. Ғарбий черковнинг ана шундай йирик апологетларидан бири Тертуллиандир (160—220).

ТЕРТУЛЛИАН

ҲАЁТИ. У 160-йилда Карфагенда хизмат қилаётган ҳарбий қисмда тутилган. Ёшлигидан юнон ва лотин тилларини яхши билганлиги учун мумтоз адабиёт анъаналарини чуқур эгаллаганди. Касби буйича юрист бўлган. Римда ҳуқуқшунослик билан шуғулланди. Уша ерда 35 ёшида христианликни қабул қилди. Лотин тилини пухта эгаллаб, мантикий ақлга эга бўлган Тертуллиан узини ҳарбий илоҳиётчиликда «Янги таълимот» яратишга бағишлади. Шунингдек, христианликка қарши турувчи фалсафий ва мушриклик диний таълимотларини таҳлил қилишга эътибор берди. Вилоят губернаторига ёзган ўз ҳимоя мактуб (апологетика)ларида христианларга қўйилган айбларга эътироз билдиради ва таъкидлайдики, улар яъни (христианлар) империянинг лойиқ фуқароларидир. Христианларни таъқиб қилган сари уларнинг миқдори ошиб борапти. Ўз касбий билимидан усталик билан фойдаланган ҳолда Тертуллиан черковни таъқиб қилаётган давлат қоидалари шубҳали эканлигини исбот қилмоқчи бўлади ва таъкидлайдики, христианлик диний таълимоти, ахлоқи мушрикликка нисбатан анча юқори даражададир.

АСАРЛАРИ. Тертуллиан «Апология», «Бутпарастлик Масихнинг танаси ҳақида», «Тананинг қайта тирилиши ҳақида», «Марклонга қарши», «Гормогенга қарши ёки материянинг мангулигига қарши» каби асарлар муаллифи.

ТАЪЛИМОТИ. Тертуллиан монтанитларнинг зоҳидликка асосланган, қаттиқталаб жамоасига аъзо бўлиб киради. 207-йилда черковда шаклланган тартиботни, хусусан, зоҳидлик тамойилига изчиллик билан амал қилмаётган руҳонийлар иерархиясини кескин танқид қилади. Тертуллиан христиан эътиқодининг мажусий куп худоликдан устунлигини, унинг ахлоқий қоидалари мукамаллигини уткир иборалар, ноодатий шакл ва мазмунда ифодаланган нақллар билан кўрсатиб берган. Тертуллиан христиан эътиқоди билан юнон-эллинлар донишмандлигининг бир-бирига зидлиги тамойилини тарғиб этган анъана асосчисидир. Дастлаб бу зиддият ҳақида ундан олдин яшаган апологет Татиан (125—175 йилларда яшаган) ҳам мулоҳаза юритади, бироқ ундан фарқли улароқ, Тертуллиан

энди шаклланиб келаётган, илим-фан ва маърифатга шубҳа билан қараётган христиан эътиқоди ва эллин донишмандлиги уртасидаги бир қатор зиддиятларни узига хос ижодий маҳорат билан очиб беришга ҳаракат қилди.

Тертуллианнинг фикрича, ақлий мулоҳаза ва донишмандлик эътиқод олдида бирор-бир маъно ва имкониятга эга эмас. Унинг фикрича, гайришуурий тажриба инсон руҳида ақл билан англаб булмайдиган ҳақиқатни пайдо қилган. Файласуфлар бир фикрни англаб етмагандирлар: ҳақиқат битта, у илоҳий ҳақиқатдир. Инсон ақли уни ҳеч қачон ифода қила олмайди, унга эриша олмайди. «Афина ва Қуддус, Академия ва черков, бидъатчи ва христианлар уртасида қандай муштараклик бўлиши мумкин?» деб савол қўяди Тертуллиан. Апологетнинг таъкидлашича, ҳар қандай фалсафа диний бидъатларнинг манбаидир. Файласуфлар бе-корчи муаммолар ва гаплар билан машғул бўлган баҳсчи, манфур ақл соҳибларидир. Улар ҳақиқатни билишмайди, уни излашмоқда, демак ҳали топмаганлар. Барча фалсафий таълимотлар ҳақиқатдан кейин пайдо бўлган. Ҳақиқатнинг меъёри бир хиллик, яқдиллик, қадимийликдир. Ҳақиқат азалдан бирламчи мавжуд бўлган, янглишиш кейин пайдо бўлган. Ҳақиқат Худодан, фалсафа ва диний бидъат иблисандир. Ушбу мулоҳазалар ниҳоясида Тертуллиан («Апология» асаринда) шундай хулосага келади: биз Исо Масихдан кейин синчковликка (қизиқувчанликка), Инжилдан кейин тадқиқотларга муҳтож эмасмиз.

Тертуллиан христиан илоҳиёти асосларини ишлаб чиқишда катта роль уйнади. У христианлик таълимотига «илоҳий сиймолар» тушунчасини, «учлик» атамасини, Худони учламчи бирлиги таърифини киритган.

БАҲСЛАШУВЧИЛАРНИНГ АЛЕКСАНДРИЯ МАКТАБИ

185-йилда Александрияда мушрикликдан воз кечганларнинг мактаби очилди. Унинг биринчи раҳбари илгари стоик бўлган Пантен эди. Кейинчалик бу нуфузли мактабга Климент ва Ориген раҳбарлик қилдилар. Баҳслашувчилар далиллар кучи билан шаккоклик (еретик) таълимотини инкор қилганлар. Александрия мактабида мумтоз адабиёт ва фалсафа ўқитиларди. Улар христиан илоҳиётчилигининг асосий таълимотларини ишлаб чиқиш имкониятини беради, деб ҳисоблардилар. Александрия мактабини битирувчилар уз олдиларига христианликка фалсафий асос бериб, уни тизимга солишни мақсад қилиб қўйганлар. Лекин улар эътиборини Библияни (Таврот ва Инжил) грамматик-тарихий жиҳатдан таҳлил қилиш урнига, уни шарҳ қилишнинг аллегорик тизимини ишлаб чиқишга қаратдилар. Бундай шарҳ қилувчилар таҳлилидаги муқаддас китобларнинг маъноси бир хил эмас. Инсоннинг танаси, жони

руҳи билан солиштириб, муқаддас китоб биринчидан, бевосита, тарихий маънога эга. Бу инсон танасига мос келади. Иккинчидан, яширилган ахлоқий маънога эга, бу жонга мос келади, учинчидан, яна ҳам чуқурроқ маънога эгаки, уни фақат энг муқаддас христианларгина англаши мумкин. Бундай таҳлил қилиш тизимида Филон Александрийскийнинг методикасидан фойдаланилган. У узи яҳудий бўлиб, яҳудий динини юнон фалсафаси билан боғлашга интиланган. У Тавротни урганиб, ундаги юнон фалсафаси билан мос келадиган фикрларни топишга ҳаракат қилган.

Александрия мактабининг вакиллари муқаддас китобнинг яширилган маъно ва мазмунларини топишга интиланганлар. Бу мактабнинг яна бир вакили александриялик Климент.

АЛЕКСАНДРИЯЛИК КЛИМЕНТ

ҲАЁТИ. Афинада мисрлик оилада 150-йилда туғилган. У куп саёҳат қилган ва устозлардан фалсафани урганган. Кейинчалик Патендан таълим олган. У 190-йилдан Александрия мактабига раҳбарлик қилган. 202-йилда тазйиқлар туфайли бу мактабдан кетган.

АСАРЛАРИ. Унинг «Эллинларга уғит», «Тарбиячи», «Тушамалар», «Қайси бой қутулиб қолади?» деб номланган асарлари бизгача етиб келган.

ТАЪЛИМОТИ. Климент христиан фалсафасини ишлаб чиқишга ҳаракат қилган апологетлардан биридир. У платонизм ва стоицизмни чуқур урганган, христианликни қабул қилгандан кейин ҳам фалсафага нисбатан ҳурматини сақлаган. Унинг фикрича, юнон фалсафасини христианлик билан шундай солиштириш керакки, унда ҳар бир одам христиан фалсафасини ва қимматини кура олсин ва яна шуни таъкидлайдики, фалсафа христианликка, хусусан илоҳиёт илмига муқаддима булиши мумкин, холос. Фалсафа борлиқнинг моҳияти туғрисида билим бера олмайди. Илоҳийликни ифодалайдиган ҳақиқий билим инсон орттирган илм эмас, балки руҳнинг ҳолатидир. Фалсафани христиан эътиқодига нисбатан муқаддима эканлиги, дейди Климент, Исо Масихнинг узи томонидан белгиланган. Инсонларни қутқариш учун танада мужассамланиб келгунига қадар Исо Масих яҳудийларга қонун ва эллинларга фалсафа берди, шу билан христиан оламини қутқарув ишига тайёрлади. Фалсафа бевосита инсонга зарар, ёмон оқибат олиб келмайди. У илоҳий ҳақиқатни мужассамлаштиради, фалсафани урганган киши илоҳиётга яқин келади, эътиқод томон қилган ҳаракатимизда бизга ёрдамчи булади, деб уқтиради Климент.

Искандария мактабига Климентдан кейин шогирди Ориген (184—254) раҳбарлик қилди.

ОРИГЕН

ҲАЁТИ. Унинг отаси Монид улгандан кейин 16 ёшли Ориген олти кишидан иборат оилага гамхўрликни уз зиммасига олади. У шу даражада уқишга қобилиятли ва билимли булганки, 203-йилда 18 ёшида Климентнинг мактабига ворис деб эълон қилинади ва 231-йилгача шу мансабда қолади. Оригеннинг илм билан шуғулланишига унинг энг яқин дусту, нуфузли оиладан чиққан Анвросий ҳомнйлик қилган. Лекин у катта обрули дустининг қўллаб-қувватлашига қарамасдан, жуда оддий, дарвешона ҳаёт кечирган, тахта устида ухлаган.

АСАРЛАРИ. Ориген 600га яқин тахта ёзув ва «Цельсга қаршилар» каби асарлар муаллифидир. Оригеннинг «Цельсга қаршилар» асари Цельснинг «Ҳақиқий гап» асарига қарши ёзилган эди. Платоннинг издоши булган Цельс бу асарида христианларни иррационализмда айблаб, уларни тарихий асослади. Ориген эса бу айбномани инкор қилади ва таъкиллайдикки, христианлик мушрикликдан фарқли улароқ, одамларнинг хулқ-атвориغا ижобий таъсир курсатади. Унинг фикрича, христианлар ҳақиқатни излашда изчилдирлар.

ПАТРИСТИКА

Христиан диний-фалсафий тараққиётининг янада ривожланиши босқичи III—V асрларга туғри келди. Бу даврда ривожланган Патристикада (патристиканинг лугавий маъноси «ота»ни англатиб, бу ном купинча хурмат маъносида ҳарбий епископларга берилган) узгача голавий ва мафкуравий вазибалар турган эди. Чунончи, купайиб кетган диний бидъатчи мазҳабларга қарши курашишни кучайтириш, христиан илоҳиётининг фалсафий асосларини таҳлил қилиш, инсон, жамият ва билиш масалаларининг диний тамойилларини ишлаб чиқиш зарурияти туғилган эди. Патристика ривожланишининг кейинги даврида (VI—VIII асрлар) христиан илоҳиёти илмини тартиблаштириш, Платон, Аристотель, Перфрий, Прокл ва бошқаларнинг асарларини лотин тилига таржима қилиш ва шарҳлаш, схоластика фалсафа асосларини яратиш ва тараққий эттириш учун зарур булган тушунчалар, категориялар ва тамойиллар тизими вужудга келтирилди. Патристика даврида христиан илоҳиётини тартиблаштиришга ҳаракат қилган черков оталари томонидан икки собор Никей (325-йил) ва Халкидан (451-йил) оралигида биринчи муҳим асарлар ёзилди. Шарқда улардан бири Иоанн Злотоуст (347—407)дир. Фарба эса черковнинг энг йирик отаси Аврелий Августин булиб, муқаддас (Блаженний) деб ном олган эди (354—430).

АВРЕЛИЙ АВГУСТИН

ХАЁТИ. Августин шимолий Африкада жойлашган Нумидия вилоятининг Тагоста шаҳрида римлик амалдор оиласида туғилган. Отаси мажусий бўлиб, онаси христианликни қабул қилган. У дастлабки маълумотни маҳаллий мактабда олиб, латин тилини пухта эгаллайди. Юнон тилига эса эътиборсизлик билан қараб, умрининг охиригача ҳам унда дурустроқ гаплашмаган. Кейин уни риторикани урганиш учун Карфагенга юбордилар. Уйдан ташқаридаги эркинликдан фойдаланган Августин ҳам бошқа талабалар каби бебош ҳаётга шунгиб, бир жория билан яшай бошлайди. Бу турмушдан унинг Адеодат исмли ўгли туғилади. 373-йилда ҳақиқатни англаш нияти билан манийчиликка юз ўтиради, лекин тез орада ундан қониқмайди ва воз кечади. Цицероннинг «Гортензий» асарини ўқиш натижасида фалсафага, хусусан, неоплатончилар фалсафасига қизиқиш уйғонади. У 383-йилда Миланга кучиб ўтгунча ўз она шаҳрида, Карфаген ва Римда риторикадан дарс беради. 386-йилда Августинда рухий ўзгаришлар юз беради. У жориядан ҳам, риторикадан дарс беришдан ҳам воз кечади. Ниҳоят 387-йилда чўқинтирилиб, христиан черкови-га қабул қилинади. 395-йилда эса шимолий Африкадаги Гиппон шаҳрида епископ лавозимини эгаллайди. У диний бидъат мазҳаблари монийлик, пелагийчилик ва донатийликка қарши кураш олиб борди. Ушбу таълимот тарафдорларини тиз чўктириш учун у, ҳатто, ҳокимият органларидан ҳам фойдаланади. Августин вандаллар қамал қилган Гиппон шаҳрида 430-йил 28 августда вафот этади.

АСАРЛАРИ. Августин адабий меросини 100 га яқин китоб, 500 ваънасиҳат, 200 нома ташкил қилади. Унинг таркибидан «Академикларга қарши» (386), «Бахтли ҳаёт ҳақида» (386), «Тартиб ҳақида» (386), «Монологлар» (387), «Жон мангулиги ҳақида» (387—389), «Ўқитувчи ҳақида» (388—389), «Тугри дин ҳақида» (390), «Эркин ирода ҳақида» (388—395), «Тавба» (401), «Тазарру», «Илоҳий шаҳар ҳақида» (413—426) каби асарлар жой олган. Унинг таржимаи ҳолига оид асарларидан бири 401-йилда ёзилган «Тавба»дир. Бу асарда христианликни қабул қилгунгача бўлган ҳаётини ёзади. Августин узининг мушриклик фалсафаси билан шугулланганини афсусланиб қайд этади. Унинг фикрича, бу фалсафа кишини христианлик каби ҳақиқатга олиб кела олмайди. Августин ўз асарларида Библиянинг куп бобларини аллегорик талқин қилади. Августин асарларининг ёзилиши руҳан унинг жушқин характерига мос. У жушқин, жозибали руҳда ёзиб, бир мавқедан иккинчи мавқега тез суръат ва ҳаяжон билан ўтади. Унинг ижоди яхлит бир руҳда эмас, яъни унда ягона тизим йўқ. Лекин ижодий мероси шундай бой манбаки, ундан куп вақтгача христиан фалсафаси озуқа олган.

ТАЪЛИМОТИ. Августин христиан илоҳиётчиларидан бири сифатида Гарбий Европа ўрта аср маънавий-диний ҳаётига катта таъсир курсатди.

У антик фалсафага янгича талқин берди. XIII асрга қадар ижтимоий тафаккурнинг асоси ҳисобланган диний-фалсафий таълимотни ишлаб чиқди. Шунингдек, у христиан тарих фалсафасига асос солди. Августин фалсафаси христиан диний таълимоти ва қадимги таълимотларни таққослаш маҳсулидир. Августин учун аниқ давр фалсафий доктриналаридан Платон таълимоти гоёвий манба вазифасини бажарган. Августин бу таълимотни асосан неоплатончилар талқини орқали урганган. Платон метафизикасидаги идеализм, билиш назариясидаги абсолютизм, дунё тuzилишида маънавий принциплар фарқини тан олиш (яъни яхши ва ёмон руҳлар, айрим руҳларнинг мавжудлиги), маънавий ҳаётда иррационал омилларни таъкидлаш — буларнинг барчаси унга катта таъсир курсатади. Августин таълимоти ўрта аср тафаккурини белгиловчи маънавий омилга айланиб, бутун Ғарбий Европа христианлик таълимотига катта таъсир курсатади. Ўрта аср патристика вакилларида бирортаси Августин даражасига кутарила олмаган. У, унинг издошлари диний фалсафада Ҳудони ва илоҳий муҳаббатни англаш инсон руҳининг асосий мақсади, ягона ҳаёт қадрияти, деб билганлар. У санъатга, маданият ва табиий фанларга ниҳоятда кам эътибор берган. Августин уз фалсафасининг христиан асосига катта аҳамият билан қараган. Унинг фалсафаси теоцентрик руҳда. Яъни Худо фалсафий тафаккурнинг марказидир. Худо бирламчи ва бошланғич принципдан келиб чиқиб, у жон танадан, ирода ва сезги ақлдан устун, деб таъкидлайди. Бу метафизик жиҳатдан ҳам, гносеологик жиҳатдан ҳам, ахлоқий жиҳатдан ҳам устунликдир. Худо энг олий даражадаги моҳиятдир, фақат унинг борлиги уз табиатидан келиб чиқади, бошқа барча нарсалар зарурий мавжуд эмас. Худо борлиги ҳеч нарсага боғлиқ бўлмаган моҳиятдир, бошқа ҳамма нарсалар фақат илоҳий ирода туфайли мавжуддирлар. Худо ҳамма мавжуд нарсалар ва узгаришларнинг сабабчисидир. Худо фақат дунёни яратибгина қолмасдан, уни сақлаб туради, доим яратишда давом этади. Августин дунё дастлаб яратилгандан кейин уз-узича ривожланади, деган деистик таълимотни инкор қилади. Августин таълимотича, Худо билишнинг ута муҳим предметидир. Уткинчи нарсаларни билиш мутлақ билиш учун ҳеч қандай маънога эга эмас. Худо билишнинг сабабчиси ҳамдир. Худо инсон руҳига, тафаккурига нур киритади. Одамларга ҳақиқатни танишда ёрдам беради. Худо энг олий даражадаги фаровонликдир ва ҳамма эзгуликнинг сабабчисидир. Ҳамма нарса Худо туфайли мавжуд экан, ҳар қандай эзгулик фақат Худодан келиб чиқади.

Худога интилиш инсон учун табиий ва фақат у туфайли киши бахтга эришиши мумкин. Шундай қилиб, Августин фалсафада илоҳиёт учун катта йўл очиб беради.

Жон масаласида Августин Платон гоёларига эргашиб, уни спиртуалистик руҳда тушунади. Унингча, жон узига хос субстанция сифатида жисмоний сифатга эга эмас, тананинг бир тури ҳам эмас. Фақат фикр-

лаш, ирода, хотира функцияларигагина эга. Биологик функциялар билан ҳеч қандай алоқаси йўқ. Танадан жон узининг мукамаллиги билан фарқ қилади. Жонни бундай талқин қилиш қадимги юнон фалсафасида ҳам мавжуд эди. Лекин Августин улардан фарқли равишда жоннинг бундай устунлиги Худодандир, жон Худога жуда яқин ва улмасдир, деган фикрни айтади. Унинг фикрича, жонни биз танага нисбатан яхшироқ биламиз, жон ҳақидаги билим аниқроқ, тана ҳақидаги эса аксинча. Ундан ташқари, Худони тана эмас, жон билади, тана билинга ҳалақит беради. Жоннинг танадан устунлиги учун одам ҳиссий лаззатларини бартараф қилиб, жони ҳақида қайғуриши керак. Маънавий ҳаётнинг асоси ақл эмас, иродадир. Бунда Августин шунга таянадики, ҳар бир нарсанинг моҳияти унинг пассивлигида эмас фаоллигидадир. Бундан хулоса чиқадики, инсоннинг моҳиятини пассив характердаги ақл эмас, балки, ҳаракат, фаол ирода белгилайди. Августиннинг ироданинг устунлиги ҳақидаги таълимоти қадимги юнон рационализмдан фарқ қилади. Инсон руhini иррационалистик талқин қилиш шунга олиб келадики, натижада – эркин – ирода – руҳнинг моҳияти деб эълон қилинади. Бу гоёни фақат биологияга эмас, балки, илоҳиётга ҳам татбиқ этади. Яъни, ироданинг устунлиги илоҳий моҳиятга ҳам тааллуқлидир. Шундай қилиб, унинг фалсафаси интеллектуализм ва рационализмдан волюнтаризмга қараб кетади.

Августиннинг бутун фалсафаси ягона, мутлақ ва мукамал Худо ҳақидаги таълимотда мужассамлашган. Дунё илоҳий яратиш каби аҳамиятга эга эмас, у фақат шарпадир. Худосиз ҳеч нарса қилиш ҳам, ҳеч нарса билиш ҳам мумкин эмас. Бутун табиатда ғайритабиий нарсанинг иштирокисиз ҳеч нарса содир бўлмайди. Августиннинг дунёқараши натурализмга қарши қаратилган.

Ягона моҳият ва ҳақиқат сифатидаги Худо метафизик таълимотнинг мазмунини ташкил этади. Худо билимнинг манбаи сифатида билиш назариясининг предметиدير. Худо ягона эзулик ва гузаллик булгани учун ахлоқнинг предметиدير. Худо алоҳида қудрат ва меҳрибонлик эгаси булгани учун диннинг асосий масаласидир. Худо фақат чексиз борлиқ булиб қолмасдан, балки мукамал муҳаббат ҳамдир. Неоплатончилар шу тариқа назарий фикр юритганлар, лекин Худо уларда алоҳида моҳият сифатида тушунилмасди. Неоплатончиларда Худо ягона, илоҳиётнинг эманацияси (нурланиш), табиий жараённинг зарурий натижаси, Августинда эса неоплатончиларнинг монизмдан фарқли дуализм атамаси намоён булади. Августинда дунё Худо иродасининг маҳсули. Неоплатончиларда Худо ва олам ягона.

Августин таълимотича, Худонинг эркин фаолиятининг маҳсули булган олам ақли яратилган, Худо уни уз шахсий гоёси билан яратган. Христиан платонизми — Платоннинг гоёлар ҳақидаги таълимотининг Августинча талқини (варианти)дир. Августин таълимотича, Худода реал дунё-

нинг идеал тимсоли яширинган. Платонда ҳам, Августинда ҳам икки дунё мавжуд: Худодаги идеал дунё, олам ва макондаги моддий дунё. Бу — дунё гоёсининг материяда мужассамланиши билан пайдо бўлади.

Августин эллинистик фалсафа сингари инсон ҳаётининг мақсади ва мазмунини бахт деб ҳисоблайди. Бахтни эса фақат ягона бир Худода топиш мумкин. Инсоний бахтга эришиш — энг аввало, Худони билиш ва жонни синовлардан утказиш. Скептикларга қарама-қарши уларок, Августин шундай билиш усулини қидирганки, у хатолардан холи бўлсин. Билимнинг ишончли бошланғич асоси, нуқтасини топишга ҳаракат қилган. Унинг фикрича, ишончсизликни бартараф қилишнинг ягона усули — сезгилар бизга ҳақиқий билим бериши мумкин, деган фикрдан воз кечишда. Сезгилар орқали билиш мумкин дейиш ишончсизлик (скептицизм)ни мустаҳкамлашдир.

Скептикларни дунёга, билишга ишончсизлиги ва шубҳасининг узи билимнинг ҳақиқати эга, аниқлигига далилдир, дейди. Чунки, ҳамма нарсага шубҳаланиш мумкин, лекин шубҳаланаётганимизга эмас. Мана шу билимга шубҳа билиш жараёнидаги мустаҳкам ҳақиқатдир.

Инсоннинг онги, жони доим узгараётган, нотинч дунёдаги муҳим таянчдир. Қачон одам уз руҳини билишга интилса, у ташқи дунёга боғлиқ бўлмаган мазмунни топади. Одамлар билимларини узларини ураб турган дунёдан оладилар, деган тасаввур жуда юзаки, аслида улар билимни уз руҳларининг тубидан оладилар. Августин билиш назариясининг моҳияти ҳамма гоёда тушунчаларнинг яратувчиси Худодир деган априор таълимотидир. Абадий ва узгармас гоёлар ҳақидаги инсон билими уни шундай хулосага олиб келадикки, уларнинг манбаи абадий, мутлақ, замондан ташқари, жисмсиз Худодир. Инсон ярата олмайди, у фақат илоҳий гоёларни қабул қилади.

Худо ҳақидаги ҳақиқатни ақл эмас, эътиқод билади. Эътиқод эмас ақлдан кура, иродага тааллуқли. Сезги ва қалбнинг аҳамиятини таъкидлаган ҳолда Августин эътиқод ва билимнинг бирлигини уқтиради. Шу билан бирга, у ақлни юқори кўтармайди, фақат уни тулдиради. Унинг фикрича, эътиқод ва ақл бир-бирини бойитади. «Эътиқод қилиш учун ақлли бўл, ақлли булиш учун эътиқод қил». Августин фалсафаси фаннинг автоном ҳолатини инкор қилади. Фанда эса ақл ҳақиқатнинг ягона воситаси ва мезонидир. Бундай таълимот христианликнинг руҳига мос келади. Мана шу христианлик асосида кейинги босқич — схоластика вужудга келади.

Августин билиш назариясининг характерли томонларидан бири христианлик мистицизмидир. Бунда тадқиқотнинг асосий предмети Худо ва инсон руҳидир. Билиш назариясида иррационал — ирода омилларининг рационал-мантиқий омиллардан устун туриши Августин таълимотида эътиқоднинг ақлдан устуңлигини белгилайди. Унингча, инсон ақлининг мус-

тақиллиги эмас, балки диний ақидалар каромати ҳақиқий авторитетдир. Худого ишониш — билишнинг бошланғич нуқтаси.

Эътиқоднинг ақлдан устунлиги масаласи христиан фалсафасида янги эмасди. «Эътиқодингиз манбаи фақат муқаддас китоб»да, деб ҳисобловчи утмиш «черков ота»ларидан фарқли уларок, Августин эътиқодининг энг олий нуфузли манбаи деб черковни ҳисоблаган. Черков ҳақиқатан ягона, гуноҳсиз, сунгги таянчдир. Бундай қараш уша давр шароитига мос келарди. Чунки Рим империясининг гарбида черков гоёвий жиҳатдан ҳам, ташкилий жиҳатдан ҳам кучли марказлашган ташкилот эди.

Августиннинг черков олдидаги хизмати яна шундаки, бу эътиқоднинг ақлдан устунлигини фалсафий жиҳатдан ҳам исботлашга уринган. Унингча, ҳамма инсоний билим икки манбага эга. Биринчиси, тажриба, ҳиссий алоқа. Унинг чегараси ҳодисалар бўлиб, ундан нарига утиш мумкин эмас. Иккинчи манба бойроқ, муҳимроқ бўлиб, у бошқа одамлардан билим олишдир. Бу бевосита билим бўлиб, у эътиқоддир.

Августин, умуман, эътиқод билан черков нуфузи туфайли муқаддаслаштирилган диний-эътиқодни аралаштириб юборади. Маълумки, тажрибага суянган ишонч бутунлай бошқа моҳиятга эга. У муқаддас китоблар «ҳақиқат»ларидан келиб чиқувчи эътиқоддан бутунлай фарқ қилади. Августин фалсафасида яхшилик ва ёмонлик, улар уртасида фарқ масаласи муҳим масалалардан бири эди. Унингча, бир томондан, яъни Худо томонидан яратилган дунё яхшилик бўлмаслиги мумкин эмас. Иккинчи томондан, ёмонликнинг мавжудлиги шубҳасиздир. Шунинг учун Августин таъкидлайдики, ёмонлик табиатга хос эмас, у эркин ижоднинг маҳсулидир. Худо дунёни яхшилик манбаи қилиб яратган, лекин уни ёвуз ирода заҳарлаган. Бундан уз навбатида бошқа бир хулоса чиқарилади. Ёмонлик яхшиликка мутлақ равишда қарама-қарши эмас, у фақат яхшиликнинг ноқис томони. Мутлақ ёмонлик йўқ, мутлақ яхшилик бор. Ҳеч қандай яхши ишлар қилинмаётган ерда ёмонлик юзага келади, ёмонлик — олий мақсадлардан юз утириш, кибр-ҳаводир. Кибр-ҳаво Худого мурожаат қилмасликдан келиб чиқади. Яна Августин таъкидлайдики, ёмонлик дунё мувозанатини бузмайди, лекин дунё учун зарардир. Гуноҳкорларни жазолаш ҳам бу мувозанатни бузмайди, авлиёларни мукофотлаш ҳам. Демак, Августин дунёда ёмонлик мавжудлигини инкор қилмайди, лекин уни фақат яхшиликнинг йўқлигидан, деб ҳисоблайди. Яхшилик ва ёмонлик масаласи Августин ахлоқий таълимотида ҳам муҳим уринни эгаллайди. Унингча, ёмонлик одамлардан келиб чиқади, дунёвий характерга эга. Яхшилик Худодан келиб чиқади, Худо меҳрибонлигининг маҳсулидир. Инсон ёмонлик учун жавоб беради, яхшилик учун эмас.

Муҳаббат тушунчаси масаласи буйича Августин монах Пелагий билан баҳслашади. Бу христиан ахлоқи масаласи буйича иррационалистик ва рационалистик оқим вакиллари уртасидаги баҳс эди. Пелагий антик

давр рационализмдан келиб чиқиб, дастлаб гуноҳ бўлмаган, дейди. Одам гуноҳлардан холи туғилади, у черков ёрдамисиз узининг хузур-ҳаловати ҳақида ғамхўрликни ўйлаши керак. Пелагийнинг бу таълимоти христиан черковининг ғоявий принципларига очиқдан-очиқ ҳужум эди. Августин Пелагийнинг бу таълимотига қарши чиқиб, тақдир ҳақидаги таълимотни ишлаб чиқади. Бу таълимот бўйича Одам Ато биринчи инсон сифатида озод ва гуноҳсиз туғилган. У Худо иродаси бўйича ҳаракат қилиб, мангу ҳаётга эришиши мумкин эди. Лекин шайтон васвасаси билан Одам Ато шахсидаги одамларнинг бутун авлоди озод эмас, гуноҳкор ва улимга маҳкум. Авлиё Павел сингари уз гуноҳлари учун жазоланадилар. Худо ва дунё муносабатини дуалистик руҳда тушуниш, энг аввало, Худонинг узгармас, абадий борлиги ва узгарувчан, улимга маҳкум якка нарсалар уртасидаги қарама-қаршиликни тадқиқ қилиш натижасида Августин замон масаласига тўхталади. Бу масалада Августин замонни осмоний сфералар ҳаракати билан боғлаб қўювчи антик давр фэйласуфларига қарши чиқади. Унингча, осмоний сфералар ҳам Худо томонидан яратилган, у замон, ҳаракат ва узғариш улчовидир. Бундай ҳаракат ва узғариш ҳамма «яратилган» нарсаларга хосдир. Дунё яратилишидан илгари замон бўлмаган. У Худо яратувчанлик фаолиятининг маҳсули сифатида намоён бўлади. Нарсалар узғаришидаги улчовни Худо берган.

Августин вақтнинг асосий категориялари — ўтган, ҳозирги, келажак кабиларни тушунтиришга ҳаракат қилган. Унингча, ўтмиш ҳам, келажак ҳам ҳеч қандай тушунтиришга сиғмайди. Фақат ҳозиргина сиғади. Худди шу ҳозирги туфайли ўтган ёки келажак ҳақида биронта фикрга эга бўлиш мумкин. Ўтган замон инсон хотираси билан боғланган, келажак орзуда мужассамлашган. Ўтмишни ҳам, келажакни ҳам ҳозиргига тақаш илоҳийликдан, мутлақликдан далолат беради. Худода ҳамма вақт ўтмиш ва келажак мужассамлашган. Худонинг мутлақ абадийлиги ва моддий, инсоният дунёсининг узгарувчанлиги, ўткинчилиги уртасидаги қарама-қаршилик Августин томонидан ишлаб чиқилган христиан дунёқарашининг асоси бўлиб қолади.

Августиннинг йирик апологетик асарларидан бири «Илоҳий салтанат ҳақида» рисоласидир. 410-йилда Аларих томонидан Римнинг хонавайрон қилинишидан ваҳимага тушган одамлар, бу фалокат римликларнинг эски динларидан воз кечиб, христианликни қабул қилганликлари учун юз берди, деб ҳисобладилар. Августин уз дусту Маркеллиннинг илтимоси билан бундай қарашларга зарба бермоқчи бўлди. У таъкидлайдики, давлатнинг равнақи эски купхудолик дини туфайли бўлмаган, чунки римликлар христианликни қабул қилганларида ҳам мағлубиятлар учун, абадий фаровонликка эришиш учун Рим худоларига сизиниши зарур бўлмаган. Августин фикрича, мушриклар худоларига ҳаётда ҳам, маънавиятда ҳам ҳеч қандай ёрдам беролмайди. Христиан-

лик эса римликлар фойдаланган ҳамма моддий бойликларни бериши мумкин.

Августиннинг бу асарида тарих фалсафаси узига хос ишлаб чиқилган. Унда Августин икки — Илоҳий ва Дунёвий шаҳар моҳиятини таҳлил қилади. «Худо шаҳри» Худога муҳаббат билан узаро бирлашган одамлардан иборат. Дунёвий шаҳарда уз-узига муҳаббат қуйган, уз шарафи ва фаровонлигига интилувчи жонзотлар яшайди. Шундай қилиб, бу шаҳарлар муҳаббатнинг турлари билан бир-биридан фарқланувчиларга бўлинган. Шаҳарлар ҳақида гапирганда, Августин Рим империясини назарда тутмайди. Унинг қарашлари универсал характерда бўлиб, уша пайтда кенг тарқалган тарих қайтарилишлар (цикл) билан ривожланади, деган қарашларга қарши қаратилган эди. Августин икки шаҳар усиши ва раванқини таҳлил қилади ҳамда уларнинг тақдири ҳақида башорат қилади. Қиёматдан кейин Илоҳий шаҳар аҳолиси умумий бахтга эришади, Дунёвий шаҳар аҳолиси эса абадий жазога. Лекин Августин таъкидлайдики, бу шаҳарлар уртасидаги икки хил ҳолат вақтинча, зарурий эмас ва у Худо-иродаси билан тугатилади. Августин фикрича, юнон тарихчилари ҳам инсоният ривожига булган қарашларида бунинглаб етмаганлар. Худо тарих устида ҳукмронлик қилади, унга буйсунмайди. (Кейинчалик бунингла Гегель ҳам айтган эди). Тарих қайтариқлар билан эмас, туғри чизиқ бўйлаб ривожланади. Худо яратгунга қадар уз онгида маълум вақтда амалга оширган режага эга булган. Бу режада икки шаҳар уртасида кураш мавжудлиги кўзда тутилган, оқибатда бу режа тарихий ривожланиш чегарасидан ташқарида гайритабiiий кучнинг аралашувида амалга ошади. Августин тарихда ҳамма одамларнинг «умумийлиги» ва «якка»лигини куради. Масалан, агар Геродот форс урушида фақат юнонлар ва форслар уртасидаги курашни курган булса, Августин бутун инсон ирқининг ягоналигини таъкидлайди. Бундан ташқари, унинг фикрича, тараққиёт фақат ахлоқий ва маънавий жабҳада булади. Бу нарса ёмонлик билан курашнинг оқибатида юз берадию, курашда Худонинг инояти одамлар томонида булади. Бу курашнинг энг чуққиси гуноҳ натижасида вужудга келган. Икки шаҳар уртасидаги курашни Илоҳий шаҳар галабаси фойдасига тугатиш булади. Шундай қилиб, Августин фикрича, тарихнинг сунгги мақсади ундан ташқарида, абадий Худо ҳокимлигидадир.

Августин жамият масалаларини ҳам илоҳиётчилик руҳида талқин қилади. Юнонларнинг объективизм ва интеллектуализмига асосланган таълимотини инкор қилиб, ирода ақлдан устун деб эълон қилади. Августин Худони чексиз, дунёни эса гайритабiiий моҳиятнинг маҳсули ва инояти, деб билди. Худо энг аввало, иродага эга булган моҳиятдир. Унинг фалсафаси ирода, эътиқод, муҳаббат, раҳм-шафқат ва ишончга асосланган фалсафадир. Ҳеч маҳал ақл ва исботга асосланган фалсафа эмас.

Августин ижодида қарама-қаршилик ва ишончсизликлар кўп. Масалан, у бир томондан ҳақиқатга фақат яқка одамгина эришиши мумкин, иккинчи томондан ҳақиқат фақат черковнинг имтиёзидир, дейди. Бир томондан — ҳақиқат бевосита характерга эга, иккинчи томондан — гайритабiiй неъматларга эга, дейди. Августин рационализм бeфapқ илоҳий шуурдир, дейди. У таъкидлайдики, тана ёвузлик эмас, чунки у Худо томонидан яратилган, лекин жисмоний хоҳишларни ёвузлик манбаи, деб ҳисоблайди. Августин мoнийчиликдаги яхшилик ва ёмонлик дуализмини инкор қилади, лекин дуализм унинг тарих фалсафасининг асоси эди. Унинг ижоди ҳамда қарашларида погоналарга ажратилган турли христианлик интилишлари, муқаддас китоблар ва черков гоёлари рационализм ва мистицизм, тартиб ва муҳаббатга содиқлик қоришиб кетган эди. Августиннинг жуда кўп издошлари булган. IV асрда Рим узининг марказлик мавқеини йўқотади. V асрга келиб, Римга шимолдан варварларнинг доимий хонавайрон қилувчи юришлари бўлиб тўради. Бундай шароитда ривожланиш ҳақида ҳеч қандай гап бўлиши мумкин эмасди, фақат анъаналарни сақлаб қолиш ҳақидагина гапириш мумкин эди. Фақат бир неча асрдан кейингина схоластлар христиан фалсафасининг янги асосларини ривожлантиришга ҳаракат қилдилар. Бунда улар асосан Августин таълимотига асосландилар. Августин урта асрлар маънавий ҳаётига жуда катта таъсир курсатган мутафаккирлардан бири эди. У «черков отаси» номига нисбатан кўпроқ файласуф сифатида машҳур булган. Унинг ижоди ва таълимоти Платон фалсафаси билан урта аср мутафаккирлари орасидаги боғловчи бир бугин эди. Августин анъанаси кўп вақтгача христиан фалсафасининг ягона намунаси эди. Фақат XIII асрдагина Фома Аквинский христиан фалсафасининг янги намунасини ишлаб чиқади, лекин Августин таъсири бундан кейин ҳам давом этади.

ИЛК ЎРТА АСР ЕВРОПА ЦИВИЛИЗАЦИЯСИ ВА ФАЛСАФАСИ

«Урта аср» атамаси XV асрда биринчи марта Уйғониш гуманистлари томонидан қадимги дунё ва улар замони уртасидаги даврни ифодалаш учун қўлланилган. Ғарбий Европа цивилизацияси учун урта асрлар даври ниҳоятда катта аҳамиятга эга булган. У даврдаги воқеа ва жараёнлар ҳозирга қадар сиёсий, иқтисодий ва маданий ҳаётда у ёки бу тарзда, анъаналар ва ижтимоий тартиботлар шаклида узларини намоён этмоқдалар.

Тарих фанида урта асрлар даври уч босқичга ажратилади: 1) илк урта-асрларда (V—X асрлар) — уша-даврга хос ижтимоий-сиёсий тартиботлар шаклланди; 2) классик урта асрларда (XI—XV асрлар) урта аср тузилмалари тараққий этди; 3) сунги урта асрларда (XV—XVII асрлар) янги жамият шакллана бошлади. Урта асрлар жамияти иқтисодиётининг асоси қишлоқ хужалигидан иборат бўлиб, аҳолининг аксарият қисми шу соҳа билан шугулланган. Ғарбий Европа учун урта асрлар натурал хўжалик ҳукм сурган ва товар-пул муносабатлари паст даражада ривожланган даврдир. Мазкур давр учун черковнинг кучли таъсири ва жамиятга ута мафқуралаштирилганлиги хосдир. Қадимги дунёда ҳар бир халқ ўз дини ва мифологиясига эга эди. Урта асрлар Европасида христианлик барча халқлар цивилизациясига асос солувчи омил бўлди.

Инқирозга юз тутган Ғарбий Рим империяси ҳудудида V—VI асрлардан бошлаб варварларнинг миллий давлатлари пайдо бўлди. Бу давлатларнинг кучайиб бориши ўзаро низолар ва тарқоқликка олиб келди. Дастлаб пайдо булган давлатлардан биринчиси франклар давлати бўлиб, у Меровинглар уругидан келиб чиққан ва ҳарбий саркардалардан бири Хлодвиг (486—511 йиллар) номи билан боғлиқдир. У бутун Галлияни босиб олди ва рим-галл зодагонларини қўллаб-қувватлашларига умид боғлаб, католик христиан динини қабул қилди. 751 йилда Карл Мартеллнинг ўғли Пипин қирол, деб эълон қилингандан кейин янги королинглар династияси вужудга келди. Карл подшолик қилган даврда (VIII асрнинг 2-ярми — IX аср бошлари) Франклар давлати энг тараққий этган монархияга айланди. Британия оролини Рим легионлари ташлаб кетганларидан кейин герман қабилалари — англлар, сакслар ва ютлар оролга бостириб кира бошлади. VII асрда англосаксон давлатларининг бирлашиш жараёни бошланди, IX асрда эса Уэссекке қиролиги барча

қиролликларни узига буйсундирди. Натижада, узини Англия деб атайдиган ягона англосаксон давлати барпо этилди.

1066 йилда Англияни Нормандия герцоги Вильгельм катта қушин билан босиб олади. Нормандлар англосаксон зодагонлари ерларини мусодара қилишди, уларнинг кўп қисми қирол ҳисобига утказилди, қолганлари эса узаро тақсимланди. Вильгельм 1086 йилда узини барча ерларнинг олий ҳукмдори, деб эълон қилди. Бу эса барча ер эгаларини қирол вассалига айлантириб қўйди. «Менинг вассалимнинг вассали менга вассал эмас», деган қоида бекор қилинди. Шундай қилиб, Англияда кучли миллий давлатнинг вужудга келиши билан урта асрлар цивилизацияси тараққиётининг яна бир учоғи пайдо бўлди.

Германияда мустақил миллий давлат франк давлатининг парчаланиши натижасида вужудга келди. X асрда Швабия, Бавария, Франкония, Саксония, кейинчалик эса Лотарингия ҳудудларини уз ичига олган Тевтон давлати пайдо бўлди. Ёш давлатни католик черкови қўллаб-қувватлади. Пападан сиёсий ва мафкуравий мадад олаётган герман қироллари давлат ҳудудини шарққа қараб кенгайтира бошладилар. Католик черковига кўрсатган сиёсий ва ҳарбий ёрдами учун Оттон I Римда папанинг қулидан шоҳлик тожини олди ва император мартабасига кутарилди. Шу тариқа Европа цивилизацияси тараққиётга узига хос таъсир кўрсатган, дунёга буюк мутафаккирлар, олимлар ва ихтирочиларни берган яна битта миллий давлат пайдо бўлди.

Пайдо бўлган ёш давлатлар ва католик черкови уртасида турли ижтимоий-сиёсий муносабатлар, маънавий-мафкуравий жараёнлар палласи бошланди. Бу палланинг бошланиши папаликнинг пайдо бўлиш даврига тўғри келди.

Папалик VIII асрда Франк қироллари ёрдамида Рим вилоятини уз ихтиёрига олди. Рим папалари ўзларини христиан оламининг бошлиқлари, деб сеза бошладилар. Улар Исо Масиҳ ерни ташлаб кетаётиб, уз илоҳий ҳимматини Римнинг биринчи епископи Петрга топширгани, у эса уз навбатида, буни Рим папасига васият қилгани ҳақидаги ривоятни яратишди. Ёш миллий давлатлар уз ички ва ташқи сиёсатлари катта обрuga эга бўлган дин ва черков томонидан қўллаб-қувватланишини истар эдилар. Айни пайтда черков ҳам кенг миқёсда ижтимоий-сиёсий тадбирларни амалга ошириш учун дунёвий ҳукмдорларга таянишига тўғри келди.

МАДАНИЙ-МАЪРИФИЙ ВА МАФКУРАВИЙ ЖАРАЁНЛАР

Европада миллий давлатларнинг шаклланиши маданий-маърифий ва мафкуравий муассасаларнинг тараққиёти учун қулай шароитни вужудга келтирди. Барча мамлакатларда билимдон руҳонийларга бўлган эҳтиёж-

нинг ортиши натижасида руҳонийлар тайёрлайдиган монастыр ва епископ мактабларининг сонининг кўпайишига олиб келди. Бу мактаблар антик дунё яратган ва Рим империяси таназзулидан кейин оз миқдорда қолган жамоа мактаблари билан шаклланаётган таълим тизимини боғловчи бугинга айланди. Илк урта асрларда билимдонлик ва маданият ниҳоят паст даражада эди. Бу эса мактабларда ўқитилаётган предметларнинг характери ва мазмунига таъсир қилган. Уларда таълим оддий диний черков вазифаларини бажариш учун керак бўлган ҳажмда берилган. Грамматикани ўқитиш, латин тили қоидалари ва Муқаддас китоб тилини урганиш билан чекланилган. Риторикада диний ваъзларни, турли ҳужжатларни тузишга эътибор қаратилган. Астрономия христиан байрамлари муддатини белгилаш учун керак предмет, деб эътироф этилган.

Миллий сулолалар ва ёш империяларнинг пайдо бўлиши мавжуд ҳолатни ўзгартирди. Буни Каролинг уйғониши мисолида куриш мумкин.

Каролинглар сулоласидан чиққан буюк Карл IX аср бошида Европада энг катта империяни барпо этди. Бу империяда Каролинг уйғониши ҳодисаси содир бўлди. Карлнинг ўзи ўқимшли киши бўлиб, латин ва юнон тилларини яхши билган.

Давлатга турли тилларда гапирадиган, ҳар хил маданий-маънавий анъанага эга бўлган халқларни бирлаштирган империяни бошқариш учун саводли амалдорлар ва зиёлилар керак эди. Буни англаган Буюк Карл ўз саройида олимлар ва файласуфларни тўплади. Рим империяси маданияти ва таълим тизимига тақлид қилиб, Академия барпо этди. Академияда таълим бериш V—VI асрларда пайдо бўлган икки босқичли тизимдан иборат эди. Марциан Капелла V асрда антик таълим бериш тизимини «етти эркин санъат» блокига бирлаштиришни тавсия этган. Бозций ва Кассиодор бу блокни учлик (тривнум) ва тўртлик (квадриум)га ажратдилар.

Буюк Карл империясида ташкил этилаётган мактабларда «етти эркин санъат» икки босқичда урганилган. Биринчи босқич тривнум — «билишнинг уч йулидан» ташкил топган. Бу босқич грамматика, нутқ санъати ва диалектика (мантиқ)ни ўз ичига олган. Иккинчи босқич квадриум — «билишнинг тўрт йули»: арифметика, геометрия, астрономия ва мусиқадан иборат бўлган. Буюк Карл барпо этган Академияда юнон ва латин қўлёзмалари кучирилиб ёзилган, адабиёт ва фалсафага оид мулоқотлар олиб борилган.

VII—VIII асрларда билимларни тартиблаштириш шакли бўлган қомусий тўпламлар тузилди. Епископ Исидор Севильский (560—636) 20 жидли қомусий асар — «Бошлангичлар ёки этимология»ни ёзади. Унда зоология, тиббиёт, география, адабиёт ва ҳуқуқдан турли хил маълумотлар келтирилган.

Европада V—VIII асрларда аста-секин жонланиб бораётган маъна-

вий-маърифий жараёнлар урта аср фалсафасининг схоластик босқичи учун маърифий-ташқилий таянч ролини уйнади. Патристика эса схоластик фалсафанинг изланиш предмети ва муаммолари доирасини белгилаб берди. У фалсафани уз бағрига олган илоҳиёт илми моделини тузишда ва Европада кенг тарқалган қомусий асарлар яратиш анъанасини келтириб чиқаришда етакчи роль уйнади. Илк урта асрлардаги маънавий-маърифий жонланиш (Каролинг уйғониши) ва патристиканинг туташтириш нуқтасида схоластик фалсафа вужудга келди.

ЎРТА АСР СХОЛАСТИК ФАЛСАФАСИ

Урта асрлар Европа фалсафасининг патристикадан кейинги босқичини схоластика ташкил қилади. Схоластика (юн. *schola* — мактаб ва лат. *scholasticos* — олим, мактаб) Европа христиан эътиқодини тушунириш ва асослашни мақсад қилиб қўйган теологик-фалсафий анъанадир. Урта асрлар Европа фалсафасининг асосчиси Алкуин (730—804) ҳисобланади. Умрининг асосий қисмини Англияда ўтказган. Император Буюк Карл уни уз хизматига таклиф қилади. Алкуин франкларни латин тилига ургатган, қирол оиласининг мураббийси бўлган, мактаб очиб, ўқитувчилик қилган. У «Жоннинг ақли ҳақида», «Диалектика» каби рисолалар муаллифи. Фалсафада Алкуин Августин изидан боради, у орқали христианлаштирилган неоплатонизмни урганади. Алкуиннинг айтишича, инсоннинг Худога интилиши азалдан инсон табиатида мавжуддир. Дастлабки фалсафий-схоластик тафаккур тарзи Алкуин томонидан диалектикага берилган талқинда уз ифодасини топди. Файласуф талқинича, диалектика нафақат мантиқ ва тафаккур юритиш санъати, балки диний эътиқодни чуқур тушуниш, тавсифлаш ва таснифлаш усули ҳамдир. Тугри, диний эътиқод диалектикадан юқори туради, лекин уни самарали татбиқ қилиш соҳалари кўп. Диалектика ҳар қандай моҳиятни ва Худо борлигини англашга ёрдам берадиган ақл қуролидир.

ЭРИУГЕНА

IX асрнинг буюк мутафаккири Эриугена схоластик фалсафани гоъвий-назарий тизим ва уз муаммолари доирасига эга бўлган илм соҳаси сифатида ишлаб чиқди. Эриугена туфайли фалсафа уз предмети, йуналиши ва муаммолари мажмуига эга бўлди. Шу боис, айрим муаллифлар уни схоластик фалсафанинг асосчиси, деб ҳисоблайдилар. Бертран Расселнинг таъриф беришича, Эриугена V ёки XV асрда яшаганида уз серқирра ижоди билан бизни янада ҳайратда қолдирган булар эди.

ҲАЁТИ. Иоанн Скот Эриугена 800-йилда туғилган. Мутафаккир нео-

платонизмни чуқур урганган, юнон тилини билган, пелагианчилик та-
рафдори ҳамда пантеист булган. 843-йилда қирол Карл Эриугенани са-
ройга таклиф қилади. Эриугена сарой қошидаги мактабга раҳбарлик
қилган, айна пайтда Дионисий Ареопогит ва бошқаларнинг асарларини
юнон тилидан лотин тилига таржима қилди. Эриугена асарларида чер-
ковни расмий таълимотидан фарқ қиладиган бидъатчи гоълар ҳам булган.
Шу боис, унинг китоблари 855, 859 ва 1210 йилларда черков томонидан
тақиқ этилди. Папа Гонорий III 1225 йилда Эриугена рисоласини олов-
да ёқиб юбориш ҳақида буйруқ чиқаради. Аммо ижрочилар томонидан
эътиборсиз қолдирилганлиги боис мутафаккир асарлари сақланиб қол-
ган. Эриугена 877-йилда вафот этган.

АСАРЛАРИ. Файласуф «Илоҳий олдиндан белгиланганлик ҳақида»,
«Табиатнинг булиниши ҳақида» (867) каби асарлар ёзиб қолдирган.

ТАЪЛИМОТИ. Эриугена илоҳиётчи файласуфлар орасида кенг тар-
қалган ваҳийнинг ақлдан устунлиги ҳақидаги фикрга қушилмади. Му-
тафаккир Инжил христианларга Худо томонидан берилганини инкор
қилмайди. Донишманднинг вазифаси Инжил маъносини талқин қилиб
бериш экан, у ақлга таянмоғи шарт. Ақл эътиқоддан, авлиёлар нуфузи-
дан устундир. Агарда ваҳий ва ақл уртасида бирор-бир нарса устида
тафовут пайдо булса, унда файласуф, Эриугенани айтишича, ақлга кўпроқ
ишонмоғи лозим. Фақат ақл орқали ваҳий нури инсонда уз аксини
топади. Фалсафа ва динни бир-биридан ажратиш Эриугена учун бемуло-
ҳаза ишдир. Ҳақиқий фалсафа диндан булак бошқа нарса эмас, ҳақиқий
дин ҳаққоний фалсафадир. Шу боис, илоҳий оламга фалсафа орқали
кўтарилиш мумкин. Эриугена диалектика ҳақида ҳам фикр билдиради.
Унингча, диалектика илоҳий санъатдир.

Эриугена дунёқараши платонизм, неоплатонизм ва христиан илоҳиё-
тининг мураккаб бирикиши асосида шаклланди. Платонизмнинг таъси-
ри мутафаккир томонидан умумийликни алоҳидалиқдан аввал мавжуд
булишини тан олишида намоён булади. Умумийлик (универсалий) нар-
салардан олдин уларнинг моҳияти сифатида мавжуддир. Эриугенанинг
фикрича, умумийликнинг биринчи манбаи Худодир. Айна пайтда Худо
борлигини фалсафий усуллар ёрдамида талқин қилиш Эриугенани пан-
теизмга олиб келди. Мутафаккирнинг пантеизм руҳи билан сўғорилган
фалсафий реализми «Табиатнинг булиниши ҳақида» асарида яққол на-
моён булади. У ҳам борлиқ, ҳам йўқликни табиат тушунчасига киритиб,
уни туртга булади:

1. Яратилмаган ва яратувчи табиат — Худо. У мутлақ баркамол
булгани боис уни билиб булмади.
2. Яратилган ва яратувчи табиат илоҳий ақл ёки логосдир. Унда
маъно ва яратувчилик хислати мужассамлашган.
3. Яратилган ва яратмайдиган табиат. Бу макон ва замонда мавжуд
булган нарсалар олами.

4. Яратмайдиган ва яратилмаган табиат — бу ҳам Худо, лекин яратмайдиган Худо унга интилувчи нарсаларнинг мақсади ва интиҳосидир. Яратилган барча нарсалар яна Худога қайтади. Бу илоҳий босқичда нарсаларнинг ибтидоси ва интиҳоси тенглашади. Кўпчилик покланиб, илоҳга қайтади. Кўплик ва бирликни боғловчи ҳалқа эса логосдир.

Эриугена Худо билан бошланиб, Худо билан тугалланадиган оламни уйғун тарзда тасвирлайди. Худо моҳиятини на одамлар, на фаришта-лар билан оладилар. Лекин Худо борлиғи яратилган олам борлиғида намоён бўлади. Нрсаларнинг сабабий моҳиятини узида мужассамлан-тирган ва айни пайтда яратилган маънавий асос ғоялардир. Ғоялар маж-мун Яратувчи негизидан мангу чиқиб турадилар ва нарса, ҳодисаларни яратиб турадиган куч бўлиб қолаверади. Яратиш ва унинг натижаси моҳиятан Худодан фарқ қиладиган борлиқ эмас. Яратиш Худодан, Худо эса яратилган нарсалардан ўзини инсон ақли ифода қила олмайдиган тарзда намоён этади. Эриугенанинг бу фикрлари оламнинг яратилиши ҳақидаги Инжилда баён этилган ривоятга тўғри келмас эди. Уз пантеис-тик қарашларини Эриугена оламни мукамалликка, гармонияга олиб келадиган мангу ва тўхтовсиз ижод қилиш, яратиш ғояси билан боғлай-ди. Шундай қилиб, Иоанн Скот Эриугена ўзининг неоплатонизм руҳи-даги ижодиёти билан аънавий христианчиликнинг кўплаб ақидалари-ни қайта кўриб чиқиш заруриятини шакллантирди.

НОМИНАЛИЗМ ВА РЕАЛИЗМ

НОМИНАЛИЗМ ВА РЕАЛИЗМНИ ВУЖУДГА КЕЛТИРГАН ИЖТИМОЙ-МАЪНАВИЙ МУҲИТ

Ғарбий Европада X—XI асрларда катта иқтисодий, ижтимоий ва маданий-маърифий узгаришлар содир бўлди. Қишлоқ хужалигининг та-раққиёти бирмунча жадаллашди, меҳнат тақсимоли чуқурлашди. Бозорга чиқариладиган маҳсулотлар миқёси орта бошлади.

Жамиятнинг янги ижтимоий қатламлари, жумладан, урта синфни ташкил қилган бюргерлар (нем. — шаҳар урта табақа аҳолиси), ўз мулки ва даромадига эга бўлган ҳунармандлар қатлами пайдо бўлди. Шаҳарлар-нинг ижтимоий-иқтисодий ва маънавий-маърифий жабҳаларида кескин узгаришлар содир бўлиши маданий ҳаётни шакл ва мазмун жиҳатидан янада юқори босқичга кутарди. Черков олдинги даврдагидек маданият ва маърифатнинг ягона учоғи бўлмай қолди. Шаҳарларда черков ва унинг ақидаларига мос келмайдиган дунёвий маданият ва санъат ривож-ланди. Аҳоли маънавий-эстетик дидининг ўсиб боришига черков доира-лари қарши чиқишди. Авлиё Бернар монастыр биноларини чиройли

булишини қоралаган, у черков биоларининг ҳашамати такаббурликдан дарак беради, деб ҳисоблаган.

Англиянинг Йоркшир аббатлигида цистерцианлар (христиан монахлик аъзолари) қурган чиройли ва ҳашаматли бино иблис васвасаси сифатида баҳоланган. Ваҳоланки, черков ва монастырларнинг узида ижтимоий-ахлоқий муҳит бузилган эди. Хайр-эҳсонлар орқасидан бойиб кетган епископлар ва бошқа даражадаги руҳонийлар фаровон ва эркин ҳаёт кечирганлар. Епископлар бойиш учун симония (Инжилда берилган ривоятга қараганда, Симония деган бир кимса апостолларга муъжиза яратиш қобилиятини унга сотишларини сураб мурожаат қилган), яъни, уз қулларида булган бенефиций лавозимини қурби етган кишига сотиб юборардилар. Папа Пётр Дамиани 1059 йилда Милан епископлигида архиепископдан бошлаб, энг паст лавозимда турганлар ичида симонияликда айби булмаган бирорта руҳоний йуқлигини аниқлайди. Бу жамоатчилик онгига салбий таъсир кўрсатишини сезган айрим черков арбоблари монастырларда ислоҳот утказишга ҳаракат қилишди. Ислоҳотчилар ахлоқий муҳит соғлом булган бир неча аббатликлар ва орденлар (диний жамиятлар) барпо этишди. Католик черковда мавжуд булган турли ижтимоий-сиёсий зиддиятлар, Янги Инжилда баён этилган христианларнинг ҳаёти билан дунёвий фаолияти уртасидаги тафовут бидъатчилик ҳаракатини келтириб чиқарган муҳим омил булди. Бидъатчи ҳаракатнинг айрим намояндалари, шу жумладан, богомил-катарлар (юнон. соф, покланганлар) мавжуд жамият ва ҳатто, черков ҳам иблис томонидан яратилган, деган гоёни тарқата бошладилар. Черков уларга қарши қаттиқ кураш олиб борди. 1184 йилда утказилган Верона умумхристиан йиғилишида қабул қилинган декретда бидъатчилар черков ва давлат душманлари, деб эълон қилинди. Вазиятдан фойдаланиб, айрим черков арбоблари фалсафага ҳамла қила бошладилар. Папа Пётр Дамиани фалсафа иблис тўқиб чиқарган нарса, гуноҳ ва бидъатчиликнинг манбаи деган фикрни билдирди. Албатта, бу жараёнлар маданият ва маърифатнинг тараққиётини бутунлай тўхтата олмади. Иқтисодиёти мустақамланиб, ижтимоий-сиёсий ҳуқуқи кенгайиб бораётган шаҳарларда ҳуқук, тиббиёт, меъморчилик, риёзиёт, механика, бошқарувчиликка онд илмларга, шу соҳалар буйинча мутахассисларга булган талаб ва эҳтиёж кучайди. Диний фалсафада хурфикрлилик доираси нисбатан кенгайди. Схоластик фалсафанинг IX асрдан бери муҳокама қилаётган мавзулари (Инжилда келтирилган сузлар маъносидан тушуниш ва тушунтириш, эътиқод ва илм уртасида булган муносабат, инсон билимининг табиати ва бошқалар) яна баҳс доирасига тортилди. Айниқса, эътиқоднинг илмга, яратилганнинг Яратувчига, яқкаликнинг умумийликка муносабати муаммоси, шу муаммонинг муҳокамаси икки бир-бирига қарама-қарши турган фалсафий йуналиш — реализм ва номинализмни келтириб чиқарди.

РЕАЛИЗМ ВА НОМИНАЛИЗМНИНГ ХУСУСИЯТЛАРИ

Реализм ва номинализм кўп асрлар давомида гарб тафаккури тарихида дам мустақил, дам қолдиқ курунишида ҳукм сурган фалсафий фикр йўналишларидир. Бу йўналишлар урта асрлар маънавияти ва фан тараққиётига жуда катта таъсир кўрсатди.

Реализм (лот. *realis* — воқелик, мавжудлик) моддий ва маънавий нарсаларни инсон онгидан ташқарида, борлиқнинг жабҳаси сифатида мавжудлигини, реаллигини тан оладиган тафаккур йўналишидир. Бу йўналишга кура, ҳар қандай нарсанинг моҳиятини намоён этувчи, унга нисбатан яратувчи, бирламчи булган номоддий асос, субстанция ташкил қилади. Реализмнинг гоъвий-фалсафий илдизи Афлотуннинг «эйдослар олами»га бориб тақалади. Августин Афлотун фалсафасини христианлик динидаги яратиш гоъси билан бирлаштириб, яратувчининг онгида нарсаларни «турлар» ва «курунишлари» яратилишдан олдин идеал, номоддий образ, сурат шаклида мавжуд булиши ҳақида тасаввурни ишлаб чиқди.

Номинализм (лот. *nominalis* — номларга онд) якка, алоҳида нарсаларни умумийлик абстракциясидан (тушунча, гоъ, универсалийдан) олдин мавжуд булишини эътироф этадиган фалсафий йўналишидир. Номинализмга кура, умумийлик образ, моҳият ва тушунча сифатида якка предметлардаги ўхшаш, айнан томонларини, хоссаларини ифодалайди. Номинализм тадқиқ этган муаммо антик даврдаёқ пайдо булган. Арасту ва перипатетиклар, стоиклар, киниклар Афлотуннинг гоълар олами ҳақидаги таълимотида идеялар (моҳият) ва якка нарсалар (турлари ва хусусиятлари ифода қилинган номлар) уртасидаги муносабатлар муаммоси ҳал этилмаганлигини қайд этганлар. Номиналистлар бу борадаги фалсафий мулоҳазаларни давом эттирдилар.

Урта аср фалсафасида яратилган оламдаги нарса ва Худо онгида олдиндан мавжуд булган моҳият уртасидаги муносабат муаммосини муҳокама қилиш жараёнида номиналистик фикрлар жонланди. Урта асрлар номинализми бошида Беренгар ва Росцелин турарди.

Француз схоласти, файласуфи ва илоҳиётчиси **Беренгар Турский** (1000—1080 йиллар) Алкуин асос солган Тур мактабига раҳбарлик қилган. Бертран Расселнинг берган баҳосига кура, у маълум даражада рационалист булган. Беренгар «Муқаддас овқатланиш» (1049) асарида универсалийларнинг мавжудлигини инкор қилмаган, балки фақат ҳиссий моҳиятлар ва субстанциялар, яъни «нарсалар» мавжуд, ҳиссий субстанциялардан булак ҳеч қандай мавжудлик йўқдир, деб таърифлаган. «Субстанциядан бошқа ҳеч қандай реаллик, мавжудлик йўқ, субстанция эса ташқи ҳиссийёт идрок қиладиган, сезиладиган нарсага мансубликдир».

Яккаликнинг умумийликка булган муносабати муаммосини муҳока-

ма қилишни Беренгарнинг издоши Росцелин давом эттирди. Мутафаккир Франциянинг Компьен шаҳрида тахминан 1050 йилда туғилган. Безансон ва Тур шаҳарларида фалсафа, мантиқ ва диалектикадан даре берган. Унинг асарлари сақланмаган, бизгача Росцелиннинг Абелярга ёзган ягона хати етиб келган, холос. Росцелиннинг қарашларига оид маълумотлар унинг танқидчилари Ансельм Кентерберийский ва Абельяр асарларида мавжуд. Черков Росцелинни бидъятчиликда айблаб (1092), уни уз қарашларидан воз кечишга мажбур қилади, асарларини йўқ қилиб юборади. Росцелиннинг фикрича, «якка нарсалар» («res singulares») объектив мавжуд булиш хислатига эга, умумий тушунчалар эса фақат номдир. Ном, суз нима? Бу «ҳавонинг оҳангидир». Шу боис, фақат якка индивидлар, нарсалар ҳақиқатан ҳам воқеликда мавжуддир. Универсалийлар воқеликда мавжуд эмас. Улар умумий ном билан аталган индивидлар куплигидир. Биз мушоҳада (идрок) қилиб тасаввуримизда тикланадиган нарса бор, холос. Инсон ёки ҳайвонни биз тулиқ тасаввур қила олмаймиз. Росцелин номинализми ҳиссий идрок, эмпирик тажриба аҳамиятини ҳаддан-ташқари-бурттириб, нарсалар, улар уртасида мавжуд булган, лекин сезгида бевосита инъикос этилмайдиган хосса, алоқадорлик ва қонуниятларнинг мавжудлигини назардан қочиради. Ҳали умумий алоқадорлик ва қонуниятларни урганадиган назарий фанлар тараққий этмаган даврда оламнинг ранг-баранглиги, хилма-хиллиги, табиийки, купроқ кузга ташланган.

Росцелин таълимоти илоҳий учлик муаммосига татбиқ қилинганда, Худонинг уч сиймолиги унинг яғоналигига қараганда муҳимроқдир. Учликнинг ҳар бир сиймоси мустақилдир, деган хулосаси учун Беренгар ва Росцелинни черков лаънатлади.

КЕНТЕРБЕРИЯЛИК АНСЕЛЬМ

ҲАЁТИ. Илоҳиётчи ва файласуф Ансельм Кентерберийский 1033 йилда шимолий Италиядаги Аоста шаҳрида туғилган. Ёшлигида Италия, Бургундия ва Францияга саёҳатлар қилиши билан биргаликда турли мактабларда уқиган. Бека шаҳридаги (Нормандия) машхур Ланфранк мактабида ўқитувчилик қилган, тривиум (нутқ санъати, грамматика ва диалектика) ва ҳуқуқдан дарс берган. Аввалига руҳоний булган Ансельм 1062 йилда эркақлар монастирининг бошлиги этиб тайинланади. 1078 йилда аббат Херлуин улимидан сунг уни Бекаф монастирининг аббати лавозимига сайлайдилар. Ансельмга 1093 йилда Йорк архиепископи унвони берилади. У 1097 йилда папа Урбан II билан учрашади. 1098 йилда Соборда қатнашиб, «Илоҳий руҳнинг кириб келиши, юнонларга қарши китоб» мавзусида маъруза ўқийди. 1109 йил 21 апрелда вафот этади. Ҳаётлигида уни «Ҳайратомуз доктор» деб аташарди.

АСАРЛАРИ. Ансельмнинг «Грамматика ҳақида», «Монолог», «Мулоҳазага қўшимча», «Иблиснинг ағдарилиши ҳақида», «Танлаш эркинлиги ҳақида» ва бошқа асарлари маълум.

ТАЪЛИМОТИ. Ансельм фалсафада кўпроқ Афлотун таълимоти анъаналарини давом эттирди. Эътиқод ва ақл муносабати муаммосини августиничilik руҳида ҳал этади («тушуниш учун эътиқод қиламан»).

Ансельм Худонинг мавжудлигини исботловчи икки далил келтиради. Биринчидан, оламдаги уткинчилик ва тасодифийликнинг абадий ва зарурий (қонуний) асоси мавжуд бўлиб, ушбу асос Худо деб аталади. Ушбу далил файласуфнинг «Монолог» асарида батафсил шарҳланган. Иккинчи далилнинг моҳияти шундан иборатки, номукаммаллик мавжуд бўлган оламда мукаммаллик ҳам бўлмоғи лозим. Ушбу мукаммаллик ҳақидаги мулоҳазаларимиз яна Худо билан якунланади. Бу далил унинг «Мулоҳазага қўшимча» асарида баён этилган. Ансельм биринчи далилда тажрибага, иккинчи далилда эса ақлга таянади.

Ансельмнинг фикрларида файласуфларни кўп асрлар давомида қизиқтириб келган ва ечимни топилмаган муаммо қўйилган эди: тафаккурдан борлиққа ўтиш мумкинми, соф фикрдан воқеликдаги мавжудликка ўтиш мумкинми? Реалист Ансельм бу саволга ижобий жавоб беради. Унинг айтишига кўра, универсалийлар нарсалардан олдин, олам яратилгунча Яратувчининг фикри сифатида мавжуд бўлган. Тафаккур (инсон тафаккури ва Худонинг ҳиммати, яратувчан фикрлар) борлиқдан, воқеликдан олдин мавжуд бўлган бирламчи моҳиятдир. Ансельмнинг бу реалистик фикрларига номиналист Пьер Абеляр эътироз билдириб, рационалистик тамойилга асосланган таълимотини яратди.

ПЬЕР АБЕЛЯР

ҲАЁТИ. Абеляр 1079 йилда Франция шимолидаги Бретан шаҳрида дворян оиласида туғилди. Афлотуннинг «Тимей» асарини, Арастунинг мантиққа оид иккита рисоласини чуқур урганди, номиналист Росцелин ва реалист Гильом кўлида таҳсил олди. Абеляр ниҳоятда билимдон, моҳир маърузачи ва иқтидорли баҳсчи бўлган. 1113 йилда Абеляр «эркин санъатлар» магистри сифатида Парижда фалсафадан маърузалар ўқиган. Ундан илм олиш учун бутун Европадан ёшлар келар ва унга шогирд тушишни истар эдилар. Беш йил Абеляр учун ваъзлар ўқиш, мулоқот ва фалсафий баҳслар ўтказиш билан ўтди. Руҳоний Фульбернинг жияни Элоизани севиб қолганидан кейин ҳаёти нотинч бўлиб қолди. Элоиза Абелярдан фарзанд кўришига қарамай, Фульбер иккала ёшни бахтли бўлишларига йўл қўймади. Абеляр ва Элоиза монастырга боришга мажбур бўлдилар. Бу ерда Фульбер томонидан ёлланган одамлар Абелярни калтаклаб, унга огир жароҳат етказдилар. Руҳи тушмаган Абеляр монас-

тирда ваъзлар уқийди. Душманлари Абелярни черков рухсатини олмасдан фалсафа ва илоҳиётдан ваъз уқишлиқда айблашган. Абеляр 1121 йилда чақирилган соборда бидъатчиликда айбланиб, илоҳиётга бағишланган рисоласини ёқиб юбориш ҳақида қарор қабул қилинади.

Абеляр Труа яқинида унга берилган бир парча ерда битта шогирди билан биргаликда кичкина ибодатхона қуради. Тез орада бошқа шогирдлари ҳам буни билиб қолиб, шу ерга кучиб келадилар ва яна Абеляр маърузаларини мароқ билан тинглайдилар. Бундан хабар топган Бернар Клервоский ва Норбер унга қарши ҳужумга тайёрландилар. Уни Бретан монастырига чақирадилар, лекин мутафаккир у ерда куп ишлай олмайди. Бу воқеалар Абелярнинг «Менинг мусибатларим тарихи» рисоласида батафсил баён қилинган. Бретандан Парижга қайтиб келган Абеляр яна диалектикадан маърузалар уқий бошлайди. Буни эшитган душманлари Абелярни собор судига беришга қарор қиладилар. 1140 йилда суд уни яна бидъатчиликда айблаб, унинг барча асарларини ёқиб юбориш ҳақида қарор чиқаради. Папа Иннокентий II қарорни тасдиқлайди. Абеляр руҳий тушқунликка тушиб, олдинги қарашларидан воз кечганлигини эълон қилади ва Клюни монастырига жунайди. Уша ерда 1142 йил 21 апрелда вафот этади. Элоиза бундан хабар топгач, Абеляр жасадини Параклетга олиб келиб, шу ерга кумади.

АСАРЛАРИ. Абеляр «Ҳа ва йуқ», «Диалектика», «Илоҳиётга кириш», «Узликни англаш», «Менинг мусибатларим тарихи», «Этика», «Файласуф, яҳудий ва христиан уртасида баҳс» каби қатор фалсафий асарлар муаллифидир.

ТАЪЛИМОТИ. Абеляр уз тадқиқотларида рационаллик тамойилига («эътиқод қилиш учун тушунаман») асосланади. Мутафаккир эътиқод ақидаларини сўзсиз ҳақиқат эканлигига шубҳа билдирди, муқаддас матнларни онгли тушунишга ҳаракат қилиш зарурлигини таъкидлади. Ҳатто, апостоллар ва черков оталари ҳам янглишишлари мумкин, деб уқдиради у.

«Икки ҳақиқат» таълимотига таяниб, Абеляр эътиқод соҳасига инсон ҳис қила олмайдиган ва реал оламдан ташқарида турган нарсалар ҳақидаги ҳукм ва фикрларни киритади. Муқаддас китоблар, деб ёзади Абеляр, баҳсли муаммоларни тадқиқ этишда диалектик услублар ва мантиқдан фойдаланишни тақиқламайди. Уз фикрини ривожлантириб, Абеляр мантиқ фақат номлар ва тил тушунчалари билан иш қуради, метафизикадап фарқли улароқ мантиқни нарсалар ҳақиқати эмас, балки ҳукмлар ҳақиқати қизиқтиради, деб таъкидлайди.

«Универсалийлар нима?» — деган саволга Абеляр қуйидагича жавоб беради. Универсалийлар нарсалар ва объектларнинг реал хоссаларини умумлаштирувчи, бириктирувчи умумий тушунча, инсон ақлий фаолиятининг нагъжасидир. Улар идрок қилиш пайтида ҳосил булган образларни мавҳумлаштириш жараёнида ҳиссий тажрибада шаклланади, номлар

ва ҳукмларда ифодаланади. Универсалийлар объектларда, нарсаларда субстанционал моҳият тарзида мужассамланмаган. Нарсаларда универсалийлар йуқ, лекин уларда ўзларининг моҳият ва хоссаларини намоён этадиган белгилар бор. Мана шу белгилар нарсанинг у ёки бу синфга киритиш имконини беради. Демак, универсалийлар муайян нарсалар воқелигида мавжуд эмас. Улар ақлий билиш жабҳасида ўзига хос «концептуал» (тушунчалар) оламни ташкил қилиб, борлиқ мақомини оладилар. Тўғри, Абеляр Афлотун фалсафасидаги гоёларнинг мавжудлигини инкор қилмайди, лекин улар реал оламда эмас, балки Худо ақлида мавжуддирлар. Универсалийлар ҳукм ва матнда якка нарсалар ҳақида маълумот берадиган предикат вазифани бажарадилар. Уларни ифодалайдиган сузлар куп мазмунга эга бўлишлари мумкин, шу боис, икки ёки ундан купроқ маънога эга бўлган матнлар ҳам мавжуд. Бундай ҳолат христиан адабиётларида ички зиддиятларни вужудга келтиради. Зиддиятли ва шубҳа уйғотадиган жойларни, уларнинг тили ва маъносини диалектика ёрламила таҳлил қилишга тўғри келади. Агар диний матнларда бартараф қилиб бўлмайдиган куп маъноли сузлар бўлса, унда Муқаддас китобга мурожаат қилиш лозим. Абеляр диалектика усулига таяниб, диний матнларнинг ноанъанавий талқинини беради.

Абеляр диалектик фикрловчи файласуф сифатида номинализм ва реализмнинг ашаддий талқинини қабул қилмасдан, муътадил концептуализм мавқеини эгаллади. Унга кура, универсалийлар субстанционал, нарсаларни яратадиган бирламчи моҳият эмас ва шу билан бирга, ашаддий номиналистлар айтганларидек, шунчаки овоз оҳанги бўлган ном ҳам эмас.

АХЛОҚИЙ ҚАРАШЛАРИ. Файласуфнинг ахлоқий қарашлари «Ўзликни англаш» ҳамда «Файласуф, яҳудий ва христиан уртасидаги баҳс» рисолаларида баён этилган. Биринчи навбатда Абеляр дин эркинлиги гоёсини тарғиб қилади. У ҳар бир дин ўзида мутлақ ҳақиқатнинг муайян қисмини ифодалайди, шу боис, христианлик ўзини бирдан-бир тўғри дин, деб баҳолашига асос йуқ, дейди. Ҳақиқат диний ривоятлардан кура, фалсафада купроқ мужассамланган. Фақат эркин, ўз табиий қонунига асосланган фалсафа ҳақиқатга эришиши мумкин. Бу қонун виждондир.

Абеляр ишлаб чиққан номиналистик этиканинг асосий тамойили шундан иборатки, савоб келтирадиган ёки гуноҳга ботирадиган хатти-ҳаракатлар учун инсоннинг ўзи жавоб бериши лозим. Ахлоқий масъулият фақат унинг ўзига юклатилмоғи керак. Инсон фаолияти унинг мақсадлари билан белгиланади. Хатти-ҳаракат ўз-ўзича яхши ҳам, ёмон ҳам бўлмайди. Ҳаммаси уйлаб қўйилган ниятга боғлиқ. Гуноҳ ҳисобланувчи хатти-ҳаракат инсонни ишонч-эътиқодига зид равишда амалга оширилган фаолиятдир. Яъни, бир халқ вакиллариининг хатти-ҳаракати шу халқнинг эътиқодига мос ҳолда амалга оширилган бўлса,

бошқа давр ва халқлар учун айнан шу фаолият гуноҳ ҳисобланиши мумкин.

Шу нуқтаи назардан келиб чиқиб, Исо Масиҳни таъқиб остига олган мажусийларда ҳеч қандай гуноҳ йўқ, чунки уларнинг қилмишлари ўзларининг ишонч-этиқодларига зид келмаган. Нимага ишонган булсалар, шу асосда ҳаракат қилишган, деб ҳисоблайди файласуф. Табиийки, шаклланган анъанага мос келмайдиган бу фикрлар черков доиралари томонидан бидъат гоълар сифатида баҳоланган.

Абеляр Исо Масиҳнинг ердаги бурчининг анъанавий талқинини шубҳа остига олади. Исо Масиҳнинг ҳақиқий бурчи, дейди файласуф, инсониятдан Одам Ато ва Момо Ҳавонинг гуноҳларини олиб ташлаш эмас, балки барча инсонлар эришиши лозим булган олий ахлоқ намунасини беришидир. Демак, инсон гуноҳкор булиб туғилмайди. Абелярнинг фикрича, инсоният Одам Ато ва Момо Ҳаводан гуноҳга мойилликни олмаган, у фақат гуноҳи учун тавба қилиш лаёқатини олган. Урта асрлар фалсафасининг буюк намояндаси Пьер Абеляр схоластик услуб асоси сифатида танилди. Унинг бир-бирига зид мулоҳазаларини таҳлил қилиш услуби нафақат урта асрларда, балки янги замонда ҳам фалсафий тафаккур тараққиётига сезиларли таъсир курсатди.

ЎРТА АСР СХОЛАСТИКАСИ

XII аср охири — XIII аср бошларида Ғарбий Европада ижтимоий-иқтисодий тараққиёт олдинги даврга қараганда анча жадаллашди. Мазкур жараённинг заминида ишлаб чиқариш соҳасида юз берган бир қатор муҳим ўзгаришлар натижасида қишлоқ хўжалиги ва ҳунармандчиликда янги меҳнат қуроллари, воситалари пайдо булди. Шаҳарлар ривожланиб, айримлари халқаро савдо марказлари сифатида тараққий этдилар. Табиийки, бундай шаҳарлар маданият ва маърифат учоқлари булган, уларда фалсафий, илмий ва маърифий китобларни асраш ва тарқатиш ишлари яхши йўлга қуйилган. Айни пайтда Ғарб ва Шарқ илми ва фалсафаси бевосита учрашган, асрлар ва цивилизациялар маданияти ворислиги таъминланган шаҳарлар ҳам булган. XII асрнинг ўрталарида араблардан қайтариб олинган Толедо ҳамда Палермо шаҳарларида узига хос анъаналарга бой араб ҳамда яҳудий фани ва фалсафасининг мактаблари булган. Бу даврда епископ Раймунд бошчилигида таржимонлар гуруҳи тузилиб, араб тилида ёзилган китобларни латин тилига таржима қила бошлайдилар. Шу тариқа урта аср Европа зиёлилари Ал-Хоразмий, Ал-Фарғоний, Форобий, Ибн Сино, Ал-Хайсам, Ибн Рушд ва бошқа Шарқ алломаларининг ижодлари билан танишдилар. Шунингдек, антик файласуфларнинг араб тилига утирилган китобларини латин тилига таржима қилиш анъанага айланди. Арабчадан латин тилига Афлотун, Плотин, Прокл,

Секст Эмпирик, Диоген Лаэртский, Гален, Евклид ва бошқаларнинг асарлари таржима қилинди. Айниқса, Арасту асарлари алоҳида урин эгаллади. Олдинги даврда файласуфлар Арастуни мантикқа оид рисола-ларини билишган, холос. Таржима туфайли унинг купчилик асарлари маълум бўлди.

Дастлабки пайтларда Августин таълимотини гоёвий-мафкуравий асос қилиб олган черков янги бидъатчилик пайдо бўлишдан хавфсираб, Арасту асарларини ўқув юртларида ургатишга қаршилик курсатди. Арасту метафизикасини урганиш Папанинг 1210 ва 1215 йилда чиққан фармойишлари билан тақиқланди. Папа Иннокентий фаолият курсатган вақт (1198—1216) черков ҳокимияти христиан оламида олий ҳокимиятга айланган, барча қирол ва императорлар унинг вассаллари эканлигини тан олган давр эди. Даъво шу даражага етдики, Иннокентий II узини апостол Пётрнинг эмас, балки Исо Масиҳнинг ноиб эканлигини эълон қилди.

Папа Григорий IX 1231 йилги фармойиши билан олдинги декретларни янгилади ва, айни вақтда, Арасту асарларини католицизм эътиқодига мувофиқлаштирувчи комиссия тузди. Бу давр тақозоси эди. Августинчилик таълимоти урта аср маънавият ва маърифатининг муҳим таянчига айланган университетлар, уларда утиладиган фанлар учун ҳар жиҳатдан тор бўлиб қолган эди. Афлотун ва Августин фалсафасида умумий гоёлар, яратувчилик, уларнинг бирламчилиги ҳақида фикр юритилади. Университетларда математика, физика, астрономия ва бошқа табиий фанлар урганилиб, улар оламдаги нарсаларнинг айрим, хусусий хоссаларини урганишга чорлар эдилар. Арасту асарларини урганишга йул очилгандан кейин икки гоёвий-назарий йуналиш бир-бири билан тўқнашди. Бу эски мавқеда турган августинчилар ҳамда аверроистлар ўртасидаги гоёвий кураш эди. Папанинг Арасту асарларини кўриб чиқишга оид топширигини Альберт Больштед ва Аквиниялик Фома бажаришга киришганларида Парижда *Сигер Брабанд* (1240—1281) бошлиқ аверроистларнинг довуғи бутун Европа бўйлаб тарқалаётган эди. Сигер ва унинг тарафдорлари Ибн Рушд асарларида Арастунинг қарашлари аниқ баён этилган, деб ҳисоблашарди. Сигер Арастуни файласуф, Ибн Рушдни унинг шарҳловчиси, деб атаган.

Араб файласуфи **Ибн Рушд** (1126—1198) Арасту асарларига шарҳ бериш билан бирга, унинг материя ҳамда ҳаракатнинг чексизлиги ва яратилмаганлиги, оламдаги нарсалар сабабий қонуниятларга бўйсунгани каби тасаввурларини ривожлантирди, ўзи ягона шахсиз субстанция булган мавҳум дунёвий ақл гоёсини ишлаб чиқди. Шу боис, Ибн Рушд индивидуал жоннинг мангулигини, нариги дунёдаги ҳаётни инкор қилган. Файласуф «икки ҳақиқат» таълимотини асослаб бериб, фан ва фалсафани дин назоратидан озод қилишга ҳаракат қилган. Ғарб аверроистлари, айниқса, «икки ҳақиқат» таълимотига катта эътибор бердилар. Улар-

нинг фикрича, фалсафа илоҳиётдан мустақил бўлиши лозим. Улар илмни эътиқоддан ажратганлари боис илмни эътиқодга, фалсафани илоҳиётга қарама-қарши қўйдилар.

Сигер Брабанд «Оламнинг мангулиги ҳақида», «Сабабларнинг зарурилиги ва алоқадорлиги», «Ақлли жон ҳақидаги масалалар» каби асарларида номиналист аверроистлар танлаган назарий-фалсафий йўналишнинг хусусиятларини яққол курсатди. Аверроистлар табиат ҳодисаларида умумий сабабий алоқадорлик ҳукм суришини, осмондаги сайёраларнинг ҳаракатлари ва ердаги жараёнлар, шу жумладан, ижтимоий ҳаёт ва давлатларнинг алмашинуви табиий зарурият кўринишида содир бўлишини исботлашга ҳаракат қилдилар. Улар руҳни моддийлиги ва индивидуал мангулигини инкор қилиб, «ақл бирлиги» таълимотини ишлаб чиқишди. Бу таълимотга кура, Худо («фаол ақл») ва узида купликни мужассамлантирган инсон ақли («пассив ақл») барчалар учун умумий булган номоддий субстанцияни ташкил қилади. Ақл, ҳақиқат ва дунёвий фалсафага асосланган аверроизм таълимоти черков доираларининг норозилигини келтириб-чиқарди. Париж епископи Тампье 1276 йилда аверроистларнинг 13 тезисини, папа Иоанн XXI 1277 йилда 219 та тезисларини қоралади.

БУЮК АЛЬБЕРТ

ҲАЁТИ. Немис файласуфи, доминикан илоҳиётчиси, табиатшунос, граф Альберт фон Больштед (1193—1270) зодагонлардан бўлиб, Падуан университетидан ўқиган. У 1223 йили доминикан орденига кирди. Сўнгра 20 йил давомида Кёльн университетидан ўқитувчилик қилди, 1245 йилда эса Париж университети илоҳиёт факультетидан магистр бўлди. Файласуф 1260 йилдан бошлаб, Кёльндаги доминикан университетидан дарс берган, Фома Аквинскийга устозлик қилган, «қомусий олим» («Doktor universalis») унвонига сазовор булган. Католик черкови 1931 йилда Буюк Альберт номини муқаддаслаштирди. Урта асрларда арастучилик анъанасининг биринчи давомчиси ҳам Альберт фон Больштед бўлди.

АСАРЛАРИ. Ниҳоятда ишчанлиги билан ажралиб турган файласуф, олим Буюк Альберт Арасту, Ибн Сино, Форобий, Августин асарларини қўнг билан урганади. У Арасту асарларига шарҳлар, минералогия, ботаника ва зоология бўйича китоблар ёзган. Альберт машҳур «Теология йиғиндиси» номли асарининг муаллифидир. 1890 йилда унинг 38 жилдан иборат асарлари чоп этилган.

ТАЪЛИМОТИ. Буюк Альберт илоҳиёт билан фалсафани келиштиришга интилган. Унинг фикрига кура, илоҳиёт гайритабиий тажриба илми, фалсафа эса илоҳиётнинг қўйи поғонаси бўлиб, табиий тажриба илминини ташкил қилади, улар биргалликда яхлит универсал билимни ҳосил қилади. Альберт вақт ва материянинг яратилганлигини қайд этар экан,

Арасту метафизикасини схоластика билан туташтиришга муваффақ бўлди. Унинг мулоҳазаларига кура, турт ибтидо — материя, замон, фаришталар олами ва осмон барча нарсалардан аввал яратилган.

Файласуф моддий оламга фаоллик, ҳаракат ва тартиблилик бағишлайдиган қушма таркибли номоддий моҳиятлар (фаришталар, одам жонининг мангу қисмлари — фаол ақллар) мавжудлигини эътироф қилади. Шу боис, мутафаккир моҳияти уз борлигига мос келадиган «оддийлик» (бирламчи элементлар) ва борлиги моҳиятига мос келмайдиган «таркибли бирикма»ни фарқлайди. Масалан, ҳайвон борлиги танаси билан айнан эмас, у ҳиссиёт, жон, тана, ҳаёт, шакл каби борлиқ турларидан иборат «таркибли бирикмадир».

Билиш муаммосини талқин қилишда, Альберт олам ва борлиқни билиш мумкинлигини қайд этади. У ута рационализм ёки ута сенсуализм мавқеини эгалламайди. Унинг фикрига кура, илмий билишнинг асосий усули кузатишдир. Ақл ҳиссиётдан ажралмас, билиш идрок қилиш ва тафаккур юритишнинг бирлигидан иборат.

Инсон учун энг олий ҳолат — Худони мушоҳада қилиш, Худо борлигига кетишдир, деб уйлайди Альберт. Инсон табиатининг бир томонини моддийлик, ҳиссиёт, тана ташкил қилади. Шундай экан, жон ва танани қарама-қарши қуйиш нотугридир. Инсонни бошқа томони жон, рух, маънавият, мушоҳада ва ақлдан иборатдир. Ахлоқни Альберт ақлдан келтириб чиқармайди. Ахлоқ биринчи навбатда виждоннинг маҳсулидир. Шундай қилиб, Буюк Альберт Арасту фалсафасидаги қатор табиий-илмий билимларни схоластиканинг таркибий қисмига айлантирди.

АКВИНИЯЛИК ФОМА

ҲАЁТИ. Фома 1225 йилда туғилган. У граф Ландольфнинг угли эди. Мотекассино шаҳридаги бенедиктлар монастирида тарбияланган, Неапол университетига эркин санъатларни урганган. 17 ёшида доминиканлар ордонига киради. У ердан уни Парижга ўқишга юборишади, унинг ўқитувчиси Буюк Альберт эди. 1252 йилда у яна Парижга қайтади ва ўқишини давом эттиради. Италияда булганида Аристотель асарлари билан танишади. 1268—1272 йилларда яна Парижда бўлади. Бу ерда илоҳиётдан машҳур ўқитувчи бўлиб танилади, қуп схоластлар билан муҳим илоҳиёт масалалари буйича баҳс юритади. 1274 йилда Лион шаҳридан сафарга чиққанида Террагино шаҳри яқинидаги Фоссануова монастирида вафот этади. Уз табиатининг мулойимлиги учун «Фаришга доктор» деган унвон олади.

АСАРЛАРИ. Фоманинг ижодий мероси ҳам Альбертники сингари бой. Унинг асарларини қуйидаги гуруҳга ажратиш мумкин:

1. Аристотелнинг «Аналитика», «Никомах этикаси», «Метафизика», «Физика», «Жон ҳақида», «Осмон ва ер ҳақида», «Табиий нарсаларнинг

вужудга келиши ва ўлим ҳақида», «Политика» ва бошқа асарларига шарҳлар.

2. Кичик фалсафий рисоалар. Уларнинг ичида энг муҳими — «Аверроэсчиларга қарши ақлнинг бирлиги ҳақида».

3. Умумлаштирувчи илоҳиётчилик рисоалари. Уларнинг энг муҳимлари — «Петр Ломбардскийнинг китобларига шарҳлар», тугалланмаган «Илоҳиёт умумлашмаси» («Сумматеологии»).

4. «Саволлар» деб аталмиш асарида турли илоҳиёт руҳидаги масалалар таҳлил қилинади. Бу, уз навбатида, уша даврда ўқитувчилар, талабалар уртасидаги турли мунозаралар, савол-жавоблар булиб, унда айрим муаллифлар қуллаб-қувватланади.

5. Христиан ақидашунослиги буйича кичик рисоалар.

6. Апологетик ижод, яъни христианлик динининг асосларини ҳимоя қилувчи рисоалар, масалан, «Мушрикларга қарши», «Арманлар, грекларга қарши қаратилган диннинг асосланиши», «Юнонлар хатолари ҳақида».

— 7. Ҳуқуқ, давлат, жамият фалсафаси ҳақида рисоалар.

8. Орденлар ва улар қоидаларининг моҳияти ҳақида рисоалар.

9. Муқаддас китобни талқин қилувчи рисоалар.

ТАЪЛИМОТИ. Унинг асосий асарлари «Илоҳиёт умумлашмаси» ва «Мушрикларга қарши умумлашма» асарларида католик дини ақидашунослиги ишлаб чиқилган. Бу асар умуман схоластик илоҳиётшунослигининг асосидир. Фома фан ва дин муносабатлари масаласини аниқ ишлаб чиққан. Унингча, фаннинг вазифаси дунёдаги қонуниятларни тунунтириш. Шунингдек, Фома объектив, тўғри билимга эга булиш мумкинлигини тан олади. Шунингдек, фақат инсон ақлининг фаолиятигина ҳақиқат бўла олади, деган тасавурларни ҳам инкор қилади, унингча, билим ичкарига, фикрларнинг субъектив шаклларига эмас, объектга, ташқарига қаратилиши керак.

Лекин билим объектив ва ҳақиқат булишига қарамасдан, у ҳамма нарсани қамраб ололмайди. Фалсафий, метафизик билим дунёси устида бошқа бир дунё борки, у билан илоҳиёт шуғулланади. Бу дунёга тафаккурнинг табиий кучи билан кириш мумкин эмас. Бу масалада у илк схоластиканинг айрим вакилларида фарқ қилади. Масалан, Ансельм, Абелярлар христиан ақидашунослигининг ҳамма соҳаларини ақл билан эгаллаш мумкин, деб ҳисоблаганлар.

Фома таълимотича, христианлик динининг ута муҳим сирлари фалсафа ва билимдан ташқарида бўлади. Масалан, уч худоликнинг ягоналиги (триединство). Исонинг қайта тирилиши ва ҳоказо. Бу ерда гап гайритабиий ҳақиқатлар ҳақида кетаяпти. Масалан, илоҳий каромат, шафот, иноят ва ҳоказо. Булар фақат этиқоддадирлар. Лекин унингча фан ва дин уртасида қарама-қаршилик йўқ. Христиан дини ақлдан устун туради, лекин ақлга қарама-қарши эмас, ҳақиқат фақат битта, чунки у

Худодан келиб чиқади. Христиан динига қарши инсон ақли позицияси-дан қарама-қарши қўйилган далиллар комил, илоҳий ақлга қарама-қаршидир, инсон тафаккури эга бўлган воситалар эса етарли эмас, бундай фикрни Фома ҳамма вақт ўзининг баҳс юритувчи рисолаларида таъкидлайдики, бу мунозара рисолалари мушрикларга ҳам, христиан, шаккок (еретик)ларга ҳам қарши қаратилган эди.

Унингча, фалсафа илоҳиётга, динга шунинг учун хизмат қилиши керакки, у диний ҳақиқатларни акс эттириши, уларни тафаккур категорияларида талқин қилиши, шунингдек, динга қарши бўлган сохта далилларни инкор қилиши керак. Фалсафанинг ўзи гайритабiiий ҳақиқатни исбот қилолмайди, лекин унга қарши қўйилган далилларни кучсизлантиради. Фома дунёқарашда илоҳиётнинг қуроли сифатидаги фалсафанинг роли уз аксини мукамал топган.

Аквинскийнинг борлиқ ҳақидаги таълимотида Аристотель таълимотининг унсурлари яна ҳам кўпроқ намоён бўлади. Лекин Фома Арис-тотелнинг табiiий-илмiiй қарашларини мавҳумлаштиради. Ундан фақат христиан илоҳиёти учун хизмат қилиши мумкин бўлганларни олади.

Унингча, олам бир-биридан ажралган бир неча погоналарга бўлинган тартибда мавжуддир. Энг кенг поғона — улик табиат. Унинг устида усимлик ва ҳайвонот дунёси мавжуд. Улардан эса энг юқори поғона — одамлар дунёси келиб чиқади. Одамлар дунёси гайритабiiий, руҳий дунёга ўтиш босқичидир. Ҳамма мавжуд нарсаларнинг мақсади, маъноси, олий даражаси, биринчи мутлақ сабаби, энг комил реаллик Худодир. Аквинский Аристотель метафизикасини Платон ғоялари билан қоринтиради. Бу айниқса, эссенция билан экзистенция (моҳият ва ҳодиса) тушунчаларини талқин қилганда равшан намоён бўлади. Унингча, ҳар бир — ҳам якка, ҳам илоҳий мутлақ шаклидаги мавжуд нарсалар моҳият ва ҳодисадан иборат. Ҳар бир нарсанинг моҳияти якка, айрим эмас, балки уруғ (родовое) хусусиятлари белгиларида мавжуддир. Худо моҳият, мавжудлик (ҳодиса) билан бир хилдир. Ҳамма яратилган нарсаларнинг моҳияти эса, аксинча, уларнинг мавжудлик ҳолатига мос келмайди. Чунки, у уларнинг яккалик ҳолатидан келиб чиқмайди. Ҳар бир якка нарса яратилган. Улар тасодифийлик ва шартланганлик характери-га эга. Фақат Худогина мутлақ, шартланмаган, шунинг учун у зарурий вужуддир, чунки зарурият унинг моҳиятидадир. Худо олий, вужудий борлиқдир. Яратилган нарсалар мураккаб борлиқдир. Моҳият ва мавжудлик (ҳодиса) ҳақида Аквинский таълимоти Худо ва дунё муносабатлари масаласини дуалистик ҳал қилади. Бу эса христиан монотензми (яккахудолик)нинг асосий тамойилларига мос келади.

Аквинский талқин қилишда Аристотелнинг материя ва шакл категориялари ҳақидаги таълимотидан ҳам фойдаланади. Унингча, моддий нарсалар ноаник, пассив материя ва фаол шаклнинг бирикмасидан иборат.

Нарсалар шаклнинг пассив материяга киришлари орқали реалликка, ҳодиса ва воқеликка айланади. Шакллар материядан ажралган, фаришта ва руҳлар каби гоёлар тарзида мавжуддир. Бу Фома таълимотини Аристотель таълимотидан жиддий фарқлантиради. Чунки, Аристотелда шакл материя билан ҳамма вақт бирликда бўлади. Фақат шакллар шакли — Худогина танасиз мавжуд. Моддий ва руҳий олам уртасидаги фарқ шундаки, моддий-жисмоний олам материя ва шаклдан иборат, руҳий олам эса фақат шаклга эга.

Фоманинг шакл ҳақидаги таълимоти билан бевосита унверсалийлар ҳақидаги таълимоти боғланган. Бу масалада у муътадил реализм позициясида туради. Унингча, биринчидан универсалий (умумий тушунча)лар якка нарсалар моҳияти шаклида мавжуддир, иккинчидан, улар якка нарсаларни мавхумлаштириш (абстракция) жараёнида инсон онгида мавжуддир, учинчидан, улар илоҳий онгда якка нарса ва ҳодисаларнинг идеал образи сифатида нарсаларгача мавжуддир. Худди шу учинчи хил куринишда Фома таълимоти Аристотель таълимотидан фарқ қилади.

Бунда Фома объектив идеализм позициясида туради. Унинг таълимотича, Худонинг борлиги ақл билан исбот қилинади. У Ансельм Кентерберийский томонидан талқин қилинган Худонинг борлигини онтологик исботини инкор қилади. Унингча, «Худо бордир», деган ибора ақл учун равшан ва туғма эмас. Худонинг борлиги исбот қилиниши керак. Фома Худонинг борлигининг бешта исботини келтиради.

Биринчи исбот — табиатда ҳаракатнинг мавжудлиги. Ҳар бир ҳаракат қилаётган нарса бошқа қандайдир бир нарса орқали ҳаракатга келади. Лекин бу ҳаракатларнинг қатори узлуксиз бўлиши мумкин эмас. Акс ҳолда биринчи «ҳаракатга солувчи» ҳам у туфайли ҳаракат қилади. Биринчи ҳаракатга солувчининг мавжудлиги шу билан белгиланади. Бу эса Худодир.

Худо борлигининг иккинчи исботи таъсир қилувчи сабабнинг моҳиятидан келиб чиқади. Дунёда таъсир қилувчи қатор сабаблар бор. Бирон нарса ҳам уз-узининг таъсир қилувчи сабабчисисиз бўлиши мумкин эмас. Акс ҳолда, у узидан узи илгари бўлиб қоларди, бу мумкин эмас. Демак, қандайдир биринчи таъсир қилувчи сабаб борки, у Худодир. Худо борлигининг учинчи исботи тасодиф ва заруриятнинг муносабатидан келиб чиқади. Бу узаро муносабатлар занжирини ҳам узлуксиз тасаввур қилиш мумкин эмас. Тасодифий нарса зарурий нарсага боғлиқ. Бу зарурий нарса зарурийлиги эса ё бошқа зарурий нарсага боғлиқ ёки унинг зарурийлиги узида мавжуд. Оқибатда шу нарса аниқланидики, қандайдир биринчи зарурият борки, у Худодир.

Худо борлигининг тўртинчи исботи, бири кетидан бири келадиган, ҳамма ерда ва ҳамма нарсада мавжуд бўлган камолот даражаларининг мавжудлигидир. Энг олий даражадаги камолот даражаси борки, у ҳам Худодир.

Худо борлигининг бешинчи исботи теологик исботдир. Яъни, ҳамма нарсаларнинг мақсадга мувофиқ яратилганлигидир. Унинг асосида бутун табиатда намоён буладиган фойдалилик ётади. Бу таълимот буйича, ҳамма нарса, ҳатто фойдасиз ва тасодифий булиб қуринган нарсалар ҳам қандайдир мақсадга интилган, бирон маънога эга, бирон фойдаси бор. Демак, шундай бир онгли моҳият борки, ҳамма табиий нарсаларни мақсадга йуналтиради. Бу Худодир.

Албатта, куриниб турибдики, бу таълимот маълум даражада Аристотель ва Августин таълимотига ҳам яқин. Худонинг моҳияти ҳақида гапириб, Аквинский урта йулни танлайди. Яъни, шахс сифатидаги Худо тасаввур билан Худони бутунлай билиб булмас моҳият сифатида неоплатонча тушуниш уртасида. Унинг фикрича, Худони англаш, билиш уч хил маънода булиши мумкин. Табиатдаги илоҳий таъсир воситаси билан Яратувчи ва яратилганнинг мослиги асосида. Чунки, тушунчалар илоҳий яратилганни англатади. Ҳар бир нарса фақат чексиз, комил Худо борлигининг заррачаси сифатида тушунилиши мумкин. Инсоннинг билими ҳамма нарсада комил эмас, лекин у бизга мукаммал, ўз узидаги мутлақ борлиқ сифатидаги Худони билишимизга ёрдам беради.

Шунингдек, Муқаддас китоб ёки илоҳий каромат ҳам бизни Худони коинотнинг яратувчиси сифатида билишга ургатади. Фома таъкидлашча, яратилиш фақат илоҳий каромат орқали булиши мумкин булган реалликларга хосдир. Яратиш жараёнида Худо ўз илоҳий гоёларини амалга оширади. Бу ерда Фома яна Платон гоёларини бошқачароқ шаклда талқин қилади.

Фома таълимотида инсон жонининг моҳияти масаласи ҳам муҳим уринни эгаллайди. У кўп рисоаларида сезгилар, хотира айрим руҳий қобилиятлар, уларнинг узаро алоқалари ва билиш ҳақида ёзади. Бу масалада ҳам Аристотелнинг пассив материя ва фаол ақл ҳақидаги таълимотидан келиб чиқади. Унингча, жон ҳамма ҳаётгӣ воқеа ва жараёнларда шакллантирувчи тамойил, моҳиятдир. Инсон жони танасиз, материясиз соф шакл, материяга боғлиқ булмаган руҳий субстанция. Унинг йуқолмаслиги ва улмаслиги шу билан белгиланади. Жон танага боғлиқ булмаган субстанция экан, демак у танани йуқолиши билан йуқолмайди. Соф шакл сифатида ўз-уздан йуқ булмайди. Шундай қилиб, Фома инсоннинг мангуликка ташналигини руҳий субстанциянинг улмаслигини исботи, деб ҳисоблайди. Бу нарса эса, якка жонлар устида турувчи қандайдир умумий жоннинг улмаслиги ҳақидаги Ибн Рушд (Аверроэс) таълимотига зиддир. Айрим руҳий қувватлар, уларнинг хусусиятлари масаласида ҳам Фома Аристотель таълимотидан келиб чиқади. Унингча, усимликларга хос булган, модда алмашиниш ва кўпайиш хусусиятига эга булган усимлик (вегетатив) жони бор. Ундан юқорироқ поғонада турувчи сезиш, ҳис қилиш, интилиш, эркин ҳаракат қилиш хусусиятларига

эга булган ҳайвонот жони. Инсонда эса бу хусусиятлардан ташқари онглик хусусияти — ақл бор.

Фома ақлни иродадан устун қўяди. Онгни иродадан афзал ҳисоблайди. У шундай фикр юритади: агар биз нарсаларни уларнинг ички моҳиятлари орқали эмас, балки, ташқи кўринишлари асосида билар эканмиз, демак, биз ўз жонимизни бевосита эмас, билвосита, интуиция орқали биламиз. Фоманинг жон ва билиш ҳақидаги таълимоти рационалистик руҳда. Доминикан орденининг монахи булган Фома таълимоти францискан монахларининг фақат психология соҳасида эмас, бошқа соҳалардаги қарашларига ҳам қарама-қаршидир. Францискан монахларининг қарашларида инсон билишининг фаоллиги таъкидланади. Фома эса Аристотель таълимотига илова қилиб, билишнинг пассив характерини курсатади. Билишда у борлиқнинг образли қабул қилинишини таъкидлайди. Агар образ ҳақиқий борлиқ билан мос келса билим туғридир.

Инсон билимининг манбаи масаласида ҳам Фома дастлаб Аристотель таълимотидан келиб чиқади. Унингча, билишнинг манбаи илоҳий гояларни ёки уларни хотирлашда эмас, балки тажрибада ҳиссий қабул қилишда. Билимнинг ҳамма маҳсулоти сезгилардан келиб чиқади. Ҳиссий тажриба фақат яққа, айрим нарсаларни акс эттиради. Ақлнинг объекти эса айрим нарсаларнинг моҳиятидир. Моҳиятни билиш мавҳумлаштириш (абстракция) орқали амалга ошади. Фома жон ва билиш ҳақидаги таълимоти асосида узининг ахлоқий таълимотини яратади. Ахлоқий фаолиятнинг белгиловчи омили, деб Фома ирода эркинлигини курсатади. Бу масалада ҳам у Августин ва францисканлар таълимотига қарши чиқади. Олижаноблик белгилари сифатида Фома юнон фалсафасидаги анъанавий турт тури: донолик, жасурлик, муътадиллик, адолатлардан ташқари яна уч христианлик олижаноблигини — имон, умид ва муҳаббатни ҳисоблайди. Олижаноблик ҳақидаги Фома таълимоти мураккаб, лекин бу таълимотнинг марказий гояси оддий. Бу қуйидаги гояга асосланади: инсон табиати ақлдир. Демак, қим ақлга қарши булса, у инсонга ҳам қаршидир. Ақл иродадан устун ва уни бошқаради. Унингча, ҳаётнинг маъноси бахтдир. Бахтни эса у Худони билиш, деб ҳисоблайди. Билиш инсоннинг энг олий вазифасидир. Худо — билишнинг тубсиз манбаи, инсоннинг охириги мақсади. Бу мақсадга эришиш йули синовларга тула. Ақл инсонни ахлоқий тартибга етаклайди. Ахлоқий тартиб — илоҳий қонунлар. Ақл абадий роҳат ва бахтга эришиш учун нима қилиш кераклигини инсонга ургатади. Фома табиат, моддий дунё, табиий илмий масалалар билан ҳам қизиққан. Файласуф, энг аввало, ахлоқий дунё, яъни жамият масалалари билан қизиқади. Унинг диққат марказида маънавий ва ижтимоий масалалар алоҳида урин эгаллайди. Қадимги юнонлар сингари у ҳам одамни, энг аввало, жамиятда, давлатда олиб қарай-

ди. Давлат умумий фаровонлик ҳақида гамхўрлик қилиш учун мавжуддир, дейди. Лекин Фома ижтимоий тенгликка мутлақ қарши чиқади. Табақаланиш фарқлари абадийдир, дейди. Қуйи табақалар ўз хужайнларига бўйсуниллари керак, умуман бутун христианлар учун бўйсунил олижанобликдир. Давлатнинг энг афзал шакли монархиядир. Худо дунёда, жон танада қандай ўрин эгалласа, монарх ўз подшолигида шундай ўрин эгаллаши керак. Олижаноб ва адолатли подшонинг ҳокимияти Худонинг оламдаги ҳокимиятининг акс этишидир.

Монархиянинг вазифаси фуқароларнинг фаровонлигини таъминлашдир. Бунинг учун, энг аввало, тинчликни сақлаш ва фуқароларнинг фаровонлигини таъминлаш керакдир. Давлатнинг ташқи мақсади ва мазмуни эса самовий роҳат-фарогатга эришилди. Бунга эса фуқароларни давлат эмас, черков етаклайди. Лекин ҳар қандай черков эмас, балки ердаги Худонинг ўринбосари булган Рим папаси бошчилигидаги черков. Черковнинг роли давлатнинг ролидан юқоридир, шунинг учун дунёвий ҳокимлар черковга бўйсуниллари керак. Ҳамма нарсани қамраб олувчи ҳокимият фақат черковга тегишлидир.

Фоманинг ўлимидан кейин доминиканлар орденида ва умуман бутун католик черковида унинг таълимотининг устунлигини таъминлаш учун кескин кураш кетади. Бунга энг аввало, Августин таълимотига эргашган францисканлар ордени қаршилик кўрсатади. Бу орден вакиллари учун Фома отологик ва гносеологик таълимотининг айрим томонлари номақбул эди. Масалан, одам фақат бир нарсага, яъни ҳаракат қилувчи жон шаклида булиб, унга ҳамма нарса бўйсунади, деган таълимот. Улар таълимотнинг жонни билмиш материя мавжудлигини инкор этишини ҳам тан олмаганлар. Шунинг ҳам айтиш керакки, доминиканлар орденининг ўзида ҳам айримлар Фомага қарши чиққанлар.

XIII аср ва XIV аср бошларида доминиканлар орденида Фома таълимоти (томизм) етакчи ўринни эгаллайди. Фома унинг «биринчи доктори». 1323 йилда эса «авлие» деб эълон қилинади. Фома таълимотининг маркази дастлаб Париж университети, кейинчалик Кельн университети бўлиб қолади. Секунда-аста томизм (Фома таълимоти) черковнинг расмий доктринасига айланади.

РОДЖЕР БЭКОН

ҲАЁТИ. Роджер Бэкон (1214—1292) қомусий билимга эга булган олим ва файласуф сифатида танилди. У ўз давридаги фан ва фалсафага доир араб ва юнон тилидаги манбаларни чуқур ўзлаштирди. Бэкон Оксфорд университетида ўқиди, Роберт Гросетестнинг шогирди булди. Сунгра магистрлик даражасини олиб, 1236—1247 йилларда Париж университетида дарс берди. Бэкон 1256 йилда францискан орденига кирди. Уни

қомусий билимлари учун «Ажойиб доктор», деб атаганлар. Бэкон математика, физика каби табиий фанларга кўпроқ қизиққанлиги учун, дунёқараши асосан илмий-табiiий гоялар ва тасаввурлар таъсирида шаклланган. Роджер Бэкон табiiий-илмий тажрибалар ўтказиб турарди. Кўп ҳолларда Бэкон тажрибалар ўтказганда, сеҳргарлик билан шугулланаяпти, деган шубҳа билан францискан ордени раҳбари Бонавентура 1257 йилда уни ўз назорати остига олади ва асарларини тақиқлайди. Шу вақт папанинг Англиядаги элчиси Ги де Фульк Бэконга ўз илоҳий-фалсафий қарашларини ифодалаб, асар ёзиб беришини сўрайди. Қисқа вақт ичида Бэкон ўч қисмдан иборат «Катга асар» китобини ёзиб, тугатади. Асар ижобий баҳоланиб, Бэконга илмий ва фалсафий тадқиқотлар олиб боришга рухсат берилади.

Файласуф 1271 йилда ёзган «Фалсафий мажмуа» асарида руҳонийларнинг жаҳолатпарастлигини танқид қилди. Шу бонс, францискан ордени бошлиғи Асколи буйруғи билан Бэконни ҳибсга оладилар ва 14 йил қамоқхонада сақлайдилар. У 1292 йилда озод этилади ва кўп вақт ўтмай вафот этади.

АСАРЛАРИ. Мутафаккирнинг «Катга асар», «Кичик асар», «Учинчи асар», «Фалсафа мажмуаси» ва бошқа рисолалари унинг фалсафий меросини ташкил қилади.

ТАЪЛИМОТИ. Арастунинг илмий-фалсафий гоялари ҳамда мусулмон Шарқи фалсафий-илмий таълимоти мутафаккирнинг дунёқарашини шаклланишида ҳал қилувчи роль ўйнаган. Айни пайтда файласуф олдинги ва ўз замонда мавжуд бўлган билимларга нисбатан ниҳоятда танқидий муносабатда булади. Бу масалада уни Петр Абеляр билан руҳий маслакдош деса булади. Ҳатто Арасту ҳам, дейди мутафаккир, инсон донишмандлигининг чегарасига етгани йўқ. Бэконнинг фикрича, Арастудан кейин фалсафа фанининг йўлбошчиси Ибн Синодир. Унинг асарларида Шарқ файласуфларидан Ибн Сино, Форобий ва Ибн Рушд энг кўп тилга олинган.

Универсалийлар масаласини Р. Бэкон муътадил реализм мавқеда туриб ҳал қилади. Тур ва хилга оид моҳиятлар нарсаларнинг ўзида муҷассамланган. Шу билан бирга, умумийликни нарсалардан олдин мавжуд бўлишини эътибордан четда қолдиради. Фан ва тажрибани асос қилиб олган мутафаккир учун бу масала муҳим бўлмай, балки нарсаларни объектив борлигини таъкидлаш муҳимроқ бўлган. Инсониятни яратишда Худо Одам Атодан бошлаган. Бу фикр уни яққаликни бирламчи қилиб олган номинализм билан яқинлаштиради. Айни пайтда Бэкон умумийликнинг объектив мавжудлигини тан олади, лекин шу билан бир-га, умумий хислатлар ва моҳиятни олам ҳамда уни предметларида мавжуд бўлишини асослаш фалсафанинг асосий вазифаси, деб ҳисоблайди.

ТАЖРИБА МУАММОСИ. Билим инсон ҳаётини яхшилаш, қудратини юксалтириш учун керак, дейди Бэкон. Санъат ва табиатнинг сирлари, магиянинг қабихлиги ҳақидаги рисоласида у ўзининг башоратомуз орзуларини баён этади. У бир киши бошқарадиган эшаксиз кема, отсиз тез юрадиган арава, учувчи аппаратлар ҳақида ёзади. «Катта асар» китобида қуёш нурини туплаб, ўз йулида учраган нарсани ёқиб юборадиган ойнани яратиш имкониятини берадиган амалий астрономия ҳақида фикр юритади. Бундай ихтиролар, дейди Бэкон, давлат қудрати учун катта аҳамиятга эга. Лекин уларни амалга ошириш учун тажрибага асосланган билим керак. Бундай билимни олиш йулида эса тўртта гов турибди. Уларнинг биринчиси ҳар қандай нуфузга (авторитетга) эргашавериш кайфиятига, иккинчиси урф-одатларнинг салбий таъсирига, учинчиси омманинг нодонлигига, тўртинчиси донишманшлик ниқобини кийган нодонликка алоқадордир. Ушбу тўрт иллат ҳар қандай бахтсизликнинг сабабидир.

Мутафаккир фикрига кура билишнинг 3 хил усули бор: нуфуз (илоҳиёт усули), мулоҳаза ва тажриба. Нуфуз мулоҳазага, мулоҳаза эса тажрибага таянади. Билиш ва тажрибанинг узаро муносабати, билишнинг вазифаси ва мақсадини тушунтиришда Бэкон схоластларга эмас, балки Флоренсий, Ибн Сино каби мусулмон мутафаккирларига яқин турган. У фалсафа ва бошқа фанларни яхлит бир тизимга айлантиришга ҳаракат қилди. Физика таркибига Бэкон оптика, астрономия, алхимия, тиббиёт, техник илмларни киритган. Геометрия, арифметика, астрономия ва мусиқа фанларига амалий илмлар — астрология, муҳандислик санъати таянади. Математикани Бэкон инсон ақлининг туғма хислати, «табиий» мантиқ сифатида схоластик мантиққа қарама-қарши қўяди. Дедуктив тузилиш ва исботлаш салоҳиятига эга бўлган математика унинг назарида бошқа фанлар учун намунадир. Илоҳиёт ваҳий, инсоннинг ички ғайришуурий тажрибасини баён этувчи илмдир. Ушбу илм фалсафа билан биргаликда фаолият курсатмоғи ва Инжилдаги ваҳийларнинг асл маъносини аниқламоғи лозим. Роджер Бэкон ўрта асрлар фалсафасида илк бор авторитетга эмас, ақл ва ҳис-туйғулар ёрдамида тўпланган тажрибага ишонини зарурлиги ҳақида фикр юритади. Шу жиҳатдан, унинг асарлари фалсафий фикрлар тарихини урганишда катта аҳамиятга эга.

СХОЛАСТИК МАНТИҚ

Ўрта аср схоластикасининг юксалиш давридаги янгилиниш жараёни мантиқ илмига ҳам уз ижобий таъсирини курсатди. XII асрда европалик файласуфлар Арастуниинг «Аналитика», «Тропика» ва «Софистик раддиялар» асарларини ургана бошладилар. Мантиққа бағишланган махсус асар-

лар, дарсликлар пайдо бўлди. Булар олдинги «Эски мантиқ» (Logika vetis), Арастунинг «Категориялар», Порфирийнинг «Кириш», Боэцийнинг мантиққа оид рисоалари асосида ишлаб чиқилган эди. Арастунинг мантиққа оид асарларини шарҳлаш жараёнида мустақил ёзилган рисола ва дарсликлар вужудга келди. Бунинг заминида мантиқ фанига булган эҳтиёжнинг усиши ётади. Ҳуқуқ, математика, риторика, тиббиёт фанларининг ривожу бу соҳаларда назарий мулоҳазалар юритиш, мантиқий тафаккур қонун-қоидаларини билишни тақозо этарди. Бундан ташқари, ижтимоий ҳаётда, университет таълим тизимида баҳслар олиб бориш кенг тарқалган ижтимоий ҳодисага айланган эди. Мана шундай муҳитда «Янги мантиқ» йуналиши пайдо бўлди ва ривожланди. Бу йуналишнинг пайдо булишида оксфордлик Лампертнинг «Мантиқдан мажмуа» асари, Уильям Шервуднинг «Мантиқ фанидан дарслик», унинг шогирди испаниялик Пётрнинг «Мантиқ асосидан қисқача мажмуа» асари муҳим роль уйнади.

Янги мантиқ тўғри, изчил фикрлаш ҳақидаги фан сифатида эҳтимолли, ноаниқ-ҳукмларни таҳлил-қиладиган—диалектикадан фарқ қилиши қайд қилинди.

Испаниялик Пётр (1276 йилда Иоанн XXI исми остида Рим папаси булган) «Мантиқ асосидан қисқача мажмуа» китобида Арасту мантигига яқун ясади ва янги мантиққа оид муаммони қўйди. Мазкур асарнинг алоҳида қисми «Атамаларнинг хоссалари ҳақида» деб аталади. Муаллиф бунда Ламберт ва Уильямнинг мантиқий ғояларини ривожлантириб, семиотика (белгилар ҳақидаги фан) илми муаммоларини, хусусан, мантиқ ва грамматиканинг муносабати, атамалар маъносининг ўзгариши каби масалаларни таҳлил қилади.

XIII аср фалсафаси ва мантиқ фанининг йирик намояндаси Раймонд Луллий (1235—1315) булган. У «Буюк санъат» асарида мантиқни ҳақиқатни ёлғондан ажратишга ёрдам берадиган санъат, деб баҳолайди. Шу мақсадда у мантиқий тафаккурнинг янги ҳақиқатни очиш услубини махсус механик мослама орқали моделлаштиришга ҳаракат қилди. У турдош тушунчалар ифодаланган етгита дискни бир ўққа утказиб, оддий мантиқий машинани яратди. Битта дискда Худо, фаришталар, инсон, осмон каби субстанциялар ёзилган. Иккинчи дискда қудрат, билим, ҳиммат каби предикатларни ифодалайдиган атамалар келтирилган, учинчи дискда эса нисбий предикатлар — буюклик, эзгулик ва бошқалар ифодаланган. Дисклар дастаси айланттирилганда, атамаларнинг хилма-хил бирикмасидан ҳосил булган ҳукмлар келиб чиқарди. Масалан, ҳимматли Худо, буюк Худо маъносига эга булган ва янги ҳақиқатни ифодалаган ҳукмлар ҳосил булган. Луллий ўз асарида мантиқий атамаларни формаллаштириш ғоясини олға сурди. Шунга асосланиб, XX аср мантиқшунослари Луллийни янги мантиқда комбинаторика услубининг утмишдоши, деб атаганлар.

МАРСИЛИЙ ПОДУАНСКИЙ

Томизм таълимотининг эътиқод ва ақл, черков ва давлат бирлиги, уларнинг уйғун муносабатлари туғрисидаги тасаввурлари урта асрлардаги диний фалсафанинг энг юқори чуққиси ҳисобланади. Бу жамиятда барқарорлик мавжуд бўлиб, унинг табақаланганлигига қарамасдан, умумий христиан маданияти ва мафкураси ҳукмрон эди. Бу даврда папаликнинг қудрати энг юқори чуққига кўтарилган, папа ва қирол уртасидаги ихтилоф биринчисининг фойдасига ҳал бўлган эди. Лекин Гераклит айтганидек, ҳамма нарса ўзгаришда ва ҳаракатдадир. XIV асрда жамият ва давлатнинг тараққиёти натижасида мамлакатга содиқлик туйғуси папага садоқатлиликдан кучли бўлиб қолди. Мафкуравий баҳслар эътиқод, маънавият ва фалсафий гоялар жабҳасидан чиқиб ижтимоий-сиёсий муаммолар доирасига кириб борди. Асосий диққат-эътибор бошқа соҳага утиб кетгандан кейин назарий тафаккур нисбатан кўпроқ эркинликка эга бўлди. Файласуфлар ва олимлар олдинги вақтда муҳокама қилиниши мумкин бўлмаган масалалар бўйича эркин фикр билдирадиган бўлдилар. Бунинг асосий сабаби шундан иборатки, папа билан ҳокимият талашаётган айрим қудратли қиролликлар хурфикрли файласуфларнинг фикрларидан мафкуравий қурол сифатида фойдаланишдан манфаатли эдилар. Жумладан, императорликка даъвогар бўлган Людвиг IV (1287—1347) Уильям Оккамнинг таълимотидан шу йўлда фойдаланди.

Уильям Оккамнинг яқин дустри **Марсилиий Подуанский** (1270—1342) ватандоши Никколо Макиавеллидан икки аср олдин сиёсатни диндан ажратиш заруриятини асослаб берди. Фома таълимотига қарама-қарши улароқ, жамият черковдан мустақил бўлиш гоясини олга сурди. Мутафаккир динни инкор этмаган ҳолда, эътиқод ҳар бир фуқаронинг хусусий иши бўлиши, черков эса кўнгилли, сиёсатдан холи ташкилот бўлиши лозимлигини таъкидлаган. Христиан мафкурасининг таянчи бўлган черков ва давлат, дин ва фуқаро бирлиги тамойили чуқур таназзулга учради. Бу мафкуравий гояни реал ҳаётда амалга ошириб бўлмаглиги аниқ бўлди ва инқирозга учради. Таназзулга учраётган схоластик мафкура ва фалсафага қарши курашиш жараёнида танқидий ақл ва табиий тажрибага асосланган билимлар, уларнинг тамойилларига асосланган концептуал номинализм тараққий қила бошлади. Вужудга келадиган янги мафкуравий, фалсафий ва илмий қарашлар Уйғониш даври учун мустаҳкам пойдевор бўлиб хизмат қилди.

ИОАНН ДУНС СКОТ

Иоанн Дунс Скот (1265—1308) асли Шотландиядан бўлиб, Оксфордда таълим олди ва Оксфорд, Париж, Кембридж университетларида фал-

сафа ва илоҳиётдан дарс берди. Унинг таълимоти «Пётр Ломбардский ҳикматларига буюк шарҳ» асарида баён қилинган. У францискан ордендаги янги мактабнинг асосчисидир. Дунс Скот математикани ҳақиқий илмий билишнинг асоси, деб ҳисоблайди. Унинг фикрича, математикасиз табиат ҳодисаларини тушунтириш мумкин эмас. Илмий фикрлаш математик қондаларга асосланиши лозим. Дунс Скотнинг бу қарашлари Роджер Бэкон таълимотига яқин туради. Дунс Скот таълимотича, материя бутун оламнинг бошланғич асосидир. Худодан бошқа ҳаммаси материядан ташкил топган. Материя универсал система сифатида шаклгача ҳам узун мустақил воқелик бўлади. Лекин материя ва шакл бир бутун ҳолда ягона субстанцияни ташкил этади. Шакл, Дунс Скот фикрича, материяга сифатий муайянлик беради, яъни у универсал субстанцияни индивидуаллаштиради. Шундай қилиб, Дунс Скот материя ва шакл бирлиги масаласида Фома сингари шаклга белгиловчи аҳамият бермайди. У материяни бир неча турларга бўлиб курсатади. Материянинг биринчи тури универсал ва бирламчи материя сифатида шаклсиз бўлиб, бутун мавжудликнинг асосини ташкил этади. Материянинг ушбу тури, Дунс Скот фикрича, фалсафа (метафизика)нинг предметини ташкил қилади. Материянинг иккинчи тури жонсиз ва жонли табиат бўлиб, уни натурфалсафа урганadi. Материянинг учинчи тури деб Дунс Скот инсон томонидан яратилган хилма-хил нарсаларни тушунади. Универсал моддий субстанция ва аниқ алоҳида моддий нарсалар Дунс Скот фалсафасининг асосини ташкил этади. Дунс Скот назарий-фалсафий фаолиятининг диққат марказида турган масалалардан бири фалсафа ва илоҳиётнинг узаро муносабати масаласидир. У фалсафани назарий, илоҳиётни эса инсон хатти-ҳаракатини бошқарувчи амалий фан деб ҳисоблайди. Шу тариқа у фалсафани черков таъсиридан қутқаришга уринади. Унингча, фалсафа ва илоҳиётнинг тадқиқот соҳалари ва ривожланиш йўли бир-биридан фарқ қилади. Дунс Скот алоҳида нарсаларни реал мавжудлик деб билиш жараёни алоҳидаликдан умумийликка қараб боришини таъкидлайди. У билиш назариясида эмпиризм ва сенсуализм нуқтан назарида эди. Билиш табиатдаги алоҳида предметларни ҳиссий идрок этишдан бошланади. Инсон онгида ҳеч қандай туғма билим йўқ. Инсон ҳиссий маълумотларни инсон мавжумлаштириш фаолияти натижасида умумий тушунчалар ҳосил қилади. Кейинчалик Дунс Скот фалсафий қарашларини янада такомиллаштирган машҳур мутафаккир Уильям Оккам эди.

УИЛЬЯМ ОККАМ

ҲАЁТИ. Уильям Оккамнинг туғилган ва вафот этган йиллари ҳақида аниқ маълумот йўқ. 1285—1350 йилларда яшагани тахмин қилинади. У Оксфорд университетини битириб, шу университетда илоҳиётдан дарс

берди. Шу ерда францискан орденининг аъзоси булди. 1323 йилда Оккам ва Оксфорд университети канцлери Иоанн Лютерелл уртасида ихтилоф кучаяди. Лютерелл Оккамни бидъатчиликда айблайди. Папа Иоанн томонидан утказилган комиссия Оккам асарларини куриб чиқиб, Лютерелл хулосаларини тасдиқлайди. 1328 йил 26 майда Оккам, Михаил Кузанский ва Бонаграцийлар папа қамоқхонасидан қочадилар. 1330 йилда Германияга келиб, қирол Людовик Баварский саройида ҳимоя ва осойишталик топади. Бу ерда Оккам самарали ишлаб, куп асарлар ёзади ҳамда Людовик билан папа уртасидаги мафкуравий курашда фаол қатнашади. Айрим манбаларга асосланиб, 1349 йил апрель ойида вафот этгани тахмин қилинади.

АСАРЛАРИ. Оккам фалсафий меросини «Пётр Ломбарский насиҳатларига шарҳлар», «Мантиқ мажмуаси», «Диалог», «Папа ҳукмдорлигига оид саккизта савол», «Бревилоквием», «Бенедикт XII га қарши» каби асарлар ташкил қилади.

—**ТАЪЛИМОТИ.** Оккам концептуал номинализм асосчиларидан бири сифатида схоластиканинг баҳсли масалалари, жумладан, ақл ва эътиқод муносабатларига катта эътибор берди. Унинг фикрича, ақл ва эътиқод уртасида ҳеч қандай яқинлик, умумий томон йўқ. Инжилдаги илоҳиёт ҳақиқатини фалсафий ва мантиқий асослар билан исботлаш мумкин эмас. Уз навбатида, илмий ҳақиқат илоҳиётга боғлиқ эмас, балки ақл тажрибага таянади. Диний ҳақиқатнинг манбаи — ваҳий гайришуурий ҳодиса булганлиги учун Худонинг мавжудлиги, қудратининг чексизлиги, шу жумладан, мавжуд нарсалар гоёси яратилишидан олдин Худо ақлида булганини фан ва фалсафа эмас, балки илоҳиёт илми асослаб бериши мумкин. Илмий билиш орқали инсон ақли якка нарсаларни урганади. Оккамнинг фикрича, диний ақидаларни исботланмаслиги эътиқодни мустаҳкамлайди, инсонни илмий тафаккур қолипларига сиймайдиган, фақат Муқаддас китобдаги ҳақиқатлар Худога яқинлаштириши мумкин. Оккамнинг ақли эътиқоддан, мантиқни метафизика ва илоҳиётдан изчил ажратишга ҳаракат қилиши узининг номиналистик таълимотини ақлий ва мантиқий жиҳатдан асослаб беришини таъминлади.

БИЛИШ НАЗАРИЯСИ. Оккамнинг фикрича, икки хил билиш бор. Бу инсонда ҳис этувчи жон ва ақлли жонни (руҳни) мавжуд бўлишидан келиб чиқади. Биринчиси — интуитив билиш бўлиб, у ташқи якка нарсаларни ҳиссий қабуллашга асосланади. Бу ерда «интуитив» сузи предметни бевосита, яхлит идрок қилиш маъносини билдиради. Якка нарсани биз ҳис этиш орқали тула, яхлит, яъни, интуитив мушоҳада қиламиз. Натижада нарсанинг кургазма образи ҳосил бўлади, инсонда Оккам интуитив деб, белгилаган билим вужудга келади. Иккинчиси — абстракт (мавхум) билиш бўлиб, ақлни бевосита фаҳмлашида, англашида намоён бўлади. Бундай билишнинг хусусияти шундан иборатки, унда нарсанинг моҳияти иккинчи даражали белгиларидан ажратиб олиниб,

англанади, фаҳмланган моҳият (белги, нарса) «терминлар» деб номланган атамалар орқали ифодаланади. Оккамнинг фикрига кўра, билишнинг вазифаси реал мавжуд бўлган яққаликни, хусусийликни урганишидир. Инсон Худо яратган оламни, ундаги алоҳида предметларни тадқиқ қилади. Яратилган олам ва инсон тасаввуридаги олам манзараси уртасида монандлик, ухшашлик бўлмаслиги мумкин. Тушунчаларда мужассамланган умумийлик фақат онгимизда мавжуд бўлиб, онг ва жондан ташқари бошқа умумий нарса йўқ. Нарсалар фикран тур ва хилларга бўлиниши мумкин, лекин нарсаларнинг узида умумийлик бўлмайди. Агар нарсанинг узида умумийлик бўлмаса, унда тафаккурда айримликдан умумийликка ўтиш қандай содир бўлади? Бундай ўтишни тушунтириш учун Оккам «интенция» (лот. *Intentio* — интилиш, диққат) тушунчасини киритади. Бу тушунча фикрни маълум предметга йўналтирилганлигини, унинг фаоллигини билдиради. Инсон фикрини муайян нарсага йўналтириб, яъни ақлий интенция ҳаракатини амалга ошириб, унинг асосий хусусияти ҳақида ўз тафаккурида тегишли тушунча ҳосил қилади. Тафаккур шакли тушунча ёки универсалий ақл фаоллигининг (таҳлил, синтез, умумлаштириш, интенция ва ҳоказолар) маҳсулидир. Инсон нарсани ана шу универсалийлар орқали урганади. Универсалийлар терминларда ифодаланади. Оккам икки хил терминларни ажратади — нарсаларга таллуқли «табiiй» тушунча («тош», «гул», «дарахт» ва ҳоказолар), булар «биринчи интенция тушунчалари» деб аталади; сунъий, шартли тушунчалар, улар кўп предметларнинг белгисини ифодалайди (масалан, иссиқлик тушунчаси) ва «иккинчи интенция тушунчалари» қаторига киради. Табiiй фанлар нарсаларнинг ўзини урганадилар, шу боис, уларда биринчи интенция терминлари ишлатилади. Мантиқ эса, нарсанинг ҳолатини тадқиқ қилмайди, у сўзнинг маъноси билан қизиқади. Универсалийлар иккинчи интенция терминларини ташкил қилади, табiiй тушунчаларнинг хусусиятларини билдиради. Урганилаётган нарсага универсалийни татбиқ қилиш орқали умумий хосса ва умумийлик ҳақида билим ҳосил бўлади. Бирламчи билим яққа нарсалар ҳақида, биринчи интенция терминларида ифодаланган маълумотни беради. Олинган маълумотларда ухшашлик, уларнинг мазмунлари уртасидаги муносабатлар иккинчи интенция терминларида ифодаланади, маънолари таҳлил қилинади. Ана шундай интенция терминлари универсалийларни ташкил қилади ва Оккамнинг «терминизм» таълимотида изоҳланган.

Схоластарда «иккинчи интенция терминларини» керак бўлмаган тақдирда ҳам ишлатиш, ҳар гапдан кейин «моҳият» сўзини қўллаш кўп учраган. Шунинг учун кузда тутиб, мутафаккир кейинчалик «Оккам устаси» деб аталган тамойилни таърифлайди. Унга кўра, «моҳиятларни зарурийят бўлмаса, кўпайтирмаслик лозим». Бу тамойил тадқиқотчини теран фикрлашга, мавжуд бўлмаган хислатни туқиб чиқариб, «моҳиятлар» ҳақида мулоҳаза юритмасликка ундайди.

ИЖТИМОЙИ-СИЁСИЙ ҚАРАШЛАРИ. Уильям Оккам эркин фикрлаш қобилиятини ижтимоий-сиёсий рисолаларида, папа билан булган очиқ баҳсларда тўлиқ намоён этди. У Инжилда ифода қилинган фақирлик идеалини ҳимоя қилди, папанинг дунёвий ҳокимиятга интилишини қоралади. Оккамнинг таъкидлашича, эътиқод масалаларида жамоа диндорларининг фикри папанинг нуфузига нисбатан устувор мавқега эга бўлмоғи лозим. Унинг номиналистик қарашлари жамият ва инсон муносабати муаммосини қандай тарзда ҳал қилишга таъсир кўрсатди. Бу масалада Оккам индивидуалистик (якка шахс манфаати) қарашни олга сурди. Унинг фикрича, жамиятнинг равнақи унинг аъзолари — алоҳида одамларнинг бахтли бўлишини билдирмайди. Бу билан Оккам турли нуфузга эга булган, кўп тонфали феодал жамиятига узининг салбий муносабатини билдирган. Уильям Оккамнинг гоялари Ғарбий Европа ижтимоий-сиёсий тафаккур тараққиётига катта таъсир кўрсатди. Реформация арбоблари, айниқса, Мартин Лютер унинг гояларидан кенг фойдаланганлар. Файласуфнинг мантиқ ва фалсафага оид таълимоти Ф. Бэкон, Ж. Локк, Д. Юм ва бошқа файласуфлар таълимотида из қолдирган.

ПАРИЖ ОККАМИСТЛАРИ

Уильям Оккам асос солган номинализм таълимоти Европанинг турли университетларида кенг ривожланди. Жумладан, Оксфордда Оккамнинг шогирди Роберт Холкот мантиқий-методологик изланишлар олиб бориб, фалсафий тадқиқотларнинг янги соҳасига асос солди. Париж университетига «Париж оккамистлари» деб аталган тадқиқотчи номиналистлар гуруҳи шаклланди. Дастлабки оккамистлардан бири XIV асрнинг биринчи ярмида яшаган отрекурлик Николай булган. У диний ақидаларни фалсафий жиҳатдан исботлаш мумкинлигини инкор этди. Мантиқнинг зиддият қонунини мутлақ аҳамиятга эга булган тамойил сифатида талқин қилди. Бу тамойилни қўллаш тажрибада тасдиқланмаган гояларни олга сурнишдан сақлайди.

Николайнинг фикрича, Худо борлигига сабабият орқали ҳулоса чиқариш мантиқий жиҳатдан асоссиздир. У Арасту физикасини тўла инкор қилиб, Демокрит атомизмига қайтди. Нарсаларнинг вужудга келиши ва йўқолиши атомларнинг ҳаракати, бирикishi, фазода тарқалиб кетиши билан белгиланади. Отрекурлик Николай Демокрит ва Эпикур физикасига эътибор бериб, уларнинг таълимотларидан фойдаланган дастлабки тадқиқотчилардандир. Унинг асарлари суд қарори билан оловда ёқиб юборилган.

Таниқли Париж оккамистларидан яна бири **Жан Буридан** (1300—1358) булган. 1328 йилдан бошлаб Париж университетида ўқитувчи бўлиб ишлаган. Шу университетда икки муддат ректор вазифасини бажарган.

У «Мантқидан қўлланма» ва «Арастунинг физик ва космологик асарларига шарҳлар» каби асарларнинг муаллифидир. Жан Буридан ўз асарларида бир қатор чуқур табиий-илмий гояларни ишлаб чиқди. Фанга импульс (*impetus*) тушунчасини киритди, бу тушунчани тезлик ва масса тушунчалари билан боғлаб таҳлил қилди. Олим Арастунинг механикага оид тажрибада қўллаган тушунчаларини асоссиз эканлигини кўрсатган. Айтилик, тинч турган тош ё тинч ҳолатда қолади ёки Ернинг марказига қараб ҳаракат қилади. Энди мураккаброқ мисолни олиш мумкин. Ташланган тош қўлдан чиқиб, маълум вақт ҳаракат қилади. Бунинг сабаби нимада? Арастунинг фикрича, ҳаракатдаги тошни ҳаракат жараёнида пайдо бўладиган ҳавонинг тебраниши итаради. Буридан буни бошқача тушунтиради. Тош отилганда унга тезлиги ва массасига тўғри пропорционал ҳаракатлантирувчи куч, яъни импульс берилади. Бу куч тошни итариб, ҳаракатини давом эттиради. Олим импульс тушунчасини космогонияда ҳам татбиқ қилди. Унинг тахмин қилишича, Худо фалакни яратаётиб, қандайдир бошланғич кучни, импульсни берган. Худо еттинчи кунда дам олишдан бошлаб, то ҳозиргача осмондаги жисмлар қаршиликка учрамай узлари ҳаракат қилишмоқда. Бунда осмон жисмларини ҳаракатга келтирувчи фаришта ёки биринчи Ақлга урин қолмайди, деган хулоса келиб чиқади. Биринчи марта ер физикасининг тамойили осмон ҳодисаларини тушунтиришда татбиқ қилинди.

Париж оккамистларидан яна бири — **Николай Орем** ўз асарларида жисмларнинг тушиш қонунини таърифлашга ҳаракат қилди. Ернинг ўз ўқи атрофида айланиши тўғрисидаги таълимотни ишлаб чиқди. Олим математик атамаларни ёзиш учун белгилар тизимини ишлаб чиқди. Арастуга эътироз билдириб, Орем айтадики, моддий предметлар ерга уни коинотни маркази бўлгани учун тушмайди, балки табиий сабаблар боис бир-бирига тортилади. Ердан ташланган тош коинотнинг қайси жойини ишғол қилмасин, яна Ерга қайтиб тушади, чунки Ер тошга яқин туради ва ҳар қандай бошқа сайёра унга яқин булган тошларни узига тортгани каби Ер ҳам узининг тортиш марказига эга. Осмондаги сайёраларнинг жой ўзгартириши аслида Ернинг ҳаракатидан келиб чиқади, яъни Ернинг ҳаракати осмон манзарасини ўзгартириб туради. Жан Буриданнинг импульс ҳақидаги таълимоти таъсирида Орем вертикал тушаётган жисм Ер ҳаракат қилган тақдирда ҳам Ерга тўғри бурчак билан тушади, деган фикрни асослади. Оремнинг бу далилларини кейинчалик Коперник ва Галилей ривожлантирдилар. Шундай қилиб, Буридан ва Орем Ернинг планетар назарияси, инерция қонунини, тезланиш тушунчасини, ер ва осмон механикасини бир хил физик моҳиятга эга бўлиши ҳақидаги тасавурларни асослашга ҳаракат қилдилар. XIV асрда тараққий этган фалсафа, мантқ ва табиатшунослик фанларининг ривожланиши натижасида эътиқод ва билим, илоҳиёт ва фалсафа уртасидаги маънавий-гоявий муштарақлик гояси инқирозга учради.

Урта асрлар маънавий ҳаётида ҳукмрон булган схоластикадаги арас-тучилик ва августиначилик тамойиллари, томизм ақидалари, уларга асос-ланган мафкура узгараётган воқеликка нисбатан консерватив қоқоқла-шаётган маънавий кучга айланди.

Шаклланаётган янги фалсафий ва илмий тафаккур тарзи, фалсафа ва фанда ишлаб чиқилган ноанъанавий гоёлар Уйғониш даври мадания-ти ва маънавияти вужудга келиши учун муҳим асос бўлди.

УНИВЕРСИТЕТЛАР

Маориф ва мантиқ маркази булган университетлар Европада 1200 йилда вужудга кела бошлади. 1400 йилда Европада 76 та университет бор эди. Университет дастурининг аксариятини схоластика дарси таш-кил қиларди. Кўпчилиқ машхур университетларга шу йилларда асос солинган. 1200 йилларда университетлар ташкил бўлиш ва ривожининг бир неча сабаблари булган. Марсион Капелли 425 йилда Римда тривинум ва квадриумдан динда фойдаланишни ишлаб чиқди. Триви-умга-грамматика, риторика ва логика киради. Квадриумга геометрия, арифметика, астрономия ва мусиқа киради. Квадриум эса черков бай-рамлари вақтларини аниқлашга ёрдам берарди. Бу машгулотлар буюк Карлнинг мактабида 550—1100 йиллардаги монастир мактаблари на-мунасида олиб бориларди.

Олий мактабларнинг бошқа марказлари епископларнинг черков ка-федраларида мавжуд эди. Масалан, Париж университети Париждаги Момо Ҳаво черковининг мактаб кафедраси асосида ташкил қилинган.

Университетлар вужудга келишининг иккинчи сабаби — машхур олимларнинг фаолияти. Масалан, XI асрда Ирнери Рим ҳуқуқшуносли-гининг машхур тадқиқотчиси сифатида танилади ва Болонья шаҳрига талаба ва қизиқувчилар унинг маърузаларини эшитиш учун оқиб кела бошладилар. Тез орада у ерда Болонья университети ташкил қилинди ва муваффақият билан фаолият олиб борди. Абельярнинг ўқитувчилик шуҳ-рати Париж университетининг вужудга келишига сабаб бўлади. Универ-ситетлар, шунингдек, талабаларнинг чиқишлари ёки кўчиб юришлари билан вужудга келган. XII асрнинг урталарида Англия ва Франция қирол-лари узаро низолашиб қолар ва англиялик талабалар Париж университе-тида узларига ёмон муносабатда бўлмоқдалар деб ҳисоблаб, 1168 йилда Англиядаги Оксфордга кўчиб кетадилар. Натихада машхур Оксфорд уни-верситети вужудга келади. Кембридж университети эса талабаларнинг галаёни ва уларнинг 1209 йилда Оксфорддан Кембриджга кўчиб кетиш-лари туфайли вужудга келган. «Университет» («universitas») сўзи талаба-лар ва ўқувчиларнинг уюшмаси (гиция) маъносини англаган. Бундай уюшмалар жанубий Европадаги университетлар намунасида ташкил қили-

ниб, талабаларни шаҳарликлар ҳақоратидан ёки ўқитувчилар ҳужумидан ҳимоя қилиш мақсадида тузилганди.

Университетлар қирол ёки ҳокимлардан ер, ўқиш, ётоқхона биноларидан жой, турли имтиёз, мажбуриятлар олганлар. Агар Болонья университети ҳуқуқни тадқиқ қилишда машҳур бўлса, Салерно университети медицина соҳасидаги тадқиқотлар билан машҳур бўлган. Улар Шимолий Европадаги университетлар намунасида ташкил қилинганлар. У ерда асосан ўқитувчилар уюшмаси (гилдичья) бўлган. Ҳар бир университетда одатда тўртта факультет бўлган. Гуманитар фанлар барча талабаларга, илоҳиёт, ҳуқуқ ва медицина юқори курс талабаларига ўқитилган. Гуманитар фаннинг оддий дастури бўйича талаба тривиумини (грамматика, риторика, логика) урганган. Бунинг учун унга бакалавр унвони берилган, кейинчалик у квадриум (грамматика, арифметика, астрономия, муסיқалар)ни ўқиб, магистр унвонини олган. Бундай унвон олмасдан ўқитувчилик қилиши мумкин бўлмаган. Бошқа факультетларда ўқишни давом эттириб, ҳуқуқшунослик, илоҳиёт, медицина фанлари бўйича докторлик унвонини олиш мумкин бўлган.

Урта аср университетларига 14 ёшдан қириш мумкин бўлган, гарчи купинча 16—18 ёшларда кирган бўлсалар ҳам талабалар черков ходимларига бериладиган имтиёзлардан фойдаланганлар. Имтиҳонлар оғзаки тарзда бўлиб, ҳар томонлама савол-жавобни ўз ичига олган. Имтиҳон пайтида талаба ўқитувчилар ва талабалар олдида ўз нуқтаи назарини ҳимоя қилиши мумкин бўлган. Ўқиш лотин тилида олиб борилган. Дарсликлар асосан ўқитувчиларнинг ўзларидагина мавжуд бўлганлиги учун талабалар дарсларни ёд олганлар. Шунинг учун уша вақтда мантиқдан фойдаланиш мумкин эди. Ўқитиш жараёни муҳокама қилиш ва маърузалар шаклида олиб борилган. Уша даврдаги университетларда дин ва иқтисод соҳасидаги мутахассислар эмас, черковнинг маънавий эҳтиёжлари учун хизматчилар тайёрланарди.

**ҒАРБИЙ ЕВРОПАДА УЙҒОНИШ ДАВРИДА
ИЖТИМОИЙ-ҒАЛСАФИЙ ҒИКРЛАРНИНГ
РИВОЖЛАНИШИ**

Уйғониш даври Европада XIV асрнинг иккинчи ярмидан то XVII асрнинг бошларигача булган даврни ўз ичига олади. Бу даврда кўпчилик Европа мамлакатларида феодал ишлаб чиқариш муносабатларининг емирилиши ва унинг негизида аста-секин капиталистик ишлаб чиқариш муносабатларининг вужудга келиш жараёни юз бера бошлади. Бу шу давргача инсоният тарихида юз берган энг буюк илғор тўнтаришлардан бири эди.

Ҳақиқатан ҳам бу даврда ҳаётнинг ҳамма тармогида муҳим илғор, ҳатто айтиш мумкинки, инқилобий узгаришлар юз бераётган эди. Капиталистик ишлаб чиқариш усулининг дастлабки куртаклари Урта ер денгизи атрофидаги айрим шаҳарларда XIV ва XV асрлардаёқ мавжуд булган. Бу даврда, айниқса, Италия энг тараққий этган давлат булган. Бу ерда бошқа давлатларга нисбатан аввалроқ кенг савдо-сотик, ҳунармандчилик жадаллик билан ривожланган. Шулар туфайли Италияда бошқа Европа давлатларига нисбатан шаҳарлар ва шаҳарларнинг ҳаёти тез суръатлар билан усган. Италияда XIV асрлардаёқ дастлабки мануфактуралар вужудга келганки, улар ҳунармандчилик соҳасида олдинга ташланган катта қадам эди. Савдо, судхурлик, ҳунармандчилик мануфактуралардан олинган фойда жуда катта бойликни вужудга келтиради. Натижанда банк эгалари, савдогарлар, саноатчилардан иборат мавқели табақа вужудга келдики, улар Италиянинг Венеция, Генуя, Флоренция шаҳарларида феодаллар устидан галаба қозониб, сиёсий ҳокимиятни қўлга олдилар. Шунингдек, капитализмнинг куртак ота бошлаши ва мустаҳкамланиб бориши Ғарбий Европанинг XV—XVI асрлардаги қатор географик ва техник кашфиётлари билан ҳам боғлиқ. Америка ва Ҳиндистонга денгиз йулининг очилиши, Магелланнинг бутун дунё буйлаб саёҳати шунга олиб келдики, бир неча асрлар давомида узгармас деб ҳисобланган ер куррасининг чегарасини булиб юборади.

Ижтимоий-иқтисодий ҳаётдаги узгаришлар, географик ва техник кашфиётлар Европа халқларининг бу даврдаги маънавий ҳаётида ҳокимияти христиан дини негизида вужудга келган реформистик ҳаракатлар таъсирида синдирилган эди. Бу реформистик ҳаракатларда феодализм қуроли булган рим-католик черкови таъсирдан қутулишга ҳаракат қилаётган, тобора мустаҳкамланиб бораётган буржуазиянинг интилишлари акс эти-

рилади. Черков маънавий ҳокимиятининг заифланиши фақат турли реформистик ҳаракатлар таъсири туфайлигина бўлиб қолмасдан, шунингдек, черков, дин билан ҳеч қандай алоқаси бўлмаган дунёвий маданият ва маънавиятларнинг кенг тарқалишига ҳам сабаб бўлди. XIV асрлардан дастлаб Италияда вужудга келган бу янги маданият гуманизм номини олади. Умуман, гуманизм ибораси лугавий жиҳатдан инсонийлик, деган маънони англатади. Уз моҳияти жиҳатидан бу маданият черков, илоҳиётга хос бўлган маърифатга зид бўлган маърифатни англатарди. Гуманистлар дунёвий фанларни черков схоластик «олим»лигига қарши қўярдилар. Кейинчалик бу оқим Европанинг бошқа қатор мамлакатларига ҳам кенг тарқалди. Маданият бадиий адабиёт, тасвирий санъат, ҳайкалтарошлик, меъморчилик, фан ва фалсафада эришилган ажойиб ютуқларни уз ичига мужассамлаштирган эди. Бу маданиятнинг энг асосий моҳиятларидан бири — асрлар давомида феодал зўравонлик ва черков томонидан инкор этилган инсон шахсининг манфаатларини ва ҳуқуқларини ҳимоя қилиш эди.

Лекин бу гуманизм чекланган гуманизм эди. Чунки у ҳар томонлама ривожланган инсон шахси ҳақида гапирса—ҳам—бутун—халқни—назарда тутмас эди. Балки, унинг айрим, нисбатан чекланган табақаси ҳақида гапирарди. Иккинчидан, бу гуманизм инсонни феодал зўравонликда черков ҳукмронлигидан озод қилиш ҳақида орзу қилса ҳам, умуман инсонни ижтимоий озод қилиш масаласини қўймаган. Яъни, кенг меҳнаткашлар оммасини ижтимоий озодликка олиб чиқишни хаёлига ҳам келтирмаган эди. Шунинг учун бу гуманизм уз моҳият жиҳатидан буржуа гуманизми эдики, унинг асосий хусусияти индивидуализм, рақобат каби принциплардан иборат эди. Аммо шунга қарамасдан маданиятдаги бу янги оқим уша даврда илгор табиий-илмий ва ижтимоий-фалсафий фикрлар ривожланишида катта роль уйнади.

Бу даврда ижтимоий-иқтисодий ва маданий-илмий ҳаётдаги кескин узгаришлар уз навбатида Уйғониш даври фалсафасининг ривожланиш хусусиятларини белгилаб берди. Уз моҳияти жиҳатдан бу фалсафий ривожланиш материалистик йўналишда бўлиб, унинг асосий мақсади схоластикага тобора кўпроқ зарба бериш эди. Бу зарбанинг моҳияти шундан иборат эдики, фалсафа гуманистик маданиятнинг таркибий қисмларидан бири бўлиб, илоҳиётнинг хизматкори бўлишдан бутунлай воз кечади. Шунинг ҳам қайд қилиб утмоқ керакки, схоластика ҳали ҳам черков томонидан расмий тан олинган давлат фалсафаси эди. Шунинг учун ҳам бу нарса Уйғониш даври фалсафасининг энг катта ютуғи эди.

XV—XVI асрларда фан теология билан уз алоқасини тобора уза бошлайди. Аста-секин мустақил ривожланиш йўлига ўтиб, дин черковга қарши чиқа бошлайди. Уша пайтга нисбатан прогрессив бўлган буржуазия техниканинг назарий асоси ва диний идеологияга қарши курашда

қурол бўлган ривожланишдан манфаатдор эди. Буржуазияга ўз саноатини ривожлантириш учун фан керак эди. Бу фан физик жисмлар хусусияти ва табиат кучларининг намоён бўлиш шаклини тадқиқ қиларди. Шу пайтгача фан черковнинг хизматкори эди ва унга дин томонидан белгиланган доирадан ташқарига чиқиш мумкин эмасди. Илмий табиатшуносликнинг ривожланиб бориши кескин кураш билан боғлиқ эди. Бу даврдаги илгор фан вакилларида жуда кўпчилиги жафо чекидилар. Булар жумласига Жордано Бруно, Сервет, Ванини, Вазилий, Галилей ва бошқалар киради. Улар ривожланиб бораётган табиатшунослик, материалистик фалсафани илмий асослаш учун жуда бой озуқа берди. XV асрнинг иккинчи ярмидан табиатшунослик олдида энг муҳим вазифа — табиатни билишнинг янги усули, табиат ҳодисаларини текширишда тажрибавий метод ишлаб чиқиш вазифаси турарди. Системали тажрибавий фан худди шу вақтдан бошлаб пайдо бўла бошлади. У ўзининг ҳулоса ва исботларини матнларни солиштириш ва силлогетика асосига қурган, схоластик методга, исботларни тажрибавий кузатиш ва тажрибавий текширишни талаб қиларди. Табиатни тажрибавий текшириш билимнинг манбаигина ҳисобланмасдан, балки у ёки бу табиий-илмий ҳулосалар тўғрилигининг мезони деб ҳам ҳисоблана бошланди. Схоластлар табиат ҳодисаларига ҳеч қандай мурожаат қилмасдан Аристотель матнларини ва ўз фанларининг бошқа авторитетлари (нуфуз) матнларини солиштириш асосида баҳс юритарди. Табиатшунос олим эса жавобни қадимгиларнинг асаридан эмас, борлиқнинг ўзидан, табиатдан, ҳаётдан қидирган.

Файласуф-материалистлар ва табиатшунос олимлар фақат битта авторитетни, яъни табиат ҳамда ҳаётни тан олганлар, жавоб топишнинг ягона йўли — тажрибани билганлар.

Табиатшуносликнинг, табиатни тажрибавий текширишнинг кенг ривожланиши материалистик фалсафа олдида бу тажрибаларни назарий ишлаш ва умумлаштириш вазифасини қўя бошлади, яъни илмий усул бўлган билимнинг тажрибавий усулини ишлаб чиқишни талаб қила бошлади. Шунинг учун ҳам материалистик билиш назарияси Уйғониш даври тажрибаси олинган билимнинг манбаи, унинг ҳақиқийлиги масалаларини аниқлаш билан бошланган. Объект ва субъектнинг бевосита алоқаси билан амалга ошадиган тажриба материалистик фалсафанинг, материалистик билиш назарияси илмий ишлаб чиқишнинг, бошланғич нуқтаси бўлиб қолди. Тажрибавий текшириш кузатиш ва тажриба қўллашга асослангандир. Кузатиш моддий мушоҳада қилиш, далилларни назарга олиш билан чегараланган. Бу улардан ташқарида ва унга боғлиқ бўлмаган объектив дунё ҳодисаларини кузатишдан иборат эди. Билишнинг айрим жабҳаларида Уйғониш даврида кузатиш билан бирга тажрибавий текшириш йўллари ҳам қўлланила бошланди. Экспериментнинг

кузатишдан фарқи шуки, унда текширувчи табиий жараёнлар йўналишига фаол аралашади ва ҳодисаларни уларнинг соф ҳолида ажратиб олади. Юритувчи урганаётган предметни сунъий шароитга қўяди ва узи урганаётган жараённи бошқа ҳар қандай ташқи ҳодисалар ва факторлардан холи бўлган ҳолда, қайта соф ҳолда юзага келтиради. Бундан қуриниб турибдики, тажриба оддий кузатишга нисбатан тажрибавий текширишнинг юқори даражасидир. Тажриба туфайли текширувчи у ёки бу гипотезаларни, илмий фаразларни текшириши мумкин. Илмий текширишнинг тажрибавий усулини янада ривожлантириш ва уларни механика, физика, химия, кейинчалик биология фанларида барқарор усулга айлантириш назарий тафаккурга мурожаат қилишга, илмий тушунчалар билан иш юритишга, тўпланган тажриба материалларини назарий умумлаштиришга, кенг илмий гипотезаларни илгари суришга олиб келди. Тажрибавий текширишга бундай назарий умумлаштириш Уйғониш давридаёқ бошланди, лекин у жуда кучсиз шаклда эди. Табиий-илмий билимларнинг ривожланиши ва такомиллашуви билан боғлиқ равишда, уларни фалсафий умумлаштириш билан ҳамда фан далилларини материалистик гносеологик хулосалар чиқаришда фойдаланиши билан материалистик фан ва теология ўртасидаги ажралиш чуқурлашиб борди. Бу ажралишнинг асосий сабаби шундаки, тажрибавий табиатшунослик табиат ҳодисаларини материалистик тушунишни мустақамлади ва асосландики, бундай дунёқараш ҳар қандай динга моҳиятан душман эди. Ана шу фалсафалардан бири Италия аристократик табақаси мафқураси бўлган.

РЕНЕССАНС ДАВРИ

XIV асрдан эътиборан Европада Ренессанс¹ даври бошланди. Табиийки, бу ижтимоий-тарихий жараён Европанинг турли мамлакатларида турлича кечди. Бошқача айтганимизда, Ренессанс даври, мутахассисларнинг фикрига қўра, Европада уч асосий bosқични: илк bosқични (XIV аср), етуклик bosқичини (XV аср) ва сунгги (XVI аср) bosқични босиб ўтди.² Ренессанс, яъни Уйғониш даври узининг илк bosқичида бутун Европани эмас, балки унинг энг ривожланган мамлакатларини қамраб олди. Худди шунинг учун ҳам Ренессанс даври илк bosқичларининг излари қадимги Италияга бориб тақалади.

¹ «Ренессанс» тушунчаси француз тилидаги Renaissance сўзидан олинган бўлиб, уйғониш деган маънони англатади.

² История философии в кратком изложении. Перевод с чешского И.И. Богута.— М., 1991, стр. 574.

Ренессанс ғоялари Италияда XII асрдаёқ вужудга келган эди. Худди шунинг учун ҳам Ренессанс узининг илк босқичида соф «итальянча воқеа» эди. Уз тараққиётининг етук босқичида у бутун Европага хос хусусият касб этди. Бу пайтда Европанинг бир қатор ривожланган мамлакатларида ҳунармандчилик ва савдо-сотик тезлик билан ривожлана бошлади. Кишиларнинг шаҳар томон интилишлари кучайди. Жамият ҳаётида шаҳарларнинг урни ва аҳамияти узлуксиз ортиб борди. Янги иқтисодий муносабатлар қарор топиши билан биргаликда, кишиларнинг турмуш тарзида жиддий ўзгаришлар содир була бошлади.

Ренессанс даври узига хос янги маданиятни яратди. Ушбу маданият нафақат динга, балки илм ва фаннинг илғор ютуқларига таяна бошлади. Оқибатда, Ренессанс даврида Европанинг ривожланган мамлакатларида инқилобий маданий ўзгаришлар руй берди. Чунончи, биринчи китоб нашр этилди, Колумб томонидан Америка кашф қилинди, Васко да Гама Африкани айланиб ўтиб, Ҳиндистонга борадиган денгиз йўлини очди, Магеллан узининг узоқ давом этган саёҳатига асосланиб, Ер қуррагининг шарсимон эканлигини исботлади, география ва картография фан сифатида эътироф этилди, математикада символик белгилар қабул қилинди, илмий анатомия ва физиология асосларини фан сифатида урганиш бошланди, химия ва астрономияда йирик ютуқларга эришилди. Бир ибора билан айтганда, Ренессанс даврида Европанинг кўп мамлакатлари маданий ҳаётида туб ўзгаришлар руй берди.

Ренессанс Европа тарихининг шундай бир даврики, бу даврга келиб христиан дини узининг монолит мавқеини йўқота бошлади. Аниқроқ қилиб айтганимизда, ижтимоий турмушнинг барча жабҳаларида черков диктатураси синдирилди. Бундай кескин бурилиш фақат фалсафада, санъат ёки адабиётда эмас, энг аввало, христианликнинг ўзида руй берди. Бошқача айтганимизда, Европанинг бир қатор мамлакатларида секуляризация¹ жараёни бошланди. Секуляризация (жамият ҳаётига умумий таъсирнинг камайиб бориши) жараёнининг содир булиши кишилар дунёқарашига диннинг таъсирини камайтириб юборди. Шунингдек, секуляризация жараёни ижтимоий турмушнинг барча жабҳаларига ҳам уз таъсирини утказди. Оқибатда кишиларнинг фикрлаш маданиятида ҳам жиддий ўзгаришлар руй берди.

Турган гапки, фикрлаш маданиятидаги бундай кескин ўзгариш урта аср теократизмига қарши кураш заминида вужудга келди ва ривожлана бошлади. Табиий-ижтимоий муҳитда содир булаётган ўзгаришларга инсоннинг интеллектуал-ақлий имкониятлари нуқтан назаридан қараш руй бера бошлади.

Кишилар фикрлаш маданиятида гуманистик ва антропоцентрик қарашларнинг устуворлик қилиши уларни антик маданий меросга булган

¹ Философский энциклопедический словарь. М., 1999, стр. 408.

қизиқишларини орттириб юборди. Бундай тенденциянинг ривожланиб бориши уз навбатида антик фалсафа намояндаларининг асарларини урганишга булган интилишни ҳам кучайтирди. Қадимги юнон файласуфлари Платон ва Аристотель фалсафаси қайта таҳлил қилина бошланди. Неоплатонизмга, стоиклар фалсафасига, Эпикур ва Цицерон қарашларига қизиқиш кучайиб кетди.

Ренессанс, энг аввало, антик замон маданий, хусусан фалсафий мероси ҳақида эркин фикр юритиш, ҳар қандай қоидаларни узгармас, мутлақ ҳақиқат деб қарашдан воз кечиш, инсонда мавжуд булган қобилият, малакаларни эркин намойиш қилиш учун вужудга келган имконият эди. Худди шунинг учун ҳам олиму фозиллар, хусусан файласуфлар «ёпиқ мактаблар» намояндалари эмас, балки мустақил тадқиқотчи сифатида ҳаркат қила бошладилар. Ҳар бир ташкилотчининг узига хос баён қилиш, илмий-фалсафий асарларни узи таҳлил қилиш, воқеликни раво, оммабоп тилда тасвирлаш услублари вужудга келди. Бундай услублар утмиш фалсафий адабиётларининг схоластик бачканаликка асосланган мураккаб баён қилиш услубига зид эди. Бир ибора билан айтганда, Ренессанс даври фалсафаси воқеа ва ҳодисаларни чинакамга реал тавсифлашга ва шунингдек, амалий масалалар ечимини топишга эътиборни қаратди.

Ренессанс маданиятининг асосий ташвиқотчилари шаҳар аҳолисининг юқори табақа вакиллари, йирик ишбилармонлар, мешчанлар, юқори маълумотга эга булган черков ва монастир ходимлари эди. Инсонпарварлик гояларини тарғиб қилган бундай тарғиботчиларнинг кўпчилиги латин тилини мукамал билган ва антик маданият, хусусан фалсафий мерос билан яхши таниш кишилар эдилар. Бир ибора билан айтганимизда, Ренессанс маданиятининг мағзини инсонпарварлик гоялари ташкил этади.

Ренессанс даври маданияти, хусусан, унинг фалсафаси инсоннинг энг олий қадрият эканлигини ҳар томонлама исботлашга уринди. Худди шу даврга келиб ижтимоий муносабатларни баҳолашнинг янги — инсонийлик мезони вужудга келди. Инсоннинг инсонийлиги аждодлар яратган маданий-маънавий меросни узлаштириш қобилияти билан белгиланади. Шунингдек, Ренессанс даври маданияти, хусусан, фалсафасидаги энг муҳим аънаа оламни теоцентрик тушунишдан антропоцентрик тушунишга утилгани эди. Ушбу инқилобий узғариш, шубҳасиз, ута мураккаб жараён булиб, турли зиддиятларга тула эди. Хусусан, Ренессанс маданиятини шоду хуррамлик билан қувватловчи шаҳар аҳолисининг юқори табақалари билан унинг урта ва пастки қатламлари орасида турли сиёсий зиддиятлар, келишмовчиликлар мавжуд эди. Чунончи, жамиятнинг юқори табақаларидан бири булган мешчанлар давлат апаратыни, черковни реформация, яъни ислоҳ қилиш ёрдамида товар-пул муносабатларини барқарорлаштирмоқчи ва уни кенгайтирмоқчи булсалар, аҳолининг урта ва паст табақаси вакиллари жамиятни яна урта аср тартибот-

ларига рюя қилишга даъват этардилар. Худди шунинг учун ҳам Ренессанс Европанинг турли мамлакатларида турли даражада ривожланди, турли модификация ва шаклларда намоён бўлди.

Бундай турли-туманликлар оқибати улуроқ Ренессанс маданияти билан реформация, яъни ислох қилиш орасидаги ўзаро алоқадорлик механизмини баҳолашда европалик мутахассислар орасида турлича фикр ва мулоҳазалар учраб туради.¹ Чунончи, баъзи бировлар Ренессанс халқаро, яъни умумевропа аҳамиятига молик воқеа, реформация, яъни ислох қилиш эса фақат миллий (немисларга хос) воқеа деб ишонтирмоқчи буладилар. Шундай бўлишига қарамасдан, Ренессанс ва реформация ҳақида баҳс-мунозара юритувчиларнинг барчаси икки йирик воқеа орасида умумийлик, ухшаш томонлар бор эканлигини бир овоздан маъқуллайдилар. Чунки, иккала воқеа ҳам жамиятдаги одамлар турмуш тарзида эскича тартиб-интизомларга қарши эди. Бундай умумийлик, ухшашлик асосида одамлар турмуш тарзида янгича маланиятни, тартиб-интизомни, шакллантирини ётар эди.

Куриниб турибдики, Ренессанс инсоният босиб утган тарихий тараққиёт йулининг энг муҳим даврларидан биридир. Бу давр жаҳон цивилизацияси тараққиётига улкан ҳисса қўшгани ҳаммага аён. Модомики шундай экан, Ренессанс даври Европа фалсафасининг узига хос хусусиятлари нималардан иборат?

Юқорида эслатиб утганимиздек, Ренессанс даврининг узига хос хусусиятларидан бири ва энг муҳими, кишиларда янгича фикрлаш маданиятининг шаклланганлиги билан характерланади. Янгича фикр юриши маданияти антик замон, урта аср фикрлаш маданиятидан мутлақо фарқ қилар эди. Чунки, Ренессанс даври фикрлаш маданияти черков томонидан жорий этилган урф-одат ва расм-русумларга зарба бера бошлади, айрим ҳолларда унга қарши чиқди. Ўз навбатида, Ренессанс даври фикрлаш маданияти урта аср фикрлаш маданиятининг натижаси ва унинг якуни эди. Худди шунинг учун ҳам Ренессанс даврининг фалсафаси урта аср фалсафасига хос хусусиятларнинг мавжудлиги билан антик замон фикрлаш маданиятидан тубдан фарқ қилади.

Ренессанс даври дунёқарашининг антик замон ва урта асрлар даври дунёқарашидан фарқ қиладиган энг муҳим хусусиятларидан яна бири унинг санъатга асосланганлигидир. Агар урта аср маданиятининг негизиде дин ётган бўлса, Ренессанс даври дунёқарашининг марказида бадиий-эстетик дид (йўналиш) устуңлик қилади.

Шунингдек, урта аср шароитида кишилар орасидаги ўзаро муносабатларда уларнинг қайси табақа ва гуруҳга, қандай касбга мансублиги ёки дин билан алоқадорлиги муҳим аҳамиятга эга эди. Шунинг учун ҳам

¹ История философии в кратком изложении. Перевод с чешского И.И. Богута.— М., 1991, стр. 574—575.

кишилар дунёқарашида гуруҳ ёки табақа, касб-хунар ёки дин нуқтаи назари, эҳтиёжи, манфаати ҳукмронлик қиларди. Ренессанс даврига келиб, ҳар бир кишининг ўзи мустақил фикр-мулоҳаза юритадиган бўлди. Энди ҳар бир киши нафақат гуруҳ ёки дин, балки ўз номидан ҳам гапирадиган бўлди. Мустақил фикр юритишнинг вужудга келиши уларнинг ижтимоий турмушдаги позициясини ҳам ўзгартириб юборди. Кишилар фаолиятида ўз куч-қуввати ва қобилиятига ишониш, мағрурлик каби хислатлар мустаҳкам урин эгаллади. Бир суз билан айтганда, Ренессанс даври жаҳон цивилизациясини ўзига хос лаёқат, қобилият ва истеъдодга эга бўлган бурч, индивидуаллик билан бойитди.

Ренессанс давридаги инсон идеали қомусийлик, ҳар томонламалик билан бойитилди. Дехқон уй қуради, тегирмон юритар, канал қазир, кўприк қуради, ер ҳайдар, экин экар, олинган ҳосилни ўзи қайта ишлар, зарур меҳнат қуролиларини ҳам ўзи ясар эди. Узининг кундалик турмуши учун зарур бўлган барча билимларни ҳам ўзи сабр-тоқат билан урганарди. Хуллас, Ренессанс давридаги инсон ўзининг бунёдкорлик, яратувчилик фаолияти билан урта аср кишисидан тубдан фарқ қилар эди. Бундай тенденцияни Ренессанс даврида ижод қилган христиан файласуфларининг асарларида яққол кўришимиз мумкин.

Ренессанс даврида Европада дастлабки гуманистик гоялар италиялик файласуфлар Данте Алигъери (1265—1321 йиллар), падуялик Марсили (1278—1348 йиллар), Франческо Петрарка (1304—1374 йиллар), Жованни Бокаччо (1313—1375 йиллар), Георгиос Гемистос (1360—1425 йиллар), Марсилио Фичине (1422—1495 йиллар), Пико Делла Мирандола (1463—1495 йиллар) асарларида баён қилинди.

Ренессанс давридаги инсон антик замон ва урта аср кишисидан ўз фаолиятини ҳеч қандай тақиқларсиз бажариш имконига эга бўлгани, ўз турмуш тарзини ўзи белгилай олиши, ўзига-ўзи ҳукмронлик қилиш имконига эга бўлгани билан ажралиб туради.¹ Эндиликда инсонга ўзини-ўзи яратиш имконияти ҳаёти эрилди. Ўз навбатида, худди уша ўзини-ўзи яратиш қобилиятига эга бўлганлиги билан инсон бошқа тирик мавжудотлардан тубдан фарқ қилишини ҳам зинҳор унутмаслик керак. Инсонда ўзини-ўзи яратиш қобилиятининг ривожлана бориши ўз навбатида унинг табиат устидан ҳукмронлигини ҳам мустаҳкамлайверди. Антик замонда яшаган инсон табиатни ўз хужайини деб қарайдиган бўлса, Ренессанс даврига келиб бутун табиат устидан унинг ўзи ҳукмронлик қиладиган бўлди. Инсонга бундай имкониятни Худонинг ўзи ҳаёти қилди. Худо томонидан инсонга берилган ўз тақдирини ўзи белгилаш имкониятлари урта асрга келиб инсон борлигида мавжуд бўлган нодонликлар туфайли аста-секин емирилиб борди. Ренессанс даврига келиб

¹ История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. М., 1962, Т.1., стр. 507.

худди уша имкониятлар яна қайта куриб чиқила бошланди. Эндиликда инсон уз тақдирини узи ярата олишига, табиатнинг чинакам эгаси булишига ишонч ҳосил қила бошлади. Худди шунинг учун ҳам Уйғониш даврининг узига хос хусусиятларидан бири — инсоннинг оламдаги жамикки мавжудот, ҳатто, узининг устидан ҳам ҳукмдорлиги орта боргани билан изоҳланади. Бундай ҳолат антик замонда ҳам, урта асрларда ҳам вужудга келмаган эди. Шунинг учун ҳам рассом учун яратувчи-бунёдкорнинг жисми Ренессанс рамзи, белгиси даражасига кутарилди.

Ренессанс даврида инсоннинг барча жабҳалардаги фаолияти антик замон ёки урта асрга нисбатан узгача талқин этилди. Маълумки, қадимги юнонларда мушоҳада қилиш, фикр юритиш барча фаолият турларидан устун қуйилар эди. Чунки фикрлаш, мушоҳада қилиш (юнонча «теория»), бир томондан, инсонни табиат сирлари билан ошно қилса, иккинчи томондан, уни мустақил фикрлаш дунёсига олиб киради ва у билан курулантиради. Ренессанс даврида инсон фаолиятига баҳо бериш ҳам узгача бўлди. Чунинчи, меҳнат (ҳатто, куднинг жисмоний меҳнати ҳам) ҳар қандай гуноҳларни ювиш воситаси, деб ҳисобланди. Айниқса, инсон қалбини покловчи меҳнат фаолиятнинг энг олий шакли дейилди. Қалбни покловчи меҳнат, яъни Муқаддас китобларни уқиш яратувчанлик имкониятларини вужудга келтиради, деб тушунтирилди. Инсон ижодий меҳнатининг қадр-қиммати кундан-кунга ортиб бораверди. Бошқача қилиб айтганимизда, инсоннинг фаолияти Ренессанс даврида эскиликка зарба бериш, эскиликни яқсон қилиш характерига эга бўлди. Унинг ёрдамида инсон нафақат ер ишларига оид эҳтиёжини, балки уз-узини ҳам узгартирди.

Илм-фанга эътибор кучайди. Амалиёт билан фан орасидаги чегара ҳам узгара бошлади. Урта аср шароитида амалий-техник фаолият билан фан орасида маълум бир чегара булиб, улар «санъат» ва «бадий фантазия» деб номланарди. Ренессанс даврида, юқорида таъкидлаганимиздек, худди уша чегара йуқолди. Муҳандис ва рассом нафақат антик ва урта аср замонасига хос санъаткор, техник, балки чинакам ижодкор-яратувчи даражасига кутарилди. Ижодкор тадқиқотчилар Худо томонидан тақдим этилган табиий ҳодисаларнинг ички тузилишидаги узаро алоқадорлик қонуниятларини билишга интидилар. Фанда бундай ҳолатни Кеплер, Галилей, Кавальери ижодида учратамиз.

Инсон шахси тугрисидаги фикр-мулоҳазалар Ренессанс даврида янада юксакликка кутарила бошлади. Эндиликда инсон шахсининг қадр-қиммати ҳар томонлама оша бошлади. Шунингдек, озод фикрлаш имкониятига эга бўлди. Узининг теранлашиб бораётган ақл-фаросатидан, гузаллашиб бораётган танасининг имкониятларидан мадад қидирди. Худди шунинг учун ҳам Ренессанс даврининг антропоцентризми гузалликни улуғлаши билан ажралиб туради. Бадий тасвирларда гузал инсон қиёфа-

сини, айниқса, унинг ташқи қиёфасининг латофатини тасвирлаш уша давр санъатининг бош мавзуи эди. Бундай ҳолатни Ренессанс даврининг машҳур наққошу мусаввирлари — Боттичелли, Леонардо да Винчи, Рафаэль асарларида куриш мумкин.

Ренессанс даври адабиёти ва санъатида ҳар қачонгидан кура якка киши шахсига эътибор кучайди. Антик замонда ҳам, урта асрларда ҳам инсон деб номланувчи тирик мавжудотга бу қадар эътибор булмаган эди. Бу даврга келиб, ҳар бир кишининг узига хос қобилиятлари, малакалари ҳамма нарсадан устун қўйилди. Буюк шахслардаги такрорланмас истеъдодга эътибор кучайди. Бундай ҳолат Ренессанс даврида шахс деган тушунчанинг расман шаклланишига тўртки бўлди. Шахс тушунчаси индивид тушунчаси билан баб-баробар ишлатила бошланди. Шунингдек, Уйғониш даври адабиётларида шахс деганда кишининг хатти-ҳаракатлари, хулқ-атворидаги масъулиятни сезиш қобилияти тушунилди. Ушбу давр мутафаккирларининг тушунтиришларича, индивидуалликнинг ҳар томонлама улугланиши, унинг ортиб бориши ҳамиша ҳам инсон шахсининг ривожланишига мос бўлиб-тушавермайди. Шахснинг эстетик диди, ахлоқ-одобига хос қирраларининг ривожланиши ҳам бир-бирига ҳамоҳанг булиши зарур. Чунончи, XV—XVI асрларда индивидуалликнинг ҳар томонлама ривожланиши айрим ҳолларда худбинликнинг ортиб боришига олиб келди.

Юқоридаги фикр-мулоҳазалардан куришиб турибдики, урта аср тафаккури тарзидан фарқли улароқ, Ренессанс даври фалсафасида янги гуманистик йўналишлар вужудга келди. Инсоншунос олимлар, шоиру ёзувчилар асарларида инсон билан табиат, шахс билан жамият орасидаги алоқадорлик муаммоларини урганиш бош мавзуга айланди. Гуманистик фалсафа вакиллари ҳар томонлама ривожланган шахс гоёсини олға сура бошладилар.

ГУМАНИЗМ ҒОЯЛАРИНИНГ ШАКЛЛАНИШИ

Европада Ренессанс даври, юқорида эслатиб утганимиздек, турли босқичларни босиб ўтди, шунинг учун ҳам у турлича хусусиятларга эга эди. Ренессанс даври узининг илк босқичида италянча гуманистик хусусиятга эга эди. Флоренция италянча гуманистик ҳаракатнинг ҳақиқий марказига айланган эди.

Флоренциялик гуманистик ҳаракат ташкилотчи ва тарғиботчилари гуманизм ғоялари ҳақида фикр-мулоҳаза юритганда римлик мутафаккир, машҳур файласуф Цицерон (эрамиздан аввалги биринчи аср) панду насихатларига риоя қилар эдилар. Цицерон гуманизм деганда, энг аввало, инсоннинг инсонийлигини тушунар эди. Инсонийлик қадимги юнонистонликларнинг турли-туман плюралистик фикр-мулоҳазалари асосида

шаклланган Рим маданиятининг энг буюк ютуғи деб қарар эди. Шунинг учун ҳам Цицерон фикрига мувофиқ, гуманизм одамнинг инсон даражасига кўтарилиши ва инсонда инсонийлик аломатларининг мужассамлашиши жараёнини ифодаловчи иборадир.

Цицерон ушбу ибора ёрдамида инсоннинг энг буюк кадрият эканлигини таъкидлайди. Кейинчалик инсонийлик ибораси христиан черковининг «оталари» — Тертуллиан, Лактанцийларнинг (III—IV асрлар) латин тилида ёзган турли ёзишмаларида ҳам ишлатила бошланди.

Шундай қилиб, гуманизм (humanus) латинча ибора булиб, инсонийлик томон интилиш ёки инсоннинг инсондек яшаши учун зарур булган шарт-шароитларни яратиш, деган маънони билдиради. Инсон қачон узи ҳақида, оламдаги урни, уз табиатининг моҳияти ва нималарга қодирлиги, уз борлигининг маъноси ва мақсади ҳақида ўйлай бошласа, ана шундагина гуманизм содир бўлади.

Шубҳасиз, гуманистик фикр-мулоҳазалар ҳаммиса энг ижтимоий-тарихий асосларида энг булган. Чунки, у ўзининг илк босқичида Италияда антик адабиётни, санъатни, тил ва маданиятни урганиш шаклида намён булди. Хусусан, итальян адабий тилининг асоси ҳисобланган Дантенинг «Илоҳий комедияси», унинг машҳур фалсафий асари «Базм» ва энг муҳим сиёсий трактати «Монархия» асарлари итальянча гуманизм гояларининг шаклланишида қудратли манба вазифасини бажарди.¹ Гуманистик ҳаракатнинг кадр-қиммати фақат фалсафий фикрлаш маданияти ривожланишига қушган ҳиссага қараб эмас, балки қадимги қулъэмаларни урганиш борасида амалга оширилган илмий-тадқиқот ишларига қараб баҳоланадиган булди. Худди шунинг учун ҳам Европа Ренессанс даврининг илк босқичини характерловчи итальянча гуманизм айрим ҳолларда адабий-филологик воқеа сифатида ҳам таърифлана бошланди.

Италянча гуманизмнинг назарий асосларини платонизм ва неоплатонизм гоялари ташкил этар эди. Қолаверса, уни ривожланиш ва тараққиёт рамзи, деб тушуниллар эди. Айниқса, Платон фалсафаси бутун утмиш фалсафасининг тожи, деб ҳисобланарди. Худди шунинг учун ҳам Флоренциядаги Платон Академияси Платонни «Файласуфларнинг отаси», деб эълон қилди. Чунки Платоннинг фалсафий доктринаси нафақат фалсафий фикрлаш маданияти тараққиётига, балки христианликнинг ривожига ҳам муносиб ҳисса қушганлиги қайта-қайта таъкидланди.

Флоренциялик алломалар Платоннинг инсон табиатида гайриинсоний хислатлар мавжудлиги ҳақидаги концепцияни ишлаб чиқишдаги хизматлари алоҳида таҳсинга сазовор эканлигини таъкидладилар. Шунингдек, флоренциялик мутафаккирлар Платон ва унинг издошлари баён

¹ Данте гуманизми ҳақида кейинроқ батафсил тўхталамиз.

этган фалсафа билан дин, одам ва Худо орасидаги узаро муносабатлар, айниқса, инсон ҳақидаги ажойиб фикр-мулоҳазаларни ҳар томонлама қўллаб-қувватладилар. Уларнинг эътироф этишларича, олам, одам ва Худо ҳақидаги билимларнинг энг ишонарлиси фалсафади.

Европа Ренессанс даври ҳақида фикр-мулоҳаза юритганда айрим тадқиқотчилар Ренессанс маданияти, хусусан гуманизмининг шаклланишида антик мероснинг урни ва аҳамиятини ҳаддан ортиқ бурттириб курсатадилар. Шундай нуқтаи назар асосида фикр-мушоҳада юритган тадқиқотчилар гуманизм — фақат Рим ёки юнон маданияти, маърифатининг шаклланишига курсатилган таъсирни ифодаловчи тушунча деб қарайдилар. Бундай нуқтаи назарга суяниб фикрлайдиган булсак, унда гуманизм фақат маънавий соҳага тааллуқли воқеа булиб қолади, холос. Гуманизмнинг доимо узғариб турувчи, бунёдкорликка чорловчи амалий томонлари эътибордан четда қолади.

Бундай турли-туман фикр-мулоҳазаларнинг юзага келиши уз навбатида гуманизмнинг аниқ тарихий-ижтимоий шароитга қараб турли қўринишларда намоён булишидан далолат беради. Турган гапки, бундай тенденция италянча гуманизмга ҳам тааллуқли булиб, у турли ижтимоий ҳаракатларда уз ифодасини топди. Тарихий жиҳатдан чекланган булишига қарамасдан, у бутун Европа тарихида буюк воқеа булиб қолди.

ДАНТЕ АЛИГЬЕРИ

(1265—1321)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Данте — илк Ренессанс даврининг буюк шоири, публицисти, файласуф ва сиёсий арбобидир. У 1265 йилнинг май ойида Флоренцияда камбағаллашган аслзода оиласида таваллуд топди. Ёшлигида диний мактабда ўқиган, баъзи маълумотларга қараганда Болонья университетида сабоқ олган. Умри давомида фалсафа, ахлоқ, илоҳиёт, тарих ва антиқ илмларини чуқур ўрганди. Данте илмий дунёқарашининг шаклланишида нафақат Европа мутафаккирлари, балки Шарқ файласуфлари, хусусан Форобий, Ибн Сино ва Ибн Рушдлар яратган фалсафий таълимотларнинг ҳам ҳиссаси беқиёс булди.¹

Данте Флоренциянинг ижтимоий-сиёсий ҳаётида фаол иштирок этди. 1302 йилда Флоренция ижтимоий-сиёсий ҳаёти шоҳсупасига «қоралар» кутарилиши билан шоир уз она шаҳридан узоқ юртларга сургун қилинди. Ҳаётининг сунгги 19 йилини сарсон-саргардонликда ўтказди ва 1321 йил 14 сентябрда Ровеннада вафот этди.

Данте жаҳон маданий мероси хазинасини «Янги ҳаёт», «Фалсафа

¹ Сулаймонова Ф. Шарқ ва Ғарб. Тошкент, 1997, 346—400-бетлар; Комилов Н. Тафаккур қарвонлари. Тошкент, 1999, 56—120-бетлар.

ёрдамида овуниш ҳақида рисола», «Базм», «Монархия», «Илоҳий комедия» каби асарлари билан бойитди. Айниқса, Шарқ маданияти, хусусан Шарқ фалсафий тафаккури билан Европани таништиришда Дантенинг хизматлари беқиёс бўлди.

Унинг сеvimли маҳбубаси Беатричега бағишлаган «Янги ҳаёт» шеърӣ тўпламида (1291—1292 йилларда тўплам ҳолига келтирган) Ибн Сино ва Ибн Рушднинг шарқона анъаналарини давом эттириб, чинакам ишқ ва муҳаббат, вафо ва садоқатни эъозлайди. Муҳаббатнинг чинакам инсоний фазилат, олий ахлоқ, одоб, умуман инсонга хос бўлган энг олий хусусият эканлигини таъкидлайди. Ишқ-муҳаббатнинг шаклланиши ва ривожланиши жараёнини тушунтириб беришга ҳаракат қилади, уни ҳар томонлама эъозлашга чақиради.

Данте 1304—1308 йилларда қувгинда бўлган кезларида узининг йирик илмий-фалсафий асарларидан бири «Базм» ва бадий-филологик асари «Халқ нутқи»ни ёзади.

«Базм» урта аср фалсафий тафаккурининг йирик комусий асари ҳисобланади. Данте бу асарида, энг аввало, уз замондошлари ва маслакдошларини фалсафани ҳар томонлама чуқур урганишга чорлайди. Фалсафий меросдан хабардор бўлишни ҳар бир фуқаронинг инсоний бурчи, деб ҳисоблайди. Данте «Базм»да инсон муаммосини, айниқса, унинг маънавий-ахлоқий қиёфасининг шаклланиш жараёнини таҳлил қилишга катта эътибор беради. Шоирнинг фикрига кура, ҳар бир кишининг маънавий-ахлоқий қиёфаси жамиятнинг маданий даражасини белгилайди. Данте урта аср таълимотларига зид улуроқ ахлоқни ҳамма фанлардан, ҳатто, метафизикадан ҳам устун қўяди.

Данте узининг «Базм» асарида инсоннинг инсонийлигини аниқловчи мезонларни яратишга уринади. Унинг фикрига кура, инсоннинг инсонийлигини ифодаловчи энг муҳим хусусият саҳийлик, олижанобликдир. Шоирнинг тушунтиришича, инсон умри турт асосий фаслни босиб ўтади: биринчиси ёшлик, у иссиқлик ва намликка монанд; иккинчиси балоғат, унга иссиқлик ва қуруқлик хос; учинчиси кексалик, унда совуқ ва қуруқлик бор; туртинчиси қартайиш, унда совуқлик ва намлик бор.¹ «Базм»да эътироф этилишича, инсон табиат сирларини билишга қодир. Худди шунинг учун ҳам инсон доимо билимга интилади, унга эҳтиёж сезади. Билим руҳимизнинг олий хусусияти ва инсон учун билим олиш энг юксак лаззатдир, дейди Данте.

Данте 1312—1313 йилларда «Монархия» номли асарини ёзди. Унда узининг ижтимоий-сиёсий қарашларини баён қилади. У черков ва Рим папасини давлатни идора қилиш ишларига аралашмаслиги зарур, деб ҳисоблайди ва адолатли ҳукмдор бошчилигида ягона дунёвий давлат

¹ Сулаймонова Ф. Шарқ ва Фарб. Тошкент, 1997, 364-бет.

қуриш ғоясини илгари суради. Сиёсий тарқоқлик туфайли жабр-зулм кўрган Италия халқларини бирлаштириб, урушларни йўқ қилувчи тузум — жаҳон империяси ўрнатиш ҳақидаги ғояларни тарғиб қилади. Турли ҳудудларда яшовчи, турли диний маслақдаги кишилар орасида ҳам қандайдир бир яқинлик, ўхшашлик, умумий томонлар, бир ибора билан айтганда, умуминсоний фазилатлар бор, деган хулосага келади. Европа тарихида биринчилардан булиб «умуминсоният» тушунчасини бадиий-фалсафий адабиётга олиб кирди. Худди шунинг учун ҳам христиан дини уламолари Дантенинг «Монархия» асарини куйдириш, асар муаллифининг хоқини қабрдан чиқариб ташлашни Италия ҳукмдорларидан талаб қила бошлайдилар. Аммо Равенна ҳокими Дантени ҳимоя қилади.

Дантега шон-шуҳрат келтирган буюк асари — «Илоҳий комедия»дир. Асар нафақат унинг ғоявий-сиёсий қарашларининг якуни, бадиий тафаккурининг тожи булиб қолмай, умуман урта аср маданиятининг якуни эди. Айни пайтда Европа бадиий адабиётининг келажакдаги йўлини аниқлаб—берувчи—йирик—аҳамиятга—молик—ижтимоий—воқеа эди.

ДАНТЕ ИЖОДИДА ИЛОҲИЙЛИК ВА ИНСОНИЙЛИК. Оламнинг ҳақиқий манзараси, унинг борлиги ва бирлиги, айниқса, инсон вафотидан кейин унинг тақдири ҳақидаги муаммолар, дин аҳлини ҳам, файласуфларни ҳам ҳамиша безовта қилиб келган. Ушбу муаммолар юзасидан ҳар бир дин ўз нуқтаи назарини баён этган. Чунончи, христиан дини намояндаларининг тушунтиришларича, кишилар бу дунёдаги ўз қилмишлари эвазига нариги дунёда рағбатлантириладилар ёки жазоланадилар. Чунончи, бу дунёда тақводорлик қилганларнинг руҳи жаннатда ором топади. Ёмонлик, тубанлик қилган кимсалар дузах азобига гирифтор буладилар. Худди ана шу жараёни Данте ўзининг «Илоҳий комедия»си орқали тасвирлаб беришга ҳаракат қилди.

Шоирнинг фикрига қура, нариги дунё дузах, аъроф ва жаннатдан иборат. Мутафаккирнинг тушунтиришича, нариги дунёнинг тузилиши (структураси) ўзига хос қонун-қоидалар асосида вужудга келади. Бу ерда буладиган ўзгаришлар ҳам илоҳий қонун-қоидалар асосида рўй беради. Чунончи, одамлар бу дунёдаги хизматларига, яъни хулқ-атвори ва хатти-ҳаракатларига қараб нариги дунёдан жой оладилар. Бу дунёда қилган ишларига яраша у дунёда жазо оладилар ёки роҳат-фароғатда буладилар. Хусусан, кимдир жаннатдан, кимдир дузахдан жой олади.

Дантенинг «Илоҳий комедия»си урта аср адабиётида кенг тарқалган нариги дунёни хаёлан қуриш, башорат қилиш жанрида ёзилган. Данте бу адабий жанрдан инсонийликни улуғлаш ва ер куррасидаги барча кишилар уртасидаги муносабатларни янада ёрқинроқ тасвирлашда фойдаланди.

Данте инсонни бу дунёдан бездирмоқчи эмас, аксинча, ҳаётнинг гузаллигини тушунишга, уни чинакамига севишга, жамият ҳаётида фаол иштирок этиши, халқ, ватан манфаатини ҳимоя қилишга, уни кўз қорачигидек сақлашга чақиради. Дантени ҳаётнинг гузаллиги, унинг маъно ва мазмунини инсонпарварлаштириш қизиқтиради. Шоир инсон ҳаётининг маъноси ва мазмунини янада сержилло қилиш, уни ҳар томонлама такомиллаштириш мақсадида бу дунёда умрини маъносиз ва мазмунсиз утказган, бутун умрини ёмонликка, қабихликка бахшида этган, бировларга ҳеч қачон яхшиликни раво кўрмаган, жиноятчи, гуноҳкор кимсаларни, халқ манфаатига зид иш қилган ҳокиму бошлиқларни, дин ақидаларидан узининг шахсий манфаати йўлида фойдаланган риёкор руҳонийларни, бир ибора билан айтганда, ўз сиёсий муҳолифларини дузахга жойлаштиради ва улар устидан ҳукм чиқаради.

«Илоҳий комедия»нинг «Дузах» қисми ҳаётий зиддиятларни тула акс эттирганлиги билан «Аъроф», «Жаннат»дан ажралиб туради. «Дузах»да тасвирланган воқеалар Ренессанс даври Италияси ҳаётининг акси (қуриниши) эди. Аниқроқ қилиб айтганимизда, «Дузах»да содир бўлаётган воқеалар Данте замондошларининг хатолари эди.

Дантенинг тасвирлашича, нариги дунёнинг иккинчи қисми — аъроф ҳам тўққиз қаватдан ташкил топган. Аърофга бу дунёда билиб-билмай, енгил-елпи гуноҳ қилиб қўйган кишиларнинг руҳлари жойлаштирилади. Бу ерда ором топганларнинг асосий қисми шоир, рассом, бастакор ва умуман ижодий меҳнат билан шугулланганлардир. Чунончи, аърофнинг биринчи қаватида мутақаббирлар, иккинчисида ҳасадгўйлар, учинчисида жаҳлдорлар, тўртинчисида маъюслар, бешинчисида хасис ва исрофгарчиликка йўл қўйганлар, олтинчисида очқуз ва баднафслар, еттинчисида дунёвий муҳаббатта берилганлар жойлашганлар. Саккизинчи ва тўққизинчи қаватлар эса аърофдан жаннатга ўтувчи буюк маскан вазифасини бажаради.

Жаннатга ўтиш учун инсон руҳи қалин девордан ошиб ўтиши зарур. Уша алангали девордан ўтган руҳ барча қусурлардан, нодонликлардан холи бўлади. Алангали девордан ўтгач, руҳ сулим боғлар, анвойи гулларга тула гулзорлар, ям-яшил майсазорлардан, бепоён далалардан иборат узгача бир худудга рўпара келади. Худди шу ер ва маскандан фаровон янги ҳаёт дебочалари бошланади.

Жаннат ҳам дузах ва аъроф каби тўққизлик асосида қурилган. Жаннат ер юзида жойлашгани учун унинг атрофини тўққиз осмон ураб туради. Чунончи, биринчиси — Ой, иккинчиси — Уторуд (Меркурий), учинчиси — Зухро (Венера), тўртинчиси — Кўёш, бешинчиси — Миррих (Марс), олтинчиси — Муштарий (Юпитер), еттинчиси — Зуҳал (Сатурн), саккизинчиси — тургун юлдузлар, тўққизинчиси — арши аъло фаришталар маконидир. Дузахга зид улуроқ, жаннатда доим ҳаракат

устуворлик қилади. Жаннат осмонларининг ҳаммасида ёруғлик, нур, руҳий камолот ҳукмрондир.

Данте Жаннатнинг турли осмонларида энг яхши, олижаноб, халқи, ватани, миллати учун хизмат қилган кишиларни жойлаштиради. Чунончи, Ой осмонида ошиқлар, ишқ-муҳаббат шайдолари, Уторудда фаол, фидойи одамлар, Зухрода сахий, олийҳиммат кишилар руҳини, Куёшда инсоф ва диёнатда тенги йуқ руҳонийлар, файласуфлар, тарихчиларни, Миррихда шоир уз бобокалони Кичагвидани, Муштарийда Исо пайғамбарнинг саҳобаларини, Зуҳалда Одам Ато, тургун юлдузларда авлиёлар, малоикларни жойлаштиради.¹ Куриниб турибдики, бу дунёда қилган барча хайрли ишларига, яхшилик, эзгулик, инсоф-диёнатга чорловчи хулқ-атворига, хатти-ҳаракатига қараб одамлар нариги дунёдан, хусусан, жаннатдан урин эгаллайдилар.

Хуллас, жаннатдаги ахлоқий поклик, бу ерда абадий қуним топган руҳлар хулқ-атвори, хатти-ҳаракатидаги ақлий зукколик Данте орзу қилган мамлакат, жамият фуқароларининг руҳий-маънавий қиёфаси эди.

Данте нариги дунёнинг ҳаёлий картинасини чизиш учун нафақат Исовия, балки қадимги Эрон ва Туронда кенг тарқалган зардуштийлик, ислом таълимотларидан ҳам кенг фойдаланди. Нариги дунё, хусусан дузах, аъроф ва жаннат ҳақидаги фикр-мулоҳазалари Шарқ ва Ғарб маданиятининг бир-бирига яқинлашуви ва қушилувининг натижаси эди.

ДАНТЕ ФАЛСАФИЙ-АДАБИЙ МЕРОСИНИНГ АҲАМИЯТИ. Шундай қилиб, Данте Алигьерининг фалсафий-адабий мероси ажиб бир яхлитликни ташкил этадики, у меросда Ренессанс даврининг янги, илгор фикрлаш маданияти ўз ифодасини топди. Христиан ақидаларини ўзгармас, мутлақ ҳақиқат, деб билган Данте айни пайтда илоҳийлик ва инсонийликни, улар орасидаги муносабатларни янги талқин этади. У ушбу ибтидоларни бир-бирига қарама-қарши қўймайди, аксинча уларни яхлит, узаро алоқадорликда булган бирлик, деб таърифлайди. Худони инсон ижодий имкониятларига қарши қўйиб булмайди. Инсон оқибат булса, унинг сабаби бир томондан Худо, иккинчи томондан эса табиатдир. Шу сабабли роҳат-фароғатга эришишнинг икки йўли мавжуд: фалсафий панду насиҳатлар, яъни инсон ақл-идроки ҳамда руҳий панду насиҳатлар, яъни Муқаддас Руҳ уғитлари. Инсондаги илоҳийлик ҳақидаги урта аср анъаналарига зид мулоҳазалари туфайли Данте томистлар танқидига дучор булди.

Данте инсонпарварлиги фақирона ҳаётни рад этади, унда инсон қудратига ишонч мужассамлашган. Инсон ўз бахти ва тақдирини ўз

¹ Сулаймонова Ф. Шарқ ва Ғарб. Тошкент, 1997, 377—378-бетлар.

қули билан яратади. Узининг бахт-саодатга эришиши учун ўзи мутасадди, ўзи масъул. Бунинг учун инсон ўз шахсининг имкониятларига таянмоғи лозим. Бировнинг бойлигига ёхуд мерос туфайли қўлга киритилган молу мулкка кўз тикмаслиги даркор. Шунингдек, кимларнингдир ижтимоий аҳволига таяниб, бойишни орзу қиладиган кишиларни қаттиқ қоралайди.

Данте нафақат неоплатонизм, балки Шарқ мутафаккирлари Абу Наср Форобий, Абу Али Ибн Сино, айниқса, Ибн Рушд гоёлари таъсирида ижод қилди. Ибн Рушднинг инсон ақл-идроки имкониятлари ва интеллектуал фаоллик ҳақидаги таълимоти билан танишгач, Данте инсониятнинг энг муҳим вазифаси ақл-идрок имкониятларидан янада тулароқ фойдаланиш, уни кундалик амалий фаолиятида имконият борича тезроқ руёбга чиқариш билан бевосита боғлиқ, деган хулосага келади. Бундай умумбашарий, умуминсоний вазифани уйдаламоқ учун дин ва черков давлат ишларига аралашмаслиги лозим. Дин ва черков инсоният ечимини кутиб келган «абдий» муаммолар билан машғул бўлмоғи лозим. Кундалик турмуш масалаларининг ечимини топиш кишиларнинг ўз ихтиёрида бўлмоғи керак. Турган гапки, кишилар тинчлик-осойишталик, хотиржамликка асосланган, одамларга бахт-саодат олиб келувчи жамиятни барпо қилишга интиладилар.

Дантенинг умуминсоний таълимоти ута содда ва схоластик далилларни узида мужассамлаштиради. Бироқ ушбу таълимот инсонда мавжуд бўлган барча имкониятлар унинг ақл-заковатига бўйсундирилиши лозим, деган гоёси билан қудратлидир.

ФРАНЧЕСКО ПЕТРАРКА

(1304—1374)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Буюк италян файласуфи ва шоири Франческо Петрарка 1304 йилнинг 20 июлида таваллуд топган. Унинг отаси нотариус хизматчиси эди. 1312 йилда Петраркалар оиласи Провансга кўчиб ўтади. Бу ерда ёш Франческо ҳуқуқ муаммолари билан шугуллана бошлайди. Шунинг учун булса керак, у 1316 йилда Монтельеда, 1320 йилда Болоньяда ҳуқуқ асосларидан сабоқ олади. 1326 йилда Петрарка францискан орденига аъзо бўлади ва минорит даражасида фаолият кўрсата бошлайди. Петрарка 1374 йилнинг 19 июлида Падуя яқинидаги Аркуа шаҳрида вафот этади.

Франческо Петрарка узидан ажойиб илмий мерос қолдирди. Чунончи, 1342—1343 йилларда латин тилида ёзилган «Оламдан ҳазар қилиш ҳақида»ги фалсафий трактати, 1374 йилда нашрга тайёрланган «Авлодларга мактуб» автобиографик асари, 1339—1342 йилларда латин тилида ёзилган «Африка» поэмаси, 1327 йилдан кейин ёзилган «Менинг Итали-

ям» канциони, шунингдек, 1346—1366 йилларда ёзилган «Ёлғизликдаги ҳаёт ҳақида»ги, 1358—1366 йилларда битилган «Азоб ва қувончларга қарши воситалар», 1374 йилда чоп этилган «Республика ҳақида»ги асарлари фикримизнинг исботидир. Ушбу асарларда Франческо Петрарка ўзининг фалсафий қарашлари, хусусан олам ва одам туғрисидаги фикр-мулоҳазаларини баён қилди. Айниқса, инсон ва унинг қадр-қиммати, тақдири ҳақида кўп бош қотирди.

ГУМАНИСТИК ҚАРАШЛАРИ. Франческо Петраркани замондошлари «биринчи гуманист» ёки «гуманизмнинг отаси», деб аташарди. Чунки, у инсон ҳақида, унинг танаси билан жони, жони билан руҳи орасидаги ўзаро алоқадорлик ҳақида кўп уйлар эди. У Падуядаги аверроистлар мактабини қаттиқ танқид қиларди. Чунки, аверроизм тарафдорлари киши жонининг ўлмаслиги, унинг абадий мавжудлиги ҳақидаги антик замон мутафаккирлари қарашларини инкор этишарди. Петрарканинг фикрига кўра, индивидуал жон ҳам абадий ҳаётга муносибдир. Айни пайтда мутафаккир католик христианларининг инсон ва унинг тақдири туғрисидаги ақидаларига ҳам қушилмас эди. Чунки, христиан католиклари инсон тақдирини, айниқса, бахт-қўболни унинг улимдан кейинги ҳаёти билан боғлар эдилар. Петрарка эса инсоннинг улимдан кейинги бахт-саодати ҳақида эмас, унинг ердаги, «бу дунёдаги» ҳаётида бахтли бўлиши ҳақида кўпроқ уйлаш зарур эканлигини қайта-қайта такрорлар эди. Шунинг учун ҳам Петрарка инсоннинг руҳий кечинмаларига алоҳида эътибор билан қарайди. Инсоннинг руҳий-маънавий оламини ҳар томонлама улуғловчи антик замон файласуфларига мурожаат қилади. Худди шунинг учун ҳам Петрарка ўзининг инсонпарварлик гоёларини шакллантиришда антик маданият, хусусан антик-фалсафий меросга таянди. Ўз ижодида антик маданиятни тарғибот-ташвиқот қилишга кўпроқ эътиборни қаратди. У туپлаган латин тилида ёзилган қўлёзмалар, классик матнлар ўз замонасининг ноёб кутубхонасини ташкил этди.

Франческо Петрарка антик замон маданиятини улуғлар экан, унга тарихийлик нуқтаи назаридан ёндашди. Мутафаккир учун антик замон ортда қолган жаннат ёхуд олтин аср эмас, балки муҳим аҳамиятга эга бўлган маданий меросдир. Ушбу мероснинг гуманистик моҳиятини замондошларига тушунтириб беришни ўзининг энг муҳим вазифаси, деб билган. Петрарка назарида жаҳон цивилизациясига қўшган ҳиссасига кўра, Рим Юнонистондан устунроқ туради. Чунки, Рим жаҳон цивилизациясининг анъанавий намунаси эди.

Ўзининг гуманистик қарашларини баён этишда Петрарка урта асрлар маданий меросига, жумладан Августин ижодига ҳам мурожаат этди. У шунингдек, «Ўз билимсизлигим ва узгалар билимсизлиги ҳақида» номили трактатида Ибн Рушд тарафдорларига қарши чиқди. Ўз навбатида, Петрарканинг фикр-мулоҳазалари Ибн Рушд тарафдорларининг бошқа бир танқидчиси Фома қарашларидан ҳам мутлақо фарқ қиларди. Шу-

нинг учун ҳам Петрарка ўзининг икки томонлама ҳақиқат тўғрисидаги таълимотини яратиш жараёнида, ҳатто, Фоманинг номини эслатиб ҳам ўтмади.

Петрарка ҳар қандай обрӯ-эътиборга сажда қилишга қарши чиқди. У Аристотель қарашларини эмас, балки ёлгон обрӯ-эътибор ҳақида фикр-мулоҳаза юритган «эси паст аристотелчиларнинг» қарашларини танқид қилди. Унинг фикрига кўра, ўрта асрлар охирида юзага келган университетлар инқирозга юз тутмоқда эди. Чунки ўрта асрлар охирида университетларнинг ўқитувчилари «художўйликдан борган сари йироқлашиб бораётган, теологияни обрусизлантираётган эдилар». Петрарка ўзининг билимсизлигини тан олиш орқали уз тафаккурининг схоластик университет гоъларидан озод булаётганини ифодаламоқчи бўлди.

Франческо Петрарка уз замондошлари каби баъоят художўй одам эди. Лекин у ўрта асрлар схоластикасининг сохта, ясама билимдонлигини тан олмас эди. Инсон ўзилагги барча қобилият, истеъдодларини эркин намоён қилиши зарур, деб ҳисобларди. Инсон инсондек роҳат-фарогатда яшашга, ҳузур-ҳаловат олишга ҳақ-ҳуқуқи борлигини исботлашга уринди. Шунинг учун булса керак, у ўзининг фалсафий қарашларига ахлоқий сайқал берди. Бунинг учун эса қадимги юнон файласуфи Суқрот фалсафасига қайта-қайта мурожаат этди. Петрарка ахлоқий қарашларида инсон муҳаббати муаммолари биринчи уринда туради. Муҳаббат инсон маънавий етуклигининг энг олий ифодасидир, деб таърифлайди. У шунингдек, ўзининг «Менинг сирим» номли фалсафий мулоқотларида инсоннинг руҳий кечинмалари хусусида бош қотиради, инсоннинг руҳий-маънавий камолот томон бошлаш ҳақида ажойиб гоъларни кун тартибига қўяди. Бу борадаги мутафаккирнинг фикр-мулоҳазалари ўша замон Европа адабиёти учун нотаниш — лирик жанрда ёзилган эди. Худди шунинг учун ҳам Петрарка Европа адабиётида лирика жанрининг асосчиси, деган номга сазовор бўлди.

Шунинг учун ҳам Франческо Петрарка номи европалик инсонпарвар мутафаккирлар орасида муносиб ўрин эгаллайди. Унинг номи асрлар оша аждодлардан авлодларга ўтиб келмоқда.

ПЬЕТРО ПОМПОНАЦЦИ

(1462—1525)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Машҳур италян мутафаккири ва врач Пьетро Помпонацци 1462 йилнинг 16 сентябрида Италиянинг Мануя шаҳрида таваллуд топди. Унинг мутафаккир сифатида шаклланишида Падуя университетининг таъсири беқиёс бўлди. Маълумки, Падуя университетиде лотин аверронзми мактаби шаклланган эди. Ушбу мактабнинг намоянда-

лари схоластиканинг бош архитектори ҳисобланган Аристотель қарашларини томизм тарафдорлари томонидан нотўғри талқин этилишига қарши бош кутара бошладилар. Лотин аверроизми мактаби намояндалари Аристотель илмий меросини қайта тиклашга киришдилар. Улар қадимги юнон тилида ёзилган Аристотель асарларининг асл нусхаларини қайта нашр эттирдилар. Ана шундай шароитда фалсафа ва тиббиёт асосларидан турли мактабларда сабоқ олган Пьетро Помпонацци католик черковининг расмий доктринаси бўлмиш томистик схоластиканинг танқидчиси бўлиб шаклланди.

Помпонацци 1495—1509 йилларида Падуя университетининг профессори, 1512 йилдан умрининг охирига қадар Феррари ва Болонья университетларининг профессори лавозимларида фаолият курсатди. Уз фаолияти давомида Помпонацци Ренессанс даври инсонпарварлик гояларининг машҳур тарғиботчиси Александр Афродзий тарафдорларини уз атрофига тўплади. У александристлар мактабини ташкил этиб, унинг фаолиятига раҳбарлик қилди.

—Пьетро—Помпонаццининг—«Инсон—жонининг—улмаслиги—ҳақида»ги илк асари 1516 йилда ёзилган. Асар XVI аср Италияси фалсафий ҳаётини жунбушга келтирди. Мутафаккирнинг бу китоби самимий олқишлар ва эътирозлар, ҳайрат ва нафратга сабаб бўлди. Томистик схоластика тарафдорлари Помпонаццининг ушбу китобини кескин танқид қилдилар. Уларга жавобан мутафаккир 1518 йилда «Апология», 1519 йилда «Ҳимоя», 1520 йилда «Тақдир, эркинлик, қисмат ва илоҳий башорат ҳақида» ҳамда «Табиий ҳодисаларнинг сабаблари ҳақида ва сеҳргарлик ҳақида» номли асарларини ёзди. Ушбу асарларда мутафаккир инсон дунёқарашига оид бир қатор муаммолар ҳақида уз фикр-мулоҳазаларини билдирди. Уз мулоҳазалари билан у урта асрларга хос фалсафий ҳурфикрлилик анъаналарини давом эттирди.

ПОМПОНАЦЦИНИНГ ГУМАНИСТИК АРИСТОТЕЛИЗМИ. Аристотель фалсафий қарашларида жамоавий интеллектнинг улмаслиги ва индивидуал жоннинг улимга маҳкум этилганлиги ҳақидаги гоялар илгари сурилган эди. Индивидуал жон ҳис-туйғуларга асосланганлиги учун ҳам ҳаммаша улимга маҳкуmdir. Бундай гоялар, шубҳасиз, урта асрлардаги монотеистик мафкура гояларига мутлақо зид эди. Урта асрлар шароитида инсон жонининг улмаслиги ҳақидаги ақида ҳар қандай диний ахлоқнинг асосини ташкил этарди. Худди шунинг учун ҳам индивидуал жоннинг улмаслигини исботлашга уринган, бу борада Муқаддас китобларга таянган томистик схоластика тарафдорлари Аристотель қарашларини бузиб талқин қила бошладилар. Лотин аверроистлари эса Аристотелнинг биз юқорида эслатиб утган фикр ва мулоҳазаларини қўллаб-қувватлар ва мантиқ қонун-қоидалари асосида уни исботлаб беришга интилардилар.

Фалсафий баҳс-мунозаралар шу қадар кескинлашиб кетдики, охир-

оқибатда 1513 йилда Лютеран собори папанинг ушбу мусохабалари ҳақида махсус кўрсатма қабул қилди. Унга кўра, жоннинг улмаслигига ҳеч қандай шак-шубҳа йўқ, шу боис бу борада ҳеч қандай баҳс-мунозарага урин йўқ. Ана шундай мураккаб бир вазиятда Пьетро Помпонаццининг «Инсон жонининг улмаслиги ҳақида»ги фалсафий трактати босилиб чиқади. Помпонацци уз асарларида Аристотелнинг фикр-мулоҳазаларига таянади. Шунингдек, Августин, Ибн Рушд, Фома каби урта асрларнинг энг йирик алломаларининг фалсафий меросига мурожаат этади. Маълумки, Аристотель жамоавий интеллект индивидуал интеллектдан юқорига кутарила олгани, мавҳум тафаккур юритиш ҳамда умумлаштириш имкониятига эга булгани учун ҳам улмасдир, деган гоани илгари суради. Мавҳум фикр-мулоҳаза юритиш, умумлаштириш қобилияти билишнинг ҳиссий даражасидан мутлақо холидир. Аристотель инсоннинг бундай қобилиятларини фаол интеллект, деб номлайди. Фаол интеллект инсон ижодий фаолияти учун стимулятор вазифасини бажаради.

Куриниб турибдики, Аристотелнинг фалсафий-космологик доктринаси монотеистик диний эътиқодга хос булган «Яратувчи Худо» тушунчасини фалсафий «Шахсиз Худо» тушунчаси билан алмаштиради. Шунинг учун католик черковига муҳолиф булган ҳам христиан Ғарбидаги, ҳам мусулмон Шарқидаги диний таълимотлар ушбу доктринани асос сифатида қабул қилади. Помпонацци ҳам худди шундай йўл тутди.

Помпонацци инсон ақлини билиш борасидаги фаолияти тўғрисида бир қатор эътиборга молик фикр-мулоҳазаларни баён қилди. Чунончи, унинг фикрига кўра, инсон ақли, энг аввало, умумлаштириш маҳсулидир. Шу боисдан инсон ақли «макон ва замонда мавжуд бўлмайди, бироқ макон ва замондан тула ажрала олмайди ҳам».¹ Лектин интеллект умумийликни айримлик орқали англаб этади. Шундай экан, у ҳиссий тасаввурлардан холи була олмайди. Унинг ҳар қандай ҳиссийликдан йироқ булган интеллигенциядан ва «ҳиссийлик ботқоғига уралашиб қолган» ҳайвон жонидан асосий фарқи ҳам ана шунда.

Инсоннинг билиш борасидаги фаолиятининг бундай узига хос хусусияти инсон жонини ҳам турлича талқин қилиш имконини беради. Инсон жони ақлнинг шарофати билан улмасдир. Чунки, фақат ақл уни макон ва замондан юқорироқ турган тушунчалар, илоҳийлик олами билан таништиради. Помпонацци ақлни ирода билан боғлайди, иродасиз ҳеч қандай ахлоқнинг булиши мумкин эмас, деб тушунтиради. Ҳайвонларнинг иродаси булмагани учун ахлоқсиздирлар. Бироқ улмас ақл ҳиссийликка бўйсундирилган булади. «Инсон табиасти тулалигича материяга боғлиқлиги ва оз булса-да, ақлга дахлдорлиги туфайли инсон билан

¹ Помпонацци П. Трактаты «О бессмертии души» и «О причинах естественных явлений и о чародействе». — М., 1990, стр. 65.

интеллигенциялар орасидаги масофа бемор билан соғ киши, бола билан эркак, аҳмоқ билан доно орасидаги масофадан каттароқдир», деб ёзади Помпонацци.¹ Дарҳақиқат, ҳаётда уз туйғуларини ақлга буйсундира олган кишилар камдан-кам учрайди. Аксинча, ҳис-туйғуларга берилиб кетганидан ҳайвондан фарқи қолмаган кишиларни ҳар қадамда учратиш мумкин. Нормал одамлар эса «ҳаётда уртача бир йўлни танламоқлари лозим».²

Индивидуал жоннинг ўлимга маҳкум этилганлиги ҳақида мулоҳаза юритган Помпонацци унинг Худо томонидан бевосита яратилганини мантиқан инкор этишга мажбур булади. Худо индивидуал жонни бевосита эмас, билвосита яратган. Билвосита яратилган индивидуал жоннинг улмаслигига ишониш ақлдан йироқ булган эътиқоднинг натижасидир.

Индивидуал жоннинг улмаслигига одамларни ишонтиришдан мақсад жамиятни турли нопокликлар, ёвузликлардан ҳимоя қилишдир. Бундай ҳолатда диннинг ижтимоий, айниқса, сиёсий функциялари янада яққолроқ намоён булади. Платон ва Аристотель фалсафий меросидан бизга маълумки, «Сиёсат жонларни даволаш демақдир, сиёсатдоннинг асл нияти эса инсонни олим қилиш эмас, гайрат-шижоатли қилишдан иборатдир»³. Худди шунинг учун ҳам Библиядаги масалалар оламнинг ҳақиқий манзарасини тушунтиришга эмас, оммани ахлоқан поклашга қаратилган.

Индивидуал жоннинг ўлимга маҳкумлигини гносеология ва антропология позицияларидан туриб ҳам асослаб бериш мумкин. Бироқ ахлоқ нуқтаи назаридан бунинг ҳожати йўқ. Чунки индивидуал жоннинг ўлимга маҳкумлигининг исботланиши жамиятда ахлоқнинг заифлашувиغا олиб келади. Дарҳақиқат, ўлимдан кейинги ҳаётга ишонган кўпчилик кишилар «абдий ҳузур-ҳаловатга эришишга умид қилганларидан эмас, абдий азоб-уқубатдан қўрққанларидан тўғри яшайдилар, чунки кишиларга ҳузур-ҳаловатдан кўра азоб-уқубат тушунарлироқдир».⁴

Пьетро Помпонаццининг таъкидлашича, чинакам инсон кимдандир ёки нимадандир қўрққани, кимдандир ёки нимадандир умид қилгани учун эмас, балки ўзидаги инсонийликни намоён қилишга интилгани, ҳаётини бахт-саодатли ўтказишга бел боғлагани учун тўғри яшаши лозим. Узининг бу борадаги мулоҳазаларини мутафаккир ажойиб сўзлар билан яқунлайди: «Жоннинг ўлимга маҳкум этилганига амин бўлган кишилар унинг улмаслигини эътироф этганлардан-да эзгуликни аълороқ ҳимоя қиладилар. Чунки мукофотдан умид қилиш ва жазодан қўрқиш

¹ Ўша асар, стр. 108.

² Ўша асар, стр. 30.

³ Помпонацци П. Трактаты «О причинах естественных явлений» и «О чародействе». М., 1990, стр. 107.

⁴ Ўша асар, стр. 107.

туйғулари инсон жонини қуллик исканжасига соладикки, бундай қуллик ҳар қандай эзгуликка зиддир».¹

ПОМПОНАЦЦИНИНГ ОРГАНИК ДЕТЕРМИНИЗМИ. Помпонацци узининг 1520 йилда ёзилган «Табиат ҳодисаларининг сабаблари ва сеҳргарлик ҳақида» номли асарини нашр учун битмаганди (асар 1556 йилга келиб Базелда чоп этилди, бунга қадар у қулёзма сифатида тарқатилган эди). Ушбу трактатда мутафаккир омма онгида чуқур илдиз отган муъжизаларнинг табиатини тадқиқ қилишга бел боғлайди. Маълумки, урта асрларда (зотан бугунги кунда ҳам) одамлар илоҳий муъжизаларга қатъий ишонадилар. Бундай муъжизалар икки турга бўлинади. Ижобий характерга эга булган муъжизалар Худо томонидан илҳомлантирилган. Фаришталар томонидан амалга оширилган муъжизалар одамлар манфаати, яхшилик учун содир этилса, салбий характерга эга булган муъжизалар ёмонлик учун хизмат қилади. Салбий ҳолатлар барча ёмонликлар ижодкори Иблис (Демон) томонидан амалга оширилади. Фаришталар ҳам, Иблис ҳам жисмсиз мавжудот сифатида тасвирланади. Бундай жисмсиз, танасиз мавжудотлар амалга оширган муъжизалар Муқаддас китобларда ҳам тилга олинган.

Помпонацци жисмсиз мавжудотлар амалга оширган муъжизалар ҳақидаги фикр-мулоҳазаларини баён қилишда ҳам Аристотель фалсафий меросига асосланади. Унинг тушунтиришича, оламда содир этилаётган турли муъжизаларнинг ижодкори булган инсон тирик мавжудотлар ичида узига хос хусусиятлари билан ажралиб туради. Инсон узига хос микрокосм, кичик олам бўлиб, узида макрокосм, яъни катта оламнинг барча хусусиятларини мужассамлаштиради. Инсон танасида руй берган ҳар қандай узгаришларни фаришталар ва Иблис фаолияти билан эмас, балки оламда содир этилган узгаришлар билан боғламоқ зарур. Афсуски, одамлар ақлга қараганда купроқ ҳис-туйғу маълумотларига ишонганлари боис бунга англаб етмайдилар.

«Муъжиза табиатга зид ҳолда содир этилгани учун эмас, балки камдан-кам, узоқ муддатда бир марта руй бергани учун ҳам муъжизадир», — деб ёзади мутафаккир.² Куриниб турибдики, Помпонацци муъжизаларнинг сабабини илоҳий қудратдан эмас, органик дунёдан излайди. Органик дунёда доимий узгариш ва айланиш устуворлик қилади. Бунда айрим ҳодисаларнинг даврийлиги қисқароқ булса, бошқаларники узунроқ булиши табиий бир ҳолатдир. Шунинг учун ҳам баъзи ҳодиса ва воқеалар тез-тез, бошқалари эса камдан-кам содир булади.

Помпонацци органистик детерминизмининг муҳим элементлари-

¹ Ўша ерда, стр. 117.

² Помпонацци П. Трактаты «О бессмертии души» и «О причинах естественных явлений и о чародействе». — М., 1990, стр. 272.

дан бири сайёралар ҳаракатининг талқини билан боғлиқ. Унинг фикрига қура, инсоннинг қобилияти, ундаги энг нодир истеъдодларнинг вужудга келишига Иблис ёки фаришталар эмас, одам туғилаётган вақтдаги сайёраларнинг вазияти ҳал қилувчи аҳамиятга эга булади. Лекин инсонни эзгулик ва ёвузлик томон етакловчи ирода кучини ҳамиша сайёралардан излаш ҳам тўғри эмас, деб таъкидлайди мутафаккир. Чунки «юлдузлар пойдевор яратадилар, лекин мажбур қилмайдилар», деб ёзади Помпонацци.¹

Пьетро Помпонацци баён этган органистик детерминизм маърифий хусусиятга ҳам эга. Мутафаккир ибодатнинг фойдаси ҳақида фикр юртар экан, ибодат эмас, беморнинг ибодатдан шифо топишига булган ишончи чинакам муъжиза яратади, деб таъкидлайди. Чин кунгилдан қилинган ҳар қандай ибодат фойдадан холи эмас, чунки, у кишининг руҳини ҳар қандай нопокликлардан тозалайди. Афсуски, дейди Помпонацци, кўпчилик кишилар кундалик икир-чикирларини рўёбга чиқариш ниятида ибодатга бош қўядилар. Чинакам эзгулик, бахт-саодат истаги билан ибодат қилинса, ахлоқий етукликка эришилади, деб ҳисоблайди Пьетро Помпонацци.

Хуллас, итальян мутафаккири Пьетро Помпонацци ўзининг гуманистик аристотелизми ва органистик детерминизми билан нафақат Европа Ренессанс маданияти, балки фалсафаси тараққиётига ҳам катта таъсир утказди.

ПИКО ДЕЛЛА МИРАНДОЛА

(1463—1495)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Гуманистик антропоцентризм италиялик машҳур файласуф Пико Делла Мирандола асарларида баланд мақомга кўтарилди. Ута истеъдодли булган граф Пико юнон, араб, яҳудий, оромий тилларини яхши билар эди.² Падуя университетида ўқиб юрган кезларидаёқ урта аср теологиясининг узига хос хусусиятлари ва анъаналарини, айниқса, Яқин ва Урта Шарқ мамлакатларида кенг тарқалган диний-фалсафий таълимотларни ҳар томонлама чуқур ўрганди. Шу жараёнда Падуя авероизмига ҳам меҳр қўйди, Париж ва Оксфорд номинализми билан ҳам танишди. Шарқ фалсафаси, хусусан, ибн Рушд асарларини синчиклаб таҳлил қилди.

Пико ватандоши Марселио Фичино ташкил қилган тўғрақда фаол иштирок этди. Турли диний-фалсафий муаммолар юзасидан буладиган

¹ Ўша ерда, стр. 257.

² В.В. Соколов. Европейская философия XV—XVII веков. М., 1996, стр. 33.

баҳс-тортишувларда узининг танқидий фикр-мулоҳазалари билан чиқишлар қилди. Унинг фикрлаш маданиятининг асосида Платон, неоплатонизм гоялари ётар эди. Шунингдек, Пико дунёқарашининг шаклланишида Аристотель ва машҳур Шарқ файласуфи Ибн Рушд фалсафасининг ҳам таъсири бор эди.

Пико Делла Мирандоланинг ижодида маърифат, фидойилик, гуманистик ҳаёт узининг яққол ифодасини топган. 1486 йил декабрида 23 ёшли навқирон йигит Римда буладиган Бутуневропа файласуфларининг йиғилиши олдидан антик замон ва урта аср диний-фалсафий системалари ҳақидаги уз фикр-мулоҳазалари баён қилинган 900 тезисни тақдим этди. Пико тақдим этган тезисларида одамлар турмуш тарзининг барча жабҳаларида христиан дини ҳукмронлигини эътироф этган ҳолда динда баъзи тушунмовчиликлар, англашилмовчиликлар борлиги, чунончи, ҳанузгача баъзи масалаларда ягона диний ҳақиқатнинг қарор топмагани, ҳозиргача дин қўлга киритган ютуқлар ҳақиқатни билиш борасидаги маълум бир босқич эканлигини таъкидлайди.

Худди шунинг учун ҳам Флоренциядаги Платон Академиясининг раҳбарларидан бири Марселлио Фичино орзу қилган «Янги фалсафий дин», деб номланувчи умумий дин яратиш гоясини олға суради.

Ушбу тезисларнинг 13 тасини Рим папаси ташкил этган махсус комиссия еретик (бидъат) характерга эга, деб топди. Комиссиянинг бундай қарорига қарши Пико 1487 йилда узи тақдим қилган тезисларни ҳимоя қилиб, раддия — «Апология» билан чиқиш қилди. Шундан сўнг Рим папаси Иннокентий VIII барча 900 тезисни ҳам еретик, деб эълон қилди.

ПИКО ИЖОДИДА ОЛАМ ВА ОДАМ МУАММОСИ. Пико томонидан Бутуневропа файласуфлари Кенгаши олдидан утказиладиган диспут учун ёзилган 900 тезис 1487 йилда «Инсоннинг қадр-қиммати туғрисидаги нутқ» номи билан алоҳида китоб қилиб нашр этилди ва тез орада жаҳоннинг қатор халқлари тилига таржима қилинди. Ушбу китобда у олам ва одам муаммолари, инсоннинг оламдаги ўрнини тушунтириб беришга ҳаракат қилди. Унинг фикрига кура, инсон мураккаб микрокосм булиб, узида ерга (тўрт унсур: тупроқ, сув, ҳаво ва олов), ҳайвонга, Худога хос унсурларни мужассамлаштиради. Шунинг учун ҳам Худо томонидан яратилган инсон ҳайвон даражасида тубанлашиши ҳам, художуйликнинг, олижанобликнинг энг юқори пиллапояларига кутарилиши ҳам мумкин.

Пиконинг тушунтиришича, инсоннинг оламдаги бошқа тирик маҳлуқлардан фарқи шундаки, у уз тақдирини узи яратади. Узининг табиатини истаганича, яъни чексиз ўзгарттириш имкониятига эга. Инсоннинг тақдирини аллақандай сирли хусусиятларга эга бўлган юлдузлар белгиламайди, балки уни эркинлигининг ҳолати, фаоллигининг даражаси ҳал қилади. Неоплатончилар таъкидлаганларидек, инсон борлиги-

ни уч горизонтал оламнинг (фаришталар, самовот, элементлар) бирортасига ҳам ухшатиш мумкин эмас. Чунки инсон олами бу оламларнинг ҳар бирига вертикал ҳаракат қилиш йўли билан кириб олади. Инсон табиати бошқа махлуқотлардан «илоҳий такомиллаштириш» томон бо-раётгани билан тубдан фарқ қилади.

Куришиб турибдики, Пиконинг гуманизми антропоцентрик характерга эга булиб, оламнинг марказига инсонни жойлаштиради. Инсон табиати оламдаги бошқа махлуқотлар табиатидан кескин фарқ қилади. Оламдаги махлуқотлар ичида энг улуғи, энг такомиллашгани инсондир. Инсон — шундай махлуқотки, у доимо илоҳий камолот томон интилиш қобилиятига эга. Лекин бундай имконият унга аввалдан берилмайди, балки аста-секинлик билан вужудга келади. Буни инсоннинг узи шакл-лантиради.

Пико олам билан одам орасидаги узаро алоқадорлик механизмини тушунтириб беришга катта куч сарфлайди. Узининг «Гептапл» асарида таъкидлаганидек, инсон узига хос туртинчи олам булиб, кўёшости, юлдузости, ойости оламлар билан бир қаторда туради. «Инсоннинг қадр-қиммати тўғрисида нутқ» асарида эътироф этилганидек, инсон, бир томондан, ҳамма мавжудотлар орасида, хусусан ер билан осмон орасида воситачи вазифасини бажарса, иккинчи томондан, оламдаги жамики мавжудотлардан ташқарида туради. Чунки, деб таъкидлайди Пико узининг «Астрологияга қарши фикр-мулоҳазалар» асарида, инсон руҳи шундай мўъжизаки, у, ҳатто, осмондан ҳам баландроққа кутарилади. Ерда ундан бошқа буюкроқ зот йўқ. Инсонда эса унинг ақл-заковатидан ва жонидан азизроқ, улутроқ қудрат йўқ.

Инсон руҳи мўъжизасини унинг эркинлиги, унинг инон-ихтиёри уз қўлида булиши белгилайди. Пиконинг тушунтиришича, ушбу мўъжизанинг қудрати Худонинг кароматига боғлиқ. Аммо инсон эркинлиги ўзбошимчалик эмас. У Худога буйсунмоғи даркор. Чунки, Худо инсонни яратиб, унга «ҳаётнинг турли-туман куртакларини урнатди ва уруғларини сепди». Худо томонидан ато қилинган бундай неъматларни ҳазм қилиш инсоннинг узига боғлиқ. Ана шу жараёнда инсон ер юзасидаги пасткашликларнинг энг охириги нуқтасигача тубанлашиши, ҳатто, ҳайвон даражасига тушиши ҳам, фаришталар даражасидаги ахлоқий юксалишга кутарилиши ҳам мумкин, дейди Пико.

ПИКО ОЛАМ БОРЛИГИ ВА БИРЛИГИ ҲАҚИДА. Пиконинг олам борлиги ва бирлиги, Худо билан олам орасидаги узаро алоқадорлик ҳақидаги қарашлари «Гептапл», «Мавжудлик ва бирлик», «Астрологияга қарши фикр-мулоҳазалар» номли асарларида баён этилган. Чунончи, Худо билан олам орасидаги муносабатлар тўғрисида фикр юритган Пико схоластик анъаналар доирасидан чиқмаган ҳолда эътироф этадики, Худо фақат ўзи учун яшайди, унинг эрки уз қўлида, у ўзига ўзи ҳукмрондир. Ўз навбатида Мирандола баъзи пантеистик ғояларни ҳам баён қилади.

Чунончи, Худо оламга шундай даражада зарурки, банда олам Худосиз яшай олмайди, деган хулосага келиши мумкин. Чунки, Худо ва олам бир бутун ажралмас борлиқдир. Таъкидлаш жоизки, Пиконинг пантеистик гоёлари худди Фичино гоёларидек натуралистикдир. Фичино эса реал нарсалар орқали табиат томон чуқурроқ кириб боришни афзал курадди.

Пиконинг олам тўғрисидаги қарашларининг асосида пантеизм ётади. Унинг тушунтиришича, олам турли иерархик пиллапоёлардан иборат. У фаришталар, самовий ва заррачалар олампидан иборат. Ҳиссиёт олами уз-узидан, «ҳеч нимадан» пайдо булгани йўқ, балки Худонинг узи тартибга солиб, интеграциялаштириб турган олий, танасиз ибтидодан, хаосдан вужудга келган. Олам узининг мураккаблиги, зиддиятларга тулалиги ва уларнинг уйғунлашуви билан гўзалдир. Оламнинг зиддиятларга тулалиги шундаки, бир томондан қарасак, у Худодан ташқарида яшайди, бошқа томондан назар солсак, у Худонинг қудрати билан вужудга келган.

Пиконинг эътироф этишича, Худо табиатдан ташқарида мавжуд булмайди, у доимо табиат билан бирга булади. Эътибор бериб қарасак, бу ерда гап оламнинг натуралистик пантеизми ҳақида эмас, балки табиат билан Худонинг бир-бирига уйғунлиги принципи ҳақида бораётир. Пиконинг тушунтиришича, Худо оламнинг охириги, якунловчи моҳиятидир. Курииб турибдики, бундай фикр-мулоҳазалар асосида инсонни табиат сирларини урганишга даъват этиш ётади.

Шундай қилиб, Пико ҳақиқатни излашга ва аниқлашга интиларди. Ана шу ҳақиқатнинг ким томонидан баён этилганига эътибор бермасди. Шу боисдан булса керак, унинг гоёлари гуманистик фалсафанинг муҳим манбанга айланди.

РОТТЕРДАМЛИК ЭРАЗМ

(1469—1536)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. XV аср сунгида Оксфорд университетида Жон Колет (1467—1519) тугарагининг ташкил этилиши Англияда инсонпарварлик ҳаракатининг янада авж олишига сабаб булди. Ушбу тугарақда Флоренция платоникларининг асарлари таҳлил қилинар, Таврот ва Инжил матнлари хусусида мусохабалар уюштирилди эди. Тугарак қатнашчилари ижтимоий тенгликка асосланган христианча гуманизм гоёларини катта қизиқиш билан урганар эдилар. Улар орасида роттердамлик Эразм гуманизм гоёларига садоқати билан алоҳида ажралиб турар эди.

Роттердамлик Дезидерий Эразмнинг асл номи Герхардт Герхардс булиб, у 1469 йилда туғилди. Руҳоний ва унинг оқсочининг ноқонуний фарзанди булган Эразм ёшлик йилларидаёқ Нидерландия монастирларидан бирида монах булди. Азбаройи меҳнаткаш ва сабр-тоқатли булгани учун ҳавас қилса арзигулик филологик-гуманистик маълумот олди. XV

асрнинг охирида Эразм Лондонга келади ва Колет тугарагида иштирок эта бошлайди. Шу даврдан бошлаб ҳаётининг охирига қадар мутафаккир Париж, Лувен, Кембриж, Брюссель, Антверпен, Брюгге, Майнц, Фрейсбург, Базель шаҳарларида яшади. Бироқ ватанига қайтиш nasib этмади.

Замондошларининг эсдаликларига қараганда, Эразм ниҳоятда меҳнатқашлиги билан бошқалардан ажралиб турарди. У атиги бир неча соатга ухлаб олиш учунгина қалам ва китобни тарк этар, қолган вақтини ўқиш ва ёзишга тулиқ бахшида қилади. Бунинг натижаси улароқ у узидан шундай буюк мерос қолдирдики, ҳанузгача Эразмни Ренессанс даврининг атоқли олими, деб ҳурмат қиладилар.

XVI асрнинг бошларига келиб, Эразм бутун Европада авж олган инсонпарварлик ҳаракатининг йулбошчиси даражасига кутарилиди. Унинг обрӯ-этибори шу қадар юксак эдики, Муқаддас Рим империяси императори ва Испания қироли Карл V, унинг рақиби Франция қироли Франциск I, Англия қироли Генрих VIII, Рим папалари унинг назарига тушишга интилардилар. Ҳатто, Рим папаси Павел III Эразмга кардиналлик мангиясини ҳам таклиф этганди.

ЭРАЗМНИНГ «ИСО ФАЛСАФАСИ». Эразм уз ижтимоий-фалсафий қарашларини 1501—1503 йилларда ёзилган «Христиан жангчиси учун қўлланма» номли асарида изҳор этганди. Уз таълимотини Эразм «Исо фалсафаси», деб атайди. Албатта, бу термин Эразмга қадар ҳам қўлланилган, бироқ у «Исо фалсафаси» тушунчасига янгича мазмун ато этди. Эразмнинг мулоҳазаларига қараганда, Исо фалсафасида уз ифодасини топган христиан маданияти қадимги юнонлар ва римликларнинг мажусий маданиятидан қувват олади. Италиян гуманистларидан фарқли улароқ, қудратли интеллектуал салоҳиятга эга булган Эразм узининг гуманистик қарашларини ажойиб ва инкор этиб булмайдиган далиллар асосида баён қилади. Христиан маданиятини антик маданиятнинг ҳосиласи сифатида талқин этган Эразм Сукротни Исо қаторига қўяди.

Эразм уз таълимотида христиан динининг ахлоқий мазмунини кенгроқ ёритишга ва унинг догматик томонини инкор этишга интилади. Христиан жангчисининг мажози ахлоқий мазмун билан тулиб тошган. Унинг этиқоуди ҳамиша ақлидан устун туради. Айтайлик, у рухнинг улмаслигини ақл билан илгаб, тушуниб ололмасида, унга қатъий ишонади. Ана шу ишонч уни турли гуноҳлардан сақланишга ундайди. Инсоннинг мажози ахлоқий мазмун билан тулиб-тошган экан, христиан гоёлари ҳар бир киши учун тушунарли, ҳаммабоддир, деган хулосага келади Эразм.

Кишиларни дастлабки инсонпарвар христиан гоёларига қайтариш учун, Эразмнинг фикрига мувофиқ, «инсон табиатан гуноҳкор банда», деган ёлгон хулосадан воз кечиш даркор. Ҳар қандай киши Исо пайгамбар изидан бориб, Муқаддас китобларда илгари сурилган гоёларни узлаштириши мумкин. Бунинг учун фақат Таврот ва Инжилдан черковда келтирилган парчалар билан қаноатланмасдан, уларни мукамал урганиш

лозим. Уз мулоҳазаларини руёбга чиқариш мақсадида Эразм 1517 йилда Янги аҳд матнини юнон тилидан лотин тилига таржима қилади ва унга изоҳлар ёзади.

Кўришиб турибдики, Эразм ўз қарашлари ва амалий фаолиятига кўра маърифатпарвар файласуф эди. Бироқ фақат Таврот ва Инжил билан элни маърифатли қилиб бўлмаслигини мутафаккир яхши тушунади. Рационализмсиз, ақл иштирокисиз маърифат йўқ ва бўлиши ҳам мумкин эмас, деган хулосага келади. Шу боис мутафаккир фикрларини рационалистик позициядан туриб баён этишга мажбур бўлади ва бунинг билан асрий схоластик билимдонликка ҳамда ўта догматик католик илоҳиётига қарши боради.

САТИРИК АНТИСХОЛАСТИЦИЗМ. Мутафаккирнинг рационалистик дунёқарашининг ниҳоятда машҳур бўлган «Аҳмоқликка ҳамду сано» номли асарида ўз ифодасини топган. Эразмнинг 1509—1511 йилларда битилган ушбу асари шу қадар сатирик қувватга эга эдики, унинг муаллифини кейинчалик «XVI аср Вольтери», деб атай бошладилар. Шунингдек, асар ёрдамида ўша даврнинг фалсафий таълимотлари моҳиятини билиб олиш мумкин. Муаллиф муттасил узини мақташдан чарчамайдиган жаноби олиялари номидан ўз замонасининг ўзига хос томонларини танқид қилади.

«Кишиларнинг аксарият қисми гирт аҳмоқ бўлгани, ҳар ким ўзича девона бўлгани боис»¹ «жамиятда аҳмоқлик истаганча топилади, ҳамма нарса аҳмоқлар томонидан аҳмоқлар учун қилинади»². Боз устига, кишилар алоҳида-алоҳида тарзда девона бўлганларни етмаганидек, биргалашиб ҳам аҳмоқлик қилиб турадилар. Эразм бунга урушни мисол қилади.

Бундан хулоса шуки, одамлар ким бўлишиндан қатъи назар, қиролу аъёнлардан тортиб, папа ва кардиналларга қадар барчаси аҳмоқлик қилиб турадилар. Энг ҳайратланарли жойи шундаки, муаллиф, ҳатто, Исо пайгамбар ва унинг ҳаворийларининг фаолиятини ҳам аҳмоқчиликдан иборат деб баҳолайди, чунки «христиан эътиқоди, афтидан, қандайдир аҳмоқчиликни эслатади ва донишмандликка мутлақо мос тушмайди». «Худога аҳмоқлар бунчалик керак бўлиб қолгани бежиз бўлмаса керак».³ Албатта, бу сатрлар билан танишгач, мутафаккир христиан динини мутлақо инкор этган, деган хулосага ҳам келиш мумкин. Аслида бундай эмас, акс ҳолда у ўзи тарғиб этган «Исо фалсафаси»га ўзи қарши чиққан булур эди. Бу ерда гап христиан эътиқодининг моҳияти ҳақида эмас (гарчи

¹ Э. Роттердамский. Похвала глупости. Библиотека всемирной литературы.— М., 1971, т. 33, стр. 137.

² Уша асар, стр. 142.

³ Э. Роттердамский. Похвала глупости. Библиотека всемирной литературы.— М., 1971, т. 33, стр. 200—201.

баъзан муаллиф христианликнинг айрим гояларини танқид қилсада), уша даврда ҳукм сурган расмий илоҳиёт ҳақида бораётир. Масаланинг моҳиятини билмоқ учун Эразмнинг схоластикага ва унинг билан боглиқ булган расмий-догматик илоҳиётга муносабатидан хабардор булмоқ зарур.

Эразм христианча этиқод билан расмий-догматик илоҳиёт уртасида катта тафовут юзага келганини асослаб беради. Бунинг асосий сабаби расмий илоҳиёт тарафдорларидирки, Эразм уларни «заҳарли усимликлар», деб атайди. Улар уз бемаъниликларига шу қадар берилиб кетганларки, на узлари ҳақиқатга эриша оладилар, на узгаларни қуядилар. Уз фикрларига қушилмаган ҳар қандай зотни бидъатчи, деб эълон қиладилар. Боз устига, аслида сафсатабоз булган бу илоҳиётчилар ижод ва ижод аҳлини, билим ва билим эгасини назорат остида сақлаб туришга ошиқадилар. Қизиги шундаки, ҳатто, жаннат калитчиси авлиё Петр ҳам «қандай қилиб билимнинг узига эга булмасдан туриб, унинг калитини қулда сақлаб туриш мумкин» эканлигини тушунтириб бера олмайди.¹ Уз мулоҳазаларининг маъниги асосида Эразм илоҳиётчиларни танқид қилишдан схоластиканинг ўзини танқид этишга утиб кетади.

Аҳмоқчиликнинг моҳияти ҳақида фикр юритган Эразм уни «ҳаёт» тушунчасининг синоними сифатида қўллай бошлайди. Ушбу мулоҳазалар табиий бир саволнинг тугилишига олиб келади. Нима учун аҳмоқчилик донишмандликдан устун, қудратлидир? Муаллифнинг фикрига қўра, ҳиссийлик инсоннинг бутун жисмини қамраб олади, ваҳоланки ақл жисмнинг бир қисми билан чекланган, холос. Шу боисдан инсон хулқ-атвори кўп жиҳатдан ҳиссийликка, айниқса, ҳузур-ҳаловатга бориб тақалади. Ҳузур-ҳаловатга эришган кишилар узларини бахтиёр, деб ҳисоблайдилар. Ажабланарли жойи шундаки, бунда кишиларни асл, ҳаққоний ҳузур-ҳаловат қизиқтирмайди. Улар учун бирор нарсани ҳузур-ҳаловат деб ҳисобланганини ёки бирор нарсани ҳузур-ҳаловат, деб эълон қилинишининг узи кифоя. Хуллас, инсоннинг бахти нарсага эмас, нарса ҳақидаги уз мулоҳазасига боглиқ. Демак, бахтни кўпчилик ўйлагандек, билимдан, адашмасликдан эмас, билимсизликдан, адашишдан изламоқ даркор. Ҳаётнинг иррационал моҳияти ҳам ана шу ерда яққол намоён булади: кишилар аслида бахтли-саодатли булиш-булмасликларидан қатъи назар, узларининг бахтли, саодатли эканликларига узларини алдаб, аҳмоқчилик қилиб яшайдилар. Ҳаёт иррационалистик моҳиятга эга экан, уни ақл ёрдамида илғаб, билиб булмайди, унинг хусусида мутлақ ҳақиқатни аниқлаш амри-маҳол. Шундай экан, мутлақ ҳақиқатни даъво этаётган кишиларни ва уларнинг таълимотларини ким ва нима деб атамоқ даркор?

Хуллас, Эразм XVI—XVII аср мутафаккирларининг дунёқарашлари-га катта таъсир утказди. У узининг ҳавас қилса арзигулик ижодий фао-

¹ Ўша асар, стр. 176.

лияти билан христиан этиқодини турли беъманиликлардан озод қилиниши, унинг негизида инсонпарварлик гояларининг шаклланиши, ижтимоий адолат ва тенглик гояларининг системалаштирилиши учун шартшароит яратиб кетди. Унинг мулоҳазалари кейинчалик Томас Мор ва Томмазо Кампанелла ижодида уз мантиқий интиҳосини топди.

МИШЕЛЬ ЭЙКЕМ ДЕ МОНТЕНЬ

(1533—1592)

ХАЁТИ ВА ИЖОДИ. Мишель Эйкем де Монтень 1533 йилнинг 28 февралда Франциянинг Монтень қалъасида туғилди. У XVI аср охирида мантия дворянлигига мансуб савдогарлар сулоласидан эди. Монтень узоқ йиллар давомида Бордода парламент маслаҳатчиси лавозимида фаолият кўрсатди. Ушбу лавозимда ишлаб юрган чоғларида мамлакат ижтимоий ҳаётини кузатиш ва Париждаги француз қиролларининг турмуш тарзи билан яқинроқ танишиш имконига эга бўлди. Шунингдек, Монтень қўшни Германия, Италия ва Швейцарияга ҳам ташриф буюриб, бу юртларнинг маданияти билан танишди. Саксонинчи йилларнинг бошларига келиб, Мишель де Монтень қирол фармони билан Бордо мэри этиб тайинланди. Францияда католиклар ва гугенотлар ўртасида фуқаролар уруши авж олиб кетган бир шароитда Бордо мэри диний-догматик баҳслардан йироқ бўлган ва фақат мамлакат фаровонлиги, тинчлиги учун курашаётган сиёсатдонлар тарафдори бўлди. Шунинг учун ҳам у Франция узоқ кутган тинчликни таъминлашга бел боғлаган Генрих IV нинг тахтга ўтиришини астойдил қўллаб-қувватлади. Мутафаккирнинг Генрих IV билан дўстлиги узоқ давом этди. Мишель де Монтень 1592 йилнинг 13 сентябрида Монтень қалъасида ҳаётдан қўз юмди.

Мишель Монтеннинг ёзувчи ва мутафаккир сифатидаги ҳаёти мазмунини машҳур шоҳ асари «Эсселар» ташкил этади. Ёшлигидан лотин тилини мукаммал эгаллаганига қарамасдан, мутафаккир уни француз тилида ёзди, чунки ҳаётга яқинроқ бўлишнинг бундан бошқа қўлайроқ усули йўқ эди. Ушбу асарнинг нашр этилиши француз маънавий-маданий ҳаётида узига хос воқеа бўлди. «Эсселар» илк бор 1580 йилда нашр этилди. Муаллиф уз китоби устида муттасил ишлагани учун унинг ҳаётлиги чоғида асар яна уч марта — 1582 йилда Бордода, 1587 ва 1588 йилларда Парижда қайта чоп қилинди. Асар сўнгги марта уч жилда ва жиддий узгартиришлар билан нашр этилганига қарамасдан, Монтень уни яна қайта ишлаб чиқди. Муаллиф уз қўли билан тузатишлар киритган 1588 йилги нашр нусхаларидан бири ҳанузгача сақланиб қолган.

Монтень ўлимидан кейин илк бор нашр этилган нусхаларда муаллиф киритган узгартиришлар инобатга олинмаган. Масалан, 1593 йилда Лионда чоп этилган нусхада муаллифнинг сўнгги таҳрири мутлақо эъти-

бордан четда қолдирилган. Парижда 1595 йилда нашр қилинган нусхада эса ушбу ўзгартиришлар қисман эътиборга олинган. Орадан бир оз вақт ўтиб, 1670 йилда Людовик XIV томонидан китобни нашр этишнинг тақиқланиши, 1676 йилда асарнинг «Тақиқ этилган китоблар индекси»га киритилиши эса уни тулиқ ҳолатда чоп қилиш имконини бермади. 1912 йилга келибгина «Эсселар»нинг тулиқ нусхаси нашрдан чиқди.

МОНТЕННИНГ СКЕПТИК КРИТИЦИЗМИ. Мишель де Монтеннинг «Эсселари» уша даврдаги қуруқ сафсата билан тулиб-тошган ёки мавҳум фалсафий мулоҳазалардан иборат булган асарлардан тубдан фарқ қиларди. Уз «Мен»ининг асл моҳиятига булган қизиқиш, кишиларнинг юриш-туришлари, турмуш тарзлари хусусидаги мушоҳада асарнинг ҳаётийлигини янада оширди. Кейинчалик машҳур мутафаккир Вольтер Монтенни «фикр-мулоҳазалари тарқоқ, лекин энг донишманд файласуф», деб атади.

Назарий беназирлик даъвосини қилган расмий схоластик фалсафадан фарқли улароқ китобда бир қатор фалсафий ва умуммаданий гоёлар ва-сюжетлар-баён этилади. Чунончи, Монтень анъанавий фалсафа замона талабларига жавоб бермай куйди, деб ҳисобларди. Схоластика «ибора-бозлиги ёлгон билимдонликдан ўзга нарса эмас, чунки сўзлар фикрларга буйсуниши ҳамда унинг изидан бориши лозим, бунинг тескариси булиши керак эмас».¹ Турмуш ташвишларини тадқиқ этишда мутафаккир аристотелизмга ҳам, платонизмга ҳам таянмайди.

Мутафаккир ўз гуманистик гоёларини баён этишда скептикларнинг мулоҳазаларига мурожаат этади. Монтень уларнинг инсон билимларининг ҳаққонийлиги ҳақидаги мулоҳазаларини давом эттирар экан, ҳиссий билишнинг ноаниқлиги ва нисбийлигини курсатиб ўтади. У ўз-ўзига «Мен аслида нимани биламан?» — деб савол беради ва бу саволни узининг асосий шиорига айлантиради. «Билимсизликдан фориг булиш учун,— деб ёзади у,— уни тан олиш керак... Ҳар қандай фалсафанинг ибтидосини ҳайрат, ривожини тадқиқот, интиҳосини билимсизлик ташкил этади.»²

Монтеннинг ушбу мулоҳазасини гносеологик пессимизмга йўймаслик керак. Аслида мутафаккирнинг бу скептик гаплари ўз фалсафий қоидаларини мутлақ ҳақиқат деб айюҳаннос солган теологик догматизм ва схоластик авторитаризмга қарши қаратилган эди. Муаллиф теологик догматизм даъволарини танқид қилиш билан кифояланмасдан, унинг юзлаб мутафаккирларга қарши олиб борган фанатик курашини ҳам қоралайди. «Одамларни фикрлари учун тириклайин ёқиб юбориш,— деб киноя қилади у,— уларнинг нархини ошириш билан баробардир.»³

¹ Монтень М. Опыты. В 3 кн. — М., 1979, т. 1, стр. 160.

² Монтень М. Опыты. В 3 кн. — М., 1979, том 2, стр. 473.

³ Уша асар, т. 1, стр. 236.

БИЛИМНИНГ ЧИНАКАМ ВАЗИФАСИ ВА НАТУРАЛИЗМ. Монтень скептицизми умуман билимнинг табиатига эмас, ўз давридаги билимнинг характерига қаратилган эди. Инсоннинг билиш фаолиятини эса Монтень билим ва билимсизлик орасидаги ҳаракат, деб қарайди. Албатта, гносеология муаммоларини махсус тадқиқ этмагани учун мутафаккир кузалик Николай каби яхлит таълимот яратмайди, бироқ бу борада бир қатор эътиборли мулоҳазаларни баён қилади. Унинг таъкидлашича, узгалар обрў-эътибори, бирор бир фикрнинг қадимийлиги ҳақиқат мезони була олмайди. Билимнинг ҳаққонийлигини аниқлашда Монтень шахсий тажриба ва мулоҳазага асосланиш зарурлигини уқдиради.

Ҳар қандай билиш жараёни ҳис-туйғулардан бошланади, чунки бизни ташқи олам билан боғлаб турган ягона восита ҳис-туйғулардир. Ақлий фаолият ҳам ҳис-туйғуларга таянади.

Монтень ақл ҳақида фикр юритар экан, ундан фойдаланиш меъёрларини аниқлашга интилади. Унинг фикрича, ақлни маълум меъёргача ишлатиш фойдали, бу меъёрдан утгач ақл ҳам иш бермай қуяди. Мутафаккир мисол учун Худо ҳақидаги тушунчани келтиради. Худо борлигини, диний ақидаларни ақл ёрдамида тадқиқ ва талқин этиб булмайди. Шу боисдан Худо борлигини ақл ёрдамида асослаб беришга интилиш, диний ақидаларнинг рационалистик системасини вужудга келтиришга уриниш беъманиликдан бошқа нарса эмас.

Худо ҳақида ўз мулоҳазаларини давом эттирган Монтень уни инсонга хос бўлган белгилардан озод қилишга интилади. Худо борлигини инсон борлигига қараб ҳам урганса бўлади, бироқ бу бачканаликдан бошқа нарса эмас. Бу борада фикр юритган муаллиф Худо ҳақидаги пантеистик таълимотни қўллаб-қувватлайди. «Эсселар»да Худо урнига табиат қўйилади. Куриниб турибдики, мутафаккир табиий жараёнларни асл ҳолича талқин этишга ҳам интилади.

Табиий жараёнларни асл ҳолича ургангани учун Мишель Монтень ҳар қандай муъжизани ҳам инкор этади. Унинг таъкидлашича, кишилар бирор бир ҳодисанинг сабабини аниқлай олмасалар уни муъжиза, деб ҳисоблайдилар. Афтидан, бундай натуралистик гоя Монтень даврига келиб, янги фалсафанинг фундаментал гоясига айланган булса керак.

Табиатни талқин этишда мутафаккир гилозоизм гояларини илгари суради. Табиат жондан ҳам, ҳаётдан ҳам бебаҳра қолмаган. Инсон табиатдан яралган экан, ўз хусусиятларининг барчасини ундан олган. Бунинг учун эса табиатнинг ўзи шу хусусиятларга эга бўлиши зарур.

МОНТЕННИНГ ИЖТИМОЙ-АХЛОҚИЙ ҚАРАШЛАРИ. Монтеннинг танқидий-натуралистик фалсафаси ижтимоий-ахлоқий характерга эга эканлиги билан ажралиб туради. Унинг эътироф этишича, инсон ҳаётдан лаззат олишни, яшашни урганмоғи лозим. «Ҳаёт ўз моҳиятига кўра на

эзгулик, на ёвузликдан иборат, у ҳам эзгулик, ҳам ёвузликнинг маконидир».¹ Модомики, шундай экан, инсон ҳаётининг қандай бўлиши, унинг сермазмун ёки маъносиз кечиши инсоннинг узига боғлиқ.

Монтеннинг таъкидлашича, ҳар бир киши бошқалардан узининг хислатлари ва фазилатлари билан ажралиб туради. Инсоннинг узига хос хислатлари, фазилатлари бутун умри давомида узгариб туради. Бироқ бундай узгаришлардан қатъи назар инсоннинг бутун умри давомида қатъий риоя қиладиган ахлоқий қоидалар борлиги сир эмас. Инсоннинг хатти-ҳаракати ана ўша ахлоқий қоидаларга бўйсундирилмоғи шарт. Кури-ниб турибдики, буюк мутафаккирнинг скептицизми рационализм билан қушилиб кетади.

Монтень улимдан кейин мукофотларга сазовор бўлиш илинжида дарвешона ҳаёт кечирувчи кишиларни қаттиқ танқид қилади. Унинг фикрига қура, улим ҳаёт каби борлиқнинг уткинчи ҳолатларидан биридир. Шундай экан, инсонга бир марта бериладиган имкониятдан у самарали фойдалана билиши, ақл ҳукмига бўйсуниб яшашни урганиши лозим. Инсон ҳаётдан хузур-ҳаловат олишни, бахт-саодатга эришишни билмоғи керак.

Монтеннинг энг ажабланарли ва илм аҳли эътиборини тортадиган фикр-мулоҳазаларидан бири оддий мактаб-мадраса кўрмаган кишининг айрим ҳолларда расмий-схоластик билим соҳибларидан донороқ бўлиши ҳақидаги ғоядир. «Менга одатда расмий файласуфлар одоби ва нутқи эмас, оддий деҳқонларнинг одоби ва нутқи чинакам фалсафа сарчашмалари бўлиб туюлади»,— деб ёзади у.² Чунки оддий кишилар соғлом фикрлайдилар ва схоластика тарафдорларидан фарқли улароқ ҳаётдан узилиб қолмаган хулосаларга келадилар.

Хуллас, Мишель Монтень ҳар бир киши ҳаётда маълум ахлоқий қоидаларга амал қилиши, табиат билан узвий алоқадорликда яшашни, ақл-заковат ҳукмига бўйсунуши зарур эканлигини таъкидлайди.

«ЭССЕЛАР»НИНГ ТАРИХИЙ АҲАМИЯТИ. Мишель Монтеннинг шоҳ асари «Эсселар» ўз замонасининг фалсафий тафаккури тараққиётига кучли таъсир утказди. Шунинг учун булса керак, Монтень улимдан кейинги 50 йил ичида асар йигирма марта қайта-қайта нашр қилинди, инглиз тилига утирилди. Бунинг оқибати улароқ, Бэкон, Шекспир, Декарт, Руссо каби буюк мутафаккирлар асарда илгари сурилган ғоялардан баҳраманд булдилар.

Монтень қарашларини нотўғри талқин қилувчилар ҳам анчагина булганлигини эътибордан четда қолдирмаслигимиз лозим. Хусусан, Г. Янсеннинг «Монтень — фидеист» (1930), М. Ситалёнинг «Асл Мон-

¹ Монтень М. Опыты. В 3 кн. — М., 1979, стр. 88.

² Ўша асар, стр. 590.

тень — теолог ва солдат» (1937), К. Склафернинг «Монтеннинг художуй жони» (1951), шунингдек, Ж. Каптен (1921), М. Дреано (1936, 1952), Г. Трюк (1945), Г. Фридрих (1949), Ж. Шевалье (1956) асарларида мутафаккир сиёсий реакционер ва сиёсий консерватизм тарафдори сифатида тасвирланади. Аслида Мишель Монтень асарида асосий этибор схоластик догматизм танқидига қаратилган. Ана шундай маънода муаллиф узига хос фалсафий доктрина (бир оз тизимлашмаган бўлсада) яратдики, ушбу назарий тизим Ренессанс даври тафаккури оламида ўз урни ва аҳамиятига эга бўлди.

РЕНЕССАНС НАТУРФАЛСАФАСИ ВА ЯНГИ ТАБИАТШУНОСЛИК

XVI асрнинг иккинчи ярми — XVII асрнинг бошларида Европа тарихи саҳнасига узига хос хусусиятга эга бўлган фалсафий соҳа — табиат фалсафаси кираб келди. Табиат фалсафаси Ренессанс даври фалсафасининг узига хос типик ифодаси эди. Унинг ватани ҳам Италия эди.

Табиат фалсафасининг вужудга келиши Ренессанс маданияти ва гуманистик фалсафаси ривожининг маҳсули, унинг ҳосиласи эди. Ана шундай бурилиш даврида инсон узи учун янги истиқболлар очди, хусусан узининг оламдаги урни, ижодий фаолиятидаги эркинликни мустаҳкамлашда янги имкониятлар вужудга келганлигига ишонч ҳосил қила бошлади. Оламнинг табиий манзарасини, ҳатто, инсон ўз табиатини билишга қодир эканлигига ишона бошлади. Инсоннинг қадр-қимматини улуғлаш, унга энг олий қадрият деб қараш, эркинлик идеалининг янада ривожланиши учун янги маънавий муҳит яратди. Ўз навбатида, худди шу ҳолат Жордано Бруно пантеистик қарашлари билан яқунланадиган табиат фалсафасини вужудга келтирди.

Ренессанс табиат фалсафасининг илдизлари қадимги юнон фалсафий меросига, хусусан платонизмга, стоиклар пантеизмига, ионик фалсафага бориб тақалади. Шунингдек, Ренессанс табиат фалсафаси урта аср фалсафий тафаккурининг ноортодоксал анъаналарига, Шарқ фалсафий меросига, хусусан Ибн Рушд қарашларига (аверроизмга), неоплатонистик, пантеистик қарашларга тез-тез мурожаат қилади. Ренессанс даври табиат фалсафаси узининг аристотелизм схоластикасидан юз утирганлиги билан утмишдан мутлақо фарқ қилади. Бундай тенденцияни кузалик Николай (1401—1464), Бернардино Телезио (1509—1583), Франческо Патрици (1529—1597), Жордано Бруно (1548—1600) ижодларида яққол куришимиз мумкин.

Табиат фалсафаси билан бир қаторда эски фикрлаш маданияти анъ-

аналарини радикал қайта баҳоловчи ва унга интилувчи янги табиатшунослик ҳам ривожланиб борди. Бундай тенденция натижасида бир қатор умумбашарий аҳамиятга эга булган йирик кашфиётлар қилиндики, улар янги табиат фалсафасининг ривожланиши учун муҳим илмий манба вазифасини бажарди. Урта асрда ҳукмронлик қилиб келган фалсафа ва фаннинг методологик асослари улоқтириб ташланди ва янгиси яратилди. XV асрда Париж ва Оксфорд фалсафа мактаблари томонидан яратилган табиат тўғрисидаги таълимотнинг энг баланд чуққиси уз моҳияти жиҳатидан ҳеч қачон назарий чегараларини ёриб ўтмаган эди. Ренессанс бундай таълимотларга қарама-қарши ўлароқ, тажриба асосида табиат ҳодисаларини ҳар томонлама урганишни, тадқиқотларнинг экспериментал услубини биринчи ўринга олиб чиқди. Математика илмий-тадқиқот ишларида муҳим ўрин эгаллай бошлади. Математикалаштириш тамойили фан тараққиётида энг муҳим илгор услублардан бири, илмий-фалсафий тафаккурнинг асоси, деб қараш шаклланди.

—Астрономия янги дунё билан эски дунё, жамиятнинг консерватив кучлари билан илгор кучлари орасидаги кураш майдонига айланди.

КУЗАНЛИК НИКОЛАЙ

(1401—1464)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Италиян натурфалсафасининг ўтмишдоши, Европа Ренессанс даври диалектикасининг асосчиси, немис кардинали Николай 1401 йилда жанубий Германиянинг Мозель дарёси қиргоқларида жойлашган кичик Куза қишлоғида таваллуд топди. Мозелик деҳқоннинг ўғли Девентерадаги «Умумий ҳаёт биродарлари» уюшмасида таълим олди. Кейинчалик ўқишни Гайдельберг, Падуя ва Кёльн университетларида давом эттирди. Ўқишни тугатгач, аввал оддий диндор, кейинроқ эса Рим католик черковининг кардинали лавозимларида ишлади.

У ўқиб юрган кезларидаёқ уз замонасининг мистик таълимотлари билан, хусусан Майстер Экхарт, шунингдек, номинализмнинг йирик намояндаларидан бири, инглиз файласуфи Уильям Оккам таълимотлари билан ҳар томонлама танишди. Турли диний лавозимларда ишлашидан қатъи назар, унинг ижтимоий ва фалсафий дунёқарашида, ўша замон ижтимоий онгида содир булган секуляризация жараёнининг таъсири сезиларли булди. Шунингдек, Николай ижодига замонасининг антропоцентрик характери шубҳасиз уз таъсирини ўтказди.

У замонасининг илгор илмий-табiiй билимларини ҳам сабот-матонат билан ўрганди. Падуя университетида ҳуқуқ муаммоларини ўрганиш жараёнида гуманизм ғоялари билан батафсил танишди. 1438 йилда тео-

логиядан докторлик диссертациясини ҳимоя қилди. Докторлик диссертациясини ёқлагандан сўнг билмаслик туғрисидаги билимларни ўрганишга киришди. Урганиш натижаларини ўзининг мантиқий-фалсафий асари «Асослар ҳақида», теологик трактати «Яширинган Худо ҳақида»ги асарларида умумлаштирди.

Унинг ижодига Майстер Эххарт пантеистик мистикасидан ташқари, платончилар ва Давид Динантскийнинг ўрта асрларга хос пантеизми ҳам ўз таъсирини ўтказди. У Платон ва Прокл асарларининг асл нусхасини ўқий олар эди. Узининг асарларида аристотелизмнинг ўрта асрларга хос рационалистик системасини рад этди.

ПАНТЕИСТИК ВА ДИАЛЕКТИК ҚАРАШЛАРИ. Николай фалсафасида марказий ўринлардан бирини эгаллайдиган муаммо Худо ҳақидаги таълимотдир. Урта аср схоластик анъаналарига асосланиб фикр юритган мутафаккирнинг тушунтиришича, Худо борлиғи табиат ва инсон борлиғининг шаклланишида ҳал қилувчи аҳамиятга эга бўлади. Лекин у Худони ўрта асрга хос ортодоксал схоластик талқин қилишдан чекиниб, антик пантеизмга яқинроқ гоёни илғари суради ва Худони диперсонализация қилади. Худо «ўзгача», «борлиқ-имконият», «ўзи имконият», энг муҳими «абсолют максимум» каби чексиз имкониятларга эга эканлигини кўрсатиб ўтади. Олам эса чекланган максимумлар чексизлигидир.

Унинг тушунтиришича, Худонинг ўзи ҳам турли қарама-қаршиликлардан иборат. Бундай ҳолатни унга ўз бисотидаги чексизлик ифодаси бўлган мутлақ максималликнинг ўзи яратиб берган. Бошқачароқ қилиб айтганимизда, Худонинг бисотида қарама-қаршиликларни вужудга келишининг муҳим шарт-шароитларидан бири унинг ўзида мавжуд бўлган мутлақ максималликдир. Худди шунинг учун Худо ҳар қандай операциялардан ҳам озор топмайди. Бундан ташқари Худо бўлинмаслиги билан ҳам ўзидаги мутлақ максималликни намоён этади. Худо ўзида турли қарама-қаршиликлар бирлигини мужассамлаштиради. Худо бисотида турли қарама-қаршиликлар бирлигининг мужассам бўлиши ундаги мутлақ максималлик ва мутлақ минималликлар бирлигининг ифодасидир.

Худода максималлик ва минималликнинг уйғунлашуви баъзи ҳулосаларни келтириб чиқаради. Биринчидан, Худо оламдаги ҳамма нарсада намоён бўлади. Шунинг учун ҳам оламни Худодан ташқарида, деб ўйлаш бемаъниликдир. Иккинчидан, Худо сабаб ва оқибат бирлигидир, яъни унинг ўзи, ҳам яратувчи, ҳам яралувчидир. Учинчидан, оламда кўзга кўринадиган нарсаларнинг моҳияти ҳам Худого бориб тақалади, яъни оламдаги барча нарсалар, ҳодисалар, воқеалар Худо билан боғлиқ. Бундай ҳолат оламнинг бирлигидан далолат беради. Худони фақат қарама-қаршиликлар бирлигидан иборат деб қараш, унинг бунёдкорлик ва яра-

тувчилик функцияларининг аҳамиятини пасайтиради. Чексиз-чегарасиз Худони чегараси охири бор олам билан яқинлаштиради. Охир-оқибатда креационизм принципларидан чекинишга олиб келади.

Николайнинг юқорида биз эслатиб ўтган фикр-мулоҳазаларидан қуриниб турибдики, унинг асосий эътибори, олам ва Худо муносабатларини тушунтириб беришга қаратилган. Олам ва Худо муносабатларини тушунтириб беришда Николай теоцентрик позицияда тургани рост. Лекин унда урта аср католик илоҳиётидан мутлақо фарқ қилувчи элементлар ва тенденциялар борлигини эътироф этмаслик ўта нодонлик бўлур эди.

Худо ва олам муносабатлари ҳақидаги фикр-мулоҳазаларини давом эттирган Ренессанс даврининг буюк мутафаккири Николай Худо борлиги оламдаги бутун мавжудотлар ичида энг буюғидир, чунки Худо бисоти чекланмаган имкониятлари мавжуд бўлган мутлақ яхлитлик, ягона бирликдир, дейди. Шунингдек, Худо узида оламдаги барча нарсаларнинг ранг-баранг хусусиятларини мужассамлаштиради. Бундай ҳолат оламнинг Худодан келиб чиққанлигидан далолат беради. Уз навбатида, Худодаги чекланганлик-чекланмаганликни, мавхумлик мураккабликни юзага чиқаради. Бундай алоқадорлик занжири абадий давом этади. Худди шу тенденция ранг-баранг қиёфага эга бўлган табиат ва инсон борлигини Худого яқинлаштиради, яъни Худога қайтиш бошланади. Бундай жараёни уз навбатида Худонинг инсон томон бурилиши, дейилади.

Шундай қилиб, Николай урта аср схоластикаси билан алоқани узмасдан туриб, мистик пантеизм гояларини илгари сурди. Яратувчи билан яратилганлик, бунёдкор билан бунёдкорликнинг аралашувидаги уйғунликни аниқлашга ҳаракат қилди. У урта аср схоластик фикрлаш услуби учун характерли бўлган ер билан осмон, Худо билан табиат орасига чегара, тўсиқ қўювчи гояларга тоқати йўқ эди. Унинг фикрига қура, «Худо борлиги олам борлигидан бошқа нарса эмас, чунки олам борлигининг ўзи Худо борлиғидир». Қуриниб турибдики, у шакллантирган тамойиллар, қоидалар Ренессанс даври, маданияти ва фалсафасига тааллуқли бўлиб, руҳий олам билан ердаги олам бир бутун яхлит эканлигини илғаб олишга ёрдам беради.

Николайнинг пантеистик ва диалектик гоялари унинг космологик ва натурфалсафа қарашларига ҳам уз таъсирини ўтказди. Чунончи, Худо табиатида чексиз имкониятлар мавжудлигини назарда тутиб, Коинотнинг маконда чексизлиги гоясини олга сурди. Унинг эътироф этишича, ҳаракатсиз юлдузлар оламнинг ниҳояси эмас, у бошқа оламларга уланиб кетган. «...Олам машинаси ҳамма ерда уз марказига эга, бироқ бирор ерда уз ниҳоясига эга эмас, чунки унинг маркази ва ниҳояси Худодир. Худо эса ҳамма ерда мавжуд ва ҳеч қаерда мавжуд эмас».¹

¹ Н. Кузанский. Сочинения. В двух томах. М., 1979, том 1, стр. 134.

Кузалик Николай космологиясининг асосида Ер Коинотнинг маркази эмас, деган қоида ётади. Унинг фикрига мувофиқ, Ер ҳам бошқа сайёраларга ўхшаш табиатга эга бўлиб, доимо ҳаракат қилиб туради. Бундай фикр-мулоҳаза урта асрларда узоқ вақтлардан буён фикрлаш маданиятида ҳукмронлик қилиб келган «Коинотнинг марказида Ер туради, бошқа сайёралар Ер атрофида айланиб туради»,— деган тасаввурга қарши эди. У оламнинг умумий манзарасини аристотелча-птолемейча тасвирлашни қайтадан ақл чигиригидан утказиб чиқди. Олам тўғрисидаги гелиоцентриқ қарашлар ҳидини олдиндан пайқаб етди. Шундай қилиб, оламнинг марказига Ерни эмас, Қуёшни қўйган Коперникдан Николай уз фикр-мулоҳазалари билан олдинга утиб олди.

Табиат борлиги, унинг фикрига мувофиқ, бир бутун яхлит организм бўлиб, дунёвий жон томонидан илҳомлантириб турилади. Шунинг учун ҳам бу дунёнинг ҳамма қисмлари бири-иккинчиси билан узаро алоқадорликда бўлиб, доимо ҳаракат ҳолатида бўлади. Табиат бири-иккинчисига қарама-қарши кучлар, ҳолатларнинг йиғиндисига бўлиб, қарама-қаршилиқларнинг бирлигидан иборат. «Ҳамма нарсалар,— деб ёзади олим ўзининг «Илмий билмаслик» асарида, — қарама-қаршилиқлардан таркиб топади ва икки асосий контрастдан бирдан иккинчисининг устунлигини аниқлаш йўли билан уз табиатини аниқлайди».¹

Қарама-қаршилиқларнинг бирининг-иккинчисига мос тушиши жараёнини Николай математика ёрдамида исботлашга ҳаракат қилади. Унинг фикрига қўра, оламдаги ҳамма ҳодиса ва воқеаларнинг асосида математика принциплари ётади. Хусусан, олам тўғрисидаги шак-шубҳа туғдирмайдиган билимларни фақат рамзий маънода олиш мумкин. Рамзийликнинг асосида эса математик рамзлар ётади. Реал табиат бирлигига қарама-қаршилиқлар бирлигининг татбиқ этилиши олим фикр-мулоҳазаларининг диалектика тарихи тараққиётидан муносиб ўрин эгаллашга сабаб бўлди.

ИНСОН БОРЛИГИ ҲАҚИДА. Николай фалсафасида энг асосий уринлардан бирини инсон муаммоси эгаллайди. У христиан креационизмининг инсон тўғрисидаги ғояларидан юз ўгиради ва бу борада инсонни микрокосм ҳисоблайдиган антик фалсафа ғояларига қайтади. Микрокосмни илоҳий моҳият билан боғлашга уринган олим «кичик олам» (яъни, инсоннинг ўзи), «катта олам» (яъни, универсум), «максимал олам» (яъни, илоҳий мутлақлик) тушунчаларини муомалага киритади. Унинг тушунтиришича, кичик олам катта оламга, катта олам эса максимал оламга ўхшайди. Юқоридаги фикр-мулоҳазалардан шундай хулосага келиш мумкинки, кичик олам — инсон, у уз атрофини ўраб олган табиий

¹ Ўша асарда, стр. 96.

оламни нафақат қайта ишлайди, балки максимал Худо оламига ҳам ўхшайди.

Николайнинг инсон тўғрисидаги фикр-мулоҳазаларига юзаки қарасак, у инсонни Худога ўхшатиб, ўрта аср ортодоксияси доирасидан чиқмагандек бўлиб кўринади. Лекин чуқурроқ эътибор бериб таҳлил этсак, у инсонни Худога шунчалик ўхшатадики, яъни инсонни шунчалик худолаштирадики, инсонни «Инсонийликнинг Худоси» ёки «Инсонлашган Худо», деб атайди. Унинг фикрича, инсон чекланган ва чекланмаган моҳият, чексизлик ва чекланганликнинг диалектик бирлигидан иборатдир. Онтологик нуқтаи назардан қарасак, инсон Худо яратган жамики мавжудотларнинг ҳаммасидан ҳам устун туради. Мавжудотлар ичида фақат фаришталар Худога максимум яқинлашиб борган, холос. «Инсон табиати айлана ичида чизилган купбурчакдир, айлана эса илоҳий табиатдир».¹

Олим инсонни илоҳийлаштириш ёрдамида унинг ижодий моҳиятини очиб бермоқчи бўлади. Агар Мутлақ, яъни Худо ижодиёт бўлса, Худога ўхшаш инсон ҳам Мутлақдир, демак у ҳам ижодий ибтидога эга, яъни тўлиқ эркинликка эгадир.

Николай фалсафасидаги антропоцентризмга яқин тенденциялар XVI аср Ренессанс даврида Италияда шаклланган гуманистик концепцияларда янада кучайтирилди.

БИЛИШ НАЗАРИЯСИ. Николайнинг инсон тўғрисидаги таълимоти гносеологик муаммолар ва инсоннинг билиш имкониятлари масалалари ечими билан боғлиқ. Унинг фикрига кўра, билиш жараёнида асосий вазифа обрў-эътиборга схоластик эътиқод қўйиш, унга сажда қилишни бартараф этиш билан боғлиқ. «Ҳеч кимнинг обрў-эътибори мени бошқараётгани йўқ, агар у мени ҳаракат қилишга илҳомлантираётган бўлса ҳам»,— деб ёзган эди узининг «Соддадил донишмандлик ҳақида» асарида.²

Олим «Соддадил донишмандлик ҳақида» номли мулоқотларида эса обрў-эътиборга сажда қилувчи схоластик эркин, лекин схоластикага боғлаб қўйилган фикрларни бир-бирига солиштиради. Бундай эътиқодни отга ўхшатади. Чунончи, от уз табиатига кўра эркин, лекин уша от отбоқарнинг унга берадиган емишига боғланиб қолган ва отбоқар берадиган емишдан бошқа бирор нарсани ейишга қодир эмас. Олимнинг таъкидлашича, инсон микрокосм сифатида табиатни билиш учун зарур бўлган барча табиий қобилиятларга эга. Унинг билиш имкониятлари ақл ёрдамида амалга оширилади. Ақл индивидуаллик маҳсули бўлиб инсон танасининг тузилиши унинг вужудга келиши учун асосий шарт вазифасини бажаради. Инсонда уч хил қобилият бўлгани учун ақл тури ҳам уч

¹ Н. Кузанский. Сочинения. В 2-х томах. М., 1979, т. 1, 155-бет.

² Ўша ерда, 405-бет.

хил бўлади: ҳиссиётга (ҳис қилиш тасаввур) асосланган ақл; идрокка асосланган ақл; фикр-мулоҳазага асосланган ақл.

Инсоннинг ҳиссий билиши ҳақида фикр юритган Николай урта аср фикрлаш маданияти анъаналари доирасидан чиқиши билан биргаликда, воқеликни тажрибавий-эмпирик билишни ҳам рад этмайди. Ҳиссий билишни ақлнинг энг чекланган қобилияти, деб тушунади. Бундай қобилият, ҳатто, ҳайвонларда ҳам мавжуд бўлади. Лекин ҳар қандай ҳис-туйғу, ҳар қандай тасаввур ёрдамида Худони билиб бўлмайди. Улар табиатни билиш учун воситадир, холос. Николай табиатни билиш мумкинлигига ҳеч қандай шубҳа билдирмайди, уша билиш жараёнининг методологик уқ томирини математика, деб билади.

Унинг тушунтиришича, фикр-мулоҳаза инсоннинг олий билиш қобилиятидир. Инсоннинг билиш борасидаги имкониятлари ва улар орасидаги узаро алоқадорлик механизмини ҳар томонлама таҳлил қилган Николайнинг эътироф этишича, билиш жараёни қарама-қарши ҳолатлар бирлигидан, чунончи билинган табиат ва билинмаган Худо, ҳис-туйғу ва идрок этишининг чекланган ва ақлнинг энг юқори чекланмаган имкониятларидан иборатдир.

Олим қайта-қайта таъкидлаганидек, ақл ҳам қарама-қаршилиқлар қонунига буйсунади. Бундай тенденция учун «Ҳа»га «Йуқ»ни, айланага кўпбурчакни қарама-қарши қўйиш табиий бир ҳол ҳисобланади. Қарама-қаршилиқлар занжири эса чексизлик томон бошлайди ва аста-секин унга қўшилиб кетади. Натижада чекланмаган кўпбурчак айланага ухшаб қолади.

Ҳақиқатга яқин билимлар муаммоси Николай томонидан диалектика принциплари асосида ечиб берилди. Унинг ҳақиқат тўғрисидаги қарашларининг асосида ҳам диалектика тамойиллари ётади. Чунончи, унинг фикрига кўра, ҳақиқат ўзининг қарама-қарши томони — англашилмовчиликлардан иборат бўлмайди. Бамисоли ёруғликни қоронғуликдан ажратиб бўлмаганидек, ёруғликсиз қоронғуда юриб бўлмайди. Инсон ўзининг билиш борасидаги фаолияти ёрдамида ҳақиқатни аниқлашга қодир. Оламнинг моҳияти тўғрисида озми-кўпми, аниқми-ноаниқми тасаввурларга эга бўлади. Лекин илоҳиёт ёрдамида бунга эришиб бўлмайди. Чунки кенг қамровли оламни билиш фақат иймон-этиқоднинг иши эмас, балки фикр-мулоҳазанинг ишидир. Аниқроқ қилиб айтганимизда, у бу борадаги зиддиятларни ақл ёрдамида бартараф этмоқчи бўлади. Унинг фикрига мувофиқ, фикр-мулоҳаза ёрдамида инсон ҳақиқатга яқинлашади. Шундай қилиб, Ренессанс даврининг машҳур диндори ва файласуфи Николайнинг ҳақиқат тўғрисидаги қарашлари антисхоластик, антидогматик характерга эга эди. Шу боисдан ҳам унинг фикр-мулоҳазаларидан келажак табиатшунослигининг «ҳиди» келиб туради.

НИКОЛАЙ КОПЕРНИК

(1473—1543)

ХАЁТИ ВА ИЖОДИ. Буюк поляк мутафаккири ва астрономи Николай Коперник 1473 йилнинг 19 февралда туғилди. 1491—1495 йилларда Краков университетида таҳсил олди. Уша йиллари университетда гуманизм гоялари улуғланар, тарғиб ва ташвиқ этиларди. Шунинг билан бир қаторда университетда астрономия ва математика мактаблари шаклланган эдики, Николай Коперник булар таъсирида ўз илмий интилиш ва қизиқишлари доирасини кенгайтиради. 1495 йилда маълумотини ошириш мақсадида Н. Коперник Италияга йўл олади. 1495—1504 йилларда у Болонья, Падуа, Феррари университетларида астрономия, фалсафа, тиббиёт ва ҳуқуқ фанларига доир билимларни пухта эгаллайди, қадимги юнон тилини урганadi. 1504 йилда Коперник Польшага қайтади ва Вармия вилоятида черков ходими сифатида фаолият курсата бошлайди. Бироқ—черков—хизмати—унга—тирикчилик манбаъ сифатидагина керак эди, холос. Унинг бутун фикру хаёли астрономия борасидаги илмий-тадқиқот ишлари билан банд булади. Узоқ йиллар давомида вилоятнинг маъмурий ва молиявий ишлари билан шугулланишига қарамасдан, у ўз тадқиқотларини бир дақиқа ҳам тарк этмайди.

Мазкур илмий-тадқиқотларга булган зарурият ортиб бораётгани кузалик Николай давридаёқ маълум булганди. Хусусан, денгиз саёҳатининг ривожланиб бориши ва умумсайёравий характер касб этиши аниқ мулжалларни ишлаб чиқишни талаб қиларди. Бундан ташқари Юлий Цезарь даврида жорий этилган ва бир ярим минг йил давомида ислоҳ қилинмаган календарь қатор ноаниқликларни юзага келтираётган эди. Энг муҳими, мазкур календарь христиан байрамларини нишонлашнинг даврийлигини таъминлай олмай қолганди. Ниҳоят, Аристотель — Птоломейнинг геоцентрик қарашларига зид булган фактлар купайиб бормоқда эди. Дарвоқе, денгиз саёҳати ва календарнинг методологик асослари геоцентризмга асослангани боис янги талабларга жавоб бермай қуйганди. Ана шу муаммоларга жавоб тариқасида Николай Коперник 1505—1507 йилларда «Кичик изоҳ» рисоласини ёзади. Бироқ рисолада келтирилган мулоҳазалар ҳали математика ёрдамида асослаб берилмаган эди.

Николай Коперник ўзининг ҳар томонлама асосланган умумлаштирилган ва системалаштирилган мулоҳазаларини умрининг сўнгги йилларидагина «Самовий сфералар айланishi» номли шоҳ асарида баён этади. Ушбу мулоҳазалар оламнинг гелиоцентрик системаси асосини ташкил этади.

КОПЕРНИК ГЕЛИОЦЕНТРИЗМИ. Асарнинг марказий гояси қуйидагича: биринчидан, Ер оламнинг ўзгармас ва ҳаракатсиз маркази эмас,

негаки у ўз уқи атрофида айланиб туради; иккинчидан, Ер оламнинг марказида турган Қуёш атрофидан айланади. Ер ўз уқи атрофида айланиб тургани боис кун ва тун алмашинади. Шунингдек, осмондаги биз куриб турган юлдузларнинг ҳолати ўзгаргандек туюлади (аслида биз уларни турли нуқталардан кузатаётган буламиз, холос). Ер Қуёш атрофида айланиб тургани учун Қуёш бошқа юлдузларга нисбатан ўз ўрнини ўзгартиргандек (яъни, ҳаракатлангандек), сайёралар эса ҳалқасимон ҳаракатланаётгандек куринади. Биз сайёралар ҳаракатини оламнинг марказида турган Қуёшдан эмас, унинг атрофидан айланиб турган Ердан кузатаётганимиз учун ҳам бу ҳаракат ҳалқасимон шаклда юз бераётгандек гўё. Ер атрофида эса фақат унинг йулдоши Ой айланади, деб хулоса қилади мутафаккир.

Муаллиф ўз мулоҳазаларини астрономик эмас, фалсафий доктрина деб атади. Афтидан, бунга мутафаккирнинг қадимги юнон пифагорчилари гоялари билан танишгани сабаб булса керак. Хусусан, ўз асарининг биринчи китоби учинчи бобида Коперник Ернинг шакли ҳақида фикр юритар экан, Қадимги Юнонистоннинг илк «физиологлари» тахмин этган барча шакллари, фигуралари тилга олади. Ер шакли ҳақидаги Анаксимандрдан тортиб, Демокритга қадар барча файласуфларнинг хулосаларини таҳлил этиш интиҳосида Коперник: «Ер думалоқдир»,— деган хулосага келади. Ваҳоланки, антик файласуфлар бу фикрни аллақачонлар илгари суриб бўлган эдилар. Антик файласуфларнинг бошқа гоялари ҳам Коперник назариясидан четда қолмади. Хусусан, Платон ва неоплатончиларнинг олам руҳи гоясини гелиоцентризм асосида қайта ишлаган мутафаккир олам руҳи, деганда Қуёшни тушунмоқ лозим, деб ўқидирди. Дарвоқе, Коперникнинг Қуёшга берган таърифи ҳам неоплатонизм қабилда изҳор этилади. «Барча орбиталарнинг марказида Қуёш туради: зеро, мазкур ҳашаматли масканда бу машғалани бутун борлиқни ёритиш имконини берадиган энг қулай нуқтадан бошқа жойда жойлаштириш мумкинми?»— деб ёзади у.¹

Мазкур мулоҳазаларни ўрта аср дунёқарашини гуманизм позициясидан таҳлил қилинишининг намоён бўлиши, деб баҳолаш мумкин. Айнан ана шу паганизация натижасида Коперник гелиоцентризм гоясини шаклантирадики, ушбу гоялар ўрта аср дунёқарашида кенг илдиз отган космологик қарашларга барҳам берди. Бироқ Коперник дунёқарашида, унинг гояларида аристотелча-птолемейча космологиянинг фундаментал қоидалари сақланиб қолаверади. Масалан, Коперникнинг мулоҳазаларига қура, Коинот миқёсида фикрланганда Ернинг катталиги ниҳоятда кичкина, Ердан ҳаракатланмас юлдузларга қадар бўлган масофа гоятда катта, лекин мазкур юлдузлар сфераси оламнинг ниҳояси, чек-чегараси-

¹ Польские мыслители эпохи Возрождения. Сост. И.С.Нарский. М., 1960, стр. 59—60.

ни ташкил этади. Куриниб турибдики, Коперник оламнинг ниҳоялиги ҳақидаги Аристотель илгари сурган гоёни тулиқ қўллаб-қувватлайди. Шунингдек, мутафаккир уз таълимотида Птолемей астрономиясидаги сайёраларнинг доирасимон ҳаракати ҳақидаги қарашларни ҳам сақлаб қолади. Бироқ Коперник замонаси ҳали сайёраларнинг ҳаракати ҳақида бундан-да аниқроқ маълумотларни баён этишга тайёр бўлмаганини ҳам назарда тутишимиз лозим.

КОПЕРНИК КОСМОЛОГИЯСИНИНГ АҲАМИЯТИ. Коперник астрономияси ва космологиясининг энг муҳим, прогрессив аҳамияти шунда бўлдики, ушбу мулоҳазалар, унинг таъбири билан айтганда, «энг етук ва тартибсевар Меъмор томонидан яратилган олам машинасининг ишлашини аниқроқ тушуниб олиш» имконини берди.¹ Шу куйи кузалик Николай илгари сурган «олам машинаси» ҳақидаги гоёлар Николай Коперник шарофати билан теологик-органистик дунёқарашдан детерминистик-механистик дунёқарашга айланди.² Ушбу дунёқараш кейинги асрда янада мукамаллашиш, такомиллашиш бахтига муяссар бўлди.

—Коперникнинг—Ер—ҳақидаги—мулоҳазалари ҳам унинг гелиоцентриқ қарашларидан келиб чиқади. Оламнинг марказига Қуёшни қуйиб, Ерни барча сайёралар қаторида унинг атрофида айланишга «мажбур этар» экан, Коперник Ер ҳам ҳамма сайёраларга хос бўлган қонун ва қонуниятга буйсунади, деган хулосага келади. Коперник космологиясининг бундай радикал тенденцияси анъанавий христиан дунёқарашини учун беқиёс хавф тугдирди. Чунки, Коперникнинг юқорида баён этилган хулосасини христианликнинг асосий қоидаларини пучга чиқарар, шубҳа остига қўяр эди. Бироқ Коперник гелиоцентризмнинг христиан дунёқарашини учун хавфли бўлган оқибатлари бирдан эмас, кейинроқ, аста-секинлик билан англаб етилди.

Николай Коперник зукко ақл соҳиби бўлгани боис боши узра қора булутлар тупланажагини яхши билар эди. Шу сабабдан у уша давр қоидаларига амал қилган ҳолда уз китобининг кириш қисмида Рим папаси Павел III га багишлов ёзди. Унда мутафаккир уз хулосалари билан умумэтироф этган геоцентриқ қарашлар уртасида жиддий зиддиятлар борлигини тан олди. Бироқ, деб уқдирди Коперник, ушбу таълимот асосида янги календарь яратиш мумкинки, бу календарь черков байрамлари ва тадбирларини нишонлашнинг даврийлигини таъминлаш имконини беради. Мутафаккирнинг башорати роппа-роса 40 йил утгач, рўёбга чиқди: 1582 йилда Рим папаси Григорий XIII даврида календарь ислохоти утказилди ва Коперник таълимотига асосланган янги йил ҳисоби жорий этилди.

¹ Польские мыслители Эпохи Возрождения. Сост. И.С. Нарский. М., 1960, стр. 42.

² В.В. Соколов. Европейская философия XV—XVII веков. М., 1984, стр. 143.

Коперник таълимотининг немис астрономи Иоганн Кеплер ва италян файласуфи Жордано Бруно томонидан ривожлантирилиши унинг христиан дунёқарашига нақадар зид эканлигини намоён қилди. Натижада, 1616 йили мутафаккирнинг шоҳ асари тақиқ этилган китоблар сирасига киритилди ва икки асрдан кўпроқ вақт (1822 йилга қадар) назардан четда тутилди. Бироқ бундан қатъи назар Коперник гоълари олам ҳақидаги янги қарашларнинг шаклланишида назарий-методологик асос вазифасини утади.

ПАРАЦЕЛЬС

(1493—1541)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Атоқли немис шифокори, табиатшунос олими ва файласуфи Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм Парацельс 1493 йилда Швейцарияда туғилган. У Феррари университетиде, шунингдек, немис, француз ўқув масканларида тиббиёт асосларини мукамал ўрганган. Узоқ йиллар тиббиёт ўқитувчиси ва даволовчи врач сифатида фаолият кўрсатган. Узининг шифокорлик маҳорати билан Парацельс Европанинг бир қатор мамлакатларида ном қозонди. Унинг одамларни даволаш боразидаги обрў-эътиборидан ҳайратга тушган машҳур немис шоири Гёте узининг «Фауст» асари бош қаҳрамонининг хулқ-атвори ва хатти-ҳаракатини Парацельсга қиёслаб яратди.

Парацельс ута неординар шахс бўлгани ва унинг ўз қарашларида демократик тамойиллар устуворлик қилгани учун ҳукумат вакиллари билан тез-тез келишмовчиликлар келиб чиқар эди. У 1527 йилдан эътиборан Базель университетининг профессори лавозимида ишлади. Талабалар учун ўқийдиган маърузаларини ниҳоятда антиқа усулда — бир неча йиллардан буён қўлдан-қўлга ўтиб келган дарсликларни ёқиб юбориш билан бошлади. Унинг фикрича, тиббиёт фанининг турли муаммоларини ўрганган киши эмас, балки одамларни турли касалликлардан фориғ қилган киши чинакам шифокор бўлади. Шунинг учун ҳам у шифокорларни касалликларни даволаш сирларини ўранишга чақиради. Худди ана шу мақсадни амалга ошириш учун 1527 йилнинг июнь ойида тиббиётга доир ўқув курсларининг дастурини эълон қилади.

Парацельс фалсафий муаммоларга доир махсус асар ёзиб қолдирмади. У узининг фалсафий қарашларини тиббиёт, фармацевтика, химия, астрология ва бошқа фанлар муаммоларига бағишланган асарларида баён қилди. Буюк шифокор 1541 йилда вафот этди.

ПАРАЦЕЛЬС ҚАРАШЛАРИДА МИКРОКОСМ ВА МАКРОКОСМНИНГ АЙНИЯТИ ТАМОЙИЛИ. Парацельс немис натурфалсафасига асос солди. Унинг фикрига қўра, одам боласининг соғлом ҳаёт тарзини таъминлаш-

ни узига мақсад қилиб қўйган ҳар қандай шифокор табиатни яхши билмоғи лозим. Чунки, табиат ва инсон узаро диалектик алоқадорликда бўлиб, бири иккинчисига таъсир утказиб туради. Шунинг учун ҳам Парацельс юракни Қуёшга, мияни Ойга, жигарни Сатурнга, буйрақларни Юпитерга ухшатади. Уз навбатида, инсон организми билан усимликлар ва минераллар уртасида, усимликлар, минераллар билан сайёралар уртасида ҳам ухшашликлар бор, деб ҳисоблайди.

Бундай оддий аналогия негизида Парацельс қадимги замон файласуфлари таъкидлаган оламни вужудга келтирган турт асосий унсурга (тупроқ, сув, ҳаво, олов) яна уч ибтидони қўшади. Мутафаккирнинг тушунтиришича, ушбу ибтидолар симоб, туз ва олтингугуртдир. Оламнинг таркибини ташкил этган ушбу элементлар билан одамнинг танаси, руҳи, жони орасида ухшашликлар бор. Чунончи, симоб руҳга, туз танага, олтингугурт эса жонга мосдир. Ушбу элементлар орасидаги мақсадга мувофиқ узаро алоқадорлик инсон организмнинг соғлом ҳаёт кечиришини таъминлайди. Ушбу узаро алоқадорлик механизмининг бузилиши эса турли касалликларнинг келиб чиқишига сабаб бўлади. Инсоний микрокосмнинг табиий макрокосмга мувофиқлиги принципига асосланган немис шифокори табиатда ҳар қандай касалликни даволовчи дори мавжуд, деб ҳисоблайди. Юқоридаги фикр-мулоҳазалар ниҳоятда содда бўлишига қарамасдан, тиббиёт амалиёти учун ута аҳамиятли эди. Бундай қоидаларга амал қилган машҳур немис шифокори бир талай янги доридармонларни кашф этади.

Парацельснинг кимё илмига бўлган қизиқиши магия (сеҳр-жоду)га бўлган қизиқиш билан уйғунлашиб кетади. Моҳиятига қўра, у табиатнинг узини магия билан қиёслайди. Немис шифокорининг магия ҳақидаги қарашлари ягона универсум туғрисидаги тасаввурларга асосланади. Ушбу универсумга қўра, оламдаги барча ҳодисалар, воқеалар ва нарсалар узаро алоқадор бўлиб, инсон жисмига уз таъсирини утказиб туради. Бундай алоқадорликка асосланган Парацельс турли астрологик тасаввурларга ҳам ишонади.

Макрокосм ва микрокосмнинг айнанлиги ҳақидаги мулоҳазаларининг пировард натижаси улароқ Парацельс бугун табиатдаги ҳодисалар, ҳатто, нарсаларнинг ҳам жони бор, деган хулосага келади. Табиатнинг ҳар бир заррачасида, деб таъкидлайди Парацельс, архей (бошлиқ) утирибдики, уни билиб олган олим нафақат табиат ҳодисаларини, балки касалликларни даволаш йўлларини ҳам билиб олади.

Хуллас, Парацельс микрокосм ва макрокосмнинг ухшашлиги гоёсини илгари сураётган экан, пантеистик дунёқарашнинг узига хос хусусиятини яна бир бор намоён этди.

БЕРНАДИНО ТЕЛЕЗИО

(1509—1588)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Буюк итальян мутафаккири Бернардино Телезио 1509 йилда Неаполь яқинидаги Козенца шаҳрида тугилди. У ёшлигида-ноқ тенгдошлари орасида илмга чанқоқлиги билан ажралиб турар эди. Уттизинчи йиллар бошида Бернардино илм излаб Падуяга келади ва бу ердаги университетга ўқишга киради. Университет даргоҳида Бернардино фалсафа, тиббиёт фанларини мукаммал урганади. 1535 йилда у Падуя университетини муваффақиятли тугатади.

Университетни тугатиб, Козенцага келган Бернардино Телезио илмий жамият ташкил этади. Тез орада илмий жамият илмий академияга айланади. Телезио асос солган академия Флоренция академиясидан фарқли улароқ антик замон файласуфлари, хусусан Платон асарларини ўрганишга ва уни тарғибот этишга эътиборни қаратади. Шунингдек, табиат қонунларини ўрганиш, турли тажрибалар утказиш билан ҳам машғул булади. Маълумки, XVI асрнинг урталарига келиб, Италия зиёллари орасида табиат ҳақида янги маълумотлар тушлаш ва схоластика сафсаталаридан қутулишга уриниш тенденцияси авж олиб бораётган эди. Худди шунинг учун Телезио узининг натурфалсафий доктринасини узоқ йиллар давомида шакллантирди. Табиат ҳодисалари ҳақидаги узининг натурфалсафий қарашларини 1565 йилда ёзилган «Нарсаларнинг туб моҳиятига мос тушадиган табиати тўғрисида» номли асарида баён этди.

Табиат ҳодисаларининг узгаришини, бир қуринишдан бошқа қуринишга утиб туриши жараённи тинимсиз қузатган Бернардино Телезио оламнинг ҳақиқий манзарасини фақат ақл ва тафаккур ёрдамида билиб булмаслигига ишонч ҳосил қилди. Ҳодиса, воқеа ва нарсаларда буладиган узгаришларни илғаб олиш учун чинакам илмий методология ишлаб чиқиш зарур, деган хулосага келади мутафаккир.

Телезио узининг «Нарсаларнинг туб моҳиятига мос тушадиган табиати тўғрисида» номли асари босилиб чиққанидан сўнг ҳам унинг устида ишлашни давом эттирди. Натижада, 1586 йилда асарнинг тўққиз жилдлик қайта ишланган ва тўлдирилган нусхасини чоп этиришга муваффақ бўлди. Фалсафий тафаккур хазинасига муносиб ҳисса қўшган Бернардино Телезио 1588 йилнинг 2 октябрида Козанцада вафот этди.

ТЕЛЕЗИОНИНГ СЕНСУАЛИСТИК РЕДУКЦИОНИЗМИ. Бернардино Телезио табиат ҳодисаларини ақл-заковат кучи ёрдамида ўрганишга асосланган қадимги замон фалсафаси методологиясидан воз кечишни таклиф этади. Шу уринда мутафаккир табиат ҳодисаларини ўрганишда тажриба кучига асосланувчи янги методологияни илмий жамоатчилик ҳукмига ҳавола этади. Унинг фикрига мувофиқ, табиат ҳодисалари ҳақида аниқ маълумотларни фақат ҳис-туйғулар ёрдамида олиш мумкин. Чунки,

тафаккур номукаммал, ҳис-туйғу эса мукаммалроқдир. Шундай нуқтаи назардан кузатсак, ақл чиқарган ҳар қандай хулоса аналогия асосида вужудга келтирилган янги ҳукм эканлигига ишонамиз. Фақат ҳиссий тажрибагина чинлик мезони була олади. Куриниб турибдики, Телезионинг сенсуалистик редукционизми Эпикурнинг назарий билиш принципларини эслатади.

Албатта, экспериментал табиатшунослик фақат бирёқлама эмпиризмга ёхуд сенсуализмга таяна олмайди. Чунки, ҳар қандай тажриба натижалари математик мулоҳазалар чигиригидан утказилмоғи шарт. Акс ҳолда содда реализмдан нарига утиб булмайди. Телезио ҳам худди шу ҳолатни бошидан кечиради. Табиатдаги баъзи ҳодисалар, нарсаларнинг айрим томонларини урганишда самарали натижа бериб турган сенсуалистик методология табиатнинг бир бутун, яхлит манзарасини урганишда панд беради. Ваҳоланки, натурфалсафанинг асосий мақсади табиатнинг ҳақиқий яхлит манзарасини яратишдан иборат. Шунинг учун ҳам бу ҳақда фикр юритган Телезио узи рад этган қадимги натурфалсафий гояларга мурожаат этишга мажбур булади.

Бироқ Телезио уз замонаси маданий ҳаётида катта урин тутган неоплатонизм гояларига эмас, балки стоицизм хулосаларига мурожаат этади. Чунки, айнан ана шу йўналиш тарафдорлари табиат ҳодисаларини сенсуалистик позициядан урганишга уринадилар. Айни пайтда Телезио пантеистик қарашлардан ҳам холи: унинг фалсафасида «Худо» тушунчаси табиатнинг билиб булмас ҳодисаларининг сабабларини шарҳлаётганда қўлланилади.

Телезионинг фикрига мувофиқ, оламдаги ҳар бир нарса уз вазни ва жисмига эга. Энг катта жисм ва вазн эса умумоламий материяда жамулжам булади. Бироқ умумоламий материя ушбу хусусиятларни узида муҷассамлаштиргани учун ҳам пассивдир. Куриниб турибдики, Телезио уз фалсафасига қатъий натуралистик йўналиш беришга ҳаракат қилган.

ТЕЛЕЗИО НАТУРФАЛСАФАСИНИНГ ГИЛОЗОИСТИК ХАРАКТЕРИ. Пассив материя узидан-узи ҳаракатлана олмайди. Табиат эса ҳаракатсиз мавжуд булиши мумкин эмас. Шунинг учун ҳам Худо икки буюк қудрат — иссиқлик ва совуқликни яратганки, бу икки жисмсиз, шаклу шамойилсиз муъжиза табиат ҳодисаларини ҳаракатга келтирувчи асосий манбадир. Телезионинг фикрига кура, иссиқ ҳам, совуқ ҳам жонли ибтидодир. Бу икки ибтидо, унинг фикрича, табиатдаги барча ҳодисаларнинг асосидир. Куриниб турибдики, Телезионинг натурфалсафаси гилозоистик характерга эга булган фалсафадир. Дарвоқе, мутафаккир натурфалсафасида гилозоизм табиат ҳақидаги пантеистик тасаввурлар билан эмас, Худони табиатдан ташқарида турган қудрат, деб тушунтирувчи деизм элементлари билан уйғунлашиб кетади.

Телезио олам ҳақидаги Коперниккача булган тасаввурларга қайтар экан, Коинотнинг марказига Ер куррасини қўяди ва уни совуқлик ман-

бан, деб таърифлайди. Иссиқлик эса Ерга қарши турган Қуёшда тупланган. Бироқ Ер билан Қуёш уртасидаги алоқадорлик узгармас эмас, балки доимо узғариб турувчи динамик характерга эга бўлади. Иссиқлик ва совуқлик орасидаги узаро алоқадорлик ва узаро алмашилиш жараёнини аллома бир келин учун қурашаётган икки кувёвнинг хатти-ҳаракатига ухшатади. Иссиқлик ёруғлик ва ҳаракатни вужудга келтирса, совуқлик зулмат ва осойишталикни ҳосил қилади. Худди шу ҳолат табиат ҳодисаларининг алмашилиб туришига олиб келади, деб тушунтиради машҳур италиялик аллома.

Инсон борлигини ҳам Телезио худди шу позициядан туриб талқин қилади. Хусусан, ҳар бир тирик мавжудот, жумладан одам боласи ҳам уз руҳига эга. Бу руҳ уз ҳарорати билан уларни бир-бирига боғлаб туради. Инсон руҳининг ҳайвон руҳидан асосий фарқи шундаки, у билиш қобилиятига эга. Жисм эса ҳам инсон, ҳам ҳайвон руҳини совуқлик билан боғлаб турадиган воситадир, деб ҳисоблайди мутафаккир.

Хуллас, Бернардино Телезио уз ижоди билан табиат ҳодисаларини янги методология асосида урганиш учун замин тайёрлади. Шунинг учун булса керак, унинг улимидан кейин Телезио издошлари купайиб кетди. Хусусан, улардан бири мутафаккирнинг шоҳ асарини лотин тилига таржима қилган булса, бошқа бири китоб юзасидан омма учун мулжалланган турли шарҳлар ёзди.

ЖОРДАНО БРУНО

(1548—1600)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Машҳур италян файласуфи Жордано Бруно 1548 йилда Неаполь яқинидаги Ноладада таваллуд топди. 1566—1575 йилларда монастир ҳузуридаги мактабда ўқиди. Кейинчалик фалсафа фанлари доктори илмий даражасига эга бўлди. Ўқишни тугатгандан сунг монастирда ишлади. Узининг диндорлик фаолиятидан қониқиш ҳосил қилмагач, монастирни тарк этди ва черковга қарши чиқишлар қилди. Католик черковининг таъқибидан сунг Италиядан кетишга мажбур бўлди. Бир неча йил уз умрини мусофирликда, сарсону саргардонликда Швейцария, Франция, Англия ва Германияда утказди. Уша мамлакатларнинг университетларида маърузалар ўқиди. Урта аср схоластикасини тинимсиз танқид қилди. Сарсону саргардонликда юрган кезларида бир неча асарлар ёзди. Чунончи, 1582 йилда узининг биринчи фалсафий «Ғояларнинг сояси ҳақида»ги асарини ёзди. 1584 йилда «Куқун устидаги базм», «Ибтидо ва бирлик, сабаб ҳақида», «Коинот ва олам, чекланмаганлик ҳақида», «Тантана қилган ҳайвоннинг қувилиши», 1585 йилда «Печаснинг сири, Килен эшагининг иловаси билан», 1591 йилда «Уч каррали улчов ва меъёр ҳақида», «Монада, сон ва фигура ҳақида», «Сон-саноксизлик ва улчовсизлик ҳақида» номли асарларини ёзди.

Жордано Бруно 1592 йилда Италияга қайтади. Уша йили ҳукмрон черков қоидаларига хилоф ишлар қилгани учун Венеция инквизициясининг кургазмасига мувофиқ қамоққа олинади. Мутафаккир етти йилдан ортиқроқ умрини инквизиция қамоқхоналарида утказди. Қамоқхоналарда ундан узининг фалсафий, илмий-табиий гоьларини рад этишни, ёлгон дейишни талаб қилдилар. Лекин Бруно узининг фалсафий эьтиқодидан воз кечмади. У 1600 йилнинг 17 феввалида тириклайин оловда куйдирилади.

Жордано Брунонинг фалсафий қарашлари Ренессанс диалектикасининг асосчиси кузалик Николай ва Ренессанс даври Европа фалсафасига сезиларли таъсир утказган италиялик таниқли файласуф Бернардино Телезио таълимотлари асосида шаклланди. Шунингдек, Бруно табиий-илмий қарашларининг шаклланишида Николай Коперник астрономик кашфиётларининг таъсири беқиёс булди. У узининг фалсафий фикр-мулоҳазаларида, замонасининг натурфалсафий муаммоларини бартараф этишга катта куч сарфлади. Шунинг учун ҳам унинг фалсафасида охирлаб қолган Ренессанс даври мутафаккирларининг энг илгор гоьлари мужассам булди. Брунонинг фикрига кура, фалсафанинг асосий вазифаси табиат устида турган Худонинг ёки нариги дунёнинг сирларини эмас, балки табиатнинг узини урганишдан иборат булмоғи зарур. Шунинг учун ҳам Бруно фалсафасидаги энг асосий гоь илоҳийлик ва табиийлик, моддийлик ва идеаллик, тана ва руҳият, ақлийлик ва ҳиссийлик, Коинот ва ердаги ҳаётнинг алоқадорлиги муаммоларини аниқлаб беришга қаратилган.

БРУНО ИЛОҲИЙЛИК ВА ТАБИЙЛИК ОРАСИДАГИ АЛОҚАДОРЛИК ҲАҚИДА. Табиат ва Худо орасидаги узаро алоқадорлик муаммоларини Бруно пантеистик позициядан туриб ҳал қилмоқчи булди. Лекин унинг пантеистик позицияси утмишдошларникига қараганда нисбатан тугалланган эди. Чунки, у биринчидан, Худони оламдан ажратиш кайфиятини тула бартараф этишга, Худо билан Олам бирлигини тушунтириб беришга ҳаракат қилди. Худо Оламдан ташқарида ёки унинг устида эмас, оламда мавжуд булган барча нарсалар билан бирга булади, деган гоьни илгари сурди. Иккинчидан, Бруно Худо билан табиат орасида ухшашлик, уйғунлик аломатлари мавжуд, деб тушунтиради. Унинг фикрига кура, ҳамиша ҳозиржавоб, чексиз-чегарасиз имкониятларга эга булган Худонинг бир бутун, яхлит булиб товланиб, турлича жилоланиб туришини имконияти чегараланмаган универсумга тенглаштириш мумкин булади. Худди шунинг учун ҳам Худо имкониятлари чекланмаган яхлит курунишда намоён булади. Бундай фикр-мулоҳазалар Бруно пантеизми натурфалсафий хусусиятга эга эканлигидан далолат беради.

Учинчидан, антик фалсафа намояндаларининг (Парменид, Эмпедокл, Демокрит, Эпикур, Лукреций) мулоҳазалари, шунингдек, табиатшунослик соҳасидаги янги кашфиётлар таъсирида Бруно Худони нафа-

қат табиатга, балки материяга тенглаштиради. Бундай ҳолат унинг пантеизми табиатшунослик ютуқлари билан уйғунлашиб кетганлигидан да-лолат беради.

Худонинг табиат ва материяга яқинлашиши нуқтан назаридан фикр-мулоҳаза юритган Жордано Бруно фалсафанинг энг долзарб муаммоларидан бири — субстанция муаммосини ҳал қилишга киришади. Унинг эътироф этишича, субстанция моддийликни ифодалайди, материянинг дастлабки қуриниши сифатида намоён бўлади. Материяни аристотелча схоластик талқин қилишдан фарқли улароқ, Бруно субстанцияни материянинг турли шаклларида эмас, балки унинг мазмунидан излайди. У материяни нарса ва ҳодисалардаги илоҳий борликдан, унинг ибтидосини эса узининг яхлитлигини таъминлаб турган, барча ишлаб чиқаришга қодир бўлган нарсаларнинг узидан излаш зарур, дейди. Шунингдек, Брунонинг эътироф этишича, маънавий субстрат, яъни дунёвий жон борлиги, у оламдаги барча мавжудотларга тааллуқли эканлигини кайд этади. Дунёвий жон, Брунонинг фикрига кўра, бутун оламни ва ундаги барча нарсаларни ҳаракатга келтирувчи тамойилдир. Худди шу тамойил оламнинг яхлитлигини, унинг бир бутунлигини, воқеалар ва ҳодисалар орасидаги уйғунликни ва мақсадга мувофиқликни таъминлайди. Шундай қилиб, Брунонинг тушунтиришича, материя ҳаракатининг асоси дунёвий жонга бориб тақалади. Материя ҳаракатининг турларини фақат Худонинг ўзи алмаштиришга қодир, холос.

Жордано Брунонинг субстанция тўғрисидаги фикр-мулоҳазаларига юзакироқ қаралса, у ҳали неоплатонизм таъсиридан чиқа олгани йўқ, деган хулосага келиш мумкин. Лекин синчиклаб, чуқурроқ таҳлил қилинса, Бруно ҳеч қачон дунёвий жонни моддий танадан ажратмаганлигига ишонч ҳосил қиламиз. Дунёвий жон билан инсоннинг моддий жисми, яъни танаси яхлит бир бутунни ташкил этади. Уларнинг асосида қандайдир бир ягона субстанция ётади. Унда жисмонийлик ва маънавийлик, моддийлик ва формаллик, имконият ва воқелик мужассам бўлади. «Биз,— деб ёзади Ж. Бруно,— иккита субстанцияни аниқлаймиз — биттаси маънавий, бошқаси жисмоний, охир-оқибатда унис ҳам, буниси ҳам ягона борлиққа ва ягона илдизга бориб тақалади»¹. Худди уша охириги ягона субстанция универсум ибтидосидир.

БРУНО НАТУРФАЛСАФИ ВА КОСМОЛОГИЯСИ. Натурфалсафа ва космология соҳасида Бруно бир қатор гоёларни илгари сурдики, улар маълум даражада урта аср теологияси ва схоластикаси тамойилларига зид эди. Бу гоёлар уни еретикликда (бидъатчиликда) айблаш учун инквизицияга йирик дастак бўлди. Бруно Коинот ва табиат чексиз-чегарасиз, унинг на боши, на охири бор, деган фикр-мулоҳазаларини исботлаш учун Худо чексиз қудратга эга, шунинг учун ҳам у ҳеч қачон

¹ Ж. Бруно. Диалог. М., 1949, стр. 204.

чегараси ва охири бор нарсаларни яратмайди, деган далилдан уринли фойдаланди. Лекин Коинот ва табиатнинг чексизлигини исботлаш учун келтирилган энг муҳим далил, Брунонинг тушунтиришича, илоҳий қудрат эмас, балки уша замон астрономия ва физикасида қилинган энг янги кашфиётлардир, биринчи навбатда қузалик Николай ва Николай Коперник таълимотидир.

Бруно Коинотда мавжуд булган турли сайёралар, ҳатто, осмон ёритгичлари орасида ҳам узаро алоқадорлик ва таъсир борлигини исботлаб беришга уринди. Коперник қарашларини давом эттириб, ҳар қандай осмон ёритгичини узича алоҳида бир мутлақ, марказ дейиш мумкин. Бу марказ ҳамма жойда булиши ҳам, уз навбатида ҳеч қаерда булмаслиги ҳам мумкин. Коинот чексиз-чегарасиз булганидек, унинг турли оламлари ҳам чексиз-чегарасиздир, деб таъкидлайди мутафаккир. Узи яратган моддий ва маънавий субстанциянинг бирлиги тўғрисидаги таълимотта суяниб, Бруно шундай хулосага келадики, сон-саноксиз дунёларга ички ҳаракат бериб турган манба вазифасини илоҳий қудрат эмас, балки универсал дунёвий жон бажаради.

Ж. Бруно ўрта аср схоластикаси ва дуализм гоъларига қарши бориб, оламнинг борлиги гоъларини янада ривожлангирди. Ердаги ва осмондаги жисмларда физик ухшашликлар мавжуд эканлигини тушунтиришга ҳаракат қилади. Схоластик фалсафага мувофиқ, ер тўртга стихияни: тупроқ, сув, ҳаво, оловни вужудга келтирса, осмон эса эфир стихиясини вужудга келтиради. Брунонинг фикрича, эфир ер, сув, ҳаво, олов билан бирлашиб, Коинотдаги бошқа сайёралардек Ер куррасини ҳосил қилади. Ердаги ва осмондаги ухшашлик, физик бир хиллик гоъяси олам бирлиги муаммосининг янада кескинлашишига сабаб бўлди. Бруно ушбу муаммони узгача ёндашув билан, яъни антик замон атомизми кайфиятини мутлақ максимум тўғрисидаги таълимот билан тулдириб баргараф этишга ҳаракат қилади. Унинг тушунтиришича, борлиқнинг асосида монада деб номланувчи энг кичик заррача ётади. Ушбу заррача борлиқнинг сунгги минимал таянчи булиб, Бруно таълимотида уч хил маънода уз аксини топади. Чунончи, онтологик маънода монада деганда борлиқнинг энг кичик, минимал даражадаги субстанцияси, ҳам жисмоний, ҳам рухий ибтидоси тушунилади. Физика нуқтаи-назаридан монада атомни ифода-ласа, математика борасида у нуқтани англатади. Нуқталарнинг йиғиндиси уз навбатида тўғри чизиқни, тўғри чизиқ текисликни, текислик эса ҳар қандай геометрик шаклни (жисмни) ҳосил қилади. Энг юқори субстанция деганда «монадалар монадаси», яъни Худо тушунилади.

Ягона субстанциянинг моҳияти ва турли-туман нарсаларнинг пайдо булиши муаммолари ҳақида фикр-мулоҳаза юритган Бруно диалектикага оид бир қатор гоъларни баён қилади. Чунончи, унинг тушунтиришича, субстанция бир-бирига яқин, бир-бирига ухшаш ички қарама-қаршиликларнинг манбаидир. Қарама-қаршиликлар эса бири иккинчиси билан

боглик, бири иккинчисига мос тушади. Бундан ҳамма нарсалар моҳиятига кўра бирликдадир, деган хулоса келиб чиқади. Чунончи, тўғри чизик айланага, марказ периферияга, шакл материяга, эркинлик заруриятга, субъективлик объективликка ўхшайди. Чунки, бир қарама-қаршилик ўз навбатида янги қарама-қаршиликнинг бошланиши учун замин ҳозирлайди. Яксон қилиш пайдо бўлиш учун, пайдо бўлиш яксон қилиш учун, муҳаббат ҳасад учун, ҳасад эса муҳаббатнинг тугилиши учун, кучли заҳарни дори сифатида ишлатиш мумкин, дорини эса заҳар сифатида ишлатиш мумкин ва ҳоказо.

Бруно диалектик таълимотининг марказий қондаси «монадалар монадаси» ҳақидаги фикр-мулоҳазаларидир. Ушбу қондага мувофиқ, ҳамма қарама-қаршиликлар битта бўлинмас нуқтага — «монадалар монадасига», яъни Худога бориб тақалади. Бу нуқта, ўз навбатида, шундай бир бутунки, у нафақат узининг булакларидан, балки узидан ташқаридаги булаклардан ҳам таркиб топади. Шу билан бирга бундай яхлитлик оламдаги ҳар қандай якка нарсаларда мавжуд бўлади. Шунингдек, уларнинг ҳар қайсисида алоҳидалик ҳам мавжуд. Ўз навбатида, ҳар қандай яккаликда яхлитлик аломатлари бўлади. Қарама-қаршиликларнинг бирлиги шундай бир бутунликки, у ҳеч қаерда ва ҳамма ерда, «ҳамма бир киши учун, бир киши ҳамма учун»да яққол кўзга ташланади. Кўришиб турибдикки, Бруно айримлик, хусусийлик, умумийлик, бутун, булак ва яхлитлик орасидаги диалектик алоқадорлик механизмининг моҳиятини тушунтириб беришга ҳаракат қилди.

Кузалик Николай диалектикани фақат теологияга татбиқ этган бўлса, Жордано Бруно ундан фарқли ўлароқ диалектикани табиатнинг барча сфераларига, ҳатто, инсон фаолиятига ҳам татбиқ этди. Асосий эътиборни нафақат Худо билан табиат орасидаги қарама-қаршиликлар бирлигини, балки улар орасидаги курашни аниқлашга қаратди.

БИЛИШ НАЗАРИЯСИ. Жордано Бруно Ренессанс даври анъаналарини давом эттириб, билиш жараёнида ҳар қандай обрў-эътиборга сажда қилишга, уни мутлақлаштиришга қарши чиқди. Унинг фикрига кўра, билиш жараёнида бировларнинг ақлига таяниб фикр юритиш ўта пасткашлик, бу борада турли анъаналарга суяниш ҳам ўта гумроҳлик, шунингдек, аллақандай алломанинг фикрини қўллаб-қувватлаш ҳам бемаъниликдир. Брунонинг эътироф этишича, билишнинг мақсади маълум даражадаги билимлар бирлигини таъминлашдан иборат бўлмоғи лозим. Билимлар бирлигини таъминлаш универсумнинг чегарасизлигини билишга олиб келади. Бундай юмушни қарама-қаршиликларнинг бири-бирига мос тушиши жараёни диалектикасини билмасдан туриб аниқлаб бўлмайди.

Бруно файласуфларнинг турли баҳс-мунозараларига сабаб бўлган ҳақиқат муаммоси ҳақида ҳам куп бош қотиради. Унинг тушунтиришича, ҳақиқатни аниқлаш жараёни секинлик билан амалга ошади. Ушбу

жараёнда инсоннинг ҳис-туйғулари, гидроки, фаҳм-фаросати, фикр-мулоҳазалари иштирок этади. Брунонинг таъкидлашича, билиш жараёнида ҳиссий босқичнинг аҳамияти унча катта эмас. Чунки ҳис-туйғу инсонга ақлни қўзғатиш, унга ички стимул бериш учун керак. «Ҳиссиёт нақадар такомиллашган бўлишидан қатъи назар, у айрим ноаниқликлардан холи бўлмайди».¹ Бошқача айтганимизда, ҳиссий билиш жараёнида чексизликнинг моҳияти тула очилмасдан қолаверади. Худди шунинг учун ҳам билиш жараёнида фикр-мулоҳаза юритиш асосий аҳамиятга эга бўлиб, у фикр-мулоҳаза ҳиссиёт ёрдамида олинган маълумотларни қайта таҳлил қилади. Таҳлил қилиш жараёнида хотира ва тасаввур ҳам иштирок этади. Табиатнинг бундай сирли муъжизасига фақат фикр-мулоҳаза ёки интеллект йўл топади ва ҳиссиёт орқали олинган маълумотларга узининг узи-кесил тузатишларини киритади.

Баъзи асарларида Бруно билишнинг ақл босқичи борлигини ҳам эслатиб утади. Унинг эътироф этишича, уша ақл ёрдамида оламнинг бирлигини, оламдаги воқеа ва ҳодисаларда қарама-қарши томонлар борлигини, қарама-қаршиликлар орасида бирлик мавжудлигини, уларнинг чегарасиз эканлигини билиш мумкин, деган хулосага келади. Шундай қилиб, Жордано Бруно ҳақиқатга эришишнинг энг асосий манбаи ақлдир, дейди. Лекин у турли экспериментлар ёрдамида олинган билимларнинг билиш жараёнидаги аҳамиятига етарли баҳо бермайди.

БРУНОНИНГ ИНСОН ТЎҒРИСИДАГИ ҚАРАШЛАРИ. Жордано Бруно Ренессанс даври антропоцентризмнинг баъзи қондаларига шубҳа билан қарарди. Шундай бўлишига қарамасдан, Ренессанс гуманистик анъаналар ҳақида, хусусан инсон ҳаётидаги яхшилик, эзгуликка интилишни ошириш йўллари ҳақида кўп уйлар эди. Брунонинг фикрига кўра, инсон ҳаётнинг қулига айланиб қолмаслиги, яъни фақат ўзи учун, узини сақлаб қолиш учун яшамаслиги, балки ҳаётда фаол мавқеда туриши, уни яхшилик томон узгартириш учун фидойилик қилиши зарур. Ҳақиқатни инсон худди шунинг учун билиши зарур. Инсон диний маънода бутун оламнинг кичик бир булагини сифатида абадий яшаши, улмаслиги мумкин. Ҳаёт турли шаклларда, бошқа оламларда абадий давом этаверади.

Ҳақиқатни билиш борасидаги инсон фаоллигини, бу борадаги унинг меҳнатини Бруно «қахрамонона энтузиазм», дейди. Узининг «Қахрамонона энтузиазм» асарида энтузиазмнинг икки типи борлигини аниқлаб беради. Зотан, бировлар учун у ақлсизлик борасидаги жушқинлик бўлса, бошқа бировлар учун чинакам ҳақиқатга эришиш учун қилинган оқилона интилиш эканлигини таъкидлайди. «Оқибатда бундай одамлар, нафақат қирол ёки судхўр, балки уз ишининг устаси ва фаол киши сифатида гапирадилар ва ҳаракат қиладилар».²

¹ Ж. Бруно. Диалог. М., 1949, стр. 304.

² Ж. Бруно. О героическом энтузиазме. М., 1953, стр. 52.

Брунонинг инсон тўғрисидаги қарашларининг асосида ягона субстанция тўғрисидаги гоё ётади. Хусусан, унинг таъкидлашича, инсон танаси жондан паст туради. Лекин жон ўзини намоён қилиши учун унга тананинг булиши шарт, тананинг турли шаклларга киришини таъминлаш учун жон унга албатта зарур. Шунинг учун «қаҳрамонона энтузиазм» соф руҳий ҳиссиёт ёки соф руҳий жушқинлик эмас. У ўзида инсон танасининг барча қобилиятларини мужассамлаштиради. Руҳий-маънавий ҳарорат билан тулдирилган уша тана туфайли жушқинлик чинакам қаҳрамонлик даражасига кутарилади.

Жордано Брунонинг фалсафий, табиий-илмий гоёлари урта аср схоластик дунёқарашига қақшатқич зарба берди. Унинг фақат теизм билан кифояланиб қолмаган, антропоцентризм билан чегараланмаган барқарор пантеизми классик Ренессанс анъаналари доирасидан чиқиб кетди. Худди шунинг учун ҳам Бруно таълимоти янги типдаги дунёқараш сари босилган катта қадам, янги замон қиёфасини олдиндан тасаввур қилишнинг ерқин намунаси эди. Унинг мурасасиз, курашларга тула ҳаётни афсонага айланиб қолди. Унинг ҳаёт йули ўзи орзу қилган «қаҳрамонона энтузиазм», ҳаётда фаол мавқеда туришнинг ёрқин намунаси эди. Ҳеч нарсадан қурқмайдиган ва илоҳий муҳаббатдан бошқача ҳузур-ҳаловат оладиган ва ўзининг ҳаётни ҳақида мутлақо ўйламайдиган энтузиазм эди.¹

ЛЕОНАРДО ДА ВИНЧИ

(1452—1519)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Леонардо да Винчи гениал мусаввир, таниқли файласуф, табиатшунос олим ва муҳандисдир. У Винчи шаҳрида нотариус оиласида туғилган. Флоренцияда таниқли ҳайкалтарош ва рассом Веррокю қўлида таълим олган. 1482 йилдан бошлаб Леонардо да Винчи қатор ажойиб тасвирий санъат асарлари яратиб, буюк рассом сифатида танилган. Шу билан бир қаторда университет маълумотини олмаган бўлсада, табиий ва ижтимоий фанлар соҳаларида самарали илмий фаолият билан шуғулланиб, буюк олим бўлиб ҳам танилди.

Леонардо да Винчи махсус назарий ва бунинг устига фалсафий асарлар ёзмаган, лекин ён дафтарчаларида жуда кўп фикр-мулоҳазаларини қайд қилиб борган. Улар чоп қилишга мўлжалланмаган. Унинг адабий меросидан бир қисмигина «Расм (живопись) ҳақида китоб» номи билан XVI асрда маълум бўлган.

Леонардо да Винчи янги, ўз даври эҳтиёжларига мос гоёларни олға сурди. Унинг дунёқарашни ақидапараст черков ва схоластларнинг, астрологлар ва алхимикларнинг асоссиз даъволарига қарши курашда шакл-

¹ Дж. Бруно. О героическом энтузиазме. М., 1953, стр. 54.

ланди. Леонардо да Винчи схоластларнинг мулоҳазаларини софистика, деб атаган эди. «Олов ёлгонни, яъни софистни йўқ қилади,— деб ёзади Леонардо,— ва қоронгуликни қувиб, ҳақиқатни намоён қилади. Олов ҳар қандай софистни йўқ қилишга йўналган ва ҳақиқатни тушунтирувчи, таълим берувчидир, чунки у нарсаларнинг моҳиятини яширувчи қоронгуликни тарқатиб юборадиган ёруғлик¹».

Леонардо табиатни илмий билиш тарафдори булиб, муъжизага асосланган мулоҳазаларни қатъий инкор этарди. У табиатнинг барча ҳодисалари объектив қонуниятга бўйсунганини таъкидлайди: «Зарурият табиатнинг мураббийси, зарурият табиатнинг мавзуси ва ихтирочиси, ҳам жилови, ҳам абадий қонуни»².

Леонардо ернинг дунё маркази эканлиги ҳақидаги тасаввурларни инкор қилиб: «У қуёш доирасининг маркази эмас, дунёнинг марказида ҳам эмас, балки узининг, узига яқин ва бирлашиб кетган нарсаларнинг марказидир³», — деб ёзади.

Ер, Леонардо фикрича, «Деярли ойга ухшаган юлдузидир». Мутафаккирни билиш назарияси масалалари жуда қизиқтирган. Сезги ва тасаввурларнинг манбаи ташқи дунёнинг, табиатнинг сезги аъзоларимизга таъсири натижаси, сезги — билишнинг бошланиши, деб ҳисоблайди: «Бизнинг барча билишимиз сезгилардан бошланади⁴».

Леонардо фикрича, билишнинг узига хос хусусияти шундаки, «ҳис қилмайдиган» нарса сифатидаги ойнадан фарқ қилиб, сезги органлари предметлардан, ташқи дунё ҳодисаларидан олган таассуротларини маълум вақтгача сақлайди.

Илмий фаолиятнинг мазмунини буюк олим асосан инсониятга келтирадиган амалий фойдасига қараб белгилайди. Унинг ҳарбий соҳада (масалан, танк гоёси), туқимачилик (ишлаб чиқариш соҳасида масалан, автоматик туқув станогини лойиҳаси), ҳавода учиб (парашют гоёси билан) кўп соҳалардаги ихтиро ва лойиҳалари ўз даврининг техникавий имкониятлари ва эҳтиёжларидан анча олдинга кетган эди. Тажрибанинг муҳим ролини таъкидлар экан, Леонардо ҳодиса ва фактларни оддий кузатиш ва идрок қилиш қанча кўп булса ҳам ҳақиқатга эришишнинг минимал шароити, холос, дейди. Ҳатто, тажриба ҳам бунинг ягона воситаси эмас, деб билади ва бир ечимга эга ҳақиқатга эришиш учун назарий таҳлил зарурлигини тушунади. Амалий тажриба ва унинг илмий англашини қушиб олиб бориш заруриятини янги ҳақиқатларни кашф этишнинг бош йўли сифатида асослаб берди: «Фансиз амалиётга берилган киши, — деб ёзади Леонардо,— рулсиз ёки компасиз кемани бошқара-

¹ *Леонардо да Винчи. Избр. произв. Т. 1. М.-Л., 1935, стр. 54.*

² *Ўша жойда, стр. 83.*

³ *Ўша жойда, стр. 199.*

⁴ *Ўша жойда, стр. 51.*

ётган капитан, у қаёққа сузаётгани ҳақида ҳеч ишончи йўқ. Фан — саркарда, амалиёт — солдатлардир. Тажрибани англаш ва умумлаштириш учун биринчи навбатда зарур булган энг ишончли фанни математика, деб ҳисоблаган. Леонардо фикрича, фаннинг асоси булган амалиётга таянмай туриб ҳақиқатни билиб булмайди. «Мен улар каби, дейди у, муаллифларга таянмасам ҳам, ундан-да буюкроқ нарса — мураббийларнинг мураббийсига — тажрибага асосланаман». Леонардо амалиёт тушунчасини тор тушунса-да, унинг фан ва амалиёт бирлиги ҳақидаги ажойиб мулоҳазалари ҳозирги кунгача ҳам аҳамиятини йўқотган эмас.

Леонардонинг дунёқараши метафизик чекланганликнинг кейинги фалсафий тизимларга хос булган хусусиятларини ҳали касб этган булмасада, унинг асарларида ажойиб диалектик тахминлар учрайди. Масалан, у шундай деб ёзади: «Ҳар қандай озикланидиган нарсаларнинг танаси тинимсиз ула боради ва яна тинимсиз тугила боради... Бир кунда қанча парчаланса, шунча унинг урнини тулдиради, у вақтда қанча сарфланса, шунча тириклик тугилади...»

Леонардонинг имконият ва воқелик ҳақидаги, материянинг бир ҳолатдан бошқа ҳолатга ўтиши ҳақидаги мулоҳазалари ҳам стихияли диалектика билан йўғрилган: «Масалан, музни оламиз ва уни чексиз бўлиб борамиз: у сувга айланди, сувдан ҳавога ва агар ҳаво яна жипслашса, яна сув тўлади, сувдан дўлга айланади ва ҳоказо».

Леонардо инсонпарварлик тамойилдан келиб чиқиб, инсоннинг табиатдан устунлиги ҳақидаги гоёни илгари суради. Бир томондан, инсон табиатсиз ва ундан ташқарида ҳеч нарса қила олмайди. Масалан, у алхимиклар интилгани каби олтин ярата олмайди, чунки олтин фақат табиат яратиши мумкин булган оддий нарсаларнинг биридир. Лекин инсоннинг куч-қудрати кейин бошланади. У оддий табиий моддалардан чексиз турдаги мураккаб нарсалар, предметлар яратадики, улар ҳеч қачон табиатда булмаган ва булмайди ҳам.

Уйғониш даври бадий-эстетик тафаккурининг ривожланишида Леонардонинг хизмати беқиёсдир. Маълумки, бу даврда реалистик санъат гуллаб-яшнаган эди. У мусаввир сифатида қатор асарлар яратиб, Италия ва ундан ташқаридаги мусаввирларга ҳам кучли таъсир кўрсатди. У санъатнинг йирик назариётчиси сифатида майдонга чиқди. Унингча, санъат ҳам фан каби реал дунёни билишга хизмат қилади. Фаннинг асосий вазифаси моддий дунёнинг миқдор томондан очишдир. Масалан, геометрия доирани квадратга, танани кубга қўшишга ҳаракат қилади, арифметика эса квадрат ва куб кўпайтмалар билан иш олиб боради. Оқибатда иккала фан ҳам миқдорнинг узлукли ва узлуксизлигини билишга эришадди, лекин табиатнинг ҳақиқий гузаллиги ифодаланган сифат олдида ожиздир. Сифатлиликини билишга асосан санъат орқали эришиш мумкин. Сифатлилики шу билан бир қаторда конкретлиликини, индивидуаллиликини, узига хос, тақрорланмасликини ҳам билдиради. Бунда буюк рас-

сом табиатда инсонни эстетик баҳраманд қилувчи функцияни қўради. У «шу даражада лаззатли ва хилма-хилликда шунчалик туганмаски, бир турга тегишли дарахтлар орасида бошқасига тўла ўхшайдиган ўсимлик топилмайди. Ўсимликлар, шохлар, барглар, уруғлар орасида ҳам бошқасига аниқ ўхшайдиганини учратиб бўлмайди».

Санъатнинг билишдаги роли ижодкорнинг бу конкретлик ва индивидуалликни максимал даражада тиклаш лаёқатида аниқланади. Санъатлар ичида биринчиси, Леонардо фикрича, тасвирий санъатдир. Чунки, «жоннинг туйнути ҳисобланмиш кўз — табиат чексиз ижодининг энг кўп бойликларини ва буюклигини умумий ҳис қилдирадиган бош йулдир¹».

Тасвирий санъатни фақат саводчилар эмас, саводсизлар ҳам ундай ёки бундай тушунадилар. Тасвирий санъат — товушсиз поэзия, поэзия эса — рангсиз тасвирий санъатдир². Моҳиятан, Леонардо фикрича, санъат фандан юксакдир, чунки у табиатнинг узини бутунлай ҳақиқий тасвирлай олади, фан эса бунга лаёқатли эмас.

Ҳиссиётларга асосланиш зарурияти рассомга катта масъулият юклайди, лекин ҳақиқий рассом чуқур ўйлаб иш қилади. Ойнага ўхшаб, курганини ўйламасдан тасвирлайдиганни рассом, деб бўлмайди. Рассомнинг ижодий табиати индивидуалликни ва бетакрорликни тасвирлаш учун зарур лаёқатга эгаллигида намоён бўлади. Рассомнинг умумлаштирувчи кучи унинг индивидуаллаштириш лаёқатига мутаносибдир.

Леонардо фан каби санъатнинг асосини ҳам тажриба, деб ҳисоблайди. «...Яхши мулоҳаза яхши тушунишдан келиб чиқади,— деб ёзади у,— яхши тушуниш эса яхши қондалардан олинган асосдан келиб чиқади, яхши қондалар эса барча фан ва санъатларнинг умумий отаси бўлган яхши тажрибанинг қизидир»³.

Санъатда юксак натижаларга эришиш учун, Леонардо фикрича, ҳаётни ўрганиш лозим.

Леонардо фан ва санъатдаги схоластикага қарши курашиб, уларнинг ривожда танқиднинг буюк рўлини фалсафий тафаккур тарихида биринчи бўлиб таъкидлаган файласуфлардан. Ҳатто, мусаввир бўлмаган кишининг мулоҳазасини ҳам инкор қилиш керак эмас. «Агар одамлар табиат яратган нарсалар ҳақида тўғри фикр қилишларини билсак,— деб ёзади Леонардо,— у вақтда улар бизнинг хатоларимиз ҳақида ҳам мулоҳаза қила олишларини янада кўпроқ тан олишга тўғри келади»⁴.

Шундай қилиб, табиатни билишда тажрибанинг ҳал қилувчи аҳамиятини таъкидлаш, механика ва математикани юксак баҳолаш, назарий

¹ Эстетика Ренессанса, М; 1981. Т 2, стр. 362.

² Ўша жойда, стр. 363.

³ Леонардо да Винчи. Избр. произв. Т.2, стр. 207.

⁴ Ўша жойда, стр. 93—94.

тадқиқотларнинг ҳаёт талаблари билан алоқасини ўрнатиш, фаннинг родини чуқур тушуниш, схоластикани инкор қилиш — Леонардо да Винчи фалсафий дунёқарашининг асосий хусусиятларидир.

ГАЛИЛЕО ГАЛИЛЕЙ

(1564—1642)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Буюк табиатшунос олим Галилео Галилей Италия Уйғониш даври илмий тараққиётини яқунига етказди ва янги давр Европа математик табиатшунослигини бошлаб берди. Шу билан бир вақтда XVII аср Европа маънавий ҳаётида муҳим роль ўйнаган методологик ва фалсафий тамойилларни таърифлаб берди.

Галилео Галилей обрўли, лекин камбағаллашган мусиқачи оиласида туғилди. 17 ёшида Пиза университетининг тиббиёт факультетига ўқишга кирди. Математика ва физика соҳасига берилиб кетгани учун 1585 йил врачлик дипломини олмай, Флоренцияга қайтиб келади. 1589 йилда Пиза университетида математика профессори этиб тайинланди. 1592 йилда Падуя университетида математика кафедрасини очади. Табиатшунослик фанларида ажойиб ихтиролар қилади.

Галилейнинг 1632 йилда ёзилган «Оламнинг икки асосий системаси — Птолемей ва Коперник системалари диалоги» асари замондошларига кучли таъсир қилди ва Коперник гоёлари тарафдори бўлганлиги учун 1633 йилда жавобгарликка тортилди. Қийновлардан сўнг, улимга ҳукм қилишларига қўзи етгач, Коперник қарашларининг хатолигини тан олди. Натижада суд ҳайъати уни умрбод уй қамоғига ҳукм қилди. Орадан 4 йил ўтгач, қўзи ожиз бўлиб қолди, лекин шогирдлари ёрдамида илмий изланишларини давом эттирди.

Галилео Галилейнинг асосий асарлари: «Юлдузлар ахбороти» (1610), «Кастеллига хатлар» (1613), «Синов тарозиси» (1623), «Инголига мактуб» (1624), «Оламнинг икки буюк системаси — Птолемей ва Коперник системалари диалоги» (1632), «Механика ва маҳаллий ҳаракатга доир икки янги фан суҳбатлари ва математик асослари» (1638) ва бошқалар.

Галилей энциклопедик билимга эга — математик, физик, астроном, файласуф, шунингдек, санъат ва адабиёт билимдони эди. Механика соҳасидаги ишлари фан ва фалсафа учун катта аҳамиятга эга бўлди. Галилейнинг бу соҳадаги илмий қондалари амалий ҳаёт, ривожланадиган техника эҳтиёжларига жавоб бўлди.

Галилей урта аср схоластикасида ҳукм сурган ҳаракат ҳақидаги хато қарашни инкор қилди. Узининг ўтказган экспериментларига асосланиб янги, тажрибавий механиканинг фундаментал қондаларини ишлаб чиқди: тенг вақт орасидаги ҳаракатнинг тезлиги бир хил ошади. Шу билан бирга қайсидир жисмга берилган ҳаракат уз-узидан йўқолиши мумкин

эмас, унга ташқи куч таъсир қилмагунча тўғри чизиқли текис ҳаракатини сақлайди. Бу муҳим қондалар инерция қонуни номи билан механикада сақланиб қолди.

Галилей жисмлар эркин тушишининг аниқ миқдорий қонунларини топди. У курсатадики, бушлиқда, яъни ҳавосиз маконда ҳамма жисмлар огирликларидан қатъи назар ерга бир хил тезликда тушадилар. Турли кучларнинг бир вақтдаги таъсири натижасида пайдо булган ҳаракатни таҳлил қилиш бу кучлар натижалари бир-биридан мустақиллиги ҳақида муҳим хулосага келди.

Галилей агар қандайдир жисм текис ҳаракатланаётган булса, бу жисмда кечаётган механик жараёнларнинг характерида акс этмаслигини қайд қилди. Масалан, кеманинг ерга нисбатан текис ҳаракати кеманинг узига нисбатан жисм ҳаракатида акс этмайди. Бу қонда нисбийлик тамойили номи билан фанга кирган. Бу физик фанлар назарий асослари ривожини учун, хусусан, XVII—XIX асрлар табиатшунослигига хос макон ва замон ҳақидаги тасаввурлар ривожини учун муҳим аҳамият касб этди.

Галилей қатор астрономик кашфиётлар қилди. Биринчилардан булиб, кузатувчи труба ясади (улардан бири 30 марта катталаштириб курсатади) ва уни осмон ёриткичларига йуналтирди. Ойда «тоғ» ва «денгизлар»ни топди, сомон йулини ташкил қилган саноксиз юлдузлар тудасини курди, Юпитернинг йулдошини кузатди. Булар ҳақида «Юлдузлар ахбороти» асарида ёзиб, «Осмон Колумби» номи билан шарафланди. Шу йили Қуёш доғларини кузатди, Зуҳалнинг фазаларини, Сатурн атрофидаги ёруғлик ҳодисаларини аниқлади. Бу астрономик кузатишлар гелиоцентрик назариянинг тўғрилигига яққол гувоҳ эди ва осмоннинг ер жисмларидан мутлақо фарқ қилиши ҳақидаги перипатетик-схоластик тасаввурларга зарба берди. Сомон йулининг беҳисоб юлдузлар тудаси эканлигининг аниқланиши космосда дунёлар борлиги ҳақидаги буюк Бруно гоғларини тасдиқлади.

Галилейнинг механика соҳасидаги кашфиётлари инсоният тарихида биринчи булиб, табиатнинг объектив, соф физик қонунлари астрономик кашфиётлари билан бирга Коперник назариясининг физик асосини булиб, унинг назарий мақомини мустаҳкамлади. Айнан шу ҳолат ақидапараст черковни жунбушга келтирди ва кашфиёт ижодкорларига қарши курашнинг кучайтирди.

Галилей фалсафасини механистик материализмдир. У моддий дунё объектив мавжуд, чексиз ва абадий, бошланиши ва охири йўқ, табиатда ҳеч нарса мутлақ йўқ булиб кетмайди ва ҳеч нарса йўқдан пайдо булмайди, деб билади.

Материя, Галилей фикрича, миқдорий таҳлил қилинувчи реал борлиқдир. У узининг табиатини механистик тушунишини шундай эркин ифодалайди: «...Материя ёки моддий субстанция ҳақида уйлар эканман, у чекланган, у ёки бу шаклга эга, у бошқасига нисбатан катта ёки кичик, у бу ёки бошқа вақтда турли жойда жойлашган, у ҳаракатда ёки

тинч, у бошқа жисмга тегади ёки тегмайди, у ягона, кўп ва оз, ҳеч қандай тасаввур уни бу шароитлардан ажратишга қодир эмас, деб фикрлайман»¹.

Галилей «Икки ҳақиқат» назариясини «Икки китоб» таълимоти сифатида шаклини узгартирди. Бунга кўра, муқаддас китоб — илоҳий хушхабар китоби, табиат эса илоҳий ижоднинг китоби, Галилей фикрича: «Фалсафанинг ҳақиқий предметиدير²». Галилей муқаддас китобни хатосиз, деб тан олади. Лекин уни талқин қилувчиларни хато қилмайдилар деб бўлмайди, дейди Галилей. Улар Инжил сўзларини айнан тушуниб, унинг бош мақсади — ахлоқий таълимот эканлигини унутадилар. «Табиат китоби»ни тушунишнинг бош шароити уни сезгилар билан кузатиш ва ақл билан мулоҳаза қилиш. Табиатнинг объектив қонунлари ҳеч кимнинг талабига, хоҳишига бўйсунмайди.

Ҳақиқатга аниқ ҳақиқатлар орқали эришиладиган узоқ давом этувчи жараён, деб қарайди.

Галилей билиш муаммосини экстенсив ва интенсив маъноларда ҳал қилиш лозим, дейди. Экстенсив маъно бўлиб олинган ҳақиқатларнинг миқдорини билдиради. Инсон уларни қанча кўп билмасин, унинг билими ҳажми Худо амалга оширган беҳисоб билимга нисбатан жуда оз булади. Интенсив маъно бир ёки бир неча ҳақиқатларни чуқур англаб олиш даражасини ифодалайди. Бу маънода «Инсон ақли айрим ҳақиқатларни табиатнинг узида қандай бўлса, шундай ишончли булади; соф математик фанлар, геометрия ва арифметика шундайдир; илоҳий ақл уларда жуда кўп, беҳисоб ҳақиқатларни булади, чунки уларнинг барчасини қамраб ола олади, лекин инсон ақли эришадиган бу оз ҳақиқатларда... унинг билиши объектив ишончилигига кўра илоҳий билишга тенгдир, чунки у уларнинг заруриятини билишга олиб боради, ишончилигининг олий даражаси эса мавжуд эмас³».

Бу ерда Худо тушунчаси инсон билишига ҳалақит бермаслиги, аксинча, у орқали билишнинг интеллектлашуви ҳақидаги хулоса келиб чиқади.

Ҳақиқатга эришишда тажрибавий-ҳиссий ва рационал мантиқий омилларнинг узаро муносабати ҳақидаги муаммони ҳам Галилей антисхоластик муҳолифат йўналишида ҳал қилади. Бу асосан ҳар қандай муътабар манбадан ишончлироқ бўлган тажрибага максимал таянишини билдиради. Тажрибанинг ажойиб устаси сифатида у Бэкондан узиб кетди. Тажрибага таянишни уни математик англашга интилиш билан қўшишга ҳаракат қилди.

¹ История философии в 4-х т. Т. I. М. 1957, стр. 357.

² Галилео Галилей. Избр. произв., в 2-х Т.М., 1964. Т. 1, стр. 99.

³ Ўша жойда, стр. 201.

Галилейнинг илмий кашфиётлари Ньютон механикасининг зарур асоси бўлса, уларнинг фалсафий аҳамияти XVII аср механистик материализмининг шаклланиши ва ривожланишида муҳим аҳамият касб этди.

ИОГАНН КЕПЛЕР

(1571—1630)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Буюк немис астрономи, математик, физик ва файласуф Иоганн Кеплер 1571 йилда туғилди. Умр бўйи моддий муҳтожликда яшаса-да, бутун кучини фанга бағишлади. «Кеплер, — деб ёзган эди А. Эйнштейн, — жуда кам учрайдиган — уз ишончини очик ҳимоя қилишдан бошқа ҳеч нарсага ярамайдиган одамлар жумласига киради¹». У 1630 йилда вафот этди.

Асосий асарлари: «Космографик сир» (1596), «Янги астрономия ёки осмон физикаси» (1609), «Дунё гармонияси» (1619), «Коперник астрономиясини қисқартириш» (1621).

Кеплернинг астрономик кашфиётлари ва илмий ғоялари янги давр илми ҳамда фалсафаси ривожининг муҳим қисмларидан бири бўлди.

Ўзининг кўпгина замондошлари каби Кеплер ҳам уша даврда катта талаб булган гороскоплар тузиб, астрологияга эътибор берди. Ўзининг дастлабки асаридеъ (1596) Кеплер астрологияни очликдан улмаслик учун уз онасини боқишга мажбур булган астрономиянинг ноқонуний қизидир, деб атайди.

Кеплер дунёқарашида астрология инсонни эксплуатация қилишга ёрдам берувчи қандайдир ташқи қатлам, деб булмайдди. Астрологияда гороскоплар тузиш имкониятини берувчи, кишиларнинг индивидуал тақдирларини олдиндан айтувчи «фан» сифатида оммавий тасаввурларидан ташқари осмон ёритқичларининг, асосан Қуёш системаси ёритқичларининг узаро таъсири ҳақидаги ғоя мавжуд эди. Осмон ёритқичларининг узаро таъсири ғояси дунёнинг бирлиги, табиатда қандайдир жонли куч ва интилишларнинг ҳукмронлигига ишончни ифодалар эди. Кеплер умуман олганда бу ғояни тан олди. Унга ғоят қизиқарли ва самарали физик ойдинлик киритди. Олимнинг фикрича, Ер, шу жумладан Қуёш ҳам қандайдир тортиш кучига, магнетизмга ухшаган гравитацияга эга. Албатта Кеплер бутун дунё тортишиш қонунини кашф этишдан узоқ эди, лекин бу йўналишда бир дадил қадам қўя олди.

Кеплернинг фандаги асосий хизмати астрономия соҳасида бўлди. У усмирлигидан Коперник назариясининг тарафдори эди. Кеплернинг биринчи асари туғрилигига ҳеч қачон шубҳа қилмаган Коперник таълимо-

¹ В.Е. Белоничкин. Кеплер, Ньютон и все-все-все... М. Наука, 1990, 5-бет.

ти ҳақидаги тасаввурларнинг натижаси эди. Коперникнинг асари чоп қилингандан бир аср сунг ҳам кузга кўринган астрономларнинг ҳаммаси гелиоцентризмни объектив ҳақиқат деб тан олавермас эдилар. Масалан, осмон ёритқичларини 10 йил давомида кузатган ва ўз кузатишларини ёзиб борган XVI асрнинг таниқли астрономи Тихо де Браге (1546—1601) шулардан бири эди. Кеплер ўзининг биринчи асарида гелиоцентризм гоёсини шубҳасиз деб ҳисоблаб, ўз тушунтиришининг асосига пифагорча-афлотунча тасаввурларни қўйди. Шу билан бир вақтда Инжилнинг Худо ҳамма нарсани улчови, сони, оғирлигига мос ҳолда яратган, деган қондасига асосланди. Катта соат механизмига ухшаган осмон машинаси сифатида дунё ҳақидаги гоё шу туфайлидир. «Космографик сир» асарида Кеплер космик механизмни кўп томонли ҳақидаги пифагорча-платонча таълимот ёрдамида фикрлашга уринди.

Пифагорчилик гоёлари ўз-ўзидан, равшанки, янги астрономик қонунларни кашф қилишга олиб келмас эди. Лекин астрономияга жуда қизиққан ва Тихо де Брагенинг сайёралар ҳаракати кузатувларининг катта эмпирик материалларига эга бўлган буюк математик Кеплерга бу гоёлар, шубҳасиз кутаринки таъсир кўрсатар эди. Бу кузатишларни таҳлил қилиш устида кўп йиллик тинимсиз иш немис олимини сайёралар ҳаракатининг машҳур икки қонунини очишга олиб келди: 1. 1604—1605 йилларда Марснинг эллипс бўйича ҳаракатланишини, унинг фокусига эса қуёш туришини кашф этди. Ун йилдан сунг, Кеплер бу тасдиқни ҳамма сайёраларга тадбиқ этди. 2. Сайёраларнинг Қуёш атрофидаги ҳаракати нотекислигини аниқлади.

«Дунё гармонияси» номли асари ҳам пифагорча руҳда ёзилган. Унда сайёраларнинг Қуёш атрофида айланиш вақти ва масофаси математик аниқ боғлиқлигини аниқлади. Бу билан сайёравий тизимининг бирлиги қатъий илмий таърифга эга бўлди. (Пифагорнинг уйғунлик гоёсига ҳамоханг). Сон уйғунлигига доир донишмандларнинг ниҳоятда нозиклик билан идрок қилиниши мумкин бўлган гоёси икки минг йилдан бери мавжуд эди. Лекин осмон ёритқичлари ҳаракатларини бошқарадиган бекаму кўст қонунларнинг таърифланиши биринчи марта амалга ошган эди.

«Космик соат»ларнинг юриши Кеплернинг тузган «Рудольфин жадваллари»да (1624) акс этди. Бу жадваллар сайёралар ҳаракатини олдиндан аниқ кўриш имкониятини берди. Бундан бир неча йил илгари Кеплер Коперник астрономияси дарслигини чоп эттириб, ўз кашфиётини ҳам унда акс эттирган эди. У уша вақтдаёқ «Тақиқланган китоблар индексига» киритилди. Бироқ илмий астрономия яратилган, кейинги табиатшунослик ва фалсафа бу билан ҳисоблашни зарур эди.

БЛЕЗ ПАСКАЛЬ

(1623—1662)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Паскаль француз математиги, физиги, файласуфи ва ёзувчисидир. «Конус кесимлар назариясининг тажрибаси» номли асарида (1639) проектив геометриянинг асосий теоремаларидан бири — Паскаль теоремасини исботлаган. 1641 йилда жамловчи машина қурган.

Паскаль фалсафий қарашлари билан рационализм ва скептицизм орасида иккиланиб турган. Унинг «Провинциалга хатлар» асари француз прозаси ва театрида муҳим урин тутади. Паскаль француз классик прозасининг шаклланишига катта ҳисса қўшган.

Паскаль фикрларда қалбнинг далилларини ҳимоя қилади. Шу билан бир вақтда, у диний ҳақиқатларга биз исбот ҳам, инкор ҳам топа олмаслигимизни уқтиради. Шу боис Худога юзланиб, биз бор нарсани ютишимиз ва ҳеч нарса йўқотмаслигимиз мумкин, дейди.

Экзистенциал билиш ва танлаш Паскални ҳозирги замон экзистенциалистлари билан бирлаштирувчи асосий мавзулардир. Паскал фундаментал метафизик ва диний масалаларга нисбатан аниқликни талаб қилувчи билишнинг бир хил идеалларига асосланади. Аммо Паскаль бу идеалларни амалга ошириши мумкинлигига ишонмайди. Шунинг учун у экзистенциал ноумидлик позициясини эгаллайдики, бу позиция бизнинг билиш қобилиятларимизга нисбатан рационалистик ишончга батамом зиддир. «Инсон табиатдаги энг майда хос, аммо фикрловчи хосдир. Уни янчиб ташлаш учун бутун олам қўшилиб қуролланиши шарт эмас. Уни ўлдириш учун озгина бугланиш, бир томчигина сув кифоя. Майли, олам уни янчиб ташласин, инсон ўз қотилидан янада юксалади ва янада олижаноброқ бўлади, чунки у ўз улимини идрок қилади, олам эса ўзининг инсондан устунлигини билмайди».

ИСААК НЬЮТОН

(1643—1727)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. XVII асрнинг охирида механик табиатшунослик — Исаак Ньютон бошчилик қилган янги оқим пайдо бўлади. И. Ньютон ўз асарларини табиатшуносликнинг материя, ҳаракат, макон, замон, сабабийлик каби энг муҳим категорияларини тадқиқ этишга бағишлади. Ньютон ягона ҳаракат қилувчи материяни ажратади. Ньютон механикасининг асосий тушунчалари шундай пайдо бўлди. Ньютон таълимотида замон ва макон фақат материя ва ҳаракатдан ажратиб қолмасдан, балки бир-биридан ҳам ажратиб қўйилади. Материянинг асосий шакллари Ньютон томонидан объектив мавжуд деб тушунтирилади, ле-

кин улар уз-узича «буш» материяга нисбатан ташқарида, яъни у билан боғланган, ҳаракат билан боғланмаган. Шундай қилиб, ҳеч нарсага боғлиқ бўлмаган, мутлақ замон ҳақидаги Ньютон тасаввури пайдо бўлдики, у XX аср бошларигача табиатшуносликда ҳукмронлик қилади. Умуман, Ньютон томонидан ишлаб чиқилган дунёнинг тузилиши ҳақидаги таълимоти шундай: Коинот айрим бир-бирдан ажралган, узаро бир-бирига интилувчи жисмлардан иборат, улар бир-бири билан механик таъсирда бўладилар. Бу жисмларнинг ҳаракати мустақкам механик сабабийлик характерида ва мутлақ буш маконда содир бўлади. Бу мутлақ буш макон шундай бир буш сахнаки, унда табиат ҳодисаларининг янгилари содир бўлади. Ньютон таълимотича, олам тарихий жиҳатдан узгармас, физик дунё тузилишида ривожланиш ва гоё учун ҳеч қандай урин йуқ. Дунё тугалланган механик характерга эга.

Ньютон Қуёш атрофидаги сайёраларнинг ҳаракатини таҳлил қилиб, уни узгармас, деб ҳисоблайди ва шундай савол қўяди. Қуёш системаси қандай қилиб ҳаракатга келган? Планеталарнинг эллиптик ҳаракатини у мураккаб деб ҳисоблаган ва шунинг учун ҳам улар оддий ҳаракат қилади, дейди олим. Улардан бирининг орбитага нисбатан ҳаракатлари Ньютон таълимотича, махсус куч туфайли содир бўлади. Ньютоннинг бутун механик концепциясидан келиб чиқувчи биринчи туртки ҳақидаги фалсафий хулосаси метафизик табиатшуносликнинг чекланганлигини, қарама-қаршилигини курсатиб беради. Лекин Ньютоннинг бу чегараланганлигига қарамасдан, у томонидан яратилган механика материалистик табиатшуносликнинг катта ютуғи бўлди.

Ньютон механикасининг универсаллиги, табиатдаги турли ҳодисалар, айниқса, астрономик ҳодисаларни тушунтира олиши физика ва кимёнинг куп соҳаларига катта таъсир курсатди. Баъзи оптик ва кимёвий ҳодисаларни тушунтиришда Ньютон механик моделлардан фойдаланди.

Ньютон материалистик дунёқарашга эга эди, лекин у динга ҳам ишонган, чунки коинотга «биринчи туртки»ни Худо берган, деб айтган. Шундай бўлсада, Ньютон фанни диндан батамом ажратган.

ТАБИЙ ҲУҚУҚ ВА МАРКАЗЛАШГАН ДАВЛАТ РОЯЛARI

Ренессанс даври маданиятидаги бурилиш, шубҳасиз, уша замон ижтимоий назарияларига ҳам уз таъсирини ўтказди. Ренессанс ижтимоий назарияларининг марказида давлат турар эди. Жамиятнинг илғор табақалари, хусусан мешчанлар Рим папаси ва черков ҳукмронлигига қарши туришга қодир бўлган яккаю-ягона куч давлатдир, деган хулосага келдилар. Узларининг сиёсий, иқтисодий мақсадларини ҳам худди уша қудрат

— давлат ёрдамида амалга ошироқчи булдилар. Фақат қудратли марказлашган давлат жамиятдаги тарқоқликни бартараф этишга, Европа миллатлари суверенитетини ҳимоя қилишга, католик диний универсализмига қарши кураш олиб боришга қодир эканлигига борган сари ишонч ҳосил қила бошладилар. Худди шунинг учун ҳам Ренессанс даври ижтимоий назарияларида давлат абсолютизми, яъни давлатни мутлақлаштириш гоялари янада кучлироқ янграй бошлади.

Ренессанс маданияти, хусусан фалсафасининг антропоцентрик хусусияти, табиийки, уша даврда шаклланган ижтимоий назарияларга ўз таъсирини кўрсатмай қолмади. Чунончи, ушбу давр фалсафасининг теология таъсиридан холи бўлиши жамият, давлат ва ҳуқуқ муаммоларига янгича нуқтаи-назардан қараш имконини берди. Айниқса, давлат тузилишига доир янги таълимот кашф этилдики, улар ўрта асрда яратилган назариялардан кескин фарқ қилар эди. Ренессанс даври мутафаккирлари давлатнинг моҳияти ва генезисини дин ақидаларига асосланиб эмас, балки инсон манфаатлари ва эҳтиёжларига асосланиб талқин қилишга интилдилар.

Ренессанс ижтимоий назарияларининг асосида марказлашган—қудратли давлат қуриш гояси ётар эди. Марказлашган қудратли давлат қуриш гоясининг шаклланиши жараёнини икки хил мавқедан туриб таҳлил этиш мумкин. Биринчидан, ушбу гоя XIII—XIV асрларда жаҳон ижтимоий-фалсафий фикрлар тараққиётининг ҳосиласи эканлиги эътиборимиздан четда қолмаслиги керак. Дарҳақиқат, марказлашган давлат бир кунда ёки бир мамлакатда пайдо бўлгани йўқ. Чунончи, унинг куртаклари Эронда Сосонийлар ҳукмронлик қилган кезлардаёқ вужудга келган эди. Муҳаммад пайғамбар, ундан сўнг эса халифалар Абу Бакр, Умар, Усмон ва Алилар марказлашган давлат қуриш гоясини намунали шаклда илгари суриб, тарқок, кўчманчи ва қолоқ араб қабилаларини ягона давлатга бирлаштирдилар. Бунинг натижаси ўлароқ, мусулмон маданияти мисли қўрилмаган муваффақиятларга эришди.

Эрамининг 711 йилида арабларнинг Испанияни ишғол этиши билан марказлашган қудратли давлат гояси Ғарб мамлакатларига кириб борди ва Рим империяси ҳалокатидан сўнг инқирозга юз тутган Европанинг ривожланишига замин ҳозирлади. Орадан бир асрдан кўпроқ фурсат ўтгач, мазкур гоя асосида бирлаштирилган араб Испанияси ижтимоий-иқтисодий ва сиёсий ривожланишга эришди, аҳоли турмуш даражаси юксалди. Марказлашган қудратли давлат қуриш гояси энг эътиборли ижтимоий назарияга айланди. Ушбу назария нафақат Испанияга, балки унга қўшни бўлган мамлакатлар, хусусан Италия ва Францияда ҳам обрў қозониши табиий бир ҳол эди.

Иккинчидан, марказлашган қудратли давлат назарияси Италия ва Франция учун ижтимоий-фалсафий фикрлар тараққиётининг хотимаси,

уз навбатиди, жамиятда вужудга келган инқирозни бартараф этишнинг узига хос муҳим назарияси бўлди. Араблар шарофати билан Шарқдан Фарбга экспорт қилинган марказлашган қудратли давлат қуриш гоёси Европани ишғол этаётган бир пайтда Италия бир-бирига буйсунмайдиган, куп ҳолларда бир-бирига душман булган шаҳарлардан иборат эди. Аҳолининг турли қатламлари марказлашган давлат барпо этиш орқали тарқоқликка барҳам бериш мумкинлигини тобора тушуниб етмоқда эдилар. Эрамизнинг XIII асрига келиб, марказлашган давлат қуриш саъй-ҳаракатлари кескин тую олди. «Аҳоли,— деб ёзади таниқли узбек олимаси Ф.Сулаймонова, — икки гуруҳга: гвельфлар (Рим папаси кул остида миллий бирлашувнинг тарафдорлари) ва гобелинларга (Герман императори тобелигида феодал бирлашув тарафдорлари) булиниб, улар уртасида кескин кураш кетади»¹.

Эътиборли томони шундаки, XIV асрда гвельфларнинг гобелинлар устидан ғалаба қозониши ҳам ушбу курашга нуқта қўя олмади. Охирикбатла гвельфларнинг ўзи император ва папа тарафдорларига булиниб кетдилар. Бунинг сабаби шундаки, ҳали Италияда марказлашган қудратли давлатнинг моҳияти, унинг тузилиши, асосий институтлари ва уларнинг функциялари ҳақидаги ягона назария шаклланимаган эди. Жамиятдаги ихтилофларни бартараф этадиган ва миллат равнақини таъминлайдиган қудратли давлат назариясини шакллантиришга эҳтиёж эндигина сезилаётган эди, холос.

XIII—XIV асрларда Италияда юз берган ижтимоий-сиёсий воқеаларнинг маркази саноати нисбатан ривожланган Флоренцияга кучган эди. Давлат абсолютизми гоёларини ўзида мужассамлаштирган илк ижтимоий назария ҳам айнан Флоренцияда яратилганида рамзий маъно бордек эди. Ушбу назариянинг муаллифи Италиянинг буюк сиёсий арбоби, файласуф ва ёзувчиси Никколо Макиавелли бўлди. Шунингдек, марказлашган қудратли давлат қуриш гоёсига асосланган ижтимоий назария Францияда ҳам шакллани бошлади. Бундай тенденцияни француз мутафаккири Жон Боден асарларида қуриш мумкин.

Марказлашган қудратли давлат қуриш гоёси фуқароларнинг ҳақ-ҳуқуқлари тўғрисидаги тасаввурлар билан бевосита боғлиқ. Худди шунинг учун ҳам Ренессанс даври ижтимоий назарияларининг шаклланишида уша давр мутафаккирлари яратган ҳуқуқ тўғрисидаги гоёларнинг ҳам аҳамияти беқиёсдир.

Ренессансгача булган даврда «ҳуқуқ» тушунчаси моҳиятан икки хил ёндашув асосида талқин қилинади. Зотан, бир томондан, у Худо иродасининг ифодаси булгани учун зарурийлик, мулаққлик ва абадийлик харақтерига эга, деб таърифланган бўлса (бундай ёндашув урта асрларда норма ҳисобланган), иккинчи томондан, ҳуқуқ кишилар орасидаги кели-

¹ Сулаймонова Ф. Шарқ ва Фарб. — Тошкент, 1997, 348-бет.

шувнинг маҳсули бўлиб, узгарувчан ва нисбий характерга эга, деб ҳисобланган (бундай ёндашув эса қадимги дунё мутафаккирлари томонидан ишлаб чиқилган). Бироқ «ҳуқуқ» тушунчасини талқин этишда учинчи ёндашув ҳам мавжуд. Унга қўра, ҳуқуқ инсонийликнинг намоён бўлишидир, лекин у зарурий характерга эга, чунки унинг моҳияти инсон табиати билан боғлиқ. Хуллас, «табиий ҳуқуқ» тушунчаси қадимги юнон стоиклари ва урта аср схоластлари (жумладан, Фома) томонидан ҳам шакллантирилганди. Лекин янги давр арафасига келиб, яъни Ренессанс даврида бу тушунча ҳар томонлама ривожлантирилди. Ҳуқуқни бундай тушунишни айниқса, голланд ҳуқуқшуноси, тарихчиси ва сиёсатдони Гуго Гроций (1583—1645) асарларида учратиш мумкин.

НИККОЛО ДИ БЕРНАРДО МАКИАВЕЛЛИ

(1469—1527)

—**ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ.**—Никколо ди Бернардо Макиавелли 1469-йилнинг 3 майида қадимий дворян авлодига мансуб, бироқ кейинчалик камбағаллашиб қолган флоренциялик ҳуқуқшунос оиласида дунёга келди. Унинг отаси Флоренция ҳукмдори Лоренцо Медичи (1449—1492) бошқарувида нотариус бўлиб ишларди. Отасининг ҳуқуқшунос экани Никколо Макиавеллининг дунёқарашига катта таъсир кўрсатди.

Мутафаккир ижтимоий-сиёсий қарашларининг шаклланишига Медичилар авлоди олиб борган сиёсат ҳам узининг чуқур изини қолдирди. Зотан, 1437 йилдан 1737 йилга қадар Флоренцияни бошқарган бу авлод узининг манфаатпарастлиги, бойликка ҳаддан зиёд ҳасислиги, халққа нисбатан ниҳоятда шафқатсизлиги билан ном қозонганди. Бундай иллатларнинг барчаси кейинчалик гугенотларга қиргин келтирган Варфоломей туни (24 август 1572 йил) муаллифи, Франция қироличаси Екатерина Медичи ижтимоий қиёфасида ҳам уз инъикосини топди.

Медичилар авлоди уз қудратини Рим папасининг обрӯ-эътибори билан боғлайди (дарвоқе, Макиавелли замонасида Флоренцияни бошқарган ҳукмдор Лоренцо Медичининг угли Жованни кейинчалик 1513—1521 йилларда Лев X номи билан, Жованнининг жияни Жулио 1525—1534 йилларда Клемент VII номи билан Рим папаси тахтини эгаллашлари ҳам ана шу обрӯга интилишнинг ҳосиласи эди). Рим папасининг обрӯ-эътиборига таяниб давлатни бошқарган Медичилар замонида Флоренция иқтисодий таназзулга юз тута борди, халқнинг аҳволи оғирлашди. Шу боисдан Никколо Макиавелли папа ҳокимиятининг ашаддий душмани сифатида шакллана борди.

1498 йилда Флоренция халқи Медичилар авлодини шаҳардан ҳайдаб юборди. Флоренцияда Жиролама Савонарола раҳбарлигида республика эълон қилинади. Унинг ўлиmidан сунг Никколо Макиавелли Унлик

Кенгашининг котиби сифатида азалий орзусини рўёбга чиқаришга киришди.

Унлик Кенгаши Флоренция Республикасининг ҳарбий ва ташқи ишларини олиб борарди. Н. Макиавелли ушбу Кенгаш вакили сифатида 20 дан ортиқ дипломатик ташрифлар қилади. Хусусан, у муҳим вазифалар билан Романья ҳукмдори Чезаре Борджа, Франция қироли Людовик XII, Рим папаси Юлий II, Муқаддас Рим Империясининг императори Максимилиан I саройларига ташриф буюради. Айниқса, Чезаре Борджа билан учрашув мутафаккирда чуқур таассурот қолдиради.

Бироқ Н. Макиавеллининг сиёсий арбоб сифатидаги фаолияти атиги 14 йил давом этди, холос. 1512 йилда уша даврда гуллаб-яшнаган, қудратли Испания лашкарлари Медичилар авлодини яна Флоренция тахтига қайтарди. Н. Макиавелли эгаллаб турган лавозимидан четлаштирилади ва Флоренция яқинидаги Сан-Кашано мулкига сургун қилинади. Орадан бир йил утиб, Жованни Медичининг Рим папаси этиб сайланиши, бир томондан Медичилар авлодининг ҳокимиятини мутлақлаштирган бўлса, иккинчи томондан Н. Макиавеллининг сиёсий ҳаётга қайтиши учун ҳеч қандай имконият қолдирмади.

Н. Макиавеллининг Сан-Кашанога сургун қилиниши Италияни истеъдодли сиёсий арбобдан маҳрум этди, жаҳон сиёсий тафаккурини эса бетакрор асарлар билан бойитди. Бу ерда мутафаккир ўзининг «Тит Ливийнинг биринчи декадасига доир мулоҳазалар» (1513), «Давлатпаноҳ» (1513), «Флоренция тарихи» (1520—1525) каби асарларини ёзади. Шунингдек, Сан-Кашанода Макиавеллининг қатор бадий асарлари, жумладан «Мандрагора» комедияси (1520) дунёга келади. Афсуски, мутафаккирнинг бирор асари унинг ҳаётлигида на қадрланди, на чоп этилди. Фақат 1527 йилда Медичилар авлодининг иккинчи марта Флоренциядан қувиб чиқарилиши ва 1530 йилда Муқаддас Рим империяси лашкарларининг саъй-ҳаракати туфайли шаҳарда Медичилар ҳокимиятининг тикланиши, сиёсат арбобларида давлатнинг моҳияти, функциялари ҳақида чуқурроқ мушоҳада юритиш заруриятининг тугилиши уларни буюк Н. Макиавелли меросини эшлашга мажбур этди. Шу муносабат билан 1531 йилда унинг «Тит Ливийнинг биринчи декадасига доир мулоҳазалар», 1532 йилда эса «Давлатпаноҳ» ва «Флоренция тарихи» асарлари нашр этилди.

«ДАВЛАТПАНОҲ» АСАРИДА МАРКАЗЛАШГАН ДАВЛАТ ҲОЯСИ. Никколо Макиавеллининг номини абадийлаштирган шоҳ асари «Давлатпаноҳ» бўлди. Европа ижтимоий-фалсафий ва сиёсий тафаккури тарихида илк бор марказлашган қудратли давлат ғоясини асослаб бергани учун мазкур асар мутафаккир вафотидан кейинги уч аср мобайнида бутун Европани ҳайратга солди. 1559 йилда Рим папаси ҳокимияти томонидан «Давлатпаноҳ» асари «Таъқиқ этилган китоблар индексига» киритилишига қарамасдан тез орада унлаб халқлар мутафаккир мулоҳазала-

ри билан танишишга мушарраф бўлдилар. Хусусан, 1544 йилда асарнинг француз, 1560 йилда лотин, 1640 йилда инглиз, 1745 йилда немис, 1757 йилда швед, 1821 йилда испан, 1848 йилда венгер, 1868 йилда поляк, 1869 йилда рус, 1873 йилда чех, 1876 йилда дания, 1898 йилда норвег, 1933 йилда болгар, 1940 йилда голланд тилидаги таржималари нашр этилди.

Мутафаккирнинг ҳаёти, дунёқараши асарга катта таъсир утказгани табиий. Уз замонасининг илгор, зиёли кишиси бўлган, Италия истиқлолини энг олий қадрият, деб билган Н. Макиавелли халқни улуглар, унинг манфаати билан яшар эди. У уз халқининг қудратли, мустақил ва тараққий топган мамлакатда яшашини орзу қилар эди. «Узга юртларнинг босқинларидан чарчаган халқ уз нажоткорини қанчалик муҳаббат, қанчалик умид ва куз ёшлари билан кутиб олиши мумкинлигини сўз билан ифодалаб булмайди. Қайси эшик унинг олдида ёпила қоларди?»— деб ёзади у «Давлатпаноҳ»да. Лекин шуни ҳам таъкидлаб утиш керакки, Н. Макиавелли «халқ» деганда меҳнат касб-корига эга булган, сиёсий жараёнларга уз таъсирини утказа оладиган ҳунармандлар ва савдогарларни назарда тутати. Жамиятнинг энг қуйи поғоналарида турган кишилар (plebs) унинг шафқатини уйғотмайди. Шунингдек, жамиятга ҳеч қандай наф келтирмайдиган, узгалар меҳнати эвазига яшайдиган дворянлар, Италия кулфатларининг асл сабабчилари булган диндорлар муаллифнинг чексиз нафратини уйғотади.

МАКИАВЕЛЛИНИНГ ИНСОН ТЎҒРИСИДАГИ ТАЪЛИМОТИ. Италияда қудратли давлат тузиш учун аввало инсон табиатини, уни фаолият кўрсатишга ундайдиган манбаларни яхши билмоқ зарур, деб ҳисоблайди Н. Макиавелли. Шу боис у Рим файласуфи Лоренцо Валла (1407—1457) қарашларига таяниб, инсон ҳақидаги уз таълимотини шакллантиради. Унга кўра, инсонни фаолият кўрсатишга мажбур этадиган манба манфаатдир. Инсон манфаатлари турли кўринишга эга, бироқ улар орасида энг асосийси мулкдан манфаатдорликдир. Инсоннинг жамиятдаги ҳар қандай фаолияти охир-оқибатда маълум мулк эгаси бўлиш нияти билан асосланади. Шунинг учун ҳам мулк инсон учун энг қадрли бойлик ҳисобланади. «Кишилар отасини улдирганни кечирсалар кечирадидларки, лекин мол-дунёларининг баҳридан утмайдилар»,— деб ёзади мутафаккир «Давлатпаноҳ»да.

Манфаат ва худбинликнинг узаро алоқадорлиги ҳақида фикр юритган муаллиф худбинлик инсон табиатида мустаҳкам урнашиб олган, деган хулосага келади. Табиатан худбин булган кишиларнинг биргаликда яшашларини таъминлаш учун уларни ягона қудратли марказлашган давлат байроғи остида бирлаштирмоқ зарур, деб ҳисоблайди. Бунинг учун эса энг олий қудрат — давлат муассасаларини таъсис этмоқ, унинг ҳокимиятини мутлақлаштирмоқ, уни бошқаришни энг муносиб зот қўлига топширмоқ зарур. Шу тариқа илк бора Европа фалсафий тафаккури

тарихида дин ақидаларидан озод, мантиқ кучига асосланган давлат ҳақидаги таълимот шакллана бошлади.

«ТАҚДИР» КОНЦЕПЦИЯСИ ВА ПРАГМАТИК СИЁСАТ АСОСЛАРИ. Давлат ҳокимияти ёрдамида кишиларни бирлаштириш ва миллатнинг эзгу ниятларини рўёбга чиқаришни уз зиммасига олган давлатпаноҳ, энг аввало, тақдирни уз ҳукмига бўйсундирмоғи лозим. «Тақдир ишларимизнинг ярмигагина ҳукм утказди, қолган ярмини эса биз инсонларнинг узига қўйиб беради. Мен тақдирни жунбушга келиб, қирғоқдан ошган ва дарахларни агдараётган, уйларни вайрон қилаётган, ерларни ювиб ташлаётган қаҳрли дарёга ухшатаман: унинг олдида ожиз одамлар дош бера олмай, тўрт тарафга қочиб қоладилар»,— деб ёзади мутафаккир. Иродали, донишманд давлатпаноҳ эса уни узига бўйсундиришнинг уддасидан чиқади, зеро «тақдир аёлга ухшайди: аёл билан мурасага келиш учун уни уриб, тепиб туриш керак — у совуққонлик билан иш тутадиган эркаклардан кўра худди шунақа эркакларга тезроқ бўйсунди». Демак, давлат паноҳи бўлмиш ҳукмдор кези келганда ҳисоб-китоб ва мулоҳазаларни бир четга йиғиштириб қўйиб, дадилроқ, таваккалга иш кўриб туриши ҳам керак.

Бироқ таваккалчилик билан иш тутиш ҳукмдорнинг асосий фазилати булмаслиги лозим. Чунки, давлатпаноҳнинг асосий мақсади Италияда қудратли марказлашган давлатни барпо этиш билан боғлиқ экан, унинг хатти-ҳаракати аниқ ҳисоб-китоб, ирода, совуққон мулоҳазага асосланмоғи лозим. Бундай хатти-ҳаракатларсиз Италия тахтини қўлга кириштириб, айниқса, унинг яхлитлигини сақлаб қолиб булмайдди.

Аслида республика тарафдори булган Н. Макиавелли Италияда бундай давлат тузилишини вужудга келтириш бир кунлик иш эмаслигини яхши тушунарди. Мамлакатда республикани шакллантириш учун, энг аввало, ҳокимиятни қудратли монарх қўлида жамламоқ лозим. Бинобарин, монархия мақсад эмас, мақсадга элтувчи бир воситадир, холос.

Салтанати ҳудудини мунтазам кенгайтириб бориш учун ҳукмдор уз қуроли ёки узгалар қуролига, тақдир тўхфаси (яъни, қулай шароитга) ёки гайрат-шижоатга таянмоғи зарур. Бунда меросхўр ҳукмдор томонидан бошқарилган давлатга нисбатан бир тарзда, республикага нисбатан иккинчи тарзда, аралаш давлатларга нисбатан учинчи тарзда сиёсат юртиши керак. Масалан, меросхўр ҳукмдор томонидан бошқарилган мамлакатни забт этганидан сўнг унда аждодлар томонидан жорий этилган анъаналарни бузмаслик ва аста-секинлик билан бу анъаналарни янги вазиятга мослаштириб бориш мақсадга мувофиқ. Аралаш давлат тахтини сақлаб қолиш учун эса «икки хил эҳтиёткорлик чорасини кўриб қўйган афзал: биринчидан, аввалги ҳукмдорнинг авлодини йўқотиб юбориш пайида бўлиш, иккинчидан, аввалги қонун ва улпонларни сақлаб қолиш — шундай қилинса, эгаллаб олинган ерлар тез орада қушилиб кетади».

Н. Макиавелли: «Барча давлатларнинг пойдеворини яхши қонунлару яхши лашкар ташкил этади»,— деб таъкидлайди. Шу боис, истилога қадар уз қонунларига эга булган шаҳар ва давлатларни бошқариш масалаларига аҳолида эътибор беради. Бундай давлатларни мутафаккирнинг фикрига кура, уч йул билан буйсундириш мумкин. «Биринчиси — уни яксон қилиб ташлаш; иккинчиси — унга кучиб утиш керак; учинчиси — шу мамлакат фуқароларига уз қонунлари асосида яшашга рухсат бериб, уларга солиқ солиш, бошқарувни эса мамлакат тинчлигига кафил була оладиган шахсларнинг кичик бир гуруҳига топшириш даркор».

Мутафаккир гайрат-шижоат ва шахсий жасорат билан қулга киритилган мамлакатларни сақлаб қолиш учун ҳукмдор бундан кейин ҳам уз жасоратига таяниши зарурлигини, узгалар қуроли билан қулга киритилган мамлакатни тобеликда тутиш учун эса куч ва айёрлик билан иш олиб бориши, халқ муҳаббатини қозониши, зарар етказиши мумкин булган шахсларни четлаштириши, дустлар орттириши лозимлигини уқдиради.

Бир қарашда Н. Макиавелли бир-бирига зид булган мулоҳазаларни баён қилгандек туюлади.—Аслида мутафаккирнинг асл мақсади, орзуси халқ турмушини фаровонлаштирадиган қудратли марказлашган давлат барпо этишдан иборат эканлигини унутмаслигимиз даркор. Шу боисдан у халқни давлат ҳокимиятининг яккаю ягона манбаи эканлигини тан олади. Унинг манфаатларини ифодалаган уламолар билан дустлашишни маъқул топади. Бироқ республика барпо қилиш жараёнининг маълум бир босқичида эзгу мақсад йулида айрим гайриахлоқий тадбирларни амалга ошириш «иложсиз чора» эканлигини таъкидлайди.

Бироқ Н. Макиавелли гайриахлоқий тадбирларнинг ҳам чег-чегараси, меъёри борлигини курсатиб утади. Муаллиф ёвузлик билан қулга киритилган тахтни сақлаб қолиш амримаҳол эканлигини яхши тушунади. Шу боисдан уз асарнда: «Давлатни қулга олган киши кимгадир озор етказмоқчи булса, уни ҳар кунни такрорлаб юрмасдан, бир йула бир бора қилиши лозим»,— деб ёзади. «Кимки солдадиллик қилиб, бошқача иш тутса, унинг уз шамширини қинига солишга ҳеч қачон вақти булмайди ва ҳар кунни янгидан-янги дилсийҳликларга учраётган фуқароларнинг ёрдамига ҳам умид боғлай олмайди». «Яхшиликни эса,— дейди мутафаккир, — оз-оздан, мунтазам қилган маъқул, токи унинг қадрига этишсин».

Н.Макиавелли ҳар қандай давлатпаноҳ дастурилаввалда халққа ва фақат халққа таяниши зарурлигини қайта-қайта уқдиради. «Халқ мақсади аёнларникига қараганда инсофли, адолатли булади: аёнларнинг истаги халққа зулм қилиш, халқ эса зулм куришни истамайди»,— деб ёзади. Халқ қуллаган давлатпаноҳ мушкул вазиятда ҳам унга мурожаат қила олади, ундан ёрдам кутишга ҳақли, «акс ҳолда вақт-соати келиб, мушкул вазият тугилганида халқ уни агдариб ташлайди». Халқи жабр

кўрмаган ҳукмдор ҳамлага дучор бўлмайди, халқи юз угирган ҳукмдор эса тахтда узоқ тура олмайди.

Халқ ишончини қозониш учун давлатпаноҳ яхши маслаҳатчилар танлай билиши шарт. Донишманд шоҳ буюк ақл соҳибларини ўзига маслаҳатчи қилиб олади, уларнинг фикрига қулоқ тутати. Шунингдек, ҳукмдор ҳар бир маслаҳатчисининг маслаҳатларига алоҳида эътибор бермоғи лозим, акс ҳолда уз саъй-ҳаракатларининг бефойда эканлигини кўрган маслаҳатчилар унга ёрдам қилини чўзмай қўядилар. Яхши маслаҳатчиларга қулоқ тута билиш ҳукмдор донишмандлигининг белгисидир. Чунки, Н. Макиавелли ёзганидек, «яхши маслаҳатлар булгани туфайли донишманд шоҳлар вужудга келмайди, аксинча донишманд шоҳлар булгани туфайли яхши маслаҳатлар вужудга келади».

МАКИАВЕЛЛИ ИЖОДИНИНГ ИЖТИМОЙ-СИЁСИЙ АҲАМИЯТИ. «Давлатпаноҳ» асаридан оладиган асосий таассурот шундан иборатки, Никколо Макиавелли Италиянинг фарзанди, ватанпарвари эди. Ўз юртининг таназулга учраганидан, халқнинг беҳад қулфатларидан қаттиқ ташвишланган мутафаккир юрт фаровонлиги ва истиқлолини таъминлаш йулларини излайди. Унинг фикрича, энди черков ҳокимиятига, католицизмга таяниб халқни халос қилиб бўлмайди. Черков ноиблари беҳад очкузликлари, манфаатпарастликлари туфайли мамлакатни хароб қилдилар. Черков ташкил этган барча сиёсий ва ижтимоий институтлар инқирозга юз тутди. Шу бонсдан миллат равнақини таъминлашнинг ягона йули қудратли марказлашган давлат барпо этишдир, деб ҳисоблайди мутафаккир. Бунинг учун эса замонаси учун характерли булган барча эътиборли, ҳатто, айрим ҳолларда гайриахлоқий сиёсий тамойиллардан ҳам фойдаланишни таклиф этади.

Мутафаккирнинг аниқ ижтимоий-тарихий вазиятдан келиб чиқиб билдирган фикр-мулоҳазалари кейинги асрлардаги тадқиқотчилар томонидан кескин танқид қилинди. Тадқиқотчилар «макиавеллизм» атамасини қўллай бошладиларки, бу тушунча ахлоқсиз сиёсатни англата бошлади. Аслида юқорида мутафаккирнинг «Давлатпаноҳ» асарини таҳлил қилиш ниҳоясида гувоҳ бўлдики, асар матнидан бундай хулоса келиб чиқмайди. Дарҳақиқат, халқ орзулари билан яшаш, унинг манфаатларига зид фаолият курсатган аъёнларни «ҳовуридан тушуриб» туриш зарурлигини уқдиришни ахлоқсиз сиёсат билан боғлаб булармикан? Иложсиз вазиятларда кескин тадбирлар қуриш зарурлиги ҳам инсоният тараққиёти давомида бир неча бор узини оқлаганлиги ҳеч кимга сир эмас.

Тадқиқотчиларнинг катта гуруҳи Н. Макиавелли «сценарийсининг» асосий тамойили: «Мақсад вазифани оқлайди»,— деб уқдирадилар. Аслида эса ушбу тамойил 1513 йилда (асар яратилган йил) эмас, 1534 йилда Игнатий Лойола томонидан Парижда ташкил этилган «Иисус жамияти» католик монархлар орденининг (иезуитлар) асосий тамойили сифатида вужудга келган эди. Қуришиб турибдики, ахлоқсиз сиёсатда

мутафаккирни эмас, айнан черков аёнларини айблаш мантликли булур эди.

Хуллас, Н. Макиавелли уз асари билан сиёсий тафаккур хазиначини бебахо дурдона билан бойитиб кетдики, асрлар оша сиёсатдонлар ва сиёсатшуносларнинг неча-неча авлоди унга қайта-қайта мурожаат этмоқдалар.

ЖАН БОДЕН

(1530—1596)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Ренессанс даври Европа маданияти, хусусан ижтимоий-фалсафий фикрлар тараққиётига муносиб хисса қўшган алломалардан бири йирик француз сиёсий арбоби, файласуф ва социологи Жан Бодендир.

Жан Боден 1530 йилда Анжи шаҳрида таваллуд топди. У Тулузада сиёсат, ҳуқуқ ва фалсафа муаммоларини чуқур-ургангач, Парижга келди ва сиёсий фаолият билан шуғуллана бошлади. Унинг сиёсий фаолияти Францияда диний урушлар давом этиб турган бир шароитга тўғри келди. Жан Боден 1576 йилда Блуадаги Бош штатларда учинчи табақа депутати булди. Айни пайтда мамлакатни сиёсий инқироздан олиб чиқиш йўллари хусусида бош қотирди. Машҳур италиян файласуфи Н. Макиавелли Италияда республика барпо этиш учун ҳокимиятни ягона монарх қўлида мужассамлаштириш зарур, деган хулосага келган булса, Ж. Боден ягона монарх қўлида жамланган ҳокимиятдан жамият манфаатлари йўлида фойдаланиш муаммолари ҳақида бош қотирди. Худди шунинг учун ҳам узининг ижтимоий фаолиятини доимо фан ютуқлари билан қўшиб олиб борди.

ЖАМИЯТ, ДАВЛАТ, ДИН МУАММОЛАРИ. 1566 йилда чоп этилган «Тарихни урганишнинг энг осон усули» асарида Жан Боден узининг жамият ҳақидаги қарашларини баён қилди. Хусусан, унинг фикрига кура, жамият турли ҳужаликлар, оилалар иттифоқидан ташкил топади. Монтескье қарашларини қўллаб-қувватлаган Боденнинг тушунтиришича, жамият инсон эркидан қатъи назар табиий муҳит таъсирида шаклланади. Инсониятнинг ҳар бир авлоди унинг тараққиётини тезлаштиради. Тарих фанида худди шу жараён уз аксини топмоғи даркор, дейди.

1568 йилда ёзган «Нарсалар нархининг нисбатан ошиши ва пул ҳақидаги М. Молоструа парадоксларига жавоблар» асарида узининг иқтисодий қарашларини баён этади. Унинг эътирофи этишича, товарлар нархининг ошиб боришига асосий сабаб Европада қимматбахо металллар миқдорининг узлуксиз ошиб боришидир. Товарлар нархини арзонлаштиришнинг ягона йўли қимматбахо металлларни эркин савдога чиқаришидир, деган ғояни илгари суради.

1576 йилда эълон қилинган «Республика ҳақида олти китоб» асарида Жан Боден жамиятнинг юқори табақа кишиларининг марказлашган қудратли давлат қуриш гояси томон интилишларини тасвирлаган. Шунингдек, уша асарда Боден монархиядан қолган меросни чеклаш гоясини баён этади. Чунончи, монархияни халқ ёки унинг вакиллари розилигини олмасдан туриб, фуқароларга турли солиқлар солиш каби ҳуқуқлардан маҳрум қилувчи қонунлар яратиш зарур, деб ҳисоблайди. Шунингдек, давлат мустақилликка эришгач, унинг суверенитетини булиш мумкин эмаслиги гоясига асосланиб, Боден ҳокимиятни тақсимлашга қарши чиқади. Монархларга ҳокимият Худо томонидан берилади, деган ақидага мутлақо қарши туради. Халқ монархларни эмас, балки ҳар қандай зулмкорни улдириш ҳуқуқига эга эканлигини тан олади. Лекин монарх уз хатти-ҳаракатларида қонунга асосланса, золим эса ўзбошимчаликка, қонунсизликка суянади. Боденнинг тушунтиришича, ҳар қандай сиёсий тўнтаришнинг асосида тенгсизлик ётади.

Боден дин ва черков уламолари томонидан даҳрийликда айбланди. Чунки, у Чербери томонидан 1624 йилда ёзилган «Ҳақиқат тўғрисида»ги номли асарда баён қилинган динга, черковга қарши гояларни ҳар томонлама маъқуллар эди. Диннинг вужудга келиши, унинг табиий-илмий асослари тўғрисидаги қарашларини Боден узининг «Етти киши мулоқоти» номли асарида баён қилган.

Н. Макнавелли каби Жан Боден ҳам давлат абсолютизми тарафдори эди. Худди шунинг учун давлат манфаатини дин манфаатидан устун қўяр эди. Чунки, давлатнинг келиб чиқиши Худодан эмас. Шу боис дин сиёсатдан холос булиши, давлат ишларига аралашмаслиги зарур, деган гояни олга суради мутафаккир.

МУЛК ВА МАНФААТ. Ҳар қандай жамиятда ҳам турли табақалар, турли ижтимоий гуруҳлар орасида вужудга келган можаролар, дилсиёҳликлар заминида манфаат ётади. Манфаатлар ҳақида фикр-мулоҳаза юритган Боден манфаатлар ичида энг асосийси мулк билан боғлиқ муносабатлардир, деб таъкидлайди. Унинг тушунтиришича, мулк билан боғлиқ муносабатлар, энг аввало, жамиятнинг асоси ҳисобланган оилада мужассамлашади. Худди шунинг учун ҳам оила давлат сиёсатининг асоси бўлмоғи зарур. Бу уринда Ж. Боден Аристотелнинг «Сиёсат» асарида илгари сурилган гояларни янада ривожлантиради. Давлат оила манфаатларини ҳимоя қилганидагина ижтимоий-сиёсий тузум барқарорлиги таъминланади. Бунинг учун эса давлат уз навбатида хусусий мулкчиликни муҳофаза этмоғи даркор. Оила ва хусусий мулкчиликни ҳимоя қилмоқ учун давлатни меросхур монарх бошқариши керак. Лекин унинг ҳуқуқлари чекланган булиши шарт.

Шундай қилиб, Жан Боденнинг ижтимоий-сиёсий қарашлари нафақат Франция, балки бутун Европа файласуфлари, сиёсатшуносларининг ижодларига сезиларли таъсир утказди.

ИОАНН АЛЬТУЗИЙ

(1557—1638)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Немис ижтимоётчиси Иоанн Альтузий ижтимоий бирлашмаларнинг мавжудлигига асосланадиган шартнома назариясини илгари суради. Ваҳоланки, XVII асрдан бошлаб сиёсий назариялар теологиянинг таъсиридан ажралиб чиқа бошлаган эди.

Альтузий фикрича, шартнома тушунчаси турли ижтимоий гуруҳлар ва ҳукмдорлар билан фуқаролар ўртасидаги узаро муносабатларни изоҳлаш учун қўлланилади. Турли бирлашмалар — оила, гильдия, маҳаллий жамоа, вилоят, миллат ҳар хил вазифаларга эга ва турлича битимлар туфайли ҳосил булади. Олий ҳокимият ҳар доим индивидларга эмас, балки оиладан тортиб давлатгача булган иерархик жиҳатдан бир тартибга келтирилган ижтимоий органик бирлашмаларга, яъни халққа тегишли булади. Қирол билан давлат хизматчилари фақат шартноманинг узига тегишли қисмини бажариш-шарти билан халқдан ҳокимиятни олишади. Бу Альтузийнинг гарчи олий ҳокимият ҳар доим халққа тегишли бўлсада, қирол билан амалдорларнинг қандай қилиб амалда маъмурий ҳокимиятга эга булишини тушунтириб беришига имкониёт яратади. Ҳамма нарса узига хос диний тушунчалар эмас, балки ижтимоий гуруҳлар ўртасидаги битим, шартнома билан изоҳланади.

Мустақил миллий давлатлар вужудга келганидан кейин улар ўртасидаги узаро муносабатлар ҳақидаги масала пайдо бўлди. Бундай узаро муносабатларни тартибга солиб турадиган қандайдир бир институт йўқ эди. Бунинг устига, миллий давлатларда мавжуд булган юридик таълимотлар, қонунлар миллий қирол томонидан яратилади ва улар, бинобарин, фақат унинг давлатига нисбатан қўлланилиши мумкин, деган фикрга асосланган эди.

ГУГО ГРОЦИЙ

(1583—1645)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Гуго Гроций 1583 йилнинг 10 апрелида Нидерландиянинг Дельфт шаҳрида дунёга келди. Голландиянинг етук сиёсатшуноси, гуманисти ва ҳуқуқ назарийчиси Г.Гроцийнинг дунёқараши уша даврда Нидерландияда содир бўлаётган ижтимоий-сиёсий воқеалар таъсирида шаклланди. Айниқса, буюк мутафаккир дунёқарашида илк бора катта муваффақиятга эришган Нидерландия инқилоби чуқур из қолдирди. Мутафаккир ушбу ижтимоий-тарихий воқеанинг моҳияти ва оқибатлари хусусида бутун умри давомида фикр юритади ва эътиборга лойиқ қатор мулоҳазалар билдиради.

Нидерландияда XVI асрда (1566—1609) содир булган инқилоб мамлакат ҳаёти учун ҳал қилувчи роль уйнади. Ж.Кальвин раҳбарлиги остида бошланган ва кейинчалик унинг издошлари томонидан галабага қадар олиб борилган ушбу инқилоб бир томондан мамлакатни Испания мустамлакаси бўлишдек бахтсиз тақдирдан холос этган бўлса, иккинчи томондан Бирлашган Провинциялар Республикасини вужудга келтирдик, охир-оқибатда бу республика мамлакатни Европадаги энг илғор ва ривожланган мамлакатлар қаторидан ўрин олишига замин тайёрлади. Кечагина ўзи мустамлака булган Нидерландия эндиликда мустамлакачилик сиёсатини амалга ошира бошлади. XVII асрда у Жануби-Шарқий Осиёда (Индонезия), Америкада (Гвиана, Кичик Антил ороллари) ва Африкада (Кап мустамлакаси) бир қатор мустамлакалар барпо этди. Шу сабабдан ҳам Ж.Кальвин гоёлари (черков республикасини барпо этиш, аскетизм, ўзга диндаги кишиларга қарши кураш) тез орада Францияда гугенотлар, Шотландия ва Англияда пуританлар, Европанинг бошқа мамлакатларида кальвинистлар, реформаторлар, просвитерианлар, контрагегционалистлар байроғи остида галаба қозонишга муваффақ бўлди. Хусусан, Англиядаги XVII аср инқилоби ҳам айнан ана шу мафкура таъсирида тайёрланган эди.

Гуго Гроций инқилобнинг мафкурачиларидан бири ва ўз юртининг асл ватанпарвари булганига қарамасдан ортодоксал кальвинистлар томонидан қабул қилинмади ва бу душманликнинг оқибатида 1618 йилда умрбод қамоқ жазосига ҳукм қилинди. Бироқ ўз душтарининг мадади ва тақдирнинг шарофати билан 1621 йилда Парижга қочиб кетишга мушарраф бўлди ва умрининг охирига қадар шу ерда ҳаётни тажрибаларини умумлаштириш билан машғул бўлди. Ўнгирма турт йил ичида «Эркин денгиз», «Уруш ва тинчлик ҳуқуқи ҳақида», «Даҳрийларга қарши асл христианча тақводорлик» каби трактатларини ёзди, жаҳон сиёсий тафаккури хазинасини бетакрор асарлар билан бойитди.

ГРОЦИЙ ИЖТИМОЙ-СИЁСИЙ ҚАРАШЛАРИ. Гроцийнинг асосий ижтимоий-сиёсий қарашлари «Уруш ва тинчлик ҳуқуқи ҳақида» трактатида баён қилинади. Асар билан танишиш давомида бундай ижтимоий-сиёсий қарашлар юзага келиши тарихий зарурият эканлигига амин бўламиз. Хусусан, Н. Макиавелли ўз даврида Италияда содир этилаётган турли бошбошдоқликларга барҳам бериш учун ҳокимиятнинг ягона монарх қўлида жамлашни, Ж.Боден эса монарх қўлида жамланган ҳокимиятнинг халқ томонидан назорат қилинишини муҳокама этган бўлса, Г.Гроций аллақачонлар шаклланиб булган республиканинг ижтимоий-сиёсий муаммолари хусусида бош қотиради. Қуриниб турибдики, Европа сиёсий тафаккури объектив зарурият инъикоси ўлароқ «анархия — монархия — республика» мантиғи асосида шакллана боради.

Инсон, Г. Гроцийнинг фикрига мувофиқ, ҳайвондан узининг тинчликка, осойишталикка, узаро муомалага булган эҳтиёжи билан ажралиб туради. Ҳайвондан фарқли уларок, у ақлга эга булгани туфайли узининг ана шундай эҳтиёжларини англаб етади ва уларни рӯёбга чиқаришга интилади. Ана шу ақл, шунингдек, тилга олинган эҳтиёжларни қондириш зарурияти инсонларни маълум умумий тамойилларга амал қилишга, улар асосида фаолият курсатишга ундайди. Уруш эса кишилар табиатида қадим-қадимдан сақланиб қолган ҳайвонликнинг намоён булишидир.

ГРОЦИЙ ФУҚАРОВИЙ ВА ТАБИЙ ҲУҚУҚ МОҲИЯТИ ҲАҚИДА. Мутафаккир инсон ҳуқуқларини унинг эҳтиёжлари билан боғлар экан, бу ерда ҳам «икки ёқлама ҳақиқат» мавжудлиги ҳақида фикр юритади. Зотан, ҳуқуқ илоҳий ва инсоний характерга эга булиши мумкин. Ушбу хулоса ҳуқуқ табиатини фақат Худо номи билан боғлаб тушунтирган, «ҳуқуқ» тушунчасига черков монополиясини шакллантирган Ренессанс даври учун катта-янгилик эди. Бу билан Г. Гроций инсон тақдирининг муқаррар эмаслиги, унинг озодлиги ўз қўлида эканлиги ҳақидаги гояларнинг шаклланишига замин яратди.

Буюк голланд ҳуқуқшуноси инсоний ҳуқуқни фуқаровий ва табиий ҳуқуққа булади. Фуқаровий ҳуқуқ аниқ тарихий характерга эга булиб, сиёсий вазият билан боғлиқ. Шу боис жамиятдаги ижтимоий тузумнинг узгара бориши билан у ҳам узгариб туради. Табиий ҳуқуқ эса инсоннинг табиатидан, табиий эҳтиёжларидан келиб чиқади. Шу сабабли, мутафаккирнинг мулоҳазаларига кўра, табиий ҳуқуқ муаммолари билан жамият ривожланиши тенденцияларини таҳлил қилувчи тарих эмас, балки моҳиятини ҳар томонлама урганувчи фалсафа шугулланмоғи даркор.

Шунинг билан бирга кишиларнинг табиий эҳтиёжларини қондириш жамият тараққиёти билан чамбарчас боғлиқ эканлигини ҳам унутмаслигимиз лозим. Бошқача айтганда, табиий ҳуқуқ нафақат инсон табиати билан, балки ижтимоийлик билан ҳам боғлиқдир. Кишилар ўз эҳтиёжларини қондириш, ҳуқуқларини ҳимоялаш мақсадида узаро келишиб олишга мажбур буладиларки, бу келишувнинг ниҳоясида давлат институти вужудга келади. Бинобарин, давлатнинг асосий вазифаси инсон эҳтиёжларини қондириш учун шарт-шароит яратиш, унинг ҳуқуқларини ҳимоялашдан иборатдир.

Шундай қилиб, инсон ҳуқуқлари мутлақ ҳақиқатдир. Ҳақиқат эса, Г. Гроцийнинг фикрига мувофиқ, исботланмоғи даркор. Мутафаккир ҳар қандай ҳақиқатни ақл нуқтаи назаридан исботлаш зарурлигини таъкидлайди (умуман, ақлга ва фақат ақлга мурожаат этиш, яъни рационалистик дунёқараш Г. Гроций ижоди методологик мавқеининг асосини ташкил этади). Чунки, ақл умумтанқидий ва умумқадрият аҳамиятига эга. Жамиятда вужудга келган ҳар қандай ижтимоий-ҳуқуқий ихтилофни

ақл ёрдамида бартараф этиш мумкин. Бундай фаолиятни икки хил йул билан амалга ошириш мумкин. Биринчидан, вужудга келган вазият, ҳодиса моҳиятининг ақлга мувофиқлигини аниқлаш зарур. Иккинчидан, эса, вужудга келган вазият ёки воқеанинг узга ривожланган мамлакатлар тарихида қай тарзда содир булгани ва бартараф этилганини урганмоқ зарур.

Кишилар ўртасидаги келишув пировард натижада давлатнинг юзага келишига сабаб булгани каби, турли давлатлар ўртасидаги келишув оқиба-тида халқаро ҳамжамият шаклланади. Г. Гроций бу воқеани зарурият, қонунийлик сифатида таҳлил этади. Унинг фикрига мувофиқ, XVII аср тараққиёти Европада ана шундай халқаро ҳамжамиятнинг вужудга келишига замин ҳозирлаган. Ушбу фикрини асослашда у католик черкови маъқуллаган мавқедан чекинмаган ҳолда протестантларнинг мулоҳазалари ҳамда тажрибаларидан ҳам фойдаланишга интилди. Шу сабабли унинг ушбу муаммоларга бағишланган «Даҳрийларга қарши асл христианча тақводорлик» асари 1627 йилда «Таъқиқ этилган китоблар индексига» киритилди. Бироқ черков инквизицияси буюк файласуф ва сиёсатшунос Гуго Гроций асарларининг авлодларга қадар етиб келишига қаршилик қила олмади. Гуго Гроций авлодлар хотирасида табиий ҳуқуқ назариясининг асосчиси сифатида сақланиб қолди.

АДОЛАТЛИ ЖАМИЯТ ҒОЯСИ

Гуманизм гоёларини ҳар томонлама улуглаган Ренессанс даври алломалари ушбу гоёни рўёбга чиқаришнинг энг муҳим воситаси нафақат марказлашган қудратли давлат барпо этиш, балки инсониятнинг азалий орзу-умидларидан бири ҳисобланган адолатли инсонпарвар жамият қуришдан иборатдир, деб уқдирадилар. Худди шунинг учун ҳам Ренессанс даврида ижод этган мутафаккирлар инсон индивидуал хусусиятларини бекиёс улуглаш билан бирга, фуқаролар турмушини фаровон қилишнинг энг муҳим омили уларнинг биргаликдаги, ҳамкорликдаги хатти-ҳаракатини такомиллаштириш, ягона мақсад атрофида уюштириш йулларини қидира бошладилар.

Адолатли жамият қуриш гоёси шаклланиши жараёнининг иккинчи босқичи ижтимоий тенглик барқарор булган жамиятнинг идеалини яратиш билан боғлиқ. Жамиятда мавжуд булган турли ижтимоий муаммоларни бартараф этмоқ учун, энг аввало, шахс ва жамият орасидаги муносабатларни уйғунлаштирмоқ зарур. Бунинг учун эса Шарқ фалсафасидан илҳомланган Европа Ренессанс даври алломалари жамият аъзоларининг мутлақ тенглигини вужудга келтириш зарур, деган гоёни илгари сурадилар. Ренессанс даври мутафаккирлари, хусусан, Томас Мор ва

Томмазо Кампанелла ижтимоий тенглик қарор топган хаёлий жамият қиёфасини чизиб берадилар.

Таъкидлаш зарурки, Ренессанс даврида фуқароларнинг тенглиги ҳақидаги турли назарияларнинг шаклланиши янги-янги географик кашфиётлар қилинаётган бир шароитта тўғри келди. Шу сабабдан Ренессанс даврида ижод этган файласуфлар ижтимоий воқеликни танқид қилар эканлар, янги кашф этилган ороллардан бирида ижтимоий тенгликка асосланган жамият яратишни орзу қиладилар. Файласуфлар асарларидаги бош қаҳрамон ана шундай оролни кашф этган саёҳатчи эканлиги ҳам бежиз эмас. Томас Мор назарида мазкур орол Утопия деб номланса, Томмазо Кампанелла уни Куёш шаҳри (Куёш оролнинг эмас, оролдаги шаҳарнинг номи), деб атайди. Хуллас, Ренессанс даврида адолатли инсонпарвар жамият модели «Утопия» тушунчаси ёрдамида ифодалана бошланди.

ТОМАС МОР

(1478—1535)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Томас Мор дунёқарашининг шаклланиши ва ижодий фаолияти Англияда янги дворянлар табақаси — жентриларнинг тарих сахнасига келиши, давлат абсолютизмнинг урнатилиши даврига тўғри келди. Инглиз гуманисти, давлат арбоби ва ёзувчиси Томас Мор 1478 йилнинг 7 февралда Лондонда суд амалдори оиласида туғилди. Унинг отаси лондонлик бадавлат бюргерлардан бири булгани туфайли Томас 1492—1494 йилларда Оксфорд университетида таҳсил олишга мушарраф бўлди. У ўқиган кезлари Оксфордда қатор эътиборли инсоншунос олимлар ижод қилардилар. Ушбу олимларнинг таъсири улароқ Томас жамиятда адолатни қарор топтириш йўллари ҳақида фикрлайди ва Оксфорд реформаторлари тугарагида иштирок этади. Оксфорддан сўнг Томаснинг дунёқарашига роттердамлик Эразм ҳам катта таъсир кўрсатди.

Юксак даражада фикрлаш маданиятига эга бўлган, юнон ва латин тилларини мукамал эгаллаган, Библия матнларини чуқур ўрганган Томас Мор уз мулоҳазаларини 1516 йилда «Давлатнинг энг яхши тузуми тўғрисида ва янги Утопия ороли ҳақида бағоят фойдали, ҳам мароқли, ҳам олтин китоб» номи асарида баён этади. Асарнинг ўша даврда катта обрўга эга бўлган роттердамлик Эразм томонидан нашр этилиши, муаллиф мулоҳазаларининг саёҳатчи Рафаил Готлодей (XVI аср Англияси саёҳатчиларни бениҳоя улуғларди) тилидан ифодаланиши Томас Морга муваффақият келтирди. Унинг шарофати билан Томас Мор 1525 йилда Ланкастер герцоглигининг канслери лавозимига тайинланди. Ушбу ла-

возимда ишлаб юрган кезлари у Англия қироли Генрих VIII эътиборини қозонди ва 1529 йилда энг юқори давлат лавозими—Англия лорд-канцлери курсисини эгаллади.

Лекин 1532 йилда унинг тақдирини тубдан узгартирган воқеалар содир була бошлайди. Уша йили католик черковининг мислсиз бойликлари ва обрӯ-эътиборини эгаллашни ният қилган Англия қироли Генрих VIII черков ислохотларини бошлаб юборди. Христиан-католик дунёсининг маънавий яхлитлиги тарафдори булган Томас Мор лютеранлик ислохотларга кескин қарши чиқди. Уз ахлоқий тамойиллари ва эътиқодидан воз кеча олмаган мутафаккирни 1532 йилда лорд-канцлерлик лавозимидан четлаштирадилар. Қирол Генрих VIII уни давлатга хиёнат қилганликда айблайди ва 1534 йилда Тауэрдаги қамоқхонага зиндонбанд этади. Бир йил утгач, Томас Морнинг боши танасидан жудо қилинди. Орадан уч аср утганидан кейин 1886 йилда ноҳақ зулм қўрган мутафаккир католик черкови томонидан авлиёлар сафига киритилди ва 1935 йилда қонунийлаштирилди.

Томас Морнинг ижодиёти гуманистик ахлоқий идеалнинг, инсон қадр-қиммати ва унинг эркинлиги ҳақидаги таълимотнинг ёрқин ифодаси эди. Унинг фожеали улими Флоренциядаги Платон академияси томонидан эълон қилинган олтин аср ҳақидаги орзу-умидлар барбод этилгани ва роттердамлик Эразмнинг «христианча гуманизмининг» чилпарчин булганидан далолат берди.

Т. МОРНИНГ ИЖТИМОЙ КРИТИЦИЗМИ. Мутафаккирнинг қарашлари, биз юқорида курсатиб утганимиздек, «Давлатнинг энг яхши тузуми туғрисида ва янги Утопия ороли ҳақида бағоят фойдали, ҳам мароқли, ҳам олтин китоб» номли асарида уз ифодасини топган. Китоб икки қисмдан иборат. Унинг ҳажман каттароқ булган ва дастлаб ёзилган иккинчи қисмида Утопиядаги турмуш тарзи хусусида ҳикоя қилинса, кейинроқ битилган биринчи қисмида Англия ҳаёти танқидий куз билан ёритилди. Китоб муаллифнинг мавжуд ижтимоий ва маънавий воқеликка нақадар салбий муносабатда булганини намоён этади.

«Утопия» муаллифининг гуманистик дунёқараши асарнинг биринчи қисмида ифода этилади.

Хуллас, Томас Мор узни яшаб, ижод этган жамиятни, ундаги ижтимоий-сиёсий муносабатларни танқид қилди. Биринчилардан булиб ишлаб чиқаришни умумлаштириш гоёсини илгари сурди. Лекин бундай сифатий узгаришни қонун ёрдамида амалга оширмаслик зарур эканлигини қайта-қайта такрорлади.

ЖАМИЯТНИНГ ГУМАНИСТИК ИДЕАЛИ. Англиядаги ижтимоий воқеликни антик ва қадимги христиан муаллифлари баён этган фикрлар, Библияда учрайдиган гоёлар билан таққослар экан, Т. Мор уз орзусидаги жамиятни изҳор қилади. Ушбу орзуларнинг шаклланишига флорен-

циялик платониклар, христиан гуманизми ва Платоннинг «Давлат» асари беқиёс таъсир кўрсатди.

«Утопия» сўзи Т. Мор томонидан илк бор қўлланган бўлиб, «йўқ жой», «ҳеч қаер» деган маънони англатади. Ушбу сўз ёрдамида ифода-ланган оролда бахт-саодатли кишилар фаровон турмуш кечирадилар.

Томас Мор Платон ва Абу Наср Форобийнинг адолатпарвар шоҳ ҳақидаги мулоҳазаларини давом эттиради. Максимал тенглик жорий этилган оролда фақат ҳар томонлама илмли, маърифатли, турли иллатлардан холи зотгина ҳукмдорлик қилиши мумкин. «Ҳукмдор шундай бир манбаки, ундан бутун халққа ҳам эзгулик, ҳам ёвузлик ёғилиб туриши мумкин»,— деб ёзади мутафаккир. Асарда бундай афсонавий ҳукмдор Утоп деб аталади. У мазкур оролни кашф этгач, унда ўз ижтимоий, сиёсий ва ахлоқий қонун-қоидаларини жорий этади.

Утопияда одамлар ҳунармандчилик ва қишлоқ ҳўжалик ишлари билан шуғулланадилар. Унда иштирок этиш барча кишилар учун мажбуриятдир. Орол халқи 6 соат меҳнат қилади (уша давр Англияси учун 6 соатлик иш кунини орзу-эди).—Энг-оғир-меҳнатни жиноятчилар бажарадилар. Шу боис утопияликлар буш вақтларини ўз ахлоқий қиёфаларини шакллантириш учун сарфлайдилар.

Оролда ахлоқ устувор булгани боис аҳолининг динга муносабати ҳам ўзгача. Бунда Т. Мор асл динни хурофоту ирим-сиримдан ажратиб олиш зарурлигига ишора қилади. Асл дин деганда мутафаккир Флоренция платониклари талқин этган универсал динни тушунади. Утопияни қачонлардир кашф этган Утоп, асар қаҳрамони Готлодейнинг айтишига қараганда, бундай динни оролда Исо пайгамбар таваллудидан 144 йил аввал жорий этган эмиш. Ушбу динга кура, Худо биттадир, у вақти-вақти билан турли муъжизалар кўрсатиб, одамларга ўзи ҳақида хабар бериб туради. Инсон жони ҳам абадийдир. Унинг бу дунёдаги қилмишлари нариги дунёда баҳоланади, яъни ёки мукофотга, ёки жазога муносиб топилади. Оролнинг илк ҳукмдори Утоп аҳолининг турли элат, халқ вакиллари билан таркиб топганини инобатга олиб, дин эркинлигини жорий этади. Ҳатто, худосизлар ҳам жазога лойиқ топилмайдилар.

Асар Ренессанс даври файласуфлари ва адабиётшуносларига катта таъсир кўрсатди.

ТОММАЗО КАМПАНЕЛЛА

(1568—1639)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Томмазо Кампанелла Ренессанс даври Европа фалсафасининг йирик намояндасидир. У 1568 йилнинг 5 сентябрида Италияда туғилган. Ёшлигида антик фалсафа намояндаларининг асарла-

рини, айниқса, Аристотель фалсафасини синчиклаб урганган. Шунингдек, урта аср теологияси, хусусан Фома қарашлари, ўз замонасининг натурфалсафаси билан яхши таниш бўлган.

1591 йилда Европа фалсафий жамоатчилиги ҳукмига ўзининг «Фалсафа, ҳиссиёт ёрдамидаги исбот», деб номланувчи биринчи асарини ҳавола этди. Худди уша биринчи асаридаёқ инквизиция таъқибига гирифтор бўлди. Кампанелла черков ва дунёвий ҳокимият бирлигини таъминлаш тарафдори эди. Протестантларнинг ҳокимиятни ислоҳ қилишларига мутлақо қарши эди. Лекин Рим папасини бутун христианлар устидан ҳукмрон бўлишини истар эди.

Кампанелланинг фикрига мувофиқ, Худонинг бутун ер юзида ҳукмронлигини таъминламоқ учун жамиятда жуда жиддий қайта қуришни амалга оширмоқ даркор. Бунинг учун, энг аввало, турли нопокликлар ёрдамида топилган мулкни ва зулмни тугатмоқ зарур. Бундай ута муҳим ўзгаришни фақат оммавий кўзғолон ёрдамида амалга ошириш мумкин, деб ҳисоблайди. Испанлар томонидан босиб олинган Калабриядаги исёнга бошчилик қилади. 1599 йилда исёнчилар маглубиятга учрагандан сўнг қочиб кетади. 1602 йилда тутиб олинади ва суд қилиниб, умрбод қамоқ жазосига ҳукм қилинади. У 25 йилдан ортиқроқ умрини қамоқхонада — тутқунликда ўтказади.

Кампанелла 1629 йилда қамоқдан озод қилинади ва Францияга келади. Париждаги монастирлардан бирига жойлашади. Умрининг охиригача шу ерда яшаб, фалсафа, ижтимоий-сиёсий муаммолар, шунингдек, астрология билан шуғулланади. Лекин инквизиция вакиллари уни ўзлуксиз таъқиб этиб турадилар. Томмазо Кампанелла 1639 йил 21 майда вафот этади.

Кампанелланинг фалсафий қарашлари 1620 йилда ёзилган «Сехргарлик ва нарсаларни ҳис этиш ҳақида», 1631 йилда ёзилган «Ғалабага эришган атеизм», 1638 йилда ёзилган «Универсал фалсафанинг уч қисми ёхуд нарсалар ҳақида метафизик таълимот» асарларида баён қилинган. Кампанелла ушбу асарларида Ренессанс даври итальян натурфалсафасининг энг кенжа вакили эканлигини яна бир бор намоён этди. У схоластикага қарши курашди, буюк ватандоши Галилео Галилей қарашларини дин ва черков таъқибидан ҳимоя қилди. Аристотелнинг обруэтиборини рад этди ва инсон табиатни тажриба асосида ўрганмоғи зарур, деган гояни илгари сурди. Табиатни чуқур ўрганмасдан туриб унинг устидан инсон ҳукмронлигини таъминлаш мумкин эмас, деган хулосага келди. Шу билан бирга Кампанелла натурфалсафаси ўрта аср фикрлаш маданиятига хос турли англашилмовчиликлар ва фантастик тасаввурлар таъсиридан тула қутула олмаган эди. Чунончи, у ҳали сеҳргарлар ва астрологларнинг турли башоратларига ишонар эди. Шунингдек, воқеликда содир бўлган ўзгаришларни ҳар томонлама чуқур ўрга-

ниш урнига урта аср схоластик адабиётларида баён қилинган қондалардан фойдаланиш билан чекланиб қолди. Шунинг учун ҳам Коперникнинг гелиоцентрик назариясини, Гильбертнинг магнетизмга бағишланган асарларини тўла илғаб ололмади.

Кампанелла фалсафий қарашларининг асосида пантеизм ётар эди. Патрици қарашлари таъсирида фикр юритиб, реал воқелик тараққиёти борлиқ билан йўқлик орасидаги узаро алоқадорликка боғлиқ, деган хулосага келади у. Бундай фикр-мулоҳазалар унда, турган гапки, неоплатонизм гоёлари таъсири остида шаклланган. Кампанелланинг фикрига мувофиқ, воқеликнинг борлиқ даражасига кўтарилиши жараёнини, яъни бор бўлишни билмоқ учун инсон борлигининг энг инсоний хусусиятларини англаб етмоқ зарур. Йўқликка олиб борувчи хусусиятларни эса инсондаги мажолсизлик, билимсизлик ва ҳасаддан қидирмоқ лозим. Борлиқ ҳам, йўқлик ҳам ҳаммадан қудратли, ҳаммани бошқариб турган Худо томонидан яратилганини унутмаслик керак.

Кампанелланинг натурфалсафаси диалектика элементларидан ҳам холи эмас эди. У воқеликдаги инкор қилувчи хусусиятлар-ижобийликнинг намоён бўлиши учун муҳим шартдир, деган гоёни ҳар томонлама қўллаб-қувватлайди. Гносеологик ва методологик масалаларда сенсуалистлар изидан боради. Чунончи, ҳис-туйғунинг объекти билан ҳиссиёт орасида фарқ борлигига, уша объект ҳиссиётдан қатъи назар мавжуд бўлишига ҳеч қандай шубҳа билдирмайди. У объектив воқеликни билиш мумкинлигига шубҳа билан қаровчи скептикларнинг қарашларига қарши чиқди. Мутлақ сенсуалист сифатида математик билимларнинг воқеликни билиш борасидаги ролига етарли баҳо бермади ва тадқиқотнинг аналитик методи моҳиятини тушуниб етмади.

КУЁШ ШАҲРИНИНГ АСОСИЙ ХУСУСИЯТЛАРИ. Кампанелланинг 1629 йилда ёзилган «Куёш шаҳри» асарида унинг ижтимоий-сиёсий, маънавий-ахлоқий қарашлари баён этилган. Асарда олга сурилган гоёлар китоб муаллифининг ижтимоий-сиёсий, маънавий-ахлоқий қарашларига, шахсий кечинмаларига тўла мос тушади.

«Куёш шаҳри»да орзу қилинган давлат тузуми идеаллашган теократик тизим намунаси бўлиб, унинг бошида куёш рамзи булган Коҳин — биринчи диндор, йирик метафизик туради. Бир умрга сайлаб қўйиладиган бош ҳукмдор ўз даврининг барча билимлари билан таниш булмоғи даркор. Бош ҳукмдор жамият олдида турган, ечилиши ўта зарур булган барча муаммолар ечимини топиш йўллари, услуб ва усулларини билиши зарур. Жамиятнинг турли қатламлари юмуши билан унинг ёрдамчиси шуғулланади. Ёрдамчилар йирик олимлар орасидан сайлаб қўйилади. Уруш ва тинчлик масалалари билан шуғулланувчи ёрдамчининг хулқ-атвори, хатти-ҳаракатида куч-қувват, санъат, ҳунармандчилик, фан масалалари билан шуғулланувчи ёрдамчида донишмандлик, туғилиш ва бола-

лар тарбияси масалалари билан шуғулланувчи ёрдамчида эса муҳаббат устувор бўлмоғи лозим.

Фуқаролик ҳаёти ва фаолияти билан бевосита шуғулланиш турли лавозимларни эгаллаб турган кишиларга топширилади. Бундай кишилар ҳам фуқаролар орасидан сайлаб қўйилади.

Кампанелланинг давлат-жамиятни бошқариш дастури асосида бутун дунё фуқароларини бирлаштириш гояси ётади. Лекин уша бутун дунё фуқаролари бирлашган ягона давлатни Рим папаси бошқариши шарт, деб ҳисоблайди. Унинг фикрига кўра, турли давлат вакилларида ташкил топган Рим сенати ҳамма муаммоларни, баҳсли-мунозарали масалаларни тинчлик йўли билан ечиши лозим.

Кампанелла бунёд этмоқчи бўлган жамиятда ёшлар тарбиясига катта эътибор берилади. Чунончи, болаларни ўқитиш ва тарбиялаш ишларига гамхўрликни жамият уз зиммасига олади. Мехнат тарбиясига алоҳида урин берилади.

Шундай қилиб, Европа Ренессанс даври гуманисти Томмазо Кампанелла қарашларида жамиятда фуқароларнинг эркин, фаровон бўлиши, ҳар бир жамият аъзосининг бахт-саодатга эришиши йуллари ҳақидаги ажойиб гоялар олға сурилган эди.

ЯНГИ ЗАМОН ФАЛСАФАСИ

ФРЭНСИС БЭКОН

(1561–1626)

Фрэнсис Бэкон янги замон фани ва фалсафасининг асосчиси, биринчилар қаторида табиатни илмий тадқиқ қилишга киришган инглиз файласуфи, уз даврининг кўзга кўринган сиёсий арбобидир. У Британия қироллигида муҳр сақловчи лорд оиласида туғилди. 12 ёшида Кембридж университетига ўқишга кириди. Уни тугаллаганидан кейин уч йил Парижда хизмат қилади. Англияга қайтганидан сўнг Бэкон Парламентга сайланиб, муҳр сақловчи, кейин Англиянинг давлат канцлери бўлиб ишлайди. Умрининг сўнгги йилларида сиёсий ишлардан четлаштирилади. Шундан кейин умрининг охиригача фақат илмий, фалсафий масалалар билан шуғулланди.

Бэкон фалсафаси Европа илмий ва маданий муҳитида вужудга келди. У уз даврининг илгор кишилари қатори илмни черков ақидалари ва схоластикадан холи қилиш йулини тутди. Мақсадга эришиш учун ҳодисаларнинг ҳақиқий сабабларини урганадиган фан бўлиши керак, деб ҳисоблади. Шу билан бир қаторда унинг фалсафасида илоҳиёт гоёсига содиқлик яққол кўзга ташланади. Қолаверса, Бэкон узидан олдин шакланган билимни скептик (танқидий) тушунишни талаб қилди. Ишончли билим бўлиши мумкинлигини эътироф этди. Ҳақиқатга етиш учун услубий ислоҳот қилиш зарур, деб ҳисоблади. Ислоҳотнинг биринчи қадами ақлни, унга хавф солиб турувчи янглишишлардан (идоллардан) тозалашдан иборат бўлмоғи лозим. Бу янглишларнинг бир қисми бутун одамзодга хос булган ақл мойилликларидан, бир қисми олимларнинг айрим гуруҳларига ва ҳатто, айрим шахсларга хос булган мойилликлардан туғилади. Бир қисми тилнинг номукамаллиги ва ноаниқлигидан келиб чиқади ва ниҳоят, бир қисми бировларнинг фикрларини нотанқидий узлаштиришдан пайдо бўлади. Сохта қарашлар бартараф қилингандан кейин янги фаннинг ҳақиқий услубига ўтиш мумкин. Бэконнинг фикрича, фан тажриба, далилларни имкон даражасида қайта ишлашдан иборат бўлмоғи лозим.

Ф.Бэкон 1620 йили «Янги Органон» («Билишнинг янги қуроли») асарини ёзди. Унда урта аср схоластикасини танқид қилади. Табиатни илмий жиҳатдан тушунишни асослаб беради. Аристотелнинг «Органон»идан фарқли равишда рисолада, Бэкон фаннинг вазифаларини ва

илмий индукцияни янгича тушунишни ривожлантирди. Инсоннинг табиат устидан ҳукмронлигини оширишга фаннинг қодир эканлигини билимнинг мақсади, деб билди. Билишнинг бирдан-бир тўғри йўли Бэконнинг фикрича, тажриба ва таҳлилдир. Яъни, хусусий далиллардан умумий назариялар томон йўналиш, мавжуд барча нарса ва ҳодисаларга илмий услубда ёндашиш гоёсини илгари сурди.

XV—XVI асрлар қайта таркиб топган метафизик тафаккур услубини табиётдан фалсафага кўчирди. Индукция назариясида Бэкон «салбий инстанциялар»нинг, яъни умумлаштиришга зид келадиган ва шу билан уни, етарли бўлмаган асос сифатида қайта қарашни талаб этадиган ҳолларни танлашнинг аҳамиятини биринчи бўлиб кўрсатиб ўтган эди.

Ф. Бэкон фаолиятида муҳим урин тутган, сиёсий қарашларини узидан мужассамлаштирган асар — «Янги Атлантида»дир. Хаёлпарастликдан иборат бу асарда жамиятни фан-техника кўмагида иқтисодий жиҳатдан ривожлантириш ифодаланган.

Табиатни илмий урганиш ва инсоният турмушини такомиллаштириш масалаларини тадқиқ этиш Бэкон олдида турган муҳим вазифалардан бири эди. Унинг фикрича, билим — куч, табиат ва унинг қонуналарини урганишда илмий тадқиқотларга таянилса, ҳулоса чиқарилса, у ҳолда табиат инсонга бўйсунди, хизмат қилади ва билим қудратга айланади. Бэкон фалсафасининг асосида материя ва унинг хилма-хил сифат миқдорлари, уларнинг ҳаракат қонуниятлари ётади.

Бэконнинг таъбирича, материя хилма-хил сифатга эга бўлиб, унинг миқдори ўзгармасдир, ҳеч нарсадан ҳеч нарса вужудга келмайди ва ҳеч нарса йўқ бўлиб кетмайди. Материянинг бутун миқдори ёки суммаси ҳамма вақт ўзгармасдир. У камаймайди ҳам, кўпаймайди ҳам.

Ф. Бэкон материализмининг яна бир хусусияти шундаки, у материянинг тўхтовсиз ҳаракатда, бир ҳолатдан иккинчи ҳолатга ўтиб туради, деб билди ва ҳаракатнинг бу шаклини атрофлича таърифлади.

Бэконнинг фалсафани ривожлантиришдаги хизмати шундан иборатки, у биринчидан, материалистик анъанани қайта тиклади. Шу нуқтаи назардан ўтмиш фалсафий таълимотларини қайтадан баҳолаб чиқди. Илк юнон материализмини юқори кўтарди, идеализмнинг янглишишларини очиб ташлади. Иккинчидан, Бэкон табиатни ўзича материалистик тушунишни ишлаб чиқиб, материяни зарраларнинг ва хилма-хил сифатларга эга бўлган жисмларнинг мажмуи, деб қарашни материалистик тушунчанинг асоси, деб билди. Ҳаракат материянинг ажралмас, хоссаси бўлиб, Бэконнинг назарича, бу ҳаракат механик равишда урин алмаштириш билан чекланмайди. У ҳаракатнинг ун тўққиз турини санаб чиққан ва уларни таърифлашга уриниб кўрган. Бэконнинг бу қарашлари тўла-тўқис янги эҳтиёжлар, ва талабларни акс эттиради. Англияда дастлабки капитал жамғарилиши даврида фан олдида катта вазифалар қўйилган эди. Бэконнинг қарашлар теологик ноизчиллик билан тўла эди. Илмий

билиш муаммоларига қизиққанлиги учун у материя, табиат тўғрисидаги билимлар хусусида ҳеч қандай умумий ва мақсадли назария яратмаганлигини айтади. Ҳали бундай ишларга қўл уришга эрта¹, дейди Бэкон. Лекин бу ўринда мунтазам равишда Худо тушунчасига мурожаат этиб, илм соҳасида эришилган буюк муваффақиятлар замирида ақл бовар қилиб булмайдиган илоҳий куч яширинганлигини таъкидлайди. Унинг фикрича, табиий фалсафанинг тараққиёти эътиқодни мустаҳкамлаб, турли хил бидъатни йўқ қилади. Бэкон материализми илоҳиётга асосланган эди. Шу билан бир қаторда у табиатни урганиш масаласини ҳар хил мунозаралар билан эмас, балки тажрибага суянган ҳолда ҳал этишни қатъий туриб ҳимоя қилади. Бироқ уни урганишда жуда куп тусиқлар, адашишлар содир булади. Бэкон бу адашиш ҳолатларини турт турга, яъни «идолларга» ажратади. Булар «турли идоллар», «гор идоллари», «бозор идоллари», «театр идоллари»дир.

Инсоннинг сезги органлари ва ақл-идрокиннинг маълум даражада чегараланиши дунё ҳақида нотўғри тасаввурларга, яъни «турли идоллар»га олиб келади.

«Гор идоллари» деганда борлиқни ёлгон ҳис этиш-одамларга, айрим-кимсаларга хосдир. Ҳар бир инсон ўзининг ички субъектив дунёсига эга бўлиб, куп ҳолларда ҳодисаларни янглиш талқин қилади. «Гор шарпаси» шахснинг билим даражаси, тарбияси ва шунга ўхшаш хусусиятларидан келиб чиқади.

«Бозор идоллари» ёлгон тушунчадир. У ўзаро муомалада, айниқса, бозорда кенг тарқалган бўлиб, сузларни нотўғри талқин қилиш натижа-сида вужудга келади. Бир хил сузларни одамлар ҳар хил маънода тушу-надилар. Бу табиат ҳодисаларини билиш жараёни тортишувларга, ўрин-сиз мунозараларга олиб келади.

«Театр идоллари» ҳар хил фалсафий тизим ва фалсафий қарашларни узлаштириш асосида пайдо булган борлиқни билиш тўғрисидаги нотўғри тасаввурдир. Бунда ҳақиқий оламни, табиат ҳодисаларини билишда тур-ли кўринишлар тасаввур этилади.

Идолларни танқид қилиш билан Бэкон одамлар онгини схоластик қолдиқлардан тозалаб, табиатни илмий урганишга шароит яратишга уринади. Табиатни тўғри талқин қилиш инсонни табиат устидан ҳукм-рон бўлишга олиб келади. Бунга фақат табиат қонунлари ва унга алоқадор асосий томонларини урганиш орқали эришилади, деб ўқти-ради.

Бэкон фалсафа ва табиатшунослик фанларини ривожлантириш му-ҳим аҳамиятга эга, деб таъкидлайди. Табиатшунослик барча фанларнинг онасидир, дейди. Уни камситилишдан, хизматкорлик вазифасидан халос этиб, бутун чоралар билан барча ҳуқуқларини тиклашни талаб қилади.

¹ Бэкон *Фрэнсис*. Соч., в 2-х т. 2-с. изд. Испр. и доп. М., 1977—1978. Т. 2, с. 68.

Табиатшунослик ва табиат техникасининг ривожланиши Бэконнинг диққат марказида туради. Бироқ бу эътибор ҳақиқатни билишда иккиёқла-малик назариясига асосланган эди. Бэкон олам ва одамнинг яратувчиси Худо, лекин у эътиқоднинг объекти бўлиб қолади, деб тан олади. Бинобарин, билим эътиқоддан мустасно. Фалсафа тажриба ва ақлга асосланади. «Иккиёқлама ҳақиқат» уз даврининг илгор назарияси бўлиб, схоластик фалсафадан қутулишда бирдан бир илмий усулни намойиш этди.

Бэкон урта аср схоластик фалсафасининг биринчи танқидчиси сифатида майдонга чиқди. Унинг таъкидлашича, айрим файласуфлар одамзод билан илоҳиёт тушунчаларини бир-бирига қоринтириб юбориб, уз фикрларини муқаддас ёзувлар битилган китоблар билан асослашгача етиб бордилар. Табиатни урганишдаги асосий тусиқ Бэкон таъбирича, схоластика эди. Схоластика гапда серуруг ва амалда натижасиз бўлиб, оламга маъносиз гаплар ва мақсадсиз мунозаралардан бошқа ҳеч нарса бермади. Схоластиканинг асосий мазмуни мавҳумлик бўлиб, у умумийликдан хусусийликка кйриб боради. Фақат силлогизмдан фойдаланган ҳолда ҳақиқий билимга эга бўлиш қийин. Силлогизм фикрлашдан таркиб топган бўлса, фикрлаш уз навбатида тушунчадан шаклланади. Куп ҳолларда асосланмаган, умумлаштирилмаган тезкор тушунчаларга эга булинади. Нарсаларга беақлик билан енгил-елпи қараб, уларни юзаки ва етарли даражада аниқламаслик, бузиб кўрсатиш куп ҳолларда фикрлашга путур етказади, дейди Бэкон. Одамзоднинг билим манбаи унинг ҳис этиш тажрибасида, деб эълон қилади олим. Инсон ақл-идрокиннинг тўғри йули унинг сезгисидир. Илмий тажриба услубига таянган ҳолда алоҳида кўринишдан умумий ҳолатга утишдаги оддий хулосалар тадқиқот утказишнинг муҳим томонини белгилайди. Шунинг учун илмий тараққиётнинг биринчи шарти билишни ташкил этиш, умумлаштириш услубларини такомиллаштириш зарур аҳамиятга эга.

Индукция умумлаштириш жараёнидир. Индукция сезгидан, алоҳида далиллардан қадам-бақадам кўтарилиб, сакрашларсиз умумий ҳолатларга етиб боради. Ушбу услуб моҳиятини Бэкон муфассал ишлаб чиқди. У куйидагилардан иборат:

- 1) Омилларни кузатиш.
- 2) Уларни тартибга солиш ва ажратиш.
- 3) Кераксиз далиллардан холи қилиш.
- 4) Асосий қисмдаги ҳолатларни аниқлаш.
- 5) Тажриба асосида далилларни аниқлаш.
- 6) Уни умумлаштириш.

Кузатиш жараёнида тадқиқотчи далилларни йиғади, илмий тажрибага таяниб, уларни текширади ва умумлаштиради. Шундай қилиб, Бэкон индукция услубини дедукцияга қарши қуйиб, унинг аҳамиятини ошириб юборади. Аслида ҳар икки услуб бир-бирини инкор этмасдан тўлдириб келади.

Бэкон билиш назариясининг эмпириги эди. Шу билан бир қаторда, у билиш фақат сезги ва унинг таърифи билан чегараланиб қолмайди. Ақл назарий мушоҳада, тажриба ва сезги органлари маълумотларини қайта ишлаш йули билан табиат қонунлари ва унинг ички алоқаси сабабларини очишга интилиши керак.

Бэкон биринчилар қаторида билиш билан сезгининг алоқадорлик масаласини қўйди. Аммо бу муаммони метафизик сифатида ҳал эта олмади. У билишда назарий фикрлашнинг ролини тўғри баҳолай олмади.

Эмпирик услубдан ташқари Бэкон инсоннинг билиш (хотира, тасаввур ва фикрлаш) қобилиятидаги фарқларга асосланган ҳолда фаннинг таснифлаш тизимини ҳавола этди. Поэзия асосланган тасаввур, ҳақиқий фуқаролик тарихи ва хотира замирида ётади. Фалсафа, табиатшунослик ва математика эса фикрлашга таянади, деб таърифлайди Бэкон.

Билиш уз олдига предметларнинг сабабларини очишни асосий мақсад қилиб қўяди. Сабаблар мақсадли, ҳаракатдаги ёки яқунланган булади. Физика ҳаракатдаги сабабларни урганса, метафизика мақсадли ёки яқунланган сабабларни қўриб чиқади.

Табиатшуносликнинг асосий вазифаси ҳаракатдаги сабабларни урганишга қаратилган. Механика ҳаракатдаги сабаблар тўғрисидаги билимни тадбиқ этилишинигина қўриб чиқса, математика уз олдига ҳеч қандай мақсад қўймасдан табиатшунослик учун ёрдамчи восита хизматини бажаради.

Бэкон қарашлари ва фалсафасида умумий материалистик йўналишлар билан қарама-қаршӣ ўлароқ илоҳиёт фикрлари тез-тез учраб туради. Масалан, ҳамма нарса Худодан. Диний ҳақиқат ва илмий ҳақиқат пировард натижада бир-бирига мос тушади. Дастлаб Худонинг хоҳиши деса, кейин қудратини таъкидлайди. Бэкон фан дин билан бир қаторда мустақил бўлиши ҳуқуқини курсатишга ва асослашга уринади.

Умуман, Бэкон фалсафаси табиат қонунларини билиш ва урганишнинг самарали йулларини излаб топишдаги жиддий ҳаракат эди.

РЕНЕ ДЕКАРТ

(1596—1650)

Агар Ф. Бэкон янги замон фалсафий фикрлаш жараёнининг шаклланишини бошлаб, шуҳрат қозонган бўлса, Рене Декарт янги замон ижтимоий эҳтиёжларининг йирик ифодачиси ва серқирра олими сифатида танилди. Декарт келиб чиқиши жиҳатидан дворян оиласига мансуб. Лекин ижодида кўтарилиб келаётган илғор буржуазиянинг манфаатларини акс эттирган. Чунки Декарт қарашларининг шаклланишига француз буржуазияси ва уз давридаги табиий билимлар ривожини, муваффақияти катта таъсир қўрсатган эди.

Рене Декарт саккиз ёшида Ла-Флеш коллежига ўқишга кирди. Бу ерда асосий билимни олади. Декарт ҳаёти туғрисидаги маълумотларнинг далолат беришича, коллеждаги қуруқ, бир томонлама ўқитиш тизими уни қониқтирмаган. Кейинчалик ҳарбий хизматда булади. Лекин 1621 йили ҳарбий хизматни тарк этиб, Германия, Польша, Швейцария, Италия каби Европа мамлакатларига саёҳат қилади. Анча вақт Францияда яшайди. У 1629—1644 йилларда Голландияда тадқиқот ишлари билан шуғулланди. Купгина асарлар ёзди. 1649 йилда Стокгольмга келди ва шу ерда вафот этди.

Рене Декарт 1644—1649 йилларда ёзган «Биринчи фалсафа ҳақида мулоҳазалар», «Дастлабки фалсафа» асарларидаги гоя ва назарий қарашларни шижоат билан ҳимоя қилди. 1643 йили Утрехтда, 1647 йили Лейденда Декарт гояларини тарқатиш ман этилди ва китоблари куйдириб юборилди.

Декартнинг машҳур фалсафий асарларидан бири 1628—1629 йилларда ёзилган «Ақлнинг бошқариш қондаси»дир. Бу асарда Декарт Ф.Бэкон сингари илмий билиш услубларини баён этади. 1637 йили «Услуб ҳақида фикрлар» номли геометрияга оид рисоласини ёзади.

Декарт инсоннинг билиш қобилиятига оид қатор тадқиқотлар муаллифидир. 1630—1633 йилларда ёзилган «Ёруғлик ҳақида реферат», «Диоптрика» сингари ишлари билан ёруғлик нурининг икки муҳит чегарасида синиши ҳақидаги қонунни яратди.

Декарт илмий тажриба билан зур бериб шуғулланди. Масалан, инсон кўзи анатомиясини урганиш жараёнида диоптриканинг (ёруғлик нури тарқалиши) унга алоқадорлигини кузатади. Декартнинг буюк хизматларидан бири психологияга оиддир. У биринчи бўлиб, шартли рефлекс гоясини илгари сурди.

Декарт аналитик геометриянинг яратувчиларидан бири ҳисобланади. 1637 йили «Геометрия» асарини ёзиб, унда нотўғри бурчакли координаталар тизимини баён қилди ва функция тушунчасини тулдирди. Математика ва математик тафаккурини ривожлантиришга катта ҳисса қўшди. Механикада ҳаракат ва осойишталикнинг нисбийлигини кўрсатди. Таъсир ва қарши таъсирнинг умумий қонуни ҳамда икки ноэластик жисмнинг урилишида ҳаракатнинг тула миқдори сақланиш қонунини ифода-лаб берди. Космогонияда фан учун янгилик булган қуёш системасининг табиий ривожланиш гоясини тараққий эттирди. Космик материя зарраларининг уюрмали ҳаракатини олам тузилишига ва осмон жисмларининг келиб чиқишига сабаб буладиган мазкур материянинг асосий ҳаракат шаклидир, деб ҳисоблайди. Бу гипотеза табиатни диалектик тушунишга кўмаклашди.

Юқоридагилардан кўриниб турибдики, Декарт умумфалсафий таъмоилларни ва илмий мушоҳадани бир-бирига мустаҳкам боғлаган сиймолардан бири булган. Унинг фалсафий қарашларини шакллантиришда

дастлаб замонавий табиий билимлар билан уйғунлашган илмий мушоҳада услуби муҳим роль уйнайди. Бироқ табиий фанлар ривожини янгиликни очиш билан чеклаб қўйиб бўлмайди. Оламни билишни, қолаверса, билиш жараёнининг ўзини, маънавий ҳаёт жабҳаларини табиий билимлар ёрдамида урганиш оламни янгирақ этиш демакдир.

Математик ва физикавий тадқиқотларга боғлиқ ҳолда Декартнинг материя ёки моддий субстанция ҳақидаги таълимоти таркиб топди. Декарт икки мустақил субстанциянинг бошланиши — руҳ ва материя, жон ва жисм асосидаги фалсафий тизимни яратишга ҳаракат қилди. Оламнинг яратувчиси Худо, деган ақидаси билан Декарт Оламнинг ягоналигини инкор этиб, уни бир-бирига алоқаси бўлмаган иккита — моддий ва маънавий субстанцияга ажратади. Моддий субстанциянинг ажратиб бўлмайдиган хусусияти унинг қўламга эга эканлигида деб ҳисобласа, маънавий субстанция атрибутини тафаккурда, деб билади.

Декартнинг таълимотича, инсон моддий ва маънавий субстанциянинг механик боғланишидан таркиб топган. Инсон организмнинг ҳаракати — унинг — жисми — билан, фикрлаши эса жон билан боғлиқ, дейди. Бироқ Декарт бир-биридан алоҳида, мустақил субстанцияларни мукамал субстанция сифатида тан олмайди. У ўзининг «Дастлабки фалсафа»-сида субстанция шундай бир нарсаки, мавжудлигида фақат ўзига-ўзи зарур бўлади, шунинг учун ҳам мукамал субстанция Худодир, дейди. Декарт материяни қўлам ёхуд фазо билан бир, деб идрок этади. Фақат қўламгина субъективликка боғлиқ бўлмасдан, моддий субстанциянинг зарурий хоссалари тақозоси билан юзага келади, дейди у. Декартнинг қарашлари дуализмдан иборат эди. Унинг фикрича, ҳаракатнинг умумий сабабчиси — Худо. Материянинг ҳаракат ва осойишталиги миқдорини сақлаб туриш уни яратган Худонинг қўлида. Декартнинг инсон ҳақидаги таълимоти ҳам дуалистик тарздадир. Яъни, жонсиз жисмоний механизм продалашувчи ва фикрловчи жон билан боғлиқ. Жон эса турли хилдаги жисм билан махсус орган — гуддасимон без деб аталадиган орган воситасида ўзаро таъсирда бўлади, деб изоҳлайди. Физиологияда Декарт ҳаракатлантирувчи реакциялар схемасини белгилаб берди, бу схема рефлектор ҳаракатнинг дастлабки илмий тасвирларидан биридир. Аммо унинг материалистик физиологияси жоннинг номоддийлиги ҳақидаги таълимот билан хилма-хил тарзда қўшилиб намоён бўлади. Декарт таъкидлашича, жисмдан фарқли ўлароқ жоннинг моҳияти тафаккурдадир. Шунинг учун у ҳайвонларни жондан ва фикрлаш қобилиятидан маҳрум мураккаб анатомлар, деб биларди.

Ф. Бэкон билан бирга Декарт инсоннинг табиий кучлар устидан ҳукмронлигини, техника воситаларини кашф этиш ва ихтиро қилишни, сабаб ва амалларини билишни, инсон табиатини такомиллаштиришни билишнинг вазифаси, деб қаради. Кузланган мақсадга эришиш учун

ҳамма нарсанинг мавжудлигидан дастлаб шубҳаланмоқ зарур. Бироқ менинг фикримча, шубҳа қилаётганимга шубҳа қилиш мумкин эмас, «мен фикр қиляпман, демак мен мавжудман», деб хулоса чиқарди. Декарт ана шу тезисга асосланиб, Худонинг мавжудлигини исботлашга, сўнгра ташқи оламнинг реаллигига ишонишга уринарди.

Билиш муаммолари тўғрисидаги Декарт фалсафаси билишнинг ҳақиқийлигига шубҳа уйғотмайдиган, ҳақиқатга эришишнинг аниқ усуллари масаласи билан боғлиқ эди. Бундай ёндашиш Декартнинг барча асарларидаги қарашларида, жумладан, «Услуг ҳақида фикрлар» деб номланган фалсафий меросида уз ифодасини топган эди. Юқорида таъкидлаб утганимиздек, ҳамма нарсага шубҳа билан қараш, шубҳа қилиш Декартнинг асосий тамойили эди.

Декарт рационализмнинг асосчиси ҳисобланади. Рационализм (билиш назарияси йўналиши) математик билимнинг мантиқий характерини бир ёқлама тушуниш натижасида вужудга келди. Математик билимнинг умумий ва зарурий характери Декартга ақлнинг уз табиатидан келиб чиққандек туюлиши сабабли у билиш жараёнида дедукциянинг фавкуллода роль уйнашини курсатади. Бу дедукция интуитив тарзда пайқаландиган, тула ишончли аксиомаларга таянади. Дедуктив усулнинг талабларини Декарт қуйидагича белгилайди:

1. Ҳар қандай қизикқонлик, шошқалоқликдан холи булган билиш аниқ, шубҳага урин қолдирмайдиган даражада булиши керак.

2. Текшириладиган муаммоларни имкони борида қисмларга бўлиб урганиш лозим.

3. Фикр юритганда энг олдин оддий нарсадан бошлаб, сўнг мураккабга босқичма-босқич утиш керак.

4. Билиш жараёнидан тадқиқотни ҳисоб-китоб асосида тула олиб бориш, ҳеч нарсани унутиб қолдирилмаганига ишонч ҳосил қилиш лозим.

Декарт илгари сурган дастлабки қоидадан кўриниб турибдики, унинг билишни урганишдаги услуби скептика (шубҳа уйғотиш гоёси) билан суғорилган, шу билан бирга у уз навбатида гносеологик хусусиятга ҳам эга. Ҳамма нарсанинг ҳақиқийлигига шубҳа билан қараш, билиш жараёнида унинг аниқлиги ва мавжудлигига тула ва атрофлича ишонч ҳосил қилиш Декартнинг асосий талаби эди. Бошқа қоидаларни қўлашда бу шартнинг тула бошқарилиши ва унга риоя қилинишини жуда муҳим, деб биларди. Агар биринчи қоида шартлари талаб даражасида уддаланмаса ёки унинг натижалари қониқтирмаса, кейинги қоидалар ҳақиқий билишнинг таъминланишида идрокни кафолатламайди. Кейинги қоида таҳлил талаб қилади. Қолган қоида нисбатан озми-кўпми даражада услубий характерга эга. Учинчи қоида тупланган фикрлардан хулоса чиқаришга дахлдор. Қўйлаётган шартнинг асосий мазмуни шундан иборатки, янги фалсафа ва фаннинг ажралмас, самарали қисми услубий тамо-

йилларга таянади. Ва ниҳоят охирги қоида билишнинг ва урганиладиган нарсаларнинг маълум бир тартибга солиш заруриятини таъкидлайди.

Декартнинг «Услуг ҳақида фикрлар», деб номланган асари ва унда илгари сурилган гоёлар янги замон фани ва фалсафасининг ривожланишида муҳим аҳамият касб этди. «Аниқлик» ва «Интуитив софлик» шартлари асосида шаклланган бу илмий назария бизнинг давримизда билишнинг асосий хусусиятини ифодалайди.

Ф. Бэкон «Янги Органон» асарида ҳақиқий фойдали далилларни амалиётда индукция усули билан ҳосил қилган булса, Декарт бу борада рационал дедукция услубини маъқул куради. Шундай қилиб, у тугридан-тугри бир-бирига қарама-қарши урта аср фалсафий схоластикасини ҳаёлий, қуруқ муҳокама ва сафсатага асосланганлигини исботлайди. Ф.Бэкон сингари Декарт ҳам шубҳасиз деб ҳисобланган билимга шубҳа билан қарайди. Билишнинг бирдан-бир ҳаққоний усули дедукция, деб биллади. На фикрлаш, на ҳис этиш натижалари ҳаққоний билим бермайди, дейди. У шунинг учун, ишни услубий шубҳаланишдан бошлаш керак, деб таъкидлайди. Токи, у қандайдир умумий бўлишдан қатъи назар билишда ҳеч шубҳага урин қолдирмаслиги лозим. Аммо ҳар қандай ҳолатда, ҳар қандай вазиятда иккиланиш, шубҳа қилиш ҳукм суради. Ҳамма нарсага шубҳа қилиш мумкин. Ернинг мавжудлигига, уз танасининг борлигига, шубҳа қилаётган шубҳасининг мавжудлигидан бошқа ҳамма нарсага шубҳа қилиш мумкин. Мен тафаккур қияпман, демак мен мавжудман. Юқоридагилардан келиб чиққан ҳолда Декарт ҳаққоний билим мавжуд, деб тасаввур қиларди ва шунга қараб интиларди. Фикрлаш ҳаракатидан келиб чиқиб, у борлиқни тугри билмоқликнинг зарурлигини исботламоқчи бўлади. Бунга фақат ақлни ишлатиш ва дедукция йули билан билишнинг тажрибаларига, ҳис этиш маълумотларининг аҳамиятини инкор этмаган ҳолда эришиш мумкинлигини айтади.

ТОМАС ГОББС

(1588—1679)

Томас Гоббс — инглиз фалсафасининг кузга курунган намояндаларидан бири. У «Буюк Армада» деб номланган испан флоти чуқтирилган, Англия Испания устидан галабага эришган 1588 йилда тугилган. Гоббснинг бундан кейинги ҳаёти ҳам мунтазам сиёсий воқеаларга бой даврда ўтди. Гоббс инглиз инқилобининг бошланиши ва унинг юқори чуққига чиқишининг тирик шоҳиди эди. Уша даврнинг сиёсий ҳаёти куп жиҳатдан унинг фалсафий қарашлари ва фикрлашларига уз таъсирини кўрсатди.

Антик фалсафа ва илоҳиётни университетда яқунлагандан сунг Гоббс ўқимишли аристократлар даврасига киради. Графлар оиласининг тар-

биячиси сифатида у биринчи бор Европага, жумладан, Франция, Италия ва Швейцарияга сафар қилди. Узоқ давом этган 1631—1637 йиллардаги учинчи сафари унинг илмий ва фалсафий қарашларининг шаклланишида муҳим аҳамият касб этди. Бу вақтда Гоббс нафақат Европа олим ва файласуфларининг буюк ишлари билан танишди, шу билан бир қаторда уша даврнинг кузга кўринган олимлари П. Гассенди ва Галилейлар билан шахсан алоқа урнатди. Кейинчалик Англияга қайтиши билан биринчи инқилобий воқеаларнинг гувоҳи бўлди. Ижтимоий ва сиёсий муаммолар замирида табиий ҳолда ижтимоий қарама-қаршиликлар, зиддиятлар кучайгандан-кучайиб борди. Гоббс 1640 йили мазкур масалаларга оид узининг биринчи «Қонун унсурлари» асарини ёзади ва унда монархия тузумини ҳимоя қилади.

Сиёсий вазиятнинг узғариб бориши уни 40-йилларнинг бошларида Францияга кучиб кетишга мажбур этади. Бу ерда 1642 йилда сиёсий-фалсафий муаммоларга бағишланган «Фуқаролик ҳақидаги таълимнинг фалсафий унсури» асарини чоп эттиради. Шунга қарамай, Гоббс уз қарашлари билан монархия тузумининг тарафдори сифатида ун йилдан зиёд умрини Францияда муҳожирликда утказди. Бироқ у муҳожир доиралари томонидан (ҳолбуки булар орасида Гоббснинг энг яқин дустлари ҳам анчагина эди) ташкил этилган сиёсий ҳаракатларда қатнашмайди. 1651 йилда «Левнафан» асарини нашрдан чиқарганидан сўнг, роялист муҳожирларга (монархизм тарафдорлари) нисбатан муносабати узгарди. У бу асарда марказлашган кучли ҳокимиятнинг зарурлиги туғрисидаги ишончини зур бериб ҳимоя қилса-да, ута ашаддий роялист муҳожирларни, айниқса, дин уламулари вакиллари бу масалада қаттиқ танқид остига олганлигининг гувоҳи бўламиз. Бунинг натижасида роялист муҳожирларнинг аксарияти Гоббсдан юз угирдилар. Шунинг учун у Франциядан яна Англияга қайтади ва зудлик билан фалсафий қарашларининг айрим жиҳатларини қайта ишлашга киришади. Унинг асарлари кетма-кет чоп этила бошлайди. 1655 йили «Тана туғрисида», 1658 йили «Инсон ҳақида» асарларини ёзади. Буларда «Фуқаро туғрисида»ги трактатни амалда қайта бошдан тулдиради. Бу учлик Гоббснинг фалсафий, ижтимоий ва сиёсий қарашларини муфассал ва яхлит шарҳлаб берган асарлардир. Бошқача айтганда, Гоббс тафаккурининг энг юқори босқичга кўтарилганлигининг амалдаги ифодаси эди.

Ҳаётининг сунгги йилларида Англияда қирол ҳокимияти қайта тикланаётган даврда Гоббс ватанидан узоқда яшади, унинг асарлари эътибордан четда қолди. У 1679 йили вафот этди. 1682 йил Оксфорд университетида ҳамманинг нигоҳи олдида маълум даражада шухрат қозонган «Левнафан» асари ёқиб юборилди.

Гоббс узининг фалсафий қарашларида Европанинг континентал ғояларига суянган ҳолда, авваламбор, Декарт рационализмига, билиш масаласида Ф. Бэкон сенсуализмига жуда ҳам яқинлашиб келади. «Тана туғри-

сида»ги асарининг биринчи қисмида фалсафани мукамал билиш «ақл-идроқка асосланган билиш» дея таърифлади. Ақл-идроқка асосланган билишни Гоббс ҳис-туйғу тажрибасига суянган ҳолда тасаввур этади. (Бу уринда сезгини билишнинг асосий манбаи, деб ҳисоблайди). У фақат далилларни шарҳлаш билан чегараланиб қолмай, ақл-идроқка асосланган билишнинг сабабларини аниқлаб, унинг замирида билишнинг мазмунини кўради.

«Мукамаллик» услубини континентда булгани каби Англияда ҳам тан олинishi механистик табиатшуносликнинг муваффақиятлари натижасидир. Гоббснинг таъкидлашича, фалсафа том маънода ақлга асосланиши керак. Илмий ҳақиқатга на илоҳиёт туғрисидаги билим (вахийга асосланган), на далилларни қайд этишга ёки билишнинг тажрибага асосланган йиғиндиси билан мақсадга эришиб булишлигини қайд этади. (Гоббс бу уринда ижтимоий фанларни назарда тутди). Фақат фалсафагина ҳақиқатни рўёбга чиқариши мумкин, холос. Диний эътиқодга суянган ҳолда ҳақиқатга эришиб булмаслигини идрок этган Гоббс икки-ёқлама ҳақиқат назариясини ҳимоя қилади. Ф. Бэконга нисбатан ҳақиқат тушунчаси Гоббсда маълум маънода изчил ифодаланади. У ҳақиқатни нарсалар ҳақидаги фикрлашимиз тарзи, деб билади.

Гоббс «Биринчи фалсафа» хусусида мулоҳаза юритар экан, «жисмни» (материяни) бирламчи, деб таъкидлади, онгни эса иккиламчи, деб билди. Унинг фикрича, реал жисмлар мавжуд, қолганлари эса тўқилган тасаввурлардир. Бироқ бу борада Декартдан фарқли жиҳати шундаки, у материя билан ёйилишни айнан, деб билади. Жисмнинг ёйилиши уз-узидан эмас, балки материяга хос хусусиятдир, деган қарашини зўр бериб ҳимоя қилади. Ҳаракат, осойишталик, ёруғлик ва шунга ухшаш хусусиятларни аниқлашда Гоббс акциденция (аҳамияти булмаган жузъий хусусият) истилоҳидан фойдаланади. Хусусиятига кўра жисмлар ёйилиш билан узвий алоқада булади, бусиз жисмни (материяни) тасаввур этиш қийин. Узгариб турадиган жисмларнинг бошқа хусусиятларига нисбатан, дейди Гоббс, ёйилиш хусусияти бошқача характерга эга. Хусусият туғрисидаги бундай тушунча кейинчалик ҳис этишнинг объектив манбаига айланади. Унинг бу қарашлари жисмни (материяни) урганишда бир томонлама эди. Бу уринда ҳиссиёт узининг ёрқин бўёқларидан маҳрум булиб, геометрик мавҳум ҳиссиётга айлантириб, уни физикавий, механик ёки математик ҳаракатга боғлаб юборди.

Гоббснинг фикрича, олам механик ҳаракат қонунларига бўйсундирилган жисмлар мажмуидир. Бу борада у ҳайвонлар ва инсоннинг руҳий ҳаётини ҳам ҳаракат ва куч-гайратдан иборат қилиб қўяди. Улар мураккаб механизм булиб, тамомила ташқаридан буладиган таъсирлар билан белгиланади, деб таъкидлайди. Бундан Гоббс қуйидаги хулосани чиқаради:

1. Алоҳида субстанция сифатида жонларнинг мавжудлигини инкор этиш.

2. Моддий жисмларни ягона субстанция сифатида эътироф этиш.

3. Худога ишониш фақат ҳаёлнинг маҳсули эканлигини тасдиқлаш.

Гоббс табиатнинг сифат жиҳатдан хилма-хиллигининг объектив характерини инкор этиб, бу характерни инсон гидрокининг хоссаси, деб билди ва бу гидроқлар замирида нарсаларнинг механик тафовутлари мавжуд, деган ҳаёлга борди.

Билим ҳақидаги қарашларида Гоббс Декартнинг тугма гоёлар назариясини танқид қилади. У барча гоёларни сезгиларга боғлайди, гоёларни таққослаш, бирга қушиш ва тақсимлаш йўли билан қайта ишлаш ҳақидаги таълимотни ривожлантирди.

Ижтимоий-сиёсий масалалардаги Гоббс қарашлари унинг яқунловчи фалсафий ишлари — «Фуқаро тугрисида» ва «Левнафан» рисоласида узифодасини топди. Гоббснинг жамият тугрисидаги қарашларининг шаклланишида Англияда ривожланиб бораётган инқилобий ҳаракатлар маълум даражада уз таъсирини кўрсатди. Гоббс жамиятда солир бўлаётган воқеа ва ҳодисаларни илмий-фалсафий талабларга риоё этган ҳолда изохлашга ҳаракат қилган.

Гоббснинг жамият ва давлат хусусидаги мулоҳазалари марказида «одамларнинг табиий аҳволи» ётарди. Бу ҳолат одамларнинг табиий мойиллиги сабабли узига ва бир-бирига зарар келтиришидан, энг муҳими, қизиққонлигидан келиб чиқадиган обрўталаблик, шуҳратпарастлик билан белгиланади. Аммо бу далиллар тулиқ сабаб була олмайди. Мақсадлар муштарақ бўлганда жамият осойишта булади. Унинг осойишталиги эса одамлар ўртасидаги мурасага, мураса эса битимга асосланади. Шартномалардан ташқари келишувларга жамоатчилик ҳокимияти томонидан эътибор кучайтирилиб, узоқ вақт мустаҳкамланиб борилсагина ижтимоий фаровонлик таъминланган булади¹. Бундан ҳокимиятни барпо этишнинг бирдан-бир йўли «куч ва ҳокимият» бир киши ёки маълум гуруҳ қулига топширилса мақсадга мувофиқ. «Жамоатчилик ҳокимияти» эса уз ҳуқуқига эга булишидан ихтиёрий равишда воз кечиши керак, дейди.

Гоббс давлатнинг пайдо булишини шундай тасаввур этади: давлат табиат қонунлари урнига жамият қонунларини устун қўяди. Бу билан у шартнома асосида шаклланган давлат фуқаролари ҳуқуқини табиий ҳуқуқлар билан чегаралайди. Давлат ҳуқуқлари табиий ҳуқуқларнинг ифодаси булиб, у фуқаролик ҳуқуқларидан бошқача булиши мумкин эмас. Табиий ҳуқуқ (инсон ҳуқуқлари табиий ҳолда) чегараланмаганидек, фуқаролик қонунлари, мажбуриятлари, давлат ҳуқуқи ҳам чегараланмайди.

Гоббс кучли мутлақ давлат ҳокимияти тарафдори булиб, жамиятдаги барча салбий ҳолатларни, мунозара ва тортишувларни, тартибсизликларни бартараф этишга фақатгина у қодир, деб ҳисоблайди. Гоббснинг

¹ *Hobbes T. Leviathan Praha. 1941. S. 205.*

кучли ва қудратли давлат ҳокимияти тўғрисидаги бу талаби эндигина шаклланиб келаётган буржуазия манфаатларига жуда ҳам мос тушарди.

Олий давлат ҳокимиятининг ифодаланишига нисбатан Гоббс давлатни уч турга бўлади:

1) Ҳокимият йигинларида ҳар бир фуқаро овоз бериш ҳуқуқига эга бўлган демократия.

2) Ҳокимият йигинларида ҳамма эмас, фақатгина айрим бир қисм — яъни, аристократлар овоз беради.

3) Фақат битта монархия деб номланган олий ҳокимият.

Буларнинг ичида энг яхши давлат шакли деб Гоббс монархияни ҳисоблайди. Ақлга суянган мустақил бошқарув уз кул остидагиларни моддий ва маънавий юксалишига, ахлоқни кутаришга, иқтисодни ривожлантиришга гамхурлик қилади. Бу масалада унга қонун ёрдам беради, мажбуриятларнинг бажарилишини давлат ҳокимияти кафолатлайди.

Гоббснинг ижтимоий-сиёсий қарашлари нафақат унинг сиёсатни концепциялаштиришида, балки уша давр механистик табиатшунослик ёрдамида давлат ва жамиятни тушунишнинг узига хос йўлини топишга ҳаракати эди. Гоббснинг давлат ва жамият тўғрисидаги қарашлари, унинг тараққийпарвар гоялари уша давр — XVII, XVIII аср мутафаккирларининг фаолиятига катта таъсир утказди.

БЕНЕДИКТ СПИНОЗА

(1632—1677)

Бенедикт Спиноза яшаб, ижод қилган Голландия XVII асрдаги энг илғор, иқтисодиёти гуллаб-яшнаган ва аҳолисининг жуда озчилик қисми қишлоқ хужалиги билан банд бўлган ягона мамлакат эди.

Саноат ва савдо-сотиқнинг юксалиши мамлакатда фан, маданият, санъатнинг ривожланишига туртки берди. Бу даврда Голландия эътиқод ва ижод эркинлиги ҳукмрон мамлакат эди. Шунинг учун бу ерга бошқа мамлакат олимлари интилишарди. Голландия уз даврининг машхур олимлари, файласуфлари ва санъаткорларини етиштириб берди. Хусусан, Спиноза, Гюйгенс, Гуто Гроций, Рембрандлар шулар жумласидан.

Бенедикт Спиноза 1632 йил 24 ноябрда Амстердам шаҳрида яхудий савдогар оиласида дунёга келади. Дастлабки маълумотни уз ватанида олади. Ёшлигидан истеъдод эгаси бўлган Спиноза илм эгаллашга қизиқади, физика, математика ва бошқа табиий фанларни урганади. Спиноза фалсафий қарашларининг шаклланишига Декарт, Бруно, Бэкон, Гоббс асарларининг таъсири катта бўлган.

Спинозанинг илк асари «Худо, инсон ва унинг бахт-саодати тўғрисида қисқача рисола»дир. Бу рисолада кейинчалик ёзилиб, фақат XIX аср

урталарида маълум ва машхур бўлган «Этика» асарида ривожлантирилган асосий фикрларини илгари сурган эди.

Шунингдек, Спиноза «Декарт фалсафасининг тамойиллари», «Илохий-сиёсий рисола», «Сиёсий рисола», «Ақлни такомиллаштириш ҳақида рисола» каби асарлар ҳам ёзган. Фақат «Декарт фалсафасининг тамойиллари» асари ҳаётлик чоғида унинг номи билан нашр этилган. Спинозанинг бошқа асарлари 1677 йилда унинг яқин дўстлари томонидан «Вафотидан сунгги асарлар» номи билан нашр этувчи ва нашриётнинг манзили кўрсатилмасдан чиқарилади.

Спиноза фалсафий қарашларининг марказида ягона субстанция ҳақидаги таълимот туради. Спиноза субстанция ҳақида фикр юритганда бир бутун ва яхлит ҳолда олинган табиатни тушунади. Унинг субстанция туғрисидаги таълимоти Декартнинг дуалистик қарашларига қарама-қарши эди. Табиатни уз-узидан, яъни қандайдир ташқи сабабларсиз изоҳлаш Спинозанинг энг биринчи талаби эди. Спиноза узининг асари «Этика»да табиатни ёки субстанцияни «Узининг сабаби узида» («causa sui»), деб таърифлайди.

Спиноза мазкур асарни яратишда ифоданинг геометрик услубидан фойдаланган. Асарнинг ҳар бир қисми дефиниция (билишни мантиқий тушуниш) билан бошланиб, асосий тушунча оддий ва тушунарли ҳолатда аниқлаб берилган. Бу услуб геометрия, математика, айрим ҳолатларда мантиқ фанида яхши самара берса-да, фалсафанинг узига хос хусусиятига Спиноза уз эътиборини қаратди. Масалан: баён услубида маълум маънодаги сўзларнинг нотўғри танланиши баён қилишни хатоликларга олиб келишини таъкидлаб, «Этика» асарининг биринчи қисмида билишни мантиқан тушунтириб беришни таклиф этади.

Спиноза аниқ фанларнинг исботлаш услубига яқинлашишга интилади. Ҳар бир далил ва исбот дефиницияга ёки исбот талаб этмайдиган аксиомага, шунингдек, узидан олдинги шаклланган далилларга суянади. Агар биз келтирган далил ва исботларни босқичма-босқич кўздан кечирадиган бўлсак, у ҳолда Спиноза танлаган усули билан ута аниқликка эриша олмаганлигининг гувоҳи бўламиз. Кўп ҳолларда аниқ гоёлар хусусида фикр юритилганда далил ва исботга ишора қилинганлигини учратамиз. Ҳолбуки, на дефиниция, на аксиома ёки узидан олдинги исбот бундан мустасно бўлса. Ваҳоланки, «ута аниқ» муаммоларни ҳал қилишда эътироз ва иловалар қилинарди. Шуларга асосланиб, Спиноза «Этика»нинг олдинги қисмида келтирган гоёни узида дахлдорлигини ифодалаган фалсафий далилларни баён қилади. Узидан олдинги дефиниция ва шаклланиш тизимига нисбатан унинг фалсафасини мазмун ва моҳиятини тушунишга бу иловалар хизмат қилади.

Табиатни ягона субстанция деб тушунган Спинозанинг борлик ҳақидаги таълимоти пантеистик мазмунда эди. У Худо билан табиатни айнанлаштириб тушунтиради. Бундан иудаизм ва христианлик тарафдорлари-

нинг Спиноза фалсафасига муносабатини англаб олиш қийин эмас. Спинозанинг аксарият асарлари унинг ҳаётлигида нашр этилмаганлиги ёки вафотидан кейин чоп этилган асарлар тўпламининг 1678 йилда тақиқланиши каби ҳолатларни эслашнинг ўзи kiffoя.

Спиноза субстанция ҳақидаги таълимотини конкретлаштириб, унинг (яъни, субстанциянинг) атрибутлари ҳақида фикр юритади. Атрибут субстанциянинг ички ва ажралмас хусусиятидир. Субстанциянинг чексиз атрибутлари бўлиб, улар субстанциянинг моҳиятини ифодалайди. Спиноза субстанция ёки бир бутун ҳолда олинган табиатнинг икки муҳим атрибути, яъни ажралмас хусусияти ҳақида тўхталади. Биринчи — тафаккур, иккинчиси табиатнинг ва ундаги нарсаларнинг моддийлиги. Жисмлар қаттиқ, юмшоқ ёки газсимон бўлишидан қатъи назар, улар бир ҳолатдан бошқа ҳолатга ўтишига қарамасдан моддийлиги доимий сақланиб қолади. Шунингдек, Спиноза субстанция тафаккур — фикрлаш қобилиятига эга бўлишини, бошқача айтганда, тафаккур ва табиат ягона субстанциянинг умумий атрибути эканини таъкидлайди.

Хуллас, Спиноза онтологиясида Декарт фалсафасидаги икки-субстанция, яъни моддий ва руҳий (номоддий) субстанция ягона моддий субстанциянинг — табиатнинг моҳиятини ифодаловчи икки атрибут қилиб олинган. Спиноза субстанция ҳақидаги таълимотни ривожлантириб, модуслар тўғрисида ҳам фикр юритади. Модус, содда қилиб айтганда, оламдаги алоҳида нарса ва ҳодисаларни англатади. Шу маънода, инсон ҳам субстанциянинг модусларидан биридир. Спинозанинг борлиқ ҳақидаги қарашларида субстанция ва модусларни алоҳида ўтқинчи нарсаларга қарама-қарши қўйиш ҳоллари ҳам учрайди. Ҳаракат фақат модусларга хос бўлиб, субстанция мутлақ ҳаракатсиздир. Спиноза ҳаракатни субстанция ва табиатнинг атрибути, яъни муҳим ва ажралмас хусусияти, деб билмади. У ҳаракатни фақат субстанциянинг намоён бўлиши, деб тушунди.

Спинозанинг фалсафий таълимотида зарурият ва тасодиф, зарурият ва эркинлик муаммолари ҳам муҳим ўрин эгаллайди. У табиатда барча ҳодиса ва жараёнларнинг зарурийлигини тан олиб, тасодифнинг объективлигини инкор этади. Тасодифнинг сабаби номаълум, биз сабабини ҳали билмаган ҳодиса деб тушунтиради, сабабини билишимиз билан гуё у заруриятга айланади. Демак, Спиноза таълимотига қура, тасодиф соф субъектив тушунча. Тасодифнинг объективлигини инкор этиш фатализмга олиб келиши аниқ. Фатализмдан озод булмаган Спиноза фалсафасида эса инсон табиатда ҳеч нарсани ўзгартиришга қодир булмаган, унинг хатти-ҳаракатлари олдидан белгилаб қўйилган, табиат эса инсондан, унинг фаолиятидан ва табиатга фаол таъсир этишдан ажратиб тасвирланади. Лекин бундан Спиноза фалсафаси бошдан охиригача фатализмдан иборат, деган қатъий хулоса қилиш мумкин эмас.

Спиноза ўзининг эркинлик тўғрисидаги таълимотида фаталистик қарашларни бартараф этишга ҳаракат қилади. Спиноза фикрича, зарури-

ят эркинликни асло инкор қилмайди, балки аксинча табиатдаги барча ҳодисалар қатъий қонуниятга бўйсунгани учун инсон эркин бўлиш имкониятига эга. Агар табиатда тартибсизлик ҳукмрон бўлиб, инсон ҳам табиатнинг бир булагига сифатида муайян заруриятга бўйсунмаганда, у табиатни ҳам, ўз хатти-ҳаракатларини ҳам билиш имкониятига эга бўлолмас эди. Билмасдан табиат ишларига аралашуш ва қолаверса, уни оқилона бошқарувга бўйсундириш мумкин эмас. Инсон фақат табиатни, узини ва ўз хатти-ҳаракатларини билиш орқали табиий жараёнларга фаол таъсир этиши ва ҳақиқий маънода эркин бўлиши мумкин. Спиноза ўз таълимотида эркинликка заруриятни эмас, балки мажбурлаш тушунчасини қарама-қарши қўяди. Унинг фикрича, ташқаридан, яъни четдан мажбурланмаган ҳодиса ва жараёнлар эркин ҳисобланади.

Спинозанинг эркинлик туғрисидаги қарашлари ўз даври нуқтан назаридан айтилган фикрлар эди. У эркинликни билиш билан айналлаштиради. Аслида эркинлик фақат билишдангина иборат эмас, билиш эркинликка олиб борадиган йўл, холос.

— Спиноза субстанция ёки табиатни билиш мумкинлигини таъкидлаб, табиат нарса-ҳодисаларини билиш мумкинлигини инкор этувчи скептиклар ва агностикларни танқид қилади. У билишнинг бир неча йўллари ва усулларини кўрсатади. Ҳиссий-тажрибавий билиш уткинчи, алоҳида нарсаларни билиш билан чегараланади. Субстанция ва унинг атрибутларини билиш эса фақат ақлий интуиция йўли билан амалга оширилади.

Спиноза билиш назариясида рационалист эди. Зеро, ҳақиқатнинг мезони, унинг фикрича, ақлдадир.

Спиноза Декартдан фарқли равишда инсонда туғма ғоянинг мавжудлигини рад қилади. Айни пайтда, у инсонда туғма билиш (интеллектуал) қобилиятнинг мавжудлигини инкор этмайди, аксинча бу қобилиятни тарбиялаш, такомиллаштириш зарурлигини таъкидлайди.

Спинозанинг ижтимоий-сиёсий қарашлари Гоббс ғоялари таъсирида булган. Унинг фикрича, давлат томонидан урнатилган қонулар табиий ҳуқуқ тамойилларига, яъни сақланиш қонунига мувофиқ бўлиши керак. Демак, «табиий ҳуқуқ» давлатда давом этади.

Спиноза давлатга ижтимоий келишув маҳсули, деб қарайди. Давлат ўз фуқароларини фақат кўрқувда ушлаб турмасдан, иноқ ва бахтли ҳаёт қуришлари учун шароит яратиб бериши лозим.

Спиноза жамиятда фикр, виждон ва суз эркинлиги урнатилиши зарурлигини кўрсатади. У, айни пайтда, фуқароларнинг ўз эркинликларини ихтиёрий равишда чеклаб, давлатнинг барча қонуларига онгли равишда бўйсунушлари зарурлигини таъкидлайди. Зеро, ялпи эркинлик зарарли ва хавфлидир. Ўз навбатида, давлатнинг фуқаролар ҳақ-ҳуқуқларини поймол қилишга ҳаққи йўқ. Бундай йўл норозиликларнинг ортишига ва ижтимоий ларзаларга олиб келиши мумкин, холос.

Спиноза мамлакатда виждон, эътиқод эркинлигини ёқлаб, давлат динининг ўрнатилишини ортиқча, деб ҳисоблайди.

Спиноза бу қарашлари эвазига яҳудий, протестантизм ва католик динлари вакилларининг таъқибидан четда қолмади. 1658—1660 йилларда Спиноза «Худо, инсон ва унинг бахти тўғрисида» деб номланган кичик рисола ёзади. 1670 йилда эса «Сиёсатда ақидапарастлик трактати»ни ёзиб, унда биринчи бор «Қадимги аҳд»ни танқид қилди. У диннинг вужудга келишига асосий сабаб одамларнинг нодонлигида, деб ҳисоблади. Маърифатнинг тарқалиши билан дин барҳам топади, деб билди.

Шундай қилиб, у тарихшунослик илмига асос солишга майдон яратди. Голландларнинг ута ашаддий қатлами вакиллари, диний ақидапарастлар унинг асарларидаги ғоялар учун доимо таъқиб остига оладилар. 1656 йили мазкур ғоялари учун Спиноза яҳудийлар жамоасидан қувиб юборилди.

Шунга қарамасдан, Спиноза жамиятда маълум даражада эътибор қозонган эди. Курфюрст Карл Людвиг таклифи билан Гейдельберг университетига профессор лавозимида ишлайди. Унинг ҳаёти қамбағаллик ва ночорликда ўтди. У уша давр маданияти ва илмидан узиб яшади. Аммо замонасининг кузга кўринган илм аҳли билан алоқада булди. Р.Бойль, Х. Гюйгенслар унинг яқин дўстлари эдилар. Улимидан бир неча йил олдин шахсан учрашган Г. Лейбниц билан хат ёзишиб турарди. Тахминан 1662 йили Спиноза «Ақлни такомиллаштириш ҳақида трактат»ни ва охириги асари «Сиёсий трактат»ни ёзди. Спиноза 1677 йили Гаагада вафот этди.

Спинозанинг асосий фалсафий ғоялари унинг энг муҳим ва етук асари — «Этика»да баён қилинган. Спинозанинг фалсафий қарашларини таърифлаган Гегель шундай дейди: «Абсолют ҳақиқат шаклида Декарт фалсафасини объективлаштиришдир»¹. Спиноза фалсафий қарашларининг шаклланишида уша давр янги фалсафаси бошқа намоёндаларининг ҳам таъсири катта булди. У ҳар қадамда Т.Гоббс таъсирини сезиб турди. Шу билан бир қаторда Ж.Брунонинг пантеизм билан боглик ғоялари таъсирини ҳам Спиноза фаолиятида кузатиш мумкин.

Спиноза фалсафий тизимининг асосида ягона субстанция ҳақидаги таълимот ётади. Ҳақиқат фақат битта субстанция булса, унинг атрибути табиат ёки фикрлаш ва унинг оммавийлашганлиги, деб биларди. Унинг субстанцияни ягоналиги ҳақидаги таълимоти «Этика» китобининг «Худо ҳақида» деб номланган биринчи қисмида берилади. Худо тўғрисидаги қарашларини Спиноза Картезиан тизими атрибутлари билан боглайди. «Худодан бошқа ҳеч қандай субстанция мавжуд эмас», дейди. «Этика»нинг биринчи қисми 14-тасдиқда: «Худодан бошқа субстанция йўқ, булиши ҳам мумкин эмас, булмайди ҳам, бундай тушунчанинг узи йўқ».²

¹ Гегель. Соч. Т. 21. С. 284.

² Spinoza B. Etika. Pzaha. 1977. S-69.

Бундан шундай хулоса келиб чиқади: Борлиқнинг мавжудлиги Худодан, Худосиз ҳеч нарса мавжуд бўлмайди. Қайд этилган фикрдан куриниб турибдики, Спиноза Худо деган субстанцияни мутлақлаштиради. Унинг назарида, Худо ва субстанция бир-бирига қушилиб, ягона тушунчани яратади. Худо табиатни яратибгина қолмасдан, унга ҳукмдор ҳамдир, у узгаришлар сабабларининг марказида туради. Худо тўғрисидаги бундай тушунча ва хулосалар, табиийки, маълум даражада қарама-қаршилиқни вужудга келтирди. Спинозанинг мазкур гоёлари замирида пантеизм ётарди.

Шундай қилиб, Спиноза субстанция тўғрисидаги таълимотида Декарт дуализмидаги қарама-қаршилиқни енгиб утди. «Фикрлаш» ва «тарқалиш субстанциялари» узидан-узи содир бўлади, деган Декарт тушунчаси Спинозанинг қарашларида бир-бирига қушиб юборилади. Худо (субстанция) тўғрисидаги унинг таълимоти «Этика»нинг дастлабки қисмида қатор бошқа муҳим ҳолатларни узида мужассамлаштирган ҳолда ифодаланган. Субстанция узидан-узи давомийдир. Унинг ҳар бир атрибутини Спинозанинг тасаввурича «узи-уздан деб тушуниш лозим». Чексиз ва мукамал субстанция, табиийки, қандайдир ҳаракатни, қандайдир узгартиришни инкор этади. Шунингдек, унинг атрибутлари ҳам узгаришлардан мустасно бўлади. Субстанция уз-узининг заруратидан ва узи сабабли мавжуд. Уз вақтида, субстанция ва унинг атрибути чексиз ҳаракатда бўлади, қолаверса, айрим ҳодисаларнинг интиҳоси бор.

Спиноза бу уринда «модус» тушунчасидан фойдаланади. Мутлақ субстанциядан — борлиқдан Спиноза хоҳ жисмоний, хоҳ ақлий, айрим ниҳояли нарсалар (модуслар) оламини фарқлайди. Субстанция яккаю ягонадир, модуслар эса бениҳоя кўпдир. Бениҳоя ақл бениҳоя субстанцияни унинг барча кўринишлари ёки аспектларида пайқаб ола билган бўлур эди. Лекин бизнинг ниҳояли инсоний фаросатимиз субстанциянинг моҳиятини фақат икки аспектда, иккита кўринишда — «кулам» сифатида ва «тафаккур» сифатида бениҳоя моҳият, деб пайқайди. Бу субстанция атрибутлари ҳақидаги Спиноза таълимоти, умуман, материалистик, лекин метафизик таълимотдир. Чунки ҳаракатни Спиноза субстанциянинг атрибути, деб ҳисоблайди. Спиноза инсон ҳақидаги таълимотни ана шу қоидалар асосида қурган. Унинг фикрича, инсон бир зот, унда кулам модуси — танага, тафаккур модуси — руҳга мувофиқ келади. Ҳар иккала модус буйича ҳам инсон табиатнинг бир қисмидир.

Рухнинг модуси ҳақидаги таълимотида Спиноза психик ҳаётнинг бутун мураккаблигини ақл ва эҳтирослар ёки самаралар — шодлик, қайғу, кумсашлардан иборат қилиб қуйди. Узини сақлашга интилиш ва уз фойдасини кузлаш инсоннинг хулқ-атворини ҳаракатга келтиради, дейди. Яна у ирода ҳақидаги таълимотни рад этиб, ирода ҳамиша мотивларга боғлиқ, деб эътироф этади. Лекин шу билан бирга эркинлик заруриятини билишга асосланувчи хатти-ҳаракат сифатида юз бериши мум-

кин, деб ҳисоблайди. Спинозанинг таълимотича, эркинлик фақат до-нишманд кишиларга хос бўлиши мумкин. Ҳамма ҳам эркин булавермай-ди. Эркинликни бундай тушуниш мавҳум ва тарихга мутлақо хилофдир.

Бениҳоя, мутлақ ва бўлинмас субстанция тушунчасидан Спиноза детерминизм тушунчасини келтириб чиқаради. Унинг фикрича, субстанциянинг мавжудлиги ички зарурати билан ифодаланади. Оламда ҳеч нарса тасодифан содир бўлмайди. Содир бўлаётган ҳамма нарсанинг сабаби бор, аммо субстанция уз-узича мавжуд бўлади. Бошқа ҳамма нарсалар (модуслар) ва жараёнлар узининг тараққиёти ёки мавжудлиги билан ички сабабларга эга. Шундай қилиб олам, аниқроғи ҳиссиёт ола-ми ҳам умумий сабаблар билан ифодаланади. «Табиатнинг у ёки бу хатти-ҳаракатисиз ҳеч нарса мавжуд бўлмайди»¹. Спинозанинг таъкидла-шича, оламда шафқатсиз детерминизм ҳукмронлик қилади.

Механик тушунча, Спиноза талқинида, детерминизм, (илмий дунёқа-раш, табиат ва жамият ҳодисаларига илмий қонуниятлар асосида ёнда-шиш) деб тасаввур қилинади. Бу борада у ҳам узи яшаган уша давр намояндалари сингари механик табиатшунослик моҳиятини янги тарақ-қиёт таъсирида, деб ҳисобларди. Декарт фалсафасида ва ундан олдинги фалсафада детерминизм ҳукмронлиги йўқолган бўлса-да, Спиноза ҳатто ҳис-туйғу ва ахлоқда детерминизм тарафдори эди. Унинг таълимотига кўра, ҳис-туйғу ташқи нарсаларнинг бизнинг танамизга таъсири натижаси эди. «Этика» китобида чақалоқнинг сутга бўлган интилишини, уз жонини сақлашга интилиш инстинкти, деб таърифлаб, бу ҳолни детерминизм билан муштарак маънода, деб изоҳлайди. Ҳатто, уз жонига қасд қилишни ҳам стоиклар ирода эркинлигининг кўриниши, деб ҳисоблар эдилар. Бу ҳолатни Спиноза уз-узини ўлдирган тананинг табиатан маънавиятини, ҳис-туйғуларининг шаклланиши ва ахлоқининг узгарганлиги шартларида, деб тушунтиради. Уз жонига қасд қилишга даъват этилган инсон ҳар қандай вазиятда ҳам уз жонини сақлаб қолиш инстинктидан холи бўлмай-ди. Инсоннинг ҳис-туйғусини назария тезислари инкор этмайди.

Билиш ҳақидаги таълимотида Спиноза рационализм йулини давом эттиради ва уни уч босқичга ажратади:

1. Билишнинг олий босқичи — ҳар қандай тажрибадан қатъи назар ақл билан ҳақиқатга эришиш.
2. Билишнинг иккинчи босқичи — ута чуқур органилмаган ёки ифо-далашга муҳтож ҳақиқатни тенглик ёрдамида фаҳмлаш.
3. Билишнинг қуйи босқичи — ҳис-туйғуга асосланиб, теварак-ат-роф, оламни тасаввур этишга таянадиган билим.

Билишнинг бундай усули билан ҳеч нарсани аниқлаб, исботлаб бўлмайди. Спиноза бу билан ақлга асосланувчи интеллектуал билимни қуйи турдаги билимдан — ҳиссий билимдан юқори қўйган ва тажриба-

¹ *Spinoza B. Etika. Praha. 1977. S.-64.*

нинг аҳамиятини камситган. У ҳақиқатни бевосита мушоҳада қилишни ёки ақлий интуицияни интеллектуал билимнинг энг юқори тури, деб эътироф этади. Шу билан бирга, у Декартга эргашиб, равшанлик ва яққоллик ҳақиқатнинг мезони, деб эълон қилди.

«Сиёсатда ақидапарастлик трактати»ни ёзган Спиноза узи яшаган уша давр ижтимоий-сиёсий қарашларини ахлоқ билан узвий боғлади. Диннинг мақсади нарсаларнинг табиатини билиш эмас, балки фақат кишиларни ахлоқий ҳаёт тарзида яшашга ундашдир. Шу сабабли дин ҳам, давлат ҳам фикр эркинлигига тажовуз қилмаслиги лозим. Жамият ҳақидаги таълимотида Спиноза Гоббснинг давомчисидир. Спинозанинг Гоббсдан фарқи шунда эдики, у монархияни эмас, балки демократик идора усулини ҳокимиятнинг олий шакли, деб ҳисобларди. Давлатнинг мутлақ ҳокимлигини эркинлик талаблари билан чекларди. Ҳамма фуқаролари давлат бошқарув ишларида эркин қатнашадиган давлатни Спиноза энг яхши давлат шакли, деб қарарди. У узининг ахлоқий қарашларидан келиб чиққан ҳолда давлат ақл-заковат билан қурилиши керак, деган талабни қуярди. Фуқаролари яхши фазилатларга эга булмаса ҳам, дейди Спиноза, доимо қурқувда яшамасликлари учун давлат мунтазам гамхурлик қилиши лозим. Одамларни шундай бошқариш керакки, улар уз хоҳиш-иродалари билан эркин яшашлари, бойликларига бойлик қушиб, давлатнинг обрусига обру қушишлари ва жамиятда юқори уринларни эгаллашга ишонч билан интилишлари лозим. Спинозанинг мазкур ғоялари уша даврнинг ижтимоий-сиёсий қарашларида энг илгор ғоя эди.

Спиноза фалсафий ғояларининг тарихий аҳамияти шундан иборатки, унинг таълимотидаги атрибутлар механик, метафизик ва материалистик маъноларга эга эди. Шу нуқтан назардан, Спиноза Декарт дуализмидан илгарилаб кетганди. Спинозанинг пантеизми уз даврида ижтимоий аҳамиятга эга булди. Унинг ижтимоий-сиёсий қарашлари жамият ва табиий-ҳуқуқий билимларни ривожлантиришда катта имкониятлар яратди.

ЖОН ЛОКК

(1632—1704)

Янги замон инглиз фалсафасининг йирик вакили Локк 1632 йил Рингтонда адвокат оиласида таваллуд топади. У йигирма ёшида Оксфорд университетида уқишга киради. Талабалик йилларида Бэкон, Декарт, Бойл каби таниқли файласуф ва олимлар асарлари билан танишади.

Локк таълимоти кўп жиҳатдан турли ғоявий йўналишлар чорраҳасида вужудга келди. Локк фалсафасининг илдизи, бир томондан, табиий ҳуқуқ концепциясига бориб тақалади. Шунингдек, номиналист Оккам,

рационалист Декарт ҳам Локка катга таъсир курсатган¹. 1658 йил университетни тугатгач, Локкни университетда ўқитувчиликка олиб қолишди.

Кейинчалик Локк Франция, Голландия каби мамлакатларда муҳожирликда ҳам яшади. Қаерда бўлмасин фалсафа билан шуғулланишни тухтатмади. 1690 йил унинг асосий фалсафий асари «Инсон ақли тўғрисида тажриба» китоби босилиб чиқади. Шунингдек, «Давлат бошқаруви тўғрисида икки рисола», «Тарбия тўғрисида мулоҳазалар» каби асарлари нашр қилинади.

Юқорида қайд этилган «Давлат бошқаруви тўғрисида икки рисола» асарида Локк патриархал-теократик давлат назариясига ва Гоббснинг мутлақ, чекланмаган давлат ҳокимияти ҳақидаги таълимотига қарши конституцион давлатни ёқлайди ва асослайди. Локк назарияси XVII асрда Англиядаги сиёсий вазиятни акс эттиради. У монархия ҳокимиятини қонун билан чеклашга уринади.

Локкнинг турли ижтимоий кучлар ўртасида келиштирувчилик нуқтаназарида тургани унинг таълимотида ҳам ўз аксини топган. Фалсафа тарихида Локк фалсафаси муроса фалсафаси сифатида маълум. Локкнинг фалсафа тарихидаги асосий хизмати, унинг томонидан сенсуалистик билиш назариясининг ишлаб чиқилиши ва ривожлантирилиши бўлди. Локк фалсафасида инсоннинг билиш қобилиятини текшириб, киши билимини вужудга келишини аниқлаш марказий масала эди. «Менинг мақсадим — инсон билимларининг пайдо бўлиши ва ҳақиқийлигини текшириш»,— деб ёзади Локк.

У инсон билимлари пайдо бўлиши тўғрисида сенсуалистик таълимотни яратиб, XVII асрда Европа мамлакатларида тарқалган «Туғма гоёлар» тўғрисидаги таълимотни танқид қилади. «Туғма гоё» тарафдорлари купинча «Худо гоё»нинг туғмалиги ҳақида фикр юритади. Локк ўз асарларида бошқа гоёлар сингари Худо гоёси ҳам туғма эмаслигини таъкидлайди. Локк фикрича, инсон бизни ўраб турган олам тузилиши ва сабабларини билишга киришмагунча, унда Худо тушунчаси бўлмайди. Шунда ҳам ташқи олам нарса ва ҳодисаларини шунчаки кузатиш билан чекланиб, ўз олдига уларнинг тартиб ва сабабларини тушуниб олиш мақсадини қўймаса, яна «Олий яратувчи вужуд ҳақидаги тушунчасиз узоқ яшайвериши мумкин». Лекин табиатнинг тузилишини билишга интилган киши илоҳий яратувчи тўғрисидаги фикрга келмасдан қолиши мумкин эмас. Дарҳақиқат, табиат шунчалар доно ва ақлга мувофиқ тузилганки, унга бир қараганда илоҳий кашфиёт маҳсули бўлиб қуринади. Локкнинг тарихий хизмати сенсуалистик билиш назариясини яратди ва инсон билимларининг ҳиссий билиш асосида келиб чиққанини асослади ҳамда туғма гоёлар тўғрисидаги таълимотни рад қилди.

¹ Гуннар Скурбекк Нилс Гилье. «История философии».— Москва, «Владос», 2000. Стр. 344.

Локк фалсафасидаги асосий тушунчалардан бири тажриба тушунчаси. Тажриба, Локкнинг фикрича, ташқи олам предметларининг сезги органларимизга таъсирдир. Бизнинг билишимиз, энг аввало, ҳиссий билиш булиб, у сезгидан бошланади. Локк тажрибани ички ва ташқи тажрибага булиб тушунтиради. Ташқи тажрибанинг объекти эса инсоннинг психик фаолияти ҳисобланади. Бизнинг барча билимларимиз ушбу икки манбадан келиб чиқади. Рефлексия ёрдамида инсон ҳиссий-эмоционал жараёнлар ҳақидаги билимларга, яъни рефлексив билишга эга бўлади.

Локк замонида предметнинг сифат ва хусусиятларини ҳам бирламчи ва иккиламчи сифатларга ажратиш одатий ҳол булган. Локк узунлик, қаттиқлик, катталиқ, шакл, ҳаракат, сукунат каби сифат ва хусусиятларни бирламчи сифатлар таркибига киритади ва уларнинг объективлигини таъкидлайди. Зеро, бирламчи сифатлар нарса ва предметларнинг узларида мавжуд ва улардан ажралмас, шунингдек, улар ҳиссий органлар томонидан адекват (аниқ) тарзда идрок этилади. Ҳиссий органларимиз томонидан инъикос этиладиган ранг, ҳид, таом, товуш каби сезгилар иккиламчи сифатлар ҳисобланади. Улар ҳис-идрок этувчига, яъни субъектга боғлиқ бўлади, шунинг учун ҳам улар субъектив сифатлардир.

Локкнинг ушбу иккиламчи сифатлар ва уларнинг субъективлиги ҳақидаги таълимоти XVIII аср Англия фалсафасида Берклини, яъни инглиз эмпирицизмни келтириб чиқарди. Локк фалсафий қарашларининг ноизчиллиги унинг билиш турлари ва ҳақиқат мезони ҳақидаги қарашларида ҳам кўринади.

Локк нуқтаи назарича, билишнинг энг ишончли тури индуктив билиш, яъни интуитив ҳисобланади. Куз ёруғликни бевосита сезганидек интуиция ҳам ҳақиқатни бевосита билишдир. Локкнинг таъкидлашича, индуктив билиш исбот талаб қилмайдиган билиш булиб, у скептицизмни рад қилишда муҳим восита булиб хизмат қилади. Билишнинг интуициядан кейинги ишончли тури ақлий (демонстратив) билиш ҳисобланади ва у бевосита билишдир. Билишнинг учинчи шакли ҳиссий билишдир. Локк фикрича, билишнинг бу тури ташқи оламдаги алоҳида предметларни идрок этиш билан чекланади ва билишнинг илк, энг қуйи босқичи ҳисобланади.

Шундай қилиб, Локк билиш жараёнининг бошланиши, инсон билими сезгиларидан, ҳиссий идрокдан бошланади, деб курсатади. «Туғилган боланинг онги оқ қоғоздек тоза бўлади», деган қоида Локка ҳам тегишли эди. Лекин у билишнинг манتيқий шакллари ҳам инкор этмайди. Ҳатто, уларни билишнинг юқори босқичлари, деб ҳисоблайди. Локк ижтимоий-сиёсий қарашларида табиий ҳуқуқ ва ижтимоий шартнома туғрисидаги таълимотни узича талқин қилади. Унинг фикрича, ижтимоий тараққиётнинг давлатгача булган даврида кишиларнинг эркинликла-

рини ҳеч ким чегаралаган эмас. Узоқ утмишда ҳар ким узига кераклича хусусий мулкка эгалик қилган, уларнинг манфаатлари ҳам қарама-қарши бўлмаган ва узаро келишиб яшаган. Гоббс айтганчалик, «Ҳамма ҳаммага қарши уруш» ёки «Киши кишига бури» ҳолатида бўлмаган. Кишилар уртасидаги тинч муносабатлар бузилиб, таҳдидлар кучайиб бориши оқибатида ихтиёрий, узаро келишиб тузилган шартномалар вужудга келган. Ижтимоий келишувлар асосида жамиятни бошқаришнинг сиёсий ташкилоти, органи сифатида давлат вужудга келган. Локк фикрича, сиёсий бошқариладиган жамият мутлақ деспотизмни билдирмайди, балки маълум қонун-қондалар орқали (конституциявий) бошқариладиган жамиятдир. Давлат жамиятда тартиб-интизом урнатиши ва фуқароларнинг хусусий мулкни ҳимоя қилиши лозим. У кишиларнинг шахсий даромадларини тенглаштириш, камбағалларга ёрдам бериш каби ижтимоий сиёсат билан шуғулланмаслиги керак.

Кишиларнинг ижтимоий ва иқтисодий тенглигини эмас, балки ҳуқуқий тенглигини таъминлаши лозим. Жамиятда ҳамма нарсанинг негизидан кишининг—шахсий—меҳнати—ётмоғи—лозим.—Локк—давлат—ҳокимиятининг бир жойда тупланишига қарши эди, у ижроия ва қонун чиқарувчи ҳокимиятни ажратиш тарафдори эди.

ЖАН МИЛЬЕ

(1664-65—1733)

Дин уламолари ва дворянларнинг пулга бўлган муҳтожликлари, давлатнинг молиявий танглиги ва қирол саройи анъаналарининг эҳтиёжларини қондириш мақсадида Людовик XIV солиқларни тинмай ошириш сиёсатини қўлади. Оқибатда XVIII аср урталарига келиб, француз деҳқонлари аҳволи оғирлашиб, жуда камбағаллашди.

Тукин-сочинликка бурканган дворянлар билан деҳқонлар ҳаёти уртасидаги тенгсизлик яққол кузга ташланарди. Бу пайтларда Жан Милье дайди руҳоний сифатида умрининг асосий қисмини деҳқонлар орасида утказганлиги учун уларнинг қизиқиш ва эҳтиёжларини яхши биларди. Шу боисдан булса керак, деҳқонлар қатори у ҳам дворян ва амалдорларни ёқтирмас эди. Ж. Милье таржимаи ҳоли туғрисида бизгача маълумотлар сақланиб қолмаган. Аммо Ж. Мильенинг 1664—1665 йилларда тугилган ва 1733 йилда вафот этган, деган хулосалар асослаб берилган. У Марнадаги Шалонда диний семинарияни тугаллаб, Этрепин қишлоғига руҳоний этиб тайинланади ва умрининг охиригача шу жойда яшайди. Ж. Милье вафотидан сўнг, унинг қоғозлари орасидан утмишдошларига қарата битилган учта салобатли манускрипт — «Менинг васиятларим» ёзуви топилади. Тез орада мазкур манускриптдан кўплаб нусхалар кучириб, уларни қимматбаҳо нархларда сотиб тарқатадилар. Қулёманинг муқовасида шун

дай ёзув битилган эди: «Мен хатоимни, адашганлигимни, алаҳсирашимни, одамларни маккор ва ақлсизлигини кўрдим, тушундим. Шунга нисбатан газаб ва нафратимни ҳис этдим. Ҳаётим давомида бу ҳақда гапиришга журъат этмадим. Аммо бу тўғрисида ўлимим олдидан ва ўлимдан сўнг айтаман».¹ Милъе қўлёмасининг бошланишидаги унчалик катта бўлмаган кириш қисмида тан олинисича, руҳонийлик мутахассислигини у ўз ихтиёри билан эмас, балки ота-онасининг хоҳиши билан танлаганлигини, илоҳиёт тўғрисидаги ёлгонни талқин этиб, одамларни шу гоёлар билан «боққан»лигидан виждони қийналганлигини эътироф этади. Бу ҳақда ўтмишдошлари олдида иқрор бўлмоқчи буладию, бироқ унинг куч-қудратини кўрқув енгади ва сукут сақлашга мажбур булади.

Ж.Милъе руҳонийларга, черковга нисбатан газабини умр буйи яшириб юрганлиги, «Менинг васиятларим» ёзуви саҳифаларида ўз ифодасини топади. «Муқаддас ёзув», «Ягона муносиб ҳукмдор — ақл бовар қилиб бўлмайдиган ҳукмдор» гоёлари унинг танқидий фикрларининг объекти ҳисобланади.

Евангелиянинг атрофлича таҳлили Ж.Милъени Исус Христоснинг худолигини инкор этишга, унинг муқаддас ёзуви эса уйдирмалардан иборат эканлигига ишонч ҳосил қилади. Милъенинг асосий ҳужуми Худонинг оламини яратиши тўғрисидаги черков таълимотига қаратилган. Бунда у ҳамма учун маълум бўлган физикавий, мантикий асосларга таянади. «Художуёлар» айтадиларки, Худо мутлақ бўйсунмайдиган мавжудот, қолаверса, мустақил, такомиллашган мавжудот, ҳамма жойда у ҳозир у нозир. Мукамал тасаввуримизда у йўқ, ҳеч ким кўрмаган ва ҳеч қачон учрашмаган². Бироқ унинг оламини яратилиши хусусидаги қатор ҳал бўлмаган муаммолари кўзга ташланади. Масалан, йўқдан яратилиши, олий мавжудотнинг мавжудлиги ва шунга ўхшашлар, шу билан бир қаторда, борликдан пайдо бўлган нарсалар инсон ақл-заковатига мосдир. Милъе олам ва замоннинг яратилмаганлигини изоҳлаб, «Замон ўз ўтмишдошлари сабабли яратилган... қолаверса, ўтмишдошларсиз яратилиши мумкин эмас, зотан замонсиз ўтмишдош ҳам бўлмайди»³, дейди. Табиат яратади, лекин ижод қилмайди. Санъат ижод қилади, лекин яратмайди. Борлик ҳам яратилган эмас, унинг ижодкори ҳам йўқ. Ҳеч қандай тартиб, ҳеч қандай табиат қонуни табиат ҳодисалари устидан ҳукмронлик қилмайди. Яратувчига ҳам муҳтожлик сезмайди. Милъе табиий жон ҳақидаги Декарт Мальбранш ва Фенелон фикрларини ургана бориб, уларга қарши қатор муҳим эътирозларини илгари сурди. Декарт ва Мальбраншнинг таъкидлашича, руҳнинг моҳияти тафаккурдан, борлиқнинг моҳияти эса, интилишдан иборат фикр олмайдиган руҳни тасаввур қилиб бўлмайди.

¹ Милъе. «Завещание» Гана, 1937. Стр. 715.

² Ўша жойда, стр. 250.

³ Ўша жойда, стр. 431.

Милье унга қушила олмайди. Тафаккур, унинг нуқтаи назарича, жоннинг моҳияти эмас, балки жонни уткинчи намуналаштиришдан бошқа нарса эмас, деб таъкидлайди. Фикрлаш жоннинг моҳияти, деб ҳисоблаганда, у вақтда жон яшамаган буларди, фикрлаш тўхтарди ва ҳар сафар фикрлашни бошлаганда қайтадан туғиларди. Тажриба шуни курсатадики, қаттиқ уйқу пайтида жон фикрлашдан тўхтайди. Лейбницнинг бу муаммога оид хулосалари «тасаввурдаги онгсизлик» ҳақидаги таълимотига қарама-қарши улароқ, Милье жонни билишни борлиқ билан боглайди.

Дин билан ақлни бир-бирига мос келмаслигини асослаган Милье Бейл шубҳаларига қарама-қарши улароқ, «ақлнинг табиий нури»га қатъий ишониб, диннинг жоҳиллигини очиқ эътироф этади. Диннинг илдизи деганда, Милье табиий ҳолатдаги муъжизали нарсаларга соддадил одамларнинг муносабатларини, ундан фойдаланган алдоқчиларнинг гаразли ният ва мақсадларини кўради. Милье ўз даврининг даҳрийси эди. Унинг намунали жамият қуриш туғрисидаги таълимоти утопик характерга эга эди.

XVII—XVIII АСР НЕМИС ФАЛСАФАСИ

XVIII аср ўз асос-эътибори билан саноат ишлаб чиқаришнинг ривожлана бориши билан аҳамиятлидир. Бу жараён Германияда ҳам ўзига хос қурилишда шаклланиши билан аҳамиятга эгадир.

Уттиз йиллик уруш Германиянинг иқтисодийтини умумий турғунликка ва маълум маънода тушкунликка юз тутишига олиб келди. Мана шу тарихий жараёнлар натижасида Германия жаҳон савдосидан четга чиқиб қолган эди. Италия ва Германиянинг шу вақтгача мавжуд бўлган иқтисодий марказлари ўзининг илгариги аҳамиятини йўқотган эди. Қолаверса, XVI аср бошларидаги деҳқонлар уруши мағлубиятга учраганлигининг салбий оқибатлари ҳам ўз таъсирини курсатмоқда эди. Чунки ана шу оқибатлар натижасида мамлакатнинг сиёсий жиҳатдан парчаланиши кучайиб кетган эди.

Вестфалия сулҳ шартномаси (1648)га мувофиқ Шимолий денгизга чиқадиغان жойлар Голландияга, Балтика денгизига чиқадиغان жойлар эса Швецияга утди. Буларнинг ҳаммаси Германиянинг кейинги тараққиётига сезиларли даражада салбий таъсир курсатди.

XVIII асрда Европадаги бир неча давлатлар, шу жумладан Англия ва Францияда марказлашган давлат вужудга келган бўлса, Германия бу даврда 300дан ортиқроқ майда князлик, герцоглик, графлик ҳамда империя шаҳарларидан иборат бўлган кичик давлатларга парчаланиб кетган эди. Бу митти давлатлар бошида турган князь, граф-герцоглар мулкларни, ерларни узбошимчалик билан бошқарар, мустақил сиёсат юргизар эдилар. Улар императорга бўйсунмас, шунингдек, улар Германиянинг бир бутун бирлашувига асосий ғов булардилар. Бу жараён Пруссия қиролли-

гини вужудга келиши ва мустақамланиши билан аста-секин йирик марказлашган давлатнинг пайдо булиши билан барҳам топа бошлади. Пруссия монархияси XVIII асрда батамом прус юнкерларининг манфаатларига хизмат қиладиган давлатга айланди. Воқеаларнинг бу жараёни немис маданияти ва фалсафасининг ривожланишида акс этмаслиги, унинг кузга кўринган намояндалари фаолиятига таъсир этмаслиги мумкин эмас эди.

ГОТФРИД ВИЛЬГЕЛЬМ ЛЕЙБНИЦ

Гарчи секинлик билан бораётган булсада, янги муносабатларнинг ривожланиши мафкура ва маданиятга муқаррар равишда ўз таъсирини курсатди. Бу давр немис миллий маданияти шаклланишида зиёлиларнинг илгор намояндалари фаолияти алоҳида урин тутади. Немис маданий-маърифий тафаккури тарихида катта роль уйнаган мутафаккирлардан бири **Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646—1716)** ҳисобланади. У кенг қамровли билим эгаси бўлиб, жуда кўп фан соҳалари, жумладан фалсафада сермахсул ижод қилган. Лейбниц ижодига хос бўлган хусусиятлардан бири шуки, у мунтазам равишда назарияни амалиёт билан қўшиб, бу борада жуда кўп амалий ва назарий ишларни рўёбга чиқаришга эришди. У Ньютондан алоҳида ва бир пайтда дифференциал ва интеграл ҳисобларни кашф қилди, ҳисоблаш машиналарини, конлардан сувларни чиқариб олувчи мосламалар каби амалиёт билан боғлиқ бўлган жуда кўп кашфиётларнинг бошловчиси булди. Унинг Берлин Фанлар академиясини тузиш ва унинг фаолияти билан боғлиқ бўлган маслаҳатлари ниҳоятда диққатга сазовордир. Бу тавсиялар кейинчалик Россия фанлар академияси тузилишида ҳам инobatта олинганлигини таъкидлашимиз лозим. Фалсафада Лейбниц борлиқ тўғрисидаги таълимотини субстанция тўғрисидаги қарашлари асосида ривожлантириб, оламнинг механик кўринишини теологик ғоя билан келиштиришга ҳаракат қилади. Унингча, оламнинг механик кўриниши коинотни фақат ташқи томондангина ифодалайди, унинг мураккаб фаолиятини ўзлаштиришда эса оламнинг қиёфасини теология очиб беради. Бу ерда Лейбницнинг турли хил қарашларини, яъни фан билан динни умумлаштириб боғлашга ҳаракат қилганлигини кўришимиз мумкин.

Юқоридаги фикрлардан келиб чиқадиган булсак, Лейбниц ўз фалсафий қарашларини механик материализмдан бошлаб кейинчалик монадалар тўғрисидаги таълимотини яратади ва шу асосда идеалистик хулосалар чиқара бошлайди. Унингча, материя субстанция була олмайди, чунки материя куламдир ва шу сабабли бўлинувчидир. Субстанция эса мутлақ бўлинмас булмоғи лозим. Монадалар эса бўлинмас руҳий субстанциядан иборат бўлиб, бутун коинот монадалардан таркиб топади. Монадалар сони чексиздир, уларнинг ҳар бири идрок ва интилишга эгадир, бу эса Лейбницнинг фикрича, субстанциянинг ҳаракатчанлиги-

ни, фаол ҳаракатини таъминлайди. Лейбниц таълимотида диалектиканинг намоён булиши ҳам шунда куринади. Унингча, ривожланиш ҳаракат тушунчаси ниҳоятда кенг булиб, табиатдаги барча нарсаларни қамраб олади, лекин бунда қатъий пайдо булиш ёки йўқ булиш жараёни кечмайди. Тараққиёт бу чексиз хилма-хилликни келтириб чиқарувчи узгаришларнинг дастлабки шаклидир. Бу билан Лейбниц тараққиётдаги сакрашлар ва узилишларни узлуксизлигини инкор қилади. Бундай ёндашишни биологик ривожланишга ҳам тадбиқ қилиб, унга метафизик ва идеалистик ёндашади. Яъни, унинг фикрича, монадалар бир-бирига жисмоний суръатда узаро таъсир курсатишмайди. Лекин шу билан бирга улар ягона ривожланувчи ва ҳаракатланувчи оламни ташкил этади ва бу олам олий монадага (мутлаққа) боғлиқ булган, олдиндан белгиланган уйғунлик асосида тартибга солинади. Билиш назариясида Лейбниц эмпиризм ва рационализмнинг камчиликларини бартараф қилишга уришиб, идеализм ва алприоризм нуқтаи назаридан ёндашишга ҳаракат қилади ва купроқ узи ҳам эмпиризм нуқтаи назарида туриб, ҳиссий жараён билишда зарурий омиллардан ҳисобланишини таъкидлайди. Лекин тажриба, сезгилар билишда асосий ҳақиқатга эришишнинг зарурлигини тушунтириб бера олмайди. Ҳақиқатнинг зарурлиги ва умумийлигини тушуниш ақлга хос хусусият, дейди.

Лейбниц таълимотида Декартнинг туғма ғоялар тўғрисидаги таълимоти ўзига хос шаклда ўзлаштирилиб, бошқача шаклда ифода этилишига ҳаракат қилинган. Унингча, ғоялар мармартошдаги томчилар сингари ақлга жойлаштирилган. Инсон билимларининг конкретлигини, яқкалигини ва зиддиятли эмаслигини ҳақиқат мезони, деб ҳисоблайди. Шунинг учун ақл ҳақиқатларини текшириш учун аристотелча мантик қонунлари (айният, зарурият ва учинчи истисно) етарлидир, факт ҳақиқатларини текшириш учун етарли асос қонуни зарур. Лейбницнинг илмий меросида мантикқа оид асарлар катта урин тутади. У Аристотелнинг силлогистик тизимини ривожлантирибгина қолмасдан, шу билан бирга ҳозирги замон математик мантигининг отаси ҳам эди. Лейбницнинг инсон тафаккурини формаллаштиришга имкон берадиган универсал ҳисоб тилини яратишни орзу қилиб, бу борада биринчи қадамни ташлаган мутафаккирлардан бири ҳисобланади. Умуман, Лейбниц немис фалсафасининг, нафақат немис фалсафаси, балки Европа халқлари фалсафасининг кейинги тараққиёти учун улкан ҳисса қўшган мутафаккирлардан ҳисобланади.

ГОТХОЛЬД ЭФРИАМ ЛЕССИНГ

XVIII асрнинг йирик немис мутафаккирларидан бири Готхольд Эфриам Лессинг (1727—1781)дир. У уз даврининг йирик маърифатпарвари сифатида фалсафа, публицистика, драматургия ва санъат на-

зарияси билан шугулланиб, немис халқи ва унинг маданиятини эркин демократик асосда ривожланиши учун ўз даврининг феодал сиёсати ва мафкурасига қарши курашчи сифатида тарих саҳнасига кириб келди. У ўзининг бутун ҳаракатини Германиянинг миллий бирлиги учун сарфлади. Лессинг «Инсониятни тарбиялаш» асариди, инсон ривожланишини уч босқичга — болалик, усмирлик ва йигитлик даврига бўлади ва фақатгина ахлоқий етукликка йигитлик давридагина эришиш мумкинлигини таъкидлайди.

Лессинг «Лаакоон», «Гамбург драматургияси» номли асарларида халқчил санъат эстетикасининг назарийтҳиси сифатида, санъатда реализм тамойилларини исботлашга ва барқарор қилишга қаратади. «Лаакоон» рисоласи билан Лессинг замонасида жуда ҳам кўпайиб кетган мазмунсиз тасвир поэзиясига қарши чиқди. Санъат асарининг юқори гоёли, ижтимоий мазмунли бўлишини талаб қилди ва классицизм адабиёти асосларини танқид қилди. Классицизмнинг эстетикаси, санъат асари фақат гузал табиатни тасвирлаб бериши керак, деб ҳисоблар эди. Бунга қарши Лессинг ҳаққоний санъат ҳаётидаги хунук, салбий воқеаларни ҳам ёритиши керак, яъни санъат реал воқеаларни ўзида акс эттирмоғи лозим, деб ҳисоблайди.

«Доно Натан» фалсафий драмасида Лессинг фақат дин эркинлиги гоёсини эмас, балки ҳурфикрлилик ҳуқуқини ҳам эълон қилади, халқлар тенглигини тасдиқлайди ва уларни ҳамжиҳат бўлишга даъват этади.

Жаҳон эстетик тафаккури тараққиётида алоҳида урин эгаллаган «Гамбург драматургияси» асари ҳақли равишда ўз даври немис маърифатчилик ҳаракатининг дастури бўлиб қолди.

Бу асарда мутафаккир санъатнинг табиати, унинг жамиятда тутган ўрни ва вазифасига, борлиқ ҳаракати ва санъат ҳақиқатига оид масалаларни уртага ташлади. Лессинг санъат ҳаётни акс эттирсагина ўз вазифасини бажарган бўлади, деб ҳисоблайди. Чинакам санъатнинг вазифаси подшоҳлар ва зодагонлар ҳаётини эмас, балки оддий халқ ҳаётини акс эттиришдан иборат бўлиши керак, деб халқчил санъат учун курашади. Сарой киши табиатини урганадиган жой эмас, деб француз классицизм театрини қаттиқ танқид қилади ва драматургларни Шекспир асарларидан намуна олишга чақиради.

Лессинг немис миллий театрининг вужудга келиши учун жуда кўп ҳаракат қилди ва бунга эришди. У XVIII аср феодал Германияси шароитида драма жанрига асос солди ва бу ҳаётий жанрни классицизм трагедияларига қарама-қарши қўйди.

Лессингнинг ҳаёти, унинг курашчан, мурасасиз ижоди XVIII аср Германиясига, унинг ижтимоий ривожига ниҳоятда катта таъсир қилди. У Лессинг каби кишилар ўз характери ва мустақкам иродаси билан Германия ҳамда унинг маърифатпарварлиги учун ниҳоятда зарур эканлигини таъкидлайди.

ХРИСТИАН ВОЛЬФ

XVIII аср немис фалсафасининг яна бир намояндаси **Христиан Вольф (1679—1754)** математик, табиатшунос ва файласуф булиб, Лейбниц фалсафасини системага солган ва кенг тарғиб қилган маърифатпарвар ҳисобланади. Голледаги университет профессори Вольф Лейбниц таълимотидан диалектика элементларини чиқариб ташлаб, умумий алоқадорликни, борлиқнинг уйғунлигини Худо томонидан азалдан белгилаб қўйилган мақсадларга боғлаб изоҳловчи метафизик теологизмни ривожлантирди. Шунингдек, Вольф схоластикани ҳам системалаштирган ва унинг уз даврига мослаштиришга ҳаракат қилган файласуфлардан ҳисобланади. У уз фалсафий тизимини яратишда рационалистик дедукция методини асос қилиб олади.

Бу методга кура фалсафанинг барча ҳақиқатга эришиш йуллари ақл орқали, мантиқ қонунлари ва тафаккур шакллари орқали эришилишига алоҳида урғу берилади.

Вольф математика, физика, умуман табиатшунослик фанларини тарғиб қилишда катта роль уйнайди. Жамиятга булган қарашларида уз даврининг мафкурачиси сифатида маърифатли абсолютизмни ҳимоя қилди. Унинг фалсафий қарашлари «Мантиқ ёки инсон тафаккури ҳақида оқилона фикрлар» асарида баён қилинган.

ИОГАНН ГОТФРИД ГЕРДЕР

Бу даврнинг яна бир мутафаккири **Иоганн Готфрид Гердер (1744—1803)** немис маърифатчи файласуфи, ёзувчи, адабий танқидчи ва уз даврининг илғор фикрловчи мутафаккири эди.

У Кант фалсафасини чуқур урганиб, у билан бевосита мулоқотда булган. У узининг фалсафий қарашларини «Инсоният фалсафаси тарихига доир ғоялар» асарида баён этган. Гердер инсониятнинг доимий ривожланиши ва такомиллашинининг асосий сабаби санъат, тил ва тафаккурдир, дейди. Бу билан у маълум даражада Кант агностицизмга қарши инсон дунёни билиши мумкинлигини алоҳида таъкидлайди. Гердер фазо ва вақт тушунчаларини инсон тажрибаларидан келтириб чиқаради ва материя, билиш шаклларининг узвий алоқадорлигини курсатади. Табиатдаги прогресс ҳақидаги тушунчага таяниб, тарихий прогресс ҳақидаги таълимотини ривожлантиради. Гердер турли халқларнинг, жумладан, жанубий славян халқларининг маънавий маданияти узига хослигини курсатиб, уларнинг поэзиясига ниҳоятда катта баҳо беради. Жамият тараққиётида ишлаб чиқариш ва фанни ривожлантириш ниҳоятда муҳим эканлигини таъкидлаб, уз даврининг йирик маърифатпарвари сифатида унинг ривожига ҳар томонлама кўмаклашишга ҳаракат қилди.

ИОГАНН ФРИДРИХ ШИЛЛЕР

XVIII аср немис маърифатпарварларидан яна бири шоир ва эстетик **Иоганн Фридрих Шиллер (1759—1805)**дир. Шиллернинг қарашлари ўз даврининг илғор мутафаккирлари Лессинг қарашларининг таъсири остида шаклланди ва шу мазмунда турли асарларни эълон қила бошлади. У деспотизм ва ижтимоий адолатсизликларга қарши норозиликдан иборат булган «Қароқчилар», «Макр ва муҳаббат» драмаларини эълон қилди ва унинг бу асарларида исёнкорлик, норозилик кайфияти ўз аксини топган эди. У биринчи француз инқилобини илиқ кутиб олди, лекин кейинчалик инқилобий террор бошлангандан кейин ундан юз утирди.

XVIII асрнинг 80-йилларида эстетикага бағишланган «Фожиавий хатлар» асарини эълон қилиб, эркинлик ва гузаллик тушунчалари орасидаги ўзаро муносабатни ҳал қилишга ҳаракат қилади. Шиллер санъатга эзгулик яратувчи уйғун шахснинг шаклланиш воситаси деб қарар экан, инсонни чинакам эркинликка эришишига фақат санъат ёрдам беради, деб ҳисоблайди. Гарчи Шиллерда эркинлик мезони соф маънавий характерда булсада, бу талаб феодал тартибларга қарши норозилик шакли эди. Шиллер реализмининг қудрати шундаки, «Макр ва муҳаббат»да асар қаҳрамонларининг фожиаси аниқ ижтимоий ҳаёт шароитларининг натижаси сифатида вужудга келади. Асар қаҳрамонлари Фердинанд ва Луизанинг ҳалокатига адолатсиз ижтимоий-сиёсий тузум айбдор, деган хулосага келади ва бу тузумнинг оддий кишиларга ёт эканлигини очиб беради. Бу мавжуд тузумга нисбатан норозилик кайфиятини курсатувчи маърифатпарвар қарашларнинг ифодаси эди.

ИОГАНН ВОЛЬФГАНГ ГЁТЕ

XVIII аср иккинчи ярми XIX аср бошларидаги буюк немис шоири ва мутафаккири **Иоганн Вольфганг Гёте (1749—1832)** жаҳон маданий тараққиётида алоҳида уринга эга, қомусий билим соҳиби ҳисобланади. У уша давр маърифатчилигининг энг юқори чуққисига етишган буюк мутафаккирлардан бири эди.

Гётедаги фалсафий мушоҳада, фикрий теранлик унинг лирикасида кишини лол қолдириш даражасида намоён бўлади. Унинг ҳар бир шеъри бепоён оламга бамисоли эшикдир. У «Висол ва ҳижрон», «Элегия», «Кул буйида», «Май қушиғи» ва бошқа лирик шеърларида инсон қалбидаги севги ва садоқат, табиат улғуворлиги ва гузаллиги тўғрисида фикр юритади. Гёте прозада ҳам шуҳрат қозонди. Унинг «Ёш Вертернинг изтироблари» номли романи ёзувчи шуҳратини жаҳонга ёйган насрий асарларидан биридир. Роман руҳий ва ижтимоий характерга эга бўлиб, Вертер кечинмалари оддий бир тасодиф ёки соф шахсий кечинма сифа-

тида эмас, балки ижтимоий шарт-шароитлар келтириб чиқарган фожиа тарзида курсатилган.

Гётенинг 80-йиллар бошида яратилган асарлари орасида «Вельгельм Мейстернинг театрдаги фаолияти» романи мутафаккир ижодида етакчи урин тутади. XVIII асрнинг илгор фикрли кишилари театрға ҳаққоният ва ақл-идрок гояларини тарғиб қилиш воситаси, деб қарар эдилар. XVIII асрда Германия уз миллий театрига эга эмас эди. Уша даврнинг илгор кишилари буни миллий қолоқлик белгиси, деб ҳисоблардилар. Театр маданиятини вужудга келтириш — Гёте романининг асосий мавзуси булди. Роман устида ишлаш жараёнида Гёте «бурон ва хужум» гояларидан, яъни кескин инқилобчилик гояларидан аста-секин воз кечди ва унда уз замондошларини олий санъат намуналари асосида тарбиялаш гоялари тугила бошлади.

Гёте ижодида Шарқ поэзия ва маданияти алоҳида урин тутади. У Фарб ва Шарқ адабиётининг бойиб, ривожланишини уларнинг бир-бири билан яқинлашувида, деб билади ва шу асосда машхур «Мағрибу машриқ девони» дунёга келади.

Мутафаккир ижодининг юқори чуққиларидан бири «Фауст» фожиасидир. Гёте узининг бу трагедиясида бир-бирига зид булган икки хил кучнинг тўқнашувини курсатади. Бир-бирини инкор қилувчи кучлар кураши эса асарнинг диалектик тарзда ривожланиб боришини таъминлайди. Бу кучларнинг бири Фауст, у илгор дунёқараш, ёруғлик тимсоли. Фауст буюк олим, ижодкор инсон. Тўхтовсиз ҳаракат, бунёдкорлик унинг асосий шиори. У доим янгилик қидириш билан ҳаёт нафасидан йироқда турадиган Вагнердан фарқ қилади. Фауст одамзоднинг бахт-саодати учун курашади. У илмга ташна, илм-маърифатнинг кучи билан кишиларга эзгулик тарқатади. Уз халқини маърифатли қилиш учун Инжилни таржима қилади. Бу китобдаги «Энг аввал суз булган», дейилган фикрға Фауст кушилмайди. Таржима матнини узгартириб, «Энг аввал ҳаракат булган», дейди аллома. «Ҳаракат мавжудотнинг ибтидосидир», деб ёзади у.

Гарчи шоир инқилобий кайфиятда булмаса ҳам тинмай олға юрди, тўхтовсиз ҳаракат ва илгор гояларни илгари сурди. Чунки, у ҳаракат, олдинга интилиш инсоният келажagini мунаввар қилишига ишонди. Шунинг учун ҳам Гётенинг қаҳрамони фаол, яратувчи меҳнат эгаси. Гётенинг асари замондошларини урта аср уйқусидан уйғонишга, уз ҳаётини қайта қуришга даъват қилувчи чақирӣқ ҳамдир. Шоирнинг қаҳрамони давр муаммоларини ўзида мужассамлаштирган киши. Шу маънода, асар одамларни уйлантираётган долзарб саволларға жавоб берди.

Умуман, Гётенинг фалсафий қарашлари кейинги назарий тафаккурнинг тараққиётида катта роль уйнади. У назария билан тажрибанинг бирлигини қаттиқ туриб ҳимоя қилади. Аввалида иш булган, деган фикр унинг оламга ва билишга булган қарашининг асосий тамойилидир. Гёте

табиат қонунларининг объектив характерга эга эканлигини таъкидлайди, табиат тараққиётининг манбаини унинг узида, деб билади.

Гёте Спиноза таълимотини пантеизм руҳида талқин қилиб, тараққиёт ғояси билан тулдиришга ҳаракат қилади. У ҳаракатни материя мавжудлигининг асосий шакли сифатида тушунади. Лекин материянинг сифат жиҳатидан фарқланиш масаласига етарлича эътибор бермайди. Умуман, Гётенинг фалсафий қарашлари ниҳоятда зиддиятли булишига қарамай, айниқса, унинг эстетикаси ва бадиий қарашлари жаҳон санъати назарияси ва амалиётининг ривожланишига ниҳоятда катта таъсир қилди. Буни ўз замондошлари ва кейинги мутафаккирлар ҳам алоҳида таъкидлашган. Буларнинг ҳаммаси Гётенинг фалсафий қарашлари XVIII аср охири XIX бошларида буюк немис мутафаккирлари қарашлари қаторидан жой олган алломалардан, деб ҳисоблаш имконини беради.

СУБЪЕКТИВ ИДЕАЛИЗМ

Англия тахти Оранлар сулоласига утганидан кейин мамлакатда «шонли инқилоб» шиори остида аристократия ва мулкдорларнинг узаро муросага келиши юз берди. Шу тариқа улар муайян иқтисодий ва сиёсий ҳуқуқларга эга булди. Янги сулоланинг ҳокимият тепасига келиши билан унинг талаблари, тўғриси айтганда, қондирилганди. Англия киборлари, шу билан бирга унинг ғоявий намояндалари ҳам секин-аста мазкур шароитга мослаша бошладилар. Инқилобдан кейинги даврнинг биринчи ғоявий намояндаси Жорж Беркли эди.

ЖОРЖ БЕРКЛИ

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Беркли 1684 йили Ирландияда тугилди. Дублинда университетни тамомлади. Уқишни тугатиб, илоҳиёт уқитувчиси булди. Европа буйлаб саёҳат қилди, ҳатто, Шимолий Америкага борди. Сунгги йилларда Ирландияда епископ булди.

Ж.Берклининг биринчи йирик фалсафий асари 1709 йилда «Янги кўриш назариясининг тажрибаси» номи остида эълон қилинди. Ушбу тадқиқотдаёқ унинг Локк сенсуализмининг субъектив-идеалистик томонларини кучайтириш жиҳатидан танқид қилишга уриниши сезилган эди. Унинг асосий асари «Инсон билишининг асослари ҳақида рисола» 1710 йилда босилиб чиқди. Унда Беркли ўзининг субъектив идеализмга оид фалсафий тизимини ривожлантиради. Бу тадқиқотнинг мазмунини ташкил этган асосий ғояларни ҳимоя қилиш мақсадида у 1713 йилда ўзининг машҳур асарини ёзиб, унинг фалсафасига қарши йуналтирилган эътирозларни рад этишга ҳаракат қилди. Бу асарини у «Гилас ва Филонус уртасидаги уч суҳбат» номи билан нашр этди.

Бу даврдаги ишларида Беркли уз фалсафий тизимининг асосий та-
мойилларини илгари суради. Унинг фалсафаси Локк сенсуализмига яқин
булишига қарамай, Беркли бу таълимотни изчил равишда материалис-
тик таълимотларга хос барча унсурлардан тозалаб борди.

Берклининг кейинги қатор ишлари 30-йилларнинг биринчи ярмига
туғри келади. Уларнинг дастлабки иккитаси узининг ёрқин ифодалан-
ган апологетик характери билан ажралиб туради. 1732 йилда у «Алсиф-
рон» асарини ёзиб, биринчи навбатда деизмни ва бу таълимот билан
боғлиқ ахлоқий (этик) қарашларни танқид қилади. Беркли даҳрийлик,
деб атаган бу ғоялар бутун Англия буйлаб тарқалган ва XVIII асрнинг
бошидан тобора кўпроқ тарафдорларга эга булган эди. Улар, жумладан,
файласуф бир муддат хизмат қилган Дублин университети тингловчила-
ри орасида ҳам кўп эди.

1734 йилда босилиб чиққан «Аналитик ёки даҳрий математикка
йўланган эътирозлар» деб номланган кейинги асари Ньютон яратган
бениҳоя кичик миқдорни ҳисоблаш назариясини танқид қилишга ба-
ғишланган. Бир йил ўтгач, математик тафаккур усулларини танқид қилиш-
га қаратилган «Математикада эркин тафаккур ҳимояси» деган иши боси-
либ чиқади.

Унинг сўнгги иши «Сейрис» (1744) Берклининг турли масалалардаги
қарашларини акс эттиришдан ташқари, олим фалсафий тафаккурининг
ривожини таҳлил қилиш имконини беради.

Уқиш даври ва кейинги Дублиндаги мураббийлик фаолиятининг
дастлабки йилларидаёқ Беркли табиий фанларнинг янги муваффақият-
лари туфайли шиддат билан тарқалаётган схоластикага қарши фалсафий
ғоялар (Бэкон ёки Декарт таълимотига ухшаш) билан тўқнаш келади.
Беркли бу ғоялар билан биргаликда кўп ҳолларда динни шубҳа остига
қўювчи таълимотлар яширин шаклда тарқалаётганини кўрди. Шунинг
учун бу даврда у зўр бериб динни ҳимоя қилади. Бу ишга файласуф
узининг бутун кучини бағишлайди ва бу борадаги фикрлар Беркли ижо-
дининг асосини ташкил этади.

Илгариги фалсафий анъанадан Ж.Берклига билиш назариясига асос-
ланувчи Ж. Локк ғоялари таъсир кўрсатди. Беркли таълимотининг бош-
ланғич нуқтасини Локкнинг бирламчи ва иккиламчи сифатлар туғриси-
даги назариясини танқид қилиш ташкил этади.

Агарда Ж. Локк бирламчи сифатлар (тарқалганлик, оғирлик ва бош-
қалар)нинг объектив мавжудлигини эътироф этса, иккиламчи сифатлар-
ни «бизнинг инсоний аъзоларимиз қобилятига» боғлиқ, деб тушунади.
Беркли эса барча хусусиятларни иккиламчи, деб ҳисоблайди. Аслида у
Локкнинг кўплаб ғояларига эргшиб ёзилган узининг биринчи — «Янги
кураш назариясининг тажрибаси» асаридаёқ унинг бирламчи ва икки-
ламчи сифатлар ҳақидаги таълимотига қарши чиққан эди. У Ж.Локк
бирламчи сифатлар, деб баҳолаган, яъни Локкнинг нуқтаи назарига кўра

барча нарсаларга хос ва шунинг учун объектив характерга эга булган хусусиятларни уз табиатига кура иккиламчи сифатларга ухшашлигини исботлашга катта куч («Инсон билишининг асослари хақида рисола» асарида ҳам) сарфлади. У келтирган далилларга кура оғирлик ва барча фазовий хусусиятлар ҳамда муносабатлар, аслини олганда, бизнинг сезги аъзоларимиз қобилияти билан аниқланади. Бу жиҳатдан у Локка ухшаб уз далилларида билишнинг имманентлик тамойилига таянади. У улуг нарсалар каби энг оддий фазовий хусусиятлар ҳам объектив характер касб этишдан кура, купроқ бизнинг идрок қилиш жараёнимиз хисобланади, деб курсатади. Берклига кура, айнан олинган бир нарса бизга катта (ундан озгина узоқлашувимизга кура) ва кичик (ундан купроқ узоқлашувимизга кура) булиб куриниши мумкин. Бундан, у улуглик ва узоқлик гоёси турли сезги аъзолари воситасида хис қилишга таянувчи индуктив хулоса асосида вужудга келиши хақидаги тухтамга келади.

Бу мулоҳазалардан у Ж. Локк бирламчи сифатлар тушунчаси остида бирлаштирган на фазовий, на бирор бошқа хусусият ва муносабатлар тугрисида уларни бевосита хис этмай туриб на гапира оламиз ва на била оламиз, деган хулоса чиқаради. Уларнинг мавжудлиги, иккиламчи сифатларнинг мавжудлиги каби бизнинг идрок этишимизга боғлиқ. Шу тариқа Беркли субстанцияни «хусусиятлар ифодачиси» сифатида тушунади, қолган нарсалар (яъни сезги аъзоларимизнинг натижалари) эса, унинг учун иккиламчи, бинобарин, нарсалар биз учун бу хусусиятларнинг мажмуи орқали маълум буладиган буюмлар фақат сезги аъзоларимизнинг хис қилиши, бизнинг идрок этишимиз маҳсули хисобланади. Берклининг нуқтаи назарига кура «нарсаларнинг мавжудлиги» уларнинг «идрок этилишидан иборат».

Ташқи дунёдаги нарсалар ва ҳодисаларнинг объектив равишда мавжудлигини Беркли бир хилда инкор этади. «Хиссиз нарсаларнинг идрок этилиш-этилмаслигидан қатъи назар мутлақ мавжудлиги хақида гапирардиларки, бу мен учун мутлақо тушунарсиз булиб туюлади. Уларнинг мавжудлиги идрок этилишдан иборат ва уларнинг идрокдан ёки идрок этувчи нарсалар (жонзотлар)нинг идрок доирасидан ташқарида қандай булмасин мавжудлиги мутлақо мустасно». Айни мулоҳазалар асосида у объектив дунё — материянинг мавжудлигини инкор этади. Барча «сифатлар»нинг моҳият-эътибори билан субъектга боғлиқлиги хақидаги асос, Беркли таълимотига кура, материя ёки моддий субстанция тугрисидаги тушунчанинг узиёқ уз зиддиятига эга, деган тамомила бир хил хулосага олиб келади.

Беркли «Янги куриш назариясининг тажрибаси» асаридаёқ узининг идеализм мавқеида турганини очик эътироф этади. Бу нарсени у узининг «Инсон билишининг асослари хақида рисола» асарида шундай ифодалайди: «Айтилганлардан келиб чиқадики, ё рух, ё идрок этилади-

ган нарсагина ягона субстанция ҳисобланади. Буни аниқ-равшан исботлаш учун ранг, шакл, ҳаракат, ҳид, таъмга ухшаш нарсаларнинг сезгилар орқали қабул қилинадиган хусусиятлари, яъни сезгилар воситасида идрок этиладиган гоёларга таянамиз. Лекин қандайдир гоёларнинг идрок этилмайдиган нарса сифатида мавжудлиги, ўз-уздан кўришиб турган зиддият ҳисобланади; бирор гоёга эга бўлиш, ўз-уздан уни идрок этишдан иборат: ранг, шакл ва шу каби хусусиятлар қандай мавжуд бўлса, шундай қабул қилиниши керак. Бундан яққол кўринадикки, бу гоёларнинг идрок этилмайдиган субстанцияси ёки субстрати (негизи) мавжуд бўлиши мумкин эмас».

Беркли нуктаи назарига кура, барча нарсалар бор-йўғи «бизнинг сезгиларимиз мажмуидан иборат». Уларнинг мавжудлиги билан бизнинг уларни билишимиз уртасида узаро боғлиқлик бор. Чамаси, Беркли бу нарсага иқрор бўлган, чунки унинг фалсафий қарашлари «соғлом мазмун» тажрибасида жуда фарқланади. Узининг тажрибага асосланмаган фалсафий муҳокамалари ва кундалик инсоний тажрибалар уртасидаги зиддиятни юмшатиш мақсадида у шундай дейди: «Биз сезгилар ва фикрлар воситасида қабул қилишимиз мумкин бўлган бирор нарсанинг мавжудлигини инкор этмайман. Кўзим билан кўраётган ва қўлим билан ушлаётган нарсаларнинг ҳам ҳақиқатда мавжудлигига заррача шубҳаланмайман. Мен мавжудлигини инкор этаётган ягона нарса бу — файласуфлар материя ёки моддий субстанция деб атаётган нарса. Бу билан мен бу ҳақда эҳтимол ўйлаб ҳам кўрмайдиган бошқа кишиларга бирор-бир зиён етказмоқчи эмасман. Атеистларга ўз даҳрийликларининг таянчи сифатида бу каби куруқ, чиройли сузларнинг зарурлиги ўз-уздан маълум, файласуфлар эса, эҳтимол, арзимас мунозаралар учун катта имкониятни бой бердик», — деб ўйламоқдалар. Бу ерда Беркли фалсафасининг қандай мақсадга йўналтирилганлигигина эмас, балки унинг асослари ва ижтимоий вазифаси ҳам яққол кузга ташланади. Беркли материя категориясини материалистик фалсафий тафаккурнинг барча шакллари учун илк бошланғич асос бўлган асосий категория, деб ҳисоблайди. Айнан шунинг учун унга қарши олим узининг кескин далилларини йўналтиради.

Айни пайтда, у шундай таърифлардан фойдаланадигани, улар Берклини муқаррар равишда солипсизмда айбашларининг қисман олдини олишга хизмат қилади. Шунинг учун у нарсалар гарчи улар бевосита индивидуал онг воситасида идрок этилмаса-да, «узлуксиз» мавжуд бўлиши мумкин, деб фараз қилади. Гоё тушунчаси унинг субъектив-идеалистик фалсафасида муҳим урин тутади. У «гоё» истилоҳи «нарса» истилоҳидан афзал, деб қайд этади. Бу даъвосининг асоси сифатида Беркли қуйидагиларни таъкидлайди: «Биринчидан, шунинг учунки, «нарса» истилоҳи «гоё» истилоҳидан фарқли уларок, одатда руҳдан ташқари нарсаларни ифодалаш учун қўланади; иккинчидан, шунинг учунки, «нарса» сўзининг мазмун доираси «гоё» сўзига қараганда кенг, у гоёлар каби тафак-

кур воситасида идрок этиладиган руҳ ёки нарсаларни ҳам қамраб олади. Чунки, сезгилар орқали қабул қилинадиган объектлар фақат тафаккурда мавжуд бўлади ҳамда бевосита идрок этилмайдиган ва таъсирсиз нарсалар ҳисобланади, айна хусусиятларга эга булганлиги учун уларни мен «ғоя» сузи билан англатишга қарор қилдим».

Берклига кура, нарсалар, «ғоялар» объектив ҳолда (ҳозирги истилоҳлар билан айтганда, онга боғлиқ булмаган ҳолда) мавжуд бўлмайди. Улар фақат бизнинг тафаккуримизда мавжуд бўлади (Бир қанча вақт утгандан кейин файласуф улар фақат субстанцияга муносабати жиҳатидан мавжуд бўлади, деган фикрни билдиради). Шундай қилиб, Беркли зарурат юзасидан «ғоялар» бизнинг тафаккуримизда қаердан пайдо бўлади, деган масалага жуда яқин келади. Айнан шу саволга жавоб топиш Берклининг сезгиларни мутлақлаштириш ва сезги аъзолари орқали қабул қилишга асосланган субъектив идеализмини мутлақ руҳий тамойил Худода асосланадиган объектив идеализм билан бирлаштиради. «Ғоялар»ни Худо таъсирида инсон ақлига олиб утиш билан Беркли объектив идеализмга жуда яқин келади: дунё менинг тасаввуримдан эмас, балки «табиат қонунлари» ҳамда «нисбатан реал ғояларнинг унча реал булмаган ғоялар ва бошқалардан» тафовути қонунларини яратган ягона олий руҳий сабабнинг натижасидан иборат». Объектив идеализмга яқинлашиш тамойили Берклида секин-аста кучайиб боради. «Гилас ва Филонус уртасидаги уч суҳбат» асарида биз фалсафанинг асосий масаласи олдиндан ҳал этилган қуйидаги таърифга дуч келамиз: «Модомики, бизга ташқаридан қандайдир куч таъсир курсатар экан, мен ҳам сизлар (материалистлар) каби биз, бизга боғлиқ булмаган ҳолда мавжуд булган, биздан афзал булган илоҳий ақлга бўйсунувчи куч бор, деб ҳисоблашимиз кераклигига қатъий ишонаман. Лекин биз бу ерда уша қудратли илоҳий ақл қайси типга мансуб, деган масалада келишмаймиз. Мен уни руҳ, деб ҳисоблайман, сиз эса, бу материя, дейсиз, ёки мен учинчи моҳиятнинг қандайлигини билмайман (қўшимча қилишим мумкин: буни сиз ҳам билмайсиз)...». Куришиб турганидек, Беркли бу масалани идеалистик жиҳатдан бир ёқлама ҳал этади.

Беркли идеализмининг изчиллиги деярли мутлақ. У материянинг иккинчи руҳий тамойилга нисбатан мавжуд, деб тахмин қилишнинг узини инкор этади. Бу идеалистик фалсафий тизимнинг мантиқий мувофиқлигига жиддий хавф туғдириши маълум бўлади. У фалсафа тарихидан далил келтиради: «Дунёни ўз-ўзидан пайдо булган, деб тасаввур қилиш шундай катта қийинчилик туғдирдики, ҳатто, энг машҳур қадимий файласуфлар ҳам Худонинг мавжудлигини ёқлаб чиқдилар, материя яралган эмас ва у худди шундай абадий, деб ҳисобладилар».

Берклининг объектив-идеалистик мавқега утиши унинг сунгги асари «Сейрис»да жуда яққол намоён бўлди. Агар XVIII асрнинг 30-йилларига-ча ёзган асарларида у сенсуалистик фалсафа намояндалари, жумладан,

Локка мурожаат қилган булса, кейинги ишларида тез-тез Аристотелга, ундан ҳам купроқ Платонга таянади. У куп масалаларда Платон идеализмининг асосий тамойилларига тақлид қилади ва уларни уз фалсафасининг бошлангич сенсуалистик тамойиллари билан мувофиқлаштиришга уринади. «Сейрис»нинг хотима қисмида у узининг субъектив-идеалистик далилларини Худонинг ягона ҳақиқий борлиқ сифатида мавжудлигини кур-курона асослаш учун буйсундиришга ҳаракат қилади. Берклининг объектив идеализм мавқеига ўтганлиги бу китобда шунчалик яққол куринадики, унда ҳатто, умуман, сезгилар билишнинг асоси булиши мумкинми, деган шубҳаларга дуч келамиз.

Беркли фалсафий таълимотига тула мувофиқ равишда унинг табиий-илмий тафаккурга муносабати ҳам намоён булади. У биринчи навбатда ўша даврдаги механистик табиатшунослик таянган сабабият тамойилини инкор этади. У кейинги вақтларда ҳодисаларни тушунтиришга булган барча уринишлар, «асосан механистик сабаблар, яъни шакл, ҳаракат, огирлик ва шу каби хусусиятлар асосида олиб борилган»лигини таъкидлайди. Бундай механистик (моддий) сабабларни Беркли бир хилда инкор этади. Узининг сабабият масаласига қарашини у шундай баён қилади: «Биринчидан, агар қандайдир гоё ёки рудан бошқа қандайдир табиий равишда таъсир курсатувчи сабабларни излаётган булсалар, демак, файласуфлар бехуда нарсага уринмоқдалар. Иккинчидан, агар биз нимаики яратилган булса, ақлли ва яхши Яратувчининг ижоди, деб ҳисобласак, файласуфларнинг нарсаларнинг аниқ сабаблари билан шуғулланишлари (баъзилар тантанали суръатда эълон қилганига қарамай) учун яхши булар эди. Нега аввалбошдан таърифлаб булмайдиган донолик билан яратилган табиатдаги олдиндан маълум нарсалар ҳақидаги турли мақсадларни илгари суриш, яхши усул деб ҳисоблаш, шундай изоҳлаш ва бу файласуфнинг кузатишларига мувофиқ келиши мумкин эмаслигини тушунмайман». Беркли эътироф этган ягона сабаб бу — рухий сабаб. Унинг нуқтаи назарлари, масалан, Лейбницнинг *causa finalis*идан кура куп жиҳатдан теологик позицияга анча яқин.

Агар Берклининг сабабиятга муносабати, айтайлик, картезиан физикасига қарши (нафақат унга, шу билан бирга, ўша даврдаги механистик табиатшуносликка қарши) йўналтирилган булса, унинг фазо ва вақт ҳақидаги нуқтаи назари (материя тўғрисидаги нуқтаи назари каби), жумладан, Ньютон физикасига тўғридан-тўғри зид келади. Берклининг материяни қандай тушуниши тўғрисида тўхталиб ўтдик. Ньютон мутлақ, деб таърифлаган фазо ва вақтни Беркли тамомила субъектив нуқтаи-назардан тушунади. Фазони у бор-йўғи узига хос ташкил топган муайян сезги идроки, вақтни эса уларнинг узаро изчиллиги ифодаси, деб ҳисоблайди. Бундай гоёларни у, жумладан, XVIII асрнинг 30-йиллари биринчи ярмида ёзилган асарларида ишлаб чиқади.

Беркли фалсафаси ҳозиргача субъектив-идеалистик фалсафий тафаккурнинг яққол ифодаланган намунаси ҳисобланиб келмоқда. Беркли қарашларини нафақат XVIII аср француз материалистлари (масалан, Гольбах), шунингдек, энциклопедистлар (Дидро) ва бир қатор бошқа илғор файласуфлар танқид қилиб чиқдилар. Лекин кўпчилик субъектив-идеалистик фалсафий йўналишлар ҳанузгача Беркли қарашларига асосланмоқдалар. Берклининг муайян даражада замонавийлаштирилган фалсафий таълимоти механизмнинг асоси бўлиб хизмат қилади.

ДАВИД ЮМ

(1711—1776)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Давид Юм 1711 йили Эдинбургда туғилди, нисбатан кенг маълумот олди. Кутубхоначи бўлиб ишлаган, бир муддат давлат дипломатик хизматида бўлган ва ниҳоят университет профессори лавозимида фаолият курсатган. Унинг дунёқарashi шаклланишида француз файласуфи Ж.Ж.Руссо маълум даражада таъсир курсатган. Давид у билан Парижга қилган саёҳатларидан бирида танишган эди.

Юм фалсафаси Локк сенсуализмидан бошланадиган қарашларнинг узвий давомидир. Узининг Европа қитъасида бўлиши даврида у нафақат картезианлик, шу билан бирга, Гассенди, Спиноза ва Лейбниц фалсафаси билан танишди. Берклининг яққол ифодаланган субъектив идеализмига қизиқди. 1776 йили Эдинбургда вафот этди.

1738 йилда Юм узининг биринчи фалсафий асари — «Инсон табиати ҳақида рисола»ни эълон қилди. Бу асар уч асосий қисмдан иборат: «Ақл ҳақида», «Эҳтирослар ҳақида» ва «Ахлоқ-одоб ҳақида». Бу ишда гарчи Юмнинг асосий фалсафий қарашлари уз ифодасини топган бўлсада, Англияда у қўллаб-қувватланмади (бу ҳақда Юмнинг узи таржимаи ҳолида айтиб утади). Гегель таъбири билан айтганда, уз даврида Юм «узининг фалсафий рисолаларидан кўра тарихий асарлари билан кўпроқ танилган эди». Унинг тарихий асарларидан Эдинбургда кутубхоначи бўлиб ишлаган вақтида ёзган «Англия тарихи» (1754)ни эслаб утиш жоиз. Юмнинг XVII асрдаги Англиядаги инқилобий ҳодисаларга берган баҳоси уша давр Англия жамиятида катта танқидий акс садо қайтарди. Юм фалсафий асарлари ичидан энг машҳури «Инсоний ақл тадқиқи» ҳисобланиб, 1751 йилда босилиб чиқади. Лекин у бундан аввал «Ахлоқ ва сиёсат масалалари ҳақида мулоҳазалар» (1748) деб номланган ишини ёзган эди. Дин масалалари тадқиқи ҳам Юм катта эътибор қаратди: у «Диннинг табиий тарихи» ва «Табиий дин ҳақида мулоҳазалар» асарларини ёзди.

Юмнинг муҳим фалсафий тадқиқоти ҳисобланган «Инсоний ақл тадқиқи» янги давр инглиз фалсафасининг кўплаб ишлари каби (бу ҳақда айтиб утилди) билиш муаммоларига бағишланган. Моҳият эътибори билан у сенсуализм тамойилини давом эттиради, лекин нима бизнинг сезгиларимиз манбаи ёки сабаби ҳисобланади, деган саволга жавобда нафақат Локкдан, балки Берклидан ҳам фарқланади. Агарда Локк бизнинг сезгиларимиз манбаини реалликда, ташқи дунёда, Беркли эса руҳда ёки Худода курса, Юм ҳақиқатда бу икки ечимни ҳам рад этади. У бизнинг сезгиларимиз манбаи сифатида ташқи дунёнинг мавжудлиги туғрисидаги Локк фаразларини қабул қилади, лекин Берклининг материя, яъни ташқи дунёнинг мавжуд эмаслигини исботлашга уринишини ёқламайди. Юмнинг қарашларини тахминан шундай ифодалаш мумкин: бизнинг сезгиларимиз манбаи сифатидаги ташқи дунё — моддий табиат мавжудми-йўқми — буни биз исботлай олмаймиз. Бизнинг ақлимиз фақат бизнинг сезгиларимиз мазмунидан фойдаланади, уни кўзгаган нарсалардан эмас. Ташқи дунё объектив равишда мавжуд эмас экан (Беркли тасдиқлагани каби), биз ҳам уни исботлай олмаймиз. Бизнинг идрокимиз нафақат унинг мавжудлиги, балки мавжуд эмаслиги ҳақида ҳам жуда оз нарса билади. Бундан Юм айти тарзда қўйилган масалани умуман ечиб бўлмайди, шунинг учун уни бу тарзда қўйиш мумкин эмас, деган хулосага келади. Бу жиҳатдан Юмнинг қарашларини агностицизм сифатида таърифлаш мумкин.

Кучи ва таъсир даражасига кура Юм барча «руҳий идрок» шакллари ни иккига ажратади. Биринчиси — нисбатан кучлиларини у «таъсирланиш» истилоҳи билан ифодалайди. Бундай қабул қилиш бизнинг эшитишимиз, кўришимиз, ҳис этишимиз ва ҳоказолар асосида бевосита амалга ошади. Иккинчи турини у «ғоялар» (тасаввурлар), деб атайди. Уларни Юм унча кучли, унча таъсирчан ва аниқ эмас, деб ҳисоблайди. Руҳий идрокнинг бу икки тури ўртасидаги муносабат тамоман бир хилда ҳал этилади: «Бизнинг барча ғояларимиз ёки унча кучли бўлмаган идрокимиз таассуротларимиз ёки бир қадар таъсирчан идрокимизнинг нусхалари ҳисобланади». Шундай қилиб, билишимизнинг асоси бу — таъсирланиш ва биз англаган барча нарсалар — ана шу таъсирланишларнинг мазмуни. «Гарчи бизнинг тафаккуримиз чекланмаган эркинликка эга бўлиб, кўринса-да, яқиндан танишув жараёнида у аслида жуда тор доира билан чегараланганлиги ва руҳнинг бутун ижодий қуввати сезги ва тажриба бизга етказиб берган материални йиғиш, қайта ишлаш, кўпайтириш ва камайитириш қобилиятидан бошқа нарса эмаслигига ишонч ҳосил қиламиз». Бу билан Юм яққол ифодаланган сенсуалистик мавқеини янада мустаҳкамлаб олади.

Локк каби Юм ҳам сезги аъзолари (ҳис қилиш) воситасида ҳосил бўладиган идрокни ички ҳолат (рефлексия) туғрисида нимадир билди-

рувчи идрокдан ажратиб қарайди. Ақл уз-узича бу идрокларга ҳеч нарса қўшимча қилолмайди, у фақат ажратиши, бирлаштириши мумкин ва ҳоказо.

Юм фалсафасида тажриба тушунчаси алоҳида аҳамиятга эга. Локк каби Юм учун ҳам тажриба инсон билишининг муҳим омили ҳисобланади. Лекин Локкдан фарқли равишда у бу тушунчани фақат онгга муносабат нуқтаи назаридан кўриб чиқади. У бутун ташқи дунёни тажрибадан ташқарида, деб ҳисоблайди. Тажриба ташқи дунё билан алоқалар тўғрисида ҳеч нарса англатамайди, у фақат онгимизнинг идрок этиладиган нарсаларни билиб олишига тааллуқли. Шундай қилиб, бутун тажриба аслида фақат идрокдан ва айтиб утилган каби таъсирланишлар ва тасаввурларнинг тартибга солинишига асосланади. Юм томонидан таърифланган тажриба тушунчасида «онг олами»нинг ташқи, объектив равишда мавжуд дунёдан узилиши кўзга ташланади.

Таассуротлар ва гоёлар уртасида, Юм нуқтаи назарига кўра, муносабатларнинг уч асосий типи вужудга келади. Биринчи тип у ёки бу тарзда ухшашлик тушунчасига алоқадор муносабатларни ўз ичига олади (бунга ухшашликнинг зидди бўлган ҳар хиллик ҳам киради). Иккинчиси, фазо ва вақтнинг бирга мавжуд бўлиши билан боғлиқ типи ҳисобланади. Муносабатларнинг учинчи типи — сабабият. Юм янги даврнинг бутун табиатшунослиги ва табиат фалсафаси барча муносабатларнинг сабабиятга муносабати (шубҳасиз, механистик тушунишга боғлиқ равишда)ни билишга интилишини таъкидлайди. Шунинг учун Юм уз эътиборини айнан шу тушунчага қаратади. У инсон ақли шугулланадиган барча муносабатларни икки хилга ажратади: «гоёлар муносабати» (тушунчалар ва тасаввурлар) ва «реал нарсалар муносабати». Юм «реал нарсалар» ҳақида гапирганда ашёларнинг бизнинг тажрибамизга боғлиқ бўлмаган ҳолда мавжудлигини эътироф этади, бу билан у фақат биз тажрибада дуч келадиган ашёларни ташқи мавжудлик, деб тушунишимизни қайд этишни истайди. «Реал нарсалар» бизнинг улар ҳақида таассуротларимиздан вужудга келади ва тажрибадан ташқарида мавжуд бўлмайди, лекин биз уларнинг қандайдир даражада онгга боғлиқ бўлмаган, реал ҳолда мавжудлигига ишонамиз.

Берклидан фарқли равишда Юм бизнинг онгимиздан ташқарида реаллик мавжуд бўлиши мумкинлиги, биз уни билмаслигимизни инкор этмайди, аксинча тасдиқлайди. «Гоёлар»ро муносабатларни урганиш жараёнида биз ё интуиция (ички сезги) ёрдамида, ё далиллар воситасида бирор-бир фикрга келамиз.

«Гипотенузлар квадрати катетлар квадратига тенг» теоремаси томонлар уртасидаги муносабатларни узида акс эттиради. «Уч карра беш уттизнинг ярмига тенг» теоремаси сонлар орасидаги муносабатларни ифодалайди. Бундай хулосага биз мавжуд нарсаларга боғлиқ бўлмаган ҳолда, фақат тафаккурнинг узи ёрдамида келамиз. Евклид томонидан

исботланган ҳақиқат табиатда айлана ҳам, учбурчак ҳам мавжуд булмаган тақдирда ҳам тўғри булар эди. Моҳият эътибори билан бу ерда суз ҳозирги мантиқ илми истилоҳлари билан айтганда, аналитик ёки мантиқий йул билан аниқланадиган фикрлар устида бормоқда.

«Реал нарсалар» билан боғлиқ билишнинг бошқа даражаси ҳам мавжуд: «Реал нарсалар — инсон ақлининг бошқа ашёлари — узгача идрок этилади, уларнинг ҳақиқатига бизнинг ишончимиз улуг, лекин дастлабки ҳолат даражасида эмас. Бу реал нарсаларнинг бир-биридан фарқ қилиш эҳтимоли ҳамиша мавжуд, унинг узи зиддиятга эга булиши мумкин эмас ҳамда осон ва яққол тасаввур қилиш мумкинки, гуёки у воқеликка мувофиқ келади. Қуёш эртага чиқмайди, деган фикр куёш эртага чиқади, деб тасдиқлаганга қараганда анча тушунарсиз туюлади ва унча зиддиятга эга булмайди. Бизнинг унинг ҳақиқат эмаслигини исботлашга уринишимиз беҳуда ишлар булар эди. Бу гоё объектив билишнинг муайян қисмини қамраб олади. Юм тўла булмаган эмпирик индукция (сезги маълумотларига асосланувчи) ёрдамида ҳосил буладиган фикрларнинг чекланганлигини англайди. Лекин бу ҳақиқатни у агностикларга хос талқин этади.

Бундай билишнинг ишончилиги ҳақидаги хулосага келар экан, Юм биринчи навбатда «гоёлар» уртасидаги узаро алоқаларни урганиш учун тадбиқ этиладиган далиллар асосида «реал нарсалар» уртасидаги муносабатлар ҳақидаги фикрларни таҳлил қилади. Уз мулоҳазаларини у шундай яқунлайди: «Бундай муносабатларни билиш тажрибага асосланади, уни инсон ақли муҳокамалари билан ҳосил қилиш асло мумкин эмас, деган ҳеч қандай истиснога йул қўймайдиган умумий хулосани тасдиқлашга журъат этаман».

Шу нуқтаи назар асосида у нарсалар уртасидаги муносабатларни тажриба орқали билиш жараёнини таҳлил қилади. У фактларни билишга асосланувчи бизнинг кўпгина фикрларимиз, Беркли тушунчаси каби жуда чекланган (ҳолбуки, бошқа бир ерда у Берклини «жуда зукко мутафаккир», деб баҳолайди), деб тасдиқлайди. Бундай шаклдаги тафаккур усулининг имкондан ташқарилиги сабабият муносабатлари ва объектив қонуниятларни билишда уни яққол қуриниб турган скептик хулосаларга олиб келади: «Инсон ақли қиёслаш, кузатиш ва тажриба ёрдамида табиат ҳодисалари юз берадиган тамойилларни соддалаштириш ва алоҳида таъсирларнинг катта қисмини бир қанча умумий сабабларга ажратиш учун ортиқ даражада куч сарфлаши эътироф этилади. Лекин бизнинг бу умумий сабабларни топишга уринишимиз беҳуда булар эди, уларни, ҳатто, қониқарли даражада тушунтириш ҳам қўлимиздан келмайди. Бу сўнгги манбалар ва тамойиллар инсоннинг қизиқувчанлигидан ва инсон уз текширишлари билан уларни ишончли даражада очиб бермаган.

Барча сабаблар ёки сабаблар, деб аталадиганларни Юм фазовий муштараклик ва вақтга оид изчиллик муносабатлари сифатида тушунтиради. Икки ҳодиса кетма-кет содир булар экан, бундан биринчи ҳодиса иккин-

чисининг сабаби, иккинчиси эса биринчисининг оқибати, деган хулосага келиш ҳали мумкин эмас. («Post hoc» ҳали «propter hoc» деган маънони англамайди, — «кейин» ҳам «шу сабабли» деган маънони англамайди.)

Кўриб ўтганимиз каби, агар Беркли сабаб-оқибат муносабатларини теологик руҳда талқин қилса, Юм узининг агностицизми тамойилларига тула мувофиқ равишда бундай сабабиятни мутлақо инкор этади.

Ўз муҳокамаларидан келиб чиқиб, у инсон ақлининг имконият ва қобилиятлари ҳақида умуман скептик нуқтаи назарни билдиради: «Биз қочишга ҳар қанча ҳаракат қилмайлик, ҳар қадамда инсоний сўқирлик ва ожизликка дуч келаверамиз».

Ўзининг скептик ва агностик қарашларига қарамай, Юм инсоннинг муайян даражада ривожланиб борадиган билишининг реаллигини инкор этмайди. Шунинг учун «кундалик ҳаёт» (лекин билишнинг бир мунча чуқур принциплари тўғрисида сўз борадиган фалсафа соҳасида эмас) масалаларида ўзининг фалсафий тамойиллари билан соғлом тафаккур уртасидаги қарама-қаршиликнинг муайян даражада устун келишини тан олади. Агар биз таянчи бўлмаган нарсанинг эрта қулашини кутар эканмиз, биз чуқур ва изчил фалсафий билимга мувофиқ ҳаракат қилмаймиз, лекин бизнинг кутишимиз шунга асосланганки, биз бундай ҳодисаларга жуда кўп марта дуч келганмиз, яъни одатланиб қолганмиз. Агар биз масалага фалсафа мавқеидан туриб ёндошадиган бўлсак, «ақл, ҳатто, энг пухта изланиш ва текширишлар ёрдамида ҳам фараз қилинган сабабларнинг оқибатларини топа олмайди». Юқорига кутарилган ва таянчсиз қолдирилган тошнинг ерга қулаши қандай «табиий» бўлса, унинг юқорига томон ҳаракат қилиши ҳам шундай «табиий» булар эди.

Юм томонидан сабабият муносабатлари мавжудлигининг инкор этилиши, талқин этган ташқи дунёни истисно қилувчи тажриба тушунчаси каби яққол идеалистик ҳаракатга эга. Лекин бу инкор уша даврдаги механистик табиатшунослик тамойилини муайян даражада танқид қилиш, механистик шаклдаги сабабиятга бўлган барча одатдаги муносабатларни кучсизлаштиришни ўз ичига олади. Айни нуқтаи назардан Юм таълимоти инсоний тафаккур тараққиётининг муайян даражада объектив жиҳатдан муҳим босқичи ҳисобланади.

Субстанция тушунчасига қарши Д.Юм Ж.Берклининг далилларини илғари суради. Лекин Ж.Беркли ягона субстанция — «руҳ»ни эътироф этса (ўзининг сўнги асари «Сейрис»да у руҳга Худо кўринишидаги объектив-идеалистик хусусият бағишлайди), Юм бу руҳий субстанциянинг мавжудлигини инкор этади. У онгда таассуротлар ва ғоялар (тасаввурлар) мазмунидан бошқа ҳеч нарса мавжуд эмас, деб ҳисоблайди. Улар эса ҳеч қандай объектив, яъни, ҳатто, руҳий омилга эга эмас. Бу ерда Юм билинадиган субъектнинг фаоллиги тушунчасига сезиларли даражада яқинлашади.

Руҳий (объектив) субстанциянинг мавжудлигини инкор этиш ҳар қандай дин ва атеистик қарашларга скептик муносабат учун фалсафий замин яратади. Юм ё инсоннинг номукамаллиги, ё дунёнинг мақсадга мувофиқ тузилганлиги туфайли келиб чиққан Худонинг мавжудлиги ҳақидаги далилларни танқид қилади. У шунингдек, уша даврда кенг тарқалган бир қатор диний фикрлар ва тамойилларни танқид қилади. У «бизнинг христиан дини ҳақиқатлиги ҳақидаги исбот далилларимиз... сезгиларимиз ҳақиқатлиги ҳақидаги далилларимизга қараганда ишончсиз»,— дейди. Дин ҳақидаги танқидий фикрларни унинг «Инсоний ақл тадқиқи» ва «Диннинг табиий тарихи» асарларида ҳам учратиш мумкин. Бу асарларида у диннинг пайдо булиши ва ижтимоий вазифасини табиий равишда тушунтиришга ҳаракат қилади.

Юм диннинг инсоният жамияти ва урушларга сабаб булганлигини курсатиб берса-да, унинг уша давр жамиятидаги аҳамиятини эътироф этади.

Д. Юм ҳам узининг ижтимоий-сиёсий қарашларида Локк ёки француз материалистлари ва маърифатпарварлари каби уша давр ижтимоий муносабатларини кескин танқид қилади, лекин шу билан бирга, инглиз ва континентал файласуфларга маълум булган ижтимоий шартномаларнинг барча шаклларида узини четда тутди. Унинг нуқтаи назарига қура, жамият шартнома ҳужжати натижасида пайдо булмаган, балки кишиларнинг туғма майли ва муайян умумий манфаатларни янгилаш туйғуси асосидаги оилавий ва уругдошлик муносабатлари натижаси сифатида табиий равишда ривожланган. Эҳтиёжларнинг қондирилиши ва фойданинг қулга киритилишини Юм жамият тараққиётининг асосий ҳаракатлантирувчи кучи, деб ҳисоблайди. Бу ривожланиш жамиятнинг муайян даражада тартибга тушиши ва ҳокимиятнинг пайдо булишига олиб келади. Унинг нуқтаи назарига қура, жамият ҳокимиятининг пайдо булиши билан давлат шаклланади.

XVIII АСР ФРАНЦУЗ МАЪРИФАТПАРВАРЛАРИ

XVIII асрнинг биринчи ярмида Франция сиёсий баҳс-мунозаралар марказига айланди.

Людовик XIV даврида (1643—1715 йилларда ҳокимиятни бошқарган) Франциядаги мутлақ монархия узининг энг юқори нуқтасига кутарилди. Миллий йиғин тарқатиб юборилди, дворянлар асосан давлат хизматчиларига айланиб борди, давлат бошқаруви марказлашган ҳолатга ўтди. Кейинчалик Людовик XIV ҳукмронлигининг сиёсий инқироз билан яқунланиши жамиятда кучли ғоявий ихтилофларнинг юзага келишига олиб келди.

Қирол ҳокимиятининг самарасизлигидан умумхалқ норозиликлари Франция сиёсий тафаккурида уз ифодасини топди. Мутлақ монархиянинг етарлича оқилона ва самарали булмаганлиги француз маърифат-

парварлари томонидан жиддий танқид қилинди. Улар сиёсий бошқарувнинг бутунлай бошқа шаклини эмас, балки бирмунча маърифатлироқ ва самаралироқ булган мутлақ монархияни таклиф этиш билан боғлиқ булган баҳс-мунозаралар юзага келди.

Бундай сиёсий баҳс-мунозаралар янги вужудга келаётган шаҳар мулкдорлари доирасида ташкил этилган кечаларда, айникса, қизгин тус олди. Бу кечаларда сиёсат, фалсафа ва бадиият француз маданиятига хос ёрқин ва енгил услубда уйғунлик билан қоришиб кетганди. Бу кечаларда деярли янги ғоялар юзага келмаган булса-да, анъанавий инглиз ғояларининг француз муҳитига тушиши ва унинг янгича мазмун касб этиш ҳодисаси руй бермоқда эди.

Маърифатпарварлар даври жамият тараққиётига кутаринки руҳда ишониши билан характерланади. Қолаверса, бундай муҳитда инсон ақл-идрокига яна ишонч анъанаси пайдо булиб, унда Евангелия урнини ақл-идрок эгаллайди. Ушбу анъанага кура инсон ақл ёрдамида воқеликнинг моҳиятини янада чуқурроқ англайди ва моддий тараққиёт учун шарт-шароитларни яратади. Кишилар қадам-бақадам мустақил булиб боради. Улар борган сари купроқ ўзи туғрисида ғамхурлик қила боради, сохта «халқ оталари» ва диний руҳиятга камроқ суяна бошлайдилар. Инсон тафаккури эркин була боради, у Библиядаги муъжизаларга ва анъаналарга камроқ боғланганликни ҳис эта боради.

Лекин француз маърифатпарварлари уйлаган тараққиётни амалга ошириш осон кечмади. Маърифатпарварлар ақл-идрок (фан) сезиларли даражада тараққиётга олиб келиши ҳақида туғри фикр юритсалар-да, улар илгари сураётган ақл-идрок таълимоти жуда кенг маъноли эди. Бу таълимот мантиқий, эмпирик ва фалсафий билимлардан келиб чиққан ҳолда тавсифий ва меъърий хусусиятга эга булиб, тараққиётни амалга оширишдаги сиёсий қийинчиликларни ҳисобга олмаган эди.

Француз маърифатпарварлари фалсафасининг асосий қоидаларини қуйидагича тавсифлаш мумкин:

Ўз табиатига кура кишилар очик кунгиллидир. Уларнинг мақсади ижтимоий тараққиёт натижасида фаровонликка эришишдир. Бу мақсадга кишиларнинг ўзи фан ва билим ёрдамида эриша оладилар. Бу йўлдаги энг катта тусиқлар эса жоҳиллик, хурофот ва тоқатсизликдир.

Уларни бартараф этиш учун маърифат зарурдир. Кишилар маърифатлироқ булганлари сайин ўз-ўзидан янада ахлоқлироқ була борадилар. Натижада, дунё маърифат ёрдамида тараққиётга интилади.

Ақл-идрок фақат алоҳида имтиёзли муайян кишилар гуруҳига эмас, балки барчага хосдир. Табиий ҳуқуқлар индивид ҳуқуқларини табақавий имтиёзлардан ҳимоя қилади. Ахлоқий назария предмети маърифатли, шахсий манфаат булиб, ҳар бир киши ўзи учун энг яхши ҳаётни излайди ва изланиши лозимдир.

Шахсий манфаатлар уйғунлиги шундаки, ҳар бир кишининг шахсий манфаат учун кураши умумий фаровонликка олиб келади.

Давлат бошқарувининг идеал ва энг самарали шакли бу ҳуқуқий ва шахс эркинлигини бир вақтда таъминлашдир.

Француз маърифатпарварлари томонидан илгари сурилган бу қоидалар ушиб келаётган мулкдорлар манфаатларини, ташаббус ва хусусий мулкчиликни ҳимоя қилишни ифодалар эди.

Вольтер ва Монтескьелар француз маърифатпарварларининг шаклланишидаги дастлабки авлод маърифатпарварлари булиб, улар файласуфлар, деб аталган.

Францияда XVIII асрнинг 40-йилларида табиат фанлари ривож, бадий адабиёт, драматургия ва фалсафа маънавий ҳаётда йирик ижтимоий ҳаракатга айланиб, француз маърифатпарварлари узининг юксак нуқтасига эришади. Ушбу даврда иккинчи авлод маърифатпарварлари — Ж.Ж.Руссо, Ж.Ламетри, Д.Дидро, К.Гельвеций, П.Гольбах, Э.Кондильяк, Ж.Кондорселар шаклланади.

«Энциклопедия ёки фанлар, санъат ва ҳунармандчилик изоҳли лугати»ни яратишга Д.Дидро бошчилигида 20 йилдан кўпроқ вақт сарфланади.

1751—1780 йилларда «Энциклопедия» XVIII асрдаги маданият соҳасида амалга оширилган йирик ишлардан бири булди ва маърифатчилик дунёқарашини ишлаб чиқишга ва шакллантиришга буюк ҳисса қўшди. Дидро ушбу нашрнинг ташаббускори ва раҳбари булиб, унда бу гоё 40-йилларнинг урталарида юзага келди. Дидро томонидан 1750 йилда чоп этилган «Проспект»да нашр этиладиган ишнинг асосий йуналишлари баён этилиб, «ҳар қандай масала буйича маслаҳат бериш ва кимки маърифатли булиш билан мустақил шуғулланаётган булса, қўлланма булиб хизмат қилишдир», деб кўрсатилди. «Проспект» 35 томлик нашрнинг обуначилари сонини мингтагача етишига таъсир кўрсатди.

Икки ун йилликдан ортиқ давр давомида «Энциклопедия» маърифатпарварларнинг муҳим умумий ишига айланди ва у чоп этила бошлангандан сунг маърифатпарварларни энциклопедиячилар деб аташ анъана тусини олди. Энциклопедияни чоп этилиш тарихи драматизмга тула булиб, бу эса унга душман кучларнинг кайфиятини кўрсатар эди.

ПЬЕР ГАССЕНДИ

(1592—1655)

Пьер Гассенди деҳқон оиласида туғилган. У Эркк университетида олий маълумотга эга булади. Гассенди уз даврининг табиий фанларини мукамал эгаллаган файласуф олимдир. У уз фалсафий қарашларини

ривожлантиришда Демокрит ва Эпикурнинг атомистик фикрларига таянади. Масалан, у Эпикурнинг нарса ва ҳодисаларнинг табиий келиб чиқиш ҳақидаги таълимотини баён қилиб, илоҳий яратилиш натижасидир, дейди. У ҳеч нарсадан ҳеч нарса пайдо булмайди, деган қондани инкор қилиб, Худо дунёни йуқдан яратган, дейди. У Эпикурнинг жоннинг моддийлиги ва улиши ҳақидаги фикрига қарши чиқиб, танасиз ва улмайдиган жон мавжуд, дейди. Лекин Гассендининг бу илоҳиётчилик қарашлари унинг фалсафий материализмни ҳимоя қилувчи фикрлари билан қоришиб кетган эди.

Гассенди узининг фалсафасида схоластикани танқид қилади. Унинг фикрича, коинот ва куришиб турган дунё ёки табиат уртасида фарқ мавжуд. Коинот ягона, у чексиз, абадийдир. У узгармас бир бутун булиб, фақат унинг қисмлари узғариб туради, коинотнинг ҳаёти эса бу қисмларнинг абадий узғариб туришидан иборат. Куришиб турган дунё ёки табиат коинотнинг бир қисмидир. Унинг ибтидо ва интиҳоси мавжуд. У пайдо булади ва йуқолади, у доимо айланиб туради. Унда туғилиш, етукликка эришиш, сунуш жараёнлари мавжуддир. Гассендининг маълумотича, коинот узида икки тамойилга ёки бошланғич асосга эга. Улар материя ва бушлиқдир. Материя ҳажм, масса, фигура, қаршилиқ, зичлик, оғирликнинг асосидир. Гассендининг метафизик концепцияси буйича бушлиқ материянинг инкоридир. Ҳиссизлик, ҳаракатсизлик хусусиятларига эга. Буш макон ҳаракатсиз ва моддий кучларнинг узғариши билан боғлиқ эмас. Материя — жисм мураккаб нарсадир. Агар коинотда мураккаб нарса мавжуд экан, демак унда мураккаб нарсаларни барпо қилувчи содда нарсалар ҳам мавжуд. Бу содда нарсалар чексиз булинмаслик хусусиятига эга. Агар улар узлуксиз булинганида эди, бушлиққа айланиб кетарди ва нарсаларнинг танаси булиб қолмасди. Булинмас булганлари учун ҳам уларни атомлар, деб тўғри атайдилар. Атомлар, Гассенди таълимотича, дунёнинг бошланғич, оддий, булинмас, йуқолмас абадий унсурларидир. Улар худди шу булинмаслик хусусиятига эга булганликлари учун йуқолмасдир. Шундай қилиб, Гассенди ҳам Эпикур каби материянинг йуқ булмаслиги тамойилини олға суради. У урта аср схоластикасида мавжуд булган «симпатия», «антипатия» таълимотига қарши чиқиб, дунёни тушунтиришнинг изчил сабабийлик қондасига амал қилади. Шунинг учун у схоластик, яъни дунёнинг мақсадга мувофиқ яратилганлиги ҳақида теологияга қарши курашади. Масалан, Гассендининг фикрича, ҳайвон организмнинг аъзолари аввало биз томонимиздан кузатилаётган мақсадлар ва функциялар учун яратилмаган. Унинг фикрича, бу аъзолар тасодифан, ҳеч қандай мақсадга мувофиқ булмаган ҳолда пайдо булган ва кейин узларининг фойдалиликларига қараб ривожланганлар. Одамнинг жони ҳам, Гассенди таълимоти буйича, майда, махсус, ҳаракатчан, оловли атомларнинг йигиндисидан ташкил топган жисмдир. Гассенди ҳам Эпикур каби жон танага эга, чунки у танага эга булмаган-

да эди бушлиқ булиб қоларди, дейди. Бушлиқ ҳаракат таъсирига буйсунмайди, узи ҳам ҳаракат қилмайди. Жон эса ҳаракат таъсирида ҳам булади, узи ҳам ҳаракат қилади. Бу нарса унинг танага эга эканини исбот қилади. Жон сезиш қобилиятига эга. Гассенди таълимотича, ҳамма сезгилар, ақлий жараёнлар жон атомларининг ҳаракатидан келиб чиқади.

Жон атомлари тананинг ҳамма қисмида мавжуддир. Тананинг улиши билан жон ҳам улади. Улим танадан жон атомларининг чиқиб кетиши натижасида содир булади. Лекин улим жон атомларининг йуқолиб кетиши эмас, чунки материя йуқолмасдир. Жон атомларининг ажралиб кетиши худди сувнинг буғга ёки ҳавонинг алангага айланиб кетиши каби булади. Образли қилиб айтганда, жон дарга каби бир ерда турмайди. У уз таркибига эга булганлиги учун бутун танага тарқалган. Жон қафасдаги қуш эмас, балки тананинг озуқаси. Жон фақат тана соғ булгандагина соғ булиши мумкин. Жоннинг моддий асосини ташкил қилувчи тана аъзолари носоз булса, жони ҳам носоз булади. Инсонда фикрлаш қобилияти унинг тана аъзоларининг усиши билан боғлиқ. Маълумки, Декарт билишнинг асосини ақлнинг табиий тури булган интуиция ташкил қилади, деган эди.

Гассенди эса унинг бу фикрига қарши чиқиб, билишнинг, фаннинг асосини сезгилар, тасаввур, тажриба ва индукция ташкил қилади, дейди. Худди ана шулар рационал (ақлий) билишнинг асосидир. Сезгилар ташқи дунё ашёларининг бизнинг сезги аъзоларимизга бевосита таъсири натижасида содир булади. Ташқи ашёлардан образлар ажралиб чиқади ва сезги аъзоларимиз орқали намоён булади. Бу образлар ҳам моддийдир, чунки улар ҳам атомлардан иборат. Бизнинг сезги аъзоларимиз ташқи предметлар таъсирини механик равишда қабул қилганлиги учун сезгилар ҳамма вақт хатосиздир. Билишда содир буладиган хатолар эса сезгилардан эмас, балки ақлнинг нотўғри хулосаларидан келиб чиқади. Инсон онги ҳеч қандай туғма ғояларга эга эмас. Ҳатто, Худо ҳақидаги ғоя ҳам инсонда туғма эмас. Бу шундан ҳам куриниб турадики, Худога ишонмайдиган жуда кўп кишилар мавжуд. Илгари сезгида мавжуд булмаган бирон-бир нарса ақлда ҳам мавжуд эмас.

Шундай қилиб, билиш назариясида Гассенди асосан эмпирик булган. Лекин шу билан бирга Гассенди узининг билиш назариясига Эпикур каби рационал томонларни ҳам киритган. Табиатни билиб олиш масаласи устида тўхталиб, гарчи тула ҳақиқатга эришиш мумкин булмаса ҳам, лекин шунга яқинроқ, шунга ухшашроқ нарсага эриша оламиз, деб таъкидлайди у.

Гассенди узининг ижтимоий-ахлоқий қарашларида ҳам Эпикур таълимотини давом эттиради. Гассенди ахлоқни уз фалсафасининг муҳим таркибий қисми, деб атайди. Унга мантиқ ҳам, физика ҳам хизмат қилиши керак. Ахлоқ инсон ҳаётининг мақсади ҳақидаги фандир. Доно одамнинг идеал ҳаёти тошқин дарёга эмас, балки дарёнинг текис оқимида

ухшайди. Лекин у стоиклар каби хотиржамлик ҳолати деганда қарахтлик, танбаллик, туш кўриш, руҳий мастликни тушунмайди, балки Эпикур каби қувончлар билан тула булган ҳаётий бахт-саодатни тушунади. Бахт — азоблардан озод бўлиш, руҳий мустақамлик, улимдан, худолардан, ғайритабиий санамлардан қўрқмаслик ва ҳоказо. Энг олий фаровонлик — илк асосларни билиш. Бу фаровонлик файласуфларга хос булган фаровонликдир.

Гассенди узининг социологик қарашларида жамият, давлат, ҳуқуқ ва қонунларнинг асоси ижтимоий шартнома эканлигини эътироф этади.

ПЬЕР БЕЙЛЬ

(1647—1706)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Франция ҳурфикрлиги ва скептицизми вакиллари билан бири дастлабки маърифатпарвар файласуф Пьер Бейль (1647—1706) ҳисобланади.

Бейль Тулуза шаҳри яқинидаги Карло деган унчалик катта булмаган шаҳарчада протестант пастор оиласида туғилди.

Бейль Тулуза ва Женева университетларида ўқиди. У Седандаги протестант академиясида фалсафа профессори эди. Академия Людовик XIV томонидан ёпилганидан кейин Бейль протестант сифатида Голландияга кетишга мажбур бўлди. У ерда Бейль Роттердам университетида фалсафа профессори бўлишга эришди, лекин протестант теологлари (дин буйича мутахассис) ташаббуси билан университетдан ҳайдалди. Унга католицизмнинг бир қатор жиҳатларига қарши билдирган фикрлари дин эркинлигини тарғиб қилувчи сифатида шуҳрат келтирди. Дастлаб унинг протестант дини томонида туриб, католицизмга қарши билдирган фикрлари фақат католикларга эмас, балки протестантларнинг ўзи учун ҳам хавфли эди. Чунки, у динга иштироксиз муносабатни тарғиб этди. Бейлнинг католиклар билан мунозараси унинг илгариги иттифоқчилари бўлган протестантлар билан булган мунозарага айланиб кетди.

«Тарихий ва танқидий луғат» деган асосий фалсафий асарида (1695) Бейль динга узининг скептик муносабатини билдиради ва унга қарши «табиий ақл (идрок)нинг нури»ни қарама-қарши қўйди.

Унинг фикрича, Библиянинг мазмуни замондошларининггина далилларига зид бўлиб қолмасдан, ҳатто, у уз-узини ҳам инкор этади. Библия муъжизаси маъжусийлик динидаги каби ақл бовар қилмайдиган муъжизалардир. Библияга хос ахлоқ намуналари диний эътиқодга боғлиқ эмас. Қолаверса, унинг бирорта далили ҳам фойдали эмас. XVII аср метафизикасига ва умуман ҳар қандай ишончга назарий жиҳатдан жиддий путур етказган киши ҳам Пьер Бейль эди. Метафизиканинг сеҳрли формулаларидан ясалган скептицизм унинг қуроли эди. Унинг

узи дастлабки пайтларда картезиан метафизикасига асосланди. Худди шунингдек, диний шубҳа Бейлни диннинг таянчи булиб хизмат қилган метафизикага шубҳа билан қарашга олиб келди. Шунинг учун ҳам Бейль метафизиканинг бутун тарихий тараққиётини танқид қилди. У метафизика булимининг тарихини ёзиш учун метафизика тарихчиси булиб қолди.

Пьер Бейль скептицизм ёрдамида метафизикани тор-мор қилди. Бу билан у Францияда моддиюнчилик фалсафасини шаклланиши учун замин яратди.

Бейлнинг дунёқараши тулиқ ва изчил эмас эди, бироқ унинг гоёлари Франциянинг мафкуравий ҳаётида илғор аҳамиятга эга бўлди ҳамда XVIII аср француз фалсафий материализмининг назарий асоси ролини уйнади.

У виждон эркинлигини талаб қилиш ва католицизмни танқид қилишдан бошлаб, диний эътиқодга боғлиқ булмаган ҳақиқий ахлоқнинг ўз тасдигини топишига ва ниҳоят даҳрийлар динга ишонувчиларга нисбатан ҳам ахлоқий бузилишлари мумкинлигини тан олди.

Скептицизм ёрдамида теологияга, чайқовчи мушоҳадага асосланган фалсафага қарши курашган Пьер Бейль Францияда маърифат ва моддиюнчилик гоёларини ривожлантириш учун замин яратди.

Пьер Бейль узининг фалсафий қарашлари буйича (ҳар қандай нарсага шубҳа билан қаровчи) скептикдир. Бироқ скептицизм Бейлнинг онгнинг кучсизлигини ифода этмасдан, балки догматизмни, биринчи навбатда дин ва дин эркинлиги масалаларидаги догматизмни танқид қилиш (воситаси) қуроли эди. Бейлни ҳақли равишда Франция маърифатининг дастлабки қалдирғочи, деб аташади. Ноёб қомусий билим соҳиби булган Бейль ўзи яшаган даврдаги француз жамиятига билимлар нуруни киритишга онгли равишда интилди. Шу мақсадда у фан янгиликларига бағишланган илмий журнални босиб чиқарган, у узининг икки томли «Тарихий ва танқидий лугати»да асосий фанларни тулиқ ёритиб берган.

Бейлнинг диққат марказида диний эътиқоднинг билимга муносабати масаласи турар эди. У ута синчковлик ва изчиллик билан фан ва диний эътиқод уртасидаги қарама-қаршиликларни очиб берган. Эътиқод таълимотига онг орқали эришилмай, балки таълимот фақат онг билан келишилмаслиги мумкин. Францияда маърифат гоёларини тайёрлашда ўша пайтда Бейлнинг жасорат билан янгиланган этиканинг динга муносабати тўғрисидаги фикрлари катта аҳамият касб этди. Бейль фикрига кўра, этика динга асосланмайди ва унга боғлиқ эмас. Шу сабабли жамият юксак маънавиятли одамлар ҳисобига тулақонли жамият булиши мумкин.

Бир француз ёзувчисининг таъбирича, «Пьер Бейль XVII асрнинг сўнгги метафизиги ва XVIII асрнинг биринчи файласуфи эди».

Бейль папанинг маънавий диктатураси шароитида дин эркинлигини эълон қилиш, виждон эркинлигини ва ахлоқни диндан ажратишни талаб қилиши, эътиқод билан ақл (идрок)ни дин билан қушилмаслигини исботлаши теологик дунёқараш асосларига хавф туғдирар эди.

ВОЛЬТЕР

(1694—1778)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Мари Франсуа Аруэ француз ёзувчиси, психологи, файласуфи, танқидчи-публицисти, тарихчиси. Мари Франсуа Аруэнинг тахаллуси Вольтердир. Париж театри сахналарида «Эдип» трагедияси шон-шухрат келтиргандан сунг, шу тахаллусни олган.

Вольтер Парижда, нотариус оиласида туғилди. Оиласи уша даврдаги аристократлар даврасида яхши мавқега эга эди. Чўқинтирган отаси уни ёшлигидан бошлаб эркин фикрлашга ургатди. Коллежда таълим олдирди, лекин отаси орзу қилган йўлдан бормади. Натижада кейинчалик моддий томондан уғлини қўллаб-қувватламади. Турмуш тарзини яхшилаш мақсадида молиявий ишларда қатнашди. Бу билан узининг ижтимоий ва ижодий фаолиятини ҳам йўлга қўйди. Шахсий фаолияти натижасида кундалик ҳаётда мулкдорлар тоифасини мавжуд ижтимоий тузум билан келиша олмаслигини сеза бошлайди. Шу билан бирга диний фаолият сир-асрорлари билан яқиндан танишади. Оқибатда уз давридаги ижтимоий тузум ва диний фанатизмга қарши кураш бошлаб юборади. Сиёсий эркинлик гоёсини халқ оммаси уртасида тинмай тарғиб қилди. Бу фаолияти ҳукмрон доираларда қораланиб, икки марта (1717, 1725) қамалди. Умрининг талайгина қисмини сургунда ўтказди. Англияга сургун бўлган даврида у мамлакатнинг маданияти, ижтимоий ҳаёти билан яқиндан танишади, уни Франция ҳаёти билан солиштириб кўради. Бу эса уз навбатида Вольтер ижодида уз аксини топди, кейинчалик бу ҳақда йирик асарлар ёза бошлайди. Булар жумласига қуйидагиларни олиш мумкин: «Файласуф мактублари» (1733), «Метафизика тўғрисида трактат» (1734), «Ньютон фалсафаси асослари» (1738), «Фалсафа лугати» (1764—69), «Жоҳил файласуф» (1766), лирик шеър, поэмалари, «Бекриада», «Брут», «Орлеан қизи», «Цезарнинг улими» драмалари ва бошқалар. Бу асарларнинг барчасида Вольтер уз даврининг буюк маърифатпарвари сифатида шаклланди. Унинг бу фаолияти, айниқса, Россияда ижобий баҳоланди. Россияда вольтерчилик оқимининг келиб чиқишига унинг таълимоти асос бўлди. Вольтер фаолиятининг таъсирида рус маърифатпарварлари: П.П.Поповский, Д.С.Аничков, И.Я.Третьяков, А.Я.Поленов, Я.П.Козельский, Н.И.Новиков, Д.И.Фонвизинлар етишиб чиққанлар.

Бу мутафаккирлар Россиядаги феодал крепостной тузумга қарши фаолият курсатдилар. Ижтимоий соҳаларни ўзгартириш тарафдорлари бўлиб чиқдилар. Бу эса Вольтер гоёларини кучлилигидан далолат берар эди.

Вольтернинг уша даврларда ёзилган «Файласуф мактублари» Франция ва Англиянинг ижтимоий-сиёсий фаолиятига жиддий таъсир курсатди. Париж суди қарорига асосан бу асар ёқиб юборилишга ҳукм қилинди, узининг қамалишини сезган муаллиф эса Голландияга утиб кетди.

Вольтер Библияни танқидий урганди ва танқидий ҳолда «Орлеан қизи»ни ёзди. Бу асарда ўз қарашларини деистик нуқтаи назардан туриб баён қилди. Унинг жамиятни ўзгартириш ҳақидаги гоёлари, ҳатто, уша вақтдаги шоҳ Фридрих II ни ҳам руҳлантириб юборган эди. У 1750 йилда Фридрих II таклифи билан Берлинга келди ва у ерда ўз даврининг йирик француз файласуфи сифатида шаклланди.

Лекин куп утмай Фридрих II саройини ҳам тарк этади. Булиб турадиган баҳслардаги тортишув бунга асосий сабаб булади. 1754 йилда Швейцарияга келиб, Женева яқинида яшайди. Аммо у ердаги руҳонийлар Вольтер фаолиятидаги даҳрийликни куриб, айниқса, у томондан ташкил қилинган театр фаолиятидан норози бўлиб, Вольтер ҳақида салбий фикр юритадилар. Натижада Вольтер у ердан ҳам кетиб, Франциянинг Ферна деган жойида яшай бошлади. Бу жойда у узини хавфсиз, деб ҳисоблайди. Айнан ушбу жой Вольтер фаолиятини энг баланд чўққисини таъминлашда роль уйнади. Шу жойдан маърифатпарварлар билан бирга Франциядаги булажак инқилобни гоёвий асосини яратди. Франция жамиятида ҳукмрон бўлган ва черков фаолиятини қўллаб-қувватлайдиган диний-сиёсий оқим — клерикализмни жиддий танқид қилиб чиқди. Сабаби, клерикаллар ўз таъсирини оммага ёйиш, диний идеологик дунёқарашга эргаштириш, инқилобий ва миллий озодлик курашларидан чалғитиш учун ҳаракат қилар эдилар. Улар купроқ ҳукмрон доиралар билан алоқада бўлиб, уларнинг манфаатларини ҳимоя қилар ва воситалардан унумли фойдаланардилар. Маърифатсиз фуқаролар улар кетидан эргашардилар. Бу эса Вольтерга муғлақо ёқмас эди. Вольтер 1778 йилда Парижга келади. У ерда уни Париж аҳолиси хайрихоҳлик билан кутиб олади. Бу эса Вольтерни ҳокимият томонидан Париждан чиқариб юборилишига йўл қўймайди. Сунг Париж академияси ва театрларида фаолият курсатади. Тинмай ижодий иш билан шуғулланади. Аммо 30 май куни даволаб бўлмайдиган касал Вольтер ҳаётини тўхтатади. Полиция унинг ўлимини ошкора қилмаслик чораларини куради. Пьесаларини театрларда қўйдирмайди. Барибир Вольтерни халқ эсдан чиқармайди. Черков ва ҳокимият руҳсатисиз Париж яқинидаги қабристонда дафн маросими уюштирилади. Унинг тириклигида 19 та асарлар тўплами нашр қилинган бўлса, вафотидан сунг 70 томлик тўла асарлар тўплами нашр этилади. 1791 йилда таъсис мажлисининг қарори билан унинг жасади солинган тобути

Парижнинг улуг инсонлар қабри Пантеонда жойлаштирилади. У қўйилган жойда инсоният тафаккурини ривожлантиришга қўшган хизматлари ҳақида фикрлар ёзилиб қўйилган.

Вольтер материализмнинг деизм шаклини қабул қилган йирик файласуфдир. Маълумки, деизм сузи лотин тилидан олинган бўлиб, Худо деган маънони англатади. Яъни, бу сузнинг фалсафий маъноси борлиқнинг қиёфасиз ва мавҳум илк сабабчиси Худодир, лекин у табиий ва ижтимоий ҳаёт тараққиётига таъсир этмайди, деб ҳисоблайдиган диний-фалсафий таълимот сифатида шаклланган. Унинг асосчиси инглиз файласуфи Черберидир. Унинг издошларидан бири Вольтердир. Вольтер купгина диний ақидалар тўғрисидаги тасаввурларни, маросимларни инкор этиб, виждон эркинлигини тарғиб қилган файласуфдир. У фан ва фалсафани черков зўравонлиги ва тазйиқидан узоқлаштиришга ҳаракат қилди. Бу уринда Вольтер Ж.Локк, И.Ньютон, Г.В.Лейбницнинг фалсафий таълимотларини ҳимоя қилди. Субъектив идеализмга қарши чиқиб, унинг барча томонларини танқид қилди. Агностицизмни қўллаб-қувватламади. Метафизик қарашларни ҳам танқид қилди. Метафизикани танқид қилишда у Жон Локкнинг сенсуализмидан фойдаланди. Унинг «Тўғма гоёлар» назариясини юқори баҳолади. Чунки, Жон Локк ҳам метафизик таълимотнинг камчиликларини кўрсатиб берган эди. Локкнинг таълимотида ҳаракат, Худо фаолияти билан боғлаб тушунтирилса ҳам, ижобий фикрлар баён қилинган эди. У табиий дин тарафдори бўлиб, черковни давлатдан ажратиш зарурлигини, дин эркинлигини қўлларди.

Вольтер уз ижодида инсон фаолиятидаги ақл ва тафаккур жараёнларига купроқ эътибор қаратди. Инсон сезгилари орқали тасаввурга эга бўлиши ва руҳ эса ҳар вақтда табиат асосини акс эттира олмайди, деб тушунтиради. Инсон уни фақат психик жиҳатдан қабуллайди. Руҳнинг бошланиши ёки охири бор, деб бўлмайди. Ҳамма мавжудот уз-узича пайдо бўлади, ҳаракат қилади. Бу уринда Вольтер атомистик таълимот тарафдори сифатида майдонга чиқди. Унинг фикрича, Ньютон ва Бойль таълимотлари қадимги Демокритнинг атомистик таълимотини тасдиқлади. Атом бўлинмас субстанциядир. Уз вақтида бу гоёни Эпикур, Лукрецийлар ҳам тарғиб қилган эдилар, яъни оламнинг элементлари моддий бўлиб, доимий бўлинмас, деган хулосани чиқарган эдилар. Шу билан Вольтер, Беркли ва Лейбницнинг борлиқ ҳақидаги таълимотларини рад қилди. Бунда у табиатшуносликнинг ютуқларига суянди. Улардан фойдаланиб, узининг фалсафий қарашларини илгари сурди. Материяни бордан йук, йукдан бор бўлмаслигини ифodalади.

Вольтер таълимоти оламни билишга ҳам қаратилган бўлиб, билишни чексиз, деб ҳисоблайди. Билиш инсоннинг сезгиларига боғлиқ. Материя инсон сезгилари орқали идрок қилинади. Бу идрок эса тажрибага боғлиқ. Тажриба эса инсонлар фаолиятидан келиб чиқади. Табиатни урганиш, билиш тажрибага боғлиқ. Айниқса, табиатни билишда матема-

тик тажриба фаолияти муҳимдир. Бу уринда у Рене Декарт таълимоти-нинг ижобий томонларига эътиборни қаратади ва уни юқори баҳолайди. Ньютоннинг бутун олам тортишиш қонуни билан Декарт таълимотини боғлашга ҳаракат қилади. Лекин Ньютон таълимотидаги механистик жараёни ута илмий даражада баҳолай олмади, балки ундаги табиат «пружина»сини кўради, холос. Бу пружина орқали, дейди Вольтер, мате-рияни битмас-туганмас хусусиятларини очиш мумкин. Бу эса олам та-раққиётини тўғри баҳолаш ва ундан оқилона хулоса чиқаришга ёрдам беради. Материя хусусиятларини очишда табиий-илмий кашфиётларнинг ролини ижобий баҳолаган Вольтер фанни ардоқлади, фаннинг имкони-ятларини беқиёс эканлигини кўра билди. Ва ҳамма вақт барча асарлари-да уни тарғиб қилди. Шу маънода Вольтер айтадики, «қуриш ва янгилик яратиш тенгсиз хурсандчиликдир». Унинг айтишича, фанни ривожлан-тириш инсон тафаккурига боғлиқ. Тафаккур эса маориф, маърифат ор-қали такомиллашади. Тафаккур қилиш билишнинг манбаидир. Билиш эса оламни ўзгартиришга олиб келади. Билиш ақлий жиҳатларга боғлиқ. Ақл, айниқса, илмий фалсафий билимларнинг келиб чиқиши ва ривож-ланишида бениҳоя муҳим роль уйнайди. Фақат ақлнинг ёрдамида инсон ўзига зарур булган ҳақиқатга эришиши мумкин. Ҳақиқат эса бу ақл нуқтаи назаридан аниқ, равшан ва шубҳасиз булган назарий хулосадир.

Вольтер материянинг онга муносабатини ҳам моддийончилик нуқ-таи назаридан ҳал этишига ҳаракат қилди. Шунингдек, у оламда матери-ядан бошқа объект борлигига шубҳа билан қаради.

Унинг фикрича, материя тузилиши жиҳатидан ҳар хил бўлиб, моҳия-тан моддийдир. Материя хусусиятлари ҳам чексиздир, универсалдир. Утмишдаги кўпгина моддийончилар сингари Вольтер ҳам онгни материя-га нисбатан ижодий характерини эътироф этса-да, бу материянинг барча турларига мосдир, деган хулосадан узоқлаша олмади. Унинг таълимоти-да ҳам жонли табиат билан жонсиз табиат, ҳайвонлар психикаси билан инсон тафаккури ўртасидаги чегара аралашиб кетди. Лекин шу билан бирга у ташқи, моддий оламнинг миёда акс этиши натижаси эканлиги-ни инкор этмади. Унинг фикрича, жонсиз табиатдаги акс этиш жисм-ларнинг бошқа жисмлар таъсири остида ўзгаришида намоён бўлади. Вольтер материя структурасининг мураккаблашуви инъикос кўринишларини ҳам мураккаблаштиради. Унингча, энг оддий жониворларга таъсир-ланувчанлик шаклидаги инъикос ҳослдир. Таъсирланувчанлик уларнинг ўз-ўзидан сақлаши ва насл қолдиришида муҳим роль уйнайди. Асаб система-сига ва миёга эга булган жонли, кўп ҳужайрали организмлар эволюцияси жараёнида инъикоснинг психик шакли вужудга келади. У организмлар-нинг теварак-атрофдаги муҳит билан сигнал тариқасидаги ўзаро таъсир этишини таъминлайди. Мазкур фикрлар Вольтернинг материя ҳақидаги таълимотидан хулосалар сифатида келтирилдики, бу уммондан бир том-чидир, холос.

Вольтер фаолиятининг марказий уринларидан бирида инсоннинг ижтимоий турмуши туради. Бунда инсонни диний мутаассибликдан узоқлаштириш лозим, деган фикрни уртага ташлайди. Бундай жоҳилликдан қутулишнинг бирдан бир йули, унинг фикрича, табиат қонунларини билишдир. Инсон эркин яшаши учун уни барча тазйиқлардан қутқариш лозим. Бошқа француз файласуфлари сингари Вольтер ҳам, инсон ижтимоий муҳитнинг маҳсулидир, деган фикрда турди. Агар ижтимоий муҳит инсон талабига жавоб бермаса, у жамиятда ахлоқсиз кишилар, бузуқ ниятлилар, жоҳиллар купаяди. Шу сабабли бундай ярамас жамиятни янги, такомиллашган жамият билан алмаштириш, албатта, зарур. Бу вазифа фақат маърифатнинг ривожини орқали амалга ошади.

Вольтер фикрича, ижтимоий муҳит бу давлат, сиёсий идоралар ва уларнинг чиқарган қонунларидир. Тафаккур жамиятни бошқаради. Тафаккур ривожини қандай бўлса, жамият ҳам шундай ривожланади. Бинобарин, инсон иродасини барча нарсага қодир. Инсон эркин, чунки уз онгига эга. Ҳаётда узи тўғрисида уйлайдиган инсон иродалидир.

Вольтер жамиятни доимий ҳаракатда эканлигини эътироф этди. Жамиятнинг тараққиётини диний қарашлардан изламади. Инсонлар уртасидаги муносабатларни муросага келтиришнинг асосий йули ахлоқий ва ҳуқуқий жараёнларни тартибга солишдир, деб курсатди. Ахлоқсиз соҳалар турли жамиятларда турлича характерда бўлган, лекин уни давр талабидан келиб чиқиб тартибга тушириш керак. Айтиш лозимки, Вольтер таълимотида жамиятдаги дин қаттиқ танқид остига олинган бўлса ҳам, халқ оммасини итоатда сақлаш учун унинг зарурлигини таъкидлади. Шунинг учун ҳам у диндан мутлақ узоқлашган эмас.

Вольтер яшаган давр ўта зиддиятли бўлганлиги сабабли бўлса керак, унинг фалсафаси ҳам зиддиятлардан холи эмас. Фалсафий муаммоларнинг қуйилиши ва уларнинг ечилиши шу фикрни тасдиқлайди. Материя, жамият, инсонни билиш соҳаларидаги мунозаралар шулар жумласидандир. Баъзи асарларида Худо мутлақо инкор этилган бўлса, баъзиларида эса уни муболағалаштиради. Масалан, сайёраларнинг ҳаракатга келиши Худонинг фаолияти натижасидир. Худонинг иродасини билан сайёра ғарбдан шарққа қараб ҳаракат қилади, қуёш эса уз уқи атрофида айланади, барча сайёралар тортилиши ҳам Худонинг таъсиридадир ва бошқалар. Демак, унинг деизми ҳам зиддиятлидир. Агар, дейди у, «Худо бўлмаганида эди, уни уйлаб чиқиш ҳам мумкин бўлар эди». Вольтер фалсафаси қанчалик зиддиятли бўлишидан қатъи назар, инсонларни маърифатга чорлайди. Маърифатнинг кенг қиррали томонларини очиб беради. Шу уринда айтиш лозимки, Вольтер ўзи яшаган жамиятдаги хусусий мулкчиликни танқид остига олди. Бу соҳада ҳам тенгсизлик борлигини таъкидлади. Бойлар ва камбағаллар ўртасидаги келишмовчиликларни қонунларнинг мукамал ишлаб чиқилмаганлигида, демократиянинг йўқлигидадир, деб айтди. Жамиятдаги барча келишмовчиликлар уни илмий бош-

қармасликдан келиб чиқади. Жамиятни яхши бошқармаганлар эса бутун умр виждон азобида қийналиб утишлари керак. Аслида ҳукмдорлар узлари одат қилиб олган бошқарувнинг камчиликларини билмас эканлар, халқ бундай бошқарувдан норози бўлиб қолаверади. Бу норозиликни инқилоблар ҳал этади. Инқилобларнинг бўлиши тунтаришлар билан боғлиқ бўлиб, у уз мамлакатини ё инқирозга олиб келади, ё кукларга кутаради. Таъкидлаш лозимки, Вольтер уз ватанини эъзозлаган. Ватанга бўлган муҳаббатим, дейди у, мени хорижийлар ютуғидан куз юмишга мажбур қилмайди. Аксинча, ватанга муҳаббатим қанчалик кучли бўлса, ватанимни жаҳондаги газналар билан янада бойитгим келади. Куриниб турибдики, Вольтер уз умрининг купчилик қисмини хорижда утказган бўлса ҳам, уз ватани муҳаббати билан яшаган.

Вольтер уз қарашларини тизимга солар экан, у ҳамisha тарихни жиддий таҳлил қилар эди. Утмишни урганган ҳолда хулосалар чиқарарди. Айниқса, жамият тарққиётини баҳолашда турли даврларни уз даври билан солиштирган ҳолда ёндашар эди. Халқлар ахлоқи ва руҳи билан танишарди. Шу маънода у XVIII асрнинг йирик тарихчиси сифатида ҳам эътироф этилди. Историография маърифатпарварлари мактабини ҳам яратдики, бу мактаб нафақат Францияда, балки чет элларда ҳам ҳурмат қозонди. «Энциклопедия»да ва «Буюк Пётр давридаги Россия тарихи»да илмий манбаларга асосланиб, тарихий хулосалар чиқарадики, бу хулосалар ҳозирги давримизда ҳам уз мавқеини йуқотган эмас.

Юқорида таъкидлаганимиздек, Вольтернинг ижтимоий-сиёсий қарашлари феодал крепостнойлик тузумига қарши қаратилган бўлиб, купроқ Франция ҳаётини акс эттирган эди. У уз голярида Франция ижтимоий-сиёсий ҳамда давлат тузумини ислоҳотлар билан узгартириш масаласини куйди. Қонунлар ишлаб чиқишни талаб қилди. Барча фуқаролар тенглигини таъминлаш йулида тинмай хизмат қилди. Суз эркинлиги, солиқларнинг барчага баробар бўлишини истади. Лекин бу соҳаларда ютуқларга эришиш амри маҳоллигини ҳам биларди. Шундай бўлса-да, у мамлакатни бошқариш конституцияли монархия томонидан амалга оширилишини орзу қилди. Унинг фикрича, конституцион бошқариш энг адолатли, оқилона бошқариш бўлиши мумкин эди.

Вольтер уз фаолиятини фақат Европа тарихини урганиш билан боғлаб қуймади. Кейинчалик дунё мамлакатлари тарихини ҳам урганишга киришди. Жумладан, Ҳиндистон тарихи туғрисида ҳам асар ёзди. «Тарих фалсафаси»да тарихни урганиш методологиясини ишлаб чиқди. Пушкин ибораси билан айтганда: «Вольтер тарихни урганишнинг «янги йулини топиб, уни ёритгичини аниқлаб берди». Тарих фанини илмий предмет даражасига кутарди. Тарихни афсонавий образлардан тозалашга, бадий тасвирлашларга чек қуйишга интилди. Утмишдаги воқеаларни танқидий урганишни тавсия этди ва келажак учун туртки берди. Вольтер фикрича, тарихни ёзишда миллий бойликлар, савдо-сотик, молия ишлари ҳисобга

олинмоғи даркор. У бутун дунё тарихини ёзишда қадимий мамлакатлар фаолиятига эътиборни қаратди. Жумладан, Европа файласуфлари уртасида биринчи булиб Ҳиндистон, Хитой, араб халқлари, аборигенлар фаолиятини тула ёритишга ҳаракат қилди. Жамиятни ҳаракатга келтиришда инсон тафаккури муҳимдир. Тарих фалсафасини яратиш билан бирга Вольтер ижтимоий фалсафани асослашда ҳам биринчилардан булиб майдонга чиқди.

МОНТЕСКЬЕ

(1689—1755)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Шарль Луи де Секонда — француз файласуф-маърифатпарвари, социолог ва тарихчисидир.

Шарль Луи Монтескье 1689 йилда Бордо яқинидаги Лабред шаҳрида қадимий гасконлар насабига мансуб аристократлар оиласида дунёга келди. Монтескье Мо шаҳридан унча узоқ булмаган жойдаги диний йуналиши билан эмас, балки анъанавий дунёвий таълим беришга ихтисослашганлиги билан таниқли булган коллежда таълим олди. Коллежда Монтескье антик давр тарихи, маданиятини чуқур урганиш билан бирга, ҳуқуқ илмини катта қизиқиш ва қунт билан ўрганadi. Шундан сўнг 1714 йилда Монтескье Бордо парламенти маслаҳатчиси лавозимини эгаллайди. Икки йил утгач, тоғасининг вафотидан сўнг мерос буйича ушбу парламент президенти лавозимини ва барон де Монтескье титулини олади. Парламентлар ўша даврда Франциядаги олий суд муассасаси ҳисобланар эди. Унинг мамлакатдаги энг катта шаҳарлардан бирининг парламентида президент лавозимини эгаллаши унга узаро курашаётган ижтимоий кучлар ва улар ўртасидаги зиддиятларни чуқурроқ англаш имкониятини берди.

XVIII аср бошларида Франциядаги ижтимоий-сиёсий тузум узининг зиддиятлари — инқирозларини очиқ намоён эта бошлади. Людовик XIV даврида мулкдорлар ва аҳолининг қуйи табақалари ўртасидаги тафовутлар кескин даражада орта борди. Масалан, Монтескье таълим олаётган даврдаёқ нон қўзғолонлари жанубий Францияда одатий ҳолга айланиб қолган эди. Франция аҳолисининг қолоқлашуви, яна бир омил — унинг бош рақиби Англия ва унинг иттифоқчиларига қарши урушлардаги мағлубиятлари туфайли ҳам борган сари чигаллаша борди.

Айниқса, регентлик даври, Людовик XIV даврида ҳукмрон доираларнинг чексиз-чегарасиз ҳашаматларга берилиши, ахлоқсизлиги жуда авжига чиқди.

Мутлақ монархия тизими таркибида дастлабки саноатчилик куртаклари ривожлана бошлади. Жамиятда тузумга ва унинг мафкурасига нисбатан ижтимоий фикр ўзгара бошлади. Илғор зиёлилар борган сари

мутлақ монархия ҳукмронлигига қарши кутпроқ уз норозиликларини ифодалай бошлади.

Янги дунёқараш учун жон куйдирувчилар сафида Монтескье ҳам бор эди. Монтескье аристократлар оиласидан булишига қарамасдан, оппозициядаги саноатчи доираларга хайрихоҳ булиб, муътадил мухолифат тарафдорига айланиб борди.

Оппозиция қатлами ижтимоий таркибига кура хилма-хил булиб, бу ерда армия ва флот таъминотчилари, банкирлар, кема эгалари, юқори лавозимдаги давлат хизматчилари ва бошқаларни учратиш мумкин эди. Мухолифатдагилар ҳукмрон тартибга нисбатан қарши кайфиятда эдилар. Уларнинг аксарияти мавжуд тузумда хужалик фаолияти юритишдаги ҳуқуқ ва эркинликларини максимал даражада кенгайтириш истагида эдилар.

Жамиятдаги ушбу катта тарихий давр зиддиятларининг ифодаси сифатида Монтескьенинг 1721 йилда Голландияда аноним ҳолда чоп этилган «Форс хатлари» деб аталган, муҳим ижтимоий-фалсафий фикрларининг маҳсули булган романи дунёга келди.

Романнинг ғоявий мазмуни, Монтескье томонидан бадиий фантазия ёрдамида ифодаланиб, асар Европа буйлаб саёҳат қилаётган уқимишли форснинг уз юртида қолган ватандошлари билан ёзишмалари шаклида баён этилган ва унда XVII аср охири XVIII аср бошларида Франциядаги сиёсий ва ижтимоий муносабатлар мавзуси ёритилган.

Асарда, биринчидан, «Форс хатлари»да Франциядаги мутлақ монархия тузуми саёҳатчи форс тилидан заҳархандалик билан танқид қилинади. Қирол саройининг чегарасиз ҳашаматлилиги, адолатсиз солиқ йиғувчиларнинг очкузлиги, ҳукмрон доиралар қўлида чексиз бойликлар тупланиб қолганлиги ва кенг халқ оммасининг ўта қашшоқланиб бораётганлиги қаттиқ танқид остига олинади.

Романда шафқатсиз тузумга муқобил ҳолда, барча фуқаролари фаол иштирок этадиган идеал жамият қарама-қарши қўйилади.

Иккинчидан, романда диний фанатизм, хусусан рим-католик черкови ҳукмронлик қилаётган жойларда руҳонийларнинг манфаатпарастлиги ва шафқатсизлиги, айниқса, узга эътиқоддагилар ва хурфикрловчиларнинг «сомон каби» ёқиши, Ватиканнинг Франция ички ишларига аралашиси жиддий танқид қилинади. Монтескье, уз қаҳрамонлари тили билан, инсонларни севиш ва инсонийликни қадрлашга даъво этувчи христианликнинг аслида ҳақиқий ҳаётда бошқа натижаларга олиб келаётганлиги кўрсатиб ўтилади. Романда бундай диний фанатизмга қарама-қарши ҳолда кишиларда эътиқод ва виждон эркинлигига нисбатан сабр-тоқатлиликини шакллантириш лозим, деган фикр илгари сурилади.

Монтескье Худонинг табиат яратувчиси эканлигини, унинг қонунларни уз донолиги ва қудрати билан белгилашини тан олади. Худо

томонидан табиатнинг «яратилиши»га буюк туманлик «вақти бошланишидаги» бир марталиқ ҳаракатга келтирувчи куч сифатида қаралади, бундан кейин эса Худо гўёки, табиат ишларига аралашмайди. Бу билан Монтескье деистик онтология нуқтаи назарини эгаллайди. Лекин шу билан бирга бу нуқтаи назарни Монтескье келгусида ривожлантирмайди ва асосламайди.

Монтескье Худога эътиқод этишда инсонпарварлик — дунёвий интилишни ёқлайди, яъни, агар Худо динни кишилар фаровонлиги учун яратган булса, демак уларнинг уз бахт-саодати тугрисида қайғуриши гуноҳ эмасдир, агарда Худо инсонларни севадиган булса, демак улар бир-бирига ҳаққоний севги билан муносабатда булишлари лозим, бир-бирларига ҳақиқатда бахтли булишларига ёрдам курсатишлари лозим. Бу эса Худога эътиқод этишнинг энг яхши усулидир, бу усул оддий расм-русумларни бажаришдан афзалроқдир, деб таъкидлайди.

«Форс хатлари» француз маърифатпарварлари гоёлар мажмуасини узида мужассам этган биринчи асар бўлди, муаллифнинг юксак салоҳият билан давр руҳига мос шаклдаги бадиий образларда давр муаммоларини баён этиши асарнинг кенг жамоатчилик онгига муваффақият билан сингишига олиб келди.

«Форс хатлари» мутлақ монархияга муҳолифат руҳидаги доираларда, шов-шувли мунозараларга сазовор бўлди.

Романга муаллиф эканлигини эътироф этгач, Монтескье дарҳол адабиёт саҳнасида хурфиқрловчи ва мутлақ монархия танқидчиси сифатида катта шуҳратга сазовор бўлди.

1726 йилда Монтескье фаолиятини бутунлай фанга бағишлаш мақсадида хизматдан воз кечади. Тезда у Бордодан Париж шаҳрига кучиб утади. Бу ерда у маданий ҳаётнинг илғор вакиллари билан мустаҳкам алоқа урнатади. Янги асарлар устида жиддий меҳнат қилади. 1728 йилда Монтескье Англияга сафар қилди, мамлакатнинг ижтимоий ва давлат тузумини, тарихи ва маданиятини жиддий ўрганди.

Сафар таассуротлари Монтескье дунёқарашига катта таъсир курсатади. Чунки, бу даврда Англия узга Европа давлатларини сезиларли даражада ортда қолдирмоқда эди. XVII асрдаги инқилобий ҳаракатлар мутлақ монархияга кучли зарба бериб, тараққиёт йулининг кенг имкониятлари очилган ва қирол ҳокимияти парламент томонидан маълум даражада чеклаб қўйилган эди.

1734 йилда Монтескье яна бир муҳим асари «Римликлар шон-шуҳрати ва таназзули сабаблари ҳақида мулоҳазалар» номли навбатдаги асарини чоп этади.

Мутафаккир бу асарида зуравонликка асосланган тизимнинг келиб чиқиш сабаблари ва унинг инсоният тақдири учун фожиали оқибатларини таҳлил этишга ҳаракат қилади.

Бу асарида Монтескье христиан провиденциализми ва тарихга айрим кишилар ҳаракати натижасидаги тасодифий ҳодисалар мажмуи, деб қарашларни ва воқеалардаги заруриятни топишга ҳаракат қилади.

Ушбу нуқтаи-назардан, қадимги римликлар қудратининг манбаини мамлакат фуқароларининг ватан, эл-юрт манфаатларини ҳамма нарсадан устун қўйишида ва уларнинг эл-юрти ривожланиши учун қилган фидо-корлигида, деб баҳолайди. Қадимги римликлар характеридаги бундай ижтимоий-руҳий хусусиятнинг мавжудлиги эса, мутафаккир томонидан улардаги сиёсий эркинлик ва жамиятни республика шаклидаги бошқарув усули билан боғланади. Республиканинг қулаши ва императорлар зуравонлик режимининг урнатилиши, Монтескье фикрига қура, Рим фуқароларининг ватанпарварлик туйғуларини заифлашувига олиб келди. Бу эса уз навбатида, бир қанча асрлар утгач, давлатни босқинчилар ҳужумларига дош беролмайдиган аҳволга тушишига сабаб бўлди, деб курсатади. Шунингдек, республиканинг таназзулга юз тутишини чексиз ҳарбий босқинчилик билан боғлайди. Чексиз ҳарбий юришлар эса, катта миқдорда қўшинга эга бўлган, доимий армияларнинг мавжудлигига олиб келди, натижада омадли саркардалар, катта армияларга таянган ҳолда уз якка ҳукмронлигини урната бошлади, деб изоҳлайди Монтескье.

Рим тарихини танқидий таҳлил этиш, замонавий ижтимоий ҳодисалар тўғрисида мулоҳазалар юритиш имконини берди. Кўпчилик, тадқиқотчилар «Рим шон-шухрати ва таназзули сабаблари ҳақидаги мулоҳазалар» асарини Монтескьенинг «Қонунлар руҳи тўғрисида»ги асосий асарига тайёргарлик куриш босқичи, деб ҳисоблашади.

1748 йилда «Қонунлар руҳи» асари дунёга келди. Ушбу асар устида муаллиф 20 йилдан ортиқроқ ишлади. Ушбу асарда мутафаккирнинг фалсафий, социологик, ҳуқуқий, иқтисодий ва тарихий қарашлари умумлаштирилди ва яхлит тизим ҳолига келтирилди.

Жамият турли хил шакллариининг мавжудлик сабабларини тушунишни, табиий характердаги муайян зарурий боғланишларни топишни Монтескье асарда асосий вазифалардан бири сифатида қўяди.

Монтескье асарида бошқа маърифатпарварларга қараганда, мавжуд тузумнинг тарихий асосларига ва таркибига чуқурроқ кириб боради.

Шунингдек, у қонунларнинг икки хил турини фарқлайди: табиий қонунлар ва ижтимоий қонунлар. Табиий қонунлар инсоннинг биологик табиатидан келиб чиқади, «ўзига овқат топишни» инсонларнинг биринчи ижтимоий қонуни сифатида қаралади. Индивид уз мавжудлигини якка ҳолда таъминлай олмаганлиги сабабли, ўзига ўхшаганлар билан «жамоада ҳамфикрликда» яшай бошлайди. Бунинг натижасида «табиий ҳолат», уз-ўзидан «ижтимоий ҳолатга айланади». Ҳақиқатда эса ижтимоий ҳолат, азалдан инсон учун хос бўлган жараён сифатида қаралади.

Монтескье кишилар уртасида шафқатсиз кураш боришини тан олади, бу кураш улар жамоага бирлашганда, жамоалар уртасида ва жамоа

аъзоларининг ҳар бири уртасида, узгалар ҳисобига фойда орттириш учун олиб борилади, деб кўрсатилади. Бу уруш ўз хусусияти ва сабабларига кўра ижтимоийдир. Айнан ушбу ички урушнинг пайдо бўлиши кишилар уртасида қонунлар ўрнатишга ундаш ҳолатини келтириб чиқаради ва ҳуқуқнинг пайдо бўлиши кескин ижтимоий низолар натижасидадир ва бу билан давлатнинг пайдо бўлиши ҳам узлуксиз боғланганлиги таъкидланади. Монтескье уч хил ҳуқуқ турини ажратиб кўрсатади: халқаро, сиёсий (ҳукмдорлар ва бошқарилувчилар уртасидаги муносабатларни тартибга солиш) ва фуқаролик (фуқаролар уртасидаги муносабатларни тартибга солиш).

Асарда давлатчилик-ҳуқуқий муносабатлари чуқур фалсафий қарашлар асосида баён этилиб, турли даврларда мавжуд бўлган, бошқарув шакллари учта типга ажратилади: республика, монархия, деспотия (зуравонлик). Давлатчилик шакллариининг бундай учга бўлинишининг асосига, Монтескье олий ҳокимиятнинг сиёсий қонунларга муносабатини қўяди ва у ҳокимият эгалари ва унинг қўл остидагилар билан ўзаро муносабатларнинг ҳуқуқий жиҳатдан расмийлаштирилган қоидалари, деб изоҳланади. Бундай қонунларнинг мавжудлиги эса, ҳар бир томоннинг ҳуқуқ ва мажбуриятларини қатъий белгилайди, бунда сиёсий эркинликнинг намоён бўлиши ифодаланади ва бу эркинликни «қонунчиликда рухсат этилган барча ҳолларнинг амалга ошириш ҳуқуқи», деб таъкидланади. Ушбу эркинликни бугиб қўядиган асосий хавф, Монтескье фикрича, олий ҳокимиятнинг, халқнинг узига бутунлай бўйсундиришга бўлган «табiiий интилишдадир», деб қарайди, бу эса деспотияга асосланган тузумда амалга оширилади. Бундай фаолиятнинг барчаси ҳеч бир қонунларсиз ва қоидаларсиз алоҳида шахс иродаси ва ихтиёрига кўра ҳаракатланади, бунинг натижасида қўл остидагилар учун сон-саноксиз кулфатлар ёғилади. Республика бошқаруви эса, аксинча деспотияга қарама-қаршидир. Монархия бошқарувига деспотия ва республика уртасидаги оралик ҳолатни эгаллайдиган ҳол, деб қаралади. Монтескье ушбу монархия режимини «белгиланган қонунлар асосида бир киши бошқарадиган, бунинг натижасида монархияда ҳам республикадаги каби ижобий сиёсий эркинлик ҳукм сурадиган жамият», деб қарайди.

Монтескье француз абсолютизмни танқид қилиш билан бирга, ҳар қандай абсолют монархияни ўз бошқарув моҳиятига кўра, деспотик сифатида асослаб беради. Монархия томонидан маъқулланадиган монархия бошқаруви — бу абсолютизмни антитезиси сифатида қораланди. Бу ғояни илгари сурган ҳолда, намуна сифатида Монтескье Англия конституцион монархиясини мисол келтиради. Лекин бу ҳол конституцион монархия мавжуд бўлган барча давлатларда ҳам фуқароларга сиёсий эркинлик берилишини билдирмайди. Монтескье ғоясининг моҳиятига кўра эса, бу Франция учун муайян сиёсий идеал барча француз маърифатпарварлари томонидан маъқулланади.

Монтескье сиёсий идеалидаги яна бир муҳим жиҳат «ҳокимиятнинг тармоқланиши зарурияти» тамойили эди. Бу тамойилнинг муайян томонлари Локк голяридан, баъзи жиҳатлари эса Англия давлатчилигидан олинган эди. Бу тамойилни ишлаб чиқишда Монтескье томонидан фақат монархияда эмас, балки республикада ҳам қонунчилик, ижро этиш ва суд ҳокимияти тармоқланишсиз сиёсий эркинликни таъминлаб бўлмаслиги гоёси илгари сурилади.

Монтескье ижтимоий қарашларининг яна бир асосий муаммоларидан бири, бу — республикачилар, монархия ва деспотия бошқаруви учун хос бўлган «қонунчиликнинг» объектив детерминантлашганлигидадир. У бу детерминантлашганликни «қонунлар руҳи», деб атади ва уни муайян мамлакат қонунларини унинг иқлимига, тупроғига ва рельефига, ахлоқ-одобига, урф-одатлари ва диний эътиқодлари, аҳоли сони, моддий таъминланганлигига ва аҳолининг иқтисодий фаолиятига нисбатан муносабатлар мажмуидир, деб таърифлайди.

Бундан ташқари, Монтескье жамиятни муайян яхлитлик, бус-бутунлик сифатида қараш лозим, деган гоёни илгари суради, бунда ижтимоий яхлитлик атамаси «халқлар умумий руҳи» тушунчаси орқали характерланади. Бу ерда ҳар бир бошқарув образи алоҳида тузилмани ташкил этади. Ҳар бир ижтимоий тузилманинг марказий элементи ва «тамойили» сифатида, Монтескье бу тузилма учун хос бўлган «инсоний ҳиссиётларни» келтиради. Бу ҳиссиётлар кишиларга қузғатувчи таъсир этиб, бу тузилманинг барқарор мавжуд булишини таъминлайди. Республикада бундай турдаги тамойил яхши инсондир, монархияда — бурч, деспотияда эса қурқувдир. Ҳар бир турдаги бошқарув шаклида, унинг учун бегона тамойилларнинг жорий этилишини ҳалокатлидир, деб курсатилади.

Умуман олганда, Монтескье таълимотидаги географик детерминизм тамойили, уз чекланганлигига қарамасдан уз даврига нисбатан ижтимоий-фалсафий тафаккурдаги сезиларли ютуқлардан бири эди.

ЛАМЕТРИ

(1709—1751)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Жюльен Офре де Ламетри Франциянинг Сен-Мало шаҳрида дунёга келган. Парижда тиббиёт факультетини тугатгач, Сен-Малода даволаш ишлари, яъни амалий медицина билан шуғулланади ва узининг янги ишларини эълон қилади, шундан кейин қирол гвардиясининг врачлари мартабасига эришади. Ламетри узининг кузатишлари ва тадқиқотлари асосида психофизик муаммолар буйича мулоҳазаларини «Жоннинг табиий тарихи» (1745), «Жон туғрисида рисола» асарларида баён қилади. Бу асар илоҳиётчиларнинг қаттиқ таъқибига дучор булади ва уни ёқишга ҳукм қилинади. Шундан кейин Ламетри Голландияга

қочиб кетади ва у ерда «Инсон — машина» (1747) асарини нашр қилади. Таъқибларнинг кучайиб бориши натижасида Ламетри Голландияни ҳам тарк этиб, Германияга утиб кетади, Берлинда ижодий (илмий) ишлар билан банд булади ва бир неча йирик асарлар яратади. Булардан «Анти Сенена» ёки «Бахт ҳақида мулоҳазалар», «Эпикур системаси» каби асарларини айтиш мумкин. Ламетри 42 ёшда, ижодий кучга тулиб-тошган пайтда вафот этди.

Ламетрининг файласуф сифатида муҳим хизматларидан бири, деб унинг жон (психик жараёнлар) ҳақида яратган таълимотини кўрсатиш мақсадга мувофиқ. Ламетрининг жон ҳақидаги қарашлари уни номоддий, руҳий субстанциянинг намоён булиши, деб талқин қилаётган Декарт таълимотига қарши қаратилган эди. Локк изидан Ламетри ҳам, жон танадан алоҳида вужуд, деган тасаввурлардан воз кечиб, уни психик жараёнларнинг мажмуаси, деб қарайди. У шунингдек, ҳис этиш ва фикрлаш қобилиятларини илоҳий «инъом», деган қарашларни ҳам илмий далиллар асосида рад қилади. Ламетрининг кўплаб тиббий кузатувлари ва тажрибаларини умумлаштириши уни психик жараёнлар миянинг ташкил топиши ва фаолияти билан боғлиқ, деган тўғри хулосага олиб келади.

Ламетри ҳис этиш қобилияти бутун материяга хос, деб бир оз гилозоизмга ён босган булса-да, лекин бу қобилият юксак ривожланган организмларга, хусусан ҳайвонларга хос эканлигини алоҳида таъкидлайди. Буни биз ҳайвонларнинг ҳар қандай психик қобилиятдан маҳрум бўлган «машиналар» эканлиги ҳақидаги Декарт таълимоти билан бўлган баҳсида кўрамиз.

Ламетри Декартнинг ушбу таълимотини кулгили ва ақлга мувофиқ эмас, деб ҳисоблайди. Тажриба ҳайвонлар ва одамларда ҳиссий қобилиятнинг бирдай мавжудлигини тасдиқлайди, дейди Ламетри. Инсондаги сингари ҳайвонларда ҳам психик ҳодисаларнинг моддий асоси (субстрати) бўлиб мия хизмат қилади, фарқи шундаки, ҳайвонлар мияси кам ривожланган. Ламетри инсон онги билан ҳайвонлар психикаси уртасидаги фарқни аниқ курсатмаган булса-да, лекин инсон психикасининг ҳайвонлар психикасидан устунлигини таъкидлайди.

Ламетри узининг «Инсон — машина» деган тезисини изоҳлаб, инсоннинг механик қурилмадан фарқ қилишини кўрсатади. Кўп ҳолларда Ламетри инсон танасини соат механизми билан таққослайди. Инсоннинг механик қурилмалардан фарқи тўғрисидаги фикрини давом эттирсак, аввало инсон шундай «маҳсус» машина, у сезиш, фикрлаш қобилиятларига эга, у яхшини ёмондан ажрата олади.

Психо-физик муаммоларни илмий ёритиш билан бирга Ламетри диққат марказида турган долзарб масалалардан бири жонли мавжудотларнинг пайдо булиши масаласи. Ушбу масала буйича унинг куйидаги тахминлари мавжуд:

1. Бир замонларда бутун ер юзини қоплаган сувга осмондан барча жонли мавжудотларнинг уруғлари, «тухумлари» тушган бўлиб, океан сувининг қуриши билан бу уруғлардан офтоб иссиғи таъсирида турли организмлар униб чиққан.

Ушбу тахмин билан бир қаторда Ламетри яна бошқа гипотезани илгари суради.

2. Унга қура гуё дастлаб содда организмлар пайдо бўлган, кейин улардан мураккаблари вужудга келган. Ламетри усимликлар дунёси ва инсонни органик олам тараққиётининг қуйи ва юқори босқичлари, деб тасаввур қилади, қолганларини эса оралиқ звенолар, деб ҳисоблайди.

Ламетрида пайдо бўла бошлаган табиатга эволюцион қараш турларни келтириб чиқазувчи омил сифатида «чатишиш» ҳақидаги тасаввурларни ҳам ўз ичига олади. Унинг тахминига қура инсон, биологик тур сифатида турли ҳайвонларнинг қушилиши оқибатида келиб чиққан.

Энг муҳими, Ламетри инсониятнинг пайдо булишини фақат биологик омиллар билан тушунтириш мумкин эмаслигини англаб етган эди. Унинг таъкидлашича, киши мияси инсон онги шаклланиши учун зарур асос (субстрат) бўлсада, лекин тарбия, одамлар билан мулоқот, нутқ, бир суз билан айтганда, ижтимоий омиллар ҳам зарур экан. Тилнинг вужудга келиши ва инсоннинг ижтимоий мавжудот сифатида қонунлар ва ахлоқни кашф қилиши уни «ҳайвонлар подшоси» мавқеига кутарди.

Ламетри табиатнинг чекланмаган яратувчилик имкониятларига ишонарди. Табиат миллионлаб инсонларни жуда осонлик билан яратади. Унинг қудрати энг содда жонзотдан то энг виқорли инсонни яратишгача намоён бўлади. Ламетри табиатни бутун борлиқнинг (минераллар, усимлик олами ва ҳайвонот дунёси) умумий онаси, деб билади. Демак, оламда ягона субстанция мавжуд бўлиб, у турлича шаклларда намоён бўлади. «Инсон эса унинг энг мукамал қуринишидир». Ламетрининг инсон ва унинг моҳиятини тушунтиришида замонасининг чекланганликлари ва табиий-илмий фанларнинг тараққиёт даражаси ўз аксини топган эди. Хусусан, инсонни таърифлаганда уни перпендикуляр ҳаракатланувчи машина, маърифатли машина, сунъий соат механизми, «инсон танаси ўз-ўзидан ҳаракатланувчи машина» ва ҳоказо, деб атайди.

Ламетри узининг асарларида, хусусан «Инсон — машина» китобида ижтимоий ҳаёт инсон онги шаклланишининг муҳим шarti, деган қоида ни илгари суради ва кишиларнинг ўзаро муносабатларини тартибга солишда ва уларни бошқаришда қонунлар ва ахлоқий қоидаларнинг алоҳида ролини таъкидлайди. У ахлоққа натуралистик қараш тарафдори бўлиб, бу қарашга қура инсонда ахлоқнинг «Табиий қонуни» мавжуд ва у кишига қандай саъй-ҳаракатлар қилиш кераклигини кўрсатади. Ламетри бошқалар томонидан кишига қилинган яхшиликлардан миннатдорлик ҳиссини ва қилган яхшиликлар ўрнига улар етказган зарардан аф-

сусланиш ва озорланишни ахлоқ «Табиий қонуни»нинг муҳим ифодаланиши, деб ҳисоблайди. Ламетри мавжуд тартибларни ва қонунларни ўзгартириш зарурлиги тўғрисидаги хулосаларга келади ва уни маърифат-парварлик нуқтаи-назаридан ҳал қилади. У зўравонлик билан бошқаришни қоралаб, фақат фалсафа одамларнинг амалий ишларини «донолик ва жамият тарозиси»да ўлчаб, уларнинг қайси бирлари адолатли ва жамиятга фойдали, қайси бири жамият манфаатларига зид ва адолатсизлиги ҳақидаги хулосага келади. Ламетрининг таъкидлашича, подшолар ва уларнинг вазирлари қанчалик донишманд-файласуф бўлишса, улар узларининг инжиқликлари, қаттиққўлиги, қонунлари билан ҳақиқат, адолат уртасидаги фарқни англашга қодир бўлади ва натижада бошлиқлар инсониятга хизмат қила олади ва қўл остидагиларнинг ишончини қозонади.

ЖАН ЖАК РУССО

(1712—1778)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Ж.Ж.Руссо 1712 йил 28 июнда Женевда туғилди. У ёшлигидан ижтимоий фанларни ва Декарт, Лейбниц, Локк, Вольтерларнинг ижтимоий-фалсафий таълимотларини урганади. 1741 йил кузида Парижга келиб, Дидро, Гольбах каби илғор зиёлилар билан алоқа урнатади. У Дидронинг таклифи билан «Энциклопедия»га ҳамкорлик қилади.

1750 йил Руссонинг «Фанларнинг ахлоққа таъсири» номли илк асари босилиб чиқди. 1754 йилдан 1764 йилгача бўлган ун йиллик давр Руссо ижодида энг сермахсул давр бўлди. Бу йиллар ичида у узининг асосий асарларини яратди. Булар «Тенгсизлик сабаблари тўғрисида» (1754), «Юлия ёки янги Элоиза» (1761), «Ижтимоий шартнома тўғрисида» (1762), «Эмиль ёки тарбия тўғрисида» (1762) ва бошқа асарларидир. Руссо асарларида айtilган радикал фикрлари учун таъқиб қилинди. Асарлари, хусусан, «Эмиль ёки тарбия тўғрисида» китоби ёндирилди. Узи эса тақдир тақозоси билан чет мамлакатлар — Швейцария, Англияда қувғинда юрди. У 1776 йили Англияга келиб, шу ерда сўнгги йирик асари «Гавба»ни ёзишни бошлади ва уни кейинчалик Францияга қайтиб борганда тугатди. Руссо 1778 йил вафот этади.

Руссо таълимотининг асоси ижтимоий тенгсизлик ва уни бартараф этиш йўллари тўғрисидаги масала эди. Руссо узининг илк асарларидан бошлаб XVIII асрда Францияда мавжуд ижтимоий-сиёсий тузумга радикал демократик нуқтаи-назарда бўлади ва танқидий фикрлар билдиради. Аниқ ифодаланган демократизм унинг дунёқарашининг муҳим белгиси эди.

Руссо барча ижтимоий нуқсонларнинг бош манбаини ижтимоий тенгсизликда, деб билади. Тўқликка шўхликлар ва ўз навбатида ахлоқий

бузилишлар бойликдан келиб чиқади. Руссонинг «Тенгсизлик сабаблари туғрисида» асари тенгсизликнинг келиб чиқишини тадқиқ қилишга бағишланган. Ушбу асарда Руссо тенгсизликка узгармас ва абадий табиат қонуни деб эмас, балки тарихий ҳодиса сифатида ёндашади. Руссо диққатининг тенглик муаммосига қаратилиши тасодифий эмас эди. Иқтисодий тараққиётнинг бориши бу масалани кун тартибига қўймоқда ва у даврнинг долзарб муаммосига айланиб бормоқда эди. Руссо икки турдаги тенгсизликни ажратади:

- 1) Ёши ва саломатлиги билан боғлиқ булган жисмоний тенгсизлик.
- 2) Турлича имтиёзлар билан боғлиқ булган сиёсий тенгсизлик.

Руссо «Табиий ҳуқуқ» назарияси тарафдори эди. Инсоният ҳаётининг илк даврларида кишилар тенг, эркин булишган ва ҳеч ким ҳеч кимга қарам булмаган. Хуш, қандай қилиб ибтидоий тенгликдан тенгсизлик келиб чиқди? Руссо тенгсизликнинг бош сабаби деб хусусий мулкчиликнинг вужудга келишини кўрсатади. Ижтимоий тараққиёт давомида меҳнат қуроллари яратилиши ва такомиллаштирилиши, деҳқончилик, утроқ турмуш тарзи, металлга ишлов бериш ва ҳоказолар хусусий мулкнинг пайдо булишига олиб келди. Хусусий мулкчилик кишилар уртасида тенгсизликнинг сабаби бўлди, бой ва камбағал ана шундан келиб чиқди. Кишилар манфаатлари уртасидаги қарама-қаршилик, рақобат, бошқалар ҳисобига бойишга интилиш кабилар хусусий мулкчилик пайдо булгандан кейин унинг энг дастлабки оқибатлари эди. Демак, Руссо ижтимоий тенгсизлик туғрисида фикр юритиб, аввало тенгсизлик вужудга келишининг иқтисодий асосини кўрсатиб беради. Унинг фикрича, иқтисодий ривожланиш ҳам, хусусий мулкчилик ҳам ижтимоий тенгсизлик пайдо булишининг асосий сабабидир.

Руссо давлатнинг келиб чиқишига ҳам тарихий нуқтаи назардан ёндашади. Унинг фикрича, давлат пайдо булгандан кейин у тенгсизликни янада кучайтирди, бойлар ва камбағаллар уртасидаги қарама-қаршиликка ҳокимлар ва тобелар уртасидаги қарама-қаршилик келиб қўшилди. Давлат қурувчилари билан меҳнаткаш аҳоли уртасидаги қарама-қаршиликнинг ўсиб бориши оқибатида зўравонликка асосланган давлат бошқарувининг деспотизм шаклида хужайинлар ва қулларга бўлиниш тулиқ қонунлашди.

Руссо ижтимоий-фалсафий қарашларининг энг муҳим хусусияти шундаки, у хусусий мулкни ижтимоий тенгсизликнинг асоси, деб узи яшаган жамиятда бойликларнинг тенг тақсимланмаётганини эҳтирос билан кўрсатиб ва хусусий мулкка қарши курашиб, айна пайтда хусусий мулкни ёқлаб ҳам чиқади. У фақат хусусий мулкчиликнинг йирик шаклини қоралаб, шахсий меҳнатга асосланган хусусий мулкчиликни жамиятнинг асоси, деб билади. Шунинг учун Руссо хусусий мулкчиликни бутунлай йўқ қилишни эмас, балки уни тенглаштиришни талаб қилади.

Шундай йўл билан жамиятнинг бойлар ва камбағалларга булинишини бартараф этмоқчи ва кишилар ўртасида тенгликка эришмоқчи бўлади. Руссонинг тенглик гоёси, аввало феодал-абсолютизмга қарши қаратилган эди.

Руссо давлат бошқарувининг уч асосий шаклини курсатади. Булар, демократия, аристократия ва монархия. Демократияда давлатни бошқаришда бутун халқ иштирок этади. Аристократияда давлат бошқаруви бир қисм кишилар қўлида бўлади. Монархия — ҳокимиятнинг бир киши қўлида тулланиши.

Хуллас, Руссо ижтимоий-сиёсий қарашларининг асосий жиҳатлари сифатида қуйидагиларни курсатиш мумкин:

- 1) Мавжуд феодал-абсолютизм тузумини танқид.
- 2) Ижтимоий тенгсизликни тарихий ҳодиса, деб қараш.
- 3) Ижтимоий тенглик урнатилишини қатъий талаб қилиш ва халқ суверенитетини эълон қилиш.

Руссо ўзининг фалсафий қарашлари буйича деист эди. У бир томондан расмий динга ҳам қарши эди, айти пайтда материализм ва атеизмга ҳам қарши фикрлар билдиради. Унинг фикрича, Худо ва материя азалдан икки бошланғич асослар. Руссо биз ҳис қиладиган барча нарсаларни, бутун ҳиссий оламини материя, деб атайди.

«Мен ўзимдан ташқарида ҳис қилаётган ва менинг сезгиларимга таъсир қиладиган барча нарсаларни материя деб атайман», дейди Руссо. Лекин у ҳаракатнинг ички ва муҳим хоссаси эканлигини инкор қилиш билан бирга, материяни пассив, деб тасаввур қилади. Ҳаракат материяга ташқаридан, яъни Худонинг аралашуви, таъсири орқали берилади, деб ҳисоблайди.

Руссо бизнинг барча билимларимиз сезгилардан келиб чиқади, деб ҳисоблаб, билиш назариясида сенсуалистик нуқтаи назарда туради.

Педагогик қарашлари. Руссонинг ижтимоий-сиёсий ва фалсафий қарашлари унинг педагогик назариясининг мазмунини белгилайди. Руссо янги замон педагогикасининг ислохотчиларидан бири эди. У педагогика назариясини демократлаштириш буйича кўп асарлар нашр қилади. У ўзининг педагогик конституцияси асосида эркин шахсни тарбиялашни ёқлаб чиқади.

Руссо одамни таҳқирлаган ва эркинлигини поймол қилган ўз даврининг феодал тартибларга, схоластик (қуруқ ёд олдириш)га асосланган мактабларга, кўпол интизом ва тан жазосига қурилган ҳамда бола шахсини ерга урадиган тарбия тизимига қарши чиқди. Бу эса, ўз навбатида, унинг педагогик гоёлари чуқур инсонпарварлик асосига қурилганлигини курсатади. Руссо фикрича, инсоннинг инсон томонидан хурлайдиган, бировлар ҳисобига кун кўришга асосланган жамият бузук, айтиган жамиятдир. У «Олам яратувчисининг қўлидан чиққан барча нарсалар соф, яхши ва тозадир. Лекин одамлар қўлига тушгач улар айнийди, бузилади,

чирийди»,— деб хитоб қилади. Уз давридаги жамиятни у айниган, бузук жамият, деб таърифлайди. «Чунки бировлар эзилиб; янчилиб меҳнат қилади-ю, бировлар шу меҳнат эвазига ҳур ва фаровон ҳаёт кечиради». Руссо бундай жамиятга лаънатлар уқийди ва болани гудаклигидан ана шундай жамият иллатлари юкмай туриб, «табиат кучоғига» олиб кетиб, иллатсиз одам қилиб тарбиялаш кераклигини уқтириб утади. Руссо синфий, табақавий жамиятни бирор зўравонлик ёки қурол кучи билан ўзгартиришни истамайди. Балки, у жамиятни ўзгартириш асосига тарбия воситасини қўяди. У узининг жамиятни ўзгартиришга «қодир» булган тарбиявий гоёларини, тавсияларини амалдорлар фарзандларига бағишлайди. Чунки амалдор Руссонинг тарбия тизими учун шароит яратиб бера олади. Шунинг учун амалдорнинг фарзанди булмиш Эмиль Руссонинг бош қаҳрамонидир.

Эмиль тарбия туфайли меҳнатсевар, касб эгаллаган, билимдон, уз меҳнати билан тирикчилик утказадиган эркин киши бўлиб етишади. У меҳнат қилмаса туролмайди. Уни 16 ёшида жамиятга қайтариш мумкин. Чунки, энди жамиятнинг ярамас иллатлари, биров меҳнати ҳисобига кун кўриш, «берсанг ейман, урсанг уламан» каби тобелик унга бегона. «Унинг ақли файласуф ақли, қўллари дурадгорнинг олтин қўллари»га айланган. Шунгача биров меҳнатига кун кўрадиган, эркинлиги меҳнаткашлар билан боғлиқ булган ота-оналари оламдан утиб кетади. Шундай қилиб, жамият тарбия йўли билан табақасиз, тенгликка асосланган жамиятга айланади.

Руссонинг гоёсида меҳнаткашлар фарзандларини тарбиялашнинг зарурияти йўқ, чунки турмушнинг, меҳнатнинг узи тарбиялаб беради. У уз давридаги тарбия тизимни, айниқса, болалар қобилиятини, қизиқишларини ҳисобга олмайдиган, тан жазоси одатий тус олган тартибларга қарши чиқиб, узининг «эркин тарбия» гоёсини яратди.

Бу гоёга асосан:

- а) тарбия бола табиатига мос тушиши керак;
- б) болага қизиққан нарсалар ургатилиши зарур;
- в) бола шахси, эркинлиги ҳурматлансин;
- г) тан жазоси, умуман қўлланилмасин.

Тарбия бола табиатига, умуман унга мос тушиши керак, деганда Руссо қуйидагиларни кузда тутати: боланинг узида нима бор? Буни намоён қила оладиган табиий ҳолатни вужудга келтириш талаб этилади. «Табиат» болаларнинг усиб, катта булишларидан олдин уларни бола булишларини истайди, болаликка болалик онларида пишиб етилиш имконини беринг», деб ёзади. Руссо уз навбатида одам табиатини чуқур урганишга ва унинг тараққийсига хос булган хусусиятларни аниқлаб беришга интилди. Болаларни ривожланиш жиҳатидан даврларга бўлишда ҳам тарбияни табиатга уйғунлаштириш туғрисидаги қарашлари ётади.

У боланинг табиий усишидаги босқичларни ҳар қайсиси учун етакчи негиз топишга интилди. Табиатнинг сезги органларини устиришдаги ролини далиллар билан курсатиб берди.

Болага қизиққан нарсалари ургатилсин. Бунда табиийки, бола ўзи кўрган нарсаларга қизиқиб қарайди, шунинг учун бола «буюмлар ичида» усиши керак. Урганилиши лозим бўлган нарсаларни танлашда боланинг қизиқишини назарда тутиш керак. Руссо шундай тарифлайди: Бола китоблардан кўра табиатга қизиқади, география, астрономия, табиатшунослик унинг жону дили.

Масалан, география ва табиат билимларини экскурсия тарзида ташкил этиш керак.

Болалар ўрмонга кетар экан, бу қандай усимлик, қандай гул, қандай дарахт каби саволларни беради. Ўрмон ўртасидан уйларига адашмай қайтиш учун эса горизонт томонлари зарур.

Болалар ўқитувчисидан горизонт томонлари ҳақида тушунча беришларини талаб қилади ва ҳозир болалар қизиқяпти, савол беришларини талаб қиляпти, савол бeryпти — бу усул эса болани таълимдан зериктирмайди.

Астрономия сабоғи кечки сайрда берилади.

Бундай таълим жараёнида бола шахси ва эркинлиги ҳурмат қилиниши шарт. Чунки, «Эркинлик инсоннинг бирдан-бир табиий ҳулқидир инсон эркинлигини бўғувчи жамиятга лаънатлар бўлсин», — деб хитоб қилади Руссо.

У бола шахсини ҳурматлаш, қизиқиш ва истакларини ҳисобга олишни тавсия этади. Мажбур этишни тарбия усулига қўшмайди.

Мисол учун, бола ўзи ўтирадиган стулни синдирса, уни уриб сўкиш шарт эмас. Тикка туриб овқатланишга мажбур қилинг, ушанда стулсиз қанчалик ноқулай бўлишини ҳис қилади. Ўз хонаси ойнасини синдирса, янги ойна солиб бермаслик керак. Танасига совуқ ўтса, ойна аҳамиятини тушуниб этади ёки қоронғу жойга қамаб қўйинг. Бу чоралар бола соғлиғига салбий таъсир қилиши мумкин, лекин Руссонинг фикрича, бераҳм усгандан кўра, шамоллаб қолгани афзалроқ. Бу усулларни жазо эмас, тушунтириш воситаси, «табиий оқибат», деб ҳисоблайди. Руссо тарбияланувчи боланинг ёшини тўрт даврга бўлади:

- 1) Туғилганидан 2 ёшгача — жисмоний тарбия бериш даври.
- 2) 2 ёшдан 12 ёшгача — «ташқи сезгиларини устириш» даври.
- 3) 12 ёшдан 15 ёшгача — ақлий тарбия бериш даври.
- 4) 15 ёшдан 18 ёшгача «бурондек мавж урган даври» — ахлоқий тарбия бериш даври.

Бола ёшини даврларга бўлиши ва бу даврлар тўғрисидаги фикрлари Руссонинг тарбияни табиатга уйғунлаштириш тўғрисидаги қарашларига мувофиқдир.

Илк болалик даврида (2 ёшгача) тарбиянинг негизи жисмоний тарбиядан иборат булиши зарур. Одатда, боланинг қўл-оёқларини боғлаб, йургаклаб қўядилар, лекин бу боланинг тўғри ривожланишига салбий таъсир кўрсатади.

Бола доимо ҳаракатда булиши керак, юра бошлагач турли буюмларга дуч келади, ушлайди, бузади, синдиради. Шундай қилиб, бола эрта ёшдан бу буюмларни таниб, уларни ўз ўрнида ишлата бошлайди. Руссонинг фикрича, инсон тарбияси у туғилиши ҳаманоқ бошланади: чақалоқ ҳали гапирмайди, аммо ургана бошлайди.

«Агар сиз болаларингизнинг шўхликларига йўл бермасангиз, унда ҳеч қачон донишмандликни дунёга келтира олмайсиз», деб ёзади Руссо. Болани чиниқтириш ва унинг жисмоний кучларини қандай қилиб мустаҳкамлаш кераклигини кўрсатиб утади.

Иккинчи даврда болага ҳар хил насиҳатлар қилавермаслик, танбех беравермаслик кераклигини таъкидлаб, бу ёшда боланинг ташқи сезгиларини ўстиришни ўқтиради.

Бола соғлигини мустаҳкамлаш, уни жисмоний жиҳатдан чиниқтиришни давом эттириш лозимлигини ўқтиради.

«Болани ақлли ва мулоҳазали қилмоқ учун уни бақувват ва соғлом ўстириш керак, майли, у ишласин, тинмасин, югуриб елсин, бақириб-чақирсин, доимий ҳаракатда бўлсин!» — деган эди Руссо.

Унинг фикрича, бу даврда мажбуран ўқиш, ёзишни ургатиш шарт эмас. Агар саводи бирор йўл билан чиқиб қолган бўлса, бирдан бир ўқийдиган китоби Даниэл Дефонинг «Робинзон Крузо»си бўлсин. Чунки Робинзон табиат қучоғида ҳаракати, меҳнати билан турмуши учун зарур нарсаларни яратди ва оролда тирик қолди. Бола бу каби китобларни ўқиб, жисмоний соғлом ва меҳнатсевар булишга ҳаракат қилади. Бола 12 ёшга етганда жисмоний жиҳатдан бақувват, мустақил, ҳар бир нарсани тез тушуниб, такомиллашган сезги аъзолари орқали идрок қилиб ҳаракат қиладиган даражага етади.

Учинчи даврда Эмилга ақлий ва меҳнат тарбияси берилиб, касбга ургатилади. Бу даврда, Руссонинг фикрича, ҳамма нарса болага идрок қилиш учун мумкин қадар энг кўп даражада яққол кўрсатилиши, шу билан бирга, болани кузатувчан, зийрак ва фаол қилиб тарбиялашнинг катта аҳамияти борлигини, болани ўқитиш учун табиат ва жамият билан бевосита алоқада булишининг муҳимлигини аниқ ифодалаб берди. Бундан ташқари, бола биринчи галда дурадгорчиликни урганади, сўнгра бошқа турли-туман ҳунарлар билан танишади. Руссонинг қаҳрамони ҳунарманд кишининг ҳаёти билан яшайди, унда меҳнат аҳлига, меҳнатнинг ўзига ва меҳнат билан дам олиб, ҳузурланишга урганади. Меҳнат тарбия воситасига айланади. Шу билан бирга, эркин одамнинг ижтимоий бурчи ҳисобланади.

Туртинчи даврда Эмиль энди ахлоқий тарбия олади. У юксак ахлоқ эгаси бўлган кишилар қаторидан жой олиши ва ҳамма кишиларни сева-

диган хислатни эгаллаши зарур. Руссо ахлоқий тарбиянинг вазифасини: яхши ҳисларни, яхши муҳокама юритиш қобилиятини ва яхши иродани тарбиялашдан иборат эканлигини таъкидлайди. Ж.Ж.Руссонинг педагогик ғоялари ва қарашлари «Эмиль ёки тарбия туғрисида» номли асариди тула ифодасини топган. Ижтимоий руҳда ёзилган бу асар уша даврдаги турли табақа вакилларининг дунёқарашини бутунлай узгартириб юборди. Руссо ўз замонасининг тарбия усулларини танқид қилиб, жамият дунёқарашини, фикрларини алғов-далғов қилиб юборди. Бу усуллар табақавий манфаатларга асосланганлигини, чин инсонни тарбиялашдан йироқ эканлигини кўрсатиб берди.

Унинг қарашларини ифодалаган асарлари чуқур демократик руҳ билан суғорилган эди, шу билан бирга, меҳнатга, меҳнаткашларга буюк ҳурмат туйғуси билан суғорилган эди. Шунинг учун булса керак, Европанинг илғор уқимишли кишилари унинг ғояларини ҳаётга тадбиқ қила бошладилар. Унинг педагогик ғоялари асосида инсон деган номга муносиб кишини тарбиялаш ётади. Руссо ҳамма мавқелар белгилаб қўйилган ижтимоий тузумда ҳар бир киши узи учун тарбияланган бўлиши керак. Барча одамлар тенг ҳуқуқли булган табиий тузумда уларнинг умумий мавқеи инсонликдир, кимки шу мавқе учун яхши тарбияланган булса, у одамийлик билан боғлиқ булган вазифани яхши бажара олади. Уқувчимни ҳарбий ишга, черков хизматига ёки судьяликка тайинлашадими — мен учун бунинг фарқи йўқ. Болага ургатмоқчи булган ҳунарим бу ҳаётдир.

Менинг қўлимдан тарбияланиб чиққандан кейин истайманки, у судья ҳам, солдат ҳам, поп ҳам бўлмайди, у аввало инсон бўлади, деб уқтиради. Эски тарбия тамоман зўравонликка, кўр-кўрона бўйсунушга асосланганлигини кўрган Руссо зўрма-зўракисиз, табиий тарбия беришни талаб қилди. Унинг фикрича, инсон қалбида туғма ёмонлик йўқ... бошланғич тарбия инкор қилиш руҳида берилиши керак.

Бу тарбия яхшилик ёки ҳаққонийлик ҳақида дарс беришдан иборат бўлмай, балки боланинг қалбини бузуқликлар ва ақлини хатолар қилишдан сақлашдан иборат бўлишини истайди. «Менга келсак,— деб ёзади Руссо,— мен Эмильга ҳеч қачон қўлидан бой бермайдиган, уни ҳамма вақт иззат ва ҳурматга мушарраф қиладиган мартаба беришни истайман, бу жиҳатдан унга тенг келадиган кишилар камдан-кам бўлади, сиздан оладиган ҳар қандай унвон ҳам уни уша мартаба даражасига кўтара олмайди».

Руссо узи орзу қилган «эркин инсон»ни тарбиялаш асосига жисмоний ва меҳнат тарбиясини қўяди. Унинг фикрича, жамиятда яшовчи ҳар бир киши ўз таъминотининг қийматини меҳнат билан улчаши керак, шунинг учун меҳнат кишининг муқаррар бурчидир. «Бойми ёки камбағалми, кучлими ёки кучсизми, барибир меҳнатсиз яшовчи ҳар қандай киши уғри, муттаҳамдир». Шунинг учун унинг қаҳрамони

Эмиль деҳқончиликни яхши билади, у бир қанча ҳунар-касбларни ўрганади.

Руссо, меҳнат боланинг ақлий қучларини ўстирувчи восита эканлигини ҳам уқтиради. «Сиз қўл меҳнати билан шуғулланишни фақат жисмоний машқ қилдириш ва ўқувчимизнинг қўл ҳаракатларидаги чаққонликни ўстиришдан иборат, деб уйламаслигингиз лозим. Боланинг қизиқишларини ҳар томонга буриб юбораётганимизга, унинг фаҳм-фаросатини, зийраклигини қандай қилиб камол топтирганлигимизга эътибор бериш керак. У ҳар бир дуч келган нарсани билиб олишга интилади». Руссонинг фикрича, болалар меҳнатидан қўзланган мақсад меҳнатнинг натижаси бўлмай, балки унинг болага тарбияловчи таъсир кўрсатишидир.

Руссонинг фикрича, болага кўр-кўрона меҳнат эмас, балки маълум мақсадлар қўзланган мияни ишга соладиган меҳнат зарурдир. У ўз ўқувчисининг бирор ҳунарни ўрганиши кераклигини айтса ҳам, унинг асосий эътиборини политехника таълимига, болани маълум бир ихтисосга эмас, балки умуман меҳнатга тайёрлашга беради. Политехника таълимини ўқувчининг ижтимоий муносабатлар ҳақида туғри тушунча ҳосил қилишга имконият берадиган восита, деб ҳисоблайди.

Руссо боланинг доимо ҳаракатда бўлишини, бу эса уни жисмоний жиҳатдан етук, соғломлигини таъминловчи омил, шу билан бирга, жисмоний меҳнатни ижтимоий бурч, эркин мустақил киши бўлиш воситаси, кенг ақлий савияга эга бўлиш ва ижтимоий муносабатларга туғри жавоб беришга асос эканлигини уқтиради.

«Ижтимоий масалаларни тушунтириш зарурияти, меҳнатта муносабат билан ўзаро боғлиқдир», — деб тушунган Руссо, тарбиячиларга қарата қўйидагича мурожаат қилади: «Болалар билимлари тўпланиб, одамларнинг бир-бирига муносабатлари ҳақида гапиришга сизни мажбур қилсалар, унга бу муносабатларни ахлоқий томони туғрисида гапирмай, аввало ўқувчингиз диққатини одамларни бир-бирига фойдали қиладиган саноат ва касб-ҳунарга буринг».

Руссо ўз давридаги таълим-тарбия услубиётини ислоҳот қилишга ҳаракат қилди. Моддий неъматларнинг асоси касб-ҳунар, меҳнат эканлигини тушунган Руссо, илм меҳнат билан ҳамоҳанг бўлиши кераклигини ташвиқот қилиб утди. Тарбиячи-ўқитувчининг етакчилик ролига катта аҳамият беради. Таълим бор ҳақиқатни айтмай, шу ҳақиқатларни излаб топишга ундайдиган усулни тавсия этади. Бу усулга мувофиқ, бола нарса ва ҳодисаларни мустақил тадқиқ қилиши керак. Ҳамма нарса болага идрок қилиши мумкин қадар, энг кўп даражада яққол кўрсатилиши керак. Руссонинг фикрича, табиат борлиқнинг ўзи, бола танишаётган ҳаётий фактларнинг яққол ўзгинасидир. Бундан ташқари, яхши мулоҳазалар юритиш қобилияти улуг кишиларнинг таржимаи ҳолини, қолдирган меросини ҳамда тарихни ўрганиш натижасида тарбияланади. Таълим-тарбияда устознинг намуна бўлишини алоҳида уқтиради.

«Уқувчингизга устахоналарни, уқув, тикув дастгоҳларини, деҳқончилик майдонларини таништириб юргангизда, унинг бирор ишни ўзи ишлаб кўрмасдан туриб кўздан кечиришга, у ерларда қилинаётган ҳамма ишларнинг маъносини яхши тушуниб олмай туриб, у ердан кетишига йўл қўйманг. Бунинг учун сизнинг узингиз ҳам ишланг, сиз унга ҳар бир ишда ибрат бўлинг, уни ишга уста қилиш учун узингиз ҳамма ерда шогирд бўлинг, шунга амин бўлингки, бир соатлик аниқ амалий меҳнатда у кун бўйи оғзаки тушунтирганингиздан кўпроқ нарса билиб олади».

Руссо ишонч билан: «Ҳақиқий тарбия қондаларда эмас, машқлардадир», — деб уқтиради.

Руссо тарбиячи маҳорати ҳақида тўхталиб: «Тарбиячининг маҳорати уқувчининг эътиборини мутлақо аҳамияти бўлмаган майда-чуйда нарсалар билан чалғитмай, балки кишиларнинг узаро муносабатларидаги йирик ҳодисаларни уқувчига яққол курсатиб берадиган фактларга қаратишдир. Уқувчи ижтимоий тартибларни яхши ва ёмон томонлари ҳақида фикр юритишга қодир бўлиши учун ҳодисаларнинг моҳиятини билиб олиши лозим. Тарбиядаги энг катта хато ўта шошқалоқликдир», — дейди.

Ж.Ж.Руссо ўспириннинг жинсий тарбиясига ҳам аҳамият берган ҳолда, бу ёшдагиларнинг ҳисларини кўзгатадиган зарарли нарсалардан четлатишни таклиф этади, яъни мазмуни тўғри келмайдиган китобларни ўқимаслиги, тор кийимлар киймаслигини уқтиради. Бола қайноқ ҳаёт билан яшаши, ҳамиша ҳаракатда бўлиши, жисмоний меҳнат билан шуғулланиши, очиқ ҳавода кўпроқ юришини тавсия қилади. Унинг фикрича, болаларни жинсий ҳаёт тўғрисида саволлар беришига имкон борича йўл қўймаслик керак, деб ҳисоблайди.

Боланинг етарли даражада вояга етганлигига қаноат ҳосил қилингандан кейин тарбиячи боланинг жинсий ҳаёт тўғрисидаги маълумотларни четдан, ёмон манбалардан билиб олишга йўл қўймай, бу ҳақдаги саволларга ҳеч тutilмай, яширмай, жиддий тўғри жавоб қайтариши лозим.

Руссо хотин-қизлар тарбиясига алоҳида тўхталиб ўтади. Айниқса, ҳамма нарсани билган, теран фикрли, «олтин қўлли», ҳақиқий инсон мартабасига эришган Эмилга муносиб аёлни танлаб олиш масаласини диққат билан таҳлил қилади. Аёллар тарбияси унинг табиий ва ижтимоий қарашларидан келиб чиқади.

Унинг фикрича, аёл ҳақиқий она бўлиши, уй-рузғор ишларини тўқис бажарувчи, оилада соғлом муҳит яратиш, эрига ёқимтой, унинг фойдали ишларига ҳисса қўшадиган, эрининг камчиликларини тузатиб, унинг обрўси учун курашувчи бўлиши керак. Шу билан бирга, кечиримли, кишилар қалбига йўл топа оладиган, меҳмонни иззат-икром билан кутиб олиб, ҳурмат билан кузатиб қўядиган уй бекаси бўлишини истайди. Шунинг учун уларга аёллар тарбияси қизлар тарбиясидан фарқ қилиши

кераклигини эслатиб утади. Аёл, биринчи галда соғлом бўлиши ва тетик бола туғишига замин тайёрлаши керак. У табиий гузал ва қоматли бўлиши учун жисмоний тарбия олиши, гимнастик машқлар билан шуғулланиши талаб этилади. Аёл Руссонинг фикрича, яхши уй бекаси, тикувчи ҳамда пазанда бўлмоғи, динга эътиқодли бўлиб, эр қайси динда бўлса, шу динни қабул қилгани маъқул.

Руссо болани оилада тарбиялаш масаласига ҳам катта эътибор берган маърифатпарвар эди.

Оилада тарбия оқилона йулга қуйилиши, ота-она уз манфаатлари деб бола эркинлигини чегаралаб қўймасликларини таъкидлайди. Шу билан бирга, болани ортиқча талтайтириб юбормасликни уқтиради. «Агар болангизга ён бераверсангиз, у сизга ҳукмдор бўлади, ҳатто, уни итоат эттириш учун ҳар дақиқа унинг айтганига қўнишингизга тўғри келди»,— деб таъкидлайди Руссо.

У узининг қарашларида отанинг бурчини қўйидагича таърифлайди: ота болаларни бино қилиш, едириш-ичириш билан уз зиммасидаги вазифасининг учдан биринигина бажарган бўлади. У болани одамзод қаторига қўшмоғи, жамиятга фаол кишиларни, давлатга фуқарони етиштириб бермоғи керак. Шу учала қарзини узиши мумкин бўлгани ҳолда, бу ишни бажармаган ҳар қандай киши айбдордир, борди-ю бу қарзнинг ярминигина узса, янада баттарроқ айбдор бўлади. Кимки зиммасидаги оталик бурчини бажармаса, у ота бўлиш ҳуқуқидан маҳрумдир.

Ота-оналарнинг, уз фарзандларига нисбатан оқилона муносабатда бўлишини, яъни айб ишлар, ноҳўя хатти-ҳаракатлар қилса, уларнинг зарарли оқибатларини тушуниб етишига имкон беринг. Яхши ишлар қилса, рағбатлантиришни унутманг, деб маслаҳатлар беради.

Ж.Ж.Руссонинг тарбиявий тизими, гоёлари умуминсоний тарбия мазмуни билан суғорилган бўлгани учун ҳам умри боқий таълимотдир.

У сўз юритган тарбиянинг қайси йуналишини олманг, биз таянаётган, ташкил этаётган таълим-тарбия мазмунига ҳамоҳангдир. Ўзбекистон Республикасида таълим тизимини эркинлаштириш ва демократиялаштириш соҳасида сўз юритадиган бўлсак, беихтиёр Руссо қарашларидаги — боланинг қизиқишларини, иқтидорини ҳисобга олиш, болага меҳр-муҳаббат билан қараш, бола шахсини ҳурматлаш, ёш хусусиятларига аҳамият бериш каби фикрларини эътиборга олмай иложимиз йўқ.

Ж.Ж.Руссонинг педагогик қарашларидаги биз учун қимматли ва фойдадан холи бўлмаган қўйидаги жиҳатлари кўзга яққол ташланиб туради:

1. Дидактик қарашлари:

- а) боланинг қизиқишлари асосида машғулотларни ташкиллаштириш;
- б) таълимнинг мавҳумликдан холи бўлиши;
- в) далил ва исботлар билан билим бериш.

2. Ҳар тўмонлама камолга етказиш асоси:

- а) ақлий салоҳиятни ошириш;

- б) касб-хунарни пухта эгаллаш;
- в) ноз-неъмат манбаи булган деҳқончиликка меҳр қуйиш;
- г) меҳнатга муҳаббат.

3. Меросни урганиш (Руссо тарихий мерос орқали тарбиялашни алоҳида уқтириб утган).

4. Экологик тарбия.

Руссо уз давридаёқ олам Яратувчисининг қулидан чиққан нарсалар соф, мусаффо эканлигини, инсонлар қулига тушгач бу мусаффолик йуқолишини айтиб утган. Унинг огоҳи бизни ҳам табиатдан оқилона фойдаланишга даъват этади.

5. Жамият учун ҳозирги даврда энг муҳим фазилат булган «инсон» деб аталган мавқени таъминлаш гоёси.

6. Жинсий тарбия муаммоларини кутариб чиқиши.

Ер юзида жинсий муносабатларда парокандалик юз бераётган ҳозирги пайтда Руссо фикрларига мурожаат қилмай иложимиз йуқ.

Хуллас, умумжаҳон фани, маданияти ва педагогикасининг ривожига муносиб ҳисса қушган маърифатпарвар Ж.Ж.Руссонинг меросига тез-тез мурожаат қилиб турсак, тафаккуримиз ва фикрларимиз бойишига, одабийлигимизни мустаҳкамлашга яхшигина озуқа олган буламиз.

ДИДРО

(1713—1784)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Дени Дидро Франциянинг Лангр шаҳрида узига тук, хунарманд оиласида туғилди. Денининг отаси икки углини ҳам етук маълумотли қилиб тарбиялаш мақсадида уша вақтдаги ягона укув марказларидан ҳисобланган иезуитлар коллежида уқитади. Бу коллежда асосан қадимги тиллар, тарих, нотиклик маҳорати, адабиёт уқитилар эди. Дидро 15 ёшга етганда Парижга йул олади. Сабаби, у ерда замонавий билим олиб, ҳаёт билан яқиндан танишиш эди. Париждаги Д.Аркур коллежига жойлашиб, юнон ва лотин тилларини урганишда давом этади. Аввалида, математика фани билан қизиқмаса ҳам сунг табиий фанлар билан жиддий шуғулланади. Уқишни тугатгандан сунг отасининг маслаҳати билан икки йил давомида Лангрда прокурорга ёрдамчи бўлиб хизматга киради. Лекин уни ҳуқуқий соҳалар унчалик қизиқтирмайди. Буш вақтларида эса инглиз тилини урганишга киришади. Кейинроқ, умуман, хизмат қилишдан бош тортиб, уз фаолиятини фанга бағишлашга қарор қилади. Бу қарор Денининг отасига ёқмаса ҳам унга ушбу масалани уйлаб куришга муҳлат беради. Аслида отасининг асосий мақсади углини руҳоний қилиб тарбиялаш эди. Ёш Денининг фикрича, инсон кам таъминланган булса ҳам, у эркин турмуш тарзига эга бўлиши ва ички қизиқиш ҳолатига қараб ҳаётда яшаши лозим.

1733 йилдан 1744 йилларгача Дидро уз йулини топиш мақсадида тинимсиз ҳаракат қилади. Шу йиллар давомида турмуш эҳтиёжини таъминлаш мақсадида турли ўқув юртларида онда-сонда берилган соатлардан фойдаланиб, дарс бериб юради. Чунки, бу пайтларда унинг отаси моддий ёрдам беришдан бош тортган эди. Шу сабабдан Дени мустақил иш юритарди. Лекин бу даврларда ҳам у фалсафа, математика, тарих, адабиёт ва хорижий тилларни урганишдан тухтамади. Натижада, шу йилларда унда энциклопедик ақл-фан ташкилотчилиги хусусиятлари шаклланди. Унинг фалсафий қарашларининг дастлабки даврлари 1740—45 йилларга тўғри келади.

1746 йилда муаллифсиз ҳолда нашр этилган «Фалсафий фикрлар»да христианлик билан тўла алоқани узиб, деизм нуқтаи назарига утади. Шу йилларда Дидро Ж.Ж.Руссо, Кондильяк каби ёзувчи ва файласуфлар билан танишади, мунозара ҳамда суҳбатларда қатнашади, кейинчалик бўлиши мумкин бўлган қувғин ва танқидларга узини тайёрлайди.

«Фалсафий фикрлар» ҳаёт юзини қуриши билан парламент томонидан китоб ёқиб юборишга қарор қилинади. Уни олдиндан сезган Дидро шу асарнинг узидаёқ муқаддас улуғларнинг фикрига қарата айтилган фикр ва мулоҳазаларидан дин пешволари юз угирсалар, уларга нисбатан яна янги ғоялар пайдо бўлишини таъкидлайди. «Улар,— дейди у, — Декарт, Монтен, Локк ва Бейлларни доимий танқид остига олган эканлар, мени ҳам шундай қиладилар. Мени деист ва ишонмасликда айбласалар, осонгина қутулдик дейишлари мумкин, аммо ундай бўлмайди, биламан келажакда менга ухшаганларни қоралаш давом этаверади». Бу фикрларни айтишдан Дидронинг мақсади иезуитларни диний соҳада нотўғри йўл тутганларини исботлаб, ҳамма динларнинг тенглигини, шу билан бирга, инсоннинг борлиқ Худосининг борлигига шубҳа қилишга ҳуқуқи борлигини талаб этиш эди. Ҳамма жойда ақлий фаолиятга суяниш, жумладан динда ҳам шундай қилиш зарурдир. Таъкидлаш лозимки, Дидро христианликни танқид қилиш давомида деизмнинг камчиликларини, салбий томонларини ҳам очиб боради. Натижада даҳрийлик нуқтаи назарига утади. Даҳрий-материалист сифатида шакллана бошлайди. Бу унинг «Ожизлар тўғрисида хат»ида яққол кузга ташланади. Шу пайтларда Францияда сиёсий вазият анча кескинлашган бўлиб, Дидронинг бу фаолияти полициячиларга ёқмас эди. Унинг динга қарши ёзилган асарларини рукач қилиб, 1749 йилда қамоққа олишади. Лекин у нуфузли таниш-билишлари орқали уч ойдан сўнг қамоқдан озод қилинади. Шундан сўнг Дидро йигирма йилдан кўпроқ умрини «Энциклопедия ёки санъат ва касб-хунар изоҳли лўғати»га бағишлайди. Дидро унинг асосчиси ва биринчи муҳаррири бўлди. Бу энциклопедия ҳақидаги ғоя XVIII асрнинг 40-йилларида пайдо бўлган эди. Чунки, бу энциклопедия маърифатпарварликни тарғиб қилишда хизмат қилишини биринчи бўлиб Дидро сезган эди. Ўз ғоясини амалга ошириш учун ташкилий ишларда

тинмай меҳнат қилар экан, йирик фалсафий асарлар ёзишдан ҳам тўхтамади. Дидронинг мустақил фалсафий фикрларини шаклланиши даҳрийлик нуқтаи назарга утиши билан боғлиқдир. Чунки, бу йилларда у Аристотель, Платон, Ф. Бэкон, Р. Локк, Р. Декарт, Б. Спиноза асарларини чуқур урганди. «Ожизлар тўғрисидаги хат»дан бошлаб «Физиология элементлари» (1773—1780) гача кўплаб фалсафий муаммоларни ишлаб чиқди. Бу уринда «Табиатни тушунтиришга оид фикрлар» (1754), «Жиян Рамо» (1762), «Даламбер билан Дидро суҳбати» (1769), «Жак-Фаталист» (1773), «Материя ва ҳаракатнинг фалсафий принциплари» (1790), «Энциклопедия»да ёзилган мақолалар ва асарларини мисол қилиб олиш мумкин. Бу асарлар ва мақолаларда таҳлил қилинган муаммолар Дидронинг буюк мутафаккир бўлиб етишганлигидан далолат беради. Бутун умрининг охиригача Дидро инсонпарварлик ва маърифатпарварликни тарғиб қилар экан, барча жойлардаги ҳокимият золимлари имтиёзли ҳақ-ҳуқуқларини ва улар томонидан қилинаётган беадабликни танқид қилди, уларга қарши кураш эълон қилди.

Дидро фалсафада материалист ва ашаддий атеистдир. Шу уринда Дидронинг турли асарларидан таржима қилинган фикрларига ўқувчининг диққатини тортамиз.

«Одамлар агар ҳеч нарсадан қурқмасликларига ишонганларида, — дейди у, — бу дунёда анча тинч яшаган булардилар: Худо йўқ, деган фикр ҳали ҳеч кимни даҳшатга солмаган, лекин менга тасвирлаб беришганлари — Худонинг мавжудлиги ҳақидаги фикр қанча-қанчаларини ваҳимага солмаган ахир! «Қаердаки Худо тан олинса, у ерда ахлоқий бурч тартиботлари бузилади ва ахлоқ юзгубан кетади». «Дунёнинг ҳеч бир ери йўқки, у жойда диний қарашлар ўртасидаги тафовут тупроқни қонга булғамаётган бўлсин». «Агар ақлни самовот тўхфаси деб қараб, шу гапни дин хусусида ҳам айтсак, у ҳолда само бизга узаро келиша олмайдиган ва бир-бирига зид иккита тўхфа юборган бўлиб чиқади. Бу англашилмовчиликни тўғрилаш учун дин табиатда мавжуд бўлмаган хом хаёл бир принцип эканлигини тан олиш даркор».

Дидро Иисус Христосни тарихий эмаслигини тасдиқлашга ҳаракат қилади. Христоснинг замондошлари у тўғрисида ҳеч нарса билмасликларини уртага қўяди. Уша пайтда яшаган александриялик Филон ҳам, Юстус Тивериадский ва Иосиф Флафий ҳам билмаганлар, дейди. Фақатгина бизнинг эрамизни I асрида яшаган тарихчилар уша вақтдаги Иудея тўғрисида элементар фикрларни қолдирганлар, холос. Христосга нисбатан нуфузли бўлмаган шахслар: Иуда Галилейский, Ионафан, Тевда ва бошқалар тўғрисидаги фикрлар бўлиб, Христос ҳақида фикрлар бўлмаганига ажабланиб, ҳайратда қолади. Евангелия кейин ёзилганлиги, бинобарин эрамизнинг биринчи асрларида 60 та Евангелия борлигини, улар эса бир-бирига зид эканлигини тасдиқлайди. Қадимги дунё афсоналари билан христианликнинг алоқадорлигини далил қилиб кўрсатади. Унинг

фикрича, Христосдан олдин ҳам унга ухшаганлар булган. Шунинг билан бирга, у Христос гоёларининг аҳамияти улуглигини ҳам эътироф этади. Дидро ва Вольтер томонидан айтилган Христоснинг ута тарихий эмаслиги ҳақидаги фикрларни тасдиқлашга кейинроқ Дюпри, Штраус, Бруно, Бауэрлар ҳам ҳаракат қилдилар. Ушбу фикрларни Дидронинг материаллист ва атеист булганлигини исботлаш учун келтирдик, холос. Дидро XVIII аср мутафаккиридир. Унинг фикрларининг барчаси ҳам абадий эмас, албатта. Давр утиши ва замоннинг узгариши, у ёки бу фикрни тасдиқлаши ёки тасдиқламаслиги мумкин. Аммо Дидро энг мураккаб ва сиёсий бўҳронлар булаётган уша даврларда узининг мустақил фикрлари билан инсонларни лол қолдириши ҳақиқий тафаккур соҳибининг ишидир, деган хулосани олиш мумкин.

Дидро асарларида табиат ва жамиятда, инсон фаолиятида учрайдиган диалектик жараёнлар уз аксини топган. Айниқса, жамиятни бошқаришда «маърифатли» бошқарувни жорий этиш ва унда файласуфлар зулмкорона бошқарувининг моҳиятини бошқарувчига эслатиб туриш билан мураббийлик қилиши лозим, деб таъкидлайди. Чунки, уша пайтлардаги Америкада ва бошқа мамлакатларда бу камчиликлар ҳали сезилмаётган эди. Бу нарса Д. Дидрони демократик тамойилларни таҳлил қилиш ва шахсий фикрларни айтишга мажбур қилди. Таъкидлаш лозимки, француз маърифатпарварлари, жумладан, Дидронинг ҳаракатлари Россия маданий ҳаётига ҳам таъсир қилди.

Маълумки, 1762 йилда Екатерина II императорлик курсисига утиргандан сўнг, узини маърифатпарвар подшоҳ сифатида курсатиш учун маърифатпарварлар билан хатлар орқали алоқа боғлаган эди. У Дидрони ҳурмат қилар эди. Уша даврда ижод этаётган Вольтерни алоқаси эса Екатерина II билан Дидроникдан яхшироқ булган. Францияда маърифатпарварлар қувғинликка учраганларидан сўнг Екатерина II Дидрони Россияга таклиф этади. «Энциклопедия»ни чоп этишга ваъда беради. Аммо Дидро Россияда юқори малакали ҳарф терувчиларнинг йуклигини пеш қилган ҳолда таклифни инкор қилади. Аслида эса унинг асосий сабаби, Франциядаги яқин ёр-биродар ва уртоқларини, маънавий ва илмий муҳитни ташлаб кета олмаслик эди. Вольтер Дидрони Россияга боришини куплаб маротаба утиниб сўрайди. Натижада Дидро таклифни қабул қилиб, 1773 йилда Россияга ташриф буюради. Россияда Екатерина томонидан Дидро яхши кутиб олинади. Деярли ҳар куни Дидро у билан икки-уч соатлаб баҳс ва суҳбатлар қилиб туради. Суҳбат-баҳсларда Россия ва дунёдаги мамлакатларнинг иқтисодий, сиёсий, ҳуқуқий-фалсафий муаммолари кутарилади. Дидро суҳбатларда монархия бошқарувининг купгина соҳалари бўйича таклифлар беради. Жумладан, конституциявий монарх бошқарувини, уни эса халқ томонидан сайланишини, крепостнойлик ҳуқуқини, ерга феодал хужайинлик соҳаларидан воз кечиш, қатламлар ҳуқуқини тенглаштириш, буржуазия асосида иқтисодиётни бош-

қариш каби таклифлар киради. Екатерина ушбу таклифларни сузда тасдиқлаб, хайрихоҳлик билдирса ҳам, уларни ҳаётга татбиқ этиш тарафдори эмас эди. У томонидан халқни маърифатли қилишдек долзарб таклиф ҳам охирига етказилиб бажарилмаган эди. Ҳатто, Дидро Россияда халқни маърифатли қилишнинг режаларини тузиб, уни бепул амалга ошириш кераклигини уқтирган. Унинг таклифлари негизини маърифатпарварлик ташкил этган бўлиб, бу Россияда уша пайтда ҳаёлий ёки утопик ҳолда эди. Ҳокимият бошқарувини демократлаш учун уни халққа бериш лозим. Халқ ичидан сайланган депутатлар ёки фуқаролар йиғини давлат раҳбари иродасини қабул қилиш керакми ёки йукми, шу орган ҳал қилиши керак. Лекин Дидронинг бу фикрлари ҳам қабул қилинмади. Сабаби, Дидро Екатеринанинг 1767 йилда ёзилган рус давлати кодекси ҳақидаги «Накази»га қилган салбий мулоҳазалари таъсир этган бўлиши лозим. Кейинроқ Екатерина II Дидрони ақлий ёндашмасликда, шароитни яхши билмасликда, эҳтиёт булмасликда айблаб, унинг дусту М. Гриммга хат ёзади. Натижада Дидро Россиядан хафа бўлиб қайтади. Чунки у Россияда «Энциклопедия»ни қанчалик ҳаракат қилмасин чоп этишга муваффақ була олмади. Россиядан қайтган Дидро умрининг сунгги йилларини Францияда ўтказди. Умрининг охириги йилларида деярли ҳеч қандай асар нашр эттирмади. 1784 йил 31 июлда ҳаётдан кўз юмди.

Юқорида таъкидлаганимиздек, Дидронинг фалсафий қарашлари тарихий шароитдан келиб чиқди. Шунинг учун ҳам қарашлари ута зиддиятли характерга эгадир. Бундай бўлиши уша давр учун табиий эди. XVI асрнинг охирида Голландияда, XVII асрда Англияда, XVIII асрда Францияда инқилоблар булди. Натижада давлат бошқарувидаги иқтисодий, сиёсий соҳалар тез-тез узгармади, балки инсонлар фикри шиддат билан узгарди. Булар уз навбатида Дидронинг қарашларига катта таъсир кўрсатди.

Қолаверса, бир фикрда тўхтамаслик, ақли уткирлик, ёрқин публицистик қобилият Дидронинг хислатларидан бири эди.

Дидронинг фалсафадаги азалий муаммоларидан бири булган материя ва унинг ҳаракати тўғрисидаги фикрларига тўхталадиган булсак, материя — абстракт ҳажм ва геометрик жисм эмас, балки алоҳида ураб турган конкрет жисмлардир. Материя кичик молекула ва атом заррачаларидан иборатдир. Атомлар эса бўлинмасдир. Бу қарашлар Дидро даврида яшаган бошқа файласуфлар таълимотига ҳам тааллуқлидир. Дидро фикрича, табиат доимий, мангу ва чексиздир. У яратилган эмас. Ғайритабиий кучлар тўғрисидаги уйдирмаларга ишониш ҳам керак эмас. Бизни ураб турган табиатдан бошқа оламда ҳеч нарса йўқ. Шу табиатдан ташқарида бирор кучнинг ўзи ҳам йўқ. Файласуфнинг таъкидлашича, материя каби ҳаракат ҳам абадийдир. Сукунат эса нисбийдир. Оламда пайдо бўлиш ва йўқ бўлишдан бошқа нарса йўқ. Олам секинлик билан

давом этадиган эволюцион жараёндан иборат: Ҳайвонот олами қатор босқичларни бошидан утказиб, ҳозирги ҳолатига эга бўлган. Одамлар эса табиий ривожланишнинг олий босқичидадир. Дидронинг ушбу фикрларида материалистик диалектиканинг стихияли куруниши сезилади. Оламдаги барча предметлар ва ҳодисалар сабабий боғланиш ва алоқадардир. Сабабий боғланишларсиз бирор предмет ёки ҳодиса пайдо бўлмайди. Дидронинг фикрича, сабабий боғланишларсиз тараққиёт ҳам йўқ. Тараққиёт ушбу боғланиш ва алоқадорликларга боғлиқ. Табиат ва жамият, инсон тафаккуридаги сабабий боғланишлар умумий ривожланишнинг асосини ташкил этади. Материя ва унинг хусусиятлари ҳақида Дидро айтадики, нотирик материядан тирик материяга утилади. Шу тариқа ривожланиш рўй беради. У ҳис-туйғу, сезиш каби ҳолатлар жонли организмларга хос хусусият эканлигини эътироф этган. Шу билан бирга, материяда умумий сезгига ухшаган ҳолат борлигини ҳам эслатиб утади. Мутафаккир оламда зарурият ҳукмронлигини таъкидлаш билан бирга, сабабий боғланишларнинг барчаси заруриятдан иборат эканлигини эътироф этади.

Дидро материализмни тарғиб қилишда фан имкониятларидан келиб чиқди. Фаннинг ютуқларини эъзозлади. Айниқса, физика, химия, биология фанлари далилларидан фойдаланиб, узининг фалсафий фикрларини исботлади. Бошқаларни ҳам шундай қилишга етаклади. Табиатнинг мураккаб тизимларини фан орқали ечилишига шубҳа қилмади. Табиатдаги узгаришлар табиий ҳолда йўқ бўладилар, пайдо бўладилар, бу жараён абадийдир. Унда табиий танлаш бор. Ҳайвон ва ўсимликлардаги узгаришлар заруриятдан келиб чиқади. Унга ҳеч ким, ҳеч нарса аралаша олмайди. Ламарк ва Дарвин таълимотига қадар уша вақтдаги табиатшунослик имкониятлари доирасида, Дидро томонидан айтилган бу фикрлар башорат сифатида эди. У оламнинг моддий бирлигига шубҳа қилмаган. Уз тушунтиришларида оламнинг асосида қандайдир илоҳиёт борлигига урин қолдирмасликка ҳаракат қилган. Унинг фикрича, руҳ материянинг хусусиятидир.

Материя фаолдир. У уз-узидан ҳаракат қилади. Ҳаракатдаги материя абадий олам асосидир. У чексиз турли-туманликларни келтириб чиқаради. Материя узининг кенглигига, узунлигига, чуқурлигига эга. Ҳар қандай материяда молекулалар ҳаракат қилади. Молекулалар материяни ташкил этади. Лекин материядаги молекулалар ҳар бир материяни узининг хусусиятларидан келиб чиқади ва шу материяга хизмат қилади. Материя турлари қанчалик кўп бўлмасин, улар шунчалик кўп хусусиятга ҳам эгадир. Бу хусусиятлар тулланиб бошқа хусусиятдаги материяни келтириб чиқаради. Барча материя турлари узаро боғланган детерминистик хусусиятга эгадир. Оламнинг ривожланиши ушбу боғланишлардан келиб чиқади. Ривожланишда узаро мақсад ва интилиш бор. Бу жараён ҳам макон ва замонда узлуксиздир. Материя сингари бу узлуксизлик ҳам

абадийдир. Куриб турибмизки, Дидро таълимотида метафизикага хос элементлар ҳам учрайди. Лекин барча предмет ва ҳодисаларга диалектик ёндашганлигини ҳам сезамиз. Демак, айта оламизки, Дидронинг таълимотида диалектик элементлар йўқ, дейилиши ҳақиқатга тўғри келмайди.

Бинобарин, баъзи собиқ совет давридаги адабиётларда Дидро ва бошқа файласуфлар тўғрисида фикр юритилганда, уларнинг таълимотида кишилар онги ва фаолияти ҳаракати инкор қилинган, деб таъкидланади. Бизнинг фикримизча, бундай ҳолатлар Дидро ва бошқа уз даврининг мутафаккирларига берилган субъектив ёндашишларнинг оқибатидир.

Дидро таълимотида оламни билиш муаммоси ҳам марказий уринни эгаллайди. Дидро оламдаги предмет ва ҳодисаларни инсонлар била боришига шубҳа қилмади. У идеалистик таълимотлардаги агностицизм ва скептицизмнинг қонун-қоидаларини ҳам қабул қилмади. Файласуф таъкидлашгича, барча инсонлар дунёвий илмлардан баҳраманд булиши лозим. Бу соҳадаги барча ҳаракат бирлаштирилса, у ҳолда табиатдаги мураккаб жараёнларни билиш тезлашган бўлур эди, дейди. Унинг фикрича, инсоният билмаслиги туфайли купгина қийинчиликларга дучор бўлиб келмоқда. Табиатнинг олий мавжудоти инсон бўлиб, ундаги сезгилар билиш учун қуролдир, деб таъкидлайди. Бу уринда Дидро Берклининг идеалистик таълимотига қарши чиқиб, унинг сезгилар фаолиятини нотўғри баҳолаганлигини таъкидлайди ва мазкур соҳада фикр юритувчи идеалистлар системасини эътироф этмайди. Жумладан, у шундай фикр билдиради: «Фақат узларининг мавжудлигини маълум деб билиб, булардан бошқа ҳеч нарсанинг мавжудлигини эътироф қилмайдиган файласуфларни идеалистлар, деб атайдилар. Менинг фикримча, бундай ажойиб ва гаройиб тизимни, гарчи энг бемаъни тизим бўлса ҳам, уни рад қилиш ҳаммадан кўра қийинроқдирки, бу ҳол инсон ақли учун, фалсафа учун исноддир».¹

Бундай қарашлар бошқа француз материалист файласуфлари таълимотига ҳам тегишлидир. Улар қатъий нуқтаи назарда туриб, билиш муаммосини ҳимоя қилиб чиқдилар. Сенсуалистик материализм нуқтаи назаридан туриб, идеализмни танқид қилдилар. Билишнинг манбаи сезгилардир. Сезишнинг манбаи эса объектив реаллик ва борлиқдир. Гояларнинг барчаси сезгиларнинг натижасидир. Сезгилар орқали моддий оламнинг таъсирини сезиб турамыз, ана шу жараён туфайли предмет ва ҳодисалар миямизда ўз аксини топади. Натижада билиш жараёни юзага келади. Билиш предметларнинг образини аниқлашдир. Дидро фикрича, жон сезгилар йиғиндисидир. Сезги тана ва фаолиятни бошқаради. Обьектив оламни билиш инсоннинг ақл-фаросатига ҳам боғлиқдир. Ақл-фаросат ҳам сезгига боғлиқ бўлиб, у ташқи олам таъсирида мияда тафаккур,

¹ Дидро. Асарларининг мукамал тўплами. Ж. Асеез нашри, 1875 йил, I том, 304 бет.

хотирлаш, мулоҳаза юритишларни келтириб чиқаради. Сезгилар тафаккур манбаи. Сезги билишнинг қуйи босқичи булса, тафаккур олий босқичидир. Маълумки, инсон фаолиятида ҳақиқат муаммоси ҳам долзарбдир. Дидро уз таълимотида ҳақиқатга эришишнинг бирдан-бир йули билиш назарияси, деб таъкидлаган. Унинг фикрича, ҳақиқат фикр ва ғояларнинг билиш объектларига мос келадиган боғланишларидир. Ҳақиқатни билиш табиатни билиш демакдир. Дидро ҳақиқатга эришишда кузатиш жараёнини эътиборга олади. «Билиш учун,— дейди у,— бизнинг ихтиёримизда учта асосий усул бор: табиатни кузатиш, фикр юритиш ва тажриба қилиш. Кузатишда фактлар тупланади, фикр юритишда улар тартибга солинади, тажрибада тартибга солинган фактлар натижаси текшириб курилади». Демак, ҳақиқатга эришишнинг асосий йули тажрибадир.

Дидро фаолияти уз давридаги дарслик ва монографияларда ҳолисона ҳисобга олинмаган. Дидрони ҳам бошқа француз материалистлари сингари жамиятни тушунишда идеалист деб, бурттириб курсатадилар. Аслида эса Дени Дидро жамият тараққиётини уз давридан келиб чиқиб, уринли баҳолаган. Жумладан, жамиятда яшаган кишиларни маърифатли қилиш кераклигини талаб қилишининг ўзи жамиятдаги барча ҳодисаларни тўғри таҳлил қилинганлигидан далолат беради. У жамиятдаги яхшилик ва гузалликни тарғиб қилди. Янги эстетика тўғрисида фикр юритади. Бу соҳалар унинг «Энциклопедия»даги «Гузаллик» (1751), «Тасвирий санъат тажрибалари» (1765), «Актёр тўғрисида парадокс» (1773) ва бошқа асарларида уз аксини топган. Бошқа француз файласуфлари сингари Дидро ҳам, шахс ижтимоий шарт-шароитнинг маҳсулидир, деб эътироф этди. Шу ижтимоий ҳаёт қандай булса, инсонлар ҳам шундай буладилар. У уз мамлакатдаги тартибсизликларни, жамият бошқарувини уша пайтдаги дин таъсиридан, деб билди. Диннинг жамият ҳаётидаги фаолиятини аёвсиз танқид қилди. Черковни ҳукуматдан ажратишни талаб қилди.

Дидронинг қарашлари XVI—XVIII асрдаги социологлар фикрини янада мукамаллаштирди ва конкретлаштирди. Жамият тараққиётини тушунишда унинг инсон ҳақидаги қарашлари, айниқса, муҳимдир. Инсон ақл-фаросати, шахсларнинг фикри жамият тузилишига таъсир этади. Халқ ва жамият ахлоқи инсон ахлоқига боғлиқ. Шу сабабли, жамият тарихи халқлар тарихи эмас, балки буюк шахслар тарихидир, деган фикрларни уртага ташладики, бу фикрлар жамият тараққиётини тушунишда ўзига хос манбадир.

Тарихни илмий ва фалсафий тушунишда ҳам замондошлари урта-сида Дидро биринчилардан булди. Жамият тараққиётида моддий нознеъматлар ишлаб чиқиш етакчи омил эканлигини таъкидлади. Моддий ишлаб чиқариш инсонлар онги ва турмуш тарзини белгилайди. Бу фикрлар Дидронинг «Жиян Рамо» асарида уз аксини топган. Табиат ва жамиятда инсон марказий урин эгаллайди. Бу иккала тизимга инсон

таъсир этади ва уни узгартиради. Табиат ва жамиятда яшовчи инсонларнинг фаолиятини бугиб қўймасликка, демократик, тенглик жамиятини қуришга чақиради. Халқни чексиз солиқлар солиб қийнашга йул қўймаслик, барча кишилар қонун олдида баробар булишини истайди. Хусусий мулк моҳиятини чуқур таҳлил қилади ва уни қонунлар билан боғлайди.

Дидро таълимотида марксистлар таъкидлаган мавҳум инсон йуқ. Балки, конкрет инсон бор.

Шунинг учун ҳам у маърифатли жамият бошқарувчиси инсондир, дейди. Бу эса Дидронинг инсонларга булган ҳурмати нишонасидир.

Дидро таълимотида ҳам бошқа француз файласуфлари каби «Ижтимоий шартнома назарияси» муҳим уринни эгаллаган десак, хато булмайди. Ушбу назария уша вақтда монархистик бошқаришга қарши ишлаб чиқилган, нисбатан янги илғор назария эди. Бу назарияда курсатилишича, авваллари жамиятда яшовчи кишилар узаро тенг булиб, узлари ҳамда бойликлари ҳамма вақт хавф-хатарда яшар эдилар. Кейинчалик узаро келишган ҳолда шартнома тузиб, шу асосда ўз мол-мулкларини, эркинликларини қуриқловчи жамият, давлат ташкил қиладилар. Бунда халқ манфаати учун ана шу давлат хизмат қилади. «Ижтимоий шартнома назарияси»нинг моҳияти давлат ва кишилик жамиятининг пайдо булиши сабабини диндан эмас, балки, борлиқдан, табиатдан деб курсатиш эди. Таъкидлаш лозимки, Дидро узининг барча асарларида жамият муаммосининг турли томонларини таҳлил қилиб, узининг илғор фикрларини уртага ташлади. Инсонларни яхшиликка чорлади. Уларнинг ақлий қобилияти, эркинлиги, тенглиги, тажрибага эга эканлигини, инсоннинг тарбияга булган эътиборини юқори баҳолади.

Жамиятнинг иқтисодий манфаатларини тўғри тушунган ҳолда ишлаб чиқаришда саноатни ривожлантиришни тарғиб қилди. Кишиларнинг маънавий эркинликларини қўллаб-қувватлади. Шундай қилиб, XVIII аср француз файласуфларининг энг йирик намояндаси сифатида шакланган Дидро уз замондошларидан бир қанча муҳим фалсафий фикрлари билан олға кетиб, инсониятни лол қолдирган файласуф сифатида тарихда учмас из қолдирди.

КОНДИЛЬЯК

(1714—1780)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Этьен Бонно дэ Кондильяк француз маърифатчиси, Грекболда туғилган, католик руҳонийси. Лекин у уз асарларидаги ғоялари билан уша вақтдаги мутаассиб черков мафкурасига қарши курашлар фалсафий муаммолардан бири булган билиш назариясида Жон Локк (1632—1704) нинг издоши. Аммо Локкдан фарқли равишда билим-

лар манбаи — сезгилардан ташқари, иккиламчи «рефлексия»нинг мавжудлигини инкор этади. Аммо сезгиларнинг ташқи объектлар билан алоқадорлиги хусусиятини тушунмаслик, уларга хос булган субъектив жиҳатларнинг ошириб юборилиши Кондильякни субъектив идеализмга олиб келди.

Унинг нуқтаи назарига кўра, сезгиларнинг кўзғолишига ташқи предметлар сабаб булса-да, сезгиларнинг ташқи объектлар билан ҳеч қандай алоқаси йўқдир. Ақл олам билан фақат сезгилар орқали боғлиқ булганлиги сабабли, унинг предмети объектив олам эмас, балки сезгилар мажмуидир. Шундай булишига қарамай, Кондильякнинг сенсуализми Лейбниц Готфрид Вильгельм (1646—1716) идеализмига ва ҳар қандай спекулятив, ақл сотиш фалсафасига қарама-қарши мавқеда турган. Кондильяк XVIII аср француз фалсафасига жуда катта таъсир кўрсатган. У узининг «Системалар ҳақида трактат» (1754), «Савдо ва ҳокимият» (1776) асарларида илғор ижтимоий-сиёсий ва иқтисодий ғояларни илгари сурди. Файласуф 1780 йили «Мантиқ» асарини ёзди ва «Ҳисоблар тили» асарини ёзишга киришганида, бу асар тугалланмасдан вафот этади.

Кондильяк фалсафий қарашларига Локкнинг сенсуализми жуда катта таъсир кўрсатган. (Сенсуализм — лот. *Sensus* — ҳис, сезги. Гносеология соҳасидаги таълимот, у сезгини билишнинг бирдан-бир манбаи, деб эътироф этади).

Кондильякнинг фалсафий қарашлари купроқ билиш назариясининг методологик муаммоларига қаратилган. XVIII асрнинг 40—50-йилларида француз маърифатчилигида катта аҳамиятга эга булган асарларида сенсуалистик-эмпирик (эмпирик — тажрибага асосланган) ғоялар илгари сурилган Локкнинг «Инсон ақли туғрисида тажриба» (1690) асарига таянган ҳолда Кондильяк уз қарашларини баён қилиб, инсон билимлари фақат сезгилардан келиб чиқиши (Локка қараганда) изчилроқ намоён этилиши керак, дейди. Унинг фалсафасида асосан «бизнинг барча билимларимиз ва салоҳиятимиз ҳиссиётдан, яна аниқроғи, сезгилардан келиб чиқиши»ни кўрсатиши катта аҳамиятга эга. Кондильяк фикрича, сезги аъзоларимизда вужудга келувчи ҳис этиш дастлабки идрок этиш булиб, ҳатто, инсоннинг абстракт ғоялари, руҳий салоҳияти, объектдан ажралган мушоҳадаси, ҳис этиш қобилиятидан келиб чиқади. У узининг гносеологик назарияси (таълимоти)ни ҳақли равишда «сезгилар назарияси», деб номлаган. XVII асрда Декартдан бошлаб то Лейбницга қадар билим манбаи интеллектуал интуиция (лот. *Intellectualis* — ақлий ва лот. *Intueri* — синчиклаб қараш — мантиқий муҳокама-сиз ҳақиқатни бевосита пайқаш қобилияти), деб ҳисоблаган рационалистик (лот. *Rationalis* — оқилона) қарашларга қарама-қарши Кондильяк гносеологияси ривожланиб борди. Шу билан бирга унинг сенсуализми Беркли Жорж идеализми ва маълум маънода Юм Давид агности-

цизмига (юнон. *agnosis* — билиб булмайдиган) қарама-қарши, мухолиф тарзда ишлаб чиқилган.

Кондильяк фақат инсон онги таркиби ва унинг амал қилишини урганиш билангина чекланмоқчи, онг табиати, айниқса, унинг ташқи олам билан алоқаси уни қизиқтирмаслиги туғрисида гапиришига қарамай, унинг «сезгилар назарияси» инсон билиши табиатига йуналтирилганлиги оқибатида мунтазам равишда онгнинг борлиққа муносабати масаласини қўяр ва маълум маънода бу масала ечимига келар эди.

Бу, асосан муаммони ақл ёки тажрибага мувофиқ ҳал этиш бўлиб, объектив воқеликка мос равишда содир бўлмаслиги мумкин эмас эди. «Инсон билимлари келиб чиқиши ҳақида тажриба» асарида Кондильяк «буюмлар ҳақида бизда мавжуд ғояларни билиш» вазифасини қўйган. У буюмларни механистик материализм руҳида тушунган — бу буюм, маълум қўламга эга, у ёки бу шаклда, фазода маълум бир жой эгаллайди, ҳаракатда ёки тинч ҳолатда.

Бу сифат-хусусиятлар, унинг фикрича, инсон сезгилари, умуман инсон онгига боғлиқ булмаган ҳолда реал мавжуд. Инсон онги фақат уларнинг тимсолини, сиймосини ифодалайди, аниқроғи, инъикос эттиради. Бу инъикос инсон онгида «руҳда» нарсаларнинг сезги аъзоларига таъсир этиб, уларда сезги уйғотиши натижасида вужудга келади. Сезгиларни нарсаларнинг тимсоли, қиёфаси сифатида англаш предметларни идрок этишга олиб келади. Идрок этиш эса «предметлар мавжуд бўлганда бизда туғилувчи таассуротдир».

«Сезгилар ҳақида трактат» асарида Кондильяк буюмлар таъсирида вужудга келувчи сезгилар шу буюмлар тимсолига, улар туғрисидаги ғояларга қай тарзда айланиши ҳақидаги уз тушунчаларини баён қилди. Унинг томонидан билиш жараёнини бу тарзда тушунтириш амалда Берклининг субъектив идеализмини далиллар асосида инкор этиш эди. Гносеологик модель сифатида Кондильяк аста-секин жонланиб боровчи ҳайкални олади. Бу ҳайкалда изчиллик билан бирин-кетин ҳид билиш, таъм билиш, эшитиш, кўриш ва ниҳоят тери сезги пайдо бўлади. Ва яна хулоса қилиб айтадики, дастлабки турт сезги, хоҳ биргаликда ўз-ўзига, қанчалик турли-туман бўлишларидан қатъи назар буюмлар ҳақидаги ғояга айлана олмайди, яъни нарсалар ва уларнинг хусусиятлари ҳақидаги билимга олиб келмайди. Хусусан, агар «ҳайкал» фақат ҳид билса, «бу ҳид атиргул, чиннигул, ясмин, бинафша ва бошқа ҳид билиш аъзосига таъсир этувчи нарсага тегишли бўлиши мумкин». Бу ҳидлар амалда ҳидлар турли-туманлигини билдиради, холос. Беркли таълимотида «бор бўлмоқ сезилмоқдир».

Бу идеалистик-солипсистик (солипсизм лот. *Solus* — ягона; *ipse* — узим, субъектив-идеалистик назария, унга кўра фақат инсон ва унинг онги мавжуддир, объектив олам, шу жумладан одамлар ҳам фақат индивиднинг онгидагина мавжуд) дунёқарашдан Кондильяк «ҳайкал»ни тери

сезгиси хусусиятига эга эканлиги холи қилади. Кондильяк фикрича, тери сезгиси бу «ташқи буюмлар ҳақида ҳукм чиқара олувчи ягона туйғудир». Унинг бу сезгиси «ҳайкал»га уз вужудини сезиш, узга вужудларни ҳис этиш имконини беради. «Менинг қул остимда,— дейди «ҳайкал»,— ҳамма нарса маълум қаттиқликка эга», оқибатда сезилувчи сифатлар «менга тегишли бўлмай боради, мен улардан узимдан ташқари мажмуани вужудга келтираман, мен улардан узим танишаётган ҳамма предметларни шакллантираман». Булардан Кондильяк хулоса қилиб айтадики, фақат қаттиқликни ҳис этиш... бир вақтнинг узида ҳам сезги, ҳам ғоядир. У руҳиятга нисбатан сезгидир, у ташқи нарсага нисбатан ғоядир.

Кондильяк шунга эътиборни қаратдики, сезги аъзоларимиз бир-бирдан ажралган ҳолда, алоҳида-алоҳида ҳаракат қилмайди. Улар бирга-ликда ҳаракатда бўлади ва буюмлар ҳақида ғояларни вужудга келтиради. Буюмларга хос бўлган турли хусусиятларни инъикос эттирувчи сезгиларнинг ҳаммасига тери сезгиси «устозлик» қилади.

Шу нарса муҳимки, тери сезгиси ва у билан боғлиқ равишда бошқа сезги аъзолари моддий олам реал мавжудлиги туғрисида ишончли маълумот берар экан, Кондильяк маълум даражада бу билимлар ва эътирофлар кишиларнинг амалий фаолияти билан ҳам боғлиқлиги масаласини қўяди.

Кондильяк «ҳайкали» ҳаракат билан ҳам таъминланади. Бу бетартиб ҳаракат бўлмай, маълум мақсадга йўналтирилган фаолият бўлиб, бу «ҳайкал»да инсонга хос хусусиятлар гавдаланади. Энди бу «ҳайкал» оддий мушоҳада қилувчи эмас, балки фаол субъект бўлиб, фақат шундагина унинг онги ва сезгисига боғлиқ бўлмаган объектив олам мавжудлиги туғрисидаги хулосага келади. «Мен,— дейди «ҳайкал» — меваларни ва менинг истеъмол қилишимга яроқли нарсаларни урганапман; мен ҳайвонларни урганаман; мен улар орасида зарари тегиши мумкин бўлганларини кузатаман; мен улар зарбасидан қутулишга урганаман; ниҳоят, мен ҳамма нарсани, менинг қизиқувчанлигимни оширадиган нарсаларни урганаман; уз эътиросларимга мувофиқ равишда буюмларнинг асллиги, тозаллиги ва гузаллиги туғрисида шахсий қоидалар барпо этаман. Тажрибага эга бўлгач, амалий ҳаракатдан олдин таҳлил қиламан, чуқур мулоҳаза юритаман». Шундай қилиб, Беркнинг қарашларига муқобил равишда етарли даражада ишончли сенсуалистик таълимотни яратиш жараёнида Кондильяк материалистик («материалистик» сўзини «ақл ва тажрибага асосланган», деб ўзгартирилса замон руҳига мос бўлади) гносеология тараққиётининг истиқболли йўлларини аниқлаб борди.

Кондильяк томонидан билиш қобилиятининг вужудга келиши (генезиси) ҳақидаги тадқиқоти беркличиликни, шунингдек, янада кўпроқ XVII асрнинг рационалистик «метафизика»сини танқид қилиш билан боғлиқ бўлган. XVIII аср урталарида бу тадқиқот материалистик фалсафий та-

факкур билан асосланди. Бу тадқиқот картезиан (*cartesius* — декарт номининг лот. транскрипцияси) дуализмини бартараф этишда ҳам аҳамиятга эга булди. Бу соҳада Локка нисбатан илгорроқ булган Кондильякнинг ёзишича у, яъни Локк адашиб «кишининг ҳамма лаёқат-қобилияти... туғма», деб тушунди, «улар оддийгина сезгилардан вужудга келиши мумкинлигини гумон ҳам қилмайди». Кондильяк ўз мақсадларидаги ижодкорликни таъкидлаб, «киши фаолиятини оддий сезгилардан келиб чиқиши билан» тушунтирди. Бу қарашнинг амалга ошиши Беркли томонидан сенсуализмни идеалистик қайта идрок этишда фойдаланилган рефлексияни, яъни ўз руҳий ҳолатини таҳлил қилишни мустақил билим манбаи, деб қарашни бартараф этди. Айни вақтда «метафизиклар» даъво қилган, ҳиссий билишдан алоҳида булган «соф ақл» туғрисидаги қарашларнинг ҳам асоссиз эканлигини таъкидлайди.

«Инсон билимлари келиб чиқиши ҳақида тажриба» асарида Кондильяк инсон билиш қобилияти келиб чиқишининг қуйидаги куринишини тасвирлайди. «Биз сезгидан бошлаймиз ва уларни идрок этамиз. Кейин биз айрим идрок этилган нарсаларни кучлироқ фаҳмлаб этамиз ва бу эътиборимиз марказида бўлади. Гоялар узаро боғлана бошлаган вақтдан идрок этилган нарсаларни англаймиз ва узимизни шу англаган нарсалар мавжуд булган киши сифатида идрок қиламиз, бу эса хотирани ташкил этади. Руҳиятда хотира гоҳ тимсолланиб, гоҳ сақланиб, гоҳ уларнинг фақат белгилари ёдга келиши бу тасаввур, мушоҳада, зеҳн, хотирадир, эса олишдир. Айнан тафаккур фарқлайди, таққослайди, қисмларга ажратади ва таҳлил қилади, зеро бу диққатни бошқаришнинг турли усуллари дир. Шу йўлга амал қилиш туфайли бундан ҳукм, муҳокама, тушунча шаклланади, буларнинг натижаси ақл дир».

Билишнинг рационал босқичларини тавсифлашда Кондильяк унга хос булган қуйидаги амалларни таъкидлаб курсатади. Биринчидан, бу босқичда мураккаб гоялар шаклланиши содир бўлади. Кондильяк уларни «ақл маҳсули», яъни «тушунча», деб номлайди. Унинг фикрича, тушунчалар пайдо бўлишида диалектик сакраш (ёки кескин узгариш) ва сифат узгаришлари содир бўлиши назарда тутилмаганда «қуплаб идроклар бирлашуви ёки йиғилиши» намоён бўлади. Бу ҳодисанинг билишга хос аҳамияти бетартиб хусусиятлар гоялардан шу хусусиятларга эга булган буюмлар гояларига утишда дир. Иккинчидан, гоялар билан рамзий шаклда ишлашга утиш хос деб ҳисоблайди. У шуни қатъият билан таъкидлар эдики, биз мулоҳаза юритадиган гояларга эга бўлишимизда турли содда гоялар йиғиндиси орасида алоқа вазифасини бажарувчи рамз, символ, белгиларни уйлаб топишимиз керак.¹ Кондильяк фикрига кўра, гояларнинг ақл билан алоқадорлиги олдиндан жорий этилган рамзлар билан

¹ Масалан, математикада сонлар, улар ўрнига турли ҳарфлардан фойдаланиш, логикада тушунчани ифодаловчи белгилардан фойдаланиш.

алоқадорлиги асосида содир булиши мумкин. Кондильяк тил ва тафаккур бирлигини англаб етишга келди, у тафаккур тилнинг пайдо булиши ва тараққий этиб бориши билан ёнма-ён равишда вужудга келади ва ривожланади, деб фараз қилган.

Асосли равишда ишлаб чиқилган лингвистик (лот. *Lingua* — тил) таълимот ҳам Кондильякка тегишлидир. Инжилда тил илоҳий нарса, у одамларда туғма булади, деб тушунтирилади. Кондильяк тилни табиий равишда вужудга келган, деб уқтиради. Бу қарашини умуман инсон зотининг пайдо булиши ва шаклланиши тўғрисидаги антитеологик тушунча доирасида ривожлангирди. Кондильякка кўра, тил ибтидоий одамларнинг зарур эҳтиёжлари, улар муомаласи давомида бу амалиётни ифода этувчи ҳаракатлар имо-ишора ва товушлар асосида вужудга келган. Бу имо-ишора, товушлардан эса кейинроқ аниқ нутқ, сўзлар ривож топди, тушунчаларни ифодаловчи рамзларга айланди. Бишлини равақ топтириш мақсадида Кондильяк ҳамма сўзлар мазмуни маълум тушунчалар билан аниқ ифодаланган махсус «фан тили»ни кундалик омма тилидан келиб чиққан ҳолда вужудга келтириш зарур, деб ҳисоблаган.

Сенсуализм Кондильяк томонидан гносео-методологик назария сифатида идрок қилинди ва тадқиқ этилди. Бу назария амалий аҳамиятга эга булиб, билимларнинг ишончли тизимини тузиш имконини беради, деб тушунган. Инсон билимлари келиб чиқишини тадқиқ этар экан, у шундай йўлни очиш керакки, бу йўл ишончли равишда билимлар купайиб бориши моҳиятини очиб берсин ва «бутун инсон ақл-заковатини тўла тасаввур этиш» имконини берсин, деб ҳисоблар эди.

Кондильяк сенсуализмининг кучли танқидий-деструктив жиҳати тулалигича яратувчилик вазифасига бўйсундирилган эди.

XVII аср метафизикасини танқид қилиш жараёнида Бейль фалсафий тизимларни кескин обрўсизлантирган бўлса, Кондильякнинг асосли танқиди унинг ўзи «мавҳум» деб тушунган айрим фалсафий тизимларнинг ўрнига бошқа тизимлар яратиш кераклиги, ҳатто, зарурлиги тўғрисидаги қарашлар билан уйғунлашиб кетди.

Кондильяк фикрича, «tizимда қандайдир санъат ёки фан қисмлари маълум бир тартибда жойлашади: унда бу қисмлар ўзаро бир-бирини қуллаб-қувватлайди, охириги қисмлар бошланғич қисмлар билан тушунтирилади. Бошқа қисмларни тушунтирувчи қисмлар принцип дейилади». Кондильяк томонидан тизимларга бўлган муносабатнинг табақалашгани ёки даражаланганлиги шу билан тушунтириладики, у фалсафий тузилмалар асосида мавжуд бўлган принципларнинг уч хил кўринишини назарда тутган:

- 1) «Умумий ёки мавҳум».
- 2) Буюмларнинг кузатилмайдиган сабаблари ҳақидаги тахмин.
- 3) Қатъий аниқланган фактлар.

Принципларнинг биринчи турини Кондильяк бутунлай сохта, иккинчисини — маълум шартларга амал қилганда ҳаққоний, учинчисини — шубҳасиз тўғри, деб ҳисоблаган.

Кондильяк Декарт, Мальбранш, Спиноза ва Лейбниц фалсафий тизимларини умумий ва мавҳум принциплар асосига қурилган, деб инкор қилган. Гап шундаки, асосий фикр юқорида номлари келтирилган мутафаккирлар томонидан бир тарафлама, рационалистик гносеология ва методологияга таянган ҳолда юритилган, яъни асос бўладиган, энг муҳим ҳақиқатлар инсон руҳиятига азалдан хос бўлган интеллектуал интуиция орқали кашф этилади, кейин ақл улардан бошқа метафизик билимларни келтириб чиқаради. Бунда принциплар сифатида «умумий ва мавҳум қарашлар» устувор, деб кўрсатар экан, Кондильяк бундай тизимлар яратиш методи (услубини) синтетик, деб атади ва уларга кўра «ҳақиқат, агар ундан олдин кўп миқдорда аксиомалар, таърифлар мавжуд бўлмаса юзага кела олмайди». Сенсуализм нуқтаи назаридан Кондильяк тушунтирадики, бу ҳамма мавҳум принциплар билимларнинг ҳаққоний манбаига нисбатан фақатгина иккиламчи булиши мумкин, аниқроғи — улар ҳиссий сезгилар асосида вужудга келган тушунчалардан ажратиб олиш натижаларидир. Шу билан бирга, Кондильяк таъкидлайдики, «умумий принциплар ва мавҳум тушунчалар» энг оддий ғоялар эмас, «биз сезги ва уни идрок этиш орқали олган дастлабки хусусий ғоялар» ёки «энг оддий ғоялар» шундай, деб тушунилиши мумкин. Узининг гносеологик таълимотини асослаш учун лингвистик тадқиқотлар хулосаларини келтириб айтадики, барча халқлар тилида «узоқ вақтлар мобайнида ҳиссий идрок этилган буюмлар номлардан узга нарса бўлган эмас — худди дарахт, мева, сув, олов каби». Ва яна таъкидлайдики, «ҳамма мавҳум атамалар ҳиссий идрок этилган предметлар номларидан келиб чиқади».

XVII аср «метафизик» тизимларини муҳокама қилишда Кондильяк бу тизимлар тузилиши ҳақидаги эксплицит метод билан кифояланиб қолди. Экспликация (лот. *Explicato* — изоҳлаш, кенгайтириш): 1) изоҳлаш, 2) кенгайтириш жараёнидир. Бу жараён натижасида бирон бирликнинг мазмуни очилади, унинг қисмлари эса мустақилликка эга бўлади ва уларни бир-биридан фарқ қилиш мумкин бўлади. Аммо бу тизимларни яратувчилар, айниқса, Спиноза ўзлари илгари сураётган методологик қоидалардан узгачароқ фикрларга келганлар. Маълум аҳамиятга эга булган амалдаги имплицитив¹ методология билан бир қаторда Кондильяк «метафизиканинг» онтологик² қимматга эга ғояларини ҳам назардан қочирди. Улар таълимотидан қаноат ҳосил қилмаган Кондильяк биринчидан, уларни тадқиқ қилишдан воз кечди, иккинчидан, тадқиқот билан исботлан-

¹ *Импликация* (лот. *Implico* — маҳкам боғлайман) — мантикий операция бўлиб, бу операция «агар у вақтда» боғловчисига мувофиқ келадиган мантикий боғловчи воситаси билан икки мулоҳазадан мураккаб мулоҳаза тузади.

² *Онтология* — *ontos* — борлик ва *logos* — таълимот.

маган ҳолда бу таълимотлар сохта деган хулосага келди, учинчидан, янада асоссизроқ хулоса — умуман нарсалар моҳиятига инсон ета олмайди, деган фикрга келди.

Шуни таъкидлаш жоизки, XVII аср «метафизик» тизимларини танқид қилишда Кондильяк уз эҳтиёжидан келиб чиқмади. Балки, XVIII аср француз жамияти эҳтиёжларига жавоб берувчи дунёқараш тизимини вужудга келтириш учун янги гносео-методологик принциплар зарур эканлигини асослаш шартлиги бунга мажбур қилган эди. Ярим аср илгари Бейл томонидан охиригача барбод қилинган таълимотларни Кондильяк тулиқ бартараф этиб, тизим табиатига эга булган янги фалсафий тузилмалар учун замин ҳозирлашга интилди. Гоялардан билимларнинг ҳақиқий тизимини вужудга келтиришни Кондильяк ҳиссий идрокдан рационаллик томон ҳаракат сифатида тасаввур қилди: «Сезги аъзоларимиз бизга маълум қилган энг содда нарсалардан бошлаш: улардан мураккаб тушунчаларни вужудга келтириш, улар узаро қушилишидан уз навбатида бошқа тушунчаларни келтириб чиқариш ва ҳоказо».

Аналитик услуб (метод) тарафдори булган Кондильяк мураккаб гояларни содда кўринишларга ажратиш вазифасини қўйиб, бизнинг гояларимиз келиб чиқишига қадар етиб боришга, уларнинг шаклланиш жараёнини кузатишга ва манбаини намоён этишга интилди, яъни гоялар келиб чиқиши муаммосини ҳал этмоқчи булди, Кондильяк тушунчасига кўра, таҳлил (анализ) яна синтез табиатига эга булган амални, яъни гоялар бирикмасини ва янги гоялар вужудга келишини, улар орасидаги таққосланишни, қиёслашни ҳам уз ичига олади. Моҳиятига кўра, ҳисобкитоб сифатида ҳам ёндашилувчи Кондильякча таҳлил тушунчаси метафизик бирёқламалиқдан холи эди.

Билимлар тизимини тузиш ҳам Кондильяк томонидан вазифалар сирасига қушилган ва уларнинг ечими аналитик услуб орқали таъминланади. «Гоялар орасида мавжуд булган яқин алоқадорлик асосида янги гояни англаб етмоқликни» мақсад қилиб олишга кўра, Кондильякнинг қуйидаги муносабатлар объективлигига иқрорлиги аниқ-равшан намоён булади: «Бундай алоқадорлик намоён буладиган бирикмалар буюмларнинг ўзи келиб чиқишига ҳам мувофиқ келади». Кондильяк таҳлили бир қарашда бизга туюлганидек, фақат гоялар соҳасидагина чекланиб қолмай, балки буюмларнинг ўзини урганишга ҳам йўналтирилган, фақат буюмлар билан мос келгандагина гоялар ҳақиқий, деб тан олинган.

Агар бир томондан таҳлил — «бизнинг мулоҳазаларимизга аниқлик бахш этувчи ягона услуб ва бундан ҳақиқатга эришишда ягона амал қилиниши лозим» булган восита экан, демак, айни вақтда у «кашфиётларнинг ягона йўли, чунки у туфайли биз буюмларнинг келиб чиқишини аниқлаймиз».

Кондильякда ҳисни тажрибада эришилган тушунчаларнинг тилдаги мазмуни буюмларга тегишли эканлиги инсоннинг нарсалар билан бево-

сита билишга боғлиқ муносабатидан келиб чиқиши кўрсатилган. Узининг илк асарида Кондильяк инсоннинг нарсалар билан мулоқотини билинаётган буюмнинг хусусиятларини тўғридан-тўғри ҳис этиш сифатида умумий тарзда таърифлади. Шунга мос равишда Кондильяк қуйидаги материалистик антитезани ифодалади: «Нарсаларнинг таърифини яратиб, уни нарсалар хусусиятини очиб беришга яроқли принциплар сифатида тушуниш»дан эмас, «хусусиятларни тадқиқ қилишдан бошлаш керак».

Кондильяк узининг «Тизимлар ҳақида трактат» асарида нарсаларни билиш ҳақидаги масалани асослироқ тарзда ёритди. Унда табиий-илмий гипотезаларни тавсифлади (улар «тизимларнинг» иккинчи шаклига хос, унда «тахминлар» принцип вазифасини утайди). Ньютоннинг гипотезалар яратмайман, деган ҳақиқий методологиясини ноадекват тарзда ифодаловчи эмпиризм томон йўналтирувчи ақидасидан фарқли улароқ, Кондильяк гипотезалар табиатшуносликда фойдали ва ҳатто, мутлақ зарур эканлиги тарафдори бўлди ва буни қатъий ёқлади. Табиатшунослик фалсафасига хос қуруқ муҳокамадан узоқлашиб, Кондильяк икки шартга амал қилингандагина гипотезалар яратиш мақсадга мувофиқ, деб ҳисоблади:

1) «Мазкур масала буйича бўлиши мумкин бўлган ҳамма тахминларни батамом назарда тутиш» қобилияти ёки салоҳияти.

2) Илгари сурилган тахминларни тасдиқлаш ёки инкор қилиш усули мавжудлиги.

Кондильяк аниқлик киритиб айтадики, бу гипотезаларни синаш «максимал аниқлик билан» кузатиш жараёнидаги тажриба усулида амалга оширилиши керак. Ижобий натижага эришилгунга қадар гипотезаларга «фақат фараз сифатида муносабатда бўлиш керак». Кондильяк гипотезаларни текширишнинг эмпирик тадбирларини назарда тутган.

Кондильякка кўра, гипотезаларни «соф математикага» қўллаш анча осон, осмоннинг кўзга кўринувчи тасвирини тушунтириш билан кифоялантира олинса, гипотезани астрономияга татбиқ этиш ҳам нисбатан қийин эмас, лекин уни физикага қўллаш анча мураккаб. Коинотнинг чексизлиги у ҳақидаги билимларнинг чекланганлигидан. Кондильяк фикрича, табиатнинг ҳамма ҳодисаларини тушунтиришни даъво қилувчи гипотезалар яратиш, бутун «Коинот тузилиши» ҳақидаги гипотезалар узини оқламайди. Илмий билишга хизмат қиладиган, деб у «хусусий гипотезаларни» тушунган. У шунга даъват қилганки, олимлар физиканинг шундай қисмига тизимлар яратиш билан чекланишлари лозимки, у қисмда тажрибалар ўтказиш имкони бўлсин. Физиклар вазифаси, Кондильяк фикрича, «воқеаларни кузатиб, уларнинг алоқаларни аниқлаш ва бошқа ҳодисалар келиб чиқиши боғлиқ бўлган ҳодисаларга етиб бориш»дан иборат. Унутмаслик керакки, ҳамма анланган ёки билинган сабаблар уз навбатида яна номаълум сабабларга боғлиқ ва уларни билиш яна олдиндаги вазифадир.

Бу мулоҳазалари билан Кондильяк табиатни билиш жараёни чексиздир, деган хулосага келади ва метафизикларнинг табиат тўғрисидаги тугал ва охирига етказилган билимлар «тизими» ҳақидаги идеалидан қатъий юз угиради. Кондильяк томонидан чекли ва чексиз, ҳодиса ва моҳият тушунчаларининг диалектик бирлигини тушунмаслик унда скептик ва агностик мазмундаги ифодаларнинг пайдо бўлишига олиб келди. Аслида эса Кондильяк гносеологияси Юмнинг табиат ҳодисалари сабабларини билишни (бошланғич инсон идроки — «таассуротларни») қатъий инкор этувчи агностик ишончсизлигига қарама-қарши эди.

Кондильякнинг онг ва билиш масалаларига муносабати, энг аввало, Францияга хос бўлган ижтимоий-сиёсий узгаришлар билан боғлиқ бўлиб, тарих фалсафасини у ёки бу тарзда тушуниши ва талқин қилиш ижтимоий узгаришларга бўлган маълум муносабатларнинг назарий асоси бўлиб хизмат қилди.

«Билимларнинг келиб чиқиши ҳақида тажриба» асариди Кондильяк лингвистик назарияни ишлаб чиқар экан, тил лугати бойлиги шу тилда гапирувчи халқ турмуш тарзи билан боғлиқ эканлигини намоён этишдан бошлаб, «халқ табиати тил табиатига таъсир этади», деган хулосага келади. Шу билан бирга, тил халқнинг руҳияти ва хулқ-атвориға ҳам таъсир этиши, хусусан уларға турғунлик бахш этишда намоён бўлишини кўрсатади. У яна икки омил: иқлим ва бошқарув шакли халқ табиати шаклланишиға туртки бўлади, деган фикрни айтди. Маърифатпарвар Вольтер қарашларига мувофиқ Кондильяк халқ табиатига бошқарув шакли ҳал қилувчи таъсир утказди, деб фараз қилди. Бундан яна муҳим хулоса келиб чиқади, яъни «бошқарув узгаришиға қараб, халқ, табиат ҳам узгариб боради, у доимий узгармас эмас». Бундан эса ижтимоий-сиёсий узгаришларни истаганча амалға ошириш мумкинлиги келиб чиқади.

Фалсафий-тарихий нуқтаи назардан Кондильяк ҳар қандай жамиятнинг объектив равишда асрлар давомида узгариб бориши, шунга кура, уни жамият шаклланиши, ривожланиш даври ёки тушкунлик даврларида айнан бир хил ҳокимият тизими орқали бошқариш мумкин эмас ва шунинг учун бошқарувға узгартириш киритишни тавсия этувчиларни танқид қилиш ноурин, деган фикрга келади. Кондильякнинг фикрича, жамиятдаги узгаришлар «ижтимоий вужуд»ға худди даволашдек таъсир этади, қачонки у назарий асосланган лойиҳа асосида ҳаққоний «сиёсий тизим» томонидан амалға оширилса. Кондильяк жамиятни бир бутун тизим сифатида тушунган ва унинг ҳар бир таркибий қисми бошқаси билан ўзаро боғланган. Бундан эса «сиёсатда ҳам тизим мавжуд» бўлиши кераклиги ғояси келиб чиққан.

Бу нуқтаи назарға келишида Монтескьенинг (Шарл Луи Монтескье) «Қонунлар руҳи ҳақида» номли асарининг таъсири, шубҳасиз, кучли бўлган. Шу билан бирга бу асарнинг консерватив жиҳати ҳам Кондильяк эътиборини тортган. Мавжуд «бошқарув шакли» чуқур тарихий ил-

дизга эга эканлиги ва унга мос равишда шаклланган «халқ табиати» (бу ҳол географик-иқлимий ҳоллар билан сабаб-оқибат боғланишлари тўғрисидаги қарашларга Кондильяк қўшилмаган) тўғрисидаги қарашлар уни янги ҳулосага олиб келдики, унга кура жамиятдаги ислоҳотлар мавжуд шароит доирасида, фуқаро феъл-атвори билан купроқ муносиб келадиган тарзда амалга оширилиши керак. Купроқ такомиллашган бошқарув лойиҳасини тадқиқ қилар экан, ута тез тўнтаришлардан эҳтиёт бўлган Кондильяк ҳокимият томонидан айрим ва мунтазам утказиб бориладиган ислоҳотларни ёқлайди, қандайдир суиистеъмолни биратула йўқ қилиш фикридан воз кечади ва унга қарши кураш фақат айланма, ғайрирасмий йўл билан, ўзбекчасига айтсак, ширин гап, муросаи мадора билан амалга оширилиши керак.

XVIII аср ўрталари шароитига нисбатан ижтимоий шарт-шароитдаги издан чиқишлар сабабларини Кондильяк хушёрлик билан чуқур англаган. Тарихий ривожланиш жараёнида инсоният жамияти турли мақсад ва қарашларга эга бўлган табақа, қатлам, жамоа, сиёсий гуруҳ ва ҳоказоларга ажралиб боради, деб тушунган. Улар орасида вужудга келувчи ихтилофлар эса мавжуд «бошқарув шакли»ни издан чиқаради. Аммо бу ихтилофларнинг объектив шартланганлиги, турли синф ва гуруҳлар орасидаги зиддиятлар антагонистик табиатга эга эканлигини тушуниб етмаган Кондильяк турли ислоҳотлар билан ижтимоий уйғунлик ва мувофиқликка эришиш мумкин, деб ҳисоблаган. Ўз қарашлари билан у мавжуд юқори табақаларнинг умидларини оқлашга уринган ва ислоҳотлар давомида турли табақалар бойлиги ва фаолиятини шундай ҳисобга олиб иш тутиш керакки, натижада ҳеч ким зарар кўрмасин ва бу соҳада ҳамма табақалар орасида мувозанатни сақлаш керак, деган қарашлар соҳиби бўлган.

Кондильяк халқ орасида кенг тарқалган диний хурофот, бидъат, мутаассибликни асоссиз «тизимлар» қаторига қўшган, уларнинг принциплари сохта, деб тушунган. Астрология, магия, келажакдан башорат қилувчи фолбинликлар ҳақида гапирар экан, Кондильяк Худога ишониш ҳақида айтиб ўтган (шаклан бу фақат политеизмга қарши йўналтирилган эди). Бизнинг бутун беихтиёр ҳаракатларимиз сабабчиси «худолар», деган фикрни «бизнинг руҳимиз оламий руҳнинг бир булагии», деган қараш билан бир қаторда — хурофот, деган. Астрология бидъатларининг диний эътиқод билан алоқадорлиги моҳиятини очар экан, Кондильяк «ҳар бир сайёра ҳақида уларга номлари берилган худолар тўғрисидаги гоёлардан келиб чиққан ҳолда мушоҳада юритадилар», дея танқидий баҳо беради.

Кондильяк қарашларида айрим «икки ҳақиқат» тўғрисидаги назарияга яқин келадиган жиҳатлар куринади. Лекин унда фалсафий ҳақиқатга купроқ мойиллик сезилиб туради. Фалсафага диндан фарқли, бошқача тушунтиришлар бериш ҳамда диний гоёларга мурожаат қилиш ўрнига

нарсаларнинг табиий сабабларини курсатиш керак, дейди файласуф. Инжилда одамлар қандай гапира бошлаганликлари тўғрисида берилган тушунчалардан қаноат ҳосил қила олмаган файласуф айтади: «Файласуф учун нимадир гайритабиий тарзда вужудга келди, деб айтиш етарли эмас. Унинг вазифаси бу нарса табиий шароитда қандай вужудга келиши мумкинлигини тушунтиришдир». Бу ифода кейинчалик ҳам француз маърифатчилари томонидан узларининг дин билан алоқалари узилганлигини ниқоблаш мақсадида куп маротаба қўлланилган.

ГЕЛЬВЕЦИЙ

(1715—1771)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Клод Андриан Гельвеций 1715 йилда Парижда таваллуд топади. У успиринлик йилларидаёқ Вольтер, Монтескье, Локк асарлари билан танишади. Уларни Гельвецийнинг устозлари дейиш мумкин. Айниқса, унинг Вольтер билан мулоқотлари ва у билан ёзишмалари Гельвеций дунёқарашининг шаклланишида муҳим роль уйнайди.

Гельвеций кейинчалик Дидро ва Гольбах билан танишади ва қомусчилар (энциклопедистлар) даврасига киради.

Гельвеций 1738—1751 йиллар давомида солиқ йиғувчи булиб, молиявий соҳада ҳам фаолият курсатади. «Молиявий» фаолияти давомида Гельвеций мамлакатда суиистеъмолчиликларнинг авж олганини, адолатсизликни ва меҳнаткаш аҳолининг қанчалик оғир аҳволда яшаётганини ўз кўзи билан кўрди, ҳатто, солиқ туловчиларни солиқчилардан ва ҳукуматдан ҳимоя қилишга уринади. Лекин Гельвеций узининг бу ҳаракатлари фойдасиз эканини ва қонунсизлик, суиистеъмолчиликлар авжига чиқиб кетганини тезда англаб етади. Бу даврда Гельвецийнинг фалсафий фикрлари кескин ижтимоий-ахлоқий муаммолар билан бевосита боғланиб кетади. Гельвеций олдин бошлаган фалсафий-бадиий машқларини ташлаб қўймаган эди. Ушбу машқлар натижаси сифатида унинг «Бахт тўғрисида» поэмаси вужудга келди. Унда Гельвеций узининг антропосоциал таълимотининг асосларини яратди. Йигирма йилдан ортиқ фалсафий изланишлари оқибатида унинг «Ақл тўғрисида» асари (1758) ёзилади. Бу Гельвецийнинг биринчи нашр этилган асари булиб, катта қизиқиш уйғотди ва Францияда фалсафий тафаккур тараққиётида муҳим аҳамиятга эга булди.

Лекин бу асар давлатга, черковга қарши даҳрий фикрларни кучайтиради деб тақиқланди, ҳатто, уни ёқиб, йуқ қилиш тўғрисида ҳукм чиқарилди. Бу ҳукм 1759 йил ижро этилди.

Турлича тақиқ ва таъқиблар Гельвецийнинг иродасини синдира олмади ва у «Ақл тўғрисида» асарида илгари сурилган гояларни янада батафсил баён қилиш мақсадида янги бир асар устида иш бошлади.

«Инсон тўғрисида» деб номланган ушбу янги асарни 1770 йил ёзиб тугатди. Лекин бу асар унинг вафотидан кейин 1772 йилда нашр қилинди.

Гельвецийнинг фалсафий қарашлари бошидан ижтимоий-ахлоқий муаммоларга қаратилган эди. Лекин дунёқараш масалаларида Ламетри ва Дидро изидан бориб, Гельвеций табиат ва ундаги нарсаларнинг реал мавжудлигини, олам мавжуд нарсаларнинг мажмуасидан иборатлигини таъкидлайди. Гельвеций қарашларининг ўзига хос томони шундаки, у қандай бўлмасин руҳийми ёки моддийми, субстанциянинг мавжудлигини инкор қилади. Табиатда фақат алоҳида конкрет нарсалар мавжуд, холос. Гельвеций номинализм руҳида материяни барча нарсаларга хос бўлган хусусиятларини ифодаловчи умумий тушунча, деб атайди. У илоҳиётчиларни чалғитиб, айни пайтда маълум даражада ўзи ҳам чекланиб «материализм», «атеизм» атамаларидан фойдаланмаслик ва уларни ишлатмаслик маъқул, деб ҳисоблайди.

Гельвеций фалсафада қадимдан икки қарама-қарши йўналиш мавжудлиги масаласини қўяди. Узининг «Инсон тўғрисида» асарида: «Мен бу икки хил метафизикани (фалсафани) Демокрит ва Платон фалсафий тизимлари билан тенглаштираман»,— деб ёзади.

Демак, ушбу йўналишлардан бирининг илдизлари «Демокрит фалсафий тизими»га бориб тақалади, уни Гельвеций «Демокрит — Бэкон йўналиши», деб атайди ва бу йўналишга узининг ҳам мойиллигини билдиради. Иккинчи йўналиш эса «Платон фалсафий тизими» билан боғлиқ йўналиш бўлиб, Гельвеций бу йўналишга жуда салбий муносабатда бўлади.

Юқорида айтилганлардан маълум бўладикки, собиқ совет даврида ёзилган фалсафий адабиётларда В.И.Ленин номи билан боғлаб айтиб келинган қадимги юнон фалсафасида икки қарама-қарши йўналиш — «Демокрит йўналиши» ва «Платон йўналиши» мавжуд бўлганлиги ҳақидаги фикр аслида Гельвеций асарларидан олинган. Марксча-ленинча фалсафа ягона тўғри таълимот, деб идеаллаштирилган пайтларда бу фикр Лениннинг номига ўтиб қолган. Ҳозир эса, ҳамма нарсани ўз номи билан аташ ва хатоларни тўғрилаш вақти келди, деб ўйлаймиз.

Гельвецийнинг табиат ҳақидаги қарашларига қайтиб, шу нарсани таъкидлаш лозимки, XVIII аср француз мутафаккирларининг катта ютуғи, бу уларнинг материянинг ички фаоллиги ҳақидаги таълимотидир. Гельвеций ҳаракатни материянинг моҳиятидан келиб чиқадиган ички (имманент) хоссаси ва унинг мавжудлик усули, деб таърифлайди. Гельвеций таъкидлашича, ҳеч нарса сабабсиз содир бўлмайди. Табиатда сабаб-оқибат муносабатларининг мустаҳкам занжири ҳукмрон. Ушбу занжир табиатда барча содир бўлаётганларни умумий зарурият тамойилига буйсундиради.

XVIII аср француз файласуфлари, жумладан Гельвеций ҳам тасодифнинг объективлигини инкор қилиб, уни содир бўлаётган ҳодисаларнинг

сабабини билмасликдан иборат субъектив тушунча, деб тушунади. Заруриятни фаталистик, яъни ҳодисаларнинг олдиндан белгилаб қуйилиши нуқтаи назаридан тушуниб, Гельвещий инсон эркинлигини ҳам инкор қилади. Зеро, инсоннинг барча хатти-ҳаракатлари ҳам муайян сабаблар билан боғлиқ. Шундай экан, эркинлик бўлиши мумкин эмас ёки Гельвещий эркинликни жуда тор доирада тушунадикки, у фатализм доирасидан четга чиқмайди. Масалан, у «Эркинлик кишининг уз интилишларини амалга ошириш учун воситаларни танлашда намоён бўлади», дейди. XVIII аср шароитида Гельвещий эркинликни анланган зарурият, деб тушуна олмаган эди. Гельвещий уз сафдошлари — Дидро, Гольбах, Ламетри билан бирга олам ҳақида ҳар қандай гайритабиий, номоддий кучларнинг аралашувини истисно қиладиган, табиат ва унда бўлаётган узгаришларни уз-узидан деб тушунтирадиган, ягона бир илмий тасаввур ҳосил қилишга ҳаракат қилди.

Гельвещий инсонни табиатнинг бир қисми, деб тушунади. Кишилик жамияти эса табиий эҳтиёжлари ва талабларини қондириш учун кишиларнинг бирлашишидан таркиб топади. Шунинг учун, жамиятни билиш учун инсон табиатини, унинг интилишлари ва эҳтиёжларини урганиш зарур. Жамиятга ҳам унинг инсон табиатига қанчалик мувофиқлигига қараб баҳо берилади. Инсон табиатига мос ва жамият аъзоларининг бахт-саодатга булган табиий интилишларини қаноатлантирадиган жамият оқилона ва мақсадга мувофиқ ҳисобланади. Инсоннинг табиатига зид булган ва унинг табиий талабларини қаноатлантира олмайдиган жамият бартараф қилиниши лозим.

Гельвещий инсон интилишлари ва саъй-ҳаракатларининг сабаби, деб унинг талаб ва эҳтиёжларига ҳамда манфаатларига катта аҳамият беради. Гельвещийнинг таъкидлашича, одамлар муайян манфаатлар таъсирида фаолият кўрсатишади. Агар моддий дунё ҳаракат қонунига буйсунса, инсоннинг маънавий олами манфаат қонунига буйсунади. Бахтга интилиш, манфаат ва фойда тушунчалари Гельвещийда жуда яқин тушунилади, ҳатто, уларнинг мазмуни бир-бирига жуда мос келади.

Гельвещий манфаатга инсон фаолиятининг манбаи сифатида қараб, унинг уч турини курсатади:

- 1) Шахсий ёки индивидуал, хусусий манфаат.
- 2) Муайян ижтимоий гуруҳ манфаати.
- 3) Жамият ёки ижтимоий манфаатлар.

Гельвещий ушбу манфаатларнинг ҳар қандай ўзига хос томонларини ва улар ўртасидаги ўзаро боғлиқликни урганишга катта аҳамият беради.

Инсон узининг табиий эҳтиёжлари туфайли табиат қонунларига буйсунади. Унинг барча эҳтиёж ва талабларининг мазмунини роҳат-фароғатга интилиш ва изтироблардан қочиш ташкил қилади. Инсонни фаолиятга бошлайдиган бошқа барча ҳис-туйғулар, хоҳиш ва истаклар ана шу асосда пайдо бўлади. Энг асосий ҳаракатлантирувчи куч инсоннинг озик-

овқатга булган эҳтиёжлари ҳисобланади ва у кишини меҳнат қилишга, меҳнат қуролларини такомиллаштиришга ундайди ва айни пайтда бутун жамият тараққиётининг асоси булади. «Озиқ-овқатга булган эҳтиёж, очлик, — дейди Гельвещий, — халқларни ва барчани ишлашга, деҳқончилик қилишга, хунар урганишга ва ҳар қандай ишни бажаришга мажбур қилади». Меҳнат туфайли жамият маърифатли булади ва тараққий қилади. Африканинг маҳсулотни табиатдан тайёр ҳолда оладиган халқлари, уларнинг эҳтиёжларини қондириш қийин булган шароитда яшайдиган ва доимий меҳнат қилишга мажбур булган халқларга нисбатан анча маърифатсиз ва орқада қолган. Гельвещий инсоннинг табиий эҳтиёжларини меҳнат, ишлаб чиқариш билан боғлаган жойларда ижтимоий ҳаётнинг маълум бир тараққиётини кўриш мумкинлигини эътироф этади.

Гельвещий «Инсон — муҳитнинг маҳсули», деган қоидага амал қилиб, унинг қарашлари, ҳис-туйғулари, ахлоқий фазилат ва нуқсонлари у яшаб турган ижтимоий муҳитга боғлиқлигини кўрсатади. Ижтимоий муҳит, деганда у давлат сиёсий тузумини ва амал қилаётган қонунларни тушунади, шунинг учун Гельвещий «ҳамма нарсани қонунлар белгилайди», деб таъкидлайди. Агар қонунлар яхши бўлса, ахлоқ ҳам яхши булади, агар қонунлар ёмон бўлса ахлоқ ҳам ёмон булади. Гельвещий ижтимоий-сиёсий муҳитни, бошқариш шаклларини, қонунларни такомиллаштириш ва узгартириш, кишиларни маърифатли қилиш ва уларнинг онгини узгартириш орқали амалга оширилади, деб уйлайди. «Фуқаролар қанчалик маърифатли бўлишса, уларнинг қонунлари ҳам шунчалик мукамал булади», — деб ёзади у. Гельвещий яна бошқа жойда «Жаҳолат кўплаб ижтимоий йўқотишларнинг манбаи» булганини таъкидлайди. Масалан, ҳар қандай халқ дастлаб эркин ва озод булган. Озодлигини йўқотишини нима билан изоҳлаш мумкин? Халқнинг жоҳилларга ва зўравонларга, уларнинг ваъдаларига ишонувчанлиги билан изоҳлаш мумкин.

Гельвещий фикрича, кишилар ўзларининг мулкани ва озодлигини сақлаш, бахт-саодатга эришиш мақсадида жамиятга узаро битимлар, шартномалар асосида бирлашганлар. Шундай экан, жамият ўз аъзоларининг яшаш, мулк эгаси бўлиш каби ҳуқуқ ва эркинликларини кафолатлаши зарур.

Жамият ҳаёти қонунлар орқали тартибга солинади ва бошқарилади. Қонунда жамият аъзоларининг умумий иродаси ифодаланади. Қонунлар жазолаш ва рағбатлантириш тизими орқали одамларни ёмон хулқдан тийиб туради ва уларни яхши ҳаракатларга томон йўналтиради. «Ижтимоий шартнома» назариясининг ижобий ва салбий томонларидан қатъи назар, аҳамиятли томони шундаки, у давлатни илоҳий, деб тушунтирувчи черков таълимотига қарама-қарши уни дунёвий, деб тушунтиради. Маълумки, черков тарафдорлари мавжуд қонунларда Худонинг иродаси ифодаланган, деб уқтиришади.

Гельвещий давлат ва қонунлар кишилар уртасидаги келишувлар натижаси бўлиб, улар одамларнинг талабларига қараб узгартирилади, деб таъкидлайди. Гельвещий, ҳатто, давлат тузумини узгартириш, тиранга қаршилик курсатиш ва кучга қарши куч ишлатиш ҳуқуқини асослайди.

ГОЛЬБАХ

(1723—1789)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Гольбах Поль Анри француз файласуфидир. Келиб чиқиши жиҳатидан немис баронларидан бўлиб, тоғаси ёрдамида 12 ёшида Парижга келиб қолган. Лейден университетига химия буйича таҳсил олган Гольбах 40-йилларда яна Парижга қайтиб, Дидро, Гельвещий, Руссо каби маърифатпарварлар билан танишади ва француз маърифатпарварларининг иккинчи авлоди қаторидан урин олди. У «Энциклопедия» устида олиб борилаётган ишларда фаол иштирок этди. Химия бўлими раҳбари сифатида табиий-илмий ва техникага оид 400 га яқин мақола ёзди.

Гольбах 50—60-йиллардаги табиий-илмий асарлари ва энциклопедик мақолалари, шунингдек, узининг химия, минералогия, металлургия буйича немис тилидан қилган таржималарига ёзган сузбоши ва изоҳларида дунёқараш масалаларига катта эътибор берди.

Гольбахнинг фалсафий ижоди 60-йиллардан бошлаб кенг ривож топди. Унинг бу даврдаги асарларида, айниқса, «*Фош этилган христианлик ёки христиан динининг тамойили ва оқибатларини тадқиқ этиш*» (1761) асарида динни кучли танқид остига олди. Гольбахнинг «*Табиат системаси*» (1770) асари француз материалистик фалсафаси ривожининг юқори босқичи ҳисобланади. Ушбу асар Амстердамда Мишель Рей нашриётида чоп этилган бўлса ҳам, унинг муқовасида асар муаллифи — француз академиясининг марҳум котиби Мирабо, нашр этилган шаҳарни эса Лондон деб курсатилган эди. Китоб француз материалистлари орасида қулма-қул бўлиб кетди. Динга қарши ёзилган «*Табиат системаси*» асари Париж парламентининг қарорига биноан Гольбахнинг бошқа атеистик асарлари қаторида утда куйдирилди.

Гольбахнинг материалистик дунёқараш системаси шундай эдики, у француз маърифатпарварлари Ламетри, Дидро томонидан ривожлантирилган дунёни моддиончилик нуқтаи назаридан тушунишнинг узига хос тизимини шакллантирди. Гольбах «*натурализмни*» идеализм ва ундаги «*спиритуализм*» ҳамда теологияга антитезис сифатида қарши қўяди.

Француз файласуфлари орасида Гольбах материянинг субстанционаллиги гоёсини ифодалаб берди (Гольбах, айна пайтда, «*Субстанция*» атамасини метафизик тушунча деб, уни ишлатишдан қочган). Гольбах субстанция тушунчасидан Худо тушунчасини чиқариб ташлади. «*Табиат*

ҳамма нарсанинг асоси; у узи туфайлигина мавжуд булади; у абадий бор бўлиб, доимо ҳаракат қилади; уз-узига сабабдир...», — деб ёзади Гольбах. Материя яратилмаган, абадий, деб ҳисоблаб, табиат ҳеч бир нарсанинг маҳсули эмас, ундан яралган нарсалар унинг энергияси, кучи ва оқибатидир, деган фикрни билдиради. У XVIII асрда табиатшунослик, хусусан физика ва химия соҳасида қарор топган энергиянинг сақланиш қонунига асосланиб шундай фикрга келди. Гольбах фикрича, материя «бизнинг ҳисларимизга бирор тарзда таъсир кўрсатадиган нарсаларнинг ҳаммасидир». Гольбах материянинг сифат тузилиши муайянлиги ҳақидаги француз файласуфи Дешан фикрларини ривожлантирди. Материя тузилиши ҳақидаги атомистик таълимотига аниқлик киритиб, энг майда элементар заррачаларни атом эмас, «молекула», деб атади. Майда заррачалар ҳақидаги атамага бундай узгариш киритиш, биринчидан, заррачанинг булинмаслиги ҳақидаги тушунчадан воз кечиш; иккинчидан, атомистик таълимотдаги атом билан бир қаторда бушлиқ мавжуд, деган қарашни инкор қилиш; учинчидан, майда заррачаларнинг хоссаларини чекловчи қарашларни рад этишдан иборат. Гольбах материянинг сифат муайянлиги тушунчасига ҳам узига хос тарзда узгартиришлар киритди. Материянинг умумий сифатларига у янги Европа тафаккурига хос булган геометрик-механик муайянлик (кулам, шакл, қаттиқлик, булиниш, оғирлик, зичлик, энергия кучи) тушунчаларини қўшиб, уларни «ҳаракатчанлик» тушунчаси билан тўлдирди. Материянинг махсус сифатларига турли хил физик-химик ва биологик муайянликни киритди. У махсус сифатлар умумий сифатларга нисбатан кам объективликка эга эмас, деб ҳисоблаб, материяга нисбатан механистик қарашга барҳам берди. Гольбах Дидродан кейин материянинг молекула даражасида ифодаланадиган сифатий турли-туманлиги ғоясини ишлаб чиқди.

Гольбахнинг дунёни материалистик нуқтаи назардан тушунтирувчи фалсафий тизими унинг материя ва ҳаракатнинг бирлиги таълимотини ҳам уз ичига олади. У «ҳаракат материянинг мавжудлигидан зарурий тарзда келиб чиқувчи», материянинг «яшаш усули», деб талқин этади. Ушбу таълимот ҳаракатнинг нисбийлиги ҳақидаги қарашларни умумлаштиришдан бошланади. Ҳаракатга у шундай таъриф беради. «Ҳаракат... бирон бир жисмнинг бошқа жисмларга нисбатан изчил узгаришидир». Гольбах ҳаракат тушунчасига, биринчидан, табиий шароитда моддий жисмларнинг вужудга келиши ёки парчаланишига олиб келувчи физикавий-кимёвий жараёнларни киритди. Иккинчидан, тирик мавжудотларнинг туғилиши, ўсиши, парчаланишида ифодаланувчи биологик жараёнлар ҳаракатнинг турли-туманлигини англатади, деб билди. Ҳаракатнинг механик бўлмаган шаклини диалектик маънода тушуниб, Гольбах ҳаракатни ҳар қандай узгариш, деб изоҳлади. Унинг фикрича, табиатда мутлақ тинчлик булмайди, ундаги ҳеч бир нарса бирон-бир сонияда ҳаракатсиз қололмайди, ҳамма мавжуд нарсалар тўхтовсиз пайдо

булади, ривожланади ва емирилади, маълум бир тезликда йўқолади. Табиатда жой алмашувидан ташқари яна материянинг кузга кўринмас молекулалари ҳаракати ва акс ҳаракати булган энергияга боғлиқ ички, яширин ҳаракат ҳам мавжуд, деб билади. Бундай ҳаракатни у «молекуляр ҳаракат», деб атади. Гольбах француз файласуфи Дидро каби жисмлар ҳаракатининг ички манбаига эътибор беради. «Ҳаракат шундай бир кучки, унинг ёрдамида жисм уз жойини узгартиради ёки узгартиришга интилади», деб ёзади. Шунингдек, Гольбах инерция тушунчасини тубдан янгича англади. У инерцияни жисмларнинг ички фаоллигини узида ифодаловчи акс таъсир сифатида талқин этди. Қарама-қарши кучлар бирлигининг диалектик ғоясига Ньютон механикаси асосида ёндошади. Жисмларнинг нисбий тенглигида қарама-қарши йўналтирилган кучларнинг ўзаро мувозанати натижасини кўради. Гольбах материя ҳаракатининг манбаи унинг уз ичида, деган фикрни айтади.

Гольбах детерминизмни қаттиқ туриб ҳимоя қилади. Коинот бизнинг олдимизда сабаб ва оқибатнинг чексиз ва тўхтовсиз занжирини намоён қилади, деб ҳисоблайди. Унинг детерминизми сабабиятнинг спиритуалистик-теологик талқинига қарама-қарши турувчи материалистик мавқедадир. Гольбах нуқтаи назарида «сабаб бирор жисмни ҳаракатга келтирувчи ёки унда қандайдир узгаришларни вужудга келтирувчи жисм ёки табиат ҳодисасидир. Оқибат эса бирор жисм орқали бошқа бир жисмда ҳаракат ёрдамида вужудга келтирилган узгаришдир». Материя ҳаракатини у сабаб-оқибат муносабатлари билан боғлиқликда урганиб, уларни моддий ҳосилаларнинг яхлит бир бутунликка объектив боғланишнинг конкрет ифодаси, деб талқин этди. У детерминизмни ҳимоя қилар экан, бирор бир нарса ёки ҳодисанинг сабаби булган ҳодиса ва нарса уз навбатида бошқасининг оқибати бўлиши мумкин. Яъни, узлуксиз ўзаро боғланган моддий заррага ва жисмлар боши ва охири булмаган туғилиш ва парчаланиш, бирлашиш ва ажралиш доирасини ташкил қилади, деб билади. Гольбах илоҳий кучни тан олмайди, унингча фақат сабаб ва оқибат мавжуд. Гольбах нецесситаризм (лат. *Necessitas* — зарурат) тарафдорларининг қарашларини янада ривожлантирди. У дунёдаги барча ҳодисаларнинг вужудга келишини зарурат, деб ҳисоблади. Гольбахнинг зарурат ҳақидаги фикрларида бир неча аспектларни ажратиб кўрсатиш мумкин: биринчидан, у Марксгача булган материализмда табиий сабаблар туфайли келиб чиқмаган асрлар давомида тасодиф, деб айтиладиган ҳодисалар бўлиши мумкинлигини инкор этиш учун нецесситаризм тушунчасини қўллайди. Гольбах ҳам Демокрит каби биз кузатаётган ҳодисаларни бизга номаълум усуллар билан вужудга келтирувчи табиий сабабларни билмаслигимизни яшириш мақсадида тасодиф, деган «мазмунсиз суз»ни ишлатамиз, деб айтади. Маълумки, тасодифнинг бундай антитезиси сабабийликдир, лекин Демокрит давридан бери файласуфлар уни зарурият, деб ҳисоблаганлар. Иккинчидан, Гольбах нецесси-

таризми моддий дунёни илоҳий кучнинг маҳсули дегувчи идеалистик-теологик қарашни инкор этишга йуналтирилган. Унинг фикрича, «табиат ёки Коинот зарурий тарзда мавжуд бўлади... унинг фаолияти, ҳаракати ва маҳсули унинг муқаррар оқибатидир». Гольбахнинг бундай фикрида унинг материалистик субстанцияси ифодаланган. Учинчидан, Гольбах табиат қонунларини универсал зарурият билан боғлайди, «... у нарсалар табиатнинг натижаси бўлиб, ҳамма нарса абадий ва узгармас қонунлар асосида амал қилади», деб ҳисоблайди. Унинг фикрича, табиат қонуний тарзда бир бутун бўлиб, ҳозирги пайтга келиб, қонунларнинг бир қисмигина очиб берилган.

Гольбах фалсафанинг гносеологик муаммоларини моддиончилик нуқтаи назардан изоҳлади, агностицизмга қарши чиқди. Билишнинг манбаи сифатида сенсуализмни биринчи уринга қўйди, «ақл»ни жисмоний сезгига асосланади, деб ҳисоблади.

Гольбах узи ривожланадиган узгаришларнинг глобал концепциясига ҳиссий сезгини материалистик нуқтаи назардан талқин қилишни киритди. Бу билан у моддий объектларнинг сезги органларига таъсир курсатганида вужудга келадиган дастлабки «модификация» сифатидаги сезгиларнинг билиш хусусиятини асослади. Гольбах фикрича, сезгилар билишнинг бошланғич асосини ташкил қилади, гоё эса сезги ҳосил бўладиган предметнинг образидир. Гояни эса Гольбах тажриба, деб тавсифлади. Шу билан бирга, тажрибани гоёлар мажмуи деб билмайди, балки кенг маънода тушунади, унинг таркибига илмий экспериментни ҳам киритади. Такрорланувчи, турли-туман тажрибаларда ифодаланадиган эксперимент дастлабки тажрибалар хатосини тузатиш учун, илмий ҳулоса ва фалсафий умумлашмалар учун муҳимдир. Гольбах урганилаётган нарсанинг моҳиятига етишга катта эътибор берди. Сезгиларимиз бизни адаштирадиган бўлса, шунчаки тажриба эмас, балки тажриба ва мулоҳаза бизни тўғри йулга олиб чиқади, деди. У бирёқлама рационализмга ҳам, бирёқлама сенсуалистик ва эмпирик курсаткичларга ҳам қарши чиқди. Гольбах билиш жараёнида рационализм, сенсуализм ва эмпиризм бирлигига юқори баҳо берди.

Гольбахнинг антропосоциал фалсафасидаги фикри узига хос хусусиятга эга. У инсоният томонидан фалсафий-илмий ҳақиқатни қайта қуриш, узгартиришни инсон ҳаётининг унга мувофиқ барча соҳаларини узлаштиришни ҳаётни яхшилашнинг ягона тўғри йули, деб ҳисоблади. Гольбах инсон уз табиати, интилишлари, талаб ва ҳуқуқларини билмагани туфайли уз озодлигини йўқотиб, узини узи қул қилади, деган фикрни билдиради.

Гольбахнинг антропосоциал қарашлари соф моддиончилик мавқеидадир. Унда узаро бир-бири билан боғланган 3 концепцияни ажратиб курсатиш мумкин. Булар: ижтимоий-сиёсий ва ахлоқий бўлиб, улар Гольбах фалсафасини тушунишга ёрдам беради.

Инсон фаолиятини фалсафий англашда Гольбах уз олдига 2 вазифани қўяди: биринчидан, дуалистик қарашни инкор этиш ва дунёнинг пайдо бўлишидаги моддий бирликни тасдиқлаш; иккинчидан, жамиятни узгартиришда фалсафий ақл курсатган йулдан бориб, мақсадга мувофиқ фаолиятни амалга ошириш. Биринчи вазифани ҳал қилишда у инсон уз ҳаётининг бир дақиқасида ҳам эркин бўлолмайди, деб инсон ҳаётини соф натуралистик нуқтаи назардан талқин қилади. «Бизнинг ҳаётимиз шундайки, табиат амрига кура, бир дақиқа ҳам ердан узоқлаша олмай, ер курраси устида уз йўлимизни баён этишимиз керак», дейди. Иккинчи вазифага кура, Гольбах фикрича, инсон ташқи куч томонидан ҳаракатланадиган буюмга ухшатилмаслиги лозим, чунки у уз моҳиятини узида ифодалайди, деб ҳисоблайди.

Инсон мавжуд бўлишининг биринчи даражаси унинг туғилишидан то улимигача бўлган биологик жараённи уз ичига олади. Иккинчи босқичда Гольбах инсон онгига эътибор қаратади, яъни инсонни унинг мияси ҳаракатга келтиради, фикр, онгли ирода инсоннинг физиологик талабларига қараганда унинг хатти-ҳаракатини кўпроқ йуналтиради, дейди. Инсон ҳаётини белгиловчи воситаларнинг табиий хусусиятини инкор этиб, уни маданий-ижтимоий мазмун билан тулдиради. Унинг фикрича: тарбия болаларга берилиши зарур бўлган сабоқдир.

Қонунчилик — сиёсий бир бутунлик аъзоларига бериладиган зарурат.

Ахлоқ — онгли мавжудотларга бериладиган сабоқ, одамлар орасида маълум бўлган муносабатлар зарурлигидир. Айни пайтда жамиятга хос бўлган объектив заруратнинг моҳиятини ёритиб беролмаса ҳам, ижтимоий ҳаётнинг сабабий боғланишларини аниқлаб берди.

Гольбах конституцион монархия, аксарият ҳолларда маърифатли абсолютизм тарафдори эди. Гольбах «Ижтимоий битим» шартини фақат Монарх ўрнатиши мумкин, деб ҳисоблайди. Агар бундай ҳокимият аҳолининг ўта ночор аҳволига сабаб бўлса, уни инқилобий йул билан бартараф этиш зарур бўлади, деган фикрни илгари сурди. Гольбах халқнинг меҳри ва садоқати эзгуликка олиб келади, зулм фақат душманларни купайтиради, зурвонлик ҳокимиятни заифлаштиради, куч қонуний ҳуқуқ бермайди, деган қарашларни баён этди. Оқибатда эзилган халқ ҳокимиятга қарши кутарилиши мумкин, деб тушунтирди. Монархларни оқилона иш юритишга чақириб, акс ҳолда зулмдан озод бўлишга интилаётган халқлар инқилобни амалга оширади, дейди. Бунинг учун махсус мафкураравий тайёргарлик зарур бўлишини курсатди.

РОССИЯДА ФАЛСАФИЙ ФИКРЛАР

Европа Ғарби эришган ютуқларни узлаштириш асосида Россия XVII аср охирларига келиб, ўзининг миллий маданиятини ривожлантира

бошлади. Янги дунёвий маданиятнинг жорий этилиши махсус ва умумтаълим мактабларининг ташкил этилиши, рус ёшларининг чет элларга юборилиши, хорижий олимлар ва мутахассисларнинг таклиф этилиши туфайли амалга ошди. 1725 йилда Петербург Фанлар академияси ташкил этилди. Саводхонлик ва илмий тадқиқот ишлари йулга қуйилди. Турли илм соҳаларига оид адабиётлар нашр этилди. Табиатшунослик, сиёсий иқтисод, ҳуқуқшунослик, муҳандислик, тарих ва география, мусаввирлик ва адабиётшуносликка асос яратилди. Пировард натижада рус тарихида илк бор дунёвий фалсафа ва социология пайдо булди.

Янги илмий-фалсафий ғояларни тарғиб қилган кишилар «Пётр I нинг олимлар дружинаси» номини олган Феофан Прокопович бошчилигидаги илмий тўгаракка бирлашдилар. Бу сиёсий маслакдошлар гуруҳи булиб, улар Пётр тарафдорлари, ислоҳотлар режасини ишлаб чиқиш ва амалга оширишда фаол иштирок этган кишилар эдилар. Шунингдек, уларни фанга булган қизиқиши ва унга суянган ҳолда Россиянинг ривожланиши ҳамда равнақига ҳар томонлама ёрдамлашишга интилиш жипслаштирган эди.

ФЕОФАН ПРОКОПОВИЧ

(1681—1736)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. «Олимлар дружинаси» бошлиги Феофан (Елизар) Прокопович Киевдаги савдогар оиласида таваллуд топган. У Киев — Могилев академиясини битириб, ўз таҳсилини Польшада давом эттиради ва у ерда католикликни қабул қилади.

1709 йилда Ф.Прокопович Киевга келган Пётр I га таништирилади ва тез орада аввал Москвага, кейин эса Петербургда черков ислоҳотлари режасини ишлаб чиқиш учун таклиф этилади. У Пётр I нинг ишончли одами сифатида ўқув муассасалари, босмахоналар, кутубхоналар ташкил қилиш билан шуғулланади. Фанлар академиясини ташкил этишда фаол иштирок этади, унинг учун китоблар ва жиҳозлар сотиб олади, Кантемир ва Ломоносов сингари ёш талантларга раҳнамолик қилади.

Ф.Прокоповичнинг «Подшонинг хоҳиши ҳақиқат» ва «Диний регламент» асарлари Пётр давлати сиёсатини асослашда муҳим роль уйнаган. Машҳур сиёсий арбоб ва мутлақ монархия манфаатларининг ифодачиси сифатида Ф. Прокопович Россиянинг ва бошқа Европа мамлакатларининг тарихий тажрибаларига суянган ҳолда фаолият кўрсатади.

Ф. Прокопович рус ижтимоий-сиёсий фразеологиясига илк бор «умумий фойда» атамасини киритган. У бу атамани барча ижтимоий табақалар амал қилиши лозим булган давлат ва ҳукмрон табаканинг асосий мафкуравий тамойилини ифодалаш учун ишлаб чиққан эди. Муаллиф фикрича, тинчликни, ижтимоий тартибни, ҳаққоний адолатни, саноат ва савдо ривожини, етарли даражадаги саводхонликни таъминлаш дав-

латнинг бурчидир. Унингча, маориф жамиятни мукаммаллаштиришнинг муҳим омилидир.

Ф. Прокопович илоҳиётни ва уз даврининг фалсафасини чуқур эгаллаган киши булган, замонавий табиатшунослик илмидан ҳам хабардор булган. Унинг билимдонлиги, юксак нотиклик қобилияти, кенг мулоҳазалилиги уни илоҳиётчилар ва олимлар орасида машҳур қилган эди. Узини «янги фалсафа»нинг ихлосманди ҳисоблаган Ф. Прокопович, унинг Россияда кенг тарқалишини зарурият, деб билади ва шунингдек, бу фалсафани мамлакатни янгилашнинг воситаси, деб ҳисоблайди.

Ф. Прокоповичнинг фалсафаси объектив идеализмнинг теологик курилишида яратилган. Унингча, дунё Худо томонидан яратилган. Худо дунёни яратгандан кейин узининг қонун урнатувчилик функциясини амалга оширган. Худо уз-узига зид эмас, узининг бир марта урнатган қонунини ҳеч қачон бекор қилмайди. Материяни тушунишда Ф. Прокопович Аристотелнинг таълимотига асосланади. Материя модда «тугалланмаган» имкониятдаги субстанция, нарса, предметлар эса шакл воситасида фаоллашган субстанциядир. Жисм — шаклланган материя булиб, унинг бошқа турга айланиши, бир шаклнинг иккинчиси билан ўрин алмашиши оқибатида содир бўлади. Материя нарсалардаги умумийликдир, шакл эса жисмлар ва турлардир. Бинобарин, материя барча жонли ва жонсиз нарсаларнинг бирлигини ташкил этади, у бир турли ва миқдоран ўзгармасдир. Барча нарсалар «атомларнинг қушилишидир», бушлик мавжуд эмас, зеро Худонинг бушлиқни, яъни йуқликни яратиши ақлга сиғмайди.

Ф. Прокопович ижоди рус тафаккурининг икки даврини узида муҳасамалаштирган. Унинг таълимоти рус ўрта асрининг диний-фалсафий рационализмини яқунлайди ва янги дунёвий фалсафанинг пайдо бўлиши учун шарт-шароит яратади.

АТИОХ ДМИТРИЕВИЧ КАНТЕМИР

(1708—1744)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Россияда маърифатнинг кенг халқ оmmasига ёйишда фаол курашувчи, ижтимоий ҳаётда туб ўзгаришлар ҳимоячиси ва «Олимлар дружинаси»нинг ёрқин намояндаларидан бири Атиох Дмитриевич Кантемир (1708—1744) эди.

А.Д.Кантемир Петербург Фанлар академиясининг аъзоси, бадиий адабиётда илмий рисоалар ва бошқа асарларнинг моҳир таржимони, купгина сатиралар, масаллар, лирик шеър ва қушиқларнинг муаллифи эди.

Кантемирнинг асосий хизмати сатиралардадир.

Кантемирнинг биринчи «Гийбатчиларга сабоқ» ёки «Менинг ақлимага» ҳажвиялари илм ва маърифат душманлари, зулмат тарафдорларига қарши қаратилган.

Кантемирнинг фикрича, инсон тарбиясида панд-насиҳат, уғитлар эмас, шахсий намуна муҳим роль уйнайди. Панд-насиҳатлар ва уғитлар хатти-ҳаракатга зид бўлса, боланинг қалбидаги барча яхши (эзгу) сабоқлар элақда сув турмаганидек из қолдирмайди.

Фалсафий масалалар билан Кантемир ёшлик давридан шуғуллана бошлаган. 1729 йилда 20 ёшли Кантемир ҳаёт тарзи ва фикрлашнинг узгарувчанлиги, инсон турмуши доимий эмаслиги ҳақида «Кевик жадвали»ни француз тилидан рус тилига таржима қилди.

«Фалсафа» терминига Кантемир қуйидагича изоҳ беради: фалсафа юнонча сўз бўлиб, рус тилида «доноликни севиш», дегани. Шундай асосий ном билан ўз-ўзидан маълумки, унга табиий ва табиат билан боғлиқ ишларни қунт билан фикрлаш ва изланиш орқали эришиш мумкин. Фалсафа мантиқ, панднома, физика ва метафизикаларга бўлинади.

Мантиқ ёки фалсафа бизни нарсалар ҳақида фикрлаш ва маълум ҳақиқатларни бошқаларга туғри исботлаб беришимиздир.

Панднома бизни гузал ахлоқли бўлишга, шунингдек, яхши ва ёмон ишларни билишга ургатади. Улардан асосан яхши хислатларни урганиб, ёмон хислатлардан қочиб мумкин.

Физика эса бизга барча нарса ва ҳодисаларнинг моҳиятини, сабабини ургатади.

Метафизика жамиятда мавжуд нарса ва танасиз мавжудотлар, масалан, жон, руҳ ва Худо ҳақида маълумот беради.

Фалсафанинг алоҳида ҳолатлари хусусида Кантемир жуда чуқур ва туғри мулоҳаза юритган. Масалан, Фонтенел томонидан «Маълум китоб гоёси» маъносида қўлланган гоё тушунчасини Кантемир қуйидагича талқин қилади: «Гоё юнонча сўздир. Маълум нарса бизнинг онгимизда, ҳиссиёт ёки онгнинг бошқа бир шакллари орқали акс этади. Масалан, тўртта бурчак, досканинг текислиги, оёқларнинг баландлиги, шакли, бир сўз билан айтганда столнинг бутун бир таркиби акс этади ва айтишим мумкинки, мен стол гоёсига эгаман. Гоёни мен рус тилида тушунча, деб атаган булар эдим».

Материя тушунчасини Кантемир 3 хил талқин қилган. Материя деганда, у авваламбор маълум нарсадан таркиб топган моддани, масалан, олтинугурт порох (уқ дори)нинг материяси, деб тушунтирган. Кейин у материяни суҳбат ёки мунозара мавзуси маъносида ҳам тушунтиради ва ниҳоят сабаб маъносида, яъни нима учун шу иш бўлаётганлигини шарҳлаб беради.

Ҳақиқий файласуфларнинг Фонтенел ҳиссиёт орқали олинган билимларига қониқмай, кўринмас нарсаларни топишга ва «табиат ўзи билан улкан манзарани акс эттириши» устида ишлаб, Кантемир қуйидаги-

ча изоҳ беради: «натура» лотинча сўз бўлиб, рус тилида табиат, дегани. Демакким, барча мавжуд нарсаларнинг бошланиши. Унинг кучи орқали барча жонли ва жонсиз нарсалар туғилади (пайдо булади), ҳаракатланади, сақланади. Кантемирнинг йирик оригинал фалсафий ишларидан бири «Табиат ва инсон ҳақида»ги ёзувларидир. Бу асари 11 та хатдан иборат бўлиб, уларни Парижда ёзган.

Кантемир тушунардики, руҳнинг табиат билан узаро нисбати фалсафанинг асосий масаласидир ва уни ҳал қилишда файласуфлар икки адоватли лагерга — материалистлар ва идеалистларга булинади ва улар уртасида фалсафа тарихи давомида шафқатсиз ва муросасиз кураш булган. Деизмга асосланган қарашларида Кантемир узи айтганидек, «Эпикур таълимотининг намояндalари» фикрига қушилади. «Агар материя фикрлайди, деб тан олсак, — деган эди Кантемир,— шунини ҳам айтиб утиш лозимки, бутун материя эмас, фақатгина унинг инсон бўлиб яралган қисмигина фикрлайди».

ВАСИЛИЙ ТАТИШЧЕВ

(1686—1750)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. XVIII асрнинг биринчи ярмида ижтимоий ҳаётда туб узгаришлар юз бераётган бир пайтда Василий Никитин Татишчев яшаб, ижод этди. Татишчев биринчи бўлиб рус тарихини ишлаб чиқди.

В. Н. Татишчевнинг ижтимоий-фалсафий қарашлари унинг «Россия тарихи», «Илм ва билим юртарининг фойдаси ҳақида суҳбат» асарларида ўз аксини топган ва унинг қарашлари бевосита ўз замонасининг ижтимоий-иқтисодий масалаларини тушуниб етиши натижасида шаклланган.

Татишчев фалсафий дунёқарашининг шаклланишида халқ ижодиёти муҳим роль уйнаган. Халқ ҳаёти, турмуши, урф-одатлари, гузал табиати акс этган қўшиқлар, мақол ва ҳикматлар, масаллар, атроф-муҳитга реалистик муносабат акс этган бадий халқ оғзаки ижоди қирралари рус маърифатчисининг дунёқарашини ривожланишига самарали таъсир кўрсатган. Шунингдек, антик даврнинг ва Европа Уйғониш даври мутафаккирларининг асарларини урганиш ҳам Татишчевнинг ижтимоий, сиёсий, фалсафий дунёқарашининг шаклланишига муҳим таъсир кўрсатган.

МИХАИЛ ЛОМОНОСОВ

(1711—1765)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. М. Ломоносовнинг дунёқарашини Г. Галилей, Р. Декарт, Ф. Бэкон, И. Ньютон, Лейбниц каби механистик дунёқараш

намояндаларининг илмий ижодлари таъсирида шаклланди, шу билан биргаликда унинг дунёқараши узининг табиий изланишлари билан чамбарчас боғлиқдир. Ломоносов Маргбург университетиде профессор Х.Вольфдан фалсафадан маъруза тинглаш жараёнида корпускуляр фалсафадан узининг гоёларини ривожлантирди.

Ломоносов органик ва ноорганик табиатнинг узаро боғлиқлиги тугри-сидаги фикрларни илгари суради, у табиатдаги сабабият принципини ва функциявий узаро боғлиқлик ҳаракатини таҳлил қилади.

Ломоносов уз фикрларини асослашда тажрибага алоҳида аҳамият беради. Диққатга молик жиҳати шундаки, Ломоносов тажрибага билиш-нинг бир усули сифатида ёндашади ва қуйидагича таҳлил этади:

— тажриба орқали ҳақиқатни билиш мумкин;

— тажриба орқали аниқликка эришилади;

— тажрибавий маълумотларни умумлаштириш мумкин. Ва шулар асосида табиат қонунларини ишлаб чиқиш бунда ақлнинг таҳлилий, умумлаштирувчи фаолиятида асосий урин тутуди, деб таъкидлайди.

Ломоносов дунёни билишда илмий ва диний қарашларни келишти-риш зарурлигини қайд этди.

Ломоносов асосан метафизик була туриб, у бу чегараланган дунёқа-рашдан диалектиканинг айрим элементларини олға суриш ва тараққий эттириш билан чиқиб кетишга ҳаракат қилади. Булар жумласига, маса-лан: материя ҳаракатининг ҳар хил турлари, энг соддадан мураккаб ил-мий хулосаларга, назария ва тажриба (амалиёт)нинг бирлиги ва бошқа-ларни киритиш мумкин.

Фалсафа тарихи ва табиатшуносликни ўрганиш жараёнида Ломоно-сов у ёки бу олимнинг ўзидан олдин ўтган олимларга нисбатан фанга қандай янгиликлар берганлигини билишга ҳаракат қилади.

ДМИТРИЙ АНИЧКОВ

(1733—1788)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Дмитрий Сергеевич Аничков Москва универ-ситетида ўқиган. Кейинчалик университетнинг ўзида математика, логи-ка ва метафизикадан талабаларга дарс беради. У математиканинг қарийб барча бўлимларига оид қатор дарсликлар ёзган, анжуманларда кенг дои-радаги муаммолар хусусида маърузалар ўқиган. Хусусан, «Бу дунё Худо донолигининг яққол далил-исботи эканлиги ва унда ҳеч нарса тасоди-фий содир бўлмаслиги ҳақида сўз», «Инсон билишининг хусусиятлари ва ақлни ҳар хил хатолардан асрагувчи воситалар ҳақида сўз», «Жоннинг тана билан узвий алоқадорлигини изоҳлашнинг турли усуллари ҳақида сўз» каби асарларининг номлари ҳам муаллифнинг турли муаммоларга, айниқса, логик-гносеологик масалага қизиқишидан далолат беради.

Аммо олимнинг ижоди давомидаги энг эътиборли асари «Турли, хусусан жоҳил халқларда Худони улуглашнинг бошланиши ва содир булиши ҳақидаги фалсафий мулоҳазалар» номи билан нашр этилган докторлик диссертацияси эди. Мазкур асар шаккоклик, деб эълон қилинган ва Синод ҳукми билан ёқиб юборилган. Шу муносабат билан Аничковнинг профессор унвонига тасдиқланиши саккиз йил тухтатиб турилди, унга қарши қўзғатилган иш эса йигирма йилга қўзилди. У узининг жиддий фитнада айбланганлиги учун бунинг ҳалокатли оқибатларидан жуда қўрққан эди, аммо бундан омон қолишга муваффақ булди.

Аничков фалсафада изчил нуқтаи назарда турмаган ва айни пайтда, волфианлик фалсафасига яқинлик даражаси бўйича бутун ҳаёти давомида унинг нуқтаи назари сезиларли тарзда узғариб турган. 60-йилларда хурфикрлилик тўлқинига тортилган ва Екатерина сиёсатининг «маърифатлилиги»га ишонган Аничков, «доно яратувчи»ни унутмаган «штатли деист» бўлиб қолса-да, маърифатчилар фалсафаси руҳидаги гоъларни баён этган ва бунда антик мутафаккирлар ва янги давр файласуфларидан далиллар келтириб, уни асослашга интилан.

Аничков сенсуализмга мойил булган, Бэконнинг индуктив методини эътироф этган, Декартнинг тугма гоълар назариясини танқид қилиб, уни чегарадан чиқиб кетган рационализмнинг маҳсули сифатида баҳолайди.

Бу муаммоларнинг барчасини, Аничков фикрича, назарий фан ҳисобланган фалсафа ҳал қилиши лозим. Унингча, фалсафа гоът куп нарсаларнинг сабабларини излайдиган фандир. Энг муҳим назарий муаммолар ичида руҳ ва таннинг узаро таъсири масаласи бевосита фалсафанинг узига муносиб масаладир. Бинобарин, Аничков рус фалсафаси тарихида илк бор руҳ ва таннинг узаро муносабати масаласи фалсафанинг асосий масаласи, деган хулосага келади. Руҳ ва тана муносабатини асос қилиб олган тарзда, у фалсафанинг асосий йуналишларини таснифлайди. Аммо бу борада ҳам гносеологик муаммолар чегарасидан ташқари чиқмайди.

Муаллиф фикрича, файласуфлар уч гуруҳни ташкил этадилар: идеалистлар, монистлар ва дуалистлар. Дуалистларнинг узи ҳам уч гуруҳга булинади. Идеалистлар гуруҳига нарсаларнинг идеал борлигини эътироф этувчи ва инсон руҳини жисмсиз, деб ҳисобловчи барча файласуфлар киради. «Монистлар» атамаси икки маънога эга. Монист деганда, бир томондан, фақат моддий бирликни эътироф этувчи «материалистлар» тушунилади, иккинчи томондан эса уларнинг қарама-қаршиси, яъни фақат жисмсиз нарсаларни реал деб ҳисобловчи файласуфлар тушунилади. Дуалистларга картезианчилар, Лейбниц издошлари ва перипатетиклар киради. Дуалистлар дунёқарашлари орасидаги фарқлар руҳ ва тана алоқаларининг чекланиш даражаси асосида белгиланади. Картезианчиларда бу алоқалар ташқи, тасодифийлар, перипатетикларда эса бу алоқа энг

чуқур, лейбницчилар бу масалада урталик, келишувчилик нуқтаи назарида турадилар.

Аничков қарашлари кескин баҳслар бўлиб турган XVIII асрнинг иккинчи ярмидаги Россия шароитида илмий ва сиёсий аҳамиятга эга эди.

ЯКОВ КОЗЕЛСКИЙ

(1728—1794)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. XVIII асрнинг 60—80-йилларидаги рус маърифатчилигининг йирик намояндаларидан бири Яков Павлович Козелскийдир. Майда дворян вакили сифатида Козелский узининг хизмат поғонаси буйича анча машаққатли йўлни босиб ўтган. У бир мунча вақт Киев диний академиясида таълим олгач, Петербург Фанлар академияси қошидаги гимназияга ўқишга киради, академик университет талабалари сафида булади, кейинчалик Петербург ва Украинада қатор муҳим маъмурий лавозимларни эгаллайди. Айни пайтда Козелский уз устида ишлашга катта аҳамият беради ва бир қанча асарлар ёзади.

Козелскийнинг энг эътиборли асарлари «Фалсафий таклифлар» (1768) ва «Инсон билиши ҳақидаги икки ҳинд Калан ва Иброҳимнинг мулоҳазалари (баҳслари)» (1788) ҳисобланади. Бу асарларда ўша даврдаги фалсафий билимларнинг яхлит мажмуаси қамраб олинган.

Козелский айрим масалаларни ҳал қилишда мустақил булсада, фалсафада уз системасини яратишга даъвогарлик қилмаган. У уз олдида қадимги ва янги таълимотлар асосида асосий фалсафий муаммоларнинг қисқа ва имконият даражасидаги систематик баёнини беришдек камтарона вазифа қўйган.

«Фалсафий таклифлар» бу ўзига хос оммабоп қўлланма бўлиб, унда муаллиф фалсафанинг фан сифатидаги мавзуси, унинг тузилиши ва ижтимоий аҳамиятлилиги, шунингдек, онтология, гносеология, психология, логика ва социология масалаларига оид тушунчалар китобхонларга тушунарли тарзда ҳавола этилади. Козелскийга қадар Россияда бундай қўлланма мавжуд бўлмаган.

Козелский асосланган ва қайта ишлашга интилган асосий назарий манбалар XVIII аср француз маърифатчиларининг таълимотлари ва волфианлик мактаби фалсафаси эди. У маърифатчилардан, айниқса, Руссо, Монтескье ва Гельвецийларни юқори баҳолаган. Уларнинг ғоялари аксарият ҳолларда Козелскийнинг ахлоқий, ижтимоий-сиёсий қарашларининг, уз сузи билан айтганда, амалий фалсафасининг хусусиятини белгилаб берган эди. Муаллифнинг асарларида, айниқса, унинг «Фалсафий таклифлар»ида схоластиклик сезилиб туради.

Козелский фикрича, жамиятлар бир-биридан-еиёсий жиҳатдан, яъни бошқарув шакли ва ҳукумат тартиби билан фарқ қиладилар. У тўртта бошқарув усулини — демократия, аристократия, монархия ва деспотия усулларини қайд этар экан, улардан бирортасини ҳам афзал кўрмайди. Унингча, давлатнинг бошқарув шакли эмас, балки унинг ҳуқуқий асоси муҳимдир.

Козелский социологик тафаккурга Гельвеций ва Руссолар баён этган фикрлардан фарқ қилувчи бирон-бир янги фикр қўшмаган. Аммо мазкур ғояларнинг ёйилишининг узи Россияда янги социологик ғояларнинг пайдо бўлишида муҳим аҳамиятга эга эди.

СЕМЕН ДЕСНИЦКИЙ

(1789 йилда вафот этган)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Семен Ефимович Десницкий ҳам Аничков ва Козелский сингари, аввало, диний таълим олган, кейин Москва университети қошидаги гимназияга ўқишга кирган, ундан сўнг эса Петербургдаги академик университетни битирган. 1761—1767 йилларда Десницкий Англияда уз маълумотини оширган. Адам Смит маърузаларини тинглаган ва Давид Юм асарларини мутолаа қилган. У шу ерда магистрлик ва докторлик диссертацияларини ҳимоя қилиб, Россияга қайтгач, Москва университетиде ҳуқуқ профессори лавозимига тайинланади, 1783 йилда эса у Фанлар академиясининг аъзоси этиб сайланади.

Десницкий ҳуқуқ соҳасида мутахассис бўлган. У таниқли ҳуқуқшунос Блекстоннинг уч томлик «Инглиз қонунлари талқини» ва Томас Боуденнинг «Дехқонларга қўлланма» асарларини рус тилига таржима қилган ва уларни кенг шарҳлар билан таъминлаган. Десницкий узининг оригинал асарларидан энг муҳимлари сифатида «Ҳуқуқшуносликни урганишнинг энг осон ва қулай усули ҳақида сўз», «Ибтидоий халқларда эрхотинликнинг пайдо бўлиши ва бошланиши ҳақидаги ҳуқуқий мулоҳазалар» ва бошқаларни курсатиш мумкин. Мазкур асарларда нафақат ҳуқуқшунослик хусусида, балки айни пайтда, сиёсий, иқтисодий ва тарихий масалалар ҳақида ҳам фикрлар юритилади, социологик соҳаларга оид узига хос ғоялар олға сурилади.

Десницкий уз диққат-эътиборини «табиий» ҳуқуқ масалаларига эмас, балки кишиларнинг жамиятдаги барча ўзаро муносабатларини бошқарадиган (ҳукумат ва фуқаро ўртасидаги, суд ва судланувчи ўртасидаги, ота-она ва болалар ўртасидаги ва ҳоказо) «эгалланилган» ҳуқуқларга қаратади.

Десницкий фикрича, жамият ҳам табиат сингари, доимий ўзгаришда ва бу ўзгаришлар инсоният жамоасининг паст, содда шаклларида юксак ҳамда мураккаб шаклларида утиш йули билан содир бўлади. Жамият-

ни болалик, усмирлик ва кексалик даврларини бошидан кечирадиган алоҳида одамга қиёслаб бўлмайди. Биологик қонуниятларни жамиятга қўллаш мумкин эмас, унинг узига хос тараққиёт йули ва манбалари мавжуд. Ижтимоий тараққиётнинг мезони кишиларнинг изчил ривожланиб ва такомиллашиб борадиган ҳужалик ишларидир. Унга боғлиқ ҳолда инсоният тарихи тўртта катта даврларга бўлинади: 1) халқларнинг ер юзида пайдо бўлган мевалар ва овчилик билан кун кўрадиган ибтидоий ҳолати; 2) халқларнинг чорвачилик билан шуғулланган ҳолати; 3) деҳқончилик даври; 4) савдо-сотик ҳолати. Худди ана шу «халқларнинг тўрт ҳолати»га асосланган ҳолда, биз уларнинг тарихини, бошқарилишини, қонунлар ва урф-одатларни ўрганишимиз ва фан ҳамда санъат соҳасидаги турли-туман ютуқларини аниқлашимиз лозим. «Халқларнинг «ҳолати»ни ижтимоий тузумнинг асосий хусусиятлари — ҳокимият шакли, мулкчилик институтининг тараққиёт даражаси, оила-никоҳ муносабатларининг турлари ва бошқалар белгилайди. «Халқнинг у ёки бу ҳужалик соҳасининг ривожланишида географик муҳит ва қушничилик хусусияти ҳам роль уйнайди. Қушни халқлар ўртасидаги урушлар илм-фанга, маданиятга, маориф ва ахлоққа салбий таъсир кўрсатади, тинч-тотув яшаш эса «қўл ҳунари» санъатнинг ривожланишига ёрдам беради ва «юракни юмшатади». Аммо умуман олганда, халқ цивилизациясининг кўрсаткичи ҳужалик тараққиёти ҳисобланади.

Десницкий фикрича, ижтимоий тараққиётнинг асосини кишиларнинг иззат-нафси, худбинлиги ва бошқа «табiiй ҳиссиётлар» ташкил этади. Инсон — биологик мавжудот, у жисмоний ва ақлий қобилиятларга эга, у ўз ақли туфайли ҳайвонот дунёсидан ажралиб чиққан. Бинобарин, ижтимоий тараққиёт ҳаётнинг юксакроқ шаклига интилиши йўналтирилган инсоннинг биологик хусусиятидир. Кишиларнинг хоҳишлари ва эҳтиёжлари, фойда ва манфаатлари ижтимоий тараққиётнинг асосий кучларидир.

Дворян маърифатчиси сифатида Десницкий давлат бошқарувининг барча шакллари орасида Россия учун 600—800 кишидан иборат бўлган сайлов асосида сайланган сенатни ўз ичига олган конституцион монархияни маъқул, деб ҳисоблайди.

Диннинг пайдо бўлиши хусусидаги Десницкий фикрлари Аничков диссертациясидаги фикрлардан фарқ қилмайди. У ҳам кишиларнинг қўрқуви ва жоҳиллиги асосида гайритабiiй кучларга эътиқод қилишдан келиб чиққан, деб ҳисоблайди. Бу борада у Худони ҳам, динни ҳам инкор этмайди. Унингча, дин ижтимоий барқарорлик ва қонунни ҳурмат қилишнинг асоси ҳисобланади.

Уша давр халқ ҳаётининг мураккаб даврини акс эттирган юқоридаги олимлар ижоди ва дунёқараши ўзининг зиддиятлилигига қарамасдан тарихда муайян урин тутади.

XVIII АСР ОХИРИ XIX АСР НЕМИС ФАЛСАФАСИ

XVIII асрнинг охири ва XIX асрнинг биринчи ярмида ГАРБИЙ Европада руй берган чуқур ижтимоий-иқтисодий узгаришлар фалсафий тафаккур ривожига ҳам катта таъсир кўрсатди. Буни жаҳон фалсафаси тараққиётида муҳим урин эгаллаган немис фалсафаси мисолида яққол кўришимиз мумкин. Чунки, мазкур фалсафа ҳам ўз даврининг ижтимоий воқелиги маҳсули сифатида ушбу узгаришларнинг таъсири натижасида дунёга келди.

Бу даврдаги туб узгаришлар ана шу давр илми ривожига акс эттирган деярли барча манбаларда бундан илгарироқ руй берган француз халқи ижтимоий-сиёсий ҳаётида содир бўлган инқилобий жараёнларнинг давоми, уларнинг акси сифатида талқин этилиши аёнанага айланган. Ҳатто, шунга асосланиб, немис фалсафасини «француз инқилобининг немисча назарияси», дея таъриф берилганлиги ҳам кўпчилик файласуфларга маълум. Бироқ немис фалсафасини англаш ва тушунтиришга нисбатан бундай уринишларни инкор этмаган ҳолда умумий муаммонинг моҳиятига оид қуйидаги баъзи фикр-мулоҳазаларни баён қилиш масаланинг моҳиятини янада равшанроқ ёритиш учун хизмат қилади.

Аввало, немис фалсафасига ўхшаш бир бутун, янгича ва яхлит қарашлар намоён бўлиши инсоният тараққиётининг барча даврларида ҳам руй беравермайди. Тарихнинг туб бурилиш даврлари кишилар олдига янгича муаммоларни ечиш заруриятини қўяди. Бу муаммоларни ҳал этиш учун эса жамият тараққиёти, юрт равнақи, халқ фаровонлиги гоёлари асосида кишиларнинг бир ёқадан бош чиқариб бирлашуви зарур бўлади. Бунинг учун албатта, бунёдкорлик гоёларини ўз халқи ва юртининг эртанги кунига бефарқ булганлар онгига сингдирувчи зиёлилар қатлами етишиб чиқиши ҳал қилувчи аҳамият касб этади.

Немис классик фалсафаси бу халқ тараққиётига хос бўлган ана шундай туб бурилишлар даврининг инъикоси эди. Унда бир томондан, немис халқи ҳаёти, иккинчи томондан, Европа воқелиги ўзининг яққол ифодасини топди. Маълумки, Қадимги Рим империяси узоқ давр мобайнида тарих саҳнасидан тушмади. Бунинг боиси, давлат босқинчилик ва талончилик орқали ўз империяларини яратган римликлар, кейинроқ баъзи қадриятларни ва гоёларни давлат бошқарувининг асосий тамойилига айлантirdилар. Гарчи, римликлар бундай гоёларни ўзлари уйлаб топиб борасида мақтана олмасалар-да, бироқ уларни қадимги юнонлардан урганишдан ҳам тортинишмади. Яъни, тараққий этиш учун ўзинг гоё беролмасанг, ўзганинг гоёсига қўшилиш ҳам уят эмас, қабилда иш кўришди.

Оқибат шу булдики, давлатчилик ва уни бошқарув тажрибаси илмида римликлар юқори даражага, бошқа Европа халқларига дарс бера олиш даражасига етишди.

Бироқ давлат бошқаруви борган сари бузгунчилик, талончилик, босқинчилик гоёларига эрк берган ҳукмдорлар қўлига ута бошлади, уз давлати тақдирига бепарво кишилар томонидан самарасиз бошқарув турли ҳаракатларга қарамасдан Рим давлатининг инқирозга юз тутишига сабаб булди. Шимолий Африка, Апеннин ва Пиреней ярим оролларида Рейн соҳилларигача сарҳадларга эга булган буюк Рим империяси парчаланиб кетди. Шундан сунг узоқ давр мобайнида ундан ажралиб чиққан давлатлар уз йулларини топиб олишда катта қийинчиликларни бошдан кечирдилар. Сабаби, уларни тараққиёт сари етаклайдиган, бунга асос була оладиган гоёлар гарбда ҳали тула шакллангани йуқ эди. Бунинг урнига европаликлар бунёдкорликка зид булган салб юришлари каби ноинсоний мақсадларга уз кучларини сарфладилар. Аммо тарих бир жойда тўхтаб қолмайди. Буюк географик кашфиётлар даврита келиб, Европа ижтимоий ҳаётда маълум бир мезонларга асосланган анъанавий муносабатлардан воз кечиб, не-не қийинчиликлар билан булсада, инсон ақли ва заковати имкониятларининг чексизлигини амалда исботлаш тамойилларига юз тутди. Бу куп ҳолларда шу давргача ҳукмронлик қилиб келган жаҳолат урнига илм ва маърифат йулининг қарор топа бошлаганлигида намоён булади. Моддий ҳаётда ҳам кишилар энди уз кундалик талабларини янада тулиқроқ ва яхшироқ қондиришга хизмат қила оладиган саноат ва ишлаб чиқаришни эгаллай бошладилар. Оқибатда, жамият тараққиётида собиқ тузум урнига саноат ва ишлаб чиқаришга асосланган янги ривожланиш босқичи бошланди. Иқтисодиётдаги туб узгаришлар маънавий юксалиш билан ҳам узвий боғлиқ ҳолда кечди. Тараққиётнинг энг муҳим гарови кишилар тафаккурини юксалтириш, уларнинг онгига илғор инсонпарварлик гоёларини сингдириш тарафдори булган маърифатпарварлик оқими шакллана бошлади. Бундай прогрессив ҳаракат, айниқса, Франция ва Англияда авж олди. Маърифатпарварларнинг асосий мақсади этник тарқоқлик, диний ва мутаассиблик мафкурасини танқид қилиш орқали илмий ҳамда фалсафий фикр эркинлиги учун кураш эди. Француз маърифатпарварлиги ҳам инглиз маърифатпарварлиги сингари янги-янги фан ютуқлари асосида келиб чиқди.

Маърифатпарварлик гоёлари фалсафий нуқтаи назардан турли хил масалан, материалистик, идеалистик ва дуалистик шаклларда намоён булди. Бироқ уларнинг барчасини умумлаштирувчи омил юрт ташвиши, унинг келажаги, халқ фаровонлиги, давлат бошқарувини мукамаллаштириш каби миллий ва умуминсоний қадриятлар эди. Худди шу боис XVII асрга келиб, Англия ва Франция Европа халқлари тараққиётида том маънода яловбардорлик қилишди. Туғри, бу жараёнлар мав-

жуд ҳукмрон булган тузумда илдиз отган барча иллатларга барҳам бериш вазифасини тулиқ бажара олмади. Аммо энг муҳими, маърифатпарварлик ҳаракати халқлари уз олдига қуйган яратувчилик ғояларини амалга ошириш учун миллат бирлашуви зарур эканлигини кўрсатди. Илғор фикрли маърифатпарварлар инсонни энг олий мавжудот, табиатнинг олий неъматидеб эълон қилишди. Уларнинг фикрича, инсоният уз тараққиётида ақл ва озодлик тантанаси даврига қадам қўйиш палласи етиб келди. Уз умрини яшаб булган тор ва биқик ижтимоий муносабатлар урнига оқилона муносабатларни қарама-қарши қўйдилар. Маърифатпарварлар наздида, ишлаб чиқаришга асосланган янгича муносабатлар янгидан-янги ишлаб чиқариш соҳалари ва корхоналари вужудга келиши, эски давр муносабатларининг мантиқий давомидай булиб туюлар эди. Чунки улар янги даврга хос зиддиятларни ҳали тула англаб етмаган эдилар.

Лекин шу билан биргаликда саноатнинг, аста-секинлик билан булсада, ривожланиши, ижтимоий тузум структураси ва мазмунини ҳам узгартира бошлади. Хусусан, бу даврда «жаҳон устахонаси»га айланган Англияда рўй берган кескин саноат тараққиёти меҳнат унумдорлигини тез ортишига, ижтимоий ишлаб чиқариш ҳажмининг ўсишига, табиатшунослик фанларининг ривожланишига катта туртки булди. Буларнинг барчаси ижтимоий тараққиёт учун янги имкониятлар яратиб берди. Бироқ тараққиёт диалектикаси учун хос булган зиддиятли жиҳатлар бу давр ривожи учун ҳам ёт эмас эди. Янгилик билан эскиликнинг алмашинув даврлари ҳеч қачон силлиқ кечмаган. Балки уз урнини бушатиб беришга ҳукм этилган эскилик осонлик билан бунга рози булиб қўя қолмайди. Янгилик эса эскиликнинг ана шундай қаршиликларини енгиши лозим булади. Баъзан эса иккаласини мурасага келтириш тарафдори булган кучлар ҳам етишиб чиқади. Диалектик тараққиётга хос булган бундай унсурлар Европа воқелигида ҳам тулалигича намоён булди. Ҳалихануз уз урнини бушатиб бергиси йўқ булган тузум кучлари билан етилиб келаётган янги кучлар ўртасидаги зиддият Европа жамияти ҳаётининг барча соҳаларига уз таъсирини ўтказиб турмоқда эди. Бу кучларнинг мафкуравий кураши авж олган бир вазиятда муросасизлик йулига ўтиб олган «учинчи» табақадаги кучлар барча даврлардагидек узларининг бефарқликлари ва лоқайдликлари, агар жоиз булса, ута айёрликлари билан ушбу жараёнга ҳам хавф солиб турар эди. Бу эса, маърифатпарварларни янада жипслашишга, кучлироқ ва таъсирчанроқ ғоялар уйлаб топиш ва кишилар онгига сингдириш орқали бугун жамият ривожи йулида миллатни бирлаштиришга қатъийроқ даъват этди. Европа бунга халақит берадиган эски тартибларга қарши уруш эълон қилишгача бориб етди. 1789—1794 йиллардаги инқилобий ҳаракатлар худди шу боис рўй берган. Бу инқилобий ҳаракат Францияни ижтимоий тарқоқликдан халос этиб, янги тараққиёт йулидан илдам одимлаши ва XVIII аср урталарида эса жаҳон-

нинг энг ривожланган ва бошқаларга урнатилган давлатларидан бирига айланиши учун имкон яратди.

Бу даврга келиб французлардек тараққий этишни ихтиёр этган Германия эса иқтисодиёти жуда қолоқ ва сиёсий тарқоқликдан қутула олмаган феодал давлат эди. Расман бир-биридан мустақил немис давлатларида ҳукм сураётган феодал ер эгаллиги, ҳунармандчилик, савдо-сотиқ, саноатнинг ривожланмаганлиги халқнинг ижтимоий тараққиётига катта тўсиқ бўлмоқда эди. Ана шундай бир вазиятда Германияда ҳам бирин-кетин миллат тақдирини ўз тақдирдан устун қўядиган маърифатпарвар кучлар етишиб чиқа бошлади. Улар борган сари ривожланишда французлар даражасига етишиш учун биргина ҳаваснинг кифоя қилмаслигини англаб етдилар. Улар ҳар қандай ижтимоий тараққиёт фақат миллатнинг бирлашуви ва ягона мақсад йўлида бир тану бир жон бўлиб ҳаракат қилиш эвазига эришиш мумкинлиги ҳақидаги қарашларни илмий асослай бошладилар.

Немис халқи турли кичик-кичик давлатларга бўлиниб ётаверадими? Ёки миллат раванга ягона ва умумий байроқ остида бирлашишда эмасми, деган савол немис халқининг олдида кўндаланг бўлиб қолди. Натижада, майда-майда немис ерларини ягона, кучли немис давлатига бирлаштириш ғояси немис миллий мафкурасига айланди. Французларнинг бундай ишларни амалга ошириш борасидаги яқдиллик тамойили немислар томонидан асос қилиб олинди. Бунга тўсиқлик қилувчи кучларга қарши французлардек қатъий кураш даражасига кўтарила олишмаган бўлсалар-да, бироқ немисларга хос муросасозлик қобилияти уша давр немис жамияти ва воқелигига нисбатан норозилик, муаммолар ечимига хилма-хил фикрлар асосида ёндашув руҳидаги асарлар пайдо бўла бошлади. Ана шундай уринишларни Шиллер, Гёте, Кант, Фихте, Гегель сингари бир қатор мутафаккирлар ижоди мисолида яққол кўриш мумкин.

Немис фалсафаси тўб узгаришлар даврининг муросасоз таълимотидир. Бунда, узок вақт Австрия-Венгрия империяси таркибида Европадаги бошқа кучли давлатлар таъсири остида яшашга мажбур бўлган немис халқининг жон сақлаш учун муросасоз бўлишга ҳаракат қилганлиги асос этган. Англия ва Францияда шароит бошқача эди. Улар мустақил давлатлар эди. Бу жойда яшаётган халқлар ҳам мустақилликни табиий ҳол, деб тушунар, унга асосланиб, ўз мамлакатларида тараққиёт, эркинлик ва инсон ҳуқуқлари учун кураш олиб борар эдилар. Шу маънода немис фалсафаси Гольбах, Гельвеций, Дидро каби француз маърифатпарварлари оқимидан анча фарқ қилади. Агар француз воқелиги ўз алломаларини жанговарроқ йўл туттишга ургатган бўлса, немис воқелиги эса ўз вакилларини узгача йўлдан боришга мажбур қилган. Бундан эса жаҳон фалсафаси мутлақо ютқазган эмас. Бу ерда гап хилма-хил вазиятларда ечимини қутаётган бир хил муаммоларга бир хил ёндашмасликни таъкидлашдан кура, немис фалсафасида ўз воқелиги тараққиётига мос ра-

вишда умумий ривожланишлар назарияси -- диалектик таълимотга асос солинганлигидадир. Зеро, немис фалсафаси томонидан ишлаб чиқилган диалектик метод, диалектик мантик, тараққиётнинг қонуний жараён эканлиги туғрисидаги таълимоти шу давргача фалсафий тафаккур ривожининг энг катта ютуқларидан бири бўлганлиги шубҳасиз. Немис фалсафаси ўзи таянадиган воқелик ва ўз халқининг энг эзгу гоъларини ифодалаган эди. Бу гоълар немис халқи ҳаётининг таркибий қисмига айланиши, уни бирлашиб ҳаракат қилишида энг муҳим омиллардан бири бўлди. Ушбу фалсафанинг миллийлиги ҳам ана шу бўлди. Зеро ўз халқига хизмат қилган, онги ва қалбининг таркибий қисмига айланган фалсафа нафақат миллий, балки умуминсоний ҳамдир. Немис фалсафаси ҳам илғор фалсафий таълимотларнинг жамият тараққиётидаги туб бурилиш давларида кўпроқ яратилиши туғрисидаги фикрларни тасдиқлади. Шу маънода, XVII—XVIII асрларда иқтисодий жиҳатдан қолоқ бўлган Францияда ўзига хос илғор француз маърифатпарварларининг фалсафий қарашлари вужудга келганлигини ўз-ўзидан табиий ҳодиса сифатида англаш зарур. Бинобарин, немис фалсафаси эса француз фалсафасидан руҳланмаслиги, миллат ва давлат тараққиёти билан боғлиқ муаммоларни ҳал қилишда ундан ўрганмаслиги мумкин эмас эди. Тарқоқ, бир-бири билан бирлашмаган немис ерларининг ягона, аста-секин, тадрижий тарзда немис давлатига бирлашуви гоъси файласуфлари учун тараққиётнинг диалектика назариясини яратишга замин бўлиб хизмат қилди. Кант, Шеллинг ва Гегеллар ўз даврининг табиётшунослиги эришган ютуқларни чуқур ўзлаштирганлар ва бу ютуқларга таяниб, илмий фалсафий хулосалар чиқарганлар. Табиётшунослик фанларидаги ютуқлар эса олам ва унинг ривожланиш қонунларини тушунишда диалектик тарзда фикрлашга чуқур замин тайёрланганлигидан дарак беради.

Умуман олганда, айнан немис воқелигининг XVII ва XIX аср бошларидаги қарийб уч юз йиллик ривожини диққат билан таҳлил қилиш, бунда кўпроқ тадрижий жараёнлар рўй берганлиги туғрисида хулоса чиқариш учун асос бўлади. Бу фанда тахминан бир хил қарашга эга бўлган Жордано Брунони ўтда ёққан, Галилейни тиз чуқишга, «Илоҳий комедия»нинг муаллифи Дантени сарсону саргардон бўлишига мажбур қилган Италия воқелигидан кескин фарқ қилади. Бу — миллатни инқилобий фаол бўлишга ундаган Жан Жак Руссо, қабоҳатларга уруш бошлаган Робеспьерлар мансуб бўлган француз воқелигидан ҳам фарқ қилади. Бу — немис миллатининг даҳосини оламга муқаррар суратда намоён этадиган Ньютондан Гётегача бўлган улкан тадрижий ўзгаришлар давридир. Бу даврни ижтимоий жиҳатдан эмас, маънавий жиҳатдан бизнинг мамлакатимизда Мирзо Улугбекдан Алишер Навоий вафотигача бўлган илм, фан, ижодий тафаккурдаги тадрижий ўзгаришлар даврини немисча намоён бўлиши, дейиш мумкин. Иккала ҳолатда ҳам табиий фанлардаги улкан ютуқларнинг миллат ҳаёти, унинг фалсафасига ниҳоятда катта

таъсир курсатганини, миллат тили ва адабиёти давлат сиёсати даражасига кутарилгани, жаҳон маданиятининг буюк дурдоналари яртилгани бу фикрни тасдиқлайди. Бизда мустақилликни асраш ва мустаҳкамлаш гоёси халқни яқдил этган булса, немисларда бирлашиш ва мустақил яшаш орқали узлигини намоён қилиш гоёси улкан кашфиёт ва ижод чуққиларига илҳомлантирган. Бундай даврларда халқ узининг буюк алломаларини яратади, уларни улкан ишларга бошлайди, уларнинг қалби ва шуурида бунёдкор гоёлар ифодаланган мақсадларни устувор кучга айлантиради.

Немис халқининг фалсафий даҳосини оламга намоён эта олган шундай зотлардан бири Иммануил Кантдир.

ИММАНУИЛ КАНТ

(1724—1804)

Иммануил Кант — нафақат немис халқининг, балки бутун инсониятнинг буюк фарзандидир. Унинг номи башарият маданияти ривожига бебаҳо ҳисса қушган ақл эгалари қаторида туради. Зеро, фан ва фалсафада бутун олам ривожланиб борувчи жараён эканлиги, бизнинг Ермиз эса замонда уз тарихига эгаллиги тўғрисидаги космогоник гипотезанинг муаллифи сифатида фан тарихидан муносиб жой олган. Кант фалсафада диалектиканинг ислохотчиси, уни янги мазмун билан бойита олган мутафаккирдир. Космология, космогония, галактикамиздан ташқарида бошқа галактикаларнинг мавжуд бўлиши мумкинлиги тўғрисидаги фаразлар, Ернинг бир суткалик ҳаракатига объектив жараёнларнинг таъсири — буларнинг барчаси Кантнинг табиётшунос олим сифатида илмий тадқиқотлари доирасини ифода этса, фалсафанинг билиш назарияси, этика, эстетика, давлат назарияси каби муаммолар унинг файласуф сифатидаги ижодининг муҳим қирраларини ташкил этади. Одатда, фалсафа илми таълимотлар тарихи сифатида урганилганида, немис миллий фалсафаси алоҳида давр сифатида олиб қаралади. Кант ана шу фалсафанинг асосчиси. У асос солган бу мактаб жаҳон фалсафий фикрининг ажралмас таркибий қисми сифатида унинг кейинги ривожига жуда муҳим роль уйнайди. Кантнинг ҳаёти асосан Германиянинг шимолида Кёнигсберг шаҳрида кечди, у шу жойда туғилди, яшади ва вафот этди. Унинг ҳаёти ўз халқига хизмат қилиш учун доимо ҳам марказий шаҳарларда яшаш, хатарли шов-шувларга тула ҳаёт кечириш шарт эмаслиги, балки жимгина, ўз ишини билиш, уни виждонан бажариш, эзгу гоёларга хокисор хизмат қилиш кифоя эканлигини исботлайдиган яққол мисолдир. Шунинг учун Кант фалсафасини урганишга барча даврларда ҳам катта эътибор бериб келинмоқда. Чунки, уни урганиш ҳар бир авлодга оламнинг яхлит илмий манзарасини яратишда, борлиқ ва унинг моҳия-

тини билиш тўғрисидаги дунёқарашни бойитишда, муҳим аҳамият касб этади. Қолаверса, Кант ижодиёти ва қарашлари билан яқиндан танишиш ҳар бир кишига узликни теранроқ билиш, халққа эса миллий уззини англашга кенгроқ имкон беради. Бинобарин, Кант меросига бугунги кунда туриб мурожаат қилиш мустақиллигимизнинг фалсафий мазмуни, моҳияти ва аҳамиятини чуқурроқ мушоҳада қилиш, бу борада истиқлол талабларига жавоб берадиган илмий изланишлар олиб бориш билан ҳам чамбарчас боғлиқдир.

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Иммануил Кант 1724 йилнинг 22 апрелида Кёнигсбергдаги унчалик бой бўлмаган ҳунармаңд оиласида туғилди. У туғилган оилада мутлақ тақводорлик руҳи ҳукмронлик қилган. Шундан булса керак, уни дастлаб руҳоний-пастор булишини хоҳлашган. Бирок фан ва фалсафага бўлган қизиқиш, ёшлигиданоқ уни узга йулар томон етаклади. Оилада ёш Иммануилнинг илм-фанга бўлган катта қизиқиши ва қобилиятини пайқашгач, жиддий маълумот олиш учун барча имкониятларни яратиб бериш учун ҳаракат қилишган. Ана шу мақсадда уни Кёнигсбергдаги Фридрих коллегиясига ўқишга беришди. Кант университетда Ньютон натурфалсафаси ва Вольф таълимоти билан яқиндан танишди, латин тилини қунт билан урганди. Натижада, бу тилда моҳирона ёза оладиган даражага етди. Чунки, Кант яшаган даврнинг талабига кўра, латин тилини билиш зарур бўлган ва у уз диссертациясини ҳам латин тилида ёзган. Кант 1745 йилда ўқишни тугатгач, кейинги тўққиз йил давомида учта оилада яшаб, оила ўқитувчиси бўлиб ишлади. Бу оилалардан иккитаси аслзодалар бўлганлиги, буш вақтларида фалсафий тадқиқотлар олиб бориш учун Кантни моддий қўллаб-қувватлаганлиги маълум. 1755 йилда «Метафизик билим тамойиллари тўғрисида» диссертациясини ҳимоя қилгач, Кант приват-доцент унвонини олди. Бирок профессорлик даражасига эришиш учун унга яна ун беш йил кутишга тўғри келди. Бу давр мобайнида Кант Кёнигсбергдаги сарой кутубхонасида кутубхоначи лавозимида хизмат қилди. 1770 йилда Кант Кёнигсберг университетининг мантиқ ва метафизика профессори этиб тайинланди. Бу ерда у узок муддат — 1797 йилгача, 28 йил давомида фалсафа, математика, физика фанлари бўйича дарс берди. Унинг асосий фалсафий асарлари ҳам асосан мана шу даврда ёзилган.

Кант уз фаолияти давомида педагогик ва илмий-тадқиқот ишларини уйғунлаштириш билан бирга, уз вақти ва машғулотларини қатъий ҳамда оқилона равишда ташкил этишга эришди. Ундаги бундай аниқлик, талабчанлик купчиликни ҳайратга соларди. Ҳатто, шаҳар кучаларидаги уйларнинг пештоқидаги соатлар ҳам Кантнинг кундалик иши ва яшаш тартиби, унинг уз йулидан юриш вақти, яъни утиб-қайтишга қараб тузатилиб турилганлиги тўғрисидаги ривоятлар ҳам буюк олимнинг узизига нисбатан ниҳоятда талабчан бўлганлигидан далолат беради. Профессорлик фаолияти йиллари Кантга жуда катта шухрат келтирди. Кант-

нинг педагогик ва илмий-тадқиқот билан боғлиқ фаолияти гарчи бир бутун ҳолда уйғунлашган бўлса-да, бироқ олимнинг уларни ҳар бирига нисбатан қатъий талаби мавжуд бўлган. Жумладан унингча, илмий-тадқиқот натижаларини батафсил баён қилиб, китобларда акс эттирган маъқул, маърузаларда эса тадқиқот натижалари баёнига берилмасдан балки тингловчига тушунарли ва асосийси, уни мустақил фикрлашга ундайдиган тарзда фикр юритиш мақсадга мувофиқдир. Кантнинг нисбатан тинч кечирган ҳаётида унинг яшаш ва фикрлаш тарзига таъсир қилган уч ижтимоий омилни курсатиш мумкин. Бу биринчидан, улуг француз адиби ва мутафаккири Жан Жак Руссо асарларининг таъсири, иккинчидан, Кантни ҳуқуқ давлат назарияси ва фалсафа тарихига эътиборини қаратишга ундаган француз буржуа инқилобининг таъсири, учинчидан эса, дин тўғрисида ёзган асари туфайли прусс ҳукумати билан руй берган тўқнашувдир. Кант яшаган даврда Германия ҳали бирлашмаган эди, балки аксарият майда князликлар, эркин империя шаҳарлари, қиролликлардан иборат эди. Герман давлатларининг сиёсий ҳаёти ана шу тарқоқликнинг аксидан иборат бўлиб, улардан турли гуруҳлар сепаратизми, маҳаллий қизиқишлар доирасидаги тортишувлар ҳукмрон эди. Буларнинг барчаси Германия иқтисодийнинг ривожланмаганлиги ва ижтимоий кучларнинг сиёсий муаммоларини биргаликда ҳал эта олиш даражасида пишиб етилмаганлигида намоён булар эди. Немис миллатининг умумий манфаатларини бирлаштира оладиган ижтимоий кучларнинг йўқлиги мамлакатда давр сураётган давлат абсолютизмга жуда қўл келмоқда эди. Немис аристократияси, ҳатто, назариётчиларнинг тасаввурида ҳам, давлатнинг миллат, турли ижтимоий гуруҳлар ва қатламларнинг қизиқишларидан алоҳида тузилма эканлиги тўғрисидаги янглиш тушунча мавжуд эди. Давлатнинг бундай мустақиллиги тўғрисидаги тасаввур бу даврнинг бир қатор назарий фикр юритувчи кишилари томонидан қўллаб-қувватланди. Оқибатда бюрократия тузуми кучая бошлади. Бундай тушунча ва ҳолатнинг мавжудлигига сабаб нимада эди? Аввало, узоқ вақтдан буён мустамлака бўлиб келаётган бу ҳудудга ана шундай гоёлар четдан киритилиши билан бирга, мустамлакачилар томонидан мазкур соҳадаги ҳаракатлар қўллаб-қувватлаб турилар эди. Бу ўз-ўзидан ерли аҳолини гафлатда сақлаш, миллатнинг турли қатламларини, унинг ўз орасидан етишиб чиққан хилма-хил даражадаги раҳбар ва зиёлиларни ҳам умумий мақсад йўлидан чалғитиш учун қилинадиган доимий ҳаракат эди. Оқибатда, миллат бирлаша олмас, кичик ва кундалик ташвишлардан ортмайдиган халқ эса улкан бунёдкорлик ишларига қобил эмасдек қуринар эди. Аристократлар билан оддий фуқаролар ўртасида ишончсизлик уруғлари сепилган ва уларнинг униб чиқиб, чуқур илдиз отилиши учун кенг имкониятлар яратилган эди. Бу ўз бошидан қўллаб-қувватловчиларни кечирган ўзбек миллати ва Марказий Осиё халқлари учун нақадар таниш манзара.

Бундай даврнинг бошланиши шафқатсиз террор, охири эса мустамлака бўлган халқнинг озодлик учун кураши, ана шу кураш фалсафасининг намоён бўлиши тарзида кечиши аниқ. Немисларнинг уша даврдаги ҳаёт кечириши диалектикаси ҳам бундан мустасно эмас. Буларнинг барчаси бу даврдаги Германия маънавий ҳаёти ривожда акс этмасдан қолмади. Айниқса, абсолютизм ва бюрократиянинг фан, адабиёт ва фалсафа кабилар устидан урнатган назорати аҳволни янада мушкуллаштираётган эди. Немис фани ва адабиётининг Винкельман, Лессинг, Гёте каби вакиллари сиёсий тизимнинг тазйиқи туфайли мамлакатни ташлаб чиқиб кетишга ва муҳожирликда кун кечиришга мажбур бўлишди. Бироқ ана шундай оғир вазиятда ҳам эзгу ғояларни тараннум этиш йулига утган немис адабиёти жуда катта ижтимоий аҳамиятга эга бўлган маънавий куч даражасига кутарилди. Лессинг, Шиллер, Гёте шеърлари, драма ва мақолалари бутун Германия бўйлаб катта қизиқиш билан ўқилмоқда эди. Бизда «навоийхонлик», «машрабхонлик» бўлгани каби немисларда ҳам «вольтерхонлик», «гётехонлик» вужудга келди. Озодлик, эркинлик фалсафаси халқнинг энг хассос қатлами — шоир ва ёзувчиларнинг асосий мавзусига айланди. Аммо фалсафа ва фаннинг ижтимоий-сиёсий аҳволи оғир эди. Фалсафа устидан тула-туқис илоҳиёт ҳукмронлиги урнатилган эди. Баъзи файласуфларнинг динга нисбатан танқидий руҳда муносабатда бўлишга уринишлари протестант дини томонидан қаттиқ қаршиликка учради (Кант фаолияти бўлимига қаранг).

Фалсафада художўйликнинг ҳукмрон бўлганлигини шундан ҳам куриш мумкинки, гарб университетларида бу даврда ўқитилган фанлар мутлақ диний мазмунга эга бўлган. Масалан, «рационал теология» динни фалсафий жиҳатдан асослаш, «рационал психология» жоннинг номоддий, диний моҳиятини тушунтириш, «рационал космология» олам тўғрисидаги диний қарашларни изоҳлаш билан шуғулланган. Бир сўз билан айтганда, урта асрлардаги диний мутаассибликнинг ҳукмрон мавқега кутарилганлиги янги даврда ҳам ўз таъсирини йўқотмаган. Уйғониш даври мутафаккирлари дин билан муроса қила олмаслик ва ҳурфикрлиликнинг курашчан йўлларига утишган бўлишса-да, фалсафада дин билан муроса қилиш тенденцияси яққол кузга ташланиб туради. Иммануил Кант ана шу мураккаб даврнинг фарзанди, унинг ижоди эса уша даврнинг инъикоси эди. Шунинг учун XVIII асрнинг охирларида бўлган Франциядаги инқилобий ҳаракатлар Кантга жуда катта таъсир қилди. У бу воқеаларда янги мазмундаги фуқаролик тартиблар ва идеалларни амалга оширишнинг йўлларини кўрди. Унинг 1789 йилги француз инқилоби тунтаришларига хайрихоҳлик билан муносабатда бўлганлиги ҳам шундан. Шу боис, Кант узининг ҳуқуқ муаммоларига бағишланган асарларида давом этиб келаётган феодалчи меросхўрлик имтиёзларни қатъий инкор этади. Аммо Кант француз инқилобий воқеаларига анча ҳушёрлик билан, бир қадар мавҳум фалсафий усулда муносабат билдирди. Бундан мақсад,

албатга, ҳокимият билан ҳар хил ихтилофлар келиб чиқишини истамаслик эди. Буюк файласуфларнинг ҳокимият билан муросаси куп ҳолларда зиддиятли кечади. Бунга яхши англаган ва табиатан беозор киши булган Кантнинг қарашлари муросасозлик фалсафасидан иборат булган. Бироқ шунга қарамасдан бундай ихтилофлардан Кант ҳам қочиб қутулолмади. Дин масаласида у мазкур омилни ижтимоий тартибларнинг бош мезони ва халқни итоатда сақлаб туришнинг асосий воситаси, деб биладиган ҳукумат томонидан қаттиқ тазйиққа учради. Бунга асосий сабаб Кантнинг 1794 йилда чоп этилган «Дин фақат ақл доирасида» номли асари булди. Асар руҳоний дин пешволарининг ҳамда ҳукмрон доираларнинг норозилигини уйғотди. Чунки, унга немис файласуфининг динни деизм руҳида ва ахлоқий маънода талқин қилиши амалдаги протестантлик тамойилларига зид ва қарши чиқишдек булиб туюлди.

Натижада, шундан ҳам француз инқилобчиларининг ҳурфикр ғояларини Германияга тарқалишидан ҳадиксираб юрган прусс қироли Фридрих-Вильгельм 1794 йилда шахсан Кантга тегишли булган фармон эълон қилди. Фармонда огоҳлантирилишича, Кантнинг бундан кейинги дин масалаларида протестантлар эътиқодига путур етказувчи барча чиқишлари олимнинг жиддий жазоланишига олиб келиши мумкин эди. Натижада, Кант диний масалалар юзасидан уз маърузаларида ҳам, асарларида ҳам бундай «шаккоклик» қилмаслик туғрисида ҳукуматга ёзма равишда ваъда берди. Туғри, 1797 йилда қирол Фридрих-Вильгельм вафотидан сўнг, у уз ваъдасини унутди. Бироқ бу даврга келиб олимнинг умри ҳам, ижодий имкониятларининг воқеликка айлантириш хоҳиш-истаги ҳам, айтиш мумкинки, суна бошлаган эди. Зеро, худди шу йилдан бошлаб буюк немис файласуфи университетда дарс беришдан воз кечди, умрининг қолган қисмини осуда уй шароитида кечирди ва 1804 йилнинг 12 феввалида вафот этди.

Кант ҳаётида жуда катта шов-шувларга сабаб булган воқеа ва ҳодисалар, жиддий узгариш ва бурилишлар, кескин курашларга берилиш ҳоллари рўй бермади. Унинг таржимаи ҳоли бутун Кёнигсберг ва унинг атрофларида кечган беозоргина умр дафтаридан иборат. У фақат фалсафа ва баъзи ижтимоий фан муаммоларини урганиш, тадқиқ ва тарғиб қилиш, уларни халққа ўргатиш ва турли асарларида баён қилиш билангина шуғулланди, холос. Шарқий Пруссиянинг йирик маркази булган Кёнигсберг (ҳозирги Калининград шаҳри) аҳолисининг ижтимоий турмуш тарзи Кантни ҳаётга муҳаббат, турмушдан завқланиш, умр утказиш тартиб-интизоми, унга қатъий риоя қилишнинг умуминсонлик намунасини эгаллаш ва намоён эта олиш учун етарли булди, дейиш мумкин. Юқорида таъкидлангани каби Кантнинг ҳаёти уз халқи, она шаҳри, касби ва узи эгаллаган фалсафа илми учун хокисор хизмат қилиш тимсоли булиб қолди.

КАНТ ИЖОДИНИНГ ТАНҚИДГАЧА ФАЛСАФА ДАВРИ. Кант фаолиятини одатда икки даврга булиб урганишади — танқидгача булган давр ва танқидий давр. Бунга сабаб уларнинг ҳар бирида Кант қарашларига хос булган муҳим фарқлар мавжудлигидир. Биринчи давр, 1746 йилда Кантнинг дастлабки фалсафий асари «Жонли кучларни тўғри баҳолаш тўғрисида фикрлар» (1747 йилда чоп этилган)дан 1770 йилгача давом этди. Бу даврнинг «танқидгача», деб аталишининг асосий боиси шуки, ҳали бу даврда иккинчи даврга хос булган Кантнинг «танқидий» принципи ҳали ишлаб чиқилмаган эди. Иккинчи давр Кантнинг «Ҳиссий ва ақлий англанадиган дунё шакли ва принциплари тўғрисида» мавзуидаги диссертациясидан бошланиб, олим фаолиятининг охиригача булган муддатни қамраб олган. Иккинчи давр танқидий, деб аталишига асосий сабаб, Кант энди барча фалсафий изланиш ва тадқиқотлар «танқид»га асосланиш керак, деган тамойилга таяниб ижод қилишга утди. У бу давр инсон билиш қобилиятларини, унинг билими қамрай оладиган чегараларни танқидий тадқиқ этиш лозимлигини илмий асослашга ҳаракат қилади. Албатта, бир-биридан тубдан фарқ қилувчи бу даврларга утиш тасодифан руй бергани йўқ. Бунда Кантнинг узи ёзганидек, XVIII асрнинг 60-йилларида инглиз фалсафасининг йирик вакили Давид Юм асарларининг таъсири катта булган.¹ Агар Кант дастлабки даврда нарсаларни, уларнинг уз ҳолича мавжуд булишини оддий мушоҳадага таянган ва тажрибага асосланмаган ҳолда билиш мумкинлигини эътироф этган булса, танқидий даврга келиб, бундай билишни бутунлай инкор қилади. Танқидгача булган даврда Кант илмий изланишлари марказида табиат фалсафаси муаммолари турган. Олим томонидан 1755 йилда эълон қилинган «Осмоннинг энг умумий тарихи ва назарияси» номли асарда ишлаб чиқилган сайёралар тизимининг дастлаб «туманлик»дан пайдо бўлиши тўғрисидаги гипотеза, коинотни англаш ва астрономия илми ривожидида катта аҳамиятга эга бўлди. Бу даврда, шунингдек, Кант кучларни ўлчаш принциплари, Қуёш системасининг пайдо бўлиши ва ривожланиши, Ер тарихи ва унинг келажақда ривожланиш истиқболлари, ҳаракатнинг нисбий характерини аниқлаш, сув кўтарилишларининг космик аҳамияти каби масалалар устида жуда кўп ва сермаҳсул изланишлар олиб борди. Кейинги даврда эса, аксинча, гносеология, этика, эстетика Кант қизиқишларининг асосий мавзуи бўлди. Билиш жараёнида инсон ақли имкониятларига турлича баҳо бериш Кант фаолиятидаги икки даврнинг туб фарқи дейиш мумкин. Чунки, танқидгача булган даврда ёзилган асарларида немис файласуфи инсон ақли ёрдамида билиш мумкин булмаган нарсаларга ҳам эришиш мумкинлигига ишонган эди. Бу асарларда олимнинг билишдаги барча қийинчиликларни аниқ тасаввур қила олиш ва руҳан тушқунликка тушмасдан, умидсизланмасдан енгиб ўтишга ишон-

¹ *И. Кант. Сочинения, Т.1 М., 1963. Стр. 126.*

чи акс этган фикрлари кўлаб учрайди. Лекин танқидий даврга келиб, уз ақлининг билиш имкониятлари кучига булган бундай ишонч урнини ақл ёрдамида нарсаларни билиш мумкинлигига ишончсизлик эгаллайди. Натижада, бу даврда Кантнинг билиш назариясида агностицизм — бизни ураб олган дунёни тўла-тўқис билиш мумкинлигини инкори ҳукмронлик қила бошлади. Кант томонидан Декартнинг машҳур «Менга материяни беринг ва мен ундан дунёни яратаман, яъни менга материяни беринг ва мен сизга дунё қандай пайдо булганлигини кўрсатаман»,— деган фикрининг танқиди ҳам айнан шу даврда ёзилган.

Кант уз даврининг жуда билимдон зиёлиси эди. У уз замонаси фанлари эришган барча ютуқларни чуқур узлаштирди ва улар асосида асарлар битди. Айниқса, танқидгача булган даврида бу жуда яққол кўзга ташланади. Астрономия, геология, физика, антропология сингари фанлар асосларини пухта билимдони булганлиги учун у Кёнигсберг университетиде фалсафий фанлардан ташқари, бир қанча махсус фанлар бўйича ҳам маърузалар ўқиган. Ньютоннинг табиий-илмий қарашлари Кант табиат фалсафасининг назарий асоси эди. Биринчи даврдаги тадқиқотларда буюк олимнинг «Бутун олам тортишиш қонуни» билан боғлиқ таълимотига таяниб иш курди. Кант Ньютон механикасини оддийгина узлаштириб қолмасдан, балки унинг илмий фикрларини янада ривожлантиришга интилди. Хусусан, унинг коинот ва оламдаги барча жисмлар, узаро тортишиш кучи таъсирида булиши тўғрисидаги механик таълимотини урганиш билан бирга, бу борада Ньютондан кўра илгарилаб кетишга эришди, яъни Кант Қуёш системасининг пайдо булиши ва ривожланиши муаммосини янгича тушунтириб беришга уринди. Ньютон эса уз таълимотини тараққиёт тўғрисидаги илмий назарияни асослаб бериш учун етарли эмас, деб уйлаган эди.

Шунингдек, Кантнинг табиатшунослик масалалари бўйича илмий қарашларининг шаклланишида Декарт, Коперник, Кеплер, Галилей, Лейбниц каби мутафаккирларнинг таъсири сезиларли булган. Уларнинг асарлари билан яқиндан танишиш Кантга узига хос космогоник назарияни асослашда катта ёрдам берди. Чунончи, Декартда Кант эътиборини тортган нарса унинг деярли теологиядан холи булган механистик космогонияси булса, Коперникнинг гелиоцентрик назарияси, Кеплернинг сайёралар ҳаракати қонунилари, Галилейнинг жисмларнинг ерга эркин тушиши қонуниятлари Кант космогониясининг назарий асосини ташкил қилади. Бироқ у табиётшунослик масалалари билан шуғулланса-да, биринчи навбатда файласуф эди. Шунинг учун, Кант илмий фаолиятининг биринчи даврида табиётшунослик илмига оид ёзган асарларида уз даври фанлари ютуқларини умумлаштириш асосида яратган фалсафий хулосалари бу фаннинг кейинги ривожига жиддий таъсир кўрсатди. Улар орасида 1758 йилда ёзилган «Ҳаракат ва сокинликнинг янги назарияси» асари алоҳида аҳамиятга эга. Унда Кант Декартнинг ҳаракатнинг нис-

бийлиги тўғрисидаги фикрини ривожлантириб, жиҳмларнинг ҳар қандай ҳаракати уларнинг ўз жойини ўзгартириши жараёни эканлиги тўғрисидаги хулосага келади. Декартдан фарқли равишда немис файласуфи ўзининг бу фикридан мутлақ сокинликнинг бўлиши мумкин эмаслиги, ҳаракат табиатнинг универсал ҳодисаси эканлиги ҳақидаги фалсафий хулосани келтириб чиқаради.

Маълумки, танқидгача даврдаги Кантнинг баъзи асарлари Лейбниц рационализи таъсирида ёзилган. Хусусан, «Метафизик билишнинг дастлабки принципларини янгича ёритиш» (1755), «Оптимизм тўғрисидаги баъзи муҳокамалар тажрибаси» (1759) асарлари шулар жумласига киради. Лейбниц қарашлари, кейинчалик Вольф мактаби рационализи каби, предметни билиш асослари, предмет борлигининг асосларидан фарқ қилмайди, деган хулосага таянар эди. Кант эса улардан фарқли уларок, билиш асослари билан борлик асослари ўртасида фарқ мавжудлиги тўғрисидаги фикрга таянарди. Яъни билиш, унинг асосида олинган билимлар ўз объектдан фарқ қилади, улар субъектив ҳодисалардир. Бундай фарқлаш, кейинчалик, немис файласуфи ижодининг иккинчи — танқидий фалсафа даври учун замин бўлиб хизмат қилади. Бунда Кантнинг реал воқелик билан билишни фарқлаш гоёси намоён бўлади. Аммо бу унинг таълимотида ниҳоятда кам аҳамият касб этган. Чунки, бу ҳол Кант ижодида бошқа бир тенденцияга хизмат қилдириш учун йўналтирилган. Яъни, у ҳам булса, олимнинг бундан мақсади, бизнинг ақлимиз нарсалар ўртасидаги реал боғлиқликларни билиш қобилиятига эга эмаслигини таъкидлашдир. Кант агностицизмнинг бошланғич нуқтаси ҳам шу ерда.

КАНТ ИЖОДИНИНГ ТАНҚИДИЙ ФАЛСАФА ДАВРИ. Кант ижодининг бу даври, олимнинг 1770 йилдан умрининг охиригача бўлган ҳаётини ўз ичига олади. Унинг бу давр мобайнида ёзилган барча асарлари назарий фалсафа, ахлоқ, эстетика ва натурфалсафа муаммоларига бағишланган. Кант фикрича, фалсафанинг бу соҳалари, билиш қобилиятларини танқидий тадқиқ этишга бўлган ишонч туйғуси тўғрисидаги илмий хулосаларни ишлаб чиқиш билан шуғулланиши лозим.

Кант фаолиятининг иккинчи — танқидий даврининг асосий хусусияти, билиш назарияси — гносеологиянинг асосий фалсафий фан даражасига кўтарилганлигидадир. Файласуф томонидан, бу фаннинг бош вазифаси ақл имкониятларининг чекланганлигини текширишдан иборат эканлиги гоёси эълон қилинди. Бунда инсон билиш имкониятлари ва қобилиятларини танқидий ўрганиш гоёси априор (тайёр ҳолда мавжуд), яъни тажрибагача билишга тегишлидир. «Танқид» деганда, бу ерда, биринчидан, фалсафанинг билиш қобилиятларини аниқ ўрганишга қаратилган «нигоҳ»и тушунилса, иккинчидан, назарий онгнинг ҳам, амалий ақлнинг ҳам кучи ета оладиган билиш чегараларини аниқламоқ тушунилади. Бунинг учун, олим фикрича, билишнинг зарур шартлари мавжуд.

Масалан, математика ёки табиётшунослик уз ҳақиқатларига эга, бироқ уларнинг умумийлиги ва зарурийлиги тажриба билан боғлиқ эмас, балки ақлнинг ўзида, априор (тайёр) тажрибага боғлиқ бўлмаган ҳолда мавжуд. Барча фанлардаги ҳақиқатни акс эттирган бундай умумий тушунчалар ёки категориялар соф мантиқий шакллардир. Категориялар кишиларга тажрибадан олдин берилган. Шунинг учун улар априор билимлардир. Априор билимлар тажрибадан ташқари билимлар бўлиб, улар ҳодисалар уртасидаги умумий сабабий боғланишларни ифодалайди. Тажриба асосида ҳосил бўладиган билимлар эса, Кант таълимотида, апостериор (тажриба асосида эришилган) билимлар, деб аталади. Апостериор билимлар мантиқий фикрлашда қайта-қайта синовдан ўтган ҳолда ҳосил бўлган синтетик ҳукмлар бўлиб, улар тажрибага таянади ва ишончлилигига кўра априор билимларга таққослаб бўлмайди. Кант таълимотида мураккаб масалалардан бири априор билимларнинг ҳосил бўлишидир. Худди шу уринда бутун Кант фалсафаси идеализмга асосланганлигининг гувоҳи бўламиз. Лекин Кант идеализми муайян бир шаклдаги идеализмдир. Трансцендентал фалсафадан иборат бўлган унинг бу танқидий идеализми XVIII асрнинг 70-йилларидан бошлаб ёзилган «Соф ақлни танқид» (1781), «Прологоменлар» (1783), «Муҳокама қобилиятини танқид» (1790) каби асарларида баён қилиб берилган. Трансцендентал тушунчаси аслида схоластик фалсафада кенг қўлланиб келинган ва чекланган дунёдаги мавжудлик чегарасидан ташқаридаги борлиқни англаган. Кант бу тушунчанинг гносеологиклигига катта аҳамият берган. Унинг фикрича, трансценденталлик, деганда илмий тажрибага асосланган билишнинг заминига — априор шароитларига тегишли барча нарсалар қиради. Масалан, фазо, вақт, субстанция, сабабийлик кабилар. Кант фалсафасида фазо — ташқи сезги ёки мушоҳаданинг априори шакли бўлса, вақт эса ички сезги ёки мушоҳаданинг априори шаклидир.

Илмий билимнинг ишончлилиги, ҳиссийлик ва мантиқийликнинг априор шакллари билан боғлиқ. Бунда агар математик билимларнинг ишончлилиги шартли бўлиб, ҳиссийликнинг априор шакли ҳисобланса, табиётшунослик илмида эса мантиқийликнинг априор шакллари ҳисобланади. Масалан, Кант фикрича, математик ҳукмлар, органилаётган предмет ёки фазони соф ҳис қилиш (геометрия) ёки вақтни соф мушоҳада этиш (арифметика) натижасида намоён бўладиган билишдан иборат. Шундай бўлса-да, билимларни ишончлилигини асослаш Кант фалсафий гносеологиясининг асосий мақсади эмас. Унинг фикрича, янада муҳимроқ мақсад бор, у ҳам бўлса, ақлий фаҳмлаш ва англаш мумкин бўлган дунёнинг Худо, эркинлик, умрбоқийлик каби «объект»ларининг мавжудлигига ишонч ҳосил қилишдир. Уларнинг борлигига ишонч ҳеч қандай илмий танқидга, илм-фан тараққиётига боғлиқ эмас. Кант, «кашф этган» идеализмнинг алоҳида тури эса ақлий фаҳмланидан дунё объектларини «нарса ўзида» ҳолида мавжудлигига ишонтиришга қаратилган.

Бу фалсафа, бизнинг назарий билиш имкониятларимиз алоҳида ҳодисалар билангина чегараланганлиги учун «нарса узида»ни билиш мумкин эмаслигини гўёки асослаб берувчи таълимотдан иборат. Айнан ана шундай идеализмни Кант «танқидий», деб атади ва фалсафий узига хосликдан иборат, деб уйлаган қарашлар мажмуасини яратиш учун ҳаётининг бутун иккинчи даврини сарфлади.

ТАЪЛИМОТИ. Кант уз таълимотида объектив дунёнинг реал мавжудлигини тан олади, фақат уни иккига, яъни ҳодисалар дунёси билан ҳеч қачон билиб бўлмайдиган «нарса узида» дунёларига бўлади. «Нарса узида» деганда, Кант, аввало, бизнинг онгимиз томонидан ҳиссий ва мантиқий билиш шакллари ёрдамида билишга боғлиқ бўлмаган объектларни тушунади. Уларнинг барчаси узида мавжуддир. «Нарса узида»ни инсон билиш қобилиятига эга эмас. Инсон ушбу узида нарсаларни эмас, балки фақат ташқи ҳодисаларнигина била олади. Шунингдек, ҳодисаларнигина урганиш бизнинг билимларимизни бойитиб ва чуқурлаштириб туради. Кант фикрича, ҳодисалар дунёсида зарурий боғланишлар ҳукмронлик қилади, бу борада улар доимо бир-бири билан боғлиқдир. «Нарса узида» дунёси эса, ақл ёрдамида англанадиган дунёдир. У ҳиссий мушоҳадага мутлақо бегонадир.

Фазо ва вақт нарсаларнинг мавжудлик шакллари эмас, балки бизнинг ҳиссиётимизнинг априор шакллари, холос. Худди шунингдек, субстанция, сабабият, алоқадорлик ҳам нарсаларнинг уз қонунлари бўлмайди, балки бизнинг идрокимизнинг априор шаклларида бошқа нарса эмас. Демак, табиат ва дунё қонунлари объектив эмас, балки кишиларнинг идроки табиатга қонунлар тақдим этиб турувчи ҳисобланади. Фанлар томонидан очиладиган табиат қонунлари инсон идроки томонидан ато қилинади. Бинобарин, инсон ақли табиатга мослашмайди, балки табиат инсон ақлига мослашиши лозим. Кант таъкидлашича, инсоннинг билиш қобилияти бир вақтнинг узида чекланган ва чекланмаган. Билишнинг чексизлиги субъектив руҳда талқин этилади, яъни ҳар қандай эмпирик фан, табиат ҳодисаларини кузатиш ва таҳлил қилишда чегара билмайди. Бироқ айти пайтда у чекланган ҳамдир. Чунки, Кант уқтиришича, илмий билимлар ҳар қанча бойигани ва чуқурлашгани билан онгимиздан ташқарида ва унга боғлиқ бўлмаган объектив реалликни билишнинг зарурий ва мантиқий шаклларида ташқарига чиқа олмайди. Бу ҳақда Кантнинг узи шундай дейди: «Гарчи бутун табиат бизга аён бўлган тақдирда ҳам, биз табиатдан ташқарига чиқувчи трансцендентал саволларга ҳеч қачон жавоб бера олмаган бўлар эдик»¹.

Кант фалсафасида «нарса узида»ни билиб бўлмаслик сифатида талқин этилиши, шубҳасиз, агностицизмнинг ёрқин ифодасидир. Бироқ унда билиб бўлмасликнинг бошқа бир жиҳати ҳам акс этган. Хусусан,

¹ *И. Кант. Соч., т. 3. М., 1964, стр. 326.*

Кант «нарса узида» тушунчаси орқали объектив дунёни билиб бўлмаслигини эътироф этгани билан, бироқ бу дунё уз «жамолини» ҳамиша инсондан сир тутати дегани ҳам эмас, деган тушунчани ҳам илгари сурган. Шу маънода «нарса узида» тушунчасининг бир оз узгача мазмундаги талқини Кантнинг этика, тарих фалсафаси, давлат ва ҳуқуқ фалсафаси тўғрисидаги қарашларида уз аксини топган. Бу уриндаги «нарса узида» инсон ақли билан идрок этадиган дунёнинг объектларидан умрбоқийлик, инсон ҳаракатларини аниқловчи эркинлик ҳамда оламнинг яратувчиси Худо кабиларни англатади. Уларнинг моҳияти билиш жараёнида инсоннинг амалий ақлига, оқилона эркига маълум була боради. Ақлни амалий, деб аталишининг боиси шуки, унинг асосий вазифаси инсон хатти-ҳаракатларини бошқариш ва тартибга солиб туришдан иборатлигидир.

Кант фикрича, эркинлик ҳис этилаётган дунёнинг қонуниятларига боғлиқ бўлмаган инсоннинг уз хатти-ҳаракатларини мустақил содир эта олишидир. Умрбоқийлик эса руҳ ва жоннинг улмаслигидир. Агар, инсон уз онгида эркинлик, умрбоқийлик ва Худонинг мавжудлигига ишонч ҳосил қила олса, демак, фалсафа узининг олий даражадаги вазифасини бажарган бўлади. Кантни бундай хулосага келишига XVIII аср Европа воқелигининг умумий ривожи сабаб бўлди. Зеро, бу даврдаги табиётшунослик фанлари ютуқларидан яхшигина хабардор бўлган Кант эркинлик, умрбоқийлик ва Худонинг мавжудлигига фанларнинг далилларисиз ишонч ҳосил қилиш мумкин эмаслигини тушунар эди. Фан эса борган сари сабабсиз эрк ҳам, мангулик ҳам мавжуд бўлмаслигини урганиш ва исботлашда давом этмоқда эди. Ана шундай бир даврда Кант Худога ишонишни янги асосда талқин этишга уринди. Унингча, бундан кейин ҳеч қандай илмий ва фалсафий танқид бу ишончга путур етказишга қодир була олмаслиги лозим эди. Худди ана шу мақсадда Кант дунёни «ҳодисалар» дунёси ва «нарсалар узида» дунёсига ажратишга ҳаракат қилди. Табиатни илмий билиш объекти сифатида у «ҳодисалар» дунёсига, эркинлик, мангулик ва Худони «нарсалар узида» дунёсига бўлади. «Нарса узида»ни билиб бўлмайди. Демак, Худо ҳам билиб бўлмайдиган «нарса узида»дир. Унинг мавжудлигига зид бўлган бирон-бир далил ҳам, даъво ҳам топиш мумкин эмас. Кант таълимотида «нарса узида»ни билиш мумкин эмаслиги қандайдир вақтинчалик ҳол эмас. Бундай билишнинг инкор этиш борлиқ предметларини нисбий маънода билиш мумкин эмаслигини англатмайди. Фан уз ривожида янги-янги хосса-хусусиятларни очгани билан, «нарса узида»нинг билиб бўлмаслиги принципиал, қатъий равишда ҳеч қандай илмий прогресс ёки фалсафий урганишга қодир бўлмаган ҳолдир. Ҳаттоки, билиш усуллари ва воситаларининг такомиллашуви ҳам бунга ҳеч қачон имкон бермайди. Кант ана шундай тарзда ақлни «танқид» остига олган. У ақлни ишончни ошириш ва

мустаҳкамлаш учун танқид тарзида урганиб, инсон онгида билим ўрнига жой бушатиш учун ҳаракат қилди.

«Соф ақл»ни танқид қилиш Кантнинг билиш назариясидаги масалаларда анчагина ноизчилликларга олиб келиши билан бирга айрим диалектика элементларини қайд этиш томон ҳам етаклади. Бу унинг, хусусан, ақлдаги зиддиятлар ва уларнинг билишдаги роли масаласи юзасидан фикрларида уз ифодасини топган. Дунёнинг бир бутунлиги бўйича аниқ саволлар орқали Кант машҳур турт антиномиясини баён қилиб берди. Уларда ақл гўёки уз-узи билан диалектик зиддиятга келиб қолади, дея уқтиришга ҳаракат қилади. Булар қуйидагилар:

1) Олам вақтда бошланишга эга, фазода эса чекланган — Олам вақтда бошланишга эга эмас, фазода эса чекланмаган.

2) Оламдаги ҳар қандай мураккаб субстанция оддий булаклардан таркиб топган — Дунёдаги ҳеч бир мураккаб нарса оддий булаклардан таркиб топмаган.

3) Сабабият табиат қонунларига кўра оламдаги ҳодисаларни келтириб чиқарувчи ягона манба эмас — Ҳеч қандай эркинлик йўқ, оламда барча нарсалар табиат қонунлари асосида содир бўлади.

4) Булак ҳам, унинг сабаби ҳам олам учун сўзсиз заруриятдир — Оламда ҳам, ундан ташқарида ҳам унинг сабаби бўлган ҳеч қандай мутлақ зарурий нарса йўқ.

Курииб турибдики, Кант антиномияларидаги тезис ва антитезислар тафаккур ва билиш диалектикасининг тўғри тушунишда узига хос янги қадам дейиш мумкин. Улар диалектиканинг кейинги тараққиёти учун ижобий роль уйнади. Кант антиномиялари унинг таълимотида «наrsa узида»нинг билиб бўлмаслигини, инсон ақлини «наrsa узида» билан ҳодиса уртасидаги чегарадан инсон ақлини ҳеч қачон ута олмаслигини исботлашга хизмат эттирилган. Алоҳида лозимлик, немис файласуфи баён этган диалектик зиддиятлар бизнинг онгимизда акс этадиган ташқи дунё зиддиятларининг тўла ифодаси эмас. Улар билимларимизни бойиши ва чуқурлашувини кўрсатиш ўрнига инсон ақлини «наrsa узида» дунёсига кириб боришидан тўсиб қолади, холос. Бу эса Кант агностицизмнинг асосий хусусиятларидан биридир.

Шундай қилиб, Кант фалсафаси узи яшаган зиддиятли даврнинг маҳсули ўлароқ, мураккаб қарашлар мажмуасидан иборат. Унинг ижодида материалистик, идеалистик ва дуалистик ғояларнинг бир-бирини гоҳ истисно этиб, гоҳ бир-бири билан уйғунликда учраб турганлигининг гувоҳи бўлиш мумкин. Кантнинг узи эса табиийётшунослик илмида бир қанча рационал гипотезалар, илмий ғояларнинг муаллифи бўлиш билан бирга, билиш назариясида изчил агностик бўлиб ном қозонди. Шунингдек, у ўзини-алоҳида бир оқим вакили сифатида қарагани ҳам йўқ ва бошқа оқимларни танқид қилиш йўлидан ҳам боргани йўқ. Кант фалса-

фаси уз даврида ҳам, узидан кейин ҳам фалсафий фикр тараққиётига жуда катта таъсир курсатди. Лекин шу билан бирга, унинг қарашлари турли хил мунозара ва танқидларга ҳам дучор булган. Кант асарларининг чоп этилиши айрим замондошлари томонидан қаттиқ танқид билан кутиб олинар эди. Баъзилар уни «унг»дан туриб бизнинг онгимизга боғлиқ булмаган ҳолда «нарса узида»нинг мавжудлигини эътироф этганлиги учун материалистик ноизчилликда айблашса, «сул»дан туриб танқид қилувчилар эса Кантни «нарса узида»ни мавжудлигини тан олганлиги учун эмас, балки ушбу тушунча орқали бизни ураб олган предметлар дунёсини билишни инкор этганлигини «нишон»га олишар эди. Шу тариқа Кант фалсафасини «унг» ва «сул»дан туриб танқид қилувчилар, ҳатто, бу таҳлит эътирозли қараш тарафдорларини урганувчи мутахассислар ҳам дунёга келди. Кант вафотидан кейин «антикантчилик» ҳаракатлари кучайди. «Мевали дарахтга тош отилади» қабилидаги муносабат И. Кант ҳаёти, фаолияти, ижоди ва фалсафий меросига ёндашувларда ҳам яққол намоён булади. Кейинчалик Кант ижодидан баҳра олган турли файласуфлар ҳам уни у ёки бу масалада материализм, идеализм ёки дуализм томонида турганликда айблашди. Айни пайтда унинг фикрдошлари ҳам йуқ эмас эди. Кантнинг издошлари пировардда «кантчилар» ва кейинроқ «неокантчи»лар фалсафий мактабига бирлашдилар.

Хуллас, Кант ва унинг қарашлари ҳақида турли хил фикр ва ёндашувлар мавжуд. Аммо нима булганда ҳам нафақат немис классик фалсафасини, балки бутун жаҳон фалсафасини ҳам Кантсиз тасаввур этиш ниҳоятда қийин. Файласуфлар орасида агар Кант булмаганида Фихте ҳам, Шеллинг ҳам, ҳаттоки Гегель ҳам булмаслиги туғрисидаги фикрлар борлиги ҳам рост. Кант ижодига қизиқиш даврлар утган сари ортиб бораётганлиги юқоридаги фикрларни муболагадан йироқ эканлигини тасдиқлайди. Чунки, унинг асарлари билан танишиш ҳар бир давр файласуфлари авлодига замонанинг муҳим муаммоларини ҳал қилишда ёрдам беради. Шу маънода Кант жаҳон фалсафаси тарихига бетакрор файласуф сифатида кирган, унинг маънавий мероси эса бутун инсоният маданий тараққиёти учун хизмат қилиши шубҳасиздир.

ИОГАНН ГОТЛИБ ФИХТЕ

(1762—1814)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. И.Кант томонидан фалсафа ва гносеологияда амалга оширилган «коперникча тунтариш»нинг нозик моҳиятини тулиқ англаган ва уни муайян даражада ривожлантиришга муваффақ булган немис фалсафасининг йирик вакилларида бири Иоганн Готлиб Фихте эди. Фихтенинг келиб чиқиши ва ҳаёти ҳақида маълумотлар жуда оз. У

Рамменауда оддийгина туқувчи оиласида туғилган, жуда катта моддий қийинчиликлар эвазига таълим олган. Уз мақсади йулида ҳар қандай қийинчиликлардан қайтмайдиган Фихте Йена ва Лейпциг университетларини тугатган. Унинг ҳаёти муайян мақсад томон интилиш йулида турли қийинчиликларнинг табиийлиги ва уларни енгиб утиш ҳар бир инсон умрининг моҳиятидан иборат эканлигини англаб етишда барча замонлар учун ибрат була олади. 1792 йилда Фихте томонидан ёзилган «Тан олишни танқид тажрибаси» номли асари муаллифсиз (аноним) чоп этилади ва у Кант таъсири остида ёзилганлиги учун илмий жамоатчилик томонидан Кантнинг асари сифатида қабул қилинади ҳамда юқори баҳоланади. Бу амалда Фихте илмий ижодий фаолиятининг бошланиши эди. Аср охирида Францияда содир бўлган воқеа-ҳодисалар таъсирида Фихте ҳам Германиянинг озод ва равақ топган давлат даражасига кўтарилиши учун маърифатпарварлик ҳаракати зарурлигини, миллий тараққиёт учун фикр эркинлиги лозимлигини ҳис этган. Ана шу мавзуга бағишланган асари чоп этилгач, уша даврнинг ҳукмрон доиралари томонидан Фихте Йена университетининг профессори (1794—1799) лавозимидан четлатилган. Шундан сунг, 1800 йилда Берлинга кучиб утади ва Берлин университети профессори, 1810 йилдан эса шу университетнинг биринчи сайланган ректори булди. Фихте 1814 йилда Берлинда вафот этган.

Фихте фалсафий қарашлари тараққиётини икки даврга ажратиш мумкин. Биринчи даври 1800 йилга қадар булиб, бу даврда у мутлақ «Мен» тушунчасини бошланғич асосга қўяди, уни бениҳоя фаол фаолият қувватига эга бўлган қандайдир мутлақ субъект, ҳаттоки бутун оламни яратувчи даражасига кўтаради. Иккинчи даври эса 1800 йилда чоп этилган «Инсоннинг моҳияти» асаридан бошланади. Бу даврда Фихте энди биринчи даврдаги субъектив идеализм томон оғиб, абсолют борлиқни мутлақлаштириш йулидан борган.

Фихтенинг асосий асари — «Умумий фаншунослик асослари» (қисқача — «фаншунослик») 1794—1795 йилларда ёзилиб, нашр этилган. Бунда у Кант изидан бориб, айнан фалсафа фани барча фанларнинг асоси — «фанлар тўғрисидаги фан ёки таълимот» бўлиши лозим, деб ҳисоблайди. Фан, унинг фикрича, билимларнинг муайян изчил системаси сифатида ягона ишончли бир асосга таянмоғи лозим. Унинг наздида, фалсафа худди ана шундай асос бўлиши керак. Фихтенинг бу қарашларида, албатта, рационализм элементлари кўзга ташланади. У ҳам Кант сингари, уз фалсафасини танқидий ҳисоблаб, узидан олдинги догматик тизимларга қарама-қарши қўйиш учун ҳаракат қилган. Фихте фикрича, догматизм нарса ва субстанцияни бошланғич асос қилиб олган бўлса, унинг танқидий фалсафаси эса дунёни онг ва субъектга хос хусусиятларни асос қилиб олиш учун даъво қилади. Шу тариқа унинг «Фаншунослик» асари субъектив идеализм тамойилларини белгиловчи булган Фихте фалсафасининг назарий манбаига айланган.

Фихте уз фалсафасида Кантнинг уз-узида предметлар гоёси қониқ-тирмаганлиги боис «нарса узида» ва ҳодиса, табиат ва озодлик тарзида ифодаланган дуализмни четлаб утишга ҳаракат қилди. Бунинг урнига билимнинг мазмунини, назария ва амалиётнинг моҳиятини инсон МЕНИ фаолиятидан диалектик тарзда келтириб чиқаришга интилди. У ягона, ишончли асосга эга бўлган билимнинг ички ягона тизимини яратишга интилди. Фихте фикрича, бўлиб бўлмайдиган, олам ва дунё ҳодисалари таъсир этмайдиган ва айни пайтда узида ҳодисалар сабабини жо қилган «нарса узида» тушунчаси зиддиятлидир. Ана шу зиддиятни йуқотиш ва оқибатда Кантнинг танқидий методини узгартириш Фихтенинг асосий мақсади эди. Фихте учун танқидий фалсафанинг бошланғич манзили субъект билан объектнинг бирлигидир. Дунё «субъект—объект бўлиб, унда субъект етакчи роль уйнайди», — дея таъкидлайди Фихте. Шунинг учун у уз таълимотида субъектив субъект—объект «иншоотини» қурди. Бунинг учун унга ушбу «иншоотни» қуришда МЕНнинг онги, субъекти узига хос «ғишт» бўлиб хизмат қилган. Инсон кундалик турмуш тажрибасига таянган ҳолда, реал ҳодисани онгагина мавжуд бўладиган ва унда ифодаланадиган аксидан фарқлаши ва қарама-қарши қуйиб қуриши лозим. Бунда унинг таъкидлашича, фан учун оннинг моҳияти эмпирик, тажрибавий ҳаётга таянмасдан туриб ҳам, яъни унинг узидан, қандайдир ички ботиний жиҳатларидан келиб чиққан ҳолда бошланғич ибтидо бўлади. Масалан, утмишда руй бериб, «тамғаланиб қолган», бироқ бевосита нигоҳимиз доирасидан йуқолган факт ҳам оннинг эътиборини эгаллаши мумкин. Содир бўлаётган воқеаларни кузатаётганда ҳам, утмиш ҳодисаларини хотирлаганда ҳам ҳаётнинг бир қисми, вақтнинг бир бўлаги инсонда бир хил утганлиги учун идрок этилаётган ва реал мавжудликдан иборат икки ҳодисани Фихте бир хилда реал, деб хулоса чиқаришга ҳаракат қилади. У бундай реалликни мезони ва асосини субъект, деб билди. Шу тариқа, оннинг таърифи, мазмуни ва моҳияти, Фихтеда уз-узидан ишонарли ва равшан бўлган уз-узича онгдир.

Декартдан фарқли улароқ, Фихте фалсафаси асосида предметга амалий муносабат негизида назарий-мушоҳадавий муносабат руй бериши тугрисидаги ишонч ётади. Унинг фикрича, инсон предметни ҳис этаётиб ёки утмиш тугрисида уйланганда узини унутади. Уз-узини унутиш инсоннинг воқелик билан ҳамдардлиги жараёнидан узига хос хислатдир. Бироқ Фихте таъкидлашича, айнан ана шу уз-узидан ажратилган воқелик инсоннинг ҳаётини тўлдириб турувчи ҳақиқий моҳиятдир. Бутун фалсафа ва ҳаётнинг ибтидоси ва туб асоси ҳам худди шунинг узидир. Фихте таълимотида онг кимдир томонидан берилган эмас, балки уз-узини яратади. Бунинг аниқ-равшанлиги мушоҳадада эмас, балки ҳаракатда яширинган, у фикр юритувчи интеллект томонидан қараб чиқилмайди ёки кузатиб борилмайди, балки ирода ёрдамида изоҳланади. Табиатан индивид узгармайдиган нарса бўлмай, унда ҳиссий майллар, кай-

фият ва қизиқишлар доимо узгариб туради ва улар бир-бири билан боғлиқ. Уз-узини англаш жараёнида инсон ана шундай ташқи жиҳатлардан халос була боради. Ушбу ҳаракатлари оқибатида индивид уз руҳи ва уз озодлигини яратади. Шунга асосан, Фихте субъектда икки хил воқеликни, бир томондан, уз-узини яратадиган воқеликни, иккинчи томондан эса, онгнинг ижодий фаолияти жараёнида вужудга келадиган воқеликни фарқлайди. Бу воқеликка эътибор берганингизда ёки у билан боғланганингизда унда гуёки объект ҳаёти сақланаётган индивидуал ҳаёт ҳодисасига айланганлигининг гувоҳи буласиз, дейди Фихте. Реал борлик билан субъект маънавий ҳаётининг бундай алоқадор булиши мумкинлигини Фихте инсон доимий киришиб турадиган муносабатлардан иборат воқеликка ҳам тадбиқ этишга уринади. Натижада, Фихте фалсафасида бутун объектив реаллик оқими инсон томонидан англаниши мумкин булган, яъни реаллик фақат инсон ҳаёти билан боғлиқ ҳолдагина мавжуд бўлади, деган Берклиниги ухшаш субъектив идеалистик хулоса ҳосил қилинади. Уз-узини англаш жараёнида субъект (яъни ҳаракатланаётган субъект) ва объект (ҳаракат натижаси) тулик мос тушади ёки Фихте узи ёзганидек, «субъективлик ва объективлик бир бутунликка бирлашади.»¹

Фихте фикрича, уз-узини англаш ва аниқлаш субъект абадий равишда ҳал қилиш учун интиладиган вазифадир. Бунда уз-узини англаш «МЕН»нинг чексиз узоқлашиб борадиган ибтидосига айланади ва муаммо боши берк зиддиятли ҳолатга тушиб қолиши мумкин. Фихте айнан ана шу зиддиятни, уз фалсафий тизимининг бошланғич нуқтасига қўйган ва диалектик метод ёрдамида изчил равишда ёритиш ва шу йул билан тизим яратишни мақсад қилиб олган. Фихте тизимининг фан эканлиги ва унинг бошқа фанлар учун асос бўлиб хизмат қилишга қаратилган нияти ҳам худди шу билан изоҳланади. Фихте даъво қилган, бошқа барча фанларнинг асосини ташкил этадиган фан уч асосий хулосага эга. Биринчидан, фан «МЕН»ни таърифлаб ёки асослаб бермайди ва бера олмайди ҳам. Балки уз руҳимиз ёрдамида биз уни вужудга келтираемиз. Фалсафа инсонга уз «МЕН»ингни англа, «МЕН»ни ярат, дея мурожаат қилади. Англаш жараёнида эса фан инсонни озодлик ва ижодий эркинликка ундайди. «МЕН»нинг уз-узига айнанлашуви инсон эркин озодлигининг дастлабки босқичидир. Уз навбатида бу онг фаолиятининг илк маҳсули ҳамдир. Ушбу хулоса мураккаб ижтимоий жараёнлар кечаётган шароитда немис фалсафаси томонидан уз миллатининг маънавий қолоқлигидан қутулиш йули озод фикрлаш эркинлигидан иборат эканлиги туғрисида даъват бўлди. Иккинчидан, англанаётган субъектнинг уз-узи билан мос келиши ва айнанлиги бир вақтнинг узида инсоннинг ички дунёсига алоқадор бўлмаган нарсалардан ажратиш ва чеклаш бўлиб ҳам

¹ Фихте И.Г. Избр. соч. Т. 1,— М., 1916, стр. 516.

намоён булади. Оламни англашга ёт булган бу моҳиятни изоҳлаш учун Фихте «МЕН эмас» категориясини уйлаб топган. Натижада иккинчи хулоса «МЕН МЕН эмасни тақозо қилади» куринишида ифодаланади. Бу ҳол зинҳор Фихтенинг инсон онгидан ташқарига, ташқи дунёга чиққанлигини англамайди. «МЕН эмас» категорияси Фихте таълимотида уша онг бир оз бошқа бир ҳолатни ифодалаши лозим. Бу шундай ҳолатки, онгнинг фаоллиги ҳали етарли даражада ўз-ўзига қаратилиш ўрнига купроқ нарсалар дунёси томон йўналтирилган. Ҳар қандай нарса бизга анлангандан сўнггина «берилган» булади, бинобарин, гносеологияда моддий нарсалар субъектга, инсонга нисбатан булган муносабати орқали урганилиши мумкин. Шундай экан, Фихтенинг «МЕН»и умумжаҳоний субъектга айланган. Унда дунёдаги ва Коинотдаги, ҳаттоки, ундан ташқаридаги барча нарсаларни ҳам сиғдириши мумкин.

Фалсафа тарихи давомида гносеологиядаги абадий муаммо бизнинг онгимиз акс эттираётган оламнинг манзарасида нима табиат — объектив реаллик томонидан берилгану, нима инсон (субъект)нинг узи томонидан яратилганлигини аниқлашдан иборат бўлиб келган. Бу саволга жавоби билан Кант Ньютон ёки Коперник мисоли фанда тўнтариш ясаб, бутун оламни ҳайратга солган эди. Кант фикрича, онгимизнинг кичик бир қисмигина объектив дунёга боғлиқ булмаган ҳолда, бироқ инсон диди ва меъёрлари доирасида қурилган, холос. Бу ўринда Фихте Кантдан ҳам илгарилаб кетди: унингча, бизнинг онгимиз дунёсининг барча қисми (анланган табиат ҳам, ўз-ўзини англаш ҳам) инсон руҳи фаоллигининг, бизнинг ўз «МЕН»имиз фаолиятининг маҳсулидир. Шунинг учун «МЕН» ва «МЕН эмас» — онгнинг турлича, ички қарама-қарши ҳолатларидир. Учунчидан, Фихте ўз таълимотида «МЕН» ва «МЕН эмас»ни бирлаштириб, уйғунлаштирди ва «мутлақ МЕН»ни яратди. Зеро, Фихте фикрича, «МЕН» «МЕН эмас»ни тақозо қилади. «МЕН» ва «МЕН эмас»нинг ягона мутлақ «МЕН»да биргаликда «мавжуд» бўлиши фақат бир-бирини қисман чеклаш йўли билан мумкин, холос. Бунда агар «МЕН» «МЕН эмас» орқали аниқланса, унда субъект назарий фаолиятда булади, акс ҳолда эса у амалий фаолият жараёнида булади. Фихте фикрича, назарий онгга боғлиқ булмаган ҳолда, ундан мустақил нарсалардан иборат соҳа онгсизлик фаолиятининг натижасидир. Бундай фарқлаш амалий «МЕН» фаолияти вазифаларини аниқлаш ва уларни амалга ошириши учун зарурдир.

Фихте таълимотида «МЕН» фаолияти мутлақдир, у онгсиз равишда буни ўз вазифаларини ишлаб чиққан ҳолда таъминлайди. Мутлақ «МЕН» томонидан онгсиз фаолият ёрдамида ҳосил қилинадиган дунё мустақил эмас, чунки, масалан, табиат Фихте фикрича, англаш жараёнида четлаб утиш учун тўсиқ буладиган объектдир. Аслида, табиат мустақил мавжуд ҳам эмас, ҳеч қандай қадр-қиммати ҳам йўқ. Амалий субъект шунга ўқша тўсиқлардан утиб бориб, ўз-ўзининг моҳиятига, узи ҳам англама-

ган ҳолда, айнанлашиб яқинлашиб боради. Шунинг учун жамият тараққиёти ва ривожда беназир бўлишининг белгиси индивидуал ва мутлақ «МЕН»нинг мос келишига интилишдир. Бундай идеалга эришишнинг имкони йўқ, акс ҳолда ҳаракат ҳам, ривожланиш ҳам, фаолият ҳам тўхтаган бўларди. Шунинг учун Фихте фикрича, бутун инсоният тарихи — чексиз равишда идеаллик ва беназирликка яқинлашув жараёнидир.

Фавқулодда талантли шахс бўлган Фихте бир қанча оқилона ва қимматли гоёларни илгари сурди. Чунончи, ёш боланинг қачон шахс бўла олиши тўғрисидаги машҳур фикри бунга мисол бўла олади. Унинг таъкидлашича, бола биринчи марта узи тўғрисида «Иоганн булмаган шахс овқатланишни хоҳлаяпти», деганда эмас, балки «Ойи, мен овқат ейишни хоҳлайман», «Мен уйнашни хоҳлайман» дейишни ургангандагина шахс бўлади. Бошқача қилиб айтганда, узининг «МЕН»и тўғрисида фикр юрита бошлагани шахсдир. Онг ва ўз-узини англашни синчковлик билан кузатиш Фихтега инсоннинг шахс бўлиб вояга етиш жараёнини таърифлаш учун имкон берган.

Фихтенинг ижтимоий-сиёсий, ахлоқий қарашлари ҳам муайян даражада қизиқиш уйғотади. Уларнинг тадрижий равишда шаклланиб бориши, айтиш мумкинки, француз инқилобчилари идеаллари кетидан эргашидан тортиб, миллий гоёларни ишлаб чиқишгача бўлган жараёндан иборат. Кишилардаги турли ўзига хосликлар тўғрисидаги тушунчадан келиб чиққан ҳолда, Фихте уларнинг биргаликда ва ҳамкорликда яшаш ҳамда истиқомат шартларини ишлаб чиқди. Уларга кура, ҳар қандай шахснинг озодлиги ихтиёрий чекланган бўлиши лозим. Бундай чекланиш, аввало, ҳар кимга жисмоний ва маънавий тараққий этиш ҳуқуқлари берилган тақдирдагина мумкин бўлади. Давлат, Фихте фикрича, инсон ҳуқуқлари таъминланишининг кафолатчисидир. Фихтега анчайин обрў орттириш учун хизмат қилган нарсалардан яна бири, унинг томонидан миллийликнинг жамоа шахс эканлиги тўғрисидаги концепциянинг ишлаб чиқилганлиги ҳам бўлди. Маълумки, Фихте яшаган давр Наполеонга қарши кураш даврига тўғри келди. Унинг концепцияси «Немис миллатига нутқлар» (1808) асарида ўз ифодасини топди. Фихте фикрича, инсоният тарихи дастлабки ибтидоий бокиралик ҳолатидан (ақл ҳукмронлигининг онгсизлиги) умумий ва чуқур тубанликларга берилиш орқали тараққий этиб келаяпти. Бундай салбий ҳолатлар, файласуф таъкидлашича, у яшаган давр — ақлнинг онгли ҳукмронлиги даврига ҳам тўлиқ хосдир.

Фихте фалсафаси ўта илмий, абстракт, анчайин мураккаб таълимотдир. Шундай бўлса-да, унинг таълимоти XIX аср бошларида Германияда каттагина қизиқиш уйғотган. Бунинг сабаблари бир нечта, албатта. Бироқ уларнинг барчасини умумлаштирадиган асосий сабаб, унда даврнинг руҳи ўз ифодасини топганлигидир. Турли мураккаб саволларга жавоб излаб юрган инсонлар учун ўша даврда Фихте фалсафаси жуда асқотган.

Мисол учун, файласуфнинг «Олимнинг масъулияти» номли асаридаги куйидаги фикрлари кўплар учун маъқул бўлиши билан бирга, долзарб ҳаётий муаммолар хусусида мушоҳада юритишга ундаган: «Мен бошимни баландга, даҳшатли қоялардан иборат тоғлар ва жуш ураётган шаршарага, оловли денгиз узра сузаётган булутларга буриб айтмоқчиман: мен абадийман, мен сизларнинг куч-қувватларингизга қарши курашаман. Барчангиз менинг устимга ёпирилиб тушинг, сен ҳам эй Ер, сен ҳам эй Осмон, қўрқинчли қуюн бўлиб бирлашинг, сиз ҳам фалокатлар, купиринг, ҳайқиринг ва мен узимники деб ҳисоблаган томондаги охириги заррани ҳам бу курашда супуриб ташланг. Бироқ мен уз моҳиятим ва масъулиятимни англаганлигим туфайли ёлғиз менинг эркимгина дунё харобалари устидан голибона утиб боради. У сизлардан кўра қаттиқроқ, у абадий ва мен ҳам у каби абадийман».¹

Албатта, бундай кутаринкилик Фихтенинг барча асарлари учун хос эмас. Бироқ ушбу парча файласуф қарашларида кураш, курашга чорлаш, эрк ва озодлик фидойиси бўлишдек умуминсоний сифатлар устун бўлганлигидан далолат беради. «МЕН»нинг фаоллиги ва ҳаракатчанлиги, фалсафий ўз-ўзини англашда эркинликка даъвогарлиги каби тамо-йиллари Фихте дунёқарашининг асосий жиҳатларидир. Унинг фалсафасида миллат ва жамият манфаатлари учун хизмат қилиш кескин индивидуализм билан қоришиб кетган. Унинг «МЕН»и жамиятнинг таъсирида ҳали бутунлай эркин, озод ҳаракатланувчи субъектдир. «Ўз узингни уйла», «ўз-ўзинг билан бул», «ўз-ўзингдек бул», демак, имкониятларни рўёбга чиқаришда эркин, оқил булмоқ немис миллий фалсафасининг йирик вакили булган Иоганн Готлиб Фихтенинг ҳаёт шиоридир.

Фихте фалсафаси ёш Шеллинг қарашларини, қисман Гегель дунёқараши, шунингдек, йеналик романтикларнинг фалсафий-эстетик қарашларини шаклланишига катта таъсир курсатди.

ФРИДРИХ ЙОЗЕФ ШЕЛЛИНГ

(1775—1854)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Немис фалсафасининг таниқли вакиллари билан Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллингдир. Ўз қарашлари билан Шеллинг Фихте ва Гегель таълимотининг узига хос боғловчиси булган немис идеализмини объектив аснога қайта қуриб, Шеллинг гўёки Кант ва Фихте таълимотларидаги ютуқлар туфайли ҳайратланган фалсафий дунёни инсонга боғлиқ бўлмаган ўз-ўзидан тараққий этадиган ва инсоннинг узини ҳам яратадиган реалликка эътибор беришга мажбур қилди. Шу билан бирга, унинг объективизми қандайдир инсоний ўлчовлардан таш-

¹ Фихте И.Г. О назначении ученого. — М., 1935, стр. 99.

қарига чиқиб, коинот масштабида моҳият касб этади. Зеро, у ёрқин қобилият ва иқтидор соҳиби эди. 1790 йилдан Тюбинген теология институтида Гельдерлин ва Гегель билан бирга ўқиди. У 22 ёшдаёқ профессор бўлди, ажойиб маърузачи эди. Унинг маърузаларини талабалардан ташқари ўз жамиятининг юзи ва обрўси саналган шахслар, ҳатто, давлат арбоблари ҳам эшитиш учун ошиқишган. Шеллинг маърузага берилиб, уткир нигоҳ ташлаб, моҳирона овозда санъаткорона ўқишни касб қилган. Бутун ақл ва қобилияти, билим ва истеъдодини маъруза ўқишга сарфлашдан қизганмаган. Айниқса, санъат тарихи, табиётшунослик ва фалсафа буйича маърузалар тингловчиларда жуда катта қизиқиш ва таассурот уйғотган. Йена, Эрланген, Мюнхен ва Берлин университетларида профессор, Мюнхен Фанлар академиясининг аъзоси бўлди.

Шеллингнинг ҳаёти ёрқин саҳифалар қатори драматик воқеалар билан ҳам боғлиқ бўлган. Шеллинг ҳаётдан кичик бир воқеа бу фикрни тўлиқ тасдиқлайди. Бу эпизод унинг бир оқила, талантли ва гузал аёлга нисбатан ўтли муҳаббати билан боғлиқ. Гап шундаки, Шеллинг Каролина исмли аёлни севиб қолган. Ўз навбатида аёл ҳам унга ошиқу беқарор бўлиб қолган ва унинг турмуш йўлдошига айланган. Натижада, уларнинг ҳамкорликдаги ижодий ҳаёти бошланади. Каролина Шеллингнинг барча қўлёмаларини диққат билан тинглар ва муҳокама қилар, оқилона ва дустона маслаҳатлар берарди, ёзишмалар ёзишарди. Бу икки севишган юракнинг ижодий ҳамкорликдаги ҳаёти эди. Ҳаммаси ажойиб тарзда давом этаётган бир пайтда Каролина тусатдан касалликка чалинади ва вафот этади. Бу йўқотиш Шеллинг ҳаёти ва ижодини тубдан узгартириб юборади. Узоқ давр мобайнида у одамлардан узоқлашиб, ёлғизликда яшашни маъқул кўради. Сўнгра эса тақводорлик ҳаётига берилади. Бироқ энди Шеллинг илгариги яшаш ва ижодга ташна, ҳаётдан завқланадиган Шеллинг эмас эди. Бунинг ўрнига қандайдир ҳаётдан умиди узилган, маънавий тушкун кайфиятлар қоплаб олган турмушни маъқул кўрган эди. Шахсий ҳаётидаги воқеаларнинг бундай ривожини унинг дунёқараши ривожиди ҳам ўз аксини топди.

Шеллинг ижоди бир нечта узига хос босқичлардан иборат. Бу босқичлар одатда, у тадқиқ қилган фалсафий муаммолар номи билан натурфалсафа, трансцендентал идеализм, айният фалсафаси, озодлик фалсафаси, ижобий фалсафа ёки каромат фалсафаси, деб аталади. Бу муаммоларни ҳал қилишда Шеллинг билиш инсоннинг қандайдир субъектив иқтидори, деган тамойилга эмас, балки аввалдан бошлаб борлиқ биносига киритилганлиги боис бутун оламнинг объектив таркибий қисми ва жиҳати эканлиги, деган фикрга таянган ҳолда иш тутди. Бошқачароқ айтганда, билиш унинг учун шундай бир космик қамровга эга жараёнки, у инсоннинг бутун олам ва борлиқни асоси ва моҳияти эканлигини асослаш томон йўналтирилган. Шеллинг ҳаёти давомида босқичма-босқич баён қилинган фалсафий муаммолар ана шундан далолат беради. Шеллинг

натурфалсафаси — билишнинг моҳияти ва мақсадига ана шундай муносабатдан иборат тафаккур қилиш Шеллинг таълимотини марказига унинг табиат фалсафасини, уз ибораси билан айтганда эса, натурфалсафасини қуйиш имконини беради. Шеллинг уз даврининг табиётшунослиги эришган барча фанлар соҳасидаги ютуқларни фалсафий умумлаштирди. Бирок натурфалсафа, Шеллинг тасаввурида, табиатни табиётшунослик фанлари томонидан тўпланган эмпирик билимлар негизида тушунишдан иборат эмас, балки соф ақлий мушоҳада юритиш ва оқилона дедукция йули билан бир бутун дунёқараш системаси этиб ривожлантирилган априор фалсафий тамойиллар ёрдамида англашдир. Табиат, унинг фикрича, руҳий ибтидонинг қарор топишидир. Агар инсон руҳий бошланғич, ибтидода уз-узини англаса, табиатда эса у онгсиздир. Худди ана шу онгсизликнинг англаниш жараёнини натурфалсафа аниқлаб бермоғи керак. Натурфалсафанинг асосий мақсади ва вазифасини ташкил этган ушбу муаммони ёритишда Шеллинг XVIII аср охири ва XIX аср бошларидаги табиётшунослик ютуқларини (мас., Ш. Кулон, Л. Гальвани, А. Вольта, А. Ловуазье, А. Галлер, А. Браун) қунт билан ўрганди. Бунинг учун у табиий фанлар ва биринчи навбатда, математика билан махсус шуғулланди. У фанлардаги хулосаларни умумлаштириб, ягона дунёқарашга тўплаш, айна пайтда, фалсафани табиётшунослик фанлари томонидан рўй бериши мумкин бўлган ҳар қандай хавфдан ҳимоя қилиш учун ҳаракат қилди. Бу бежиз эмас эди, албатта. Чунки, бу даврга келиб табиётшуносликдаги айрим муваффақиятлар мутлақлаштирилаётган, бу эса фалсафий фикрлар ривожига салбий таъсир курсата бошлаган эди.

Табиётшунослик ва фалсафага бундай эҳтиёткор муносабат немисча муросасозлик асосида адо этилди ва айтиш мумкинки, Шеллингга анчагина шон-шухрат келтирган муваффақиятларни олиб келди. Бунда унга албатта, айрим сийқаси чиққан фикрлар ўрнига, оламнинг илмий манзарасини узига хос гоёлар ва тамойиллар билан бойитганлиги анча кўл келди.

Ана шундай тамойилларга, биринчи навбатда, Шеллингнинг табиатнинг бир бутунлиги ва ягоналиги тўғрисидаги фикрини таъкидлаш жоиздир. Табиат, унинг фикрича, «жаҳоний рух»га эга бўлган космик организм булиб, унда ҳеч қандай уюлмаган субстанциялар ҳам, парчаланмайдиган заррачалар ҳам йўқ. Бундай ёндашув бир оз кейинроқ Шеллингга табиётшунослар орасида эътироф этилишига олиб келди. Чунки, айнан шу фикрга таянган ҳолда у Ньютон ва Гюйгенснинг корпускуляр ва тўлқинсимон ёруғлик назариялари узаро рақобатлашаётган бир даврда уларни қарама-қарши қўйиш ўрнига, бир-бирини тўлдириб турувчи моҳиятини илгари сурди. Шеллингнинг ҳақлигини эса фан тараққиёти тасдиқлади. Айнан Шеллингнинг бир бутунлик гоёси Х. К. Эрстедни янги экспериментлар ўтказишга руҳлантирди ва пировардида у электромагнетизм кашфиётчиси бўлди.

Шеллинг натурфалсафасидаги бошқа бир муҳим тамойил, табиат ва руҳнинг ривожланиш ғоясидир. Табиий жараёнларнинг ривожланиш хусусиятини ёритишда Шеллинг Фихтенинг диалектик методига таяниб иш курди. Шеллинг онгсиз руҳий табиатнинг ҳаракати ва ривожланиши онгга томон йўналган ҳолда бир қатор босқичлардан утиб боришини таъкидлайди.

Қарама-қаршиликларнинг бирлиги Шеллинг натурфалсафасининг учинчи универсал тамойилидир. Унинг таъкидлашча, табиат — қарама-қаршиликларнинг динамик бирлигидан иборат. Унинг тараққиётининг барча даврларида объект ва субъект қарама-қаршилигини куриш мумкин. Борлиқ тараққиёти пиллапоялари тақдири азалдан маълумдир. Табиатдаги ҳар қандай жисм бошланғич динамик куч фаолиятининг маҳсули булиб, узида қарама-қарши томонларга йўналган кучлар (мусбат ва манфий электр зарядлари, мусбат ва манфий магнит кутблари ва ҳоказо)нинг узаро узвий боғлиқлиги ва алоқадорлигини ифодалайди.

Ҳар қандай воқелик,— деб ёзган эди Шеллинг,— иккиланишни тақозо қилади. Ҳодисалар мавжуд бўлган барча жойда қарама-қарши кучлар ҳам булади. Бинобарин, табиат тўғрисидаги таълимот ялпи иккиланишни бевосита тамойил сифатида эътироф этади.

Материя, Шеллинг учун ҳал қилиб булмайдиган ва айни пайтда руҳ мавжуд булмаганидек, у ҳам руҳсиз мавжуд була олмайди. Бу эса Шеллинг учун жонли организмларни тушунтиришда ва табиатни бир бутун тасвирлашда асос булиб хизмат қилди, натижада ноорганик табиат чала тараққий этган организм эканлиги тўғрисидаги хулосага келишда замин ролини уйнади. Шеллинг натурфалсафаси Х. Стоффенс, К. Г. Карус, Л. Окен каби табиийётшунос тадқиқотчилар, Л. Тик, Новалис сингари романтик-шоирлар ижодига катта таъсир кўрсатди.

Шундай қилиб, Шеллинг натурфалсафаси диалектик мазмундор тамойиллар асосида яратилган. Тўғри, улар Шеллингда Гегель сингари изчил, системали баён қилиб берилмаган. Бироқ унда Гегелда ҳам, Фихтеда ҳам учрамайдиган муҳим жиҳатлар бор. Шундай булса-да, бу жиҳатлар Шеллинг таълимотининг Фихте ва Гегель қарашлари уртасида боғловчилик вазифасини бажаришига ҳеч қандай монелик қилгани йўқ.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛ ИДЕАЛИЗМ. Шеллинг фикрича, фалсафа олдида турган муҳим муаммолардан яна бири — табиат тараққиёти давомида уз-узлигича фақат субъектив булиб келган онг қандай қилиб объектив булиб қолиши мумкин? Бу саволга унинг трансцендентал идеализми жавоб беради. 1800 йилда ёзилган «Трансцендентал идеализм системаси» номли асари айнан ана шу масалаларни ёритишга бағишланган.

Шеллинг натурфалсафани трансцендентал идеализмнинг таркибий қисми, деб қараган. Чунки, унинг таълимотида табиат тараққиёти моҳиятдан онгли «МЕН»нинг пайдо булиши туфайли англашилади. Зеро, инсондаги табиат уз-узини бошланғич ҳолатдаги оқилона кўринишини

топада. Шеллинг фикрича, объективлик бирламчи булган субъектив «МЕН»дан келиб чиқади. Субъективликнинг ички мазмуни «интеллектуал интуиция»дан иборат. Субъективлик деганда Шеллинг алоҳида шахснинг онгини эмас, балки «интеллектуал интуиция»ни, яъни предметнинг узини ақл билан бевосита мушоҳада қилишни тушунади. Субъектив «МЕН»нинг фаолияти назарий ва амалий соҳаларга булинади.

Назарий соҳа сезгидан бошланиб, кейин мушоҳада, тасаввур, муҳокамага ва ниҳоят, олий босқич, ақлий билишга кутарилади. Шунинг учун Шеллинг таълимотида, ақлий билишнинг шакллари хулоса чиқариш ва далиллар келтириш эмас, балки бевосита интеллектуал мушоҳадавий интуицияни эгаллашдан иборат. Фақат шу босқичга чиққанда назарий «МЕН» узини мустақил ва фаол ҳис қилади ҳамда амалий «МЕН»га айланади. Бироқ Шеллинг таълимотидаги интеллектуал интуиция» даражасидаги муҳокама имкониятларига эга булган субъектив «МЕН» фақат фалсафий ва бадиий даҳоларгагина насиб этади. Шеллингнинг ушбу хулосаси, романтик мактаби намояндалари учун интуиция фақат айрим мумтоз кишиларнинг умуми эканлигини исботлашга фаол киришиб кетишишига туртки булди.

АЙНИЯТ ФАЛСАФАСИ. Шеллинг руҳ билан табиатнинг айнанлигини таъкидлаш билан бирга, объект билан субъектнинг, табиат билан руҳнинг айнанлигини мутлақлаштиради. Бу Шеллинг фалсафасида универсал идеал борлиқни ташкил қилади. Бир қараганда у Фихтенинг «мутлақ МЕН»ига ухшайди, бироқ муҳим фарқи шундаки, агар Фихтеда субъективлик устун турса, Шеллингда объективлик салмоқлироқ. Ушбу универсал идеалликнинг ҳаракати ҳам онгсиз характерга эга. Онгсиз жараён сифатида табиат янада юқори ташкил топган ва уюшган шаклларни ҳосил қилиб боради. Бунда «дунёвий руҳ»нинг ижодий активлиги белгилувчи роль уйнайди.

Абсолют «дунёвий руҳ»да субъективлик билан объективлик ажралмасдир. Мутлақлик уз фаолияти билан субъект ва объект бирлигини англатади. Лекин Мутлақда абадий, мукамал ва айнан булган нарса оламда жараён сифатида замонда алоҳида, қуринмас, кўп ҳолда ривожланади. Ҳар бир нарсанинг табиати унда субъект ёки объектнинг меъёри билан, бошқача айтганда, Мутлақлик даражаси билан аниқланади. Бунда тараққиёт бир томондан материя, иккинчи томондан билиш ҳақидаги мақсадга мувофиқлик билан характерланади. Шеллинг фикрича, мутлақ айнанлик ғояси Худонинг, яъни бир бутунлик ва ягоналикнинг уз-узини англаш фикри билан чамбарчас боғлиқ. Худонинг ўзи ақлдир. Шеллинг фикрича, ерда дунёнинг «онгсизлиги» ҳосилаларини кўрмоқ учун санъат асарлари яратишни кузатишнинг ўзи кифоя. Ёзувчилар, шоирлар, мусавирлар ижод жараёни қандай рўй беришини тушунтириб бериша олишмайди ва бу билан фахрланишади ҳам. Аслида, Шеллинг фикрича, худди уша мутлақ ақл — Худонинг хоҳиши ва руҳи ёрдамида ижод жараёни

онг назоратидан қутулади. Натижада «илҳом париси» деб аталадиган сирли, онгсиз ижодий куч руҳ учун бадий яратувчилик вазифасини бажаришга киришади. Ана шу тариқа санъат Шеллинг таълимотида фахрли уринга қутарилади. «Эстетик мушоҳада,— деб ёзади Шеллинг,— объективликка айланган интеллектуал мушоҳададир».

Санъатда ижодий кучнинг объект сифатида инсон интеллекти билан айнанлашуви содир булиши билан бирга, ижодий фаолиятда назарий ва амалий соҳалар зиддияти йўқолиб онгли ва онгсиз фаолиятлар уйғунлиги юзага келади. Натижада, санъат асарларида назарий билиш ҳам, амалий фаолият ҳам қодир булмаган мукамаллик ва беназирликка эришилади. Айнан шунинг учун ҳам Шеллинг санъат фалсафасини сунгги фалсафий мақсад, деб билган. Шунингдек, у ўз фалсафасида санъатни абадийлик, чексизлик, ҳақиқатгўйликнинг мезони даражасига қутарган.

ЭРКИНЛИК ФАЛСАФАСИ. Шеллинг 1804 йилда эълон қилган «Фалсафа ва дин» асарида айнанлик фалсафасидан ташқарида турадиган айрим муаммоларни қутарган. Хусусан, оламнинг абсолютдан пайдо булиши қандай содир булади? Оламнинг пайдо булишида бефарқлик нўқтасида турган идеаллик ва реаллик мувозанати нега бузилади? 1809 йилда чоп этилган «Инсоний эркинликнинг моҳияти туғрисида фалсафий тадқиқотлар» асарида эса Шеллинг таъкидлайдики, оламнинг абсолютдан пайдо булишини рационал тушунтириб беришнинг иложи йўқ. Чунки, бу муаммо иррационал булиб, унинг моҳияти ақлда эмас, балки унинг эрки билан хоҳиш-иродасида яширинган.

Шеллинг фикрича, кишилик тарихида онгсиз ижодий куч фаолияти намоён бўлади. Инсонлар маданият оламини эркин, онгли равишда яратдилар. Юзаки қараганда, бу ҳол одамларнинг оддийгина онгли ва эркин фаолияти туфайли рўй бераётгандек туюлсада, бироқ Шеллинг таълимотига кўра, тарихнинг тартибли, уюшган изчил ва қонуний кечиши «абсолют эрк», «абадий онгсизлик», деб аталган дунёвий руҳнинг ижодий фаоллиги натижасидир. Ҳуқуқий тенглик, халқларнинг иттифоқи, дунёвий давлат каби Шеллинг идеаллари шахсдан устун булган, қандайдир умумий куч иштирокисиз булиши мумкин эмас.

Шеллингнинг эркинлик гоясида яхшилик ва ёмонлик феноменлари боғлиқлиги сингдирилган. Унингча, шундай хоҳиш ва ирода эркинки, қачонки инсоннинг сайлаш ва танлаш имкониятлари бир хил булсин. Худо бор жойда ёмонликнинг мавжудлигини тушунмоқ масаласида у инсон ижтимоий мавжудот булганлиги боис, унда ёмонлик ҳамisha яхшилик томонидан мағлуб этилади, деб ҳисоблайди. Фикте сингари Шеллинг ҳам эркинликни анланган зарурият, деб тушунди. Эркинлик, унинг фикрича, шахснинг жасорати эмас, балки жамиятнинг ютуғидир.

КАРОМАТ ФАЛСАФАСИ. Ҳаётининг сунгги даврларига келиб, Шеллинг «Мифология ва каромат фалсафаси», деб аталадиган таълимот яратишга уринди. Бу даврдаги унинг фалсафий қарашлари купроқ мистик,

ҳаётдан умидсизлик ва ишончсизлик билан йўғрилган тушкунлик элементларидан иборат эди. Энди унинг маърузаларини тинглашга бир пайтлардагидек кишилар ошиқишмасди. Эндиликда, Шеллинг ақлга асосланувчи ҳар қандай фалсафага ишонмай қўйганлиги учун ундан юз уғирди. Рационал фалсафани энди у негатив ёки салбий фалсафа, деб атай бошлади, «позитив фалсафа» билан тулдириш ва бойитиш лозим, деган хулосага келди. Унинг «Каромат фалсафаси» ана шундай вазифани бажариши лозим эди. Унинг ёрдамида Шеллинг ҳақиқатни ақл чегараларидан ташқарида — «диний тажриба»дан излашга ҳаракат қилди. Бироқ сўнгги ҳаракатлар файласуфга қўтилган натижани бериш урнига янги танқидлар ва янада тушқин кайфиятлар келтирди.

Умуман олганда, таъкидлаш лозимки, Шеллинг фалсафаси немис мутафаккирларидан ташқари купгина халқларнинг файласуфлари қарашларига ҳам жуда катта таъсир курсатди. XX асрда Шеллингнинг иррационалистик гоялари экзистенциализм фалсафасида ривожлантирилди. Унинг натурфалсафаси ва тараққиёт тўғрисидаги таълимоти купгина давраларда мушоҳада учун мавзу бўлиб келди. Хусусан, Гегель таълимоти ҳам бевосита Шеллинг таъсири остида шаклланади. Шеллинг томонидан изоҳлаб берилган объектив идеализмнинг узига хос концепцияси Кант ва Фихтега нисбатан, албатта, бир қадам илгарилаш эди. Чунки, унинг таълимотида Кантча кескин зиддиятлар йўқ, нарсалар дунёси билан руҳият дунёси уртасида жарлик ҳам мавжуд эмас. Бунинг урнига бу иккита дунё субъект билан объектнинг айнанлиги гоясига асосланган фалсафа орқали боғланганлиги, айниқса, объективлик билан субъективликнинг санъатда қушилиб кетиши тўғрисидаги гоянинг илгари сурилиши немис файласуфи шаънига анчагина шухрат келтирди. Буларнинг барчаси Шеллинг фалсафасининг жаҳон фалсафаси тарихида муносиб ўрни борлигидан дарак беради.

ГЕГЕЛЬ

(1770—1831)

Гегель бутун инсоният тафаккури тараққиётига катта ҳисса қўшган даҳо мутафаккирлардан биридир. Унинг таълимотига нафақат файласуфлар, балки ҳуқуқшунос, ахлоқшунос, теолог, табиётшунослар орасида ҳам қизиқиш катта. Гегель вафот этганидан буён 170 йилдан зиёд вақт утган булса-да, файласуф олимлар узларини қизиқтирган турли саволларга унинг илмий мероси орқали жавоб излайдилар. Гегель таълимотига собиқ шўролар даврида материализмга ёт булган мавзу сифатида муносабатда булиниб, камситиб келинди. Аслида, бу таълимот муайян даврнинг маҳсули эди. Уни ўрганишга турли хил нуқтаи назардан ёндашиш буюк файласуф қарашларининг хилма-хил қирраларини аниқ тасаввур

этишга, жамият тараққиётининг ҳар бир даври томонидан одамзод олди-га қўйилаётган муаммоларни диаметрик тарзда ёритишда ёрдам бериши шубҳасиз. Шу маънода, Гегель фалсафасини урганиш бугунги тараққиёт-нинг мазмун-моҳиятини теранроқ англаш, уни жадаллаштириш бораси-даги саъй-ҳаракатларимизга маънавий ҳамроҳ бўлиши мумкин.

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Георг Вильгельм Фридрих Гегель 1770 йил 27 августда унчалик катта бўлмаган немис давлати — Вюртемберг герцогли-гидаги Штутгарт шаҳрида, катта амалдор оиласида туғилди. Унинг отаси Георг Людвиг Гегель йирик молия амалдори эди. Онасининг исми эса Мария Магдалина булган. Гегель оилада протестантлик этиқоиди асоси-да тарбияланди. Дастлабки маълумотни лотин мактабида, кейин эса гимназияда олди. Гимназияда ўқиш даврида унда антик давр мутафак-кирларининг асарларига катта қизиқиш уйғонди. Шунинг учун булса керак уша даврдаёқ ёш Гегель қарашларида қадимги юнон маънавий қадриятларини идеаллаштириш тамойиллари кўзга ташланиб туради. Чу-нончи, бу даврда Платон ва Арастуға эргашиш орқали инсоннинг ҳақиқий ҳаёти уша замоннинг ўзига хос фуқаролик жамоаси — полис ҳаёти эканлиги тўғрисидаги фикрга мойиллик Гегель қарашларида кўзга таш-лана бошлаган эди.

Гегель 1788 йилнинг октябридан 1793 йилнинг кузигача Тюбинген университетида фалсафа ва илоҳиёт илми бўйича таҳсил олди. Ўқишни тугатгач, 1793—1796 йиллар мобайнида Берлинда оила ўқитувчиси бўлиб ишлади. Бу даврда Гегель демократик давлат бошқаруви тарафдори булган-лиги учун пруссча тартиб-қоидаларга норозилик хиссиётлари акс этган узининг «Халқ дини ва христианлик», «Иесус ҳаёти», «Христиан дини-нинг фойдалилиги» номли дастлабки қўлёзмаларини ёзди. 1797—1800 йилларда Франкфурт-Майн шаҳрига келиб, оила ўқитувчилиги билан шуғулланди. Бу ерда ёзган рисоаларида у конституцион ислохотлар-нинг зарурияти тўғрисидаги фикрларни баён қилган.

1801 йилдан Гегелнинг Йена университетидаги педагогик фаолияти бошланади. Шу йили у докторлик диссертациясини ҳимоя қилгач, уни-верситет профессори лавозимини эгаллайди. Шеллинг билан биргаликда «Танқидий фалсафа журнали»ни чоп эттиради ва унинг фалсафий қараш-лари таъсирида Кант ва Фихте фалсафаси тўғрисида мақолалар эълон қилади. 1806 йилда Гегель узининг дастлабки машҳур мустақил асари «Руҳ феноменологияси»ни ёзади. Асарда Гегель узининг объектив-идеа-листик фалсафий таълимотининг асосий жиҳатларини баён қилиб бер-ган. Унингча, борлик тараққиётининг узи ўз-ўзини англаш жараёнидан иборат. Шунинг учун билиш тарихи ва назарияси борлик тарихи ва назарияси билан бир хилдир.

Наполеон армиясининг ҳужуми натижасида 1806 йил 13 октябрда Йена босиб олингач, университетдаги машғулотлар тўхтаб қолади. Нати-жада, Гегель Бамберг шаҳарчасига кўчиб ўтади ва маҳаллий «Бамберг

газетаси»да муҳаррирлик қилади, 1808—1816 йиллар давомида эса у Нюрнбергдаги гимназия директори лавозимида ишлайди. Ана уша даврда (1812—1816) у узининг диалектик қарашлари изчил равишда баён қилинган машхур «Логика фани» асарини ёзди.

Наполеон ҳукмронлиги давридаги туб узгаришлар замонидан сунг, Европада қарор топган турғунлик вазияти Гегелнинг сиёсий қарашларига ҳам таъсир қилди. Эндиликда, у Прусс давлатидаги сиёсий тартибқоидаларни оқилона асосларда қурилган, деб ҳисоблай бошлади. Француз императорининг ҳарбий юришлари натижасида яна уз мустақиллигини йўқотиб қуйиш хавфи туғилган уша даврда ватанпарвар файласуф учун бу табиий ҳол эди. Гегель миллатининг мустақил давлатчилик анъаналарини тиклаш имконияти пайдо булганлигини фалсафий тафаккури ила теран ҳис қилди ва бу жараённинг узлуксизлигини таъминлай оладиган сиёсий тузумнинг гоъвий тизимини илмий асослашга эътибор қаратди.

1816 йилда Гегель Гейдельберг университетига, 1818 йилдан эса Берлин университети профессорлигига таклиф этилади ва умрининг охиригача шу ерда меҳнат қилди. Гейдельберг университетига у амалда прусс ҳукуматининг қарори билан расмий профессор булган. Гегелнинг Берлин университети профессорлиги фаолиятдан ҳам Прусс ҳукумати қониқиш ҳосил қилган. 1829—1830 укув йилида Гегель Берлин университети ректори булиб ишлаган ва бир вақтнинг узида университет масалаларини назорат қилиш буйича ҳукумат вакили вазифасини ҳам бажарган. 1831 йил январда у Прусс ҳукуматининг учинчи даражали Қизил бургут ордени билан мукофотланган. Гегель 1831 йил 14 ноябрда вафот этган.

Гегель сермахсул ижодкор, катта аҳамиятта молик асарлар муаллифидир. У томонидан яратилган «Фалсафий фанлар энциклопедияси» (1817) Гегель фалсафий таълимоти тулик ифодаланган асар булиб, уч қисмдан иборат: I. «Логика», II. «Табиат фалсафаси», III. «Рух фалсафаси». «Хуқуқ фалсафаси» (1821) эса Гегель ҳаётлигида чоп этилган охириги асаридир. Унинг «Тарих фалсафаси буйича маърузалар», «Эстетика буйича маърузалар», «Дин фалсафаси буйича маърузалар» ҳамда «Фалсафа тарихи буйича маърузалар» каби асарлари вафотидан кейин, шогирдлари томонидан олимнинг қулёзма ва маърузалари асосида нашр эттирилган.

ТАЪЛИМОТИ. Бутун умри давомида фалсафа тарихини ўрганиш Гегель ижоди учун назарий манба булиб хизмат қилган. Айниқса, қадимги юнон фалсафаси, Спиноза ва Дидро қарашлари унинг эътиборини кўпроқ жалб этган. Мустақил тараққиёт гоъяларига мос ижтимоий онгни шакллантириш учун ҳаракат қилган янги давр немис фалсафаси вакиллари Лейбниц, Гердер, Гёте, Фихте кабиларнинг асарлари ҳам Гегель фалсафаси шаклланишига катта таъсир курсатган. Гегель шу давргача утган файласуфлардан фарқли равишда табиий, тарихий ва маънавий-рухий тараққиёт жараёнларини бир бутун, яхлит ва изчил тасаввур эта олди, уз

таълимотида буни ёрқин ифодалаб берди. Гегелнинг катта ютуғи шунда эдики, у бутун моддий ва маънавий борлиқни доимий ривожланиш жараёнида олиб қаради. Диалектик метод соҳиби сифатида унга, айниқса, уша даврдаги тарихий ривожланиш жараёни ва ундан келиб чиқадиган жамият тараққиёти диалектикаси сабоқлари катта таъсир этди.

У Францияда уша даврда содир бўлаётган воқеаларни¹ диққат билан кузатиб турди. Француз ижтимоий-сиёсий воқелигида рўй берган миллий тараққиёт билан боғлиқ туб узгаришлар асосида Гегелнинг ҳам ижтимоий воқеликка нисбатан аниқ муносабати шаклланиб борди. У Франциядаги республика тузумига хос ижобий хусусиятларга хайрихоҳ муносабатда бўлди. Республика туфайли эришилган энг яхши ютуқларни прусс монархиясида ҳам қўллаш тарафдори сифатида фикр юритди. Унинг фикрича, Франциядаги ҳаракатлар туфайли урнатилган ижобий узгаришларни сақлаб қолиш лозим, бироқ зуравонлик, террор ва бузғунчилик каби инқилоб усулларини инкор этиш лозим. Мурасасозлик диалектикасининг бундай назарий асосланиши, албатта, уша даврдаги немис ҳукмрон доираларининг манфаатларига тулиқ мос келар эди. Ривожланиш йулида уша давргача булган ижтимоий зиддиятларга барҳам бериш, вазиятни кескинлаштирувчи ҳар қандай хатти-ҳаракатлардан тийилиш тамойили амалда немис воқелигини узгартиришнинг мурасасоз йули булганлиги учун Гегелга ва унинг фалсафасига уша даврда катта обрў келтирди. Бу фалсафа Прусс давлатининг расмий идеологиясига айланди.

Гегель фалсафасининг энг асосий тарихий аҳамияти унда оламни диалектик англаш методининг систематик равишда баён қилиб берилганлигидадир. Бу таълимотда диалектика фалсафий фан сифатида асослаб берилган. Гегель системасининг умумий манзараси унинг «Фалсафий фанлар энциклопедияси» асарида уз аксини топган. Гегель диалектикасининг шаклланишида унинг «Рух феноменологияси» асари катта роль уйнаган. Бу асарда у борлиқ ва билиш тараққиётининг умумий диалектикасини ҳукмронлик ва қўллик, эркинлик ва бегоналашув, жамият ва индивид, ҳақиқат ва янглишиш диалектикаси кўринишида тушунтиришга ҳаракат қилган.

Гегель объектив идеализмдан иборат фалсафий таълимот яратди. У табиат ва жамият ҳодисаларининг асосида «мутлақ» моҳият ётишини эътироф этган. Бу бирламчи моҳият қандайдир мавҳум руҳий куч булиб, бу кучни Гегель гоҳ «дунёвий ақл», гоҳ «дунёвий руҳ», гоҳ «мутлақ гоё» деб атаган. Уз моҳиятига кура бирламчи булган бу куч табиат ва жамиятдан иборат биз билган олам ва борлиқдан олдин мавжуд булган. Абстрактликдан конкретлик ҳолатига томон ички зиддиятлар асосида ривожланадиган «мутлақ гоё» амалда уз-узидан ҳаракат ва ривожланиш жараё-

¹ 1789—1794 йиллардаги француз инқилобий ҳаракатлари назарда тутилмоқда.

нини бошдан кечиради. Бу йулда у уз-узини «бегоналаштириб», шакл узгартиради ва табиатга айланади. Кейин эса инсон тафаккури ва кишилик жамияти тарихи қуринишида яна уз-узига қайтади. Натижада борлиқ билан тафаккурнинг айнанлашуви руй беради. Бунда гоё субъективлик, объективлик ва мутлақ руҳдан иборат уз-узидан ривожланишнинг уч босқичини босиб утади. Мутлақ руҳ эса, Гегель фикрича, уч шаклда: санъат, дин ва фалсафа қуринишида намоён бўлади.

«Руҳ феноменологияси»да Гегель меҳнат жараёни орқали диалектика тўғрисидаги қарашларга аниқлик киритишга уринган. Унинг фикрича, меҳнат туфайли инсон онги уз-узини узгартиради. Бунда онгнинг мустақиллиги ва номустақиллиги диалектикаси содир бўлади. Меҳнат инсоннинг уз-узини маънавий англашдаги узаро таъсири ва кураши жараёнидан иборат. Хизматкор билан унинг хужайини ўртасидаги диалектик боғлиқликлар борлиги ҳақидаги мисоллар Гегель томонидан шундай тасвирланганки, фуқаролик тарихи масалалари фалсафий ҳодисалар билан уйғунлашиб кетган.

Шу уринда Гегелнинг қўлёмаларидан биридаги мисолни келтириш уринилдир. Унда Гегель хужайин ва унинг хизматкори деганда Робинзон ва Жумабойни назарда тутганлигини ёзади. «Хужайин»ни Робинзон қуринишида талқин қилар экан, бу ҳикояни «робинзонхонлик» туркумига киритади ва фуқаролик жамиятининг шаклланишини эски ижтимоий муносабатларнинг барҳам топиши билан боғлайди. Бинобарин, бу уринда немис файласуфи тасаввурида «хужайин» ва «хизматкор» мос равишда дворян-аристократ ҳамда унга қарам бўлган учинчи табақа вакили сифатида аниқлаштирилади. Бироқ тарих диалектикаси хужайин ва хизматкорни доимо бир хил даражада туришини эмас, балки улар ўртасидаги муносабат тубдан ўзгариб, хизматкор фаол тарихий кучга, яъни ўзига хос бўлган ҳолатнинг мутлақо тескарисига айланади. Чунки, қўл қўллик онгига эга бўлганлиги учун қўл бўлган эса-да, бироқ у абадий қўл бўлиб қола олмайди. Гарчи, у уз хужайинининг шахсий мулки бўлиб, унинг руҳсатисиз бирон-бир қадам ташлашга ҳаққи бўлмаса-да, бироқ меҳнатнинг озодликка етакловчи кучи туфайли у абадий қўл бўлиб қола олмайди. «Руҳ феноменологияси»да «хужайин» ва «қўл» диалектикаси асл ҳолатдан бегоналашув туфайли озодлик диалектикасига ўсиб ўтади. Бегоналашув қўл онгининг кураши натижаси тарзида содир бўлади, яъни мутелик дунёқараши ўзгаради.

Бинобарин, Гегель фикридаги ҳулоса шуки, жамият тараққиётида ҳам бегоналашув туфайли бир босқичдан иккинчи босқичга, охир оқибатда эса етукроқ бўлган Прусс жамиятига қараб ўтиш руй берган.

«Руҳ феноменологияси»да социал тараққиёт манзараси чизиб берилар экан, инсоннинг ҳақиқий борлиги бу унинг хатти-ҳаракати, яъни унинг узини ҳам яратган меҳнат эканлиги ўқтирилган. Меҳнат инсонни озодликдан маҳрум этиб, қўлга айлантиргани сингари, уни озод ҳам

қилади. Билиш диалектикаси шаклида объект ва субъект, бегоналашув ва озодлик диалектикаси назария ва амалиёт янглишиш ва ҳақиқат диалектикаси билан узвий боғланган, бу боғлиқлик асарда уларнинг узаро фарқлаб бўлмайдиган даражада қушилиб кетиши, услубий жиҳатдан борлик ҳамда тафаккурнинг айнанлиги тамойили ёрдамида тушунтириб берилган.

Шеллинг сингари, Гегель материя ҳам, инсон онги ҳам ҳеч қачон бирламчи бўла олмаслигини уқтирган. Чунки, унинг фикрича, онгни мантиқан материядан келтириб чиқариб бўлмаганидек, материяни ҳам инсон онгидан келиб чиққан ҳолда тушунтириш, онг мутлақ субстанционал ибтидо, дея англаниши лозим. Бу уринда Гегель ибтидо субъективлик ва объективликнинг мутлақ айнан эканлиги тўғрисидаги Шеллинг фикрини инкор қилади. Айнанлик ва тафовут бир-биридан ажратиш мумкин бўлмаган диалектик қарама-қаршилиқдир. Шунинг учун Гегель назарида ҳақиқий фалсафа айният фалсафаси эмас, балки айнанлик ва тафовутнинг бирлиги тамойилига таянадиган фалсафадир.

Гегель таълимотида борлик билан тафаккурнинг айнанлиги олам моҳиятининг асосини ташкил қилади. Объективлик билан субъективлик ўртасидаги тафовут тафаккурдагина бўлади. Унинг фикрича, тафаккур инсоннинг субъектив фаолиятигина бўлиб қолмасдан, инсондан ҳоли, унга боғлиқ бўлмаган субъектив моҳият ҳамдир. Объектив моҳият сифатида тафаккур барча мавжудликнинг манбаи ва ибтидоси ҳисобланади. Ҳақиқий билимнинг вужудга келиши билим ва предмет, субъект ва объект ўртасидаги зиддиятларни тарихий ривожланиш оқибатидир. Бунда тафаккур билиш жараёнида уз-узи тўғрисида фикрлаб, узини урганиш ва фикрлаш предметга айлантиради. Оқибатда борлик билан тафаккур, фикр предмети билан фикрнинг узи ўртасидаги бирлик ва тафовут амалда тафаккурнинг моҳиятини зарурий намоён бўлиши зухур топади.

Тафаккур, Гегель таълимотида, юқоридаги қарашдан келиб чиққан ҳолда уз борлигини материя, табиат кўринишида бегоналаштиради. Худди ана шундай узгача борлик ҳолдаги тафаккур ҳеч нарсага боғлиқ бўлмаган объектив равишда мавжуд бўлиб, Гегель таълимотида мутлақ гоё, деб аталади. Бу эса уз-ўзидан ақлнинг инсонга хос алоҳида хусусият-лигидан кўра, дунёнинг асосини ташкил этиши тўғрисидаги идеалистик хулосани келтириб чиқаради. Демак, шу боис дунё асос эътиборига кўра мантиқсиз эмас, у тафаккур ва ақлга хос бўлган ички қонуниятларга мувофиқ ҳолда мавжуд бўлади ва тараққий этади. Ана шундай тарзда Гегель фалсафасида ақл ва тафаккур мутлақлаштирилади, улар инсон ва инсониятга боғлиқ бўлмаган, табиат, жаҳон тарихидан ташқаридаги абсолют моҳият сифатида талқин этилади. Шу билан бирга Гегель қарашларида пантеизм фалсафаси анъанасини ҳам куриш мумкин. Чунки, у тафаккурни борликдан ташқарида жойлашган субстанционал моҳият сифатида эмас, балки хилма-хил борлик ҳодисаларига сингдирилиши ту-

файли намоён буладиган ички мазмун ҳолида тушунтириб беришга уринган.

Борлиқ ва тафаккурнинг айнанлиги туғрисидаги қарашни изчил баён қилишда Гегелга, шубҳасиз, диалектика тамойили жуда қул келган. Айнан ана шу тамойил туфайли у, эҳтимол, шу давргача ҳеч бир файласуфга насиб этмаган изчил таълимотга асос солишга муваффақ булган.

Гегель тафаккурни қандайдир ҳаракатсиз, қотиб қолган ва ҳеч қачон узгармайдиган ибтидо — бошланғич моҳият сифатида эмас, балки оддийроқ босқичдан юқорироқ ва мукамалроқ даражасига қараб узлуксиз равишда ривожланиб борувчи билиш жараёни сифатида талқин қилди. Шунинг учун мутлақ гоё бутун борлиқ ва олам тараққиётининг бошланғич турткиси булибгина қолмай, балки унинг доимий узгариб борувчи мазмун ва моҳияти ҳамдир. Мутлақлик Гегель таълимотида барча мавжудотнинг бошланғич асоси булиши билан бирга унинг пировард оқибати ҳамдир. «Мутлақ гоё» ривожининг энг юқори босқичи «мутлақ рух», яъни инсон ва инсоният тарихидир.

Гегель диалектикасига хос ушбу хулосалар ифода этилган «Рух феноменологияси» асарида билиш жараёни диалектикасига оид муҳим фалсафий хулосалари ҳам уз аксини топган. Жумладан, олим фикрича, олам ва унинг предметларини билиш мумкин, чунки уларнинг моҳияти руҳий, мантиқий характерга эга. Онг, Гегель фикрича, предметда уз моҳиятини топади ва шу туфайли уз-узини англаш даражасига кутарилади. Турли ижтимоий муносабатлар худди шунинг учун инсониятнинг уз-узини англаш жараёнидаги тараққиёт шакллари дир. Улар ёрдамида одамзод мутлақ гоёнинг бой мазмун-моҳияти руёбга чиқадиган абсолют ҳақиқат ва оқилона ижтимоий тузумга эришади.

Ташқи дунёни билишда тафаккур ҳиссий идрок ва жонли мушоҳадага нисбатан юқори босқич ҳисобланади. Чунки йуқ нарса ёки ҳали булмаган нарсани мушоҳада этиш ва идрок қилиш мумкин эмас. Ҳиссий қабуллаш туфайли идрок этишда билиш объектлари ва предметлари бизнинг сезги аъзоларимизга бевосита таъсир қилиб, сезги уйғотиши керак. Тафаккур ёрдамида иш кўрувчи фан эса бизнинг бевосита нигоҳимиздан ташқаридаги, эшитмайдиган ёки ҳис қилмайдиган ҳодисаларни урганади ва кашф қилади. Шунинг учун билиш жараёнида тафаккурнинг имкониятлари чексиздир. Бироқ бунда тафаккурнинг аҳамияти ҳар қанча юқори булса-да, у ёрдамидаги билиш ҳамиша ҳиссий тажриба маълумотларига асосланади. Гегель фикрича, тафаккурнинг мазмуни ва моҳияти унга ташқаридан киритилган ёки ҳосил қилинган эмас, балки унинг узига хос булган, узидагина буладиган мазмундан иборат. Бинобарин, билиш жараёни биздан ташқаридаги моҳиятни эмас, балки тафаккурнинг мазмунини англашдан бошқа нарса эмас. Шундай экан, тафаккур ва фан узларига хос булган мазмунни англаш билан шугулланади, билиш эса руҳнинг уз-узини англашидан иборатдир. Билиш диалектика-

сини ушбу тарзда англаш ва ифодалаб бериш орқали Гегель уз таълимотидаги энг муҳим хулосалардан бири булган инсон тафаккури аслида моҳиятан мутлақ булган, инсондан ташқаридаги тафаккур мутлақ гоёнинг, аниқроғи Худонинг намоён булиши эканлиги тўғрисидаги идеалистик тарздаги хулосага келади. Шунинг учун Гегель таълимотида ақлга мувофиқлик, илоҳийлик, воқеийлик, зарурийлик бир-бирига мос тушади. Гегелнинг машхур «Ақлга мувофиқ нарсаларнинг барчаси воқеийдир, воқеий нарсаларнинг ҳаммаси ақлга мувофиқдир», мазмунидаги тезиси ҳам унинг юқоридаги тартибда фикр юритиши натижасида юзага келган.

Гегель фалсафасидаги узига хос ушбу тезис унинг қарашларидаги муросасозлик позициясини аниқ-равшан ифодалайди. Чунки, воқеий нарсалар деганда, Гегель барча мавжуд нарсаларни эмас, балки муҳимроқ, тарихан зарурийроқ булган нарсаларни назарда тутган. Демак, воқеийликнинг ақлга мувофиқлиги имконият ва шарт-шароитнинг тақозоси билан белгиланади. Ақлга мувофиқ нарсаларнинг воқеий булишлиги тўғрисидаги фикр эса ҳар қандай ақлга мувофиқлик асосида кишиларнинг ҳеч қачон амалга ошмайдиган орзу-ниятлари, идеаллари эмас, балки воқеийликка айланадиган мақсадлари тушунилади.

Бошқача қилиб айтганда, Прусс монархияси оқилона, деб ҳисобланган барча тартиб-қоидалар уша давр немис воқеийлигининг мазмунини ташкил қилади. Прусс монархияси даврида амал қилган ижтимоий муносабатлар эса оқилона булганлиги учун барчанинг ақлига мувофиқ булиши лозим. Шунинг учун бу муносабатларда «нооқилона» жиҳатларни излашдан кура, унга кўникиш, мураса қилиш зарур. Чунки, мутлақ рух узининг давомида уз мазмунини энг юқори ва ривожланган шаклда кишилик тарихининг «Прусс монархия» кўринишида ақлга мувофиқлик билан воқеийликнинг уйғунлашувини ҳосил қилади. Шубҳасиз, Прусс воқеийлигини бундай тарзда ақлга мувофиқ қилиб кўрсатиш уни абадийлаштиришнинг «оқилона» усули бўлди ва у уз даврида Гегелга катта шон-шухрат келтирди.

Гегелнинг бу қарашини соф фалсафий гносеология нуқтаи назаридан кўпгина олим ва мутахассислар танқидий баҳолайдилар. Аммо тарихий зарурият нуқтаи назаридан бу маълумот немис миллати учун янги дунёқарашни шакллантиришга хизмат қилганлиги билан қадрлидир. Яъни, ўша пайтда майда ва тарқоқ немис давлатчалари умумий Прусс монархиясига бирлашиш ва миллий давлатчилик анъаналарини тиклаш имконига эга эди. Ана шу тарихий воқеийликни немис тафаккури қабул қилса, у немис миллий онги ва дунёқарашининг таркибий қисмига айланса, мустақил давлат сифатида сақланиб қолиши мумкин эди. Давлатларнинг чегаралари тез-тез ўзгариб турган XVIII аср Европасида фақат халқ онгига сингган, миллат «ақлга мувофиқ», деб қабул қилган давлатгина ўзини асраб қолиши мумкин эди. Аммо ўша даврда Прусс монархияси ҳозирги Германия каби Европадаги энг илғор мамлакат

эмас эди. Шу билан бирга, бу хуудда яшайдиганларнинг орасида немис ерлари Австрия-Венгрия империяси таркибида бўлган даврдаги тартибларни қўмсаб юрганлар ҳам йўқ эмас эди. Ана шундай шароитда Гегель юқоридаги фикри билан аслида: «Эй немис халқи. Прусс монархияси идеал давлат эмасдир, унинг камчиликлари кўп, аммо у бизнинг миллий давлатимиз. Агар биз уни ақлга мувофиқ воқеийлик, деб қабул қилсак, унинг келажаги бўлади ва у ҳақиқатда ҳам орзу қилаётган (яъни, ақлга мувофиқ) давлатга айланади»,— деган маънони ифодалар эди. Бошқа миллат файласуфлари бу фикрга қандай қарашидан қатъи назар, у немис фалсафий тафаккурига сингган ва ҳозир ҳам ўз аҳамиятини йўқотмаган.

Билиш назариясида илмийлик тамойилига қура инсон тафаккури объектив реалликни ўзида акс эттиради ва шу боис у борлиқни туғри, қандай булса, шундайлигича акс эттирган тақдирдагина борлиққа нисбатан қараш оқилона бўлиши мумкин. Бироқ Гегель таълимотида воқеликни акс эттириш билан акс этаётган воқеийлик-объектив реаллик айнанлашган. Дунёвий ақл билан хилма-хил дунё ҳодисаларини бундай айнанлаштириш Гегелда «мутлақ ғоя», деб аталган. Оқибатда унинг қарашларида «мутлақ ғоя», бир томондан табиий ва тарихий мазмун билан тўлдирилган, бошқа томондан эса, Худо, илоҳий куч ва моҳиятдан иборат мазмун сифатида талқин этилган.

Шундай қилиб, борлиқ ва тафаккурни идеалистик тарзда айнанлаштириш Гегель фалсафий системасининг бошланғич нуқтаси бўлиб хизмат қилади. Унинг учун кишилиқнинг ҳақиқий тарихи билиш тарихидан, бизнинг билимларимизнинг бойиб ва чуқурлашиб бориши эса борлиқнинг узини ривожланишидан иборатдир. Натижада кишилиқ томонидан амалга ошириладиган билиш жараёни илоҳий уз-узини билиш, инсонлар томонидан Худони билиш орқали уз-узини англаши мумкинлигини эътироф этиш қуринишида илоҳийлаштирилади.

ГЕГЕЛЬ ДИАЛЕКТИКАСИ. Гегелнинг фалсафа тарихидаги катта хизматларидан яна бири шуки, у изчил равишда диалектика категориялари ва қонунларини изоҳлаб берди. Бу Гегель таълимотининг асосий таркибий қисми бўлиб, мантиқ ҳисобланади. Чунки, мантиқ ўрганадиган тафаккур қонунлари бутун борлиқнинг, табиат ва кишилиқ жамиятининг қонунларидир.

Гегелнинг мақсади билиш тараққиётининг умумий қонуниятларини тадқиқ этиш булган. Шунинг учун узининг «Логика фани» асарида одатда формал мантиқ шугулланадиган тушунча, ҳукм, хулоса чиқариш кабилардан ташқари борлиқ қонуниятлари, миқдорий узгаришларнинг сифат узгаришларига утиши, фалсафий категорияларни узаро боғлиқлиги каби муаммоларга алоҳида тўхталган. Диалектик логика муаммолари Гегель томонидан идеалистик тарзда қўйилган ва ҳал этилган бўлиб, унинг бу уриниши, шубҳасиз, мантиқ илмининг бойиши учун муҳим ҳисса

булиб тарихга кирди. «Логика фани» асарида Гегель борлиқ, йўқлик, сифат, миқдор, меъёр, моҳият, айният, тафовут, зиддият, зарурият ва тасодиф, имконият ва воқеийлик каби куплаб диалектика категорияларини баён қилиб берган. Унинг фикрича, ушбу категориялар бир-бири билан чамбарчас боғланган булиб, борлиқ моҳияти томон чуқур кириб боришга йўналтирилган билиш жараёнининг турли босқичларини ташкил қилади.

Гегель тасаввурида, тушунчалар тинимсиз ҳаракатда булиб, доимий равишда бир-бирига утиб туради, узгариб, ривожланиб боради. Бунда улар уз тараққиётининг асоси, ҳаракатлантирувчи кучи булиб хизмат қиладиган ички зиддиятлари туфайли ана шу жараёни бошдан кечиради. Тушунчалар ривожи оддий узгариш эмас, балки мавҳумликдан (абстрактлик) конкретликка, бир қадар оддий мазмундан янада бойроқ мазмунга қараб боради. Масалан, миқдор ва сифат тушунчаларини таҳлил қилганда миқдорий узгаришлар узлуксизликнинг узилиши, сакрашлар натижасида сифат узгаришларига олиб келишини Гегель худди шундай тушунтиради. Бироқ миқдор ва сифат узгаришлари бир ёқлама эмас, сифатнинг миқдорга айланишидан ҳам иборат. Бу тўғрида Гегель шундай ёзади: «... умуман олганда борлиқ узгаришлари моҳиятан бир улчаниннг бошқасига утишидангина эмас, балки сифатнинг миқдорга ва аксинча, уларнинг бир-бирига утишидан ҳам иборат». Миқдор ва сифатнинг бундай узвий, чамбарчас боғлиқлиги яппи характерда эканлигини Гегель бу боғлиқликни жуда содда, нари борса, миқдор ва сифатни ёнма-ён жойлашган ҳодисалар сифатида талқин этувчи баъзи уринишларга қарама-қарши қўйган.

Миқдор ва сифат категорияларининг узаро бир-бирига утишини урганиш ва баён қилиш давомида Гегель «меъёр» категорияси тўғрисида алоҳида тўхталган. Унинг фикрича, меъёр сифат ва миқдорни бирлаштиради, уларнинг уйғунлигини ифодалайди.

Меъёр орқали миқдор ва сифат узгаришларининг узаро бир-бирига утиш қонуни янада равшанроқ ифодаланади. Миқдор узгаришлари сифат узгаришларига айланиши учун муайян миқдор талаб этилади. Шу маънода меъёр, Гегель фикрича, сифат ва миқдорни синтезловчи улчов бирлигидан иборат.

Шунинг учун бу ҳақда файласуф ёзадики, «меъёр сифат ва миқдорнинг синтези сифатида «туғалланган борлиқдир». Шу билан бирга бу тушунча барча борлиқ категорияларини, гуёки, бир тугундек боғлайди ва уларнинг мустаҳкам бирлигини курсатиб туради. Меъёр категорияси моҳият тушунчасини чуқурроқ англаш учун муҳим омил вазифасини утайди.

Моҳият ва ҳодиса категориялари тўғрисидаги таълимот Гегель диалектикасининг жуда муҳим қисмидир. Моҳиятни фалсафий категория сифатида курсатиб беришда, ҳодисаларни бир-биридан фарқи ва улар

уртасидаги ухшашликларни биргаликда олиб қарамоқ лозим. Гегель фикрича, айният ва тафовут бир-биридан ажралган ҳолда мавжуд була олмайди, балки моҳиятнинг қарама-қарши, бироқ бир-бири билан чамбарчас боғлиқ жиҳатлари тарзида намоён бўлади.

Гегелнинг ҳар қандай моҳият намоён була олиши, ҳодисанинг эса моҳиятли эканлиги тўғрисидаги хулосаси агностицизмнинг барча қурнишларига, айниқса, Кант агностицизмга қарши зарба бўлди, дейиш мумкин. Борлиқдан моҳият сари борар экан, Гегель моҳиятни унинг намоён бўлган ҳодисалари билан бирликда кўрди, чунки унинг қатъий фикрича, моҳият ҳодисадан ташқарида ётмайди, балки у билан диалектик бирликда бўлади. Моҳият ривожлана борар экан, объектив ҳодисалар ёрдамида узининг тўлиқ мукамаллигига эришади. Моҳият ва ҳодисанинг диалектик айнанлиги ана шундан иборатдир.

АЙНИЯТ ВА ЗИДДИЯТ. Гегель фикрича, айнанлик ва тафовут уртасидаги диалектик муносабатларни англаш орқали уларнинг асосида ётадиган зиддиятлар аниқланади. Уз-узидан ривожланувчи моҳиятни англаш зиддиятларнинг мазмунини тушунишга ёрдам беради. Баъзи гегелшунослар Гегель диалектик мантиқида «айнанлик» «зиддият» категориясига нисбатан устуворроқ мазмун ва аҳамиятга эга, деб даъво қилишади. Бироқ аслида, бу иккала категория ҳам Гегель учун бирдек аҳамиятлидир. Қолаверса, ҳар қандай ҳаракат ва тараққиётнинг ички манбаи зиддият эканлиги тўғрисидаги фикр моҳият тўғрисидаги Гегель қарашларида асосий нуқта бўлиб ҳисобланади. Бу тўғрида Гегелнинг узи уқтирганидек, зиддият «ҳар қандай ҳаракат ва ҳаётийликнинг узагидир». «Зиддият — мана аслида дунёни нима ҳаракатлантиради», деб ёзган эди Гегель.

Зиддиятлар, Гегель фикрича, қарама-қарши томонларнинг узаро боғлиқлиги ва алоқадорлигини англатади. Ҳар қандай ҳодисада агар зиддият булсагина у тараққий этаётган бўлади.

Гегель таълимотида диалектик категорияларнинг бир-бирига утиши онтологик ва гносеологик мазмунга эга. Унинг фикрича, ҳаракат бу зиддият, зиддият эса ҳаракат демакдир. Борлиқ ва тафаккур айнан булганлиги боис объектив зиддиятлилиқ ҳам тафаккурнинг зиддиятлилиги билан бир хил.

Қуришиб турибдики, Гегель ҳар қандай тараққиёт ва ривожланишнинг манбаини зиддият ва айният, улар уртасидаги муносабат ташкил этишини эътироф этган. Гегель зиддиятларни ҳеч қачон илоҳийлаштирмаклик керак, ҳар қандай зиддият эртами-кечми уз ечимини топади, деб ҳисоблаган. Ижтимоий тарихий ҳодисалар хусусида фикр юритганда, бу категориялар унинг ижтимоий мурасасозлик назарийчисига айланиши учун хизмат қилган. Бу ерда у очикдан-очик «оқилона нуқтаи назар воқеийлик билан мураса қилишдир», дея эътироф этади. Нима булганда ҳам Гегель ана шу тарзда узининг мантиқ кучи ёрдамида диалектика

категорияларини систематик равишда баён қилиш орқали диалектиканинг яна бир қонуни — қарама-қаршиликлар бирлиги ва кураши қонунини илмий жиҳатдан фалсафий асослаб берган.

Инкорни инкор қонуни Гегелнинг зиддиятлар диалектикаси туғрисидаги қарашлари инкор ва инкорни-инкор диалектикасини тушуниш билан узвий боғлиқдир. Зеро, тараққиёт ва ривожланиш, унинг фикрича, муқаррар равишда муайян ҳодисанинг инкор этилишига олиб келади. Гегель таъкидлашича, бу инкор ташқаридан рўй берадиган ҳодиса эмас, балки ўз-ўзидан ички ривожланиш оқибатида ҳосил бўлади, бунда унинг сабаби узида яширингандир. Бинобарин, инкор тараққиёт жараёнининг тасодифий, ноқонуний якуни бўлмасдан, балки бу ботиний жараённинг ажралмас қисми, давоми, қонуний янги босқичидир.

Гегель таълимотига кура, инкорни инкорда тарихий жиҳатдан вориийлик хусусияти бор. Чунки, ривожланиш жараёнида инкор тараққиётнинг зарурий босқичи бўлиши билан бирга, кейинги тараққиёт туфайли унинг узи ҳам инкор этилади. Айнан шу нарса инкорни инкор қонунининг асосий мазмунидир.

Инкорни-инкор диалектикаси уч босқични бошидан кечиради. Яъни, дастлабки инкор ҳолатида инкор этилаётган моҳиятдаги айнанлик «беғоналашади», у рўй бераётган ривожланиш таъсирида янги ҳолатга томон «интилади». Янги ҳолат «инкор» сифатида эски ҳолат билан энди айнан бўлмайди, балки сал бошқачароқ, такомиллашганроқ бўлади. Шунингдек, ушбу икки инкор бир-биридан алоҳида, боғланмаган ҳолатлар ҳам эмас, балки узвий алоқадорликда намоён бўлади. Фақат уларнинг бирлигигина диалектик инкорнинг ажралмаслигини ташкил этади. Иккинчи инкорда биринчисининг муайян ижобий, яшовчан, умидбахш жиҳатлари сақланиб қолади. Худди ана шу маънода у ривожланиш ҳолати бўлиб хизмат қилади. Чунки, оддийдан мураккабга, пастдан юқорига қараб ривожланишнинг муҳим талабларидан бири ҳам айнан шу нарсадир. Ва ниҳоят, учинчи босқичда инкор янада етукроқ даражага кутарилади. Узидан олдинги босқичларнинг барча ижобий жиҳатларини сақлаб қолган ҳолда, айна пайтда фақат узигагина хос бўлган сифат ва хусусиятларга эга бўлади. Бу Гегель тасаввуридаги диалектик инкорнинг моҳиятидир. Бундай инкор эскининг такрорланиши эмас, илгариги ҳолатга қайтиш ҳам эмас, балки эскидаги ижобийлик бағрида янги моҳиятнинг туғилиши, улғайиши ва камолга етишидир.

Гегель инкорни инкор қонунини триада, уч аъзоли бўлиниш қуринишида баён қилган. Булар тезис — антитезис (инкор) — синтез (инкорни инкор). Айтиш лозимки, Гегель бу билан фалсафага янгилик киритган эмас. Чунки, диалектик триада схемаси немис фалсафасининг бошқа бир вакили — Фихтеда ҳам бор. Гегель фақат Фихте триадасини анча мукамаллаштирган ва муайян даражада изчиллаштирган. Инкорни

инкор қонунини гегелча бундай тартиблаштириш жаҳон фалсафасида анча тортишув, танқидий ёндашувларга ҳам сабаб бўлган.

Умуман олганда, тараққиёт ва узгариш қонунларини тадқиқ этиш билан Гегель диалектика таълимоти ривожига катта ҳисса қўшди. Уз хулосалари орқали у шу давргача ҳукм сураётган моҳиятнинг узгармаслиги тўғрисидаги метафизик тасаввурларга ҳам қаттиқ зарба берди. Гегель ички ва ташқи ривожланиш уйғунлигини курсатиб бериш билан бирга, ҳар қандай узгариш фақат ҳодисаларгагина тегишли бўлибгина қолмасдан, балки барча моҳиятларга ҳам хослигини исботлаб берди. Моҳият узгаришларини у идеалистик тарзда, тафаккур, «мутлақ гоё»нинг ҳаракати, моҳиятнинг тушунчага айланиши куринишида ёритиб берди. Шунинг учун Гегель уз диалектикасини кўплаб тушунчаларнинг мантиқий мукамал тизими ҳолида баён қилиб берган. У оқилона равишда мантиқ, билиш назарияси ва диалектиканинг яхлитлиги ва бирлигини асослаш даражасига кўтарила олди. Бундан Гегель уз қарашларида Кант априоризми ва агностицизмдан бутунлай халос бўлди.

Айниқса, Кант антиномиялари Гегелда жуда катта ижобий қизиқиш ва тасаввур уйғотган эди. Бу антиномияларни у диалектиканинг англаш муқаддимаси, деб атаган, бироқ Кант гносеологик тизимини эса қаттиқ танқид остига олган. Чунки, Кант гносеологиясидаги категориялар объектив воқеийлик мазмуни билан «тулдирилмаган» ва бойитилмаган эди. Шунинг учун диалектик дунёқарашга эга ва мантиқшунос сифатида Гегель Кантдан анча устун эди. Шундай бўлса-да, кези келганда таъкидлаш керакки, Кант билиш жараёни диалектикасини тушунишда Гегелдан заифроқ бўлса-да, умуман билиш муаммосини кўтариш масаласида Гегелдан устун туради. Чунки, Кантнинг билиш объектлари урнидаги ҳодисалари «нарсa узидa»дан иборат. Гегелда эса улар мутлақ руҳнинг намоён бўлиш босқичларидир. Гегель билишни конкрет билиш жараёнидан, ҳақиқий билиш тарихидан ташқарида тадқиқ қилганлиги учун Кантни бир неча бор қаттиқ танқид қилган эди. Бироқ бу масалада унинг узи ҳам Кантдан ошиб кетолгани йўқ. Чунки, уз асарларида Гегель ривожланишни фақат мавжум руҳ ривожини сифатида тасвирлашдан нарига утолмади.

Фалсафа тарихида кўпчилиكنинг эътиборини жалб этиб келаётган муаммолардан бири Гегель фалсафасидаги метод ва тизим масаласидир. Гап шундаки, диалектик метод унинг таълимотини қанчалик устувор жиҳатини ташкил қилса, Гегель томонидан яратилган «абсолют гоё»нинг мавжудлик шакллари тўғрисидаги тизим ҳам шунчалик муҳим. Тўғри, Гегелда метод билан тизим узвий боғланган, аммо шу билан бирга улар орасида муросасиз зиддият ҳам мавжуд. Агар диалектик метод унинг таълимотидаги хайрихоҳлик билдирмаслиكنинг иложи йўқ жиҳатини ташкил қилса, у яратган тизим эса барчанинг манфаатини акс эттириши қийин. Чунки, буюк файласуф диалектик методи орқали барча файла-

суфлардан фарқли равишда, барча нарса ва ҳодисаларнинг ривожланиши, тараққиёти оддийдан мураккабга томон уз ички зиддиятлари ва имкониятлари асосида, муайян қонунлар доирасида мукамалликка қараб боришдан иборатлигини эътироф этган бўлса, уз тизими билан эса диалектикасига зид равишда жамият ривожи ва билиш тараққиётини чеклаб қўяди. Бу билан табиат, жамият ва тафаккур тараққиётини узига хослигини курсатади.

Унинг учун фалсафа борлиқ тўғрисида тугал, мутлақ билим берувчи фандир. Бошқа фанларнинг хулоса ва қондалари кузатиш, тажриба, далил кабиларга асосланганлиги учун уларни тулдириш, узгартириш, ҳаттоки инкор қилиш ҳам мумкин. Фалсафа эса далил-маълумотлар билан эмас, балки тушунчалар ёрдамида иш куради. Шунинг учун у мутлақ билимлар тизимидан иборат фандир. Ана шу боис Гегель ушбу фикрга монанд мутлақ билимлардан иборат «фанларнинг фани» булган уз фалсафасини яратган.

Гегель томонидан хусусий фанларнинг мутлақ билимларни эгаллаш борасидаги ролини камситиб айтилган фикрларидан фалсафанинг улар билан боғлиқ эмаслиги тўғрисидаги хулоса келиб чиқмайди. Унинг узи бу борада бир неча бор таъкидлаб айтганидек, воқеийликни фалсафий умумлаштириш «узбошимчалик билан бир сидра боши ёрдамида юришни инжиқлик билан ихтиёр этгач, узоқ даврлар оёқда юрадиган иш эмас». Бироқ Гегель узининг идеалистик фалсафаси учун табиётшуносликка оид баъзи билимларни сохталаштиришга мажбур булди. Албатта, тугал, бекаму кўст, мутлақ билимлардан иборат мукамал фалсафий тизимни яратишга даъво қилганда, Гегель билиш диалектикасига зид иш тутган эди. Зеро, ҳеч бир фан билиш объекти тўғрисида тугал билим бера олмайди, аксинча умумий ривожланиш қонуниятларига мувофиқ тарзда фан ҳам янгидан-янги билимларни эгаллаш йулидан боради.

Гегель уз фалсафасини «мутлақ гоё» ривожининг якуний босқичи, дунёвий ақл равнақининг сўнги, ниҳояси ва интиҳоси, деб қаради.

Демак, Гегель диалектикаси тараққиётни ялпи, умумий дея ургатса, фалсафий тизими эса тараққиётнинг ялпи, умумийлигини инкор қилади. Гегель таълимоти буйича, табиат замонда ривожланмайди, балки маконда хилма-хилликка эришади, холос. Гегель диалектикаси билан фалсафий тизими уртасидаги бундай метафизик зиддият уни табиат фалсафасида ҳам, руҳ фалсафасида ҳам бор. Агар диалектика таълимотига кўра тараққиёт чек-чегараси йўқ узгаришлар жараёнидан иборат, дея эътироф этилса, фалсафий тизимда эса тафаккур, билиш, жамият тараққиётига ҳам чегара қўйилади.

Гегель диалектикаси ва унинг фалсафий таълимоти уртасидаги чуқур зиддият ана шундан иборат. Гегель қарашларидаги бу ноизчиллик немис воқеийлигининг муросасоз кучлари манфаатларини акс эттириш

учун, уларнинг мақсадига хизмат қилиш ниятида яратилган мурасозлик фалсафасига хос умумий хусусиятдир.

Барча ҳодисаларнинг узро боғлиқлиги, ҳаракати ва ривожланиши тўғрисидаги, зиддиятларнинг ҳар қандай узгариш ва ҳаракатланишнинг манбаи эканлиги, миқдор ва сифат узгаришларининг узро бир-бирига ўтиши, инкорни-инкор жараёнида эскилик ва янгиликнинг зарурий равишда уз урнини тарихий ворислик қонуниятига кура бушатиб бериши, назарий тафаккурнинг табиати, унинг амалга ошишида мантиқий шакл ва категорияларнинг аҳамияти тўғрисидаги ута муҳим фикрлари Гегель идеалистик диалектикасининг рационал мағзини ташкил қилади. Айнан ана шу ҳақдаги хулосалар Гегелни жаҳон фалсафаси тарихидаги ёрқин юлдузлар сафига олиб чиқди, унинг ижоди ҳамон уз аҳамиятини сақлаб келмоқда.

ТАБИАТ ФАЛСАФАСИ. Табиат диалектикаси Гегель фалсафасининг таркибий қисмини ташкил қилади. Агар мантиқ, Гегель фикрича, «узида ва узи учун ғоя тўғрисидаги фан» ҳисобланса, табиат фалсафаси эса «узгача борлиқ кўринишидаги ғоя тўғрисидаги фандир». Шунинг учун, Гегель, табиатни руҳнинг бир қадар чекланган, «қўл-оёғи боғлиқ» ҳолда узгача борлиқ кўриниши, унинг уз моҳиятидан бегоналашган ҳолати, дея тасвирлайди. Ғоя ва руҳнинг бегоналашуви кўринишида табиат вақт ва замонда ривожланишга қодир эмас, балки фақат маконда уз хилма-хиллигини ҳосил қилишига қодир, холос. Мутлақ ғоя уз-узини англагач, узини табиат сифатида бемалол «қўйиб юборишга» журъат қилади.

Табиат, Гегель таъкидлашича, муҳокама ҳукми остида бўлади ва шунинг учун у муҳокама ва мулоҳаза учун кўпроқ тушунарлидир. Табиат тулиқ маънода муҳокама ва ақлнинг ҳукмронлигидан иборат. Табиатдан илгари ҳам вақт ва замон булганми-йўқми ёки «мутлақ ғоя» уз-узича замондан ташқари «соф» ҳолда мавжуд булганми-йўқми — бу саволларга Гегелнинг табиат фалсафасида ишончли жавобни топа олмаймиз. Мутлақ руҳ, Гегель фикрича, ташқарида мавжуд, табиат ҳам замонда ибтидога эга эмас. Шундай булса-да, Гегель оламнинг яратилганлиги тўғрисидаги фикр тарафдори булган. Шунинг учун у: «Олам яратилган, ҳозир ҳам яратилаяпти ва абадий яратилиб турилади; бу абадийлик бизнинг олдимизда оламнинг сақланиш шаклида намоён бўлади».

Гегель таълимотида механика, физика, органика мутлақ ғоянинг табиий борлиқ шакллари ҳисобланади. Механика деганда у фазо, вақт, материя, ҳаракат, бутун олам тортишишини тушунади. Механиканинг бу тушунчаларини Гегель материяни фазо ва вақт орқали изоҳлаш ёрдамида баён қилишга уринади. Гегелдаги фазо, вақт, ҳаракат ва материянинг узвий боғлиқлиги тўғрисидаги чуқур диалектик фикрлар аслида Шеллингда ҳам мавжуд. Шунингдек, бу уринда у Кантнинг фазо тўғрисидаги фикрини объектив йўналишда ривожлантиради. Вақт, унинг фикрича, ҳаракат ва узгариш билан боғлиқдир. «Фақат ҳаракатдагина фазо ва вақт

ҳақиқийдир», деб ёзади Гегель. Материя вақт, фазо ва ҳаракатнинг ички алоқадорлиги маҳсули, уларнинг бевосита бирлигидан иборат, зеро, «материясиз ҳаракат булмаганидек, ҳаракатсиз материя ҳам мавжуд булолмайди». Шу билан бирга материя ички зиддиятлидир, унинг ҳаракати тараққиётга элтувчи узгаришлар эмас, балки макондаги оддий жой алмаштириш, илгари мавжуд булган нарсани қайта такрорлашдан иборат, холос.

Физикада Гегель само жисмлари, ёруғлик, иссиқлик, кимёвий жараёнларни табиий борлиқ шакллари сифатида талқин этган. Гегель натурфалсафасининг бу қисмида биз табиийётшунослик фанлари ютуқлари анча саёз таҳлил қилинганлиги ва шунга мувофиқ равишда баъзи асосий хулосалар чиқарилганлигининг ҳам гувоҳи буламиз. Масалан, унинг фикрича, кимёвий жараёнлар атомларнинг узаро таъсиридан иборат эмас, сув эса водород ва кислороддан таркиб топмаган. Электр ҳодисасини эса материянинг муҳим ҳаракат шакли, деб тушунган.

Табиат фалсафасининг органик қисмида геология, ботаника ва зоология фанлари масалаларига эътиборни қаратган. Маълумки, Гегель яшган даврда бир қатор табиийётшунос олимлар томонидан ерда ҳаётнинг пайдо булиши, органик оламнинг эволюцион тараққиёти тўғрисида купгина илмий хулосаларга келинган эди. Гегель эса ўз даврининг бу хулосаларини қатъиян рад этди ва эволюцион ривожланиш ғояларига қарши чиқди. Материяни руҳнинг маҳсули ва ҳосиласи эканлиги тўғрисидаги фикр Гегель таълимотини фарқли эканлигини курсатади. Юқорироқ ва мураккаброқ жонли организмларнинг қуйироқ организмдан келиб чиққанлиги тўғрисидаги эволюцион таълимот, Гегель фикрича, мазмунсиз ва ҳеч бир қизиқиш ва аҳамиятга молик нарса эмас. Табиатда, — деб ёзади Гегель,— «ой остидагиларнинг ҳеч бири янги эмас ва шу маънода унинг хилма-хил шакллари зерикиш туғдиради. Фақат руҳий соҳада руй берадиган узгаришлардагина янгилик пайдо булади». Табиатда тараққиёт ва узгаришларнинг йўқлиги, бу ерда табиий, жисмоний вужудга келиш жараёни эмас, балки табиатнинг асосини ташкил этувчи ички руҳий ғоягина ривожланишга қодирлигидир. «Худди ҳайвон ҳам усимликдан келиб чиқмаганидек, инсон ҳам ҳайвондан келиб чиқмаган; ҳар бир вақтнинг ўзида пайдо булган ва бутунлай унинг ўзидан иборат», деб ёзади Гегель. Табиатдаги ранг-баранглик ва абадий айланма ҳолатда узгаришларнинг содир булиб туришини Гегель «мутлақ руҳ»нинг табиат орқали узининг моддий шаклидан аста-секин қутулиш йўлидаги ҳаракати, деб баҳолайди. Материянинг қуйи ва юқори мавжудлик шакллари боғлиқлиги ҳам ана шундай изоҳланади. Бироқ бу иерархия материя тараққиёти ва ривожининг маҳсули эмас.

Шундай қилиб, Гегелнинг табиат фалсафаси, гарчи баъзи муҳим диалектика элементларига эга булса-да, у табиатни узаро боғлиқ булган яхлит, бир бутун ҳодиса, доимий равишда узгарувчи ва ички зиддиятла-

ри асосида тараққий этувчи моҳият эканлигини эътироф этишдан йироқдир. Шунинг учун у Гегель системасининг нисбатан заиф қисмига айланган. Бироқ шундай булса-да, табиат фалсафасида Гегель баъзи ижобий хулосалар қилганлигини ҳам таъкидлаб утиш керак. Жумладан, Гегель томонидан табиий фанларнинг ва моддий дунёдаги ҳаракати асосий шаклларининг нисбатан умумий ва туғри таснифи амалга оширилди. Бу эса, равшанки, олам ва борлиқнинг табиий тараққиётини тушунишда ёрдам беради.

РУҲ ФАЛСАФАСИ. Гегель фалсафий системасининг учинчи қисми булган руҳ фалсафаси буюк немис файласуфининг жамият ва инсон муносабатлари диалектикасига оид қарашларида янги хусусиятларни англашга ёрдам беради. Руҳ фалсафаси унинг таълимотида «мутлақ гоё» тараққиётининг сўнгги, охириги босқичи, яъни табиат шаклини узгартириб, яна уз-узига қайтиш — умумжаҳон тарихи тимсолида инсониятни уз-узини англаши муаммосига бағишланган. Шунинг учун руҳ фалсафаси — бу индивидуал ва ижтимоий онг ривожи, умуман инсоният ақлий тараққиёти туғрисидаги Гегелнинг идеалистик таълимотидир. Унда бутун кишилик тарихи унинг руҳий тараққиёти, билиш тарихи, уз-узини англаш қушиб юборилган. Маълумки, Гегель таълимотида ижтимоий-тарихий жараёнларни тушунтиришда «ақлга мувофиқ воқеийлик» категорияси жуда қул келган. Руҳ фалсафасида эса у ақлга мувофиқликни равшанлаштириш мақсадида ақлнинг «айёрлиги», руҳнинг «ёшаруви» ва тарихий жараённинг «бутунлиги» тушунчаларидан кенг фойдаланган.

Жаҳон тарихида, Гегель фикрича, кишиларнинг фаолиятига кўра, баъзан, уларнинг ўзлари уйлаганлари ва интиланларидан кўра ҳам фарқлироқ оқибатлар содир бўлиб туради. Бу «бегоналашув»нинг таъсири туфайли рўй беради. Чунки, ақлнинг «айёрлиги» баъзан кишиларни ута қизиққонликлари туфайли ёки узоқни кўра олмаслик натижасида содир этган хатти-ҳаракатларни келтириб чиқаради. Охир оқибатда индивидларнинг хоҳиш-истаги умумжаҳон тарихий жараёнининг заруриятига айланади. «Руҳ феноменологияси»да бу диалектик гоё Гегель томонидан янада ривожлантирилиб, ақл ва озодликнинг тарихдаги тантанаси даражасига кутарилган.

Қизиги шундаки, ақл «айёрлиги» оддий кишиларни ҳам, буюк шахсларни ҳам четлаб утмайди. Шу тарзда Гегель тарихда буюк шахсларнинг роли муаммосига тўхталади. Унинг фикрича, буюк шахслар орқали дунёвий руҳ «ҳозирги замон эшигини тақиллатади». Тарихий шахслар ва халқ оммаси бу жараёнда муайян мураккаб муносабатларни бошдан кечиради. Ижтимоий тараққиёт учун бу муносабатларда халқ оммасининг фаолияти муҳим роль ўйнайди. Қадимги грек давлатида ҳам, Қадимги Римда ҳам, XVIII аср Франциясида ҳам маърифатпарварлик мафқураси таъсири остида озодлик гоёси атрофида бирлашган халқ оммаси, Гегель фикрича, ижтимоий-тарихий «бутунлик»ка эриша олган. Албатта, баша-

рият равнақи зиддиятли жараён ва унинг мукаммаллашуви зиддиятларнинг ҳал этилишидан иборатдир. Зиддиятсиз ривожланиш ва тараққиёт бўлмайди. Бинобарин, умумжаҳон тарихий юксалишида озодликка эришув ҳам қўлаб тўсиқларни енгиб утиш орқали қўлга киритилади. Гегель фикрича, бу тўсиқларни босиб утишда руҳнинг «ёшаруви», «янгила-ниши» ҳам муҳим роль уйнайди. «Руҳнинг ёшаруви бу фақат эски шакл-га қайтиш эмас, балки уз-узини қайта поклантириш, ишлов бериш ҳам-дир». Руҳнинг янгилалиши унинг тараққиётини чуқурроқ мазмун билан бойитишга имкон беради.

Гегелнинг руҳ фалсафаси субъектив руҳ (антропология, феноменоло-гия, психология), объектив руҳ (ҳуқуқ, ахлоқ, давлат) ҳамда мутлақ руҳнинг «мутлақ ғоя»ни уз-узини англашдаги олий босқичи эканлиги (санъат, дин, фалсафа) тўғрисидаги таълимотлардан иборат. Уларнинг ҳар бирида ўзига хос эътиборга молик фикрлар қўп бўлиши билан бир-га, зиддиятли мулоҳазалар ҳам учрайди.

Гегель кишилар ўртасидаги ирқий тафовутлар ирқчилик-расизм ғояси ва мафкурасининг тантанаси учун асос бўла олмаслиги тўғрисидаги му-ҳим фикрни айтиш билан бирга, ирқлар, миллатлар «мутлақ руҳ» риво-жининг маҳсули бўлганлиги учун, улар ўртасидаги тафовутлар ва уларни йўқотиш мумкин эмаслиги тўғрисидаги хулосага келган. Инсон ёши улгайиб боргани сайин, унинг фикрича, «... мавжуд тартибларнинг сақ-лаб қолишдан манфаатдор» бўла боради. Бу ўринда ҳам у, қуришиб турибдики, ўзи яшаган тузум тартиблари доирасида яшаш ва ривожла-нишни маъқул кўрган мурасасоз руҳ фалсафаси тарафдоридир. Индиви-дуал онгнинг «объектив руҳ» асосидаги тараққиёти оқибати сифатида Гегель томонидан талқин этилган ҳуқуқий ва ахлоқий муносабатларнинг моҳияти тўғрисидаги қарашлар ҳам юқоридаги фикрни яна бир бор тасдиқлайди. Бу ўринда руҳнинг моҳияти озодликдан иборат бўлганлиги боис ҳуқуқ озодликнинг бевосита воқеийликка айланишидир. Хусусий мулкчилик эса ҳуқуқнинг намоён бўлиши ҳисобланади, яъни Гегель фикрича, хусусий мулкчиликнинг моҳияти ижтимоий муносабатлар экан-лигидан кўра озодликнинг зарурий ҳолда намоён бўлишидир.

ДАВЛАТНИНГ МОҲИЯТИ ТЎҒРИСИДА. Давлат, Гегелнинг фикрича, объектив ахлоқий руҳнинг юксак тараққиётидир. Гарчи, Гегелда, давлат-нинг моҳияти ижтимоий тараққиётнинг олий ақлий кучи, дея тасвир-ланган бўлса-да, бироқ пировард оқибатда, бу борада баъзи бир фикр-ларни асослаш унинг учун асосий мақсад бўлиб хизмат қилганлигини пайқаш қийин эмас. Чунончи, бутун инсоният тарихи аслида уз озодли-гини англаш ва ушбу озодликни қўлга киритиш учун кураш тарихидан иборат эканлигини таъкидлаганда, Гегель шубҳасиз, жуда ҳақ эди. Аммо бутун жаҳон тарихини уч асосий даврга: Шарқ, қадимги дунё ва герман тарихига, бинобарин, инсоният босиб утган цивилизацияларни юқорида-ги тарихий даврлар таснифига мос равишда уч хилдан иборат этиб тас-

вирлаганда Гегель таълимотида тарих фалсафаси, шубҳасиз, жуда сохта-лаштирилган эди.

Фақат герман ва шунинг учун у бутун жаҳон тарихининг юксак даражада ривож топган тугал, етуклигидан иборат, деб эълон қилганда эса Гегель қарашларининг асл моҳияти яққол намоён бўлади. У ёқлаб чиққан ва ижтимоий тараққиётнинг олий погонаси, деб атаган Конституцион монархия тузуми урнида уша Германиянинг узида тупланган мукамалликка эришувнинг бой тарихий тажрибаси, нафақат ушбу давлат тарихини, балки бутун инсониятнинг кейинги тараққиётини янада бойитиб турибди. Шунга қарамасдан, бу борада ҳам буюк немис файласуфининг муайян ижобий жиҳатларини пайқамаслик бу зотга нисбатан адолатсизлик бўларди. Гап шундаки, у умумжаҳон тарихи хусусида ҳам, индивидуал ривож ҳақида ҳам, барча халқлар маданияти, ҳуқуқий, ахлоқий муносабатлари тўғрисида ҳам фикр юритганда, ушбу жараёни тараққиёт ва ривожланиш тамойилидан келиб чиққан ҳолда тушунишга ҳаракат қилган. Шундай булса-да, унинг ривожланиш гоёси маълум маънода ўз даврида халқи ва юрти равнақи учун хизмат қилган узига хос мафкурага айланган. Бу эса Гегель фалсафасининг энг муҳим томонини ташкил этади. Айнан шу жиҳатлари билан Гегель таълимоти фалсафа тарихида муносиб урин эгаллайди.

Хуллас, Гегель фалсафаси классик фалсафа билан ҳозирги замон фалсафасини боғловчи ҳалқа бўлиб ҳисобланади. Бу фалсафада ғарбий Европа Гегелгача бўлган файласуфларининг қарашлари, фалсафий таълимотлари умумлашган, кўп жиҳатдан ўз такомилига етган. Аммо айнан Гегель фалсафасида бугунги кўпгина оқимлар учун асос бўладиган жиҳатлар бор.

Бунга немис классик фалсафасини умумий тизим эканлиги нуқтаи назаридан қарасак масала янада ойдинлашади. Яъни, бу фалсафа бир томондан классик фалсафанинг ниҳояси, энг баланд чуққиси, иккинчи томондан эса янги замон фалсафий оқимларини ўз бағрида шаклланиши учун асос яратган умуминсоний тафаккур ривожининг муҳим босқичидир. Ана шу фалсафа сал кейинроқ дунёга О.Конт, Шопенгауэр, Ницше каби файласуфларни берди.

ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ

(1804—1872)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Людвиг Фейербах — немис файласуфи, узига хос антропологик материализмнинг асосчиси, немис фалсафасининг йирик вакилларида бири. Замонасининг таниқли ҳуқуқшуноси А.Фейербахнинг ўғли гимназияни тугатгач, 1823 йилда Гейдельберг университетининг теология факультетига ўқишга кирган. Бироқ университетдаги

догматик таълимдан қониқмагач, Гейдельбергдан Берлинга кучиб утган. Бу ерда Гегель маърузалари таъсири остида Фейербах қарашлари шакллана бошлаган. Берлин университетини тугатгач, 1828 йилда Эрланген университетиде «Умумий, энг умумий ва чексиз ақл тўғрисида» мавзуда диссертация ёқлагач, шу университетнинг приват-доценти булди. Диссертация Гегель идеализми руҳида ёзилган эди. Муайян муддат Гегель фалсафаси ва янги фалсафа тарихи буйича университетда махсус курс уқиди. Бироқ шу даврдан бошлаб Фейербах билан Гегель уртасида умуман дин ва христианликка муносабат, ақл ва ҳақиқатнинг номутаносиблиги масалаларидаги қарашларида тафовут пайдо була бошлади. 1830 йилда «Улиш ва улмаслик ҳақидаги фикрлар» номли китобини имзосиз чоп эттирди. Унда Фейербах жоннинг улмаслиги тўғрисидаги гоъни инкор этди. Муаллифлиги аниқлангач, китоб мусодара қилинди, Фейербахнинг узи эса муаллимликдан четлаштирилди. 1836 йилда уйлангач, 25 йил давомида Брукберг номли қишлоқдан ташқарига чиқмасдан умр кечирди. Унинг хотини бу ердаги кичик бир чинни буюмлар фабрикасининг мулкдорларидан бири эди. 1859 йилда фабрика инқирозга учрагач, Фейербах Рехенберг қишлоғига кучиб утди ва умрининг сўнгги йилларини қаттиқ қашшоқликда утказишга мажбур булди.

Германиянинг 1830 йиллар тараққиёти учун Фейербах қарашлари анчагина ноанъанавий булиб чиқди. Чунки, амалда идеализм ҳукмрон булган, диний анъаналарга муносабат ута қадрланган бу даврда Фейербах томонидан Гегель идеализми ва айниқса, унинг дин тўғрисидаги қарашларини кескин танқид қилиш кенг жамоатчиликнинг эътиборини ўзига қаратишга мажбур қилди. Бунинг асосий боиси шунда эдики, бу даврда Германия Европада тараққиёт ва бирлашув йулидан ривожланмоқда эди. Бироқ бунинг учун улар французлардек кескин узгаришларга эришиш йулини эмас, балки жамиятдаги турли тоифадаги кучларни муросага келтириш йулини танлашган эди. Шунинг учун муросасозлик тамойили асос қилиб олинган шароитда Фейербахнинг муросасиз таълимоти, албатта, немис воқелигига анча «ғалати» туюлди. Натижада, қисқа вақт ичида эълон қилинган «Гегель фалсафасининг танқидига доир» (1839) ва «Христианликнинг моҳияти» (1841) асарлари Фейербахни кутилмаганда бутун Европага машҳур қилиб юборди.

Қизиғи шундаки, Фейербах материалист була туриб, узини материалист ҳисобламас эди. Фалсафа тарихининг турли даврларига синфий нуқтаи назардан ёндашув кўп ҳолларда фалсафий таълимотларнинг асл моҳиятига асосланган ҳолисона тавсифини баён қилиш урнига уларни керагидан ортиқ даражада бурттириш ва идеаллаштириш ёки булмаса камситиш, ҳаттоки ерга уришга олиб келди. Идеализм билан материализм, диалектика билан метафизика, табиат билан тафаккур, борлик билан руҳ муносабатлари каби муаммолар айрим ҳолларда қайси томонга мойиллик билдирган муаллифларнинг нуқтаи назарини маъқуллаш,

айрим ҳолларда эса даврнинг умумий анъаналари ҳукмронлиги «қаричи» билан улчаб баҳо бериш таомили заминида урганилди. Ҳолбуки, ҳеч бир ота-она ўз фарзандига ёмонликни раво қурмаганидек, ҳеч бир файласуф ҳам жамият ва инсониятга қасд қилган ҳолда реакцион таълимот яратган эмас. Акс ҳолда порох кашф этилмаган, радиоактив нурланиш урганилмаган, занжирли реакцияларнинг моҳияти инсониятга сирлигича қолган бўларди. Фақат тарбияда қўллаган усул ва воситаларининг туғри ёки нотуғрилигини аниқ-равшан тасаввур қила олмаслиги оқибатида жамият талабларига жавоб бера олмайдиган нобоп фарзанд устирган ота-она сингари, ўзи асос солаётган қарашларнинг миллати, юрти, қолаверса, бутун жамиятга қай даражада наф келтира олишини билмаслик оқибатида, минг афсуски, билиш тарихида ҳам реакцион қараш ва таълимотлар вужудга келади. Бироқ инсон билишининг табиати шуни тақозо қиладики, бундай қарашларни ҳам ўқиш, ўрганиш лозим. Акс ҳолда, бутунги куннинг моҳиятини, ҳозирги давр, деб аталадиган замондаги ривожланиш ва равнақ топиш моҳиятини англаш қийин булади. Эртанги кунга томон интилаётган тараққиёт йуналишини оқилона танлашда бундай ёндашувнинг аҳамияти беқиёс. Турли таълимотлар билан таниш булган, уларга ҳолисона баҳо бера оладиган, бутунги муаммоларни ушбу таълимотлар асносида теран мушоҳада қила оладиган ва келажак муаммоларини утмиш сабоқлари ила тафаккур этган ҳолда уни барча даврлардагина яхшироқ, ривожланганроқ булишини исташ билан бирга, бунинг йўл-йуриқларини оз бўлса-да, тасаввур этиш иқтидорига эга булган авлодгина тарих олдида меросхурлик бурчини бажарган булади. Шу маънода, Л.Фейербах таълимотига ҳам ҳолисона муносабатда булиш жуда муҳим. Ўз қарашлари билан Фейербах ҳам немис халқига, ҳам инсоният жамиятига хиёнат қилган эмас. Туғри, Фейербах ҳам фаришта эмас эди. Унинг таълимотида ҳам эътиборга молик хулосалар борлиги билан бирга, кишиларнинг маънавий эҳтиёжлари учун хизмат қилиши қийин булган фикрлар ҳам мавжуд. У ўз даврининг вакили сифатида замонасида муҳокама этилаётган фалсафий муаммоларнинг Фейербахча ечимини таклиф қилди. Ўзи яшаган даврда ҳукмрон мафкурага айланган фалсафага нисбатан унинг муносабати, кейинги даврларда, фикрлаш ва тафаккур қилиш усуллари янада теранлаштириш учун хизмат қилди. Материализм мафкурага асосий қурол булиб хизмат қилган коммунистик режим даврида эса Фейербах таълимотига нисбатан бир ёқлама қараш ва баҳо бериш юзага келди. Чунки, синфийлик асосий тамойил даражасига кўтарилган бу сиёсий тузум мафкурасига Фейербах материализмдан фойдаланиш зарур булиб қолди. Аслида эса Фейербах ҳеч бир қараш ёки таълимотнинг мафкура даражасига кўтарилишининг тарафдори эмас эди. Бирон бир қараш ёки таълимот бизнинг бутунги мустақил тараққиётимиз воқелигида давлат мафкураси даражасига кўтарилиши мумкин эмаслиги эътиборга олинган тақдирда Фейербах фалсафаси ҳам айрим жиҳатлари би-

лан давримизга ҳамоҳангдир. Фейербах фалсафаси ҳам барча даврлардагидек, ҳозирда ҳам турли мунозараларга сабаб булиши табиий ҳол. Мунозарага чорламайдиган фалсафа таълимот булиши ҳам қийин. Фейербахда эса мунозарага чорлайдиган фикрлар талайгина. Лекин узоқ даврлар мобайнида «Фейербах материализмнинг идеализм устидан галабасини таъминлади» қабилдаги гаплар мунозарали эмас, балки асос-эътибори билан нотўғри ҳам эди.

Антропология Фейербах таълимотининг мазмунини ташкил қилади. Унинг фалсафасини инсон тўғрисидаги таълимот, деб аташ керак. Уни кўпроқ «реал сезаётган инсон» гоёси қизиқтирган. Инсонни табиатнинг олий неъматини сифатида урганиш Фейербах фалсафаси ичида қизил ип булиб утган узакни ташкил қилади. «Янги фалсафа,— деб таъкидлаган эди Фейербах,— инсонни табиат билан бирга, антропологияни универсал фанга айлантирган ҳолда фалсафанинг ягона, универсал ва ташқи предметига айлантиради».¹ Табиат, унинг фикрича, руҳнинг асосидир. Янги фалсафа ана шу гоёга таяниши лозим. Унинг асосий вазифаси инсонни тадқиқ этишдан иборат. Табиат, Фейербах назарида, инсонга сезги ва ақл ато этган, унинг руҳияти эса жисмининг тузилишига боғлиқ. Бироқ Фейербахда инсоннинг «табиий» жиҳатлари анча бұрттирилган, ижтимоий моҳияти эса етарли баҳоланмаган.

У гносеология муаммоларининг мураккаб қирраларини чуқур тўшунмасдан диннинг ахлоқий моҳияти масаласига мурожаат қилди. Бунинг учун янада юзакиликка йўл қўйган ҳолда инсоний туйғулар орасида ахлоқий севги, меҳр ва муҳаббатни асосий, деб ҳисоблади.

Фейербахнинг концептуал афоризми булган худолар одамларни эмас, балки одамлар худоларни яратганлиги тўғрисидаги фикри унинг барча қарашларига бошланғич манзил вазифасини утайди. Христианликнинг моҳияти, деб Фейербах, инсонлар томонидан узларининг борлиги ва воқелигидан ташқаридаги яратувчи кучнинг моҳиятини объективлаштирганлиги, деб билди. Лекин купгина муаллифлар таъкидлаганидек, Фейербах фикрича, дин инсон билимсизлигининг оқибати эмас. Аксинча, унинг фикрича, дин инсонларга узаро оқибат кўрсатишда, бир-бирларига меҳр, муҳаббат ва шафқатли булишда ёрдам беради. Шунинг учун Фейербах айнан ана шундай муносабатлар ҳукмрон буладиган жамият қуриш назарияси тарафдори булган. Эҳтимол шу сабаб булгандирки, умрининг сўнгги йилларида Фейербах социал-демократлар партиясига аъзо булиб кирган.

Шундай қилиб, Фейербах умуман динга қарши булмаган. Балки, у орзу қилган муносабатларни урната олмаган христиан динига қарши булган. Демак, кишилар уртасидаги меҳр, муҳаббат, дустлик, севги каби эзгулик муносабатларига таянадиган янги диннинг тарафдори булган. Бу

¹ *Фейербах Л.* Избр. филос. произв. М. 1955. Т. 1, стр. 202.

дин томонидан кишиларнинг бир-бирларига нисбатан адолатли ва мурувватли булиши уз-узидан мақсад қилиниши керак. Инсонни севиш Худого маъқуллиги учун эмас, балки инсон булганлиги учун керак. Фейербах инсон учун унинг узидан олийроқ мавжудот йуқ, деб эълон қилди. Диний қарашлар Фейербах фикрича, XVIII аср маърифатпарварлари таъкидлаганидек, черков руҳонийларининг авом кишиларга алдо-вида эмас, балки асли инсон табиатида мавжуд. Диний дунёқарашнинг ҳақиқий сабаби ожизлик, қарамлик, кўрқув ва озод, эркин эмаслик туйғусидир. Таъсир этиб турадиган турли кучлар инсонга ташқи кучлардан маънавий мадад сўрашга мажбур қилади. Фейербах орзу қилган дин эса бундай жиҳатлардан қутулган, бунинг урнига кишиларнинг эркинлиги ва озодлиги тамойилларига таяниши лозим эди. Куришиб турибди, бу уринда Фейербах қарашлари ноизчилликлардан холи эмас. Бироқ муҳими унинг ният ва мақсадлари ҳам инсонга қарши қаратилган эмас, балки уни улуглаш томон йуналтирилган.

Инсоннинг бахтга интилиши инсониятни тараққий эттирувчи асосий кучдир. Фейербах ушбу муаммога узининг муъжазгина «Эвдемонизм» номли рисоласини бағишлаган (Эвдемонизм — грекча суз булиб, «бахт» деган маънони англатади). Ушбу асарда баён қилинган ахлоқий қарашлар Фейербах дунёқарашининг якуний қисмидир.

Унинг фикрича, бахтли булишга интилиш инсонга хос булган хатти-ҳаракатларнинг мазмун-моҳияти ва асосини ташкил қилади. Бахтли булишга, файласуф таъкидлашича, биргина инсон зоти интилмайди. Эрк ва озодлик, турмуш қийинчиликларидан чучимаслик, ҳаётга муҳаббат — бахтнинг асл маъноси ана шу. Фейербах уқтирадики, қанчалик ишониш қийин булмасин, бироқ бахт узининг улугворлигини бахтсизлик орқали исботлайди. Бахтга эришмоқ учун ҳаётни сева билиш, унинг гузаллигини ҳис қилиш лозим. Бошқача йул йуқ. Бахтга ҳеч қачон ёлғизликда эришилмайди. МЕН ва СЕНсиз мавжуд булмайди. МЕН ва СЕН бу энг аввало Эркак ва Аёлдир. Уз табиатига кура эгоист булган бу мавжудотларни бахтга етакловчи йулни табиатнинг узи курсатган. У ҳам булса жинсий муҳаббатдир. Жинсий муҳаббат, Фейербах фикрича, табиатнинг шундай ягона эҳтиросики, унинг ёрдамида кишилар шахсий бахтга эришишни узгалар бахти орқали мумкинлигини англаб етишади. Унинг асосида жамиятнинг бирламчи ячейкаси булган оила қурилади. Бинобарин, бутун жамият ҳам муҳаббат асосида қурилгандагина бахтли булади.

Фейербах фалсафаси, амалда, танқидий ва ижобий қисмлардан иборат. Инсонни улуглашга қаратилган куюнчак қарашлардан иборат булишига қарамасдан ижобий қисми танқидий қисмидан устун эмас. Чунки, айнан шу қисмида Фейербах таълимотининг камчиликлари кўпроқ кўзга ташланади. Хусусан, Фейербах инсон муаммосига ёндашувда тарихийлик тамойилига зид иш тутган, натижада унинг «Инсон»и барча тарихий

даврларда ҳам узгармайдиган биологик мавжудот бўлиб қолган. Иккинчидан, унинг «Инсон»и фақат психологик ва физиологик муносабатларда куринади. Бу эса ижтимоий муносабатларни натурализмдан, деб тушунишдир. Учинчидан эса, Кант ва Фихтенинг субъектнинг билишдаги фаол роли туғрисидаги қарашларини тушунмаслик оқибатида Фейербахнинг инсон концепцияси мушоҳадавий характерга эга бўлиб қолган.

Шунинг учун Фейербах фалсафаси уз даврида ҳам, бошқа даврларда ҳам фалсафий фикр ривожига жараёнига етакчилик қилиши қийин. Шундай бўлсада, унинг материализми анчагина изчил бўлган марксизмнинг материалистик фалсафасининг вужудга келишига катта тўртки бўлди.

МАРКСИЗМ: ОҚИБАТ ВА САБОҚЛАР

КАРЛ МАРКС

(1818—1883)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Карл Маркс (1818—1883) немис фалсафасининг вакили, собиқ иттифоқ даврида мутлақлаштирилган фалсафий таълимнинг асосчисидир. Отаси яҳудий миллатига мансуб адвокат бўлган. Трир гимназиясида дастлабки маълумотни олгач, (1830—1835), Бонн (1835—1836) ва Берлин (1836—1841) университетларида ўқиган. Бу даврда у ҳуқуқ, фалсафа ва тарих фанларини ўрганди. 1837 йилда Гегель фалсафаси билан яқиндан танишгач, ёш гегелчилар билан алоқа урнатди. 1839—1841 йиллар мобайнида юнон ва янги давр фалсафасини ўрганди ва Демокрит ҳамда Эпикур натурфалсафасига бағишланган докторлик ишини ҳимоя қилди. 1841 йилдан сўнг Маркс бу давргача Гегель дунёқараши таъсири остида бўлган қарашларидан Фейербах асарлари билан танишиши натижасида аста-секин воз кеча бошлади.

Насл-насаби немис бўлмаган Карл Маркс учун бу миллатга мансуб асл миллий қадриятлар, уларни асраб-авайлаш, миллатнинг узлигини англаши, унга мансуб кишиларнинг она-Ватани ва халқига хизмат қилиши лозимлиги, миллатнинг яхлитлиги каби ҳис-туйғулар бегона эди. Фақат шундай кишигина миллатни иккига ажратувчи антогонизмни мутлақлаштириши, шу асосда эса кейинчалик миллионлаб кишиларнинг ёстигини қуритган таълимотни яратиши мумкин эди.

Маркс илмий тадқиқотлари фалсафадан ташқари тарих, социология, иқтисодиёт назарияси каби соҳаларни ҳам қамраб олган эди. «Гегель ҳуқуқ фалсафасини танқид», «Фейербах туғрисида тезислар», «Капитал», Энгельс билан ҳамкорликда ёзган «Муқаддас оила» ва «Немис идеологияси» каби асарлари унинг ижодида муҳим урин тутади.

Охирги асарнинг номига эътибор беринг. У «Немис идеологияси» деб аталади ва бу асар уз номи билан немис халқининг миллий гоёси ва мафкурасини ифодалаши лозим эди. Афсуски, китобда бундан асар ҳам йуқ. Уша даврда уз миллий давлатчилигини тиклаётган немис миллати бундай асарни қабул қила олмас эди. Ана шу сабабга кура китоб чоп этилмаган ва К. Маркснинг сафдоши Ф. Энгельснинг гувоҳлик беришича «унинг қулёмаси чоп этишга эҳтиёж булмагани учун, сичқонларнинг ҳукмига ташлаб қуйилган». Кейинроқ бу асар гайримиллий сиёсатни оқлашнинг назарий асосларини кучайтириш мақсадида собиқ иттифокда чоп этилган.

Гегель таълимоти буйича талқин қилинган кўпгина масалаларга Маркс бошқача ёндашди. Натижада, агар Гегель дунёни гоёлар тараққиёти жараёни сифатида олиб қараган булса, Маркс эса унга зид ҳолда моддий дунёнинг тараққиёти гоёлар ривожиди акс этишидан иборат, деган тамойилга таянди. Бироқ худди шу бошланғич нуқтада улар бир-биридан кескин фарқ қилишади. Чунки, диалектика, Гегель фикрича, тафаккур тараққиётининг изоҳи булса, Маркс фикрича, борлиқ ривожининг ифодаси эди.

Фейербах материализми Маркс қарашларига жуда кучли таъсир қилди. Унинг энг йирик «Капитал» асари жамият ривожини тадқиқ этишга бағишланган.

«Капитал» уша давр иқтисодини таҳлил этишга асосланган 4 та китобдан иборат асар. Унинг биринчи китоби К. Маркс тириклигида, қолганлари эса вафотидан кейин Ф. Энгельс томонидан нашрга тайёрланган. Афсуски, иқтисоднинг жуда кўп масалалари таҳлил қилинган бу асарда сиёсий жиҳатдан хато хулосаларга олиб келган тамойиллар ҳам уз баёнини топган. Ҳозиргача «Капитал»ни ўрганадиган Фарб файласуфларининг ўзлари ҳам буни алоҳида таъкидлайдилар.

Маркснинг синфий кураш ва инқилобий тараққиёт назарияси гайриилмий хулосаларга таянади. Кишилиқ тараққиёти Маркс хулосалари ягона тўғри йул, дея тан олишдан воз кечмоқда. Чунки, ижтимоий ривожланиш учун маслакдош булмаган кучлар ўртасидаги курашни тарғиб этиш, уни янада авж олдириш учун даъват инсон хоҳиши ва ирода-сига зид. Маркс фалсафасидаги бу ноинсоний жиҳатлар жамият учун ута хавfli экани ҳозирги ижтимоий тараққиёт жараёнида уз исботини топмоқда. Ривожланишнинг юқори босқичига эришиш учун синфий қарама-қаршилиқлардан, инқилобий алғов-далғовлардан кўра тинч, осойишта узаро ҳамкорлиқ тамойилларига асосланган йуллар инсон табиатига ҳам, мақсадга ҳам тўлиқ мос келади.

Жамият тараққиётини Маркс табиий-тарихий жараён сифатида олиб қарашга уринди. Бироқ уз тамойилига тескари ноилмий хулосалар чиқарди. Хусусан, унинг фикрича, жамиятнинг илгариланма тараққиёти синфий кураш заминида ижтимоий-иқтисодий формацияларнинг алмашинуви кўринишида содир булади. Диалектик тарзда мукаммаллашув

натижасида инсоният, гуёки бекаму куст, идеал формация — коммунизм даврига эришади.

Одамзод ҳамиша уз олдига имкониятлари етадиган даражадаги мақсадларни ният қилган ҳолда яшамоғи маъқул. Акс ҳолда, ҳеч қачон эришиб бўлмайдиган мақсад кетидан қувиш кишиларни фанатик ҳаёлпарастга айлантириб қўяди. Шу маънода, Маркс орзу қилган «ҳар кимдан имкониятига яраша, ҳар кимга эҳтиёжига яраша» тамойил амалга ошадиган жамият одамзоднинг ижтимоий табиатига зиддир. Бунинг урнига жамият тараққиётини цивилизациялар тараққиёти сифатида тасаввур этиш мақсадга мувофиқдир. Чунки, инсоният тараққиётидаги катта-катта тарихий даврлар унинг муайян цивилизация турига эришганлигини англатади. Ижтимоий-иқтисодий формация тушунчаси эса Марксга кишилик тараққиётининг синфий хусусиятини зурма-зураки уқдириш учун зарур эди.

Унинг давлат туғрисидаги назарияси ҳам илмийликдан йироқ. Жамият тараққиётининг юқори босқичига бориб, давлатнинг уз функциясини адо этиб бўлиши натижасида барҳам топиши Марксга ҳаёлий коммунистик формациянинг моҳиятини талқин этиш учун восита ролини ўтади. Аслида, инсоният бетартиб, уюлмаган, бошбошдоқ ҳолда ривожланиш урнига муайян бошқарувга асосланган ҳолда ривожланиш учун давлат, деб аталадиган жамиятнинг муҳим ижтимоий институтини уйлаб топган эди. Тарихий тараққиёт давомида бу институтнинг жамият ҳаётидаги ўрни ва аҳамияти тобора ортиб бормоқда. Одамзод бундан кейин ҳам уз ижтимоий-сиёсий, иқтисодий, маданий-маънавий ҳуқуқий каби муносабатларни бошқариш, улардан уз эҳтиёжларини қондириш мақсадида давлатнинг ташкилотчилик ва бошқарувчилик ролидан фойдаланишга зарурият сезиб туради.

Фалсафада Маркс диалектик материализм ва тарихий материализм, деб аталган таълимот яратди. Унинг бу таълимотида материализмга купрок эътибор берилган, миллий ва диний қадриятларга урин берилмаган. Маркс фикрича, миллат капитализмнинг маҳсули, дин эса ўтмишнинг қолдиги, халқ учун афюн бўлиб, уларнинг иккаласи ҳам барҳам топади. Бу фикрда ҳаётни холисона баҳолай олмаслик аломатлари сезилиб туради.

ФРИДРИХ ЭНГЕЛЬС

(1820—1895)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Ф. Энгельс ўша давр немис фалсафасининг вакили эди.

У Бременда (ҳозирги Вупперталь) туқимачилик саноати фабриканти оиласида туғилди. Шу ердаги мактаб ва Эльберфельддаги гимназияларда таҳсил олди. Бироқ отасининг хоҳишига қура, гимназияни ташлаб, тижорат ишлари билан шуғулланишга ўтди. 1838—1841 йилларда Бременда

яшаб, савдо корхонасида фаолият юритиш билан бирга, буш вақтларда мустақил маълумот олиш билан банд булди. 1839 йилдан немис фалсафаси, айниқса, Гегель асарларини ургана бошлади.

1841—1842 йилларда Берлин университетига маърузалар тинглаш учун қатнай бошлади, ёш гегелчилар гуруҳига қушилди. Л. Фейербахнинг «Христианликнинг моҳияти» асари билан танишгач, унинг қарашларида чуқур ўзгаришлар рўй бера бошлади. Энди у Гегель ва Шеллинг ғояларини танқид қилиш йўлига утади ва бунга бағишлаб мақолалар эълон қила бошлади. 1842 йилдан К. Маркс билан ҳамкорликдаги фаолияти бошланди. Натижада, у немис идеализми билан узул-кесил алоқани узган ҳолда янги кўринишдаги фалсафий таълимот — диалектик материализм позициясига ўтди.

«Людвиг Фейербах ва немис классик фалсафасининг охири», «Анти-Дюринг», «Оила, хусусий мулк ва давлатнинг келиб чиқиши», «Табиат диалектикаси» асарларида Ф. Энгельс узининг фалсафий қарашларини баён қилиб берди. Хусусан, «Людвиг Фейербах ва немис классик фалсафасининг охири» асарида Гегель диалектикаси ва Фейербах материализмига баҳо берди. Гегель диалектикасини объектив олам тараққиёти, уни билиш тўғрисидаги таълимот эканлигини таъкидлаб, бу фалсафа мутлақ ҳақиқатлар тўғрисидаги тасаввурларни йўққа чиқариб, оламда абадий ўзгармайдиган муқаддас нарсалар йўқлиги, аксинча бутун борлиқ доимий ҳаракат, ўзгариш ва ривожланишдан иборат жараён эканлиги, бу эса оддийдан мураккабга, қуйидан юқорига қараб бориш хусусиятига эга эканлигини эътироф қилди.

Энгельс ҳам Маркс каби материализмни мутлақлаштириш йўлидан борди. У узини Маркс томонидан ишлаб чиқилган назарий хулоса ва атеистик таълимотни халқ, пролетариат орасига ёйиш учун масъул, деб ҳисоблар эди. Энгельснинг кўплаб асарлари ана шу мақсадга қаратилган ва Маркснинг қарашларини тарғиб этишга бағишланган булиб, уларда кейинчалик узини оқламаган бу таълимотнинг кўплаб тушунча ва тамоийиллари баён қилинган.

Энгельснинг ўз дўстига садоқати, унинг таълимотида содиқ қолганлиги маълум. Оддий инсон сифатида унинг бу хусусиятидан камчилик изламоқчи эмасмиз. Қолаверса, ҳамма замонларда ҳам у ёки бу таълимотни мутлақлаштириш кутилган натижани бермаган. Марксизм билан ҳам шундай ҳол рўй берди. Бу таълимотнинг асосчилари идеаллаштирилди, дохийлар даражасига кўтарилди, уларнинг таълимоти мутлақлаштирилиб, ягона тўғри назария, дея эълон қилинди. Ҳолбуки, бундай ёндашувнинг нотўғри эканлигини тарих кўп бор исботлаган.

«Анти-Дюринг», айниқса, «Табиат диалектикаси» асарларида баён қилинган фикр ва ғоялар Энгельс фалсафасини ёрқин ифодалайди. Материя ва ҳаракат шаклларининг Энгельс таклиф этган таснифий шакли амалда борлиқ тараққиёти ва ривожланишининг моделидан иборат. Ҳозир-

ги замон фалсафасида эса материя ҳаракатининг янги таснифий моделлари қўллаб таклиф этилиб турибди. Масалан, улардан бирида ҳаракатни ноорганик (нотирик табиат), органик (тирик табиат) ва социал (жамият) шаклларга бўлиш мақсадга мувофиқлиги гоёси илгари сурилади. Ф. Энгельс томонидан тавсия этилган материя ҳаракати шакллари таснифи турли мунозараларга сабаб бўлмоқда.

Умуман олганда, Энгельс уша давр немис воқелигининг типик вакили эди. Немис классик фалсафасининг купгина намояндалари томонидан кутарилган фалсафий масалаларни Энгельс ҳам ўз қарашларида таҳлил қилди.

Маркс ва Энгельс фалсафаси инсоният тараққиётини антогонистик ва инқилобий тамойиллар асосида изоҳлашга таянар эди. «Бу фалсафа ва унинг гоёларига асосланган марксизм бугунги кунга келиб ўз мавқеини йўқотди, замон талабларига жавоб бера олмади», — дея масалани оддийгина ҳал қилишга ҳаракат қиладиганлар ҳам бор. Аслида бу таълимотнинг инсоният тарихидаги оқибатларини чуқур урганиш ва бундан сабоқ олиш фойдадан холи эмас.

Шундай қилиб, немис фалсафаси фалсафий фикр тараққиётининг муҳим босқичи ҳисобланади. Унда янги даврда вужудга келган энг яхши анъаналар сақланиб қолиш билан бирга, янада ривожлантирилган, камчилик ва хатоларга нисбатан танқидий муносабатда бўлинди. Хусусан, зур бериб ҳар томонлама асослаш ва қўллаш учун ҳаракат қилина бошлаган рационализм тамойили немис файласуфларининг асосий билиш қуролига айланди. Ушбу қуролга таянган ҳолда инсон ақли ва заковатининг имкониятлари асослаб берилди. Айниқса, унинг эркин ва озод бўлиш муаммосини фалсафий асослашга эътибор кучайди. Фалсафий тадқиқотлардан кўзланган мақсадлар орасида немис халқи ва давлатининг бирлашуви гоёси миллий мафкура даражасига кутарилди. Бу мафкура Германиянинг кейинги тараққиётида, айтиш мумкинки, ҳал қилувчи роль уйнади.

Немис фалсафаси Европа ва жаҳон маданиятида янгича фикрлаш усулини шакллантирди. Унинг ёрдамида ҳақиқатнинг бекаму кўст, мутлақ бўлмаслиги аён бўлди. Зеро, борлиқнинг узи доимий ва ривожланишда эканлиги тўғрисидаги ҳақиқат кашф этилди. Фалсафа тарихининг билимдонларидан бири Б. Рассел немис мумтоз фалсафасидан бу соҳадаги барча яхши ва ёмон жиҳатларни, ҳозирги замон фалсафий йўналишларига озиқ берган турлича гоёлар, ижобий ва салбий томонларни топиш мумкин, деб бежиз ёзмаган. Бу фалсафа ҳозирги Гарб мамлакатларида шаклланган турли-туман оқим ва назарияларга туртки берган. Немис фалсафаси турли фанлар ривожини учун ҳам йўл очди. Билиш жараёнида субъектнинг урни анча равшанлашди. Инсон тафаккурининг кучи ва қудратига ишонч немис фалсафаси туфайли мустаҳкамланди. Ушбу далилларнинг узиёқ бу фалсафанинг тарихий аҳамиятини таъкидлаш учун етарлидир.

ХІХ АСР ОХИРИ ВА ҲОЗИРГИ ЗАМОН ФАЛСАФАСИ

Бу даврда Ғарб фалсафасида куплаб анъанавий масалалар янгича таҳлил қилина бошланди. Шу вақтгача фалсафада кам эътибор берилган масалалар мунозара майдонига олиб чиқилди. XIX асрнинг урталаридан бошлаб ноанъанавий йуналишдаги бир қанча фалсафий оқимлар юзага келди. Бу оқимлар ҳаёт мазмуни, инсон ва унинг моҳияти, яшашнинг маъноси, фалсафий тафаккурнинг узига хослиги, фалсафада янги услублар каби муаммоларга алоҳида эътибор бера бошладилар. XX аср фалсафасида эркинлик, демократик тамойиллар, плюрализм ғоялари турли илмий қарашлар билан бойитилганини куриш мумкин.

ИРОДА ФАЛСАФАСИ

А. ШОПЕНГАУЭР

(1788—1860)

Ирода фалсафаси асосан А.Шопенгауэр ижодида намоён булади. У 1788 йил Германиянинг Данциг шаҳрида банкир оиласида туғилди. Унинг онаси Анна Шопенгауэр уша даврнинг машҳур ёзувчиси эди. Уларнинг уйларида Гёте, Виланд, Гримм, ака-ука Шлегеллар сингари машҳур инсонлар йиғилишиб турарди. Отасининг вафотидан сунг Шопенгауэрнинг оиласи Веймар шаҳрига кучиб утади.

У ерда бир қанча вақт ўзи хоҳламаган иш — тижорат билан шугулланади.

Шопенгауэрда ёшлик чоғиданоқ шаклланган пессимистик (тушкунлик) қарашлар, ҳолатлар, кейинчалик унинг фалсафий қарашларида ҳам уз аксини топади.

Шопенгауэр 21 ёшга тулганда Гётинген университетининг медицина факультетига ўқишга киради. Кейинчалик Г.Е.Шульцнинг таъсирида фалсафага қизиқади. 1811 йилда у Берлинга кучиб келади. Бу даврда Фихте фалсафаси шуҳрат қозонганди. Икки йилдан сунг Шопенгауэр узининг «Етарли асос Қонунининг 4 хил манбаи» номли биринчи асарини нашрдан чиқаради. 1814 йили Шопенгауэр Дрезденга кучиб утади ва узининг асосий асари «Дунё: ирода ва тасаввур сифатида»ни (1818) ёзиб тутади.

1820 йилдан 1831 йилгача Шопенгауэр приват-доцент лавозимида ишлайди. Сунг ўқитувчилик фаолиятдан воз кечиб, қолган умрини Франкфуртда утказди. 1860 йилда шу ерда вафот этади. Шопенгауэр

фалсафаси уч машхур даврдошларининг (Фихте, Шеллинг ва Гегель) метафизик қарашларидан қатъиян фарқ қилади. У Берлин ва Гётингенда Шульц ва Фихте маърузаларини тинглаш баробарида жадал суръатда Кант, Платон ва шунингдек, Шарқ фалсафасини ҳам чуқур урганган. Бу эса уз навбатида унинг фалсафий дунёқарашига катта таъсир курсатган.

Масалан, Шопенгауэрнинг «Ирода — мутлақлик белгиси», деган фикри Кант ва Фихте асарларининг назарий таҳлили туфайли вужудга келди. Гоялар ёки ирода ҳодисаларнинг бошланғичлиги назариясини у Платондан олди; умумий пессимистик фалсафий йуналишни, иродани инкор қилиш тўғрисидаги таълимотни эса буддизмдан олди, дейиш мумкин.

Шопенгауэр дунёқараши Шарқ ва Ғарбнинг куплаб фалсафий таълимотлари билан чатишиб кетганлигига қарамасдан, у уз фалсафий таълимотини мустақил равишда ишлаб чиққанлигини таъкидлайди.

Шопенгауэр дунёни иккига ажратиш кераклигини таъкидлайди, яъни дунё узида, менинг ҳиссиётларимга боғлиқ булмаган ва менинг тасаввуримда буладиган ҳодисалар дунёси. Унинг фикрича, бизнинг билиш фаолиятимиз дунёнинг узига қаратилмаган, балки бу дунё ҳодисаларига қаратилгандир. Шунингдек, у билувчи онг дунёни махсус категориялар, тушунчалар орқали қабул қилади ва бизнинг тасаввуримизни тартибга солади, дейди ва шу асосда у узининг «Дунё бу менинг тасаввуримдир», деган гоясини асослашга ҳаракат қилди. Лекин бундан Шопенгауэр рухий оламдан бошқа оламини тан олмайди, деган фикр келиб чиқмаслиги керак.

Зеро, билиш жараёнида туғилган дунё, Шопенгауэр фикрича, ҳақиқий дунёдан фарқ қилади.

Шунинг учун ҳам бирини ҳодиса, тасаввур сифатида, иккинчисини ундан ажратилган, реаллик дунёси, ирода дунёси, деб олади. Биринчисида сабабият ҳукмронлик қилади, макон ва замонда мавжуд булган ҳамма нарса унга буйсундирилган. Иккинчиси макон ва замондан таш-қарида. У ҳеч қандай чегара билан чекланмаган, шакланмаган, бепоёндир. Дунёни юқорида таърифланганидек икки жиҳатдан фарқлаш, Шопенгауэр фикрича, фалсафанинг асосий вазифасидир. Ана шу сабабларга кура Шопенгауэр фалсафаси «Профессорлар томонидан доно уйлаб топилган ва заруратга айланган бевосита ва мутлақ билувчи, мушоҳада қилувчи ёки қабул қилувчи ақл тўғрисидаги ақидани қабул қилмайди»¹.

«Дунё бу менинг тасаввуримдир». Худди шу формула орқали Шопенгауэр узининг асосий асарини бошлайди ва бу билан у ҳинд фалсафасини, Лейбниц, Беркли, Юм, Кант фалсафий таълимотларининг моҳиятини тиклайди. Ҳодисалар дунёси, Шопенгауэр фикрича, бу «менинг

¹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление.— М.,— Сб. 1898. С. XXVI.

гояларим», «менинг ақлий тузилишим» махсулидир. Агарда бошқача тузилганида нима булар эди? Дунё узгарарди, менга бутунлай бошқача кўринарди, бошқа ҳодисаларда намоён буларди. Шунинг учун ҳам дунё уни қабул қилувчи субъектга боғлиқдир, масалан, кўз ранглари бири-биридан фарқлайди, қулоқ товушлари тинглайди, қўл предметлар устидан силаб кўради. Бироқ буларнинг ҳаммасини биз тасаввур қиламиз, холос.

Шунинг учун ҳам субъект ва объектга булиниш фақат тасаввурда намоён бўлади, объект субъектга нисбатан иккиламчидир. Ҳамма нарса нисбий борлиққа эга, яъни идрок орқали намоён бўлади. Материя тушунчасини Шопенгауэр инкор қилмайди, лекин уни бир томондан макон ва замон сифатида қабул қилинувчи, иккинчи томондан эса объектив сабабият деб, таърифлайди. Яна у шундай дейди: «Сабаб ва ҳаракат материянинг моҳиятидир. Унинг борлиги ва ҳаракати шундан иборатки, қонуниятли узгариш орқали, унинг бир қисми бошқаси учун ишлаб чиқаради...».

Объект ва субъект ўртасида сабабият ва етарли асос қонуни муносабати бўлиши мумкин эмас, чунки объективлик субъективликни тақозо қилади, шундай экан, улар ўртасида сабаб ва оқибат муносабатлари мумкин эмас. Шунинг учун ҳам Шопенгауэр дунёнинг реаллиги туғри-сида олиб борилган баҳсни маънисизликдир, дейди.

Лекин шу билан бирга, ташқи дунё тасаввур сифатида мавжуд экан, у субъект орқали мавжуд ва трансцендентал реалликдир. «Шундай экан,— деб ёзади Шопенгауэр, — ҳаёт билан тушни ажратиш қийиндир, негаки, ҳаёт ва туш кўриш бир китобнинг саҳифаларидир».

Ирода, унингча, объектив реалликдир. Дунёда тасаввур сифатида сабабият ҳукмронлик қилади. Бир ҳодиса бошқа бир ҳодиса натижасида келиб чиқади. Иккинчи дунё эса, яъни ирода туғрисидаги дунё макон ва замондан ташқарида ҳеч қандай сабаб орқали боғланмаган чексиздир. Ана шу дунёни иккига ажратиш фалсафанинг вазифасидир.

Шопенгауэр фикрича, тушунчалар тасаввур ҳақидаги фикрлардир. Ақлнинг ижобий томонларидан яна бири кишининг уйлаб туриб жавоб беришидир. Ирода ягона ички манбадир. У ҳар бир онгнинг бевосита узидан келиб чиқади. Ирода тушунчаси ана шу онгдан келиб чиққан ҳолда моҳият сифатида бутун дунёга тарқалади. Инсон ва олам моҳияти ҳам иродага боғлиқ. Ирода ақлга боғлиқ эмас. Ирода — бу куч-қудрат.

Унингча, инсоннинг характери туғма бўлиб, унга эзгулик ва ёвузлик ҳам туғма тарзда берилгандир. Бу ерда у француз файласуфи Декартнинг «Туғма гоялар» ҳақидаги қарашларига қўшилган ҳолда, ундан фарқли улароқ, инсонни ташқи муҳитнинг махсули эканлигини инкор этади. У ирода табиатидаги қарама-қаршилиқлар кураши қонунини тан олади. Ирода — жараён, у доимо ривожланишда. Ана шу куч ривожланишини

содир қилади. Юқори босқичдаги ирода қуйи табақадаги ирода билан курашда булади. Қарама-қаршилиқлар кураши қонуни ҳамма нарсада бор. Пастки босқичдаги кураш кўр-кўрона содир булади. Тафаккур қилиш инсон иродасини заифлаштиради. Унинг таълимотига кура, фақат битта ирода мавжуд. Инсоннинг билиш жараёни иродага хизмат қилади. Ҳамма нарса мақсадга мувофиқ тарзда содир булади.

1. Инсон узи нима?

2. Инсон нимага эга?

3. Инсон инсон сифатида узида нимани намоён этади?

Инсон ахлоқ-одоб, гузаллик, бойлик ва хусусий характерга эга. Шунингдек, инсон учун катта бойлик — унинг соғлиги, дейди файласуф. Ташқи томондан ҳамма бой одамлар келажаги зерикарли эканлигини таъкидлайди. Шу билан бирга, Шопенгауэр узининг фалсафий қарашлари қаторида санъатга ҳам жуда катта эътибор беради. Унинг турли кўринишлари ҳақида фикр юритади. Унинг фикрича, мусиқа санъатнинг бошқа турларига қараганда юксакроқдир. Агар санъатнинг бошқа кўринишлари ироданинг объекти бўлса, мусиқа иродани фақат назарий жиҳатдан объектлаштиради.

Шунинг учун Шопенгауэр мусиқани ҳис-туйғулар ва изтироблар тили, яъни эҳтиросли, тил дейди. У мусиқани инсоннинг фақат ички дунёсидан тарқалган овозлардан келиб чиққан, деб таърифлайди. Шопенгауэр учун санъат бу дунёга иродани ҳаёлан етказиб беришдир. Ҳаётнинг узида ирода изтироблари мужассам ҳолда ҳаммаша мавжуддир. Лекин санъат асарлари унга ўзгача характер касб этади. Дунёнинг соф ва бегубор билимлари ҳеч бўлмаганда ҳаётга нисбатан қувонч бахш этади.

Шопенгауэр фикрича, билиш иродага хизмат қилади. Билиш айрим объектив дунё ҳодисаларига қаратилган. Ироданинг оламдаги кўриниши объективдир ва ўз даражаларига эга. Бу даражаларни Шопенгауэр Афлотуннинг ғояларига ухшатади. Ғояларнинг яқка ареаллардан фарқи шундаки, улар ўзгармас ва мутлақ, макон ва замондан ташқаридадир.

Табиийки, ғояларни билиш жараёни ҳодисаларни билишдан тубдан фарқ қилади. Шопенгауэр фикрича, «ғояларни билмоқчи бўлсак, ўз шахсимиздан воз кечишимиз керак». Бу фикрни Шопенгауэр қуйидаги мисол билан тушунтиради. Ибтидоий даврдаги инсонлар, яъни овчилар овга боришдан олдин, деворга овга бағишланган ҳаракатлар суратини чизишган. Бу суратлар бошида амалий аҳамиятга эга бўлган бўлса, кейинчалик бу суратларни чизган одамларда узининг яратган образларидан таъсирланиб, улар орқали ўз ичидаги гузал ҳис-туйғуларини ифода этишган. Демак, тасвирий санъат инсонларни гузалликка бўлган интилишларини ифода эта бошлайди. Илк амалий мақсад йўқолиб, унинг ўрнини санъатга бўлган ҳиссиёт эгаллади. Шундай қилиб овчи рассом, мусаввир, раққос, ҳайкалтарош, шоирга айланди. Худди мана шу фаолият санъатнинг туғилишига туртки бўлди.

Юқоридаги хулосаларни умумлаштириб, Шопенгауэр шундай дейди: «Инсон кутаринки рухий ҳолатда оламни мушоҳада этса, унда нарсаларнинг атроф оламдаги индивидуал ҳолати йуқолади, инсон соф билиш субъектига айланади.

Бундай ҳолатда объект ва субъект уз фарқларини йуқотиб, бир-бири билан бирлашиб кетади. Шу йул билан ирода уз-узини англайди. Шундай экан, бадий мушоҳада субъектни бутун борлиқ билан бирлашишига ва унинг бир қисми эканлигини англашга олиб келади».

Шу уринда Шопенгауэр бу фикрларни асослаш учун Ведадан парча келтиради: «Мен бутун борлиқман, мендан ташқарида ҳеч қандай мавжудот йук».

Ҳодисаларни билишдан гоёларни билишга утиш, Шопенгауэр фикрича, инсон дунёқарашини буткул узгаришга олиб келади. Хусусан, замонга ва тарихга булган муносабатни узгартиради. Инсоният тарихи ҳодисалар оқими, даврлар узгариши гоёларнинг тасодифий шакллари дир. Худди булут уз шаклига бефарқ булганидек, тарихий воқеалар, улар орқали қисман намоён булган гоёлар учун бефарқ дир. Тарихий воқеаларнинг узгариши гоёларга ҳеч қандай таъсир этмас экан, тарихий тарққиёт гоёлар ривожланишига олиб келмайди. Утмишда қандай гоёлар булган булса, ҳозирги замонда ҳам уша гоёлар мавжуд дир. «Ҳодисалар дунёсида ҳақиқий йуқотиш ҳам, ҳақиқий топиш ҳам йук. Биз бу ерда фақат ирода намоёишини курамиз, холос», — дейди Шопенгауэр.

Шопенгауэр фикрича, санъатгина сўз, мусиқа, бадий образ орқали оламнинг моҳиятини очиб бериши мумкин. Санъат даҳоларни юзага келтиради, даҳолик фақат санъатда намоён булади. Фақат санъат борлиқда яширинган соф гоёларни амалга ошира олади. Санъатнинг ягона манбаи — гоёларни билишдан, мақсади эса билимни тарқатишдан иборат дир.

Агарда фан охирги мақсадга ҳеч етиша олмаса, тулик қониқишга эга булолмаса, доимий йулда булса, санъат эса доимо мақсадга яқин дир. Санъат уз объектини дунё оқимидан ажратиб олиб, алоҳида мушоҳада қилади. Ана шу ажратилган қисмда бутунлик акс этади. Бу яхлитлик макон ва замондан ташқарида дир, замон гилдирагини тухтатади, замон бу яхлитлик гоёсидир, гоё эса объектив дир. Унинг фикрича, «Оддий инсон, шунингдек, олим ҳам табиат корхонаси ишлаб чиқарган маҳсулот дир. Мақсадсиз мушоҳадага фақатгина даҳоларгина қодир дир. Чунки, улар бетакрор қобилият эгасидирлар. Албатта, ҳар бир инсонда гоёларни қисман ҳис қилиш қобилияти бор. Шунинг учун ҳам уларда санъат асарлари таъсирида ҳаяжонли ҳис-туйғулар уйғонади. Лекин улар шундай асарларни узлари ярата олмайдилар». Билишнинг узига хос хусусиятларини кўрсатиб, «онгимиз иродамизга тула буйсуниб, хоҳишлар уммонига берилар экан, истаклар субъекти бўлиб қолаверар экан, ҳеч

қачон хотиржам ҳам, бахтли инсон ҳам бўла олмаймиз. Абадий талаб қилувчи иродадан бутунлай воз кечмагунимизча соф фаровонликка, мутлақ хотиржамликка ҳеч қачон эриша олмаймиз»,— дейди файласуф.

Гояни санъатнинг предмети сифатида талқин қилган Шопенгауэр тушунчага гояни қарама-қарши қўяди: «Гоя — бизнинг интуитив қабул қилишимизнинг маконий ва замоний шакли туфайли купликка ажралиб кетган бирликдир, тушунча бу тафаккуримизнинг мавҳумлаштириш қобиляти эвазига купликни қайтадан тикланган бирлигидир».

Шопенгауэр тушунчаларни, шунингдек, тафаккурни ҳам санъат олида бемаҳсул ва кераксиздир, деб ҳисоблайди: «Англолган гоягина ҳар қандай ҳақиқий санъат асарининг соф ва ягона манбаидир. Шунинг учун ҳам гоя мусаввир томонидан аниқ тасаввур этилади: мусаввир инстинктив, онгсиз ҳис-туйғулар тилида гапиради».

Гоя ва тушунча уртасидаги зиддиятни мутлақлаштириш йули билан Шопенгауэр фалсафадаги рационализмга қарши курашади. Демак, айнан анъанавий рационал фалсафадан илмий, яъни тафаккурий, тушунчавий, мантиқий томонларини олиб ташлаш, унинг ўрнига интуитив, образли, инсон онги, қобиляти чексизлигини курсатиш бу иррационал фалсафанинг асосий усулларида биридир. Ана шундай фалсафий йуналишнинг асосчиларидан бири Шопенгауэр ҳисобланади.

Шопенгауэр шеъриятнинг билишдаги ўрнини бруттириб курсатади. Албатта, шу ўринда у қисман ҳақдир. Шеърият — инсоннинг уз-узини англашида, инсониятни тушунишда жуда кучли восита ролини ўйнайди.

«Ҳақиқий шоир лирикасида бутун инсониятнинг руҳи акс этади, утмишида, ҳозирда ва келажакда яшовчи миллионларнинг кечинмалари, ҳис-туйғулари қайта-қайта жонланиб, соф шеъриятда уз акс-садосини топади. Шоир инсоният кўзгусидир, яъни узи ҳис қилган туйғуларни жонли равишда инсоният онгига сингдира олади»,— дейди Шопенгауэр.

Албатта, шеъриятнинг аҳамиятини юқори баҳолаб, олим уни тарихга қарама-қарши қўяди. Шопенгауэр айтадики: «...Ҳар қандай тарихда ҳақиқатга нисбатан бўҳтонлар купрокдир. Шоир булса инсониятнинг қандайдир бир томонини илғаб олиб, уни уз руҳиятига сингдириб, майда хусусиятларигача жонлантириб, аниқ курсатишга қодирдир. Шунинг учун ҳам шеърият ҳаётнинг узидир. Унда ҳеч қандай ёлгон йуқ». Мазкур фикрини ривожлантириб Шопенгауэр шундай дейди: «Даҳо, яъни шоир шеърида уз руҳини куйлайди. Бу руҳият инсоният борлигининг моҳиятидир: бу моҳият эса гоянинг узидир. Шунинг учун ҳам шеъриятда соф гоя тарихга нисбатан ниҳоятда аниқ, равшан очилади ва соф ички ҳақиқат тарихда эмас, балки шеъриятда булади».

Шопенгауэрнинг фикрича, шеъриятнинг қироли трагедиядир. Трагедиянинг мақсади эса инсоният ҳаётининг, борлигининг оғир фожиали томонларини курсатишдан иборат. Бу ерда олий даражада объектив иро-

данинг уз-узи билан кураши яққол намоён бўлади. Бу кураш тасодифлар орқали юз берган инсонларнинг изтиробида, азоб-укубатида куринади. Шунингдек, инсонларнинг шахсий хоҳишлари билан кўпчиликнинг ёлғон, жоҳилликлари тўқнаш келиб қолганда ҳам кузга ташланади. Унинг фикрича, трагедиядаги олижаноб, саховатли қаҳрамонларнинг фожиали улими учун қайғуриш керак эмас, чунки трагедиянинг асл мазмуни қаҳрамон томонидан гуноҳларининг ювилишидир: «Гуноҳлар қаҳрамонларга тегишли эмас, балки мавжудот, одамзод пайдо бўлишидаги дастлабки гуноҳнинг борлигидир. Трагедияда акс этган буюк бахтсизлик — бу истисно эмас, балки инсоннинг моҳиятидан уни борлиқда тутган урнидан келиб чиқадиган заруратдир».

Шундай қилиб, ҳақиқатан ҳам шеърият инсон борлиги тубидаги ҳис-туйғулари, интилишлари ва изтиробларини жонли тарзда очиб беришга қодир жанрдир. Шеърият инсоннинг уз-узини англашига ёрдам беради. Нафақат бунда, балки инсоннинг маънан шаклланишида ҳам унинг аҳамияти каттадир. Шундай дейиш ҳам мумкинки, шеърият инсон ҳиссиётларини вужудга келтиради ва ривожлантиради. Агар шеърият булмаганида эди, инсон руҳий олами ниҳоятда қашшоқ, ғариб бўлиб қолар эди.

Шопенгауэр санъат тўғрисида фикр юритар экан, унинг турли соҳаларини таҳлил қилади. Лекин Шопенгауэрнинг мусиқага бўлган муносабати ўзгачадир: «Агарда санъатнинг бошқа соҳалари иродани қисман ёки билвосита билса, мусиқа эса иродани бевосита, тулиқлигича, худди узидагидек билади... Шунинг учун ҳам мусиқанинг таъсири жуда кучли ва чуқурки, бошқа санъат турлари бу даражага ета олмайди. Бошқа санъат соҳалари соялар ҳақида гапирса, мусиқа эса моҳият ҳақида сузлайди». Мусиқа, Шопенгауэр фикрича, ҳаётнинг, ҳодисаларнинг қаймоғини акс эттиради. У ҳиссиётлар, эҳтирослар тилида гапирди, суз бўлса ақл, тафаккур тилидир. Албатта, файласуфларнинг мусиқага оид фикрлари диққатга сазовордир. Мусиқа товушлар орқали борлиқнинг моҳиятини очиб беради. Мусиқанинг ўзига хос хусусияти шундан иборатки, унинг тили товушлардан иборат. Товушлар — бизнинг дастлабки, бевосита ҳисларимизни, кечинмаларимиз, хўрсиниш, оғриқ, кулги, йиғи, қўрқув ваҳимаси ёки шодонлик, хуррамлик ва ҳоказоларни акс эттиради. Товушларда нафақат инсон, балки ҳайвонот олами ҳам уз эҳтиросларини намоён қилади. Товушнинг имкониятлари чексиз, чегарасиздир.

Суз мазмунни билишни талаб қилса, мусиқа учун бундай талаб зарур эмас. У ҳамма учун тушунарлидир, фақат бунга инсонда айрим маънавий-маданий тайёргарлик, кўникмалар бўлса етарлидир. Шундай қилиб, санъат Шопенгауэр учун дунёни ирода сифатида англашга ёрдам беради. Ҳаётнинг узи, ирода, борлиқ бу доимий изтиробдир. Лекин уни санъат орқали қайта тушуниш, кўриб чиқиш, англаш бутунлай бошқа

аҳамият касб этади. Шунингдек, дунёни санъат орқали чуқур англаш инсонга қувонч бағишлайди.

Шопенгауэр уз асарларида ҳаётнинг моҳиятига оид масалаларни уз фалсафасининг марказига қуйди. Бу соҳада ҳам Шопенгауэр ирода ҳақидаги тушунчасини олдинга суриб, уни инсонлар ҳаётига, уларнинг тугилиши ва улимига дахлсиз, деб ҳисоблайди. Унинг иродаси ҳаётга булган иродадир. У инсон томонидан ҳис этилмайди. Бу ирода ҳеч қандай қонунларга буйсунмайдиган, стихияли жараёндир. Табиатнинг абадийлиги ва ундаги чексиз ва мутлақ ироданинг намоёиши инсонга онгли мавжудот сифатида бирмунча тасалли бериши мумкин.

Шопенгауэр учун утмишнинг инсон учун ҳеч қандай аҳамияти йўқ. У утмишни ҳам ҳаёл, деб тасвирлайди. Унингча, бутун эътиборни ҳозирги замонга қаратиш лозимдир. Ҳолбуки, ҳозирги ҳаётимизнинг асосини, маъно-моҳиятини унга булган интилиш, ирода белгилайди. Ҳозирги ҳаётдан қониққан инсон узини бахтли, деб ҳисоблаши мумкин. Негаки, у келажак учун булган қурқувни енгган. Бу қурқув келажак учун раҳна солмайди. Улим олдидаги қурқув купинча ҳаётдан қониқмаганлик натижасида пайдо булади. Қачонки, инсон нотўғри яшаётганлигини англаб етса, у уз вазифасини бажармасдан туриб, улиб кетишидан қурқади. Агар инсон ҳаётда уз урнини топса, унда кўнгли хотиржам булиб, ҳаётдан қониқади.

Шопенгауэр учун ҳаётга булган муносабат ҳам катта аҳамиятга эгадир. Бу масалани ҳал қилиш учун у билиш жараёнига мурожаат қилади. Бу борада гап фикрларни ўрганиш устида эмас, балки ирода жараёнини ўрганиш ҳақида кетади.

Шопенгауэр қайта-қайта умумий дунёвий иродавий интилиш мутлақ қониқишга олиб келмаслиги, натижада ҳар бир инсон уз ҳаётида бирон-бир нарсадан тулиқ қониқмаслиги (бу қониқиш вақтинчалиги) ва натижада бахтли булмаслиги ҳақида гапирди. Унингча, ҳар бир қониқиш вақтинчадир. Ҳозирги ҳаётни Шопенгауэр «ҳозирни улик утмишга айлантириш абадий улиш», қисқача қилиб айтганда, «абадий изтироб чекишдир»,— дейди.

Агар инсон азобдан қутулса, унга ҳамма нарса зерикарли курина бошлайди. Изтироб ва зерикиш инсонга азалдан берилган икки ҳолдир.

Узининг ахлоқий қарашларида Шопенгауэр инсонга учта хислат хос деб қарайди. Булар: эгоизм, газаб-нафрат, раҳм-шафқат. Барча ахлоқий ҳаракатларнинг заминиди узгаларга раҳмдиллик қилиш, узгаларга қўлдан келганча ёрдам бериш, уларга гамхўрлик қилиш раҳм-шафқатнинг асосий хусусиятидир. Шопенгауэр фикрича, «раҳмдиллик — инсон маънавиятининг пойдевори, фақат раҳмдиллик ҳақиқий инсонпарварлик ва адолатни белгилаб беради. Адолат ва инсонпарварлик эса маънавий қадриятлар ичида энг олийсидир. Раҳмдиллик хислатини Шопенгауэр нафақат инсонларга, балки ҳайвонларга нисбатан ҳам қўллаш лозим, дейди.

Шопенгауэр фикрича, умумий дунёвий иродага интилиш ва шахсий ҳаётда шу иродани ҳис этиш, унга қўшилиш ҳаётга булган иродани бушаштиради ва таркидунёчиликка олиб келади, яъни инсон ҳаёт қувончлари, моддий неъматларидан узини тийиши лозимдир. Иродага интилиш бу хоҳишларни йўқотиш билан баробардир. Хоҳишлардан қутулишнинг ягона чораси хотиржамликда, деб билади. Ички хотиржамлик таркидунёчиликдадир, дейди Шопенгауэр.

Юзаки қараганда, уз-узини улдириш ҳаётга булган интилишни йўқ қилувчи энг яхши чорадир. Лекин Шопенгауэр буни рад этиб, уз-узини улдириш аслида иродасизлик ва ҳаётга булган интилишга буйсунишдир, деб ҳисоблайди. Бунинг урнига, Шопенгауэр фикрича, барча хоҳишлар ва истакларни рад этиб, улардан воз кечмоқ лозимдир, яъни у христиан дини ва ҳинд фалсафасига хос булган зоҳидлик, таркидунёчиликни хоҳишлар урнига қўяди.

Шопенгауэрнинг динга булган муносабати узига хосдир. Унингча, Худонинг бор-йўқлигини исботлаб булмайди, чунки, ироданинг абадийлиги оламни яратилганлигини инкор этади. Бундан ташқари, вақт мутлақ абадий булмасдан, тасаввурлар оламига хосдир.

Шопенгауэр илоҳий иродани оламий иродадан ажратиб, уни ҳеч қандай мақсадсиз булган ҳаракат деб ҳисоблаш билан бирга, назарий исботлардан ташқари, динга хос булган исботсиз эътиқодни ва шунингдек, гайритабиий йўл билан ҳақиқатни очишни тан олмайди. Бундай ҳақиқатни очиш усуллари билан фалсафа уртасида тубсиз жар бор, дейди Шопенгауэр.

Унинг фикрича, дин зиддиятли хусусиятга эгадир, бир томондан, динда халқни юпатиш ва нотўғри фикрлар, алдаш хусусияти булса, иккинчи томондан, динда инсонпарварлик, раҳм-шафқат гоёлари мавжуд.

Шундай қилиб, Шопенгауэр таълимотида иррационализм фалсафасида дастлабки пайдо булган гоёларни кўришимиз мумкин. Бу гоёларда илк бор буддизм таълимотининг таъсирини ҳам кўрамиз. Агар Шопенгауэр фалсафаси тушкунлик руҳиятидаги фалсафа булса, ҳозирги замон иррационалистик фалсафасини эса муҳаббат ва хурсандчилик фалсафаси деб аташимиз мумкин. Бу фалсафани тўғри тушуниш учун фақат билиш ва тафаккур механизмига эмас, балки эзгу ҳис-туйғуларга ҳам таяниш лозим.

АЛЕКСИС ТОКВИЛЬ

(1805—1859)

А.Токвиль француз файласуфидир. У Америка демократияси ҳақидаги тўрт жилдли асари билан машҳурдир.

Токвиль хулқ-атворда ҳам сиёсатдаги тенгликка интилишнинг энг булмас тамойили мавжуд, деб ҳисоблар эди. Бундай демократияни ривожлантиришда энг олдинга ўтиб олган мамлакат АҚШ эди. Европа

уларнинг ортидан бориши керак. Токвиль ўз қарашларига кура Монтескье сингари реалист эди. Бир томондан Токвиль АҚШ демократиясини эски тузумга қараганда адолатлироқ, деб биларди. Иккинчи томондан, у жамиятдаги сунъий тенглаштиришнинг қанчалик хавфли эканини ҳам тушунарди. Ҳар бир одам бошқаларга озми-купми ухшаб қолади ва бу куп жиҳатдан қобилиятсизлар билан тенглашиб қолишга олиб келади. Токвиль фикрига кура, америкаликларни, аввало, пулга қизиқиш ва самарадорликка интилиши биргаликда ушлаб туради. Бу уринда у оммавий жамият шаънига ҳозирги даврдаги маданий танқидни анча олдин амалга оширган эди.

Токвиль фақат тенглик усиши тамойилинигина эмас, балки янги «синфий» табақаланишини ҳам кўрди. Бу табақаланиш саноатлаштириш туфайли вужудга келган эди. Бир томондан Токвиль демократик тенглик саноатлаштиришга кумаклашади, деб ҳисоблайди. Биринчидан, ҳар бир кишининг моддий фаровонликка интилиши саноат маҳсулотлари бозорининг усишига олиб келади. Иккинчидан, ушиб бораётган тенглик қобилиятли одамларнинг савдо ва саноатга кириб келишини осонлаштиради. Бошқа томондан Токвиль тенгсизликнинг усишига булган тамойилни ҳам кўрди. Мустақил хунармандлар бир хил ва зерикарли иш билан машғул буладиган фабрика ишчиларига ажралиб бормоқдалар, тadbиркорлар йирик компаниялар тузмоқдаларки, уларнинг ишчилар билан мулоқоти ишга ёллаш ва маош беришдан нарига утмайди. Зодагон ва унинг хизматкорлари уртасида мавжуд булган масъулият ҳисси йўқолиб бормоқда. Бунда Токвиль тadbиркорлар ва уларнинг хизматчилари уртасида тенгсизликнинг янги турига утиш тамойилини кўрди. Шундай қилиб, Токвиль сиёсий тенглик ва иқтисодий тенгсизлик тамойилини башорат қилди. Демак, Токвиль прогрессга шубҳа билдирган ва XIX аср биринчи ярмидаги ижтимоий тараққиётнинг афзалликлари ва камчиликлари уртасида мувозанат урнатишга ҳаракат қилган дастлабки мутафаккирлардан бири булган.

ПОЗИТИВИЗМ

Позитивизм — Ғарб фалсафасида жуда кенг тарқалган йуналиш сифатида XIX асрнинг 30-йилларида француз файласуфи **ОГЮСТ КОНТ** (1798—1857) томонидан асос солинган. Позитивизм дастлаб Францияда, сунгра Англияда ва ғарбий Европанинг бошқа мамлакатларида ривожланди.

Позитивизм тарихи 3 даврга булинади:

Биринчи давр — О.Конт, Э.Литтре, Э.Ренан, Роберти (Францияда), Д.С.Милль, Г.Спенсер, Дж. Льюис (Англияда), Ю.Охорович (Польшада), Г.Вирубов, В.Лесевич, Н.Михайловский (Россияда), К.Каттанео, Д.Феррари, Р.Ардиго (Италияда) кабиларнинг ижод этган даври.

Иккинчи даври — механизм ва эмпириокритицизм даври, деб аталади. Учинчиси неопозитивизм даврига булинади.

Бундай даврийлаштириш асосан фалсафанинг муҳим масалаларини қандай талқин қилинишига қараб бўлинган. Бу масалаларни умуман инкор қилувчилар, унинг ҳал қилиб бўлмаслигини тан олувчилар ва бу масаланинг бўлинишини инкор қилувчилар ҳам позитивизмга хосдир.

Позитивизм дастури узининг ярим асрлик эволюциясида қуйидагича изоҳланиши мумкин:

1) билиш дунёқараш ва қадрият сифатида ҳар қандай фалсафий талқиндан озод бўлиши керак;

2) ҳамма «анъанавий», илгариги фалсафа, яъни «метафизика», догматик таълимотлар бевосита аниқ, махсус фанлар билан алмаштирилиши шарт (фаннинг узи — «фалсафа») ёки билимлар тизимига умумий шарҳ бериш, фанлар уртасидаги узаро муносабатларни ва уларнинг тилларини урганиш билан қаноат ҳосил қилиши лозим;

3) фалсафада «метафизика»ни енгиш учун уртача йул тутиш керак, яъни материализм билан идеализм узаро курашидан, қарама-қаршилигидан юқорирокда турувчи «учинчи» йулни, «нейтрал» — бетарафлик йулини топиш керак.

Контнинг фикрича, фалсафа ҳар қандай биринчи сабабни, яъни субстанционал ва ҳиссиётдан ташқари моҳиятни қидиришдан воз кечиши шарт. Ана шу изланишларни позитивистлар кераксиз «метафизика» сифатида талқин этиб, унга қарши «ижобий» билимлар тизимини яратишга интиладилар. Улар ҳар қандай фалсафий спекуляцияга қарама-қарши, мунозарасиз ва аниқ далилларга асосланадиган билимларни тарғиб қилдилар. Ана шундай билимни тизимга келтиришни О.Конт ўз фалсафасининг асосий вазифаси, деб билди.

«Позитивизм» тушунчасини О.Конт қуйидагича таърифлайди:

Биринчидан, ёлғончиликка қарши ҳаққонийлик; иккинчидан, кераксизликка қарши фойдалилик; учинчидан, шубҳалиликка қарши ишончлилик; тўртинчидан, ноаниқликка, мавҳумликка қарши аниқлик; бешинчидан, салбийликка қарши ижобийлик ва ниҳоят, олтинчидан, бузгунчиликка қарши тузувчанлик.

Инсон билими, тафаккури олдинга қараб ҳаракат қилади. Шунинг учун у ўз тарихига эга. Инсоният тафаккури тараққиётини шу тарзда урганиш қуйидаги қонуниятни очишга олиб келади, яъни у уч босқичли қонуният, деб аталади. Биринчиси — теологик ёки ёлғон (фиктив); иккинчиси — метафизик ёки мавҳумлашган; учинчиси — позитив ёки илмийдир. Инсон билиши жараёнида ана шу йуллардан, албатта, утади.

Демак, бу услублардан уч турдаги фалсафий дунёқараш ёки умумий қарашлар тизими вужудга келади. Биринчиси — инсон тафаккурининг бошланғич ҳаракатга келувчи нуқтаси; иккинчиси — ўтувчанлик ролини ўйнайди; учинчиси — аниқ, якуний ҳолатидир.

Конт «Позитив фалсафаси»нинг асосий ғояси — фан ҳодисаларнинг ташқи қиёфасини тасвирлаб кўрсатиш билан чегараланиши керак, деган талабдан иборат. Оғуст Конт ана шу ғояга асосланиб, «метафизика» бартараф қилинмоғи лозим, деб даъво қилган эди. Конт кенг табиий-илмий материални синтезлаштиришга уринди, лекин бу уриниш Контнинг фалсафий позицияси туфайли фанни сохталаштиришга олиб келди. Конт табиатни билиш тарихини уч даврга бўлди. Унингча, буларнинг ҳар бири дунёқарашнинг муайян типига: теологик, метафизик ва позитив типларга мувофиқ келади.

Биринчи теологик давр инсон ақли ҳодисаларни ғайритабиий кучларнинг, Худонинг таъсири билан изоҳлашга уринган.

Контнинг фикрича, метафизик дунёқараш теологик дунёқарашнинг узгарган шаклидир. Метафизик дунёқарашга кура, барча ҳодисаларнинг асосини абстракт метафизик моҳиятлар ташкил этади.

Теологик ва метафизик дунёқараш ўрнига, Контнинг фикрича, «позитив метод» келади ва бу метод «муғлақ билим»дан (аввало, материализмдан ва объектив идеализмдан) воз кечишни талаб этади.

Конт ўзининг уч босқичли схемасидан фанларни туркумлаш ҳамда фуқаролик тарихини системалаштириш учун фойдаланди.

Конт жамиятни изоҳлашда илк бор «социология» терминини қўллади. Унинг фикрича, жамият тартибларини инқилобий йул билан узгартириб бўлмайди. Капитализм ҳукмрон бўлган жамиятда инсоният тарихи тараққиётнинг энг юқори чўққисига чиқиб, инқирозга юз тутди. У якка Худога эътиқод қилиш ўрнига мавҳум олий зотга сизгинувчи «янги» динга эътиқод қилишни ижтимоий барқарорлик омили, деб ҳисоблайди.

Конт фанларни таснифлашнинг янгича усулини таклиф қилди. Бу тасниф Ф.Бэкон берган фанлар таснифидан бутунлай фарқ қилади. Бэкон уз таснифини тафаккур, хотира, тасаввур тамойилларига асосласа, Конт таснифи қуйидаги уч тамойилга асосланади:

- 1) Соддадан мураккабга қараб ҳаракат қилиш.
- 2) Мавҳумликдан аниқликка қараб ҳаракат қилиш.
- 3) Қадимги давр фанларидан ҳозирги замон фанига қараб ҳаракат.

Контнинг фикрича, бу таснифда фанларнинг мукамаллигига ва аниқлигига урғу берилган.

Лекин бу таснифда ижтимоий фанларга деярли урин ажратилмаган, жумладан, тарих, мантиқ ва психология бутунлай тушириб қолдирилган бўлса, социология ва ахлоқ фанлари эса охириги ўринга тушиб қолган. Бу таснифда ижтимоий фанларнинг ўзига хос хусусиятларини инобатга олмаган ҳолда, уларга нисбатан механик тарзда ёндашилади. Контнинг бу таснифини кейинчалик неокантчилар ва «ҳаёт фалсафаси» вакиллари қаттиқ танқид остига олдилар.

Контнинг фалсафага муносабати қандай эди? Бу саволга Конт жавоб бермайди. Бироқ фалсафанинг вазифаси ҳақида позитив фалсафа

аниқ фанларнинг хулосасини механистик тарзда умумлаштирмасдан, узи яхлит ички тузилмасига эга бўлган фан булиши керак, дейди. Шу билан бирга, Конт фалсафанинг дунёқараш хусусиятини олиб ташлайди. Унинг мифология ва динга боғлиқ томонини ҳам инобатга олмайди.

Фалсафанинг предмети, Конт фикрича, фанларнинг энг умумий хулосалари ва усулларини бирлаштириш, шу асосда уз услубини яратишдир. Фалсафа фани, унинг фикрича, аслида методологиядир. Конт индукция, дедукция ва гипотеза услубларини юқори баҳолайди. Ундан ташқари кузатиш, тажриба, солиштириш орқали таҳлил қилиш усулларини ҳам юқори баҳолаб, уларни айрим фанларда узига хос ўрни борлигини таъкидлайди. Бу усулларни барча фанларга бир хилда ишлатиб бўлмаслигини тасдиқлайди. Масалан, физика, химия фанлари — купроқ тажрибага асосланади; биология — кузатишга, солиштиришга асосланади, тарих эса солиштириш орқали таҳлил қилишга асосланади.

Контнинг фикрича, социология жамият тўғрисидаги фан булиб, ижтимоий ҳодисаларни солиштириш ва таҳлил қилиш услубларига асосланади. У ижтимоий ҳаётда оила, табиий муҳит, урушлар, маданият, санъат, иқтисодий ишлаб чиқариш ривожини ва бошқа жараёнларни таҳлил қилади. Шу билан бир қаторда, социология фанини миянинг физиологик жараёнларини урганувчи френология фанига боғлаб қўяди. Кейинчалик фан ривожини френологияни сунъий ва асоссиз эканлигини исботлади ва бу фан аста-секин йўқолиб кетди.

Позитивизм фалсафасининг кейинги ривожини инглиз олимлари Жон Стюарт Милль ҳамда Герберт Спенсерлар муҳим роль ўйнадилар.

ЖОН СТЮАРТ МИЛЛЬ (1806—1873) дастлабки позитивизмнинг йирик вакилидир. У фалсафий қарашларида Контнинг позитив ғоясини қабул қилади, лекин ижтимоий-сиёсий қарашларида унга қўшилмайди. Ж.С.Милль узининг «Мантиқ тизими» (1843) номли асарида янги билим фақат эмпирик йўл билан олиниши мумкин, деган хулосага келади. Шунингдек, у мантиқни психологиянинг бир тармоғи сифатида талқин қилади ва мантиқ қонуниятларига психологик тус беради. Дедукция услуби, унинг фикрича, ҳеч қандай янги билим бера олмайди. Бундан ташқари, ҳар қандай хулоса хусусийдан умумийликка қараб боради.

Математика, Ж. Милль фикрича, эмпирик тарзда келиб чиққан. Унинг ҳамма аксиомалари кузатиш ва умумлаштиришга асосланади.

Шундай қилиб, янги ҳамда умумий билимлар манбаи индуктив мулоҳазадир. Бэконнинг индуктив услубига таяниб, Ж. Милль индуктив услубнинг тўрт усулини ишлаб чиқди: 1) келишув услуби; 2) фарқ қилиш услуби; 3) қолдиқ услуби; 4) йўлдош узгарувчанлик услуби. Индуктив мулоҳаза, Ж. Милль фикрича, инсоният билимининг хилма-хиллигига ишонишдан иборатдир.

Унингча, ҳодисалар ўртасидаги сабабий боғланишлар узоқ кузатишлар натижасида тасдиқланганлиги учун купгина тасодифлар ҳам сабабий боғланишларни исботлайди.

Ж. Миллнинг сабабий боғланишлар тўғрисидаги қарашлари Юмнинг гоёларига ухшаб кетади. У ҳодиса сабабини «узгача бўлган ҳодисалар йиғиндиси оқибатидир, шунинг натижасида мазкур ҳодиса албатта содир бўлади», деб тушунтиради. Сабаб тўғрисида Ж. Милль шундай дейди: «Маълум далиллар асосида кейинги далиллар келиб чиқади, бунга бизнинг ишончимиз комилдир. Узгармас олдинги факт сабаб бўлади, узгармас кейинги факт оқибат бўлади».

Шундай қилиб, Ж.Милль сабаб, оқибат муносабатларини ҳаракатлар кетма-кетлиги тарзида ҳал қилади, келтириб чиқарувчи, шартловчи, ишлаб чиқарувчи, яратувчи ва ҳоказо муносабатларни эътиборга олмайди.

Материяни «доимий ҳиссиёт имконияти» сифатидаги машҳур позитив таърифлаш Ж. Миллнинг қаламига мансубдир.

Ж. Миллнинг фанга бўлган муносабати Ч.Пирс прагматизмга таъсир қилди. У. Жеймс Ж. Миллга юксак баҳо беради, узининг «Прагматизм» асарини унинг хотирасига бағишлайди.

Диний қарашларида Ж. Милль гайритабиийликни фан доирасидан чиқиб кетмаган шаклини тан олади. Унинг улимидан сунг «Дин ҳақида уч лавҳа» (1874) номли асари нашрдан чиқади. Бу асардан маълумки, у Худони тан олади, лекин унинг имкониятини, куламини, қудратини чеклайди. Негаки, Худо ёвузликни бирданига йуқ қила олмайди, дейди. Бу гоё пировард натижада У.Жеймс томонидан янада ривожлантирилди. Шунингдек, Ж.Милль қарашлари Г.Спенсер ижодига ҳам катта таъсир қилди.

ГЕРБЕРТ СПЕНСЕР (1820—1903) 1820 йил 27 апрелда Англиянинг Дарби шаҳрида ўқитувчи оиласида туғилади. Ёшлигиданоқ у Лондоннинг Бирмингем темир йўл қурилишида инженер лавозимида ишлайди. 1846 йилда Герберт Спенсер инженерлик фаолиятини ташлаб, «Экономист» журнали ходими бўлиб ишлайди, ёзувчиликдан топган даромадига яшайди. Герберт Спенсернинг эволюцион гоёлари XIX асрнинг 30-йилларида шаклланади. Спенсернинг йирик асари «Социал статика» 1850 йилда нашрдан чиқарилди. Бу асарда Спенсер органик ривожланишни ижтимоий тараққиётга татбиқ қилади. Тараққиётни «мукамал бахтга интилиш илоҳий гоёси» сифатида талқин қилади. Бундай талқиндан кейинчалик воз кечиб, тараққиётнинг механистик талқинига утади. Узининг «Ривожланиш гипотезаси» номли мақоласида Спенсер барча тирик жонзотларни табиий йўл билан келиб чиқишини қатъий таъкидламаса ҳам, уларни илоҳий куч томонидан яратилиши гоёсини шубҳа остига олади.

Жамият тараққиётига нисбатан Спенсер машҳур биолог Бэрмнинг табиатдаги барча жонзотларни бир турдан ҳар хил турлар келиб чиқиши ҳақидаги гоёсига таянади. Табиатдаги барча нарсаларнинг асосида қандайдир бир сирли куч яширинганини тан олади. Бу кучни фан орқали билиб бўлмаслигини таъкидлайди. Шундай қилиб, Спенсер табиат ва

жамиятни тушунишда руҳий жараёнларни ва руҳий кучни тан олмади. Руҳият урнига махсус фанларга хос булган биологик ва механистик кучни киритди. Бу куч асосида ётган илоҳийликни билиб булмайдиган сир, деб эълон қилди. Спенсер узининг «Асосий бошланғичлар» номли асарида билиш тўғрисидаги фикрларини илгари суради. Бу асарнинг «Билиб булмайдиган» номли бўлимида оламни билиб булмаслигини таъкидлайди. Унингча, оламнинг келиб чиқиши, ривожланиши ва қандай куч томонидан яратилганлиги масалалари динда ҳам, фанда ҳам уз ечимини топа олмади.

Бу саволларда, Спенсер фикрича, инсон тафаккури англамайдиган фикрлар ётади. Диний таълимотни оламнинг Худо томонидан йуқдан бор қилинганлиги ҳақидаги гоёси, Спенсер учун қуруқ сафсата булса-да, пантеизм таълимотидаги оламнинг чексизлиги ва доимий ривожланишда эканлиги ҳақидаги фикрлар олим учун фан томонидан исботланган далиллардир.

Шундай қилиб, Спенсер ҳам дин, ҳам фан томонидан оламнинг асосида ётган кучни билиб булмайди, деган хулосага келади. Шунингдек, Спенсер макон ва замон, ҳаракат, бўлинувчанлик, онг тушунчалари зиддиятларга тула эканлигини ҳам асослаб беради. Ички зиддияти бор нарса ҳақида биз «ҳа» ҳам, «йуқ» ҳам дея олмаймиз. Спенсер шундай метафизик, агностик хулосага келди.

Спенсер фанларни таснифлаш жараёнида Контнинг таснифини бир оз узгартириб, кенгайтириб беради. У фанларни уч турга булади: 1) мавҳум фанлар: математика, мантик; 2) мавҳум-аниқ фанлар: механика, физика, химия; 3) аниқ фанлар: астрономия, геология, биология, психология, социология.

Спенсер макон ва замонни мавҳум кучнинг кўриниши, деб ҳисоблайди. Макон, замон ва мавҳум кучлар биргаликда материяни ташкил қилади.

«Материя зиддиятга тула булганлиги учун фан нуқтаи назаридан аниқ ва мутлақ маълумотга эга була олмаймиз. Биз материя ҳақида фақат нисбий билимга эгамиз», — дейди Спенсер.

Макон ва замон, унинг фикрича, нисбий реалликдир, унинг мавжудлиги бошқа бир мутлақ, мавҳум реалликнинг борлигидан далолат беради. Нарсалар макон ва замонда мавжуддирлар. Макон нарсаларнинг бир-бирига нисбатан жойлашиши, замон эса нарсаларни бирин-кетин содир бўлишидир.

Спенсер биз ҳис қилган оламдан ташқари объектив олам ҳам мавжуд, дейди. Спенсер «Психология асослари» асарида Беркли, Юмнинг қарашларини танқид қилади. Берклининг «Гилос ва Филонус уртасидаги суҳбат» асарини танқидий урганиб, Гилоснинг Филонусга берган жавобларига янгича маъно киритади.

Агар Берклида Гилос ва Филонус уртасидаги суҳбат бутун борликни инсон ҳис-туйғуларининг йиғиндиси, деган фикрга олиб келса, Спенсер

талқинида, бу суҳбат бошқача ҳал қилинади, яъни моддий оламни объектив мавжуд эканлигини кўрсатади.

Спенсер фикрлар бизнинг онгимизга моддий олам таъсир қилганлиги учун пайдо бўлади, моддий оламнинг инсон организмга бир хилда таъсир қилиши бир хилдаги фикрлар оқимини юзага келтиради, дейди. Унинг бу фикри материалистларнинг фикр ва сезгиларнинг инъикос сифатидаги тасаввурига ухшайди, яъни билишда инъикос назариясини рад этмайди. Умуман олганда, Спенсернинг фалсафий дунёқарошига уша давр муҳити, яъни XIX асрда табиий фанларнинг ривожланиши катта таъсир кўрсатди.

Спенсер таълимотининг ўзига хос хусусияти шундан иборатки, унинг фикрича, эволюциянинг «ўз чегараси бўлиб, у бундан ошиб утолмайди». Бу чегара тизимларнинг тенглигидан ёки эволюционлашган тартибдан иборат бўлиб, қачонки қаршилик кўрсатувчи барча кучлар тенглашганда вужудга келади. Спенсернинг ўзи қўйидагича мисол келтиради: жамиятдаги консерватив ва прогрессив кучларни тенглаштириш зарурати уни урганишнинг ижтимоий маъносини яққол кўрсатиб беради. Бироқ Спенсер тенгликни мутлақ, деб ҳисобламайди. Унинг фикрича, тенгликни урнатиш билан узгаришлар жараёни тугамайди, эртами ёки кечми яна тенглик ҳолатига интилиш бошланади. Мувозанат сақловчи мунтазам ҳаракатдаги тартиб одатда ташқи кучлар туфайли юзага келади, бироқ қачонки урнатиш билан мувозанат эски тизим урнини боса олса, шундагина керакли натижани бера олади. Лекин вужудга келган ҳолатни алоҳида тизим йўналишидаги, қайтарилмайдиган ҳолат, деб ҳисоблаб бўлмайди, чунки у бошқалардан фарқ қилмайди. «Ҳаракатлар сони материя сонининг доимий тенглиги»дан келиб чиқиб, тортиш ва итариш кучининг суръати доимий эканлигини тан олиш мумкин: «эволюция ва тугаланиш давлари ўзаро алмашилиб туради. Утмишда бир қатор шундай эволюциялар мавжуд бўлиб, улар ҳозирги вақтдаги эволюциянинг айни ҳисобланган ва келажакда ҳам худди шунга ўхшаш эволюциянинг қайтарилишини кутиш мумкин, улар ҳам ўзига хос тарзда ва ҳаммаша ўзининг турли хилдаги конкрет томонлари бўйича тантана қилиши мумкин, деган ҳулоса келиб чиқади».

Шундай қилиб, Спенсер айланишнинг қадимги қонидасига қайтади. Бу қонида ҳаммаша у ёки бу ташқи узгариш билан фалсафа тарихига кириб келган.

Спенсер томонидан умумий шаклда ишлаб чиқилган эволюция ғояси биология, психология, социология ва ахлоқда қўлланилмоқда. Биология қонунни урганувчи, кўрсатилган барча соҳалар ичида асосий фан ҳисобланади. Спенсернинг фарази бўйича, ҳаётнинг барча мураккаб олий даражадаги руҳий ва ижтимоий жараёнлари охир оқибатда биологик қонунлар билан яқунланади ва улар ўзига хос механик биоморфизм кўринишида ўтади.

Спенсер таълимотининг узига хослиги XIX асрнинг 40-йилларидаги биология фани эришган катта ютуқлар билан ифодаланади. Ҳақиқатан ҳам, 1838 йилда Г.Шлейден усимлик ҳужайрасини кашф этди (Р.Гук ушбунини Шлейдендан 200 йил олдин кашф этган булса ҳам, бу кашфиёт уз даврида муайян сабаблар туфайли юзага чиқмай қолиб кетган), 1839 йилда Т.Шванн ҳайвонлар ҳужайраларининг узига хослигини асослаб берди, 1843 йилда А.Келиккер тухумдан худди ҳужайрадагидек катта ҳайвонларнинг барча аъзолари ривожланиб чиқишини кўрсатиб берди. Агар уша вақтдаги сиёсий иқтисодда меҳнат тақсимотининг ривожланиш гоёси кенг тарқалганини ҳисобга олинса, (1827 йилда Мили Эдварде бунинг исботи сифатида ҳайвон танаси моддаларининг турли-туманлигидан фойдаланиб, ушбу биологик жараёнда меҳнат тақсимотининг умумий қонунини назарда тутган) Спенсернинг биологизми етарли даражада тушунарли бўлади.

Спенсернинг фикрича, ҳаёт бу «ички муносабатларнинг ташқи муносабатларга тинмай мослашишидан иборат». Спенсернинг биология ва психология соҳасидаги ишлари уша даврдаги фикр ва кузатишлар учун узига хос аҳамиятга эга бўлди. Спенсер табиий танлаш ҳақидаги Ч.Дарвин таълимотининг ўзигина организм ривожланишининг барча муаммоларини ҳал қила олмаслигини билса ҳам, лекин уни қўллаб-қувватлайди. Спенсер гоёларининг энг муҳимларидан бири — индивидуумнинг шаклланиши секин-аста барча тупланган тажриба асосида аниқланади, деган фикрдир.

Спенсер социологиясининг моҳияти — жамиятнинг ҳаёт жараёнига мослашуви, жамиятнинг тирик организм каби табиий йул билан вужудга келиши ва ривожланишидан иборат. Бундан шундай муҳим хулоса келиб чиқади: жамият ва унинг институтларини ҳар қандай сунъий ташкил этишга уриниши ёки жамиятни сунъий йул билан қайта қурилиши — амалга ошмайдиган иш; Спенсер «жамият ўзича ривожланади, лекин у сунъий асар эмас», «конституциялар яратилмайди, ўзи етишиб чиқади» каби фикрларни келтиради ва мунтазам такрорлайди.

Спенсер тарихда буюк кишиларнинг ҳал этувчи роли ҳақидаги фикр-ни бутунлай инкор қилади. Ҳатто, монах ҳам ўзи бошқараётган жамият-ни ўзгартиришга ожизлик қилади. «У вақтинча бузиши, бошқаришнинг табиий жараёнини тутиб туриши ёки унга ёрдам бериши мумкин, бироқ умумий жараён ҳаракати устидан ҳукмронлик қила олмайди». Буюк кишилар жамият тақдирини белгиламайдилар, балки улар ҳам «буюк кишилар каби ушбу жамият моҳиятининг маҳсулидирлар». Спенсер фикрича, жамият структураси ва унинг сиёсий шакллари, жамият ҳаёти хусусиятлари ва халқ характери билан ёки аниқроқ қилиб айтганда, уни ташкил этувчи индивидуумлар билан белгиланади: «...Халқ характери биринчи бошланғич сиёсий шакл манбаидир». У уз навбатида ушбу халқнинг атроф-муҳитдаги шарт-шароит билан ўзаро муносабати жараёнида вужуд-

га келади, узгаради ва яшаш учун курашишга, яхшироқ бир тарзда мослашишга қаратилган куч билан ифодаланади.

Умуман олганда, Спенсер социологиясининг асоси узининг назарий мазмуни буйича зиддиятли характерга эгадир. Бир томондан, Спенсер жамият ривожланишини табиий сабабий боғланиш жараёни сифатида куриб чиқишга ҳаракат қилиб, тарихни буюк шахслар ҳал қилиши ҳақидаги фикрга қарши чиқади, социал узгаришларнинг ҳал қилувчи омилини айрим шахслар ихтиёри ва фаолиятдан эмас, балки мамлакатнинг барча одамлари ҳаракатидан қидириш кераклигини тан олади. Бундай хулосалар Спенсернинг илмий анъаналар изидан борганидан далолат беради. Юқорида баён қилинган қарашларнинг узи шундай хулосага келишга асос бўла оладики, жамиятнинг синфларга бўлиниши ва эксплуатация қилувчи синфлар сони халқ хусусиятидан келиб чиқади ва тўлиқ бунга жавоб беради. У таъкидлайдики, «вассаллар томонидан садоқат руҳи бўлмаганида, феодал тизими ҳеч қачон мавжуд бўлмас эди». Спенсернинг ижтимоий ҳаётни биологик иборалар асосида тушунтириб, ижтимоий ривожланишни ҳақиқий қонунчилик нуқтаи назаридан таҳлил қилинишини четлаб ўтишга уриниши илмий жиҳатдан самарасиз бўлиб ҳисобланади.

Социологияда «яшаш учун кураш» тамойилининг кенг тарқалиши янги социологик оқим учун замин тайёрлади. Бу уз навбатида «дарвинизм социологияси» деб номланиб, синфий нотенгликни ёқлаш учун хизмат қилди. Спенсер социологиясининг ошқора апологетик характери организмнинг функциялари ҳамда ижтимоий гуруҳлар ва ташкилотлар аро узаро ухшашликни ўрнатишга бўлган ҳаракатини намоён этади.

Ижтимоий эволюциянинг йўналиш ва келажаги ҳақида гапирар экан, Спенсер жамиятни икки хил турга ажратади. Биринчиси — давлат ҳокимиятига бўйсунувчи характерга эга бўлган ҳарбий тизимга асосланган зўравонлик (деспотизм), иккинчиси — давлат ҳокимияти ҳуқуқлари минимумга келтирилган ва гуёки шахс озодлиги ва фаолиятини таъминлайдиган саноат тизимидир. Спенсер социализмга қарама-қарши ижтимоий эволюциянинг келгуси босқичи сифатида жамиятнинг учинчи босқичини ташкил этувчи эркин иқтисодий муносабатларнинг юзага келиши эҳтимолини эътироф этади.

Хулоса қилиб айтганда, позитивизм фалсафаси XIX асрнинг табиий фанлари ривожланган даврда шаклланди. Бу фанларнинг умумий усуллари ва хулосаларини бирлаштириб янги талқин қилиш асосида янги позитив фалсафа яратилди. Бу фалсафанинг асосий вазифаси фалсафанинг дин ва мифология билан боғлиқ бўлган дунёқараш хусусиятини истисно этган ҳолда фанларнинг энг умумий методологияси бўлишдир. Позитивизм узининг фанлар таснифига социология ва психологиядан ташқари бошқа ижтимоий фанларни, ҳатто, киритмади ҳам. Позитивистлар фалсафанинг методология сифатидаги вазифасини эълон қилишди,

лекин бу жараённи очиб беришда эидияларга учрадилар. Методология билишнинг турли хил усулларини ишлаб чиқадиган назариядир. Бу назарияни Спенсер ривожлантирар экан, жиддий қарама-қаршиликларга учради. Фалсафада энг муҳим масала ҳисобланган олам асосида нима ётади, дунё қандай яратилган, деган саволларга аниқ жавоб йўқлигини таъкидлайди. Шу масалада агностицизм позициясига утди. Фаннинг, жумладан, фалсафанинг билиш доираси чекланганлигини кўрсатди. Позитивизм билишни кўкка кутарган булса-да, пировард натижада узи боши берк кучага кириб қолди. Инсоннинг билиш имкониятларини чегараланган, деб ҳисоблади. Мутлақ ҳақиқат урнига фақат нисбий ҳақиқатни тан олди.

Бундан ташқари, позитивизм фалсафасида ижтимоий жараёнларни урганишда содда биологик услубларни қўллаш кенг тус олди. Ч.Дарвиннинг биологик турларнинг ривожланиши назариясини жамиятга унинг узига хос қонунларини эътиборга олмаган ҳолда татбиқ қилинди. Бу кейинчалик социал дарвинизм оқимининг вужудга келишига сабаб булди. Инсон ҳаётининг руҳий томонлари соддалаштирилди, сохталаштирилди. Руҳий кучни позитивистлар мавҳум, билиб булмайдиган куч, деб атадилар. Уни инкор қилмасалар-да, тушунтириб бериш мумкин эмаслигини таъкидладилар. Кишилиқ жамиятининг ҳайвонот оламидан сифат жиҳатдан фарқ қилишини ҳам тушунтириб бера олмадилар. Позитивизм фалсафасини урганар эканмиз, бир нарса яққол кўзга ташланади. Агар фалсафа фақат фан, деб талқин қилинса, унинг дунёқараш томонлари назарга олинмаса, фалсафий масалалар доираси ниҳоятда чегараланиб қолади, боши берк кучага кириб қолади. Ҳозирги замон жамиятининг ривожи ижтимоий жараёнларнинг мураккаб эканлигини, уларни соддалаштириш ва сохталаштириш мумкин эмаслигини кўрсатади. Инсон, унинг маънавий, руҳий ҳаёти ҳозирги жамиятда ижтимоий фанлар аҳамиятини ва уларнинг тутган урнини равшанлаштирмоқда. Айниқса, позитивизм четлаб утган тарихнинг ниҳоятда муҳим аҳамияти кўзга ташланмоқда. Тарихни урганишда уни жонсиз далиллар мажмуаси сифатида эмас, балки инсон қалби орқали уша даврни ҳис қилиш, бу ҳиссиётларнинг ахлоқий-маънавий томонлари жамиятни тушунишда катта аҳамиятга эга эканлигини кўрсатиш лозимдир. Давлатимиз сиёсати ҳам тарихни ва маънавиятни шундай нуқтаи назардан чуқур урганишга даъват этмоқда.

НЕОКАНТЧИЛИК

XIX асрнинг урталарига келиб, Европада узига хос интеллектуал вазият вужудга келди. Бундай вазият, биринчидан, анъанавий фалсафий тизимнинг бузилиши билан асосланса, иккинчидан, назарий фалсафанинг ривожига табиий-илмий фанларнинг таъсири кучайиб бормоқда эди, жумладан, физика, физиология, медицина ва ҳоказо.

Германияда бу даврда капиталистик муносабатлар ривожини юқори чўққисига етиб, ишлаб чиқариш, ҳарбий техника, ахборот воситалари соҳасида ривожланиш жадал суръатда бормоқда эди. Албатта, бундай жараён уз вақтида техникавий ва табиёт фанларининг ривожини талаб қилар эди.

Юзага келган бундай вазиятни фалсафий тадқиқ этишга киришган Бюхнер, Фогт, Молешотт каби куплаб олимларни куришимиз мумкин. XIX асрнинг иккинчи ярмига келиб ғарбнинг купгина файласуфлари орасида Гегель фалсафаси уз аҳамиятини йўқотган эди. Шунинг учун ҳам бу олимлар учун Кантнинг фалсафаси асосий манба вазифасини бажарди.

ОТТО ЛИБМАН (1840—1914) илк бор «Кантга қайтиш» шиорини уртага ташлаган файласуф ҳисобланади. Унинг фикрича, «Кантга қайтиш» Кант ва унинг тарафдорлари таълимотини қайта тиклаш орқалигина мумкиндир. Ана шу фикрни Либман узининг «Кант ва эпигонлар» асарида ривожлантирди (1865). Либман фикрича, Кант таълимотининг узига хос томони шундан иборатки, Кант «жон», «мия» ёки Лейбницнинг рухий «монада» тушунчасидан келиб чиқмайди, балки у уз таълимотига «онг» тушунчасини асос қилиб олади. Лекин Кант узининг билиш соҳасидаги тадқиқотларини алоҳида индивиднинг ёки инсониятнинг онгини таҳлил қилишга қаратмаган, балки мавҳум «онг» категорияси устида ишлаган. Демак, Либман фикрича, «онг» категорияси дунёни тушунишни биринчи шартидир ва у ҳар қандай фан объектининг асосида ётади. Ана шу онг дунёси эса узининг ички — «имманент» шакллари орқали бошқарилади. Яъни, калейдоскоп узининг майдонидаги буюмларни узидан қандай акс эттирса, онг ҳам бутун борлиқни уз ички қонуниятлари орқали акс эттиради.

Бироқ Либманнинг Кантдан фарқи шундан иборатки, унингча «нарсани узидан» ҳиссиётимизнинг объектив сабаби эмас, балки оннинг ички (имманент) ғояси бизнинг билиш дунёмизни узига мослаб тузади. Либман айтадики, «Баҳор гули менинг онгим нуридан ташқари нима ҳам булар эди? Ҳеч нима!»

Бундан Либманнинг кейинги ишларида Кант фалсафасининг идеалистик томони купроқ ривожлантирилганлигини англаб олишимиз мумкин. Кантнинг априор тушунча туғрисидаги ғояси эса Либман қарашларида космик, метакосмик мазмун олди ва дунёнинг асосий сабабига айланди.

Либман Кантнинг фалсафасига қайтишга унинг идеалистик онтологиясидан келиб чиққан ҳолда даъват қилган бўлса, ана шундай чақирик табиёт тадқиқотчилари томонидан ҳам илгари сурилди. Бу асосан ҳиссиётнинг ташқи физиологияси ҳақидаги таълимотларнинг ривожини билан боғлиқ ҳодиса эди. Машҳур физиолог олим **ИОГАНН МЮЛЛЕР** (1801—1858) ташқи ҳиссиётнинг узига хос энергияси қонунини кашф

қилди. Мазкур қонун буйича, ҳиссиёт нарсаларнинг ёки таналарнинг ташқи ҳолатини, сифатини онга етказувчи механизм эмас, балки ҳиссиёт ташқи сабаблар таъсири натижасида бизнинг асабларимиз орқали онга борувчи сифатлардир. Ана шу Мюллер томонидан кашф қилинган қонун XIX асрнинг иккинчи ярмида ривожлантирилиб, кенг тарқалди. Бунда Мюллер қонунига биноан, бир хил ташқи таъсирлантирувчилар кузнинг тўрсимон қобигига таъсир этиб, нур (чироқ) сифатида қабул қилинади, терида эса иссиқлик ҳиссиётини уйғотади. Ва аксинча, турли таъсирлантирувчилар бир хил ҳиссиёт уйғотиши мумкин. Худди ана шу кузатиш ва умумлаштириш табиийатшунослар уртасида Кант билиш назариясининг субъектив-идеалистик томонига катта қизиқиш уйғотди. Демак, улар бундан хато хулоса чиқардилар, яъни бизнинг ҳиссиётимиз, тажрибамиз фақат бизнинг тузилишимиз маҳсулидир. Бизнинг ички ҳолатимиз ташқи таъсирлантирувчилар натижасида намоён бўлиши мумкин, лекин ташқи олам объектларининг ҳақиқий табиати ҳақида ҳеч қандай маълумот бермайди.

Бу гносеологик хулоса Кантнинг билиш назариясининг физиологик талқини асосида юзага келди.

ГЕРМАН ГЕЛЬМГОЛЬЦ (1821—1894). Неокантчилик ҳаракатининг вужудга келишида алоҳида урин тутган буюк олмон физиологи ва физици Герман Гельмгольц эди.

Гельмгольц физика билан биргаликда фалсафага ҳам қизиқиши катта эди. Табиатшунос олим сифатида шуғулланган муаммолари унинг эътиборини билиш назариясига қаратди. Бу ҳиссиётнинг физиологик соҳасидаги тажрибавий тадқиқотлар, геометрик аксиомаларнинг табиати масаласи ва неевклид геометрия физиканинг асослари масаласи эди. Кантнинг танқидий фалсафасини у физиологик жиҳатдан талқин қилишга ҳаракат қилди.

Ана шу тадқиқотларида Гельмгольц бизнинг тушунчаларимизнинг объектларга қанчалик мос тушиши ёки тушмаслиги масаласига эътиборини қаратди. Лекин Гельмгольцнинг қарашларида қарама-қаршиликлар мавжуд эди. Чунки — у, бир томондан, фикрнинг «априор қонуни»ни тан олади ва иккинчи томондан, макон ва замоннинг «трансцендент реаллиги»ни ҳам эътироф этади. Бизнинг ҳиссиётимиз мазмуни ташқи предметларнинг таъсирига боғлиқ, бошқа томондан, бу таъсир фақат «белгилар» ёки «символлар»дир. Бундай қарашлари билан Гельмгольц бир вақтнинг ўзида ҳам агностицизмни, ҳам материализмни ривожланишига катта ҳисса қўшди. Агностик сифатида у ҳиссиётни ташқи ҳодисаларнинг белгиси сифатида қарайди ва шу орқали нафақат ухшашликни, балки нарсалар билан бир хиллигини ҳам инкор қилади. Ва шу ернинг ўзида моддийончи сифатида, тушунчалар ташқи предметларнинг бизнинг асаб системамизга таъсири натижасида вужудга келади, дейди.

Шундай қилиб, Гельмгольц гоёни борлиқдан, онгни табиатдан ажратиб қўяди. Чунки, гоё ва у акс эттираётган объект икки ҳар хил дунёга тегишли, дейди. Ва Кантга ухшаб «ҳодисалар» билан «нарса узида»ни бир-бирдан ажратиб қўяди.

Ана шу қарашни Гельмгольц 1878 йилда узининг «Идрок фактлари» номли машҳур маърузасида асослаб беради. Гельмгольцнинг фикрича, бизнинг ҳиссиётимиз ташқи таъсирнинг хусусиятлари ҳақида хабар беради. Ҳиссиёт эса белги ҳисобланади, лекин тасвир эмас. Чунки тасвирдан маълум маънода предмет билан ухшашлик талаб қилинади. Белгидан эса предмет билан бундай ухшашлик талаб қилинмайди. Гельмгольц предмет билан уни ҳис қилувчи субъект тасаввурининг ухшашлиги ҳақида гносеологик масалани уртага ташлади. Ва бу масалани у туғри ҳал қила олмайди. Унингча, бундай қарашнинг моҳияти шундаки, ҳар бир предметнинг узгариши ҳиссиётда ҳам узгаришга олиб келади.

Шундай қилиб, Гельмгольц Кантнинг танқидий фалсафасининг айрим томонларини ривожлантирди. Билиш назариясида эса тадқиқот, тажриба ўтказиш, шунингдек, математик аксиомаларнинг табиати ҳақидаги масалалар бўйича узининг мустақил қарашларига эга эди.

ФРИДРИХ АЛЬБЕРТ ЛАНГЕ (1828—1875) неокантчиликнинг ривожидан муҳим урин тутди. У Кантнинг ҳамма таълимотини тулигича қайтармай, айрим масалаларда унинг чегарасидан чиқиб кетди.

Ланге «Материализм тарихи ва унинг танқидини ҳозирги даврдаги аҳамияти» (1866) номли асосий асарида узининг фалсафий қарашларини баён қилган.

Кант таълимотининг аҳамиятини чеклаб курсатади, яъни Ланге фикрича, бизнинг тушунчамиз предметлар билан ифодаланмайди, балки предметлар бизнинг тушунчамизни ифодалайди. «Бундан шундай хулоса келиб чиқадики, тажриба предмети — фақат ҳодисадир, ҳеч қандай «нарса узида» эмас.

Бу фикрни Кант ақлни априор синтетик мулоҳаза юритиш қобилиятидан келиб чиққан ҳолда исботлашга ҳаракат қилган. Ланге эса бу масалада янги нуқтаи назарни илгари сурди. Физиологлар Йоаганн Мюллер ва Гельмгольцнинг фикрини ривожлантириб, таъкидлайдики, Кант фалсафасининг моҳиятини аъзолар ҳиссиётларининг физиологияси тасдиқлайди.

Ланге ёзади: «Бизнинг ҳамма тажрибамиз руҳий тузилишимиз билан асосланади, қандай ҳис қилсак, шундай ҳис қилишимизга, қандай уйласак шундай уйлашимизга мажбур қилади, бошқача тузилишда эса худди уша предметлар бутунлай узгача тасаввур қилинади. Нарса узида эса ҳеч қандай мавжудот томонидан тасаввур қилинмайди».

Шу нуқтаи назардан Ланге Кантнинг категориялар туғрисидаги таълимотига узгартишлар киритди. Унинг фикрича, категориялар соф ақлнинг маҳсули эмас, балки бизнинг физиологик, руҳий тузилишимизга

боғлиқ ва ҳар қандай тажрибадан ташқаридир. Шу маънода, априор ҳолатлар заруратдир ва ҳар қандай тажрибадан ташқаридадир ва у инсоннинг тузилишига боғлиқдир.

Ланге позитивистлар каби метафизика ва материализмни инкор қилиб, эмпиризмни ташвиқ қилади. Ланге учун аҳамиятли булган нарса моддийликдан тозаланган «тажриба»дир.

Зеро, априор категорияларнинг ягона манбаи бизнинг тузилишимизга боғлиқ экан, тажрибадан ташқари улар узининг аҳамиятини бутунлай йуқотади. Шунинг учун ҳам биз ҳодисалар дунёсида туриб, «нарса ўзида» ҳақида хулосага кела олмаймиз. «Нарса ўзида» ҳодисаларнинг нариги дунёсида турувчи трансцендент сабабдир. «Нарса ўзида» — фақат «чегара тушунчасидир».

Лангенинг таълимоти мантиқан мифологизмга бориб тақалади. Унинг гносеологик позицияси материализмга булган муносабати билан асосланади. Ланге табиат ҳақидаги янги фанларни зарурат асоси сифатида эътироф этиш билан биргаликда материализмнинг ҳам узига хос фалсафий дунёқараш эканлигини тан олмайди. Балки уни механик дунёқараш сифатида талқин қилади.

Унинг фикрича, материализмни фақат «ҳодисалар материализми» сифатида эътироф этиш мумкин, лекин фалсафий дунёқараш сифатида эмас.

Шундай қилиб, Ланге фалсафага мифологик-иррационал элементларни киритади. Бу билан у «рационал» кантчиликнинг иррационализмдан узоқда эмаслигини курсатади.

Ланге узининг «Ишчи масала» (1865) номли асаридида ижтимоий ҳаёт тўғрисидаги қарашларини дарвинизм ва мальтусчилар таълимоти асосида ривожлантиради. Шунингдек, у бутун дунё тарихий жараёнини схематик тарзда акс эттиради. Бутун тарих, Ланге фикрича, Дарвиннинг «яшаш учун кураш» қонунидан иборат. Лекин Лангеда бу қонун фақатгина расмий ифодага айланган. Ана шу ифоданинг мазмуни эса Мальтуснинг «ер юзида инсониятнинг кўпайиб кетиши» қонунини англатади. Лангенинг бу фикрини Маркс Кугельманга (1870 й. 27 июнь) ва унинг узига ёзган хатида (1865 й. 29 март) танқид қилади.

ГЕРМАН КОГЕН (1842—1918) — неокантчиликнинг Маргбург мактаби асосчиси ва раҳбари. У Маргбург университетида ўқитувчилик фаолиятини бошлаганлиги учун бу мактаб фалсафий адабиётларда шундай, деб аталади. У 1875 йил Ф.А.Ланге вафотидан сунг фалсафа кафедраси мудири лавозимини эгаллайди. 1912 йилда Коген истеъфога чиқиб, Берлинга келади ва умрининг охиригача шу ерда яшайди.

Маргбург мактабининг аҳамияти шундаки, Коген ва унинг издошлари меҳнати туфайли Кантнинг билиш назарияси айрим ғояларидан янги фалсафий тизимнинг асосларини тузишга ҳаракат қилинди.

Коген узининг илмий фаолиятини Кантнинг асосий рисоаларини талқин қилишдан бошлайди.

1871 йилда «Кантнинг тажриба назарияси».

1877 йилда «Кант ахлоқини асослаш».

1883 йилда «Чексиз зарралар тамойили».

1889 йилда «Кант эстетикасини асослаш».

1904 йилда «Иммануил Кант».

1907 йилда «Соф ақлни танқид»ига шарҳлар асарларини чоп эттирди.

Коген фаолиятининг иккинчи даври унинг шахсий фалсафий таълимотини яратиш билан боғлиқ. Айнан ана шу таълимот неокантчиликнинг Маргбург мактаби фалсафаси асосини ташкил қилади. Шу даврда яратилган асарларида нафақат Кант, Маймон ва Фихтенинг балки Гегелнинг ҳам таъсири сезилиб туради. «Соф билиш мантиғи» (1902), «Соф ҳиссиёт эстетикаси» (1912) каби асарларда Коген қарашлари кантчиларнинг қарашларидан кўп жиҳатдан фарқ қилади.

Кант фалсафасини ургана туриб, Коген ундаги дуализмни олиб ташлашга ҳаракат қилади. Шу билан бир қаторда, Коген Кантнинг билиш назариясидаги ҳиссиётнинг аҳамияти тўғрисидаги фикрини ҳам олиб ташлайди. Идеализм мантиқийлик нуқтаи назаридан гносеологик таълимот сифатида талқин қилинади.

Худди шундай талқинни Коген математика ва табиатшуносликни «трансцендентал» асослаш, деб атайди. Унинг фикрича, фалсафа оннинг борлиққа муносабати масаласидан эмас, балки математика, табиётшунослик, ахлоқ каби фанларнинг тушунчаларини мантиқий асослаш масаласидан келиб чиқиши зарур. Шунинг учун ҳам фалсафанинг биринчи ва асосий фани бу мантиқдир, аниқроғи «соф билишнинг мантигидир». Унинг мақсади «фалсафий тизимни асослашдан иборатдир». Фалсафа нафақат услубий жиҳатдан илмий бўлиши керак, балки предмети жиҳатидан фан фалсафаси бўлиши керак.

Коген фалсафий таълимотида Кантнинг ҳиссий билиш тўғрисидаги фикрлари бутунлай ўзгартирилди. Кант учун макон ва замон ҳиссиёт шакллари эди. Коген учун эса бундай бўлиши мумкин эмас. Кант учун макон ва замон 2 хусусиятга эга, яъни улар ҳам ҳиссиёт оламига, ҳам априор билиш аппаратида тегишлидир. Буларнинг интуитив, мушоҳадавий хусусияти ақлий билиш мантиғига, тушунчалар категорияларга қарама-қарши қўйилади.

Коген булса, Кантга нисбатан билишнинг ҳамма шаклларини идеализм асосида бирлаштиришга ҳаракат қилди. Бу вазифани бажариш учун у ҳиссиёт билан ақл уртасидаги фарқни силлиқлайди. Кантнинг «нарса узида»ни ҳиссиётга таъсири тўғрисидаги доктринасидан воз кечади. Борлиқ Коген учун категория орқали англанадиган борлиқдир. Макон ва замон ҳам ҳиссий интуициядир. Бунда тафаккурнинг априор категория-

лари ва шакллари туфайли «Х»нинг янги қирралари ва муносабатлари очиб борилади. Билиш предмети ҳеч қачон бизга тайёр, тугалланган ҳолда мантиқий тафаккурдан ташқарида берилмайди. Билиш предмети «нарса» эмас, балки билиш вазифасидир. Бу вазифани ҳал қилиш чексизликка олиб келади, лекин ҳеч қачон узининг якунига етмайди. Бунда доим қандайдир «иррационал» қолдиқ қолади, «нарса узида» — «чегаравий» ёки охириги, ҳеч қачон охиригача очилмаган тушунчадир.

Шундай қилиб, бу мактабнинг фалсафий фикрлари, биринчидан, Кант фалсафасидаги материализмдан бутунлай воз кечди ва дунёни бутунлай онг, тафаккур дунёсига айлантирди, иккинчидан, пайдо булаётган янги фанларнинг тенденциясини акс эттирди.

Коген идеализми билиш назариясидан ташқари, тажриба ва борлиқни ҳам ўз ичига олади. «Онг — трансцендентал нуқтаи назардан уйландиган қонуннинг биринчи шаклигина эмас, балки услублар йиғиндиси ҳамдир, жумладан, илмий тажриба ва унинг мазмуни ҳамдир».

Тажриба илмий бўлиши учун турли мазмунларни бир қонунга бирлаштирувчи қоидага айланиши керак. Ана шу қонун ва қоидалар юқоридаги асослардан келиб чиқиши лозим. Бу ерда Коген бирлик фақат онгда бўлишини таъкидлайди. Моддийлик ҳеч қачон бирлик бўлмаган, моддийлик бу агрегатдир. Шунинг учун ҳам билиш предмети «нарса» эмас, балки предмет ҳақидаги тушунчадир. Борлиқ узидан ўзи келиб чиқмайди, балки у дастлаб фикрда пайдо бўлади. Агар фикр «бирламчи фикр» бўлса, унда буни билиш — билишнинг ибтидосини фикрдан қидиришни англатади. Шундай қилиб, фикр фақат узидагина, унинг дастлабки фикрида мавжуддир. Ана шу дастлабки фикр бутун борлиқнинг ҳам асосидир, бошланғичдир.

Чексиз билиш жараёнида ва борлиқни яратилишида Когеннинг идеали математик билишдир. Янги табиётшунослик математик табиётшунослиқдир. Бу жараён Кант давридан бошланган эди.

Когенда математика фанларнинг идеали эканлиги алоҳида маъно касб этади. Шу жиҳатдан, у математика ҳақидаги таълимотида марказий уринни чексиз заррачалар тўғрисидаги тушунчалар эгаллайди. Математиканинг асосий услуби эса чексиз заррачаларни ҳисоблаш услубидир. Айнан математик тушунча бўлган чексиз заррачаларда Коген узининг идеалистик фикрини тасдиқлашга ҳаракат қилган. Унга биноан воқелиқни биз фикрдан топамиз, ҳиссиётдан эмас, унда айнан ҳиссизликдан чиқиб, фикрий бошланғичга борамиз. Фаннинг ўзи эса мавжудликнинг бошланғичини ҳиссизликдан ташқаридалигини исботлаши керак.

Коген фикрича, фан ҳақиқатдан буни исботлайди. Ҳамма моддалардаги содир булаётган ҳодисаларни модда ҳодисаси сифатида физика чексиз заррачалар ҳаракати орқали тушунтиради, яъни ҳиссиёт томонидан қабул қилинмайдиган атом ва молекулаларни, шунингдек, вазнсиз

эфирнинг тулқинсимон ҳаракатини ҳам ҳиссиёт томонидан билиб булмайди. Чексиз заррачалар тушунчаси борлиги туфайли бу нарсалар бизга равшанлашади, яъни физиклар «материя»си — ҳис қилинмайдиган ҳақиқийликдир, «...материя фақат гипотезадир». Бу «гипотеза» «уз диққат-эътиборига ҳиссиётни олади, лекин уни ҳиссиётнинг шуурий руҳий олами асосида тушунтирмайди, балки математика услублари орқали тушунтиради».

Коген узининг қарашларида чексиз заррачалар тушунчасини ишла-тиб, электр ва магнетизм ҳеч қандай ҳиссиёт уйғотмаслигини, лекин «ҳозирги физика электрдан бутун ҳақиқийликни асослашга уринаётган-лигини» таъкидлайди.

Уз навбатида реалликнинг ҳақиқий категорияси — нафақат матема-тикада, физикада ҳам чексиз заррачалар тушунчасидир. Ҳамма физик жараёнларнинг бошлангичи чексиз заррачалар ҳаракати бирлигидан иборатдир. Чексиз заррачалар тушунчасисиз табиат қонунини на асослаб, на тушунтириб булади. Шунингдек, усиз физик назария ҳам, ҳаракат ҳам булмайди. Ваҳоланки, ҳаракат бу узлуксизликдир, узлуксизлик эса макон ва замондаги чексиз заррачаларнинг бениҳоя куплигини талаб қилади.

Ҳаттоки, ҳиссиётнинг мазмуни ҳам, Коген фикрича, фикрдан, яъни математик бирликдан иборат. Предмет ҳам узининг реаллигини фақат сон орқали ифодалайди. Сон бу фундаментдир. «Реал предметлар узининг методологик асосини математика фанидан, яъни сондан топади». Шунинг учун ҳам чексиз заррачалар тушунчаси илк асос аҳамиятига эгадир.

Шундай қилиб, Когеннинг фалсафий қарашларида пифагорчилик қайта тугилди. Лекин қадимги пифагорчиликда сонлар руҳий хусусиятга эга булса, Коген тизимида эса, сон — категория, тушунча. Пифагор таълимотида сонлар борлиқнинг асосини ташкил этади, лекин бу сонларни Пифагор тирик, руҳий мавжудотлар сифатида тушунган. Сонларга бундай қараш Когенга мутлақ бегонадир. Когеннинг сонлар тўғрисидаги таълимоти релятивистик функционализм қуринишига эга. Унингча, ҳамма тушунчалар нисбий хусусиятга эгадир. Шунингдек, фан тараққий этаверади ва бу жараёнда фан тушунчаларининг янги хусусиятлари очи-лаверади. Шунинг учун ҳам фаннинг узгармас асослари ҳақида гап були-ши мумкин эмас.

Коген учун ахлоқ фалсафий фандир. Унинг фикрича, «соф билиш мантиғи» математикага асосланса, «соф ахлоқ иродаси» ҳуқуқ, давлат ҳақидаги таълимотга асосланади. Когеннинг ахлоқий қарашлари «ахлоқий социализм» таълимотида намоён булади. Ахлоқий социализмнинг ўзига хос хусусияти шундан иборатки, бу жамиятнинг «абადий» ҳарака-тидир, лекин у амалга ошмайди, яъни социалистик идеалга эришиш асло мумкин эмас.

Коген ахлоқ тушунчасини ҳуқуқ тушунчаси орқали очиб беради. Ҳуқуқ соҳасида эса давлатнинг аҳамияти мутлақлаштирилади. Коген учун давлат — маданиятнинг ахлоқий тушунчасидир, «тарихий тараққиёт мақсадидир».

Шундай қилиб, социализм тушунчаси Коген фикрича, бу ижтимоий бирликдир. Бу шундай бирлик туғрисидаги гояннинг бениҳоя, абадий ҳаракатидир. Ана шу ижтимоий ҳаракатнинг мақсади услубдир. «Ҳаракат ҳамма нарса, мақсад ҳеч нарса»дир.

ПАУЛЬ НАТОРП (1854—1924) — неокантчиликнинг иккинчи йирик намояндаси. Унинг асарлари фалсафа тарихи, мантиқ, психология ва ижтимоий педагогика соҳаларига тегишлидир. «Қадимги даврда билиш масаласи тарихига оид тадқиқотлар. Протагор, Демокрит, Эпикур ва Скепсис» (1884), «Демокрит этикаси» (1893), «Афлотун давлати ва ижтимоий педагогика гояси» (1898), «Гоьлар туғрисидаги Афлотун таълимоти» (1903), «Декартнинг билиш назарияси» (1882), мантиқ буйича «Аниқ фанларнинг мантиқий асоси» (1910), «Танқидий услуб сифатида умумий психология» (1912), «Ижтимоий педагогика» (1899) шулар жумласидандир.

Назарий фалсафа, Наторп фикрича, «трансцендентал» мантиқдир. Лекин билиш мантиқдан бошланмайди. Мантиқ аниқ фанлар бирлиги ва хилма-хиллигининг априор шартидир. Масалан, математика «соф тафаккурнинг» априор шакллари асосланади. Шундай қилиб, Наторп фикрича, аниқ фанлар функционал муносабатлар орқали намоён бўлади. Демак, Наторп учун сон тушунчаси, жумладан, математик операциялар муносабатлар ва функционал боғлиқликларга бориб тақалади. У математикани идеалистик тарзда талқин қилади. Аниқ фанларнинг мантиқий асосларини таҳлил қилиб, Наторп математика, мантиқ фанларининг объектив материалистик талқинларига қарши чиқади.

Неокантчиларнинг вакиллари яна бири **ЭРНСТ КАССИРЕР (1874—1945)**. Унинг асосий асарлари «Субстанция ва функция ҳақида тушунча» (1910), 4 жилдлик «Янги давр фалсафаси ва фанида билиш масаласи» (1906—1920), «Символик шакллар фалсафаси» (1923—1929) кабилардир.

Э.Кассирернинг фалсафий асарларида тарихийлик, мантиқийлик, гносеологик масалалар кутарилган. Кассирер фан тарихи тараққиётнинг бирон-бир назарий-фалсафий дунёқарашининг шаклланиши учун хизмат қилади, деб билади. Фан тарихини яратишда математиканинг шаклланган назариясига таянади. Умуман, Кассирер узининг фалсафий қарашини ривожлантиришда сафдошларининг фикрларига таяниб, неокантчилик йўналишининг ривожига узининг маълум ҳиссасини қўшади.

Умуман олганда, неокантчилик фалсафаси аниқ фанларнинг фалсафий асосини яратишда ўзига хос роль уйнади ва кейинги, XX аср урталарида фалсафий фикр тараққиётига маълум маънода ҳисса қўшди.

СЕРЕН КЪЕРКЕГОР

Серен Къеркегор (1813—1855) Даниянинг Копенгаген шаҳрида туғилди ва умрининг охиригача шу ерда яшади. У оилада еттинчи фарзанд эди. Диний муҳитда вояга етади. Къеркегорнинг отаси ёшлигида камбагал бўлиб, бунинг учун у Худони айбдор ҳисоблайди. Кейинчалик бойиб кетиб, ёшлигидаги қилган хатоси туфайли умрининг охиригача пушаймон еб яшайди. Отасининг мана шу характери Къеркегорга ҳам таъсир қилади. Меланхолия — чуқур таъсирланиш ҳамда узини кузатиш ва ҳаракатларини қатъий баҳолаш Къеркегорнинг характериға хос хусусиятлар эди.

Къеркегор характериға кура зиддиятли шахс эди. Чунки унинг руҳий ҳолати доимий ва тартибсиз тарзда ўзгарарди. У тезда диний шубҳаланишдан фанатик эътиқодға утар, узининг ғоявий рақибларига қарши қатъий ташланар эди. У шундай инсон эдики, унинг шахсияти ва қалбидаги бўлаётган ҳолатлар бошқа нарсаларни орқаға суриб ташлаган эди. Нима тўғрисида ёзмасин, фақат узини назарда тутиб ёзган. У субъектив, эгоцентрик ёзувчилардан биттаси эди. Шунинг учун ҳам инсон, ҳам мутафаккир унда бирлашган эди, яъни унинг ҳаёти ва таълимоти бири бири билан чамбарчас боғланган эди. У қандай яшаган бўлса, шундай фалсафий фикр юритган, қандай фикр юритган бўлса, шундай яшаган. Фалсафа тушунчасини у узининг шахсий ҳаётий тажрибасидан, изтиробларидан, ҳиссиётдан олган. У кутарган масалалар, муаммолар умуминсоний хусусиятларға эга эди, лекин уларнинг далилларини шахсий ҳаётидан олади. Шунинг учун ҳам бу масалаларнинг ечими чекланмаган. Унинг барча асарларида биз бир хил фикрларни кўп учратамиз.

Ёшлик ва талабалик йилларида Къеркегор эркин, эксцентрик ҳаёт тарзида яшайди. Кейин бундай ҳаётдан тўйиб, ахлоқий қонун-қоидалар билан яшашға ўтади. Ахлоқий бурч, ахлоқий қатъиятлик унинг идеалиға айланади. Кейинроқ у соф диний ҳолатға ўтади, Худо билан бирга яшашни, ҳақиқий христианин бўлишни мақсад қилиб қўяди. Къеркегор руҳоний бўлишни хоҳлайди, лекин пасторларнинг ҳаёти унга тўғри келмайди.

Унинг ҳаётида катта бурилиш ясаган ҳодиса — суюкли қайлиги 17 ёшли Регина Олсен билан ажралиши бўлди. Къеркегор ҳаётидаги ана шу ҳодиса умрининг охиригача чексиз мулоҳазаларға, ўз хатти-ҳаракатини ахлоқий оқлашларға асос бўлиб хизмат қилди. Къеркегорнинг «Бир қарорға келиш» ва «Танлаш» ҳақидаги қарашлари, фикр-мулоҳазалари узининг соф руҳий изтиробидан келиб чиққанлигиға шубҳа йўқдир.

Къеркегор узоқ яшамаган бўлса ҳам, 12 жилдли асарлар ва 20 жилдли кундаликларни мерос қилиб қолдирди. У фалсафаға қандай ёндашганлигидан қатъи назар, унинг истеъдодли ёзувчи бўлганлигиға шубҳа йўқдир. Китобларини у ўз ҳисобидан нашр эттирарди. У ҳаёлиға нима

келса, ушани ёзар эди. У ёзган нарсасини қайта куриб чиқмас эди. Шунинг учун ҳам асарларида қайтарилишлар куп булар эди. Лекин шундай булса ҳам Кьеркегор Дания адабиётининг гурури ҳисобланар эди, унинг асарлари улимидан сунг унга даҳо ёзувчи шуҳратини келтирди.

Кьеркегорни файласуф, деб атаб булмайди, чунки унинг узи ҳам бунга сазовор булишни истамаган. Билиш ҳақидаги масалалар купинча унда ахлоқий, эстетик қарашлар билан чатишиб кетар эди. Тизимли баён қилиш унинг дунёқарашига хос хусусият эмас эди.

Унинг ижтимоий-сиёсий қарашлари узига хос характерга эга эди. 1848 йил инқилобига у шубҳа билан қарайди. Халқдан нафратланади, халқни маъносиз туда, деб атайди. Демократиянинг ҳар қандай шаклига қатъий қарши чиқади, социалистик ғоялар унда тушунмовчиликни келтириб чиқаради.

Ижтимоий ҳаётнинг асосий тамойили, Кьеркегор фикрича, бу буйсунишдир, итоат қилишдир.

Кьеркегорнинг асосий асарлари:

1. «Ёки-ёки» (1843).
2. «Қурқув тушунчаси» (1844).
3. «Ҳаётий йул босқичлари» (1848).
4. «Хотимавий ноилмий қушимча» (1846).

Соф фалсафий масалалар билан Кьеркегор узининг ғоявий рақибларини инкор қилиш мақсадида шуғулланади, ўз қарашларининг фалсафий асосини яратишга ҳаракат қилади. Лекин унинг асосий қизиқиши диний-ахлоқий характерга эга эди.

1841 йил Кьеркегор «Ирония ҳақида» мавзусидаги магистрлик диссертациясини ёқлайди. Унинг асосий ғоялари ана шу диссертацияда ўз аксини топгандир.

Ёшлик йилларида ёзган кундаликларида Кьеркегор ўзига шундай савол қўяди: «Мен нима қилишим керак, менинг ҳаёт йулим нимадан иборат?». Бу саволга шундай жавоб беради: «Мен шундай ҳақиқатни топишим шартки, ана шу ҳақиқат учун яшашим, ана шу ҳақиқат учун улишим керак булсин». Бу саволлар кейинчалик Кьеркегорда шундай шакл олади: «Христианин булиш нима? Христианин булиш учун нима қилиш керак? Хотиржамликка қандай қилиб эришиш керак?»

Юқоридаги масалаларни ўрганиш натижасида Кьеркегор дин инсондан мутлақ эътиқодни ва тобеликни талаб қилиши лозимлигига ишонч ҳосил қилади. Эътиқод ақидалари қанчалик бемаъни булса, уларга ишонч шунчалик мустаҳкам булади.

Кьеркегор ақлга қарши булган. Унинг учун ақл билан эътиқод бир-бири билан ҳеч келишмайдиган ҳодисалардир, ақл эътиқоднинг ашаддий душманидир.

Кьеркегор узининг ғоявий рақиби деб. Гегелни билди. Унинг даврида Копенгагенда Гегель фалсафаси тарғиб қилинаётган давр эди. Гегель фалсафасининг терминологияси, яъни «тезис», «антитезис», «синтез» кенг истемолда эди. Кьеркегор фикрича, гегелчилик христианликка қарши курашувчи бошқа фалсафаларга нисбатан купроқ зарар келтиради. Шунинг учун ҳам Кьеркегор Гегелнинг рационалистик фалсафасини «ҳазм» қила олмайди.

Унингча, Гегель фалсафаси мавҳумлашган моҳиятларга қаратилган. Бу моҳиятга фақат умумий тушунчалар орқали етишиш мумкин.

Бу фалсафа алоҳидалик, конкретлик, индивидуаллик масалаларига қаратилмаган. Индивидуум энг умумийликда қоришиб кетган.

Унинг бу фикрларида қисман ҳақиқат бор. Гегель бутунлай умумийликка узини бағишлаган эди. Рафиқасининг айтишича, унинг яхши қурган маълум таоми ҳам йуқ эди. Унинг учун фақат умумий таом мавжуд эди. Гегель фалсафасидаги ҳамма мазмун, Кьеркегор фикрича, умумий моҳиятларга қаратилган, ўзига хос мавжудлик, индивидуаллик бу ерда тан олинмаган эди. Бу эса фалсафада ўзига хос индивидуаллик тан олинмаганлигидан далолат беради. Гегель фалсафаси ўзига хос мавжудликни тушунишга умуман қодир эмас эди, бундай масалани уртага ташламаган ҳам эди.

Кьеркегорнинг Гегель фалсафаси билан келиша олмаганлиги равшандир, чунки экзистенция, унинг фикрича, умуман тушунча орқали очилмайди, тушунилмайди ҳам. Бу шундай реаллики, уни объективлаштириш мумкин эмас. Айрим файласуфлар «Мен мавжудман», деган мавзуда фикр юритган булсалар ҳам, лекин мавжудликнинг асл моҳияти нимада эканлигини англамаганлар. Улар асосий ҳолни ўз диққат-этиборларидан четда қолдирганлар, яъни менинг мавжудлигим тафаккуримда, фикр юритишимда эмас, балки бевосита ҳаётда намоён булишини, ҳиссиётларимда, кечинмаларимда акс этади, деган хулосага келишган. Кьеркегор фикрича, мен ўз мавжудлигим билан тафаккуримдаги инъикос орқали эмас, балки ҳаётдаги оқим орқали учрашаман ва танишаман, учрайдиган турли муаммолар билан тўқнашаман. Кьеркегор айтадики, мен қанчалик кам фикрласам, шунчалик кўп мавжудман.

Кьеркегорнинг таъкидлашича, ўзлиги билан «учрашув» инсон ҳаётининг тўфонли даврларида содир бўлади, қачонки («Ёки-ёки») танлаш зарурати пайдо булганида содир бўлади. Айнан шундай вазиятда инсон ўз мавжудлигини яққол ҳис қилади, англайди. Кьеркегор ўз маъшуқаси Регинадан воз кечганда, осойишта оилавий ҳаётдан воз кечди, узини бир умрга саргардонликка маҳкум қилди. Демак, ўз ҳаётидаги бундай мисол билан Кьеркегор шуни исботлайдики, танлаш вазияти абстракт, мавҳум фикрда эмас, балки ҳаётнинг энг оғир давларида узини намоён қилади.

Шундай қилиб, фақат умумий тушунчалар билан иш кўрганда ёки мавҳум моҳиятлар масалалари билан шуғулланганда, конкрет уз мавжудлиги борасида тўқнашадиган муаммоларни ҳал қилишга қодир бўлолмай қолади. Амалий, ахлоқий мавжудот сифатида ҳар бир инсон фақат умумий фикрлар билан қониқмайди, у узининг аниқ ҳаётида қандай йул тутиши керак, қандай ҳаракат қилиши кераклигини билишни хоҳлайди. Кьеркегор ҳаётдаги танлаш масаласига диққат-эйтиборини қаратиб, уни ҳал қилишга ҳаракат қилади.

Кьеркегор фикрича, танлаш вазияти инсонни изтиробдан халос этиш билан боғлиқдир. Бу масалани ҳал қилишда у уз руҳий ривожининг турли даврларини таҳлил қилади, буни инсон мавжудлигининг ривожланиш даврларига татбиқ қилади.

Бу поғоналар қўйидагилардан иборат: эстетик, ахлоқий ва диний. Биринчи, иккинчи даврлар Кьеркегорнинг «Ёки-ёки» асарида тўлиқ таҳлил қилинган. Учинчи давр эса «Қўрқув ва ҳаяжон» асарида очиб берилган. Ҳар уч давр қайтадан яна «Ҳаётий йул чорраҳалари» номли асарида чуқурроқ таҳлил қилинган.

Кьеркегор фикрича, инсон моҳияти эркинликдадир. Бу гоё кейинчалик экзистенциализм фалсафасининг тамал тоши бўлиб қолди.

Инсон уз ривожининг эстетик даврида ташқи дунёга катта эйтибор беради. Эстетика ҳиссиётлар уйинидир. Бу даврнинг типик образи — Дон Жуан. У ҳамма нарсани билишни хоҳлайди, лаззатланишнинг ҳар бир турини уз танида ҳис этишни истайди. Мусиқа, театр, аёллар — ҳаммаси унинг ихтиёрида. Унинг талқинида эстетик ҳаёт тарзи гедонизмдир. Бироқ эстетика қанчалик ҳиссиёт оғушига берилса, у шунча кучли қониқмаганлик туйғуларини бошидан утказди. Кьеркегор уз кундаликларида ёзганидек, уз ёрини чин муҳаббат билан севади, лекин мақсадига эришай деганда уни зерикиш ҳиссиёти қамраб олади ва маҳбубаси унинг учун уз қадрини йўқотади. Бу фикрлар «Ёки-ёки» асарида яққол тасвирланган: «Менинг ҳаётим маъносиздир», «Қандай зерикарли... даҳшат, даҳшат, қанчалик зерикарли!».

Шундай қилиб, эстетик ҳаёт тарзи инсонни зерикарли ҳаётга олиб келади, ундан воз кечиб, инсон юқорироқ даражадаги ҳаёт тарзига утади, яъни ахлоқий даврга утади. Бу даврда бурч ҳиссиёти ҳукмрон бўлади. Ахлоқий даврда инсон ҳиссиётлар уйинидан воз кечиб, уз хоҳиш-иродасини ахлоқий қонуниятга бўйсундиради. Бунда танлаш ҳаракати содир бўлиб, у узини ахлоқий мавжудот сифатида танлайди, яъни эзгулик билан ёвузлик уртасидаги фарқни билгувчи, узининг гуноҳкорлигини англагувчи ва ҳақ йулини танлаган шахс сифатида намоён бўлади. Бу даврнинг яққол образи Сукрот мисолида кўринади. Бу даврда эстетик ҳаёт тарзи танқид остига олинади.

Эстетик даврнинг асосий камчилиги шундан иборатки, у даврда шахс ташқи олам билан, ҳиссиёт билан узвий боғлиқ бўлади. Эстетик

лаззатланиш орқали яшашни истайди. Лаззатланиш эса уз навбатида ташқи оламдан келади, у инсонга боғлиқ эмас.

Ахлоқийлик ҳаёти бурчни адо этишдир, ташқи бурчни эмас, балки ички, уз олдидаги бурчни бажаришдир. У ички, ботиний ҳаёт билан яшайди. Зотан бурч бошқа инсонлар билан булган муносабатларда намоён бўлса ҳам, лекин ахлоқийликнинг асосий позицияси унинг ташқи ҳаракатлари эмас, балки ички ҳолатидир, яъни индивиднинг ички руҳий ҳаёти, фақат унга хос булган ҳолатидир. Ахлоқийликнинг ҳаётий вазифаси унинг узидадир: у узининг тасодифий, бевосита «мени»ни «умуминсонийлик» билан бирлаштиради. Ҳал қилувчи ролни бу ерда ички эркинликнинг кўриниши булган танлаш уйнайди. «Бу хазина узлигингда яширингандир, бу ирода эркинлигидир, танлашдир: «Ёки-ёки», унга эга булиш, инсонни фаришталардан ҳам юқорига кутаради».

Албатта, инсонда танлаш ҳар қадамда учрайди: папирос чекиш ёки чекмаслик, велосипед ҳайдаш ёки пиёда кетиш ва ҳоказолар. Кьеркегор бу ерда бундай тартибдаги танлашни назарда тутмайди, булар ҳал қилувчи танлашлар эмас. Булар инсон тақдирини, уларнинг ҳаёт йулини ҳал қилмайди. У шундай дейди: «Менинг «Ёки-ёки»им эзгулик ёки ёвузлик ўртасидаги менинг танловим эмас, балки эзгулик ёки ёвузлик ўзи танланади ёки инкор қилинади».

Буни қандай тушуниш мумкин? Эстетикага хос булган хусусият — «эзгулик ва ёвузликка бепарво, хотиржам қарашдир». Унинг учун бу зиддият аҳамиятсиздир. Ахлоқийлик эса эзгулик ва ёвузлик ўртасидаги зиддиятни англайди ва ундан келиб чиқадиган оқибатни ҳам, қандай бўлса шундайлигича қабул қилади. У ўзини эзгу инсон сифатида танлай олмайди, чунки инсон гуноҳга ботгандир, ўз айбидан қочиб қутула олмайди. Лекин инсон ўзини ахлоқий инсон сифатида танлайди, чунки у узининг ахлоқий фаолияти билан ёвузлик ва эзгулик ўртасидаги фарқни англаб етади. «Танлаш содир бўлди ва инсон ўзини кашф қилди.., яъни эркин онгли шахсга айланди, у энди эзгулик ва ёвузлик ўртасидаги мутлақ фарқни тушунди».

Фақат танлаш ҳолатидагина инсон ўзлигини топади, фақат эркинликкина ҳақиқий шахсни намоён қилади, деб таъкидлайди Кьеркегор. Эркинликни у танлашнинг мутлақ, ажралмас имконияти сифатида тушунади. Эстетик даврда инсон тасодифият ва зарурат ҳукми остидадир, яъни шахсий хоҳишлар, истаклар оқими қаерга бошласа, уша ёққа қараб сузаверади. Эстетик бошланғич инсонни бевосита кимлигини намоён қилади. У қандай бўлса шундайдир.

Ахлоқийлик даражасида эса у шахс сифатида намоён бўлади ва у мутлақ ягоналикдир. Шу маънода мен мутлақликни танладим, дейди Кьеркегор. Мутлақлик — бу мен, яъни ўзлимнинг абадий мазмунидир; бошқа ҳеч нарса, ҳеч қачон абадийликнинг мутлақ предмети бўла

олмайди. Менинг «Меним» нима узи? Бу энг аввало эркинликдир. Танлаш — эркинликнинг намоён булиши ва унга олиб борувчи йул. Эркинлик танлашнинг ажралмас асосий қисмидир.

Шундай қилиб, Кьеркегор ахлоқийлик давридаги танлаш ҳолатини масъулият билан чамбарчас боғлайди. Инсон ҳаётидаги танлашда эса, эътиқодни танлашни, эътиқод эркинлигини кўпроқ назарда тутлади.

Ахлоқий давр ҳам охирги давр эмас, у инсон ҳаётини тўлиқ қониқтирмайди. Инсон уз имкониятларини тўлиқ амалга ошира олмайди. У бундай имкониятини диний даврда тўлиқ амалга оширади, дейди Кьеркегор. Ахлоқийлик даврининг камчиликлари шундан иборатки, биринчидан, бу ерда ҳаракатланувчи куч бахтга қараб интилишдир, яъни ниқоҳдаги ва оиладаги бахтлиликдир. Зотан, оила бахти — юқори даражадаги мазмунга эга булса ҳам, лекин бу бахтнинг охири мавжуд. Иккинчидан, бу ерда инсоннинг юқори қонунга бўйсунушига тўғри келади. Инсон том маънода ўзлигини намоён қила олмайди. Шунинг учун ҳам ахлоқий ҳаёт тарзи ҳам тўлиқ қониқишни бера олмайди.

Диний даврда инсон энг умумий қонунларга бўйсунмайди, узининг эътиқоди билан бевосита, шахсий мулоқотга киришади. Бу ерда инсон, ҳаттоки ҳар қандай умумий ахлоқий қонун чегарасидан юқори кўтарилади. Унинг чегарасидан чиқади. Авраам бу давр образидир.

Кьеркегор илоҳий китоблардан мисол келтиради. Авраам уз ўғлини қурбонликка келтириши тўғрисидаги ҳодисани асос қилиб олади. Авраам Худодан уз ўғли Исаакни қурбонлик келтириш ваҳийсини эшитади. Бу ерда зиддият вужудга келади, яъни ахлоқий қонун бўйича ота уз фарзандини ҳимоя қилиши, асраб-авайлаши зарур. Авраам даҳшатга тушади, оталик ҳиссиётига ҳамда ахлоқий қонунга қарши туриши керак бўлади. Иккинчи томондан, Худо амрига бўйсунмасликнинг узи ҳам катта гуноҳ ҳисобланади. Авраам ҳам ахлоқий, ҳам художуй инсон сифатида саросимада қолади. Бир вақтнинг ўзида, Авраам учун икки бир-бирини инкор қилувчи илоҳий талаб вазияти содир бўлади. Катта масъулиятни уз бўйнига олиб, Авраам танлаши керак эди. Уни қўрқув ва шубҳа, гумон ҳиссиётлари қамраб олади. Бу ерда унга ҳеч ким ёрдам бера олмайди. Масалани Авраамнинг узи ҳал қилиши керак эди. Мана шундай вазиятда инсоннинг ҳақиқий ўзлиги, моҳияти намоён бўлади.

Агарда Авраам уз ўғлини қурбон қилишни танласа, Кьеркегор учун бир масала аниқ ечим топади, яъни шахсият жамоадан юқори туриши исботланади. Ахлоқнинг умумий қонуниятини мен учун ҳар доим ҳам мажбурият була олмайди. Бу қонуният менинг ботинимдаги қаршиликка учраса, менинг ички «Меним»га зид булса, мен унга амал қилишим шарт эмасдир, дейди у.

«Мен узим — умумийликнинг урта қисми эмасман, балки аниқ, қайтарилмас ягоналикман, ҳеч қандай қонун мени тўлиқ қамраб олмайди. Шунинг учун ҳам ахлоқий қоидалар турли вазиятлардаги менинг

ҳолатимни қамраб олмайди ва олдиндан мен ўзимни ҳар хил вазиятда тўғри ҳаракат қилишим учун аниқ, мутлақ ҳақиқий йўлланма курсата олмайди. Фақат мен якка ўзим, ўз шахсий ишончимга асосланиб, бир қарорга келишим мумкин», бу ерда ҳақиқат субъектив хусусиятга эгадир. Ҳақиқат тўғрисида гапирганда Кьеркегор ахлоқий ҳақиқатни назарда тутаяди.

Ҳақиқат мезони эса, Кьеркегор фикрича, ҳар бир инсон ҳақиқий деб билган бирон-бир ғояни чин дилдан, тўлиқ ишонч, эътиқод билан қабул қилишдир, шу ғоя учун ҳар қандай қурбонликларга ҳам, азоб-уқубатга ҳам тайёр туришдир. Субъективлик, файласуф таъкидича, ўзи қабул қилган ғояга бутун вужуди, ботини билан ишонилдир, ҳаттоки у эътиқод қилган объекти асоссиз (абсурд) бўлса ҳам. «Абсурд нима? Абсурд — бу замонда вужудга келган абадий ҳақиқат. Масалан, худо тугилган, ўсган ва ҳоказолар. Инсонлар ҳам худди шундай. Инсонлар бири-бирига ўхшаса ҳам, уларнинг ўз ҳаёти бор», — дейди Кьеркегор. Демак, ҳақиқатни аниқлаш эътиқод билан бир хил бўлиб қолади, христиан эътиқоди эса асоссиз (абсурд) ва англашилмовчилик (парадокс)дан иборат.

Шундай қилиб, илмий ҳақиқат Кьеркегор учун аҳамиятсиздир, уни фақат ахлоқий ҳақиқат қизиқтирган, бу ҳақиқат эса доим субъектив характерга эгадир.

Кьеркегорнинг ҳақиқатнинг субъективлиги ҳақидаги тасаввури дин ақидаларининг асоссизлиги ва иррационаллитидан келиб чиқади. Дин ақидаларини тафаккур йўли, усуллари билан исботлаш мумкин бўлганлиги учун унга фақат эътиқод қилиш зарурдир.

Кьеркегорнинг Авраам ва Исаак ҳодисасини мисол қилиб келтириши диний даврни тушунишга ёрдам беради. Бунда шу нарса исботланадики, умумий қонуният, якка тасодифиятларни бутунлай қамрай олмаслиги мумкин. Шунинг учун ҳам инсон шундай вазият содир бўлганда қарор қабул қилиб, ана шу қарори учун бутунлай жавобгарликни ўз буйнига олиши, қарор оқибати учун ҳам шахсан ўзи жавоб бериши керак.

Шундай қилиб, Кьеркегор танлаш ва унга масъулиятли бўлишни талаб қилади. Танлаш бўлса ҳар доим тасодифан юзага келади, у ҳеч қандай сабаб-оқибатлар билан боғланмайди. Агар танлаш бирон бир сабаб оқибатида юзага келган бўлса, демак, бундай танлаш эркин ҳолатда қабул қилинмаган, шахс эса бунинг учун масъулиятли бўла олмайди. Шунинг учун ҳам танлаш, Кьеркегор фикрича, сабабсиздир ва объектив, инсондан ташқаридаги мезон орқали баҳоланиши бутунлай мумкин эмас.

Демак, Кьеркегорнинг инсон ҳаёти йўлининг уч даври ёки даражаси рационализмни эмас, экзистенциализмни тақозо қилади, яъни учга бўлиниш инсон ички олами, эътиқоди, руҳияти ривожини давлари-дир.

Бир даврдан иккинчисига утиш мантиқий жараён сифатида содир бўлмай, балки ирода ҳаракатининг, танлашнинг оқибатидир. Бундай танлашда тафаккур эмас, балки инсон узининг бутун ботини билан иштирок этади.

Даврдан даврга утиш қандай содир бўлади, нима учун содир бўлади, унинг руҳиятдаги акси қандай бўлади? Кьеркегор фикрича, утиш инсоннинг ички пушаймонлар, надоматлар бўҳрони туфайли, тафаккурдан воз кечиш орқали юзага келади. «Муҳтожликни танлаб, мен пушаймонни, надоматни танлайман, надоматни танлаб мен мутлақни танлайман, шунинг учун ҳам мутлақлик — бу менман...», — дейди Кьеркегор. Тафаккур билан қалбнинг туқнашиши хисларни ҳиссиёт бўҳронига олиб келади ва уларни маънан қайта куришга бориб тақалади. Лекин бу бўҳрон инсонни ҳалокатдан қутқариш қувватига эга бўлади. Бу қувват қурқув орқали келади. Инсон ҳаётининг айрим даврларида, лаҳзаларида уни қурқув, ваҳима ҳолати руҳиятни қамраб олади. Нима олдидаги қурқув? Бу қурқув аниқ бир нимадан чучиш эмас, балки қандайдир ноаниқлик, умуман дунёдан қурқув ҳолатидир. Қачон бу қурқув ҳолати утиб кетса, деярли ҳеч қандай ҳодиса содир бўлгани йўқ, деймиз. Аслида эса, бу қурқув ҳеч нима олдидаги қурқувдир.

Кьеркегор таъкидича, оддий инсон ҳақиқий ҳаётдан, умр кечиришдан йироқдадир. У кундалик майда юмушлар билан машғулдир. Уз майда манфаатларига чўмгандир. Узига керакли бўладиган инсонлар билан мулоқотда бўлади ва ҳоказолар. Ана шундай даврда у уз майда ҳаракатлари, фаолияти учун ҳисобот бермайди. У оддий, одатий ҳаёт икир-чикирларига механик тарзда амал қилиб яшайверади.

Лекин қурқув ҳолатида инсон кўзидан парда кутарилади, инсон мавжудлигининг ҳақиқий нури, моҳияти яққол намоён бўлади. Мана шу ерда инсон аниқ англай бошлайди, икир-чикирлар билан яшаш ҳақиқий инсоний яшашнинг моҳияти олдида, мавжудлик олдида ҳеч нимага, бўшлиққа айланиб қолади. Қурқув эса бизда ички янги имкониятларни тугдиради. «Қурқув ўзимизни ўзимиз билан қолдиришга мажбур қилади. Қурқув эркинлик имкониятини тугдиради», — дейди Кьеркегор.

Инсон қандай танлашни ихтиёр қилиши керак? Бу эътиқод ва эътиқодсизлик уртасидаги, эътиқод ва тафаккур уртасидаги танлашдир. Ақлни инкор қилиб, инсон уз эркинлигини таъминлайди. Инсон узини қутқаришини эътиқоддан топади. Фақат мутлақ танлашдагина инсон узининг мутлақ эркинлигини топади. Бу эса инсонни узининг абадий хотиржамлигига, илоҳийлигига эришишидир. Ақл орқали дунёни ўзгартириш ёки ҳаётни ўзгартириш эркинлик эмас.

Танлаш, эътиқодли бўлиш йўқликка сакраш орқали содир бўлади, бунда у ўзлигини бутунлай йўқотади. Шунда унинг атрофини бўшлиқ қамраб олади, инсон надомат қила бошлайди. Инсон бўшлиққа сакраб, шу йўлни танласа, у ниҳоят ўзини топади, узининг ҳақиқий «мени»га

эришади. Бу «мен» ҳам чеклилик, ҳам чексизликдир. Шунда эътиқод гуноҳкор инсон олдига тушади, инсон ўз эркини ҳис қилади, эътиқод билан мулоқотга киришади. Тафаккурдан воз кечиб, инсон ўз эътиқодини топади.

Кьеркегор таълимотининг қисқача мазмуни юқоридаги фикрлардан иборатдир. Унинг фикрлари кейинчалик М.Хайдегер томонидан ривожлантирилди.

Шундай қилиб, Кьеркегор фалсафа методологиясига янги фалсафий мушоҳада қилиш усулини киритди. Унинг фалсафий гоялари тартибли, мантиқий тизим ҳолатида баён қилинмайди. Чунки у ўз асарларини бадий, фалсафий эссе сифатида, бадий-адабий асар сифатида яратади. Шундай бўлса ҳам, Кьеркегор кутарган масалалар ўзига хос хусусиятга эгадир. Кьеркегор ҳаётининг охириги ҳақиқатини ақл орқали билишни инкор қилиб, ўзининг иррационал фалсафий мушоҳадаларини илғари суради. У таклиф қилган ечимлар фан тилига тўғри келмаса ҳам, лекин укувчидан махсус диққат-эътиборни талаб қилади.

ҲАЁТ ФАЛСАФАСИ

«Ҳаёт фалсафаси» XIX асрнинг охириларида Ғарбий Европада оламнинг механистик манзарасини тузган табиий-илмий дунёқарашга жавоб сифатида юзага келди. У ўз мазмунига кўра, Ғарб адабиётларида ижтимоий-ахлоқий, амалий фалсафа, шунингдек, ҳаёт мазмуни қадриятлари тўғрисидаги тасаввурлар йиғиндиси мукаммал тизимга келтирилган таълимот сифатида ҳам ишлатилади. Ҳаёт фалсафаси ўз ижтимоий моҳиятига кўра, эркин иқтисодий муносабатлар янги босқичининг бошланиши ва ижтимоий зиддиятларнинг кескинлашуви билан боғлиқдир. XIX аср охирида «ҳаёт фалсафаси» мустақил ва муҳим йўналишга айланди.

Ҳаёт фалсафаси механицизм урнига «жонлилик» (организм)ни қўяди, яъни воқеликни индивиднинг эркин «фаоллиги» деб, бу «фаоллик» иродага уқшаш бўлганлиги сабабли уни рационал илмий билиш англаб олишга муяссар бўлолмайди, деб қарайдиган «организм»ни қўяди.

«Ҳаёт фалсафаси» ҳозирги замон жамиятининг «механик» ва «жонсиз» ижтимоий тузуми урнига «узвий» ва «жонли» муштарак жамият барпо этишни тақозо қилаётган «ҳаётий стихия» нуқтаи назаридан изоҳлайди. Бунга сабаб «тафаккур — фалсафа универсал органи» сифатида инсон ва унинг ҳаёти моҳиятини тушунтириб бера олмай қолганлигидир. Бундай вазиятда унинг урнини ҳаёт кечинмаларига тула фалсафа эгаллаши керак эди. Ана шундай фалсафага асос солган файласуфлар Фридрих Ницше ва Вильгелм Дильтей ҳисобланади.

ФРИДРИХ НИЦШЕ (15.10.1844—24.08.1900) Рекен шаҳрида пастор (руҳоний) оиласида туғилди. Ницше 5 ёшга тулганда отаси вафот этади

Отаси вафотидан кейин унинг оиласи Наумбургга кучиб боради. 10 ёшли Ницше гимназияга ўқишга киради. 14 ёшда эса иқтидорли ўқувчи бўлганлиги учун «Шульпфорт» номли машҳур интернатда ўқийди. Мазкур интернат «Таълимотлар дарвозаси» деб номланиб, у ерда ижтимоий-гуманитар фанлар юқори савияда ўқитилар эди. Ницше 1864 йилда 20 ёшда Бонн университети талабаси бўлади. 2 семестр ўқигандан сунг Ницше устози Ричел билан Лейпцигга кетади. Университетда ҳали ўқишни тугатмасданок, устози Ричел тавсиясига биноан Базел (Швейцария) университети профессори лавозимига таклиф этилади.

1867—1868 йилларда Ницше мажбурий ҳарбий хизматга чақирилади, дала артиллерияси қўшинида хизмат қилади.

1869 йилдан 1879 йилгача Ницше Базел университетида мумтоз (классик) филология профессори лавозимида ишлайди.

Ницше бу даврда машҳур инсонлар билан танишиш шарафига муяссар бўлди. Шулардан бири Рихард Вагнер эди. У ўз замонасининг машҳур композитори эди.

1878 йилдан Ницше оғир касалликка учрайди, уни жуда қаттиқ бош оғриги қийнайди. Шу туфайли Ницше 1879 йилда 35 ёшида истеъфога чиқади. 1879—1889 йилларда у бир неча мартаба яшаш жойини ўзгартиради.

1899 йилдан телбалик бошланади. Ницше ўзига ўзи Исо, Дионис бўлиб кўринади ва 1900 йили 25 августда оламдан кўз юмади.

Ёшлик чоғларида Ницше А.Шопенгауэр асарларини севиб ўқийди, айниқса, унинг «Дунё: ирода ва тасаввур сифатида» номли асарини ёдлаб олар даражада севиб ўқийди. Кейинроқ замондошлари — Ф.Ланге, Е. Дюринг асарлари билан қизиқди, жумладан Э.Фон Гартман тадқиқотлари ҳам уни қизиқтирарди. Мумтоз файласуфлардан у Афлотун, Фукидид, Диоген Лаэртсийларни яхши билар эди.

У ўз таълимотини Гераклит, Эмпедокл, Спиноза, Гёте таълимотларига асосланганини айтади. Руссо ва Лютер фалсафасига Ницше ўз позициясини қарши қўяди.

Фалсафий-тарихий адабиётларда Ницше дунёқараши ривожини 3 даврга бўлиб ўрганилади.

Файласуф сифатида Ницшеннинг илк даври 1871—1876 йилларни ўз ичига олади. Бу даврда унинг қуйидаги ишлари чоп этилади: «Фожиянинг мусиқа руҳидан тугилиши» ва «Бевақт қораламалар» (1 ва 2-қисмлари). Ницше бу даврни «давр билан муносабат», деб номлайди.

Иккинчи давр 1876—1879 йилларни ўз ичига олади. Бу даврда қуйидаги ишлари чоп этилади: «Инсонга хос, ҳаддан ташқари инсонга хос», «Турли-туман фикрлар ва ҳикматли сўзлар», «Йуловчи ва унинг сояси», «Инсонга хос, ҳаддан ташқари инсонга хос» иккинчи жилди, «Тонги шугъла», «Кувноқ билимлар». Ф.Ницше бу даврни «танқидий давр», деб атайди.

Ва ниҳоят, учинчи давр «бузгунчилик» даври, (1880—1887 йиллар) «Зардушт таваллоси», «Аччиқ ҳикмат», «Яхшилик ва ёмонликнинг нариги тарафида», «Кувноқ билимлар»нинг 5-китоби, «Ахлоқнинг келиб чиқиши», «Санамларнинг оқшоми», «Дажжол» («Антихрист»), «Ессо homo». Бу давр туғрисида шундай дейди: «Энди бошим узра на Худо бор ва на инсон! Ижодкор руҳи нима қилишини узи билади. Сукут сақлаб туриш вақти утди: менинг Зардуштим шундай дейди: Иродам, фалсафам ҳам шундай юқорига кутарилдики, унинг орқасида мен янги ер очдим, албатта, бу заминни мен қадамба-қадам ишғол этиб боришим зарур. Уз ижодимнинг энди кундузига етдим»¹.

Ницше уз фалсафасида биринчи уринга ахлоқ масаласини қўяди. Фалсафанинг маркази инсон, дейди. Фалсафани мифология билан уйғунлаштиради. Инсон туғилишида у билан бирга буюк руҳий ҳолат ҳам бирга келади. Ҳар бир руҳ ёруғлик маъбудиди — инсон учун жуда муҳим. Инсон нурга интилиб яшайди. Унингча, юнон маъбудиди Апполонда башорат қилиш қобилияти бор. Инсоният ривожланишида пастга қараб кетиш содир бўлмоқда. Чунки инсон нафс деган балога чалинган. Дионис маъбудини у нафс худоси, деб атайди. «Фожианинг мусиқа руҳидан туғилиши» асарида Ницше «...инсон нафсга бўйсунди ва бу билан у мифологик даврдан инсониятга нафс мерос бўлиб қолган...»лигини таъкидлайди.

Ницше бу асарда юнон санъатидаги икки ибтидо асос ҳақида сўз юритади. Заминаий ибтидо — юнон афсоналаридаги шароб, боғу роғлар, урмонлар маъбудиди — Дионис бўлса, унга қарама қарши бўлган ёруғлик, самовий ибтидо — Апполон маъбудидир. Апполон ёруғлик, санъат, ижодий илҳом, башоратчилик хислатларига эга. Бу икки бир-бирга зид асослар ҳеч мурасага келмайди, мутаносиблик ҳолати юз бермайди.

Дионисчилик мусиқадаги ёруғлик руҳиятини вайрон қилишга қаратилган, инсондаги шоду хуррамликни ҳам улдиради. Бу асарида Ницше самовий гузаллик билан заминаий гузаллик ўртасидаги зиддиятни силлиқлаштира олмайди, яъни улар ўртасидаги мутаносибликни топа олмайди.

«Зардушт таваллоси» номли асарини Ницше фалсафа фанлари профессори, нафис сўз санъати мутахассиси сифатида эмас, балки пайгамбар сузи сифатида яратди. Мазкур асар мумтоз немис фалсафаси анъаналари чегарасидан чиқиб, эзотерик асар сифатида яратилди. Ницше қалами орқали пайгамбар Зардушт сузга кирди.

Ницшеннинг «Зардушт таваллоси» асари бошқа асарларидан бутунлай фарқ қилади. Бу асарда Шарқ фалсафий фикрининг таъсири билиниб туради. Табиат жонли мавжудот сифатида намоён бўлади. Ҳар бир дарахт, ҳар бир харсанг тош, денгиз, тоғлар, ҳаво ҳаёт чашмаси билан

¹ Ницше Ф. Сочинение в 2-х т. Т. 2. — М., 1990. Стр. 817.

йўғрилган. Улар Зардушт билан суҳбат қуради, улар оламнинг бир қисмини ташкил қилади. Зардушт узини табиатдан ажратмайди, унинг ўзи табиатнинг бир қисмидир. Денгиз унинг кайфиятини ҳис қилади, унинг ҳафақонлигига шерик бўлади. Ана шу денгизда Зардушт орзу-умидлар соҳилини қидиради. Уз болаларини қидиради, зотан «умидлар бизнинг энг яхши болаларимиздир»,— дейди Ницше¹.

Сокинлик Зардушт билан сузлашади. Сокинлик унинг тайёр эмаслигини, унинг қалбида ҳали хотиржамлик ҳукмрон эмас, фикр сокинлиги, қалб сокинлиги йўқлигини айтади.

Ницше юксак руҳ ҳақида фикр юритади. Илоҳий руҳ ҳар бир инсон руҳининг устозига айланиши зарурдир.

Айнан илоҳий руҳ инсонни эзгулик ва ёвузликнинг нариги томонига олиб боровчи йўлни топишда ёрдам беради. Бу олам Худо маконидир. Зардуштнинг худоси юқоридан туриб назорат қилиб турувчи ва инсонларни хатолари ва гуноҳлари учун жазолайдиган худо эмас, балки бутунлай узгача худодир. У ҳар бир инсоннинг қалбида яшайди. Инсоннинг қалби худонинг эҳромидир.

Шунинг учун ҳам Зардушт сузлаганда халққа «чин қалбимдан», деб мурожаат қилади. Зардушт ҳалойиққа қарата бундай дейди: «Мен сизларга аъло инсон ҳақида таълимот келтирдим. Одам шундайин бир хилқатдирки, ундан ошиб ўтмоқ керак. Сиз ундан ўтмоқ учун нима қилдингиз?» «Мен шундай одамни севаманки, унинг руҳи ва қалби озоддир. Зотан, унинг ақли қалбининг ботинидир, қалби эса уни ҳалокатга етаклайди. Мен шундай одамни севаманки, унинг қалби лиммо-лимдир, шу боис у ўз-ўзини унутади ва бор мавжудотларни ўзига жо этади: ана шундай қилиб, бор мавжудот унинг ҳалокатига айланади»².

Ницшенинг Зардушт худоси қадимги халқларникидек қотиб қолган, узгармас, тўхтаб қолган худо эмас. «Янги ва эски битиклар» номли булимиди, Зардушт айтадики, худо амри абадий ва узгармас сузлар эмас, балки улар инсон ҳаракати учун, ишлари учун қалбида илоҳ алангаси ёниб турувчилар учун даъватдир³. Шундай қилиб, Зардушт худоси аста-секин у билан бирга қўшилади. Лекин бу қўшилиш охиригача тугамайди, чунки ҳали Зардушт қалбида мутлақ хотиржамлик ҳукмрон эмас. Бу ходиса сокинлик билан унинг суҳбатида яққол намоён бўлади.

«Зардушт олимлар уйдан кетди»,— деб ёзади Ницше. Улар оламга ҳеч қандай янгилик бермайдилар. Ҳақиқатни очмайдилар. Ана шу ҳақиқатни Зардушт ҳам излайди ва уни ўз қалбидан топади. Ҳақиқат йулида учраган ёлгон тусиқларни бузиб ташлайди. Кибру ҳавога айланган ахлоқ, иккиюзламачилик, лаганбардорлик, мағрурлик, гердаганлик, худбинлик ҳақиқатга тусиқ бўладиган хилқатлар. Жумладан қотиб қолган

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Соч. в 2-х т. Т. 2.— М., 1990. Стр. 234.

² Ницше Ф. Зардушт таваллоси. // Тафаккур, 1995 й. № 1. 95-бет.

³ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — М., 1990. Стр. 142.

диний ақидалар ҳам бу йулдаги туғаноқдир. «Яхши ва иймонли одамларга қарангиз! Улар ҳаммадан купроқ кимни ёмон кўради? Улар ўзларининг тош лавҳаларини синдирувчиларни, вайронагарчилик келтирувчиларни, жиноятчиларни ёмон кўради. Лекин яратувчи шулар эмасми? Яратувчи мурдаларни эмас, шунингдек, тўда ва мўминларни эмас, муридларни ахтаради. Яратувчи худди ўзига монанд яратувчиларни ахтаради, янги тошбитикларда янги нарсаларни ёзадиганларни излайди»¹. Лекин, бир энг катта тўсиқ барибир енгилмайди. Бу — имконий ақлдир.

Бу хилқат мисоли лабиринтдаги Минатаврга ухшайди. Лабиринт инсон фикрларидир. Улар гумон-шубҳалардан, адашишлардан иборат. Улар мисоли ўргимчак инига ухшайди. Улар заҳарли қора қурт каби қалбни кибрлар билан заҳарлайди. Уғри ойга ухшаб ўзга хонадонларга назар ташлайди, ўзгаларнинг фикрини уғирлайди, дейди Ницше².

Ана шу рангли образлар, тимсоллар орқали Ницше ақлнинг ички моҳиятини яққол курсатиб беради. Ақл туғрисида фикр юритади-ю, лекин бу хилқатдан Ницшенинг ўзи ҳам мустасно бўлмайди. Уни бутунлай енгил учун қалбда мутлақ сокинлик ҳолатига эришиш зарурдир. Фикрлар оқимини тўхтатиб қўйиш керак. Сокинлик айнан ана шу ҳақда Зардуштга гапирди. Зардушт денгиз томонга кетади ва ҳаёт денгизи бўлиб, унга шўнғийди, янги соҳилларни излайди. Ўз орзу-умидлари амалга ошадиган ҳаёт соҳилларини қидиради.

Бу орзу-умидлар нима ҳақда? Бу умид янги инсоннинг туғилиши ҳақида. Ницше уни комил инсон деб атади: «...Эй биродарларим, айтингиз: сизнинг вужудингиз дилингиз ҳақида нималар дейди? Ахир, сизнинг дилингизнинг бойлиги қашшоқлик, лойқа сел ва манманликдан ўзга нимадир?

Чиндан ҳам одам лойқа селдир. Уни ўзига ютиб, яна тоза қилмоқ учун фақат денгиз бўлмоқ керак.

Қаранг, мен сизга забармард одам туғрисида сўйлаяпман: у — ўша денгиз, унда сизнинг улуғ нафратингиз чуқиб кетгай.

Сиз бошдан кечиришингиз эҳтимоли булган энг олий нарса нимадир? У Улуғ нафрат соатидир. Ўша соатда сизнинг бахт-иқболингиз кузингизга манфур бўлиб кўрингай, сизнинг ақлингиз ва сизнинг яхшилигингиз ҳам манфур бўлиб кўрингай.

Ўша соатда сиз айтурсиз: «Менинг бахтим нимадир! У қашшоқлик, ифлослик ва ўз-ўзидан ожизона мамнунликдир. Менинг бахтим менинг борлигимни оқламоғи керак эди»³.

Ҳозирги замон одамлари майдалашиб кетишган, дейди Ницше. «Ер кичкина бўлиб қолди ва унинг юзасида ҳамма нарсани кичрайтиб қуюв-

¹ Ницше Ф. Зардушт таваллоси. // Тафаккур, 1995., № 1. 98—99-бет.

² Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — М., 1990. Стр. 130.

³ Ницше Ф. Зардушт таваллоси. Тафаккур, 1995., № 1. 94-бет.

чи митти одам сакраб-сакраб юрибди. Унинг уруги суварак каби қири-
либ битмагай: охирги одам ҳаммадан купроқ яшайди»¹.

Ницше инсонларни уз қобикларига кириб утирган шиллиқ қуртга
ухшатади. Уларнинг қалблари ҳам, танлари ҳам, ҳатто, яшайдиган уйла-
ри ҳам майдалашиб кетган. Улар уз қобикларидан бошларини чиқариш-
га қурқадилар. «Янги эсан шабададан нафас олгилари келмайди. Бу
эсан шабада янгилик шабадасидир. Умидлар шабадасидир. Узгартириш-
лар шабадасидир».

Лекин Ницше инсоният бундай узгаришларга тайёрми? — деб савол
қуяди. Инсоният бу узгаришдан қурқади. Чунки энг катта узгариш улар-
нинг узларида содир булиши керак. Инсон узини софлаши, поклаши
зарур. Узини кибрили, худбин, иккиюзламачи ахлоқ руҳидан тозалаши
керак, бундай ахлоқдан бутунлай воз кечиши лозим. Унинг узи ахлоқий
дурдонага айланиши зарур.

Қалбнинг узи инсон ҳаракатини назорат қилиши керак, чунки ин-
сон қалби, виждони «энг олий ҳакамдир, Худо овозидир». Бу билан
Ницше қалб янги ахлоқ меъёри, улчами булади, дейди. Мисол қилиб,
Исо пайгамбарни, Буддани келтиради, улар сокинлик ва хотиржамлик
дунёсидан буладилар. Нирвана ҳолати улар учун табиий ҳолатдир.

Инсоннинг руҳий камолоти уч даврни босиб утади — туя, шер ва
болалик. Биринчи давр — туя даври, у қийинчиликлар олдидаги сабр-
қаноатни, чидамлилик, итоаткорликни белгилайди. Иккинчи давр —
шер даври эса инсон эркин руҳини белгилайди. Инсоннинг эркин руҳи
шерга ўхшаб кучли, лекин ёлғиз, уни инсонлар фикри, ахлоқнинг ҳамма
учун қабул қилинган нормалари қурқита олмайди. У оқимга қарши
сузади, унинг эркинлигига тусиқ булгувчи кишанларни узиб, парча-пар-
ча қилади. Инсонлар купинча шароитга мослашувчиларга айланиб қола-
дилар, улар янги жамият бунёдкори була олмайдилар. Инсониятнинг
одатий оқимига фақат эркин руҳга эга булган инсонларгина қарши тура
олиши мумкин. «... руҳ дастлаб туя эди, кейин шерга айланди, шер
болага айланди... Кучли руҳият олдида купгина қийинчиликлар учрайди,
енгиб утувчи, кучли руҳга тақлид қилса булади: унинг кучи энг огир
қийинчиликларга қаратилгандир. ...чидамкор руҳ энг огир қийинчилик-
ларни узига олади: урганган туя мисоли, уз саҳросига шошилади. Лекин
ана шу саҳрода иккинчи айланиш содир булади. Бу ерда руҳ шерга
айланади, эркин руҳга айланади. Эркин руҳ уз саҳросида ҳукмрондир.
Лекин янги қадриятларни шер руҳияти ярата олмайди. ...ғудаклик
покликнинг узидир...»².

Учинчи давр — бу болалик, гудаклик даври. Бу даврда шерга хос
ёлғизлик руҳи урнини илоҳий шодонлик руҳи эгаллайди. Инсон уз ички

¹ Ницше Ф. Зардўшт таваллоси. Тафаккур, 1995, № 1. 95—96-бет.

² Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — М. 1991. — Стр. 197.

оламида Худо эҳромини очади, комил инсонга айланади. Унда самовий хислатлар билан заминий хислатлар бирлашади.

Ницше фалсафасида буддизм дунёқарашининг таъсирини яққол сезиш мумкин. «Дажжол» асарида Ницше буддизмни энг мукаммал дин сафига қушади ва бу дин қотиб қолган догма ва ақидалардан мустасно, деб билади. Христианликдаги буйсунувчанлик руҳияти бу динда учрамайди. Будда комилликка эришишни тарғиб қилади, ички сукунатга эга булишни ургатади. Изтироб чекишга ундамайди. Буддизм фалсафаси, Ницше фикрича, изтироб фалсафаси эмас, аксинча, бу дунёқараш инсон қалбида шодлик оламини, сокинлик дунёсини, руҳий хотиржамлик хислатини очади.

Ҳеч қандай ҳаётий қийинчиликлар, ташқи туфонлар бу сукунат олами тинчлигига ҳамла қила олмайди, уни буза олмайди. Инсон узини бузилмас сукунат зирҳи билан ураб олади, бу зирҳ Худо нуридан иборатдир. Бу нур инсон ички оламидан зиёланиб, уни илоҳий муҳаббат билан, шоду хуррамлик билан тўлдиради. Ана шундай зиё ва сукунат ҳолатини Ницше нирвана ҳолати, деб атайди.

Нирвана ҳолатида ҳеч қандай ҳис-ҳаяжонга урин йўқ. Фақат биргина ҳиссиёт мавжуд, у ҳам бўлса илоҳий, самовий муҳаббат туйғусидир. Нирвана ҳолатида онг чексиз кенгайди ва бутун борлиқ билан бирлашади. Онг ва борлиқ ягоналикка айланади. Ҳозирги купгина йога адабиётларида Нирвана ҳолати шундай аниқланади. Бунга мисол тариқасида Рам Чакра, Шри Ауробиндо каби ҳинд муаллифларининг асарларини келтиришимиз мумкин.

Ницше бу ҳолат тўғрисидаги билимлар билан чуқур таниш бўлмаган, у яратган, лекин учинчи даврдаги гудаклик инсон руҳининг хотиржам Нирвана ҳолатига ухшайди. Ҳозирги Дзенбуддизм фалсафаси Нирвана ҳолатини чуқур очиб берган, бу болаликча пок ҳиссиёт ҳолатига айнан тўғри келади.

Гудак онги фикрлар оқими билан тўлмаган. Бола дунёни қандай бўлса, шундайлигича, покиза ҳис этади, қабул қилади. Гудак дунёнинг ҳар бир ҳодисасидан шодланади.

Фикрлар оқими инсон онгини хаос ҳолатига, яъни тартибсизликка олиб келади, инсон онгига хира парда тортади. Инсон дунёни фикрлари орқали, ҳис-туйғулари орқали инъикос этади. Бундай ҳиссиёт дунёни бузиб курсатади. Гудак қалбида эса хурсандчилик ҳукмрон бўлганлиги учун дунё гузаллигини сеза олади. Ҳатто, энг хароба жойдан ҳам бу қалб уз диққатини жалб қилувчи гузалликни топишга кодирдир. Унинг учун олам ранг-баранг жилоларда товланади, жонланади. Ҳаттоки, тошлар, сувлар, ҳаво ҳам руҳланади. Олам муъжизаларга тўлиб тошади. Чунки энг катта муъжиза унинг узидир. Бундай ҳис-туйғулар биологик жараёнларнинг натижаси эмас, балки гудак қалбининг намоёнидир.

Бола онги марказида унинг қалби жой олади. Бу болани қайноқ энергия оқими билан таъминлайди, болада ҳаётий куч жуш уради, узини бутун олам, коинот билан тенглаштиради. Лекин улгайгани сари инсонда фикр юритиш фаолияти ривожланиб, мустақамланиб боради. Бу жараённинг тухтовсиз давом этиши инсон онгини фикрлар билан тулдир боради, руҳ ҳаракатига эса тобора тусиқ қуйиб боради.

Шу йул билан ақлли инсон уз руҳияти билан алоқани узиб боради, илоҳий ҳиссиётдан маҳрум булиб боради, болалик дунёсидан узоқлашиб боради. Аста-секин руҳий ҳислар ўтмаслашиб, инсон фикрловчи роботларга айланиб боради.

Ницше таълимоти зиддиятлардан ҳоли эмас. У инсоннинг руҳий, маънавий моҳиятини тушунишни истайди ва бунинг учун бутун ақлий захирасини ишга солади. Ницше узининг айрим асарларида пайгамбарона сўз юритади. Унга илоҳий ҳақиқат очилади. Лекин Ницшенинг тафаккури юксак руҳга тула буйсунмаган, шунинг учун ҳам унда бир-бирига зид фикрлар учрайди.

«Дажжол» асарида Ницше Исо пайгамбар шахсини юқорига кўтариш билан бирга христианлик динини танқид остига олади. XIX аср гарб зиёлилари учун атеизм кенг тарқалган ҳодиса эди. Лекин куп олимлар томонидан дин фан нуқтаи назаридан танқид қилинган бўлса, Ницше христианликнинг ахлоқий томонини қатъий танқид остига олади.

Зотан, христианлик мураккаб зиддиятли жараён сифатида олинганда, бу танқид мақсадга мувофиқ бўлар эди. Лекин Ницше бир зарб билан христианликнинг ижобий ва салбий томонларини ҳам чиппакка чиқаради.

Ницше уз замонаси ахлоқини қаттиқ танқид қилади. Ахлоқ тўғрисида унғача купгина файласуфлар фикр юритишган, муҳокама қилишган эди. Лекин Ницшенинг ахлоқий қарашлари бутунлай узгача хусусиятга эгадир.

У Кантнинг ахлоқий императивини бутунлай инкор қилади. Ундаги «мажбурий бурч» тушунчасини бутунлай қоралаб ташлайди. «Йулда тамғали махлуқ ётибди, унинг ҳар бир тамғасида «Сен бурчлисан!» деган хитоб олгин каби товланиб турибди»¹.

Ницше фикрича, ахлоқийлик асрлар оша инсон эркин руҳини сўндириб келган. Динда ҳам Оллоҳ ҳукмрон сифатида намоён бўлади. У уз «қуллари, хизматкорлари», уларнинг тақдирлари, ҳаётлари устидан ҳукмини ўтказди. Ҳар бир инсон, диний нуқтаи назардан, Худонинг қулидир.

Ницше таъкидича, ҳар бир инсон ирода эркинлигига эга. Эркин ирода энг юксак қадриятдир. Ницшени христианлик динидаги инсоннинг тақдир олдидаги итбаткорлиги, буйсунувчанлиги газабга келтира-

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — М. 1990. Стр. 198.

ди. Инсоннинг Оллоҳ олдидаги итоатгуйлиги манфаатли муносабатларни юзага келтиради. Диндорлар Оллоҳга сажда қилишлари, қийинчиликларга қуниқишлари эвазига Худодан гуноҳларидан кечишини сўрайдилар, узоқ йилги хизматлари эвазига мукофот кутадилар. Ана шундай манфаатли муносабат христианлик ахлоқи асосида ётади. Ницше бундай ахлоққа ирода эркинлигини қарши қўяди. Ирода эркинлиги ҳар қандай ахлоқий нормалардан юқорироқ туради.

Ницшеннинг бу фикрларига юзаки қараганда, ахлоқий нигилизм гоёси илгари сурилгандек қўринади. Лекин чуқурроқ назар ташланса, бу фикрлардан бутунлай узгача хулосага келиш мумкин. Ницше ахлоқни ташқи «бурч мажбурияти» сифатида инкор қилади, уни руҳнинг ички ҳолати сифатида талқин қилади. У қадимги Рим тарихидан қўпгина мисолларни келтиради. Уларнинг шон-шухратлари, буюкликларига тасаннолар айтади. Уларни ирода эркинлиги руҳига эга бўлган шахслар, деб атайдди. Улар кучли иродага эга бўлганликлари учун ҳамма нарса уларга бўйсунган.

Ницше учун инсон онги борлиқдир. Шу тасдиқдан келиб чиқадиган бўлсак, ҳукмронлик иродаси, биринчи навбатда, ўз устидан ҳукмдорлик қилишни англатади. «Дунёни бошқаришдан олдин, ўз-ўзини бошқаришни ўрганиш лозим», — дейди Ницше.

Зардушт эркин руҳ тимсолидир. Ҳамма нарса унга бўйсунган. Ваҳоланки, у ўзи устидан ҳукмдорлик қила олади. Зардуштнинг ўзи ахлоқдир. У инсонларни севади. Инсонни комиллик даражасида қўришни истайди: «Мен одамларни севаман. Мен одамларга тортиқ олиб бораман. Қаранг, мен сизларга забармард ҳақида таълимот беражакман. Аъло одам — заминнинг мазмуни. Сизнинг иродангиз «Майли, аъло одам заминнинг мазмуни бўлсин!» — деб айтсин. Биродарларим, мен сизга илтижо қилиб, заминга содиқ бўлинг ва сизга ер узра умид тўғрисида сўзлаётганларга ишонманг! Узлари биларми, билмасми, барибир, улар — заҳарлагувчидир, деб айтурман»¹.

Шундай қилиб, Ницше фикрича, Зардушт ахлоқийлиги бу ташқи, худо билан битим тузувчи ахлоқ эмас. Унинг ахлоқи эркин руҳидир. Бу руҳ илоҳий хусусиятга эга бўлганлиги учун илоҳийлик билан зиддиятда бўла олмайди. «Аввалда худобезорилик энг мудҳиш безорилик эди, — деб ёзади Ницше, — Аммо худо ўлди ва у билан бирга бу худобезорилар ҳам ўлди. Энди ерни ёмонлаш энг мудҳиш жиноятдир, билиб бўлмасликнинг моҳиятини ер мазмунидан юксак билмоқ ҳам айни шундайдир»². Лекин шунда Ницшеда юзаки қарама-қаршиликни учратишимиз мумкин. Масалан, «Зардушт таваллоси» билан «Дажжол» асарлари уртасида, хусусан уларнинг ёзилиш услублари уртасида зиддият яққол кузга

¹ Ницше Ф. Зардушт таваллоси. // Тафаккур, 1995., № 1. 93-бет.

² Ўша жойда.

ташланади. Лекин сатрлар орасига яширинган мисраларни, бу асарларнинг руҳини таҳлил қиладиган булсак, ана шу қарама-қаршилик дарров йўқолади.

Худо улди, — дейди Ницше,— ҳа, инсонга бегона булган, ундан ажралиб қолган, ташқаридаги, жазо берувчи худо улди. Лекин янги худо тугилади ва у инсон қалбида яшайди. Қалбдаги худо билан у комил инсонга айланиб боради. Зардушт қалби муҳаббат билан лиммо-лимдир ва ана шу муҳаббат уни горни тарк этиб, инсонлар орасида булишга даъват этади.

Одам — мақсад эмас, куприкдир, ана шуниси муҳим. Одам улиш ва маҳв булишдир, одамларнинг фақат шу жиҳатини севиш мумкин.

«Мен улимга тик боқиб умр кечиришдан ўзгача яшай билмайдиганларни севаман, зотан,— деб ёзади Ницше,— улар куприкдан утиб боради. Мен буюк манфурларни севаман, улар ўзга соҳилларга буюк иштиёқманд ва истакнинг ўқидир. Мен шундайларни севаманки, улар ҳалок бўлиш ва маҳкумлик учун юлдузлар ортидан асос изламайди, аксинча, замин қачонлардир Аъло одам заминига айланмоғи учун узини қурбон қилади.

Мен шундай одамни севаманки, у қачондир ер юзида Аъло одам яшашини билишни истайди ва шунинг учун яшайди. Зотан, у шу тарзда ўз ҳалокатини истайди. Мен шундай одамни севаманки, у Аъло одамга макон қурмоқ учун заҳмат чекади ва ихтиролар қилади ва унинг келмоғи учун ер, маҳлуқот ва набототни ҳозирлаб қўяди. Зотан, шу тарзда ўз ҳалокатини истайди.

Мен шундай одамни севаманки, у ўз яхшилигини севади. Зотан, яхшилик — ҳалокатнинг иродаси ва ўзга соҳиллар истагининг ўқидир. Мен шундай одамни севаманки, у ўзи учун бир қатра руҳ асрамайди, лекин ўзи бутунлай яхшиликнинг руҳи булмоққа интилади. Зотан, у худди мана шу руҳ сингари куприкдан утиб боради.

Мен шундай одамни севаманки, у яхшилигидан интилиш ва толеини ясайди. Зотан, у худди мана шундай — ўз яхшилиги учун яшашни истайди ва бошқача умр кечиришни билмайди».

Шундай қилиб, Ницшеннинг комил инсони «ерга тушган фариштадир». У ўз қалбидаги зиёни инсонларга беришни истайди. Донишмандлик ва муҳаббат Зардушт қалбида мужассамдир.

Ҳокимиятга интилиш гоёсини Ницше «Ҳокимиятга булган ирода» асарида чуқур таҳлил қилиб беради. Давлатни бошқаришни, бировлар устидан ҳукмронлик қилишни Ницше ҳокимлик иродаси, деб тушунмайди. Аксинча, давлатни қўрқинчли маҳлуққа ухшатади. Давлат инсоннинг эркин руҳини ўлдиради, дейди. Самовий инсон нимага интилади, деган саволни уртага ташлайди, бировлар устидан ҳокимликками ёки ўз инсоний хислатлари устидан ҳокимликками? Агарда у бошқалар устидан ҳокимликка интилса, давлатнинг бутун кучини, қудратини ўзида мужас-

сам этган булади, зотан давлат ҳокимиятнинг энг юқори шаклидир. Унинг Зардушти бировлар устидан ҳукмронлик қилишга интилмайдди. Ҳаттоки, уз муридларини ҳам маълум вақтдан сунг уз ихтиёрларига қўйиб юборади. Улар уз ҳаётий йулларини узлари аниқлаб олишларини, руҳий уқитувчилари билан бирлашишларини истайдди. Зардушт узи устидан ҳукмронлик қилишга интилади. Уз устидан ҳукмронлик иродаси унда мустаҳкамланиб боради. Узининг мағлубиятлари, инсонлар уни тушунмасликлари ана шу ирода ҳокимлигини сусайтира олмайди. Ирода эркинлиги эса бу илоҳийликнинг инсонда намоён бўлишидир.

Демак, Зардушт уз муридларини ҳам узи каби эркин руҳга эга бўлишларини хоҳлайди. Шундан сунг Зардушт улар билан яна бир бор учрашадди, суҳбат қуради, уларнинг эркин фикрларидан баҳраманд булади. Биз Нишшени, унинг асарларининг асл мазмунини фақатгина у каби эркин руҳга эга бўлганимиздагина тушунишимиз мумкиндир.

Шундай қилиб, Нишшеда икки куч бир вақтнинг узида мавжуд бўлган. Унинг эркин руҳи билан тафаккури умрининг охиригача қурашда бўлган. Биз буни Нишшенинг асарларидан ҳам билиб олишимиз мумкин. Нишшенинг руҳи билан тафаккури уртасидаги қураш унинг ютуқлари ва мағлубиятлари билан ифодаланади. Унинг руҳияти парвози уни инсониятдан бир неча баробар юқори кутарган бўлса, мағлубияти таълимотидаги зиддиятларнинг ечиб бўлмаслигида намоён бўлиб, Нишшени телбалик ҳолатига солиб қўйди.

Материя ва руҳ уртасида бўлиниш йўқ. Ҳаётнинг узи руҳнинг материяга сингиб кетганлигидир. Руҳни материядан ажратиб бўлмайди. Бу икки хилқат бир-биридан ажратилса, улим содир булади. Нишше учун ҳамма нарса борлиқ, тирикдир, руҳиятга эгадир. Бутун тириклик руҳияти илоҳий ирода билан нурланган, чунки руҳиятнинг юксак ҳолати — унинг эркин иродаси. Ҳаётнинг ҳар бир шакли шундай тараққиёт йулини босиб утади. Ҳаёт доимий пайдо бўлишдир. Шунинг учун ҳам табиатда ривожланишнинг жуда кўп услублари мавжуд. Ҳар бир шаклнинг узига хос ривожланиш услублари бўлиб, ана шулар табиатнинг вужудга келишини ташкил қилади.

Файласуф ҳаётни онг билан ҳам аниқлайди ва инсон онги уз-узини англашга интилади, уз тараққиётини билишни хоҳлайди, деб билади. У ҳаётни тадқиқ қилар экан, уни билишда ироданинг урнига алоҳида эътибор қаратади. Ирода инсон ички руҳиятини намоён қилувчи, ички қобилиятини очувчи кучдир.

Бу ерда уринли савол туғилади, нима учун тараққиёт эмас, балки вужудга айланиш жараёни ҳақида сўз кетди. Нишше фикрича, инсоннинг юқори маънавий ривожиди қадимда утиб кетган. У фикрининг исботи тариқасида немис, скандинав, япон миллатининг юқори табақа вакилларини мисол қилиб келтиради. Айнан, уларда олижаноблик, руҳият эркинлиги каби хислатлар мужассам бўлган. Файласуфнинг бу фикри

марксистлар томонидан қаттиқ танқид қилинган. Ницшенинг бу фикридан ҳаётдаги турли-туман ижтимоий ҳодисалар информациянинг ортиб боришидан инсоннинг маънавий поклигига, руҳий эркинлигига салбий таъсир қилиши мумкин, деган хулосага келиш ҳам мумкин эди.

Лекин биз Ницше фалсафий қарашларини эзотерик адабиётлар ҳамда интеграл йога таълимотлари билан солиштириб курсак, Ницше дунёқарашидаги зиддиятлар йуқолади.

Қадимги ҳинд қулёзмалари ёдгорликларида, ведаларда юқори ривождаги инсон мавжуд бўлгани туғрисида маълумот берилади. Бундай инсон илоҳий алангага эга бўлган. Ер юзида бундай инсонлар юқори касталардаги олижаноб инсонлар, яъни брахманлар, япон самурайлари, араб мамлакатларида саидлар бўлишган.

Табиатнинг илоҳий таълимотлари бўлган «Далайлам»ларда жамиятнинг бундай табақаларга бўлиниши узоқ тарихга эгадир, бундай бўлинишнинг узига хос мазмуни бордир, дейилади. Бундай бўлинишнинг илдизи бизнинг Ер цивилизациямизгача бўлган цивилизациялар, Атлантида ва Лимурияга бориб тақалади. Атланта авлодлари, қадимги гипербореецлар (Ницше уз асарларида куп маротаба эслатиб утган) ердаги ана шу юқори касталарга асос солишган. Уларнинг руҳиятига олижаноблик хислатлари хос бўлган. Лекин гипербореецлар даври утиб кетган, инсон руҳияти эса майдалашиб кетди, дейди Ницше. Инсоният тараққиёти ҳозирги даврда, Ницше таъкидича, юқорига қараб эмас, балки пастга қараб кетмоқда. Моддий манфаатлар, ҳайвоний инстинктлар, айниқса, тақлид қилиш инстинкти бизнинг жамиятимиз инсонларига хос хусусиятдир. Тақлид қилиш маймунларда жуда яхши намоён бўлади. Маймундаги айнан шу хислатнинг ўзи инсонларни уларга ўхшаб кетаётганлигини исботлайди.

Манфаатдорлик, худбинлик руҳияти тобора олижаноблик хислатларини сиқиб чиқармоқда. Шу табиати орқали инсон ҳайвонот оламидан ҳам баттарроқ ваҳшийлашиб кетмоқда. Ницшенинг Зардушти эса, бутунлай ўзгачадир, олижаноб руҳиятга, соф қалбга эга бўлган, иши, сузи, фикри бир бўлган, комишлик даражасига етишай, деган инсон образидир.

Узаро манфаатдорликка, ҳар нарсадан моддий фойда олишга интиладиган жамиятда юқори руҳиятли инсон яшай олмайди. Лекин Ницшенинг Зардушт худоси ўзгачадир. У инсоннинг соф, мусаффо қалбидир ҳамда донишмандлиги ва олижаноблигидир. Қуйидаги мисраларда бу якқол намоён бўлади: «Улар Зардушт тирикми, йўқми, билишни истайди. Чиндан ҳам, мен ҳали тирикманми ўзи? Ваҳшийлардан кура одамлар орасида бўлиш хатарлироқ экан. Зардушт хатарли йўллардан юради. Майлига! Мени менинг махлуқларим йўллаб борсин!» Зардушт шундай деб ўрмонда учраган пирнинг сўзларини эслади, хўрсинди ва дилига бундай деди: «Кошқийди, мен донороқ бўлсам! Мен худди ўзимнинг морим

каби сал донороқ бўлганимда эди!... Лекин мен ақл бовар қилмас ишга қул уришни истамайман. Мен гурурим мудом донолигим билан бирга, бақамти бўлса дейман! Агарда бир кун келиб донолигим мени тарк этса, борми (оҳ у учиб кетишни севади), ана унда майлига, менинг гурурим менинг телбалигим билан бирга учиб кетсин!» — деб ёзади Ницше¹.

Абадий қайтиш туғрисида ҳам Ницше уз фикрларини баён этади. Файласуфнинг абадий қайтиш туғрисидаги таълимоти купгина олимлар томонидан қаттиқ танқид остига олинган ва бузиб курсатилган. Танқидчилардан биронтаси ҳам Ницшенинг буддавийликка берган юқори баҳосига диққат-эътиборини қаратмаган. Буддавийликдаги инкарнация ва реинкарнация (жоннинг қайта-қайта дунёга келиши) таълимоти билан Ницшенинг абадий қайтиш гоёси уртасидаги ухшашликни солиштириб қуришмаган. Сансара гилдираги, фалак гардиши қайта-қайта айланаверади. Ҳаёт абадий айлана тарзида ҳаракат қилаверади, ҳодисалар қайтарилаверади. Уни қандай тўхтатиш мумкин, бу айланадан қандай чиқиб кетиш мумкин? Нима учун гардиш айланиб, илк ҳолатга қайтаверади?

Абадий қайтиш таълимотини тушуниш, унинг чуқур мазмунини англаб етиш учун буддавийликдаги инкарнация ва реинкарнация гоёсини таҳлил қилишимиз зарур. Шунга ухшаш гоёлар қадим мамлакатларда ҳам бўлган, яъни жонни кучиб юриши туғрисидаги таълимот метампсихоз, деб аталган. Шарқ мамлакатларида ҳам бундай таълимот жуда қадимдан мавжуд. Бу гоё Пифагор томонидан Шарқдан Юнонистонга ҳам келтирилган.

Бу гоёнинг моҳияти шундан иборатки, илоҳий хусусиятга эга бўлган абадий барҳаёт инсон руҳи ерга тушиб, инсон танаси орқали намоён бўлади, айнан заминда руҳ билан тана қушилади. Шу ҳолда тана табиий ҳолда уз руҳий тараққиёт йулини босиб ўтиши зарур. Руҳ билан материянинг қушилиши моддият дунёсини янада юқорироқ даражага кўтариши мумкин. Материя шунда ичидан руҳланиб, ёруғ нур, зиё билан тўлади. Лекин, афсуски, моддият дунёси узгарувчан, уткинчи бўлганлиги учун купгина ҳаёт жараёнларида танадаги руҳиятни ухлатиб қўяди. Инсонда фақат таҳлилий тафаккур, ақл мавжуд бўлади. Инсоннинг бундай тафаккури учун эса дунёнинг нариги томони, руҳият олами саробдир, ёлғондир. Ҳаёт йулида вақт дарвозалари учрайди, инсон шу дарвозадан ўтаётганида руҳи хотирасини йўқотади, руҳият оламини унутади. Бу олам эзгулик ва ёвузликнинг нариги томони, деб аталади.

Демак, Ницшенинг абадий қайтиш таълимоти Шарқдаги дунёнинг айланма ҳаракати туғрисидаги гоёни уз ичига олган. Тақдир гардиши ҳам шу гоёдан келиб чиқади. Ерга тушган руҳ — инсон руҳи, у синовлар, изтироблар, имтиҳонлар йулидан ўтади. Йулда учраган қийинчиликлар, азоб-уқубатлар инсон руҳи губорларини софлашга, инсон танасини

¹ Ницше Ф. Зардушт таваллоси. // Тафаккур, 1995., № 1. 99 бет.

поклашга ёрдам беради, иродасини мустаҳкамлайди, руҳиятдаги олижанобликни кучайтиради. Лекин бунинг учун биргина ҳаёт йули етарли бўлмайди.

Биргина ҳаёт йули орқали руҳ тула ривожлана олмайди, тула софлана олмайди ҳам. Руҳ ҳар бир ҳаётий вазиятда юқори даражада узини намоеън қила олмайди. Инсон бир вақтнинг узида бутун инсоният изтироби ва шодлигини ҳикоя қила олмайди. Инсоннинг ҳиссиёти ва тафаккури ҳаётий чегараси чеклангандир. Узининг ҳаётий эволюцион тараққиётини руҳ турли ҳолатларда, турли вазиятларда нотирик табиатдан тортиб, то табиатнинг энг юқори мавжудоти бўлган инсонгача утиши лозим.

Инсон танасига қўнган руҳ ҳам дунёдаги барча халқлар тақдирини бошидан утказиши керак, қўйи табақадан тортиб, юқори табақача бўлган ҳолатни бошдан кечириши лозим. Агарда узининг ҳаётида бир халққа мансуб бўлса, кейинги ҳаётида бошқа халққа мансуб бўлади, бир ҳаётида камбағал бўлса, кейинги ҳаётида бой бўлади ва ҳоказо. Чунки инсон руҳи барча халқларнинг ҳаёт тарзи, ҳиссиёти, изтироблари тажрибасига эга бўлиши лозим. Худди баҳордан сунг ёз, ёздан кейин куз, куздан сунг қиш келиши такрорланавериши ёки кун билан туннинг алмашинавериши каби инсон руҳияти ҳам қайта-қайта ерга тушаверади.

Абадий қайтиш яна шунинг учун содир бўладики, соф руҳ узининг оғир юкидан халос бўлиши керак. Оғир юк — фикрлар, ёмон одатлар ва адашишлар мажмуаси. Шу оғир юк билан руҳ танани тарк этади, лекин узининг юқори даражадаги руҳияти билан қушила олмайди, эркин иродага айлана олмайди, ирода занжирлар билан ерга боғланиб қолади. У дунёвий руҳият уммонига шунгйи олмайди. Моддийат дунёси уни қўйиб юбормайди.

Ҳаёт гирдобида руҳ ҳар томонга узини уради, гирдобдан чиқиб кетишга интилади. Интилиш руҳиятга хос хусусият ва бу ирода, деб аталади. Иродаси кучли инсонлар ҳаётий қийинчиликларни енгади, зиддиятларни осонликча ҳал қилади, оқимга қарши сузишга ўзида куч топа олади. Ана шундай куч, Ницше фикрича, тарихий шахсларда яққол намоеън бўлади. Улар ҳаётга мослашмасдан, доим курашадилар. Шунинг учун ҳам бундай шахсларга жамиятда яшаш жуда мушкулдир. Лекин улар ўз нотинч ҳаётларидан нолимайдилар. Аксинча, ҳаёт тўфонларини шодонлик билан қарши оладилар. Жамиятнинг кўпгина одамлари эса қийинчиликларга қарши курашмай, унга мослашадилар, роҳат-фароғатларини уйлаб, иккиюзламачилик қиладилар, диллари билан сўзлари бир-бирдан ажралиб қолади.

«Бир замонлар руҳ вужудга шундай нафрат билан қараган эди, — деб ёзади Ницше. — Ушанда шу нафратдан кура юксакроқ ҳеч нарса йуқ эди; у вужудни ориқ, манҳус ва оч кўришни истаган эди. У вужуд ва

заминдан қочишни шундай кўзлаган эди. Бу дилнинг ўзи шунчалар ориқ, манхус ва оч эди; шафқатсизлик унинг роҳати эди!»

«Дажжол» асарида Ницше кучли руҳиятга эга бўлган инсон ҳаёт йули тўғрисида ёзади. У доимо жамият фикрига қарши туради. Ҳақиқатдан йироқ бўлган оломон фикри ижтимоий қадрият даражасига кўтарилганди. Ана шу фикрнинг ўзи ижтимоий ахлоқдир. Бу ахлоқ эса эркин руҳ донишмандлигидан йироқдир, худди осмон билан ер каби бир-биридан ажралиб қолган. Эркин руҳ самога интилади, оломон эса уни ерга қайтармоқчи бўлади.

Ирода кучига қарши турувчи яна бир куч шубҳадир. Айнан, шубҳаланиш ва қўрқув ирода кучини сусайтиради. Шубҳа эса тафаккур куролидир. Фалсафа тарихида шубҳа ғоясига асос солган файласуф Декартдир, унинг машҳур ибораси — «Ҳамма нарсани шубҳа остига ол!» илмий фанларнинг шиорига айланган эди.

Шубҳаланиш руҳнинг куч-қувватини кесади, қатъиятсизликка, иккиланишларга олиб келади. Шунинг натижасида инсон фаол ҳаракат қила олмайди, вазиятни ўз ҳисобига ҳал қила олмай қолади.

Ницше интуиция ҳақида ҳам гапириб ўтади. Кундалик ҳаётда қалб хотираси интуиция орқали намоён бўлади. Интуиция эса комил инсон инстинктларидир. Интуиция инстинктдан ташқари, айрим инсонларда юқори ҳиссиётлилиқ ҳам учрайди. Юқори ҳиссиёт нафақат инсонларда, ҳайвонларда ҳам учрайди. Шунинг учун ҳам Ницше бундай ҳисларни инстинктлар, деб атайди.

Бу инстинктлар нозик энергиянинг бир турига киради. Интуиция нозик энергиянинг энг юқори туридир. У юрак маркази энергиясидир. Ницше буддавийликнинг руҳ тарбияси ҳақида сўз юритганида ана шу энергияни назарда тутаяди. «Буддавийлик, — деб ёзади Ницше, — доимий комилликка интилувчи дин эмас, балки комиллик унинг одатий ҳолатидир»¹.

Буддавийлик, Ницше фикрича, инсонни ердаги ҳаётдан, роҳатларидан ажратмайди. Танани руҳга қарши қўймайди. Таркидунёчилик буддавийликка эмас, кўпроқ христианликка хосдир. Буддавийлик учун хоҳишлардан бутунлай воз кечиш уларни инкор қилишни аниқламайди, балки хоҳишлар урнига ҳайратланиш, шодланиш ҳиссиётини илгари қўяди. Буддавийлик худбинликни тарғиб қилмайди. Лекин раҳм-шафқат тўғрисида гапиради. Раҳм-шафқат руҳ ривожига энг зарурий ва дастлабки қадамдир. Демак, инсондаги самовий ҳислатлар билан инсоний ҳислатлар бирга қўшилиб, инсон комиллик даражасига етади, шунда сансара гардиши тўхтайдди, инсон тақдирнинг юқорироқ қатламига йўл олади.

¹ Ницше Ф. Антихрист. — М. 1991. Стр. 645.

Ницше инсон туғрисида фикр юритар экан, Дарвиннинг инсоннинг маймундан пайдо булган, деган фикрини танқид қилади. Ницше буни бутунлай бошқача талқин қилади. Унинг фикрича, маймунда тақлид қилиш одати бор. Инсон ҳам шундай маънода бошқа инсонларга тақлид қилади. Инсоният оломон шаклида яшайди. Унда ирода кучи йук. Инсон ҳам оқимга қарши боролмайди. Инсон рухий эркинлигини тобора йуқотиб бормоқда. Маймунда ижодкорлик руҳи йук, инсонда ҳам бундай куч тобора суниб бормоқда. Демак, ижодкорлик руҳи сустлашганда, инсон тубанлашиб кетади. Масалан, ҳозирда иродаси буш одамларнинг ичкиликка, гиёҳвандликка берилиб кетиши инсонни инсоний эмас, балки махлуқлик хислатларини ривожлантириб юбормоқда. Руҳий покликка эса инсон фақатгина нафси тийсагина эриша олади. Бундай кучни Ницше ирода кучи, деб атайди. Бу орқали ташқи муҳитни ҳам узгартириб юбориш мумкин.

Шундай қилиб, Ницше ҳар бир инсон қалбида илоҳиёт зарраси бор, дейди. Биз ахлоқни тушунча сифатида эмас, ҳис-туйғулар асосида қабул қилишимиз керак. Биз қалб амри буйича яшашимиз керак. Ахлоқ мияда эмас, балки, қалбда бўлиши керак, дейди Ф.Ницше. Инсонларнинг қалби ифлосланиб, бекилиб қолган. Лекин барча ифлос оқимлар мусаффо океанга бориб қуйилади. Бу океан Худодир. Бу океан тубида инсон узига паноҳ топади. Ҳар бир инсон ахлоқий дунёсининг ичида узини эркин ҳис қилиб, қалтис қадамлардан узини тийиши керак, комилликка интилиши керак.

Комил инсон бўлиш учун одамга беқиёс ирода кучи зарур. Купчилик уни тушуна олмайди. Виждон амри билан яшаш керак. Олабий ирода ҳар бир инсоннинг қалбида бор, дейди Ницше. Қалб нопок бўлса, мослашиш юз беради. Унда инсон қалб амри билан яшамайди. Узини покиза туттишга интилмайди.

У Дарвиннинг «мослашиш» назариясига қайтиб, «куч» тушунчасини киритади. Ницше фикрича, ирода мустаҳкам бўлса, у мослашмайди. Биз купроқ бошқаларнинг камчилигини сезамиз, узимизникини эса англамаймиз.

Индивидуал ирода бирламчи олабий ирода билан бирлашади. Лекин одамлар иродани мушаклар кучи сифатида тушунадилар. Лекин ҳайвот оламида шер заифларни овламайди. Инсоний олам ҳайвот оламидан ҳам ваҳшийлашиб кетган. Пул, мансаб кучи юқори баҳоланади. Ницше фикрича, ҳукмронликка интилиш инсонларнинг ҳаётий эҳтиёжга айланиб бормоқда. Бу эҳтиёж ҳозирги жамиятимиз учун асосий мақсадга айланиб қолган. Энг мослашувчи одам юқори мансабларда ишлайди. Аслида инсоннинг ирода кучини мустаҳкамлаш керак, дейди Ницше.

Ф.Ницше тартиб туғрисида ҳам уз фикрларини билдиради. Инсон адашмаслиги учун қалбида тартиб бўлиши керак. Биз «Авесто»га муро-

жаат қилсак, одамлар бир-бирини яхши тушунса, қалби пок булса, уйда ҳам покизалик булади. Инсон, авваламбор, уз ичидаги ёвузликни енгиши керак. Шунда онг ҳам узгариб, ривожланиб боради, дейди Ницше.

Шундай қилиб, Ницше фалсафий дунёқараши фалсафа тарихида узига хос «ходиса» сифатида урин тутади. Унинг инсоннинг рухий борлиги, иродаси, ҳокимиятга интилиш тугрисидаги гоялари XX аср ижтимоий ҳаётида катта роль уйнайди, шунинг билан бир қаторда Ницшеннинг фалсафий гоялари ҳозирги кунгача ҳам уз аҳамиятини йуқотгани йук.

ВИЛЬГЕЛЬМ ДИЛЬТЕЙ

(1833—1911)

«Ҳаёт фалсафаси»нинг Ницшеча талқинидан кейин Ғарбий Европа мамлакатларида «академик» ҳаёт фалсафаси оқими вужудга келди. Бу оқимнинг асосчиси Вильгельм Дильтейдир.

Дильтей пастор оиласида тугилди, теологик маълумотни Гейдельберг ва Берлин университетларида олди. Фалсафага булган қизиқишининг ортиши уни теологиядан четлашишига олиб келди, лекин диний дунёқараши асарларида сезилиб туради. Дильтей бир неча университетларда профессор лавозимида ишлайди. 1882 йилдан эса Берлин университетида муқим ишлайди. «Рух ҳақидаги фанга муқаддима» (1894), «Фалсафа моҳияти» (1907), Шлейермахер ва ёш Гегель тугрисидаги махсус асарлар ҳам унинг қаламига мансубдир.

Шунингдек, Дильтей марксизм асосчиларининг қарашлари билан ҳам таниш эди ва усиб келаётган социал-демократлар ҳаракатидан ҳам хабардор, уларга муносабати қатъий салбий аҳамиятга эга эди.

Дильтей Ницшеннинг кўпгина қарашларининг тарафдори эди, лекин унинг кадриятларни бутунлай қайта баҳолаш тугрисидаги фикрига умуман қўшилмайди, аксинча, кадриятларни қайта тиклаш тарафдори булган.

Дильтей Кант, Гегель фалсафий таълимотлари руҳида тарбияланади. Шунинг учун ҳам унинг ижодида мазкур файласуфларнинг таъсири яққол намоён булади.

Дильтей узининг назарий вазифасини «тарихий тафаккур»ни танқидий таҳлил қилиб чиқишда, тарихий жараённи ўрганиши услубнинг янги талқинини беришда ҳамда шу асосда тарихий дунёқарашнинг келажаги ва натижаларини куриб чиқишда куради. Ана шу муаммони ечишда эса ҳаёт фалсафаси тушунчалари тузилмасидан фойдаланиб, «ҳаёт» фалсафасини бирмунча ривожлантиради. Лекин у Ницше каби илм-фан аҳамиятини инкор қилмайди. Аксинча, Дильтей инсон, жамият, тарих, маданият ҳақидаги фанларни асослашга ҳаракат қилади. Унинг фикрича, ҳаёт соҳаси руҳият билан, руҳият фаолияти билан боғлиқдир.

ГЕОРГ ЗИММЕЛЬ

(1858—1918)

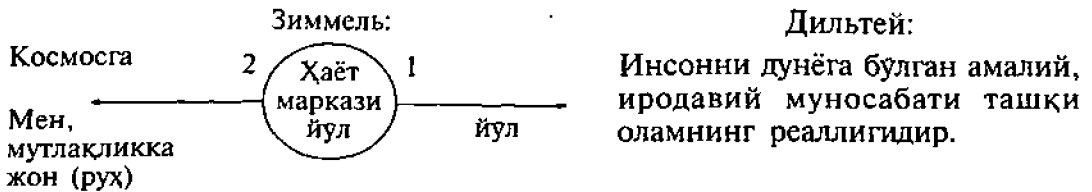
Зиммель немис социологи ва файласуфи. Унинг фикрича ҳаёт ижодий жараённинг вужудга келишидир. Бу жараённи эса ақл воситалари билан тушунтириб бўлмайди, уни фақат ички изтироб, интуиция орқали тушуниш мумкин. Ана шу ҳаёт изтироблари маданиятнинг купгина шакллари орқали объективлашади. Зиммель фалсафий қарашларининг шаклланишида Шопенгауэр ва Ницше таълимотларининг таъсири кучли бўлган.

Зиммелнинг 30 дан ортиқ китоби мавжуд. Зиммель Берлин университетининг фалсафа факультетида, 1914 йилда Страсбург университети профессори бўлган. Асарларининг 25 донаси у яшаган даврда чоп этилган.

Унинг асосий асарлари: «Фалсафа тарихи муаммолари», «Дин», «Ижтимоий дифференциация», «Ҳозирги маданият конфликти», «Гёте».

Г. Зиммель ҳозирги замон «конфликтлар социологияси»нинг асосчиларидан ҳисобланади.

- Дильтей фикрича, Ҳаёт — ирода фактлари, ички уйғониш ҳиссиётидан иборат. Улар эса бизга бевосита ҳаёт изтироблари орқали берилган.
- Зиммель фикрича, Ҳаёт-ҳиссиёт, тажриба, фикр ҳаракатидан иборат. Шу нуқтаи назардан, олам ҳаёт тажрибасидан келиб чиқади.



Билиш жараёни бизнинг руҳий кучларимиз йигиндисининг ижодидир. Объект ва субъект эса «ҳаёт тажрибаси»ни ташкил этувчи қисмлардир.

Дильтейнинг фикрича, «ҳаётий тажриба» ақлдан келиб чиқмайди. Яъни «Ҳаёт»ни ақл ҳукми асосига қуйиб бўлмайди. Бунда доимий оқим, узгариш, «ижодий жараён», «ҳаёт» қонуниятларини, умумлашмаларни инкор қилади. Шунинг учун ҳам «Ҳаёт» ва «ақл»ни тенглаштириб бўлмайди.

Зиммель умумий қонун урнига «индивидуал қонун»ни, яъни тақдирни қўяди. Тақдир эса фақат интуиция (ички овоз) орқали эришиладиган жараён. Интуитив билиш «тарихий фан»ларнинг, «руҳ ҳақидаги фан»ларнинг марказий услубидир.

Дильтей фан тарафдори булганлиги учун ҳам уз давридаги психология, физиология фанларининг эришган ютуқларини тан олишга мажбур эди. Шунинг учун ҳам Дильтей инсоннинг рухий фаолияти асаб тизими фаолияти билан боғлиқдир, дейди.

Ташқи оламнинг асоси нима, деган масалага муносабат бутун фалсафа тарихида узгариб, ривожланиб борган. Қадимги даврда ташқи олам факт сифатида берилган, ҳеч қандай шубҳага урин йуқ (ҳаво, сув, олов ва ҳ.к.), деб эътироф этилган. Урта асрда эса олам Худо томонидан яратилганлиги, унга фақат ишонч ҳосил қилиш кераклиги курсатиб утилган.

Лекин Декарт узининг услубидан келиб чиққан ҳолда, физик дунёнинг объектив реаллигини шубҳа остига олади, яъни объектив дунёдан қандай қилиб «Мен»га утиш мумкинлигига шубҳаланади. Шунинг учун ҳам Декарт узининг скептик ғояларини асослашга ҳаракат қилган.

Берклида эса вазият бирмунча узгаради. У материя ёлгон нарсалар, фақат менинг ҳиссиётим йигиндисидан иборатдир, дейди. Бунда Беркли сенсуалистик қарашларини илгари суради ва уни ягона билиш жараёни сифатида эътироф этади.

Мюллер фикрича, ташқи дунё бизга бевосита берилмайди. Ҳиссиёт органлари узига яқин булган имманент (ички) энергияни қабул қилади.

Гельмгольц ҳам уз навбатида, ҳиссиётдан ташқари олам тасаввурига биз англамаган хулоса орқали утамиз, деган фикрни билдирган.

Дильтей фикрича, ташқи дунёга ишонч тафаккурлаш жараёнида вужудга келмайди, балки ички интилиш, ирода ва ҳиссиёт орқали пайдо булади. Шунинг учун ҳам инсон интилиши ҳаётда бениҳоя катта роль уйнайди. Инсон, Дильтей фикрича, интилишлар йигиндиси, «тизимидир». Ана шу интилишлар ва қизиқишлар иродавий ҳаракатта чорлайди ва қарама-қаршилиқка учраб, бизда ташқи олам, объектлар тўғрисида тасаввур уйғотади.

Зиммель фикрича ташқи дунё реаллиги биз фикрлайдиган жараённинг натижаси эмас, лекин биз уни иродавий импульсларимиз, қизиқишларимизда учрайдиган тусиқ сифатида биламиз.

Билиш жараёни инсонни ҳаёт тажрибасидан келиб чиқади. У трансцендентал олам, тафаккурлаш фаолиятининг натижаси эмас.

Рухият ҳақидаги фанлар услублари эса табиат ҳақидаги фанлар услубидан бутунлай ажралиб туради.

Табиат инсонга бегонадир. Яъни, табиат ҳодисалари алоҳида феноменлар сифатида бизга ташқаридан берилади, улар уз ҳолича «соқовдир» ва ҳеч нима демайди. Табиатни билиш учун биз тасаввурий символларга (белгиларга) мурожаат қилишимиз керак. Табиат ҳодисалари сабабий боғланишини биз тафаккуримизда синтез қилиш оқибатида биламиз, яъни ана шу сабабли боғланиш бизнинг ичимизда содир булади.

Шунинг билан биргаликда табиат руҳият фанлари учун асосдир. Чунки руҳ ҳақидаги фанларнинг предмети ҳаётдир. Ҳаётни дунёдан эмас, балки дунёни ҳаётдан тушунтириш керак.

Шундай қилиб, Германияда «Ҳаёт фалсафаси»га асос солинди. Бу оқимнинг асосчиси Ф.Ницше ҳаётни ирода эркинлиги, руҳият, руҳий куч, хокимиятга интилиш каби тушунчалар орқали очиб беришга интилган булса, В.Дильтей ва Г.Зиммель эса ҳаётни кўпроқ руҳият тугрисидаги фанлар асосида изоҳлашга ҳаракат қилдилар. Улар Ницше фалсафасини узгартириб, унинг қарашларига танқидий ёндашиб, яъни ундаги ҳаётий руҳини сундириб, «академик фан» ҳолатига келтириб, уз қарашларини ривожлантирдилар. Бунда Г.Зиммель социология фани ривожига катта ҳисса қўшди, жамиятда «зиддиятлар» келиб чиқиши ва уларни ҳал қилиш ечимларини, услубларини ишлаб чиқди. В.Дильтей эса тарихни, маданиятни урганишда «герменевтика» усулини қўллаш кераклигини асослаб берди. Кейинчалик герменевтика усули бошқа Ғарб файласуфлари томонидан янада ривожлантирилди.

ФЕРДИНАНД ТЁННИС

(1855—1936)

Ф.Тённис немис социологи. Асосий асари «Умумийлик ва жамият» (1887) деб номланади. Ижтимоий муносабатларни у иродага боғлаб тушунтиради. Ироданинг қандай намоён булишига қараб, Тённис муносабатларни 2 турга бўлади: инсонни ичидан йуналтирувчи табиий инстинктив ирода; тафаккурий ирода — онгли равишда қўйилган мақсадга қараб ҳаракат қилиш ва танлаш эркинлигидир. Биринчи иродага она муҳаббати мисол бўла олиши мумкин, иккинчисига эса савдогарлик фаолиятдир.

Табиий ирода жамоани ташкил қилади, тафаккурий ирода жамиятни ҳосил қилади. Жамоада инстинктлар, ҳиссиёт ва органик муносабатлар ҳукмронлик қилади. Жамиятда эса ҳисоб-китобли тафаккур, механизмга монанд муносабатлар қонунларига риоя қилинади. Тарихий тараққиёт давомида иккинчи типдаги муносабатлар устуворлик қила бошлайди.

Тённис узининг «Социологияга кириш» (1931) номли асарида юқоридаги турларни мураккаблаштиради ва бу муносабатларга яна «ҳукмронлик» ва «биродарлик» каби гуруҳларни ҳам қўшади.

Унинг фикрича, жамият назарияси инсон мавжудотларининг сиртдан қараганда индивидлар бир-бирлари билан тинч ва ёнма-ён яшаганлари учун ижтимоий бирликни эслатадиган сунъий ясалган агрегати билан иш кўради. Бироқ бирликда улар ажратувчи барча омилларга қарамай бўлинадилар... Жамиятда ҳар бир киши ўзича ва бошқалардан ажралган

ҳолда яшайди. Унда индивиднинг бошқаларга муносабатида таранглик мавжуд. Жамиятда индивидларнинг фаолият ва ҳокимият доиралари шундай ажратилганки, узгаларга уз доираси билан мулоқотни ва унга киришни ман қилади, яъни унга кириш душманлик ифодаси, деб баҳоланади. Бошқаларга нисбатан бундай салбий установка меъёрга айланади ва ҳокимиятга эга бўлган индивидлар муносабатлар негизини ташкил қилади. У тинчлик ҳолатидаги жамият учун ҳам хос. Унда ҳеч ким узгага бирон нарса бериш ёки бошқалар учун бирон нарса ишлаб чиқаришни истамайди, ҳеч ким бошқаларга нисбатан саҳий бўлишни хоҳламайди, агар совга ёки меҳнат эвазига баробар шуларга деб биладиган бирон нарса олмаса ишламайди.

АНРИ БЕРГСОН

(1859—1941)

Франция «Ҳаёт фалсафаси»нинг машҳур намояндаси Анри Бергсондир. Анри Бергсон оддий оилада туғилди. У қобилятли бола бўлган. Шунинг учун ҳам онаси Бергсонни уқитувчиси тавсиясига биноан, Шпрингер институтига уқишга юборади. У ерда фалсафий фанлар билан жиддий шугулланади. Шунинг билан бир қаторда Бергсон математика ва механика фанларини ҳам жуда яхши ўзлаштирган.

1881—1883 йилларда Бергсон Анжер шаҳрида математика ва механика фанларидан дарс бера бошлайди. Кейинчалик у Клермон шаҳрига кучиб утади ва 1891 йилда уйланади. 1911 йилда унинг «Материя ва хотира» номли китоби нашрдан чиқарилади ва бу асар унга катта муваффақият олиб келади. Бергсон «Экол нормал» мактабида лекторлик қилади. 1899 йилда Коллеж де Франсда профессор лавозимида ишлайди. Бундан ташқари, Бергсон Ахлоқий ва ҳуқуқий фанлар академияси ҳамда Франция академияси аъзоси бўлади. Ва ҳатто, халқаро интеллектуал ҳамкорлик ҳайъатининг президенти ҳам бўлган. Анри Луи Бергсон 1941 йилда вафот этган.

Унинг асосий асарлари: «Онгнинг бевосита маълумотлари» (1889), диссертацияга мавзу бўлган. «Материя ва хотира» (1911), «Кулиш» (1900), «Ижодий эволюция» (1907), «Рухий энергия» (1919), «Узлуксизлик ва узлуклилик» (1922), «Ахлоқ ва диннинг икки манбаи» (1932), «Фикр ва ҳаракатлантирувчи» (1934).

1927 йилда Бергсонга адабиёт соҳасидаги ишлари учун Нобель мукофоти топширилади. Механицизм ва догматизмга қарши чиқиб, Бергсон ҳаётнинг асл, илк реал бошланғич эканлигини таъкидлайди. Ҳаёт Бергсон томонидан материя ва руҳдан кескин фарқ қилувчи яхлитлик тарзида талқин қилинади. Материя ва руҳ эса ҳаётий жараён тугашининг маҳсулидир.

Ҳаёт моҳиятига фақат интуиция орқали, ички овоз ёрдамида етишиш мумкин. Ана шу интуиция бевосита предметга кириб, унинг индивидуал табиати билан қушилишади. Интуиция билувчи билан билинувчини объект ва субъект сингари бир-бирига қарама-қарши қўймайди. У ҳаёт орқали уз-узини англашдир, бевосита «қуриш» ва «пайқашдир». Шунинг учун ҳам Бергсон ҳар бир онгнинг бевосита берилган ҳаётига қайтишга чақиради.

Уз-узини кузатиш, Бергсон фикрича, шунга олиб келадик, бунда руҳий ҳаётнинг далилини «давомийлик»да қуриш мумкин. «Давомийлик» узлуксиз узгарувчан ҳолатдир. Шунинг учун ҳам у сезилмас даражада бир ҳолатдан иккинчи ҳолатга утиб туради. Демак, давомийлик, шу жумладан, ҳаёт ҳам маконий эмас, балки замоний хусусиятга эгадир.

Бергсон ҳаётни коинот тарзида тушунади. «Материя ҳаёт тушунчасисиз қотиб қолган нарсадир. Ҳаёт унга жон киритади, демак, ҳаёт оламнинг маънавий узгаришидан иборат», — дейди Бергсон. Интуиция, ҳиссий кечинмалар унинг асосий шакллари бўлиб, ҳис-туйғу ва у асосда юзага келадиган чексиз алмашинувлардир. Шу уринда ҳис-туйғу ҳар қандай фалсафий қарашнинг асосидир. Ана шу руҳий ҳолатларнинг йиғиндиси деб, ҳақиқий реалликни юзага келтиради ва фалсафанинг асосий мазмунини ташкил этади.

Интеллект, Бергсон фикрича, «улик нарсалар»ни талқин қилувчи қуролдир. Интуиция моддий, маконий объектларга қарама-қарши туради.

Интеллект ва интуиция ҳақидаги қарашлари Бергсоннинг эволюцион (тадрижий) назариясида уз аксини топган. Демак, ҳаёт қандайдир метафизик ҳолатдаги жараён бўлса, «ҳаётий жушқинлик» эса улкан ижодий жараён тулқинидир. Жушқинликнинг заифланиши натижасида ҳаёт материяга айланади, яъни руҳсиз, жонсиз массага, нарсага айланади.

Инсон, Бергсон фикрича, ижодий мавжудотдир. Инсон фаолияти орқали «ҳаётий жушқинлик» амалга ошади. Ижод қобилияти, унингча, иррационал интуицияга боғлиқ. Бундай қобилиятга ҳамма ҳам эга эмас. Бу Худонинг танланган инсонларга берган инъомидир.

«Бизнинг танамиз, — дейди Бергсон, — ҳаракат қуролидир. Онг эса, ана шу ҳаракатни кўтариб юрувчидир. Тасаввур қилиш нарсаларнинг кўзгуси эмас, балки нарсаларнинг бизга таъсир қилишидир».

Инсон интеллекти ҳаракат эҳтиёжидан келиб чиқади. Инсон интеллекти, Афлотун айтган интеллект эмас. Интеллект ҳаракатдир.

Фан фақат амалий фойдани кузлайди. Интеллектда биз тирик борлиқни кўра олмаймиз, тайёр улик маҳсулотни кўраемиз. Интеллект орқали олинadиган билим нисбийдир. Шунинг учун ҳам фақатгина интуиция фалсафанинг вазифасини бажара олади. Мутлақ ҳақиқатга фақат интуиция орқали борилади. Интуиция предметнинг моҳиятига кириб, у билан бирлашади. Тирик мавжудотнинг хусусияти давомийликдир, уз-

луксиз ижодиётдир. Ҳаёт бошлангич англашдан бошланади. Давомийлик англашдан иборат. «Ҳаёт — оқим, организмда кечадиган бир тугилишдан иккинчи тугилишгача давом этадиган давомийлик».

Бергсон воқеликни руҳий-поэтик тарзда тушунади. Ҳаёт унинг учун давомийлик, ҳаракатчанлик тушунчалари орқали очилади. Фанга ҳаётийликни киритиш керак. Ҳаёт иккига булинади:

1) индивидлар ва 2) турларга.

Бу булиниш эса ҳаётнинг ички кучи орқали содир булади. Ҳаёт интилишдир. Унинг моҳияти бирон-бир шаклни вужудга келтириб, уни ривожлантиришдан иборат. Бу жиҳатдан инсон ҳаётини олсак, у тўхтамас очиқ тизимдир. Чексиз равишда булиниб, ривож топиб боради. Доимо ҳаётга мослашиб боради.

Ривожланиш фақат олдинга қараб эмас, балки орқага ҳам кетиши мумкин. Ривожланиш қушилишдан эмас, балки ажралишдан иборат булади. Демак, ҳаёт моҳияти ҳаракатдан иборат.

Бергсон ҳаётни ҳаракат орқали тушунган. Усимликнинг ҳаракатсизлиги инстинкт ва интеллектнинг туртки элементларидан иборат. Бергсон фикрича, ақлга ҳам, инстинктга ҳам қатъий таъриф бериб бўлмайди. Улар якунланган нарсалар эмас. Улар доимо ҳаракатда булади. Онгнинг ўзига хослиги сунъий равишда предметларни вужудга келтиришдан иборат. Масалан, меҳнат қуроли инстинкт бўлса, интеллект тирик организмга хос булган қуролдир. Интеллект онглилик маҳсули. Инстинкт эса онгсизлик маҳсули.

Бергсон ҳам эволюция тушунчасига ўз эътиборини қаратади. «Эволюция — оқим», — дейди у. Ҳаётнинг ички қонуниятлари бор. Унинг фикрича, бу инсоннинг ички кучидир. Ҳаётнинг энергия таъсирида бутун ҳаёт ривожланади, дейди ва фанга мурожаат қилади.

Фанда интеллектуал (ақлий) билимга купроқ эътибор берилади. Интуитив ва интеллектуал билим оқибатида дунё мавжуд булади. Инсоннинг қонунни кашф қилиши учун унда эркин ижод бўлиши керак.

Бергсон ҳаётнинг жушқинлиги ҳақида гапирар экан, интуитив билимга купроқ эътибор беради. Унинг фикрича, интуитив билишга фаннинг кучи етмайди. Интуиция бўлса ҳар бир инсонда учрайди ва у билан яшайди. Шунинг учун ҳам, интуиция ижод руҳидир. Бергсон фикрича, интуиция ҳаммада бўлганлиги билан инсонлар уни айрим ҳолларда очиб беролмайди. Бергсон интуиция ва интеллектни бир-бирига қарама-қарши қилиб қўймайди, балки интеллектуал билим интуицияга хизмат қилиши керак, дейди. Бергсон, фикрлар бизга тафаккур оламидан келади. Бунда инсон пок бўлса, унга яхши фикрлар келади, нопок бўлса, унга нопок фикрлар келади, дейди.

Бергсон фалсафасини, ўзига хослиги у ўз таълимотини методологик таълимот сифатида ривожлантиради. Жумладан, Бергсон ўз қарашларини ҳаётнинг образлар, гузал ухшатишлар, солиштиришлар орқали баён

этади. Бундай услуб Бергсонга хос хусусиятдир. Унинг бу услуби борлиқ моҳиятини очишнинг ўзига хос усули бўлиб, бунда субъект объект билан «ҳаётий» боғланади, у тирик борлиқнинг ҳаётига сингади.

Бироқ Бергсон фалсафасида бундай қараш юзакидир. Чунки унинг «ҳаёт фалсафасининг» чуқур мазмуни, «ҳаёт» билан «назария» ўртасидаги зиддият бевосита онг маълумотларига мурожаат қилиш билан ечилади. Жумладан, унинг дастлабки йирик асари ҳам «Онгнинг бевосита маълумотлари ҳақида тажриба» деб номланади. «...Тушуниш қобилияти, — деб ёзади Бергсон, — ҳаракат қобилияти билан боғланади... бу эса онгнинг тирик мавжудликка мослашганлигидан далолат беради, бу мослашиш тобора аниқроқ ва равшанроқ бўлиб бораверади, шунинг билан бирга мураккаблашиб ҳам бораверади. Шу ерда тафаккуримиз уз вазифасини бошлайди: у танамизни атроф-муҳитга тобора сингишига ёрдам беради, нарсалар муносабатини тасаввур қилади, яъни у материя тўғрисида фикрлайди»¹.

А.Бергсоннинг дунё тузилиши тўғрисидаги қарашлари тўлиқ тарзда «Ижодий эволюция» (1907) номли асарида уз аксини топди. Бу асарнинг асосий гояси «билиш назариясини ҳаёт билан тўлдиришдан» иборат.

Ҳаракатни мушоҳада қилиш, онгни узгарувчанлик ҳолатини кузатиш, билиш жараёнида «ҳаётни» назария билан «тўлдириш»нинг мантиқий бошланғич нуқтасидир. Шунинг учун ҳам Бергсон вақт масаласига доимо эътибор қаратади.

Бунда вақтни Ньютон каби ҳодисалар кетма-кетлиги сифатида тушунмайди. Балки вақтни «субстанция», онгнинг доимий ҳиссиёти, борлиқ жараён сифатида тушунади. Шунинг учун ҳам дунё, Бергсон учун, «давомийликдир», «ўтмишнинг келажакка қараган узлуксиз ривожидир, олдинга интилган ҳаракатидир»².

Вақт ва давомийлик. Бергсон фикрича, дунё «моҳияти» — вақтдир. Вақт «давомийлик» сифатида тушунилади, кетма-кет келадиган дақиқалар сифатида эмас. Табиий билимлар вақтга мурожаат қилганлиги билан, унинг моҳиятини англамайди, балки уни ички мазмунидан ажратади. Вақт масаласига бағишлаб Бергсон «Вақт ва давомийлик» номли асар ёзади. Бу асарда у А.Эйнштейн назариясининг табиий асосларини таҳлил қилмайди, балки вақт тушунчаси шаклланишининг гносеологик механизмини очиш, бу назариядаги вақт ҳақидаги тасаввурни аниқлаш, умуман илмий тафаккурдаги ўрнини белгилаб беришга диққатини қаратади.

Нисбийлик назариясини Бергсон қайтадан таҳлил қилиб чиқади, бу назарияни формализмда айблайди, «бу назарияни тушунилмаганлиги туфайли юзага келган парадоксалдир»³, дейди. Нисбийлик назариясидаги

¹ Бергсон А. Творческая эволюция. — М., 1908. 3-бет.

² Ўша асар. 4-бет.

³ Бергсон А. Время и длительность. — М., 1910. — Стр. 5.

вақтни «макон» улчамига «айлантириш» эса сунъий математик воситаси, илмий тафаккурнинг «символизация» қилиш услубидир. Шунинг учун ҳам Бергсонга кура, бу айлантириш ҳар бир олим ёки мактаб учун табиий ҳолдир.

«Бундан шундай хулоса келтириб чиқариш мумкинки, — деб ёзади Бергсон, — ... гарчи макондан вақт хусусиятларини қидирсак-да, биз макондан чиқиб кета олмаймиз: вақтнинг моҳиятини, нима эканлигини оча олмаймиз»¹. Бу ... вақтни математик тарзда белгилай ололмаганимиздан далолат беради, биз уни улчашда бир хил сониялар билан ҳисоблашишимизга тўғри келади; бу бир хил сониялар бир зумликнинг моҳиятидир; улар давомий эмас. Бу бизнинг тафаккуримиз белгисидир, давомийликни ва реал ҳаракатни онгли равишда тухтатишдир; ана шу мақсадда тафаккур математик улчамни қабул қилади, уни макондан замонга уткази»². Фалсафий дунёқараш нуқтаи назаридан, бу физик назариянинг фикрлаш жараёни «маҳсули», тушунчаларнинг мазмуни сифатида талқин қилиш мумкин.

Бергсоннинг вақт, давомийлик ҳақидаги фикрлари Кант метафизик қарашларига ҳам ухшаб кетади. Хусусан, вақт ҳақидаги илмий тасаввур «бу реал давомийликдир, у биз томонимиздан ҳис қилинади». Бу тўғрисида Бергсоннинг махсус асарлари ҳам мавжуддир.

Бергсон «ташқи реаллик»нинг мавжудлигини тан олади. Ва бунда у ташқи реаллик онгга бевосита берилгандир. Шунинг учун ҳам у ҳеч қандай назария орқали тушунтирила олмайди, бирини иккинчиси билан алмаштириб булмайди, деган хулосага келади.

Унинг фикрича, бевосита берилган ҳақиқий реаллик — «ҳаётдир», яъни ҳаракатчанлик, ҳаракат ва «жараён»дир³. Бизнинг онгимиз «вақти-вақти билан ... бўлинмас ҳаракатчан реалликдан сурат олади» (10,34). Бу «суратлар» — ҳиссиёт ва ғоялар, изтироблар биз томондан ҳолат ва нарса сифатида қабул қилинади. Шундай тарзда «узлуксизлик узлуклилик билан, ҳаракатчанлик турғунлик билан, ўзгарувчанликдаги тенденциялар ўзгармас турткилар билан алмашинади, улар ўзгаришларнинг йуналишини ва жараёнларини белгилайди»⁴.

Онгга «бевосита берилган» далиллар бизни мавжудлик билан тукнаштиради. Онгда борлик белгилаб олинади. «Маълум маънода, куп предметлар бор, инсон инсондан фарқланади, дарахт дарахтга ухшамайди, тош тошга ухшамайди, ҳар бир моҳиятнинг узига хос хусусияти, ривожланиш қонунияти мавжуд. Бироқ нарсанинг атроф-муҳитдан махсуллашиши мутлақ характерга эга эмас, ҳис этилмайдиган ўзгаришлар орқа-

¹ Бергсон А. *Время и длительность*. — М., 1910. 6-бет.

² Ўша асар. 53-бет.

³ Ўша асар. 34-бет.

⁴ Ўша асар. 34-бет.

ли бири иккинчисига утади, бир-бири билан қушилади. ...бу предметлар биз эътироф этган аниқ чегараларга эга эмас»¹. Инсон субъекти, унинг танаси, объектларни қабул қилиши, материя ва онг, Бергсон фикрича, булар «моҳиятнинг қуринишларидан биридир». Унинг ёзишича, «Материя — образлар йигиндисидир, материяни қабул қилиш — образларни бошқа образларга қараб ҳаракат қилиши ёки муносабатидир»². Бергсоннинг бу фикрларидан унинг дунёқарашига неоплатонизмнинг таъсири кучли булганлигини куришимиз мумкин. Бергсон эмоция тўғрисидаги назарияни қўллаб-қувватлайди. Бундан Бергсоннинг «образи» — тасаввур маҳсули, ижодий фаолликдир. Бу фаоллик кўпроқ ҳиссиётга тааллуқлидир.

Инъикосни Бергсон инкор қилмайди, бу «образлар»нинг узига хос узаро таъсири сифатида тушунади. «Менинг танамни ураб турувчи предметлар, танам таъсир қилувчи имконий таъсирлантирувчиларни инъикос қилади»³. Шундай тасаввур билан нарсаларнинг, материя билан онгнинг «чатишиб» кетиши, Бергсон фикрича, «ҳаётий оқимда» материализм ва идеализмдан юқориқ туради.

Бергсон дунёқарашининг умумий қуриниши қуйидагилардан иборат. Ҳаётни Бергсон билиш билан тулдирмоқчи булади. «Ҳаёт назарияси»ни у тасаввурлар ва мушоҳадаларни таҳлил қилиш билан очмоқчи булади. Демак, дунё асоси, Бергсон фикрича, онгдан иборатдир (ёки «мутлаклик», субъект онги «олий онгнинг» бир булагидир). У «булинмас узлуксизликдир», «жўшқинликдир», ижодий имкониятга, узгарувчанлик ёки нисбий тургунлик қобилиятига эгадир. «Онг ёки олий онг — ракетадир, учган парчалари материя сифатида ҳар тарафга сочиллади; шунингдек, онг ракетанинг сақланиб қолганлигидир, парчалари йигилиб, организм тузилади»⁴. Бергсон фикрича, субъект онги «олий онгнинг» маҳсули сифатида мияда жойлашади, мия қуроли, борлиқ шаклидир. «Ҳамма ...нарсаси оқади, онг ҳам миядан оқиб чиқади ва онгли фаолият мия фаолияти билан шаклланади. Ҳақиқатда эса, онг миядан келиб чиқмайди; лекин мия ва онг бир-бирига мос келади, мия — уз тузилишининг мураккаблигини, онг эса, уз уйғониши жўшқинлигини» аниқлайди⁵. Вужудга келган ҳаёт узининг тараққиёт босқичларида, инсониятнинг ижтимоий-амалий борлигигача объектив табиий, моддий жараёнларга мослашиб яшайди. Дастлаб содда шаклда, бор нарсани танлаб истеъмол қилиш шаклида, кейинчалик эса, материянинг объектив қонунларига асосланиб, «сунъий» реалликни вужудга келтиради. Шундай қилиб, Бергсон фикрича, бундай фаолият фаолликнинг пассивликка таъсири натижасида содир булади.

¹ Бергсон А. *Время и длительность*. М., 1910. 209-бет.

² Ўша асар. 10-бет.

³ Ўша асар. 9-бет.

⁴ Ўша асар. 233-бет.

⁵ Ўша асар. 234-бет.

«Ҳаётий жушқинлик» тугрисидаги таълимотини давом эттириб, Бергсон олий онг материяга сингиб, икки «қул»га булиниб кетади. Улардан бири — инстинкт, онгни моддий шароитга мослашиш шакли, дейди. Инстинкт материя ҳақида «бевосита билимдир», стандарт «машинага ухшаш» ҳайвон булиб, уз предмети билан муросасиздир. Бу муроса организм тузилмасининг шартидир, шунинг учун ҳам махсус укувга, хотирага ва олий онгга муҳтож булмайди. Ёввойи арига шиллиқ қуртни улдириб, унга уз тухумини қуйиш «технологияси»ни ургатишнинг ҳожати йўқ. Ари ва унинг «предмети», маълум маънода, априор тарзда «бири бири учун яратилгандир», улар «олдиндан яратилган мутаносибликда» яшайди, шунинг учун ҳам бу ерда билимга урин йўқ. Мулоҳаза қилиш, «уйлаш», умумлаштириш, тасаввур қилиш, белгилаш бу ерда ортиқчадир.

Албатта, Бергсон инстинктнинг бундай ҳаракатини идеал схема сифатида келтиради. Ҳашаротлар ва ҳайвонот оламини бундай «соддалаштириш» мумкин эмаслигини ҳам англайди. Аслида ҳайвонот олами ҳам мураккаброқ тизимлар билан боғлиқдир.

Ҳаётий жушқинликнинг «иккинчи қўли» интеллектдир, бу ҳодиса инсон онгида тулиқ намоён булади.

Инстинкт учун «вақтнинг аҳамияти йўқ», у «материяни» биледи, аксинча, интеллект вақт (давомийлик) билан моҳиятан боғлангандир. «Интеллект белгиси ҳаракатчанликдир»¹. Аслида «интеллектнинг асосий вазифаси бизнинг турмушимизни ёритишдан иборат, бизни ҳаракатимизни нарсага тайёрлайди, ҳаёт эволюцияси уни шунинг учун шакллантирган, ҳодисаларни олдиндан кўра билиш ҳамда яхши шароитни тайёрлаш учун зарур. Интеллект инстинктив ҳолатда узига маълум булган ҳолатни танлайди; узига ухшашликни қидиради...»². Инстинктдан фарқли, интеллект «ижодий» имкониятга эга, чунки «ҳаётий жушқинлик» янги шаклларни вужудга келтиради. Бу ижодий эволюциянинг моҳиятидир. Интеллект янгиликни эскилик орқали қабул қилади, янгиликни эскилик билан алмаштиради. Фан бу операцияни жуда нозик ва моҳирона бажаради, зотан унинг «моҳиятий хусусиятини ўзгартирмайди»³. Кундалик билим сифатида фан нарсалардан фақат айрим томонларинигина ушлаб қолади. Бунда тарихнинг кетма-кет воқеаларида соддалаштириш мумкин булмаган ҳолатлар диққат-эътибордан четда қолади.

Бу алмаштириш Бергсон учун «ташқи» ҳолатдир, мавжудликка бегонадир. Борлиқнинг бир шакли сифатида, ҳаётнинг, «ҳаётий жушқинлик»нинг бир қисми сифатида интеллект алмаштириб булмайдиган нарсани алмаштира олмайди. Шу билан бир қаторда ҳаётни, узгарувчанлик-

¹ Бергсон. А. Время и длительность. Стр. 142.

² Ўша асар. Стр. 26.

³ Ўша асар. Стр. 27.

ни, ҳаракатни, ривожланиш, оқимни тушунтириб бера олмайди. «Бизнинг интеллектимиз, — деб ёзади Бергсон, — табиатдан чиққан ҳолатида шаклланмаган, ноаниқ жисмни объект қилиб олади»¹. У узгарувчанликни «узгармас дақиқаларга» бўлиб олади, шунинг учун ҳам, «... у фақат ҳаракатсиз нарсаларни тасаввур қила олади»². Бу интеллектнинг чекланганлигидан далолат беради, интеллект фаол «ҳаёт»нинг соясидир. Дунёвий ибтидо заифлашиб, материяга айланади, «ҳаётга» синган интеллект узининг улик тузилмаларини яратади, яъни тушунчаларни, ақл орқали тушуниладиган дунёни яратади.

Интеллект, шундай қилиб, нафақат табиатни адекват инъикос қилади: у тил ва символлар тизимини яратиш, моддий объектларга боғлиқлигини аста-секин йўқотиб боради. Тил ва символлар мавжуд ноаниқ жисмдан «ажралган» муносабатлар вазифасини бажаради. Бу эса шуни англатадики, интеллект тушунчалар яратиш имкониятига эга бўлади, бевосита «амалий ҳаракатда» иштирок этмайди, моддий дунёда бевосита шакл-шамойилини топа олмайди. Ана шу йул билан назария пайдо бўлади. Уларнинг объекти идеал характерга эга бўлади.

Интеллект назариялар тузар экан, у узини ҳам объектга айлантириши лозим. «У ўзи ҳақида аниқ ва равшан фикрлаши даркор, бунинг учун узини ўзликда қуриши лозим»³. Интеллектуал ўз-узини англаш воситаси — мантиқдир, символлар устида ишлашнинг англанин қатъий қоидаларидир. Онг жараён сифатида интеллект воситалари орқали намоён бўлмайди; интеллект жараёнга қодир эмас, чунки «у соф узлуксизликни англай олмайди, ҳаётини бўлган ижодий эволюция унга бегона»⁴.

Шундай қилиб, на инстинкт, на интеллект ҳаётни тушуна олади, шундай бўлсада, улар ҳаётнинг шакллари дур. Инстинкт ҳеч нарсани тушунмайди, у фақат «органик ҳолда ҳаракат қилади»⁵, тушуниш учун эса ўз-узини англаш зарур. Интеллект ҳамма нарсани терминларда ифода қилади, ўз қуроллари орқали қайта ишлайди. Шунинг учун ҳам у ўз объектини ҳаракатсизлантиради. Бошқача айтганда, инстинкт ҳаётни урганишни «хоҳламайди», лекин уни англаш қўлидан келади, интеллект бўлса буни уддасидан чиқа олмайди, лекин жуда хоҳлайди.

Лекин Бергсон фикрича, ҳаётни урганиш йўли мавжуд⁶. «Ҳаёт» биздан қочиб кетади, сабаби биз уни интеллект орқали урганмоқчи бўламиз. «Ҳаёт»ни назарий урганиш мумкин эмас. Лекин ҳаётда биз «яшаймиз», шунинг учун уни бевосита қабул қилишимиз мумкин, агар биз

¹ Бергсон А. *Время и длительность*. Стр. 139.

² Ўша асар. Стр. 140.

³ Ўша асар. Стр. 144.

⁴ Ўша асар. Стр. 145.

⁵ Ўша асар. Стр. 149.

⁶ Ўша асар. Стр. 239.

борлиқни белгилар орқали қабул қиладиган тафаккуримиз фикрларини «учира олсак» мақсадга етишамиз. Бу бевосита билиш услуби — интуициядир. Бергсон интуицияни бевосита қабул қилишдир, деб атайди. Интуиция «манфаатсиз уз-узини англаш инстинктидир...»¹. У ташқи қабул-лашга яқинроқдир, эстетик қабуллашдир. Бунда субъективлик ҳолати ёрқин намоён булади. Шу билан бирга, «содда» эстетик қабул қилиш индивидуалдир. Бу индивидуаллик Бергсон учун катта ахамиятга эга, чунки индивидуалликда ижодиёт яққол намоён булади. Бунда интуиция умумий хусусиятларни турлаши зарур. У «бизнинг эркинлигимизни, шахсимизни, келиб чиқишимизни, вазифамизни ва ҳ.к...» урганadi². Интуиция фалсафий масалаларга жавоб топиши лозим. Интуиция ҳақидаги қарашлар Бергсоннинг «Метафизикага кириш» асарида атрофлича куриб чиқилган. Шундай қилиб, фан ва фалсафа маъносида тушуниладиган «метафизика» интуицияда бирлашади³. «Фалсафа, менинг тушунишимча, купроқ фанга эмас, санъатга яқинлашади. Уни куп вақтдан бери фан сифатида урганиб келишди. Лекин фан борлиқни тулиқ тушунтирмайди, қисман, сунъий белгилар, восита орқали тасаввур этади. Санъат ва фалсафа, аксинча, интуицияда бирлашади. Мен шундай айтган булар эдим, фалсафа санъатнинг бир жанридир»⁴.

«Интуициялашган» фан қатъий тушунчалардан воз кечади ва ҳаракат қила бошлайди, шундай тарзда узгаради, ривожлана боради ва санъатга айланади. Бу ҳақда кўпгина олимлар гапиришган, улар қаторида Эйнштейн ва Бор каби физик олимлар ҳам бор.

Анри Бергсон таълимотини урганиш фалсафадаги руҳият ва маънавият масалаларини чуқур ва ҳар томонлама урганишга ёрдам беради. Шарқ ва Ғарб маънавияти бир-биридан фарқ қилса-да, руҳият жиҳатидан А.Бергсон фалсафаси орқали бир-бири билан яқинлашади. Жумладан, А.Бергсоннинг интуицияга берган баҳоси Шарқнинг тасаввур таълимотида ҳам учрайди.

1932 йилда А.Бергсоннинг «Ахлоқ ва диннинг икки манбаъи» номли асари нашрдан чиқади. Бу асарда Бергсон инсоният тарихи ривожини тўғрисидаги фикрларини баён этади.

Бергсон фикрича, инсон ва жамиятни биологик эволюция занжирига, табиий билимлар инсонни ҳайвонот оламидан келиб чиққанини исботлагани учун қушиш керак эмас, файласуф учун бу ҳол иккинчи даражали роль уйнайди, чунки бунда ахлоқнинг келиб чиқиш сабабини билмай қолиш мумкин. Олим фикрича, ахлоқ «яширин» хусусиятга эгадир: чунки унинг моҳияти ҳақиқатан ҳам «яшириндир» — уни урганувчи тадқиқотчи учун ҳам; унинг «яширинлигининг» сабаби унинг шакллари-

¹ Бергсон А. Время и длительность. Стр. 145.

² Ўша асар. Стр. 239.

³ Ўша асар. Стр. 38.

⁴ Ўша асар. Стр. 354.

нинг қўплигидир. Шунингдек, ахлоқ узгарувчан туғма хусусиятга эга эмас. Шунинг учун ҳам ахлоқ инсониятнинг маҳсули сифатида талқин қилинади, у «ижтимоий келишув» натижасидир.

Бергсон ахлоқнинг «табiiй қўриниш»ига уз эътиборини қаратади. Ахлоқий нормаларнинг қандай қилиб инсон онгида қабул қилиниши ва «шундай қабул қилинганлиги» учун ҳам улар бажарилиши кераклиги уни қизиқтиради. Урф-одат «стандарт» «яширин» ахлоқнинг бир шаклидир. Ахлоқий императив уни куп хужайрали биологик организмнинг инстинкти даражасигача олиб келиб қўяди. Урф-одат индивид турмушини ижтимоий ҳаёт талабларига буйсундиради. «Жамият аъзолари, — деб ёзади Бергсон, — организмнинг хужайрасига ухшайди»¹.

Шундай қилиб, «яширин» ахлоқ туғма эмас, балки унинг келиб чиқиши биологик хусусиятга эга, инстинктларга ухшаб кетади. Шунинг учун ҳам ахлоқнинг манбаи «табiiй»дир. Инстинкт билан ахлоқнинг умумий табиати биологикдир.

Диннинг моҳияти ҳам «яширин»дир. Инсон қаерда бўлса, уша ерда дин ҳам мавжуд. Динни ҳам инсон борлигидан ажратиб бўлмайди. Динда афсоналар, ҳикоялар, эртақлар жуда куп. Узининг вазифаси билан дин, Бергсон фикрича, поэтик тўқималардан катта фарқ қилади, лекин биз уларга камроқ ишонамиз (ҳақиқат зарраси қанча куп бўлса ҳам).

«Яширин» дин авлоддан авлодга афсона тарзида утади, айрим диний ақидалар фалсафий тизимлар томонидан ишлатилади, дин турли шаклга кириши мумкин. «Яширин» диннинг асоси ҳам биологик характерга эгадир: келиб чиқишига қўра, у «ҳаётийдир», вазифасига қўра «амалийдир».

Бундан ташқари, «яширин» дин ва ахлоқдан ташқари «зоҳирий» дин ва ахлоқ бор. «Зоҳирий» дин ва ахлоқ, Бергсон фикрича, «яширин» дин ва ахлоқ қандай вазифани бажарса, уша вазифани бажаради. «Зоҳирий» ахлоқ ва дин тараққиётга йўл очади. Улар ўртасида муносабат мавжуд, улар бир-бирларини тулдирадилар, уларнинг муносабатини «ижтимоий мажбурлаш» ва «муҳаббат жўшқинлиги»га ухшатиш мумкин»².

Дин ва ахлоқ замонда узгаришлар бўлаётган даврда «зоҳир булади». «Ахлоқли қаҳрамонлар» ва «соф мистиклар» уларни узгартирадилар. Буюк шахсларнинг бундай фаолияти «ҳаётни ижод қилувчилар» шаклида намоён булади. Шунинг учун ҳам дин ва ахлоқнинг иккинчи томони «зоҳирий»дир, чунки бунда олам тузилишининг янги қирралари очилади, «ҳаётий жўшқинлик» сирлари кашф этилиб боради.

Инсоният тарихи билан борлиқ, табиат тарихининг фарқли томонлари ҳам мавжуд. Инсониятнинг узига хос томони шундан иборатки, инсонлар материянинг устидан ҳукмронликни уз қўлларига олдилар. Бу вазифани инсон интеллекти туфайли бажара олди. Интеллект «улик»

¹ Бергсон А. Время и длительность. Стр. 6.

² Уша асар. Стр. 98.

материя қонунларини ишга солиб, уларни ҳаётда ишлата олди. Бундай «ҳукмронлик»нинг оқибати «техника»нинг вужудга келишидир. «Мистика механикага олиб келди», — деб ёзади Бергсон¹. Мистика, ахлокий қахрамонлик ва тафаккурнинг уринишлари, материя ҳукмронлигидан қутулиш учун булган ҳаракатлар инсон борлигининг моҳиятини ҳамда хусусиятини очиб беради.

Бундай ривожланишнинг ижобий оқибатлари билан бирга салбий натижалари ҳам мавжуд. Табиат устидан ҳукмронлик қилувчи техник воситаларни ўйлаб топиб, инсоният уни хусусий мулкка айлантирди. Бу мулкни бойитиш инсоният, давлатлар ўртасида келишмовчиликларга олиб келадики, унинг оқибати урушлар билан тугаши мумкин: «...урушлар сабаби, — деб ёзади Бергсон, — жамоа ёки хусусий мулк. Инсониятнинг хусусий мулкка мойиллиги бор экан, урушлар муқаррардир»². Урушларни Бергсон, табиат бағрида ётувчи ёвузликнинг намоён бўлишидир, дейди. Урушларни ташкилотлар тузиб, бартараф этиш мумкин. Миллатлар Лигасида Бергсон ана шундай кучни кўради.

Бергсоннинг умумий фалсафий дунёқараши шулардан иборат. Унинг борлиқ тўғрисидаги ғоялари инсон тасаввурининг бойлигини, чуқурлигини очиб беришга қаратилган бўлса, ижтимоий фалсафасида ҳам узига хос ижобий томонлар мавжуд. Умуман, Бергсоннинг интуитив ҳаёт фалсафаси, янги вужудга келган фалсафий оқимларга манба ролини ўйнади.

ТАРИХ ФАЛСАФАСИ

ШПЕНГЛЕР (1880—1936) немис файласуфи ва XX аср тарих фалсафаси концепциясининг намояндаси ҳисобланади.

Освальд Шпенглер 1880 йилнинг 29 майида Гари яқинидаги муъжазгина Бланкербург шаҳрида туғилади. Унинг отаси Бернгард Шпенглер почтада хизматчи бўлиб ишлайди. Онасининг исми Паулина Шпенглердир. 1887 йилда Шпенглерлар оиласи Зост шаҳрига кучиб утишади. Шпенглер бу ерда гимназияга ўқишга киради. 4 йил ўтгач, улар яна Гари шаҳрига кучиб утишади. Шпенглер Латинадаги ўқув билим юртида ўқийди. Бу ўқув билим юрти ўз асосчиси илоҳиётчи, педагог Август Герман Фарнке номида эди. Бу ерда қадимий тиллар чуқур ўргатилар эди. Шуни алоҳида таъкидлаш керакки, бу маскан Ницше ўқитган Шульфорт гимназиясидан ҳеч қандай камчилиги йўқ эди. 1899 йилда Шпенглер Гаридаги университетга ўқишга киради. Бу ерда математика ва табиий фанлар билан чуқур шуғулланади. 1901 йилда Шпенглернинг отаси вафот этади, шундан сўнг у ўқишни Мюнхен ва Берлинда давом эттиради. 1904 йилда Шпенглер Гарида «Гераклит фалсафасининг метафизик

¹ Бергсон А. *Время и длительность*. Стр. 329.

² Уша асар. Стр. 307.

гояси» мавзусида имтиҳон топшириб, гимназияда табиий фанлардан, математика, тарих ва немис тилидан дарс бериш ҳуқуқига эга бўлади. У 1908 йилдан 1911 йилгача Гамбургдаги Генрих Герц гимназиясида дарс беради. 1910 йилда онаси вафот этганидан сунг Шпенглерга мерос қолади. Шундан сунг у ўқитувчилик фаолиятини ташлаб, ёзувчилик билан шуғулланади.

Кейинчалик Шпенглер Мюнхенга кўчиб боради. Бу ерда у ҳеч ким билан мулоқотга киришмай, «Европанинг сўниши» номли машҳур асарининг қоралама вариантини ёзади. Шпенглер моддий шароитининг оғирлашиши ҳамда урушнинг бошланиши бу китобнинг нашрини орқага суриб юборади. Ниҳоят, 1918 йилда бу асарнинг биринчи жилди нашр қилинади ва у муаллифга катта шон-шўҳрат келтиради. 1919 йилда «Пруссчилик ва социализм» номли унча катта бўлмаган асарини ёзади. 1922 йилда эса «Европанинг сўниши» асарининг 2-жилди нашрдан чиқади.

1920 йилларнинг бошларида Шпенглер кўплаб машҳур оилалар билан дўстлашади. Улар билан бўлган мулоқот унинг қарашларига ҳам таъсир қилади. Шпенглер Ницше Архиви президиумига сайланади. Бу даврда у утқир сиёсий мавзуларда маърузалар қилади. 1925 йилда Шпенглер сиёсатдан қатъий равишда узоқлашади. У уз диққатини илмий фаолиятга қаратади. Шпенглер фалсафанинг метафизик масалалари тўғрисида яқунланмаган қисқа асарлар ёзади. Шу билан бир қаторда Шпенглер этнология, тарих масалалари билан ҳам шуғулланади. Бу фаолият уни дунёнинг янги тарихини ишлаб чиқишига олиб келади. Унинг бу гоёси бир неча мақолаларида ўз аксини топади: «Америка маданияти», «Фалак гардиши ва унинг дунё тарихидаги аҳамияти», «Христианликнинг иккинчи минг йиллигида дунё тарихи масалаларига оид лавҳалар». Бу мақолалар «Бирламчи саволлар» номли тўпلامда нашр қилинади.

1930 йилларда Германияда сиёсий вазият кескинлашиши туфайли Шпенглер яна сиёсий ҳаётга қайтади. У Гамбургдаги «Ватанпарвар жамият»ида «Германия хавф-хатар остида» номли маърузаси билан қатнашади. Уч йил утгач, Шпенглер узининг охириги «Ҳал қилувчи даврлар» номли асарининг I-қисмини ёзади. 1931 йилда унинг «Инсон ва техника» китоби нашр қилинади. Шпенглернинг «Ҳал қилувчи даврлар» китобидан сунг унга қарши национал-социалистлар томонидан ҳаракат бошланади; матбуотда унинг асарларини босиш ман этилади, унга ишончсизлик (нон грант) эълон қилинади. Шпенглер 1936 йил 8 майда юрак хуружидан вафот этади.

Шпенглер фалсафасининг марказий мавзуси — тарих, лекин тарих маданият орқали тушунтирилади. Ҳар бир маданият айланма ҳаракатга эга, яъни туғилади, равнақ топади ва ҳалокатга юз туттади. Европа маданияти ҳам охириги учинчи босқични ўз бошидан кечирмокда. Тарих тақдирга ухшайди. Ҳар бир маданият ўз қобигига жойлашган, бошқа маданиятга уз ютуқларини бера олмайди.

Шпенглер узининг тарихий концепциясини яратганда купгина фалсафий масалаларни кутаради. Жумладан, ижтимоий-сиёсий муаммолар ҳам узига хос равишда маданият тушунчаси орқали ўз ечимини топган.

«Европанинг сўниши» асари нашр этилиши нафақат Германиянинг турли қатламлари орасида, балки рус зиёлилари орасида ҳам катта қизиқиш уйғотди.

Тарих фалсафасини яратишда у мистик интуицияга таянади. Худди ана шу услуб унга катта муваффақият олиб келди.

«Европанинг сўниши» асарида Шпенглер эътиборини Европа маданияти тақдирини очиб беришга қаратган. Асарнинг бошланишида у «ҳали ҳеч кимнинг миясига тарихни тушунишдаги бундай инқилобий фикр келмаган»,— дейди. У узининг тарихий таълимотини узигача булган таълимотларга қарши қўяди. Лекин айрим гояларини Ницше ва Гётедан олганлигини тан олади.

Асосий тушунча Шпенглер учун «ҳаёт»дир. Лекин «ҳаёт» Дильтейдек руҳий-маънавий ҳаёт маъносида эмас, балки биологик «тириклик, яшовчанлик» маъносида ишлатилади. Худди ана шу «биологик яшовчанликда» у инсоният маданий ҳаётининг биринчи асосини қўради.

Шпенглер табиат ҳақидаги фанларга руҳ ҳақидаги фанларни қарши қўяди. Табиат ва тарих фақатгина субъектнинг онгидагина, кечинмаларидагина ўз воқелигини олади. Мустақил реаллик сифатида улар мумкин эмас, фақат руҳдагина мавжуд, яъни «субъектсиз объект мумкин эмас». Субъект «умуман онгдир»; дунё асосида «мен» ётади, ана шу «мен» орқали у узини намоён қилади. «Мен» — яқка онг эмас, балки халқ, маданият, инсоният ва турли кечинмалар. Шпенглернинг асосий гояси тарих, алоҳида яширин маданиятларнинг алмашинувидир. У тарихни узлуксиз жараён сифатида инкор қилади ва тарихий тараққиётни ҳам инкор қилади.

Шпенглер фикрича, Ғарб одами учун тарих бутунлай узгача қуринишга эга. Тарихнинг маркази «дунё тарихининг» битта кичкина сайёрадаги олти минг йиллигини ташкил қилади. Шу манзара, Шпенглер таъкидича, моҳиятан, бизнинг уйғоқ онгимиз маҳсулидир. Шу асосда Ғарб руҳи узини англайди. Шу зарурий шакл орқали мавжудликни мушоҳада қилади.

Қадимий инсон учун тарихга бундай назар солиш бегона, қадимий ва Шарқ инсони бундай ҳолатни бошидан кечирган булса ҳам, лекин уни бутунлай бошқача қуринишда қабул қилган. Демак, «дунё тарихи» фақат биз учун мавжуддир. «Шундай қилиб,— дейди Шпенглер,— ҳамма одам учун бир хил тарихий фаолият мумкин эмас. Демак, бу алоҳида руҳнинг эркин фантазиясидир. Бу юз йилликлар ичра тунда сифатида инсоният оқими, миллион йиллар ичра саноксиз қуёш тизимларининг яратилиши, Нил, Ганга ва Эгей дарёлари соҳилларидаги аллақачон ўлиб, йуқ булиб кетган ривожланган мамлакатлар тарихи Фауст руҳи маҳсулидир».

Шпенглер ёзадики: «Қанча одам ва маданият булса, шунча дунё мавжуд. Ҳар бир алоҳида инсон учун ягона мустақил, абадий дунё мавжуд. Дунёнинг бундай мавжудлиги ҳар бир инсон учун доимий янги, бир марта амалга ошадиган, ҳеч қачон қайтарилмайдиган кечинмадир».

Шундай қилиб, «узида мавжуд» реал, объектив дунё йуқдир. Фақат субъектив, индивидуал дунё ҳақидаги тасаввур мавжуд. Инсонлар, маданиятлар узгарса, дунё ҳам узгаради. Ҳар бир инсон айрим ҳолда бошқа инсонлар билан биргаликда узининг руҳияти акс этган шахсий дунёсини яратади. Шунинг учун ҳам Шпенглер учун «илмий билиш уз-узини англашдир».

Илмий билиш Шпенглер учун ташқи дунёни мушоҳада этиш ёки инъикос қилиш эмас. Билиш узлигини ташқарига чиқариш, узлигини намоён қилиш, ички руҳиятини ташқарига, ташқи оламга чиқаришдир: «табиат ич-ичига шахслашган кечинмалар, изтироблардир».

Шундай қилиб, Шпенглернинг билиш назарияси релятивизмга бориб тақалади. Унинг учун объектив дунё туғрисида билим умуман йуқ, жумладан объектив ҳақиқат ҳам мавжуд эмас. Шундай экан, ҳақиқий донишманд учун мутлақ туғри ёки мутлақ нотуғри нуқтаи назар йуқ. Ҳамма нарса нисбий хусусиятга эга, узгарувчан ва уткинчидир.

Инсон коинотда атомдир, яъни бир заррачадир, бироқ коинот инсон тафаккурининг маҳсулидир. «Ана шу инсон тафаккурининг буюк сирларидан биридир. Бу қарама-қаршиликни шундайлигича қабул қилишга мажбурмиз».

Жон ва дунё икки қутблилик тафаккуримиз моҳиятини ташкил қилади, худди магнетизмнинг моҳияти икки қутбни бир-бирига тортишишида намоён булганидек. Шпенглер учун «ҳаёт» — «тарих». Шпенглер тарихни фандан бутунлай ажратади. Тарих — билим эмас, балки ҳиссиётлар, кечинмалар. Унинг учун табиат ва тарих қутбий қарама-қаршиликлардир, яъни тириклик-ўликлик, сокинлик-ҳаракат, борлиқ ва йуқлик. Тарих тирик борлиқдир. Табиат тафаккур маҳсулидир. Тарих интуиция, мушоҳада маҳсулидир.

Фан ва мантиқ ҳаётни улдиради. Фан борлиқни тушунтириб бериш учун эмас, балки мослашиш учун керак, яъни амалий техник аҳамиятга эга. Билиш «ҳокимиятга интилишнинг» қуролидир.

Тарихни фақат ҳис этиш керак, тарихда фақат яшаш керак. Шпенглер учун тарихни билиш услуби ухшашликлардир (аналогия). Шундай қилиб, тарихий ҳодисаларни таҳлил қилганда уларнинг ички қонуниятлари, мантиқий боғлиқликларини қидирмасдан, балки ухшашликни, параллелларни топишга ҳаракат қилиш, ана шу асосда тарихни яратиш керак.

Шпенглернинг фикрлари уни «ҳаёт фалсафаси» намояндаларига яқинлаштиради, лекин шу билан бир қаторда фарқи ҳам бордир, яъни табиат билан тарихнинг зиддияти уларнинг объектларида эмас, балки билиш

услугларида фарқланади. «Табиат ва тарих, — деб ёзади Шпенглер, — мана шу икки қарама-қарши услуб, узича борлиқни тартибга солишга уринади. Агар ҳар бир вужудга келаётган жараёни, мавжудлик нуқтаи назаридан курадиган булсак, борлиқ табиатга айланади; имконий вужудни зарурий вужудга (жараёнга) буйсундирсак тарих бўлади», — дейди Шпенглер. Жумладан, тафаккур ишга солинса, унинг улик тушунчалари ва қонуниятлари табиатни тушунтиришга ҳаракат қилади. Ички кечин-маларимизга, ҳиссиётимизга, интуициямизга мурожаат қилсак куз унги-мизда тарих намоён бўлади. Табиат тафаккур фаолияти натижасидир, билиш оқибатидир. Тарих эса мушоҳада, интуиция натижасидир.

Шундай қилиб, Шпенглер фикрича, фан ва мантиқ ҳаётни сундиради. Уларни фақат қийинчиликка мослашиш сифатидагина қўллаш мумкин. Бошқа вазиятда улар инсонга ҳеч нарса бера олмайди.

Шпенглер тарихий қонуниятлар ва ижтимоий равнақ гоёларига қарши чиқади. У узлуксиз жамият тараққиётини айланма ҳаракат гоёси билан, қонуниятни тақдир гоёси билан алмаштиради.

Инсоният, Шпенглер фикрича, зоологик бирликдир. Унинг учун инсониятнинг ягона тарихи йўқ, фақат алоҳида яширин маданият бор. У уз-узидан пайдо бўлади, равнақ топади ва улади. «Ҳар қандай маданият инсон сифатида яшайди, инсоният даврларини бошидан кечиради. Ҳар бир маданиятнинг болалиги, успиринлиги, етуклиги ва қариллиги мавжуд».

Ҳар бир маданиятнинг ҳаётини тақдир бошқаради. Тақдирни, Шпенглер фикрича, ҳис қилиш керак. Агар ким уни ҳис қилмаса, тарих билан шуғулланмасин, «табиатни билишга урганиш мумкин, лекин тарихчи бўлиб туғилиш керак. Тарихчининг кучи шундан иборатки, у онгсизлик даражасида тарих жараёнини инстинктив равишда билади, бундай услубда ҳар қандай инсон ҳам ишлай олмайди».

Тарихнинг мазмуни унинг руҳида намоён бўлади. Маданият руҳиятнинг ташқи қурилишидир. Шпенглер саккизта маданиятни санаб утади. Булар хитой, бобил, миср, ҳинд, антик, араб, герб ва майя халқининг маданиятидир. Рус маданияти ҳақида алоҳида эътибор билан гапирди.

Ҳар бир маданият қайтарилмас, узига хос ва ягонадир. Ҳар бир маданиятнинг асосида узига хос руҳият ётади. Масалан, антик маданиятда — Аполлон руҳияти, араб маданиятида — мистик (афсунгарлик) руҳияти, Герб маданиятида — Фауст руҳияти ётади.

Шпенглер тарихчи ва файласуфларни бутун дунё тарихини «Қадимги, урта аср ва янги давр» тарихига ажратишларини танқид қилади. Бу ажратиш фақат Герб мамлакатларига хослигини Шпенглер сезади ва шу ерда Герб тарихчиларининг Европа марказчилик тамойилини танқид қилади.

Шпенглернинг «Европанинг сўниши» асари нафақат тарих фалсафасига бағишланган, унда сиёсий масалалар ҳам кўтарилгандир. У сўз-

бошида шундай ёзади: «Бу китобда келажак тарихини аниқлашга ҳаракат қилинган. Вазифа шундан иборатки, ниҳоясига етаётган ер юзасидаги ягона маданиятнинг, яъни Ғарбий Европа маданиятининг тақдирини урганишдир». Муаммо Ғарб ҳалокати, цивилизация масаласига келиб тақаллади. У кўҳна тарихнинг асосий масалаларидан биридир.

Ҳар бир маданиятнинг уз цивилизацияси булади. Цивилизация маданият тақдиридир. Цивилизация энг охирги, энг сунъий ҳолатдир. Цивилизация энг маданиятли инсонларга хосдир. Шпенглер цивилизация ҳақида гапириб, шаҳар тугрисида ҳам фикр юритади, яъни шаҳар узликни йўқотишлик сифатида, руҳиятнинг улиши сифатида пайдо булади. «Маданият — руҳият, цивилизация эса тафаккурдир», — деб ёзади Шпенглер. Ғарбда маданиятдан цивилизацияга ўтиш қадимда — IV асрда содир булган. Шаҳар — цивилизациянинг оқибати. Маданиятли инсонда қувват инсон ичига йўналтирилган, цивилизация инъикосида эса қувват ташқарига йўналтирилган. Ҳаёт имкониятни амалга оширишдир, тафаккурли инсонларда имконият чексиз кенгдир.

Шпенглер қатъий равишда умумдунё тарихини инкор қилади. У шундай ёзади: «Инсоният мен учун зоологик бирликдир. Мен Ғарбий Европа файласуфларининг фикрларида инсоният равнақи, мақсади ва йўллари кўрмаймман»¹. Тарихни анъанавий тарзда қадимги, урта ва янги даврга бўлишни Шпенглер жуда тор доирадаги провинциализмга киритади. Унинг учун ягона инсоният тарихи йўқ, фақат алоҳида ажралган маданиятлар мавжуддир. Улар тасодифан пайдо булади, ривожланади ва ҳалок булади, мисоли далада ўстан гул тақдирини бошидан кечиради. Усимликлар, ҳайвонот оламида ўхшаш морфологик организмлар булгани каби тарихда ҳам шундай организмлар мавжуд. Бу тарих морфологияси ҳар бир маданий организм учун давр ва босқичларни белгилайди. «Ҳар қандай маданият, — деб ёзади Шпенглер, — инсондек ҳаёт кечиради. Уларнинг уз болалиги, усмирлиги, урта ёши ва қарилиги булади»².

Ҳар бир маданият ҳаётини нима бошқаради? Шундай йўлни босиб ўтишга нима мажбур қилади? — деган саволга Шпенглер тақдир, деб жавоб беради. «Менинг фикримнинг марказини тақдир ғояси ташкил қилади. Ўтиб кетганларнинг тақдири ҳам шундай булган, ҳозирги Ғарбий Европа маданиятини ҳам ҳалокат кутмоқда»³, — деб қайғуради у.

Агарда, Шпенглер фикрича, тақдир маданият ҳаётини бошқарса, унинг мазмунини руҳ белгилайди. Унинг таълимотича, «маданият инсониятнинг абадий — болалик ҳолати, илк бор руҳияти катта руҳиятга айланган дақиқада вужудга келади, шаклсизликдан шаклга кирганда, чексизликдан чеклилиқка, муқимликдан уткинчилиқка утилганда мада-

¹ Шпенглер О. Закат Европы. — М., 1992. Стр. 31.

² Ўша асар. С. 114.

³ Ўша асар. С. 20.

ният дунёга келади. У қатъий чегараланган заминда ривожланади, худди усимлик уз урнига муқим урганиб қолганидек. Маданият уз имкониятларини халқи, тили, эътиқоди, санъати, давлати ва фани орқали тўлиқ амалга оширганидан сўнг ҳалокатга юз тутади ва дастлабки руҳий стихиясига қайтади¹.

Шпенглер Аполлон руҳи билан Фауст руҳи уртасидаги фарқни чуқур таҳлил қилиб чиқади. Бу фарқни макон тушунчаси билан боғлайди. Маконни ҳис этиш, Шпенглер фикрича, бутун борлиқни ҳис этиш билан тенгдир. Макон дастлабки асосий символ, белгидир, ана шу белгидан бошқалари келиб чиқади.

Аполлон руҳияти маконни геометрик тарзда тушунади, яъни чегараланган ва чекланган хусусиятга эга. Аполлон руҳияти сокинликни, тугалликни, мутаносибликни истайди; берилган вазият, муҳит билан қониқади; вужудликка ва якунийликка уз диққат-эътиборини жалб қилади.

Аксинча, Фауст руҳияти эса абадий шовқинлик, нотинчлик, чексизликка интилиш, ҳокимлик иродаси билан характерланади. Шунинг учун ҳам, Шпенглер фикрича, макон Фауст руҳияти орқали узгача қабул қилинади, яъни макон чексиз, чегарасиз, ҳеч қандай томонларсиз, аналитик тарзда тушунилади.

Аполлон руҳияти учун сон доимо якунийликни, муайян ўлчам бирлигини англатади. Фауст руҳияти учун эса бу узгарувчанлик, муқимсизлик, доимий жараёндир. Шунинг учун ҳам Аполлон руҳияти Эвклид геометриясини, турғунлик ҳолатини яратади, Фауст руҳияти эса таҳлилий чексизликни, чексиз заррачаларни, доимий ҳаракатни яратади.

Санъат соҳасида ҳайкаллар якунланган асар сифатида Аполлон руҳияти символини, белгисини англатади, фуга Фауст руҳиятли инсоннинг белгисидир.

Шундай қилиб, маданият муайян халқ руҳиятининг ташқи намоён бўлишидир. Бу ҳолат яшаш тарзининг бирлигида намоён бўлади. «Бутун борлиқнинг ташқи кўриниши руҳ ҳаётининг инъикоси, намоён бўлиши ва белгисидир. Дунё тарихи морфологияси, албатта, энг умумий белгиларнинг пайдо бўлишига олиб келади»². Ҳар қандай интуиция, билиш уз йулида белгиларга учрайди, ана шу белгилардан биз уз дунёмизни кура-миз.

Шпенглер фикрича, инсоннинг билиши, ҳар бир маънавий фаолият шакллари нисбий хусусиятга эга. Улар фақат муайян маданиятга тегишлидир. Бундай хулоса илмий назарияларга ҳам, ахлоқий, диний қарашларга ҳам тааллуқлидир.

Нафақат табиий-илмий фанлар, балки фалсафада ҳам умумий муаммолар ва масалалар мавжуд эмас. Фалсафа тарихида эса ҳеч қандай

¹ Шпенглер О. Закат Европы. С. 113.

² Уша асар. С. 46.

меросийлик, ворисийлик йуқ. «Ҳар бир маданиятнинг уз фалсафаси бор, бу узига хос белгида намоён булади...»¹.

Шпенглер фикрича, ягона фалсафий тараққиёт йули мавжуд эмас, шу жумладан турли маданият мутафаккирлари учун ягона масалалар ҳам йуқ. Санъат асарлари, ахлоқий тамойиллар каби фалсафий масалаларни ҳам фақат уз даври руҳиятида акс эттиради. «Шунинг учун ҳам, — дейди Шпенглер, — табиат билан руҳнинг зиддияти фақатгина бизнинг файласуфларимизни қизиқтиради. Бошқа маданият файласуфлари учун бу масала қизиқиш ҳам уйғотмайди, уни англамайдилар ҳам. Ҳар бир фалсафа уз даврининг, фақат уз даврининг инъикосидир. «Ҳар бир шундай фалсафа, — деб ёзади Шпенглер, — биринчи суздан то охириг жумласигача, мавҳум мавзулардан узига хос хусусиятларигача... тарихий чегараланган инсониятнинг соф белгисидир, шунинг учун ҳам, улар уткинчидир, улар уз ҳаётий даврийлигига, ҳаракат тезлигига эга. Ҳар бир давринг узининг мавзуси бор, ушбу мавзу фақат шу давр учун аҳамиятга эгадир...»².

Шпенглер илмий билишнинг объективлигини инкор қилади. Унинг таъкидича, илмий тушунчалар, қонунлар, назариялар символлардир, улар руҳнинг диндан, эътиқоддан келиб чиққанлигини асослашга ҳаракат қилади. Фан, фалсафа, санъат, Шпенглер фикрича, бу дунёвий белгиларнинг турли куринишдаги шакллари дир, уларнинг ҳаммаси бирламчи диний ҳиссиётдан келиб чиқади.

«Табиатни мушоҳада қилиш асосида, — деб ёзади Шпенглер, — диний эътиқод ётади... Диндан олдин пайдо булган табиий билим йуқдир. Ана шу нуқтаи назардан қараганда, католикча ва материалистик табиатни билиш уртасида ҳеч қандай фарқ йуқдир: улар бир нарса туғрисида, лекин ҳар хил тилда гаплашади. Ҳаттоки, атеистик соҳа ҳам диний асосга эгадир; ҳозирдаги механика ҳам христиан ақидаларидан андоза олгандир»³.

Шпенглер таълимотича, ҳақиқий билим йуқ, лекин шу илмни билишимизга ишонч-эътиқодимиз бор. Ҳамма бизни ташқи дунё туғрисидаги тасаввуримиз илоҳий (антроморф) хусусиятга эга. Демак, фан дин ва мифология билан тенгдир.

Шпенглер фикрича, айнан диний ҳиссиёт инсонни ташқи оламга булган муносабатини яққол намоён этади. Унинг таъкидича, онгнинг илк шаклланишида, болада ҳам, ибтидоий инсонда ҳам табиат билан, ташқи дунё билан инсон уртасида зиддият вужудга келади. «... Қачонки инсон инсонга айланганда узининг коинотда ёлғизлигини англайди», — деб ёзади Шпенглер. Шунда инсонда кўркув ҳисси уйғонади, улим

¹ Шпенглер О. Закат Европы. С. 371.

² Ўша асар. С. 373—374.

³ Ўша асар. С. 385.

олдидаги қўрқув чексизлик олдидаги қўрқувдир. Улим туғрисида уйлашнинг бошланиши юқори онгнинг пайдо бўлганлигидан далолат беради. Ҳар бир дин, ҳар бир фалсафа бу масала бўйича уз ечимига эгадир... Ҳозирнинг мазмуни онгсизлик даражасида, лекин ички зарурат асосида улим феномени белгисига асосланади. Ҳар бир белги қўрқувдан келиб чиқади. У ҳимояни талаб қилади»¹.

Дунё олдидаги қўрқув инсонни ҳаётда бир дақиқа ҳам тарк этмайди. Лекин шунга қарамай, Шпенглер ёзадики: «... дунёдан қўрқиш ижодиётга, бошқа ҳисларга кенг йўл очиб беради»². Дунёдан қўрқиш унга эга бўлиш, уни билиш эҳтиёжини туғдиради.

Шундай йўл билан белгиларнинг, символларнинг турли шаклдаги тизимлари вужудга келади. Шу йўл билан илоҳий кучга сифинишнинг биринчи кўриниши руҳнинг уз ҳимояси шаклида намоён бўлади. «Худони билиш,— деб ёзади Шпенглер,— қадимги мистика тилида узни бағишлашни англатади, яъни илоҳни узига мойил қилиш, уни узиники қилиб олишдир»³.

Шундай қилиб, ана шундай дастлабки, чуқур диний кайфиятдан фан, фалсафа ва санъат вужудга келган, маданият ҳам ривожланган, дейди Шпенглер. Ана шуларнинг ҳаммаси маданият руҳининг маҳсулидир, руҳнинг куп вариантлардаги, куп шакллардаги кўринишидир. Улар узига хос равишда намоён бўлади.

Пайдо бўлган маданиятнинг тақдири қандай бўлади? Қандай йўлни босиб утади? Шпенглер фикрича, бу йўл уч даврдан иборат. Биринчиси, энг узундир. Бу давр тайёрлов давридир, яъни хаос (тартибсизлик)нинг дастлабки ҳолати, болалик ва кучнинг тупланишидир. Кейин, маданият даври бошланади: бу давр муайян маданиятнинг берилган ички имкониётларини юзага чиқариш ва амалга оширишдир, суръатли ижодиётдир. Ана шу даврда ҳамма маънавий қадриятлар шаклланади, диний эътиқод мустақамланади, метафизик тизимлар тузилади, санъатнинг ноёб соҳалари, асарлари вужудга келади.

Сунгра, маданият узининг учинчи, охириги даврига қадам қўяди — орқага кетиш даври, яъни цивилизация даври бошланади. Бу даврда маънавий ҳаёт суна бошлайди, диний эътиқод сусаяди, фалсафий таълимотлар юзаки бўлиб қолади, санъат ҳам улади. Қуруқ рационализм ва материализм дунёқараш асосини ташкил қилади. Ҳаётнинг ташқи томонлари ички руҳиятни енгиб боради.

Маданиятнинг яқинда эришган ютуқлари аста-секин хотирадан чиқиб боради. Инсонлар биологик мавжудотларга айланиб қолади. «Мазмунсизлик, зоология ҳукмронлик қила бошлайди, — деб ёзади Шпенглер, — ҳамма нарсага бефарқлик бошланади. Маданий организм тари-

¹ Шпенглер О. Закат Европы. С. 169—170.

² Ўша асар. С. 87.

³ Ўша асар. С. 88.

хий ҳодиса сифатида улади. Лекин бу ҳамма инсон улиб кетишини англамайди, балки улар фақат биологик мавжудот сифатида яшайди».

Ҳар бир маданият даври, ҳаёти, Шпенглер фикрича, 1000 йилни ташкил қилади, цивилизациянинг охириги даври 200—300 йилни ташкил қилади. Ҳар бир маданият, тақдир тақозоси билан бир хил даврни бошидан кечиради.

Шпенглернинг тарих фалсафасини асосий ғояси шулардан иборат. Шпенглер яна бир масала устида жиддий тухталиб ўтади, XX асрнинг катта муаммосига айланган техника масаласини таҳлил қилиб чиқади.

Техника борасида фикр юритиб, Шпенглер унинг тараққиётида инсоният учун зарар келтирадиган катта муаммони кўради. Техника тўғрисида у «Европанинг сўниши» асарининг иккинчи жилдида тухталади. «Пул ва машина» номли бобида шу масалани чуқур таҳлил қилади. Шунингдек, 1932 йилда нашр қилинган «Инсон ва техника» номли китобида ҳам айнан шу масалага диққат-эътиборини қаратади.

Техниканинг жамиятдаги роли ва вазифасини у нимада кўради? Техника Ғарбий Европа цивилизациясида узига хос уринни эгаллайди. Ғарбий Европа цивилизациясини ҳалокатга олиб келади, дейди Шпенглер.

У «Инсон ва техника» китобида шундай савол қўяди: «Техника нимага англади? Унинг тарихдаги мазмуни нимадан иборат? Унинг метафизик ва ахлоқий ҳолати нимадан иборат?» Шпенглер таъкидлайдики, техника ҳам дунё, инсон каби қадимийдир. Уни жуда кенг мазмунда тушунади, чунки бу тушунча кенг маънони англади. Масалан, дипломатия техникаси тўғрисида, рақс техникаси тўғрисида гапириш мумкин. «Ҳар қайси маънода ҳам,— дейди Шпенглер,— техника ҳаёт қадамидир, тактикасидир»¹. У ҳаёт курашининг ички шаклидир. Биринчи навбатда техника табиат билан курашиш воситасидир. Бу ерда Шпенглер техниканинг моддий томонига, жисмоний томонига эътибор бермайди. У биринчи уринга фаолиятни, мақсадни, фикрни қўяди. Машина ва қуролларнинг узи иккиламчи аҳамиятга эгадир. Улар тафаккур маҳсулидир. Улар муайян мақсадни амалга оширишда восита вазифасини ўтайди. Мана шу маънода техника европалик инсон учун табиат устидан ҳукмронлик қилиш, уни узига бўйсундириш учун хизмат қилади.

Бу ерда Шпенглер Ницшега мурожаат қилади. Унингча, ҳокимият учун кураш, ҳукмронлик иродаси, буюклик ғояси техника орқали амалга ошади. Шпенглернинг эътиборидан техника билан жамият уртасидаги зиддият четда қолмайди. У техниканинг мавжудлигидан фақат бошлиқлар ва техникани ишлаб чиқарувчилар қониқиши мумкин, дейди. Албатта, улар камчиликни ташкил қиладилар. Улар ақлий, ижодий кашфиёт-

¹ Шпенглер О. Человек и техника. Н. Современная немецкая мысль. Дрезден, 1921. — Стр. 2.

чилик меҳнати билан шуғулланадилар. Техникани бевосита ишлатувчилар эса бир хил, зерикарли, ижодийликдан маҳрум булган фаолият билан шуғулланадилар. Зотан, улар энг мукаммал машиналарда, асбобларда ишласалар ҳам, уларнинг меҳнатидан хурсанд булмайдилар, улар уз фаолиятларидан қониқмайдилар. Шунинг оқибатида меҳнат улар учун душманга айланади, уз фаолиятларидан бегоналашадилар, табиатдан ҳам шу йусинда бегоналашиб кетадилар.

Шундай қилиб, Шпенглер техниканинг ривожланишини табиатдан бегоналашиш гоёси билан боғлайди.

Техника тараққиёти, Шпенглер фикрича, уз мантигига таянади, яъни унга ҳаракат берувчи ҳаёт суръатига суянади. Бу ерда Шпенглер ҳақ. Техниканинг узи мустақил равишда ривожланмайди, балки инсонлар, ижтимоий институтлар, техникани мукаммаллаштиришдан узларини тўтата олмайдилар. Бу ҳодиса шунинг учун содир буладики, техника давримизда инсоннинг ижодий фаолиятини амалга оширишда муҳим роль уйнайди. Капиталистик жамиятда техника конкуренция вазифасини утайди.

Техниканинг тўхтовсиз ривожини, Шпенглер таъкидича, жиддий оқибатларга олиб келади: «Ижод маҳсули уз ижодкорига қарши булиб қолади... Дунё ҳукмдори машина кулига айланиб қолади. У ҳаммани, хоҳишидан қатъи назар уз домига тортади. Ана шу пойгада голиб ҳалокатга юз тутади»¹.

«Демократик» тартибларни Шпенглер қатъий танқид остига олади, чунки бу ҳодиса бошқарувчи қатламнинг чексиз ҳукмронлиги асосида юз беради. У бошқарувчилар билан «бажарувчилар» ўртасидаги ижтимоий зиддиятнинг кучайишини эътироф қилади. Бу зиддият аҳолининг кузғолонига олиб келиши мумкин, дейди Шпенглер. Бундан ташқари, ишлаб чиқариш жиҳатидан ривожланган мамлакатлар билан бошқа «қолоқ» мамлакатлар ўртасида зиддият вужудга келади. Арзон ишчи кучлари ривожланган мамлакатларга оқиб кела бошлайди. Бу мамлакатда ишсизлик юзага келади. «Ишсизлик эса,— деб ёзади Шпенглер,— инқироздир, ҳалокатнинг бошидир, ибтидосидир»².

Шундай қилиб, Европа маданияти бошқа қолоқ халқларнинг улжасига айланади, буни англаган халқ унга қарши кураш очади. Кейин нима булади? Шпенглер бу саволга шундай жавоб беради: техника уз бунёдкорлари билан биргаликда ҳалок булади. «Бу техника тарихи зарурий равишда уз поёнига етмоқда. Маданиятнинг бошқа йирик шакллари каби ҳаётини яшаб бўлди. Лекин қачон ва қандай йул билан ҳалок бўлишини биз билмаймиз»³.

¹ Шпенглер О. Человек и техника. С. 75.

² Ўша асар. С. 87.

³ Ўша асар. С. 88.

Шпенглер фалсафасининг тарихий тақдири нима билан тугади? Унинг айрим гоъларидан экзистенциализм ҳам фойдаланди. Жумладан, Шпенглернинг якка инсон мавжудлигининг вақт оқимига сингиб кетиши, бегона дунё олдидаги инсоннинг қуркуви — ана шу гоълар кейинчалик Германияда Хайдеггер ва Ясперс томонидан ривожлантирилди.

Маданиятнинг яширинлиги, хусусийлиги ҳам социологияда алоҳида оқим томонидан ривожлантирилади.

Маданиятнинг даврий характерга эгалиги туғрисидаги гоъни инглиз тарихшуноси Арнольд Тойнби ривожлантирди.

Вақт утиши билан Шпенглер фалсафасига қизиқиш қайтадан тиклана бошланди. Биринчидан, унинг ҳар бир маданиятнинг узига хос белгиси борлиги туғрисидаги гоъси кенг тарқалди.

Иккинчидан, фаннинг маданият тизимида махсус урин эгалламаслиги туғрисидаги гоъси кенг тарқалди. XX асрнинг иккинчи ярмида фан социологик ҳодиса сифатида талқин қилинди. Фаннинг бошқа маданият ҳодисалари билан бир қаторда жой олганлиги эътироф қилинди.

Учинчидан, Шпенглернинг фан ноилмий хусусиятларни ҳам уз ичига олади, деган фикри кейинчалик П. Фейерабанд ва М. Полани томонидан ривожлантирилди.

Шундай қилиб, Шпенглер, техника фалсафасига асос солган файласуф ҳам ҳисобланади. Бу йуналиш социологлар томонидан чуқур ривожлантирилди.

АРНОЛЬД ТОЙНБИ

(1889—1975)

Арнольд Тойнби XX аср фалсафасининг йирик вакилиларидан бирidir. 33 ёшида Тойнби Буюк Британия ички ишлар вазирлиги маҳкамасида катта лавозимда ишлайди. У шу пайтда тарихий жараённи тадқиқ қилиш дастурини тузади ва «Тарих даврлари» номли 12 жилддан иборат асосий асарини ёзади. Бу асар маданият ва цивилизациянинг шаклланиши, гуллаши ва инқирозга юз тутишига бағишланади.

Тойнби дунёвий тарихни ҳаракатта келтирувчи кучни, цивилизацияни туғдирувчи ва ҳалокатга олиб келувчи имкониятларни очиб беришни уз олдига мақсад қилиб қуяди. XX асрнинг бошларида эса цивилизациялар ҳам йўқ бўлиб кетувчи хусусиятга эгалиги аниқ бўлиб қолган эди. Жумладан, биринчи жаҳон уруши, кимёвий қуроолларнинг қўлланилиши, сув ости ва само урушлари, Хиросима ва Освенцим ҳодисалари фикризмизнинг далили була олади. Шундай даврда маданиятнинг туғилиши, ривожи ва ҳалокати долзарб масалага айланади. Тойнби уз тадқиқотини тарихий жараённинг предмет чегарасини (ҳамма учун тушунарли тилда)

аниқлаб олишдан бошлайди. У Англиянинг тарихий йулини урганади ва шундай хулосага келади-ки, бундай бирлик миллий давлат була олмаслигини тасдиқлайди. Чунки, Англиянинг тарихи бошқа мамлакатлар тарихи билан минглаб социомаданий ришталар орқали чамбарчас узвий боғланиб кетган эди, уни бу муносабатлардан узиб олиб, холис урганиш бажариб булмайдиган вазифага айланади. Шунинг учун ҳам таҳлил сифатида тарихчи юқорироқ бирликни олиши зарур. Ваҳоланки, бу элементлар структурани тулиқ намоён этсин. Бундай моҳиятни Тойнби «цивилизация» деб атайди, янада аниқроқ қилиб айтганда «Ғарб христианлик цивилизацияси» ёки «Ғарб цивилизацияси» иборалари билан ҳам ифодалайди. Лекин бир нарса ойнадек равшанки, Ғарб цивилизацияси дунё тарихида ягона эмас эди. Дунё тарихини урганиб Тойнби шундай хулосага келади, мавжуд булган цивилизациялар миқдори унча катта ҳам эмас. У 21 цивилизацияни санаб утади (қотиб турган цивилизациялар эса 37 тани ташкил этади), айнан шуни Тойнби дунё тарихини ташкил этувчи структуравий элемент сифатида олади, уни методологиясининг асоси қилиб белгилайди.

Цивилизация яхлит, социомаданий муносабат сифатида мавжуд булади, бу бирлик инсон жамияти макони ва замонида чеклангандир. Улар узаро мураккаб муносабатда буладилар.

Тойнбини тушуниш учун уни диний файласуф эканлигини хотирада тутиш лозимдир. Диний христианлик онги учун эса ҳақиқат мезони тафаккурни ҳам, илоҳий англашни ҳам ўз ичига олади. Шунинг учун Тойнби ўз ижодида қатъий илмий билиш ҳамда рационал интуиция услубларидан фойдалангандир. Тарих бунёдкорнинг маҳсулидир, у инсон орқали амалга ошадди, шу жиҳатдан уни билиш илоҳий англашни талаб қилади. Илоҳий англаш булганлиги учун тарих мазмунга эгадир, инсон ана шу мазмунни эгаллаши шарт.

Тойнби бугун тарихни эгаллашни истайди, шунинг учун ҳам у худди шифокор беморининг алоҳида организмни урганганидек, тарихни ташкил этувчи қисмларини таҳлил қилишга киришади. Тадқиқотнинг мақсади эса социогенезнинг механизмини очиб беришдан иборатдир. Бу механизм юқори даражада умумийликка эга бўлиши керак-ки, алоҳида цивилизацияларни ҳам, жумладан бугун тарихни ҳам қамраб олсин. Тойнби, социогенезисни ҳаракатга келтирувчи умумий кучни топиш мушкуллигини англаб етади. У ана шу кучни қандай ишлаш механизмини очишга интилади.

Тойнби фикрича, цивилизация генезиси уч компонентдан иборат: универсал давлат, дунёвий черков ва қабила ҳаракати. Ана шу тузилманинг мавжудлиги цивилизацияни ташкил қилади. Бироқ цивилизациялар ўз-ўзидан шаклланмайди. Унинг ривожини учун ўзига хос тарихий давр бўлиши шарт. Бундай даврни Тойнби «Чақирув ва Жавоб» деб белгилайди. Гарчи цивилизация генезисидан уч компонентнинг ҳаммаси мужассам

булиб, Чақирув булмаса, у ҳолда Жавоб ҳам булмайди, натижада цивилизация тараққий этмайди.

Чақирув — шундай даврки, бунда жамият қандайдир хавф остида бўлади. Чақирув турлича бўлиши мумкин. Чақирув даврини қадимги Юнонистон шаҳар-давлатлари уз бошларидан кечирганлар. Улар аҳоли сони ушиб кетиши оқибатида озуқа маҳсулотларининг камайиб кетиши ва эрозия натижасида ҳосилдор ерларнинг қисқариб кетишидан азоб чекканлар. Шаҳар-давлатлар (полислар) бу Чақирувга турлича Жавоб берганлар: айримлари (Каринф, Холкида) Урта ер денгизи қирғоқларида яшовчи маҳаллий аҳолини колонияларга айлантирганлар; айримлари (спарта) ҳарбий юришлар уюштириб, қўшни аҳолини босиб олдилар ва узларига буйсундирдилар; учинчилари (Афина) қишлоқ хужалиги маҳсулотларини импорт қилиб, ҳунармандчиликни жадал ривожлантиришга киришдилар. Шундай қилиб, битта Чақирувга уч хил Жавоб берилди. Бунинг натижасида бир-биридан тубдан фарқ қиладиган уч хил жамият ва маданият ташкил бўлди.

Жумладан, Австриянинг ривож, Тойнби фикрича, Туркияга қарши туришга олиб келди, Европанинг форпортига айланди. Дарёлар уртасидаги цивилизациянинг ва Мисрнинг ривож табиат Чақирувига Жавоб тарзида шаклланди — бу вақти-вақти билан дарёнинг тошиб туриши билан боғланади. Демак, янги цивилизация генезисининг асоси учун Чақирув даврининг бўлиши мажбурийдир, усиз цивилизациянинг спонтан тараққиёти мутлақо мумкин эмас.

Ваҳоланки, таъкидлашимиз мумкинки, табиат томонидан ёки инсонлар томонидан ташланган Чақирувга Жавоб бермаслик ҳам мумкин. Бу шундан далолат берадики, мазкур жамият автономликдан айрилган ёки бутуннинг бир қисмига айланган бўлади ёхуд узидан ҳеч қандай тарихий из қолдирмай мозий уммониға гарқ бўлади. Масалан, дарёлар уртасида жойлашган қанчадан-қанча аҳоли узидан ном-нишон қолдирмай, табиат Чақирувига Жавоб бермай дараксиз йўқолганлиги эҳтимолдан ҳоли эмас.

Ҳуш, Жавоб бериш механизми қандай экан? Қандай таъсирларнинг натижасида янгилик эскиликни узига буйсундиради? Тойнби фикрича, бу ерда Жавобни беришда ижодкор камчиликнинг аҳамияти чексиз роль уйнайди, таянч бўлиб хизмат қилади, ижодкор камчилик толган Жавоб, ноижодий купчиликнинг ижтимоий тақлидига, яъни мимесисига айланади.

Мимесис сабаблари турлича бўлиши мумкин, лекин Жавоб Чақирув вазиятига монанд бўлади. Гарчи Чақирувнинг аҳамиятлилиги жамият томонидан қабул қилинса, ҳис этилса, шу нарса аён бўладики, ижодкор камчилик ва у топган Жавоб янги вазиятга шунчалик қуниққан бўлади. Шу тариқа цивилизациялар яшайди ва ривож топади. Ваҳоланки, ижодкор камчилик Чақирувга монанд Жавоб топаверади. Ноижодий купчи-

лик эса мимесисни, яъни бу Жавобга тақлид қилишни давом эттираве-
ради.

Шундай қилиб, Чақирув ва Жавоб цивилизациянинг асосини таш-
кил этади. Ҳамма цивилизация ва маданиятлар учун ягона ибтидо йуқ;
ҳамма цивилизациялар маданий генезиснинг тарихий даврларини тенг
равишда босиб ўтиши шарт. Фарқ шундан иборатки, ҳар бир маданият
Чақирувга ўзига монанд Жавоб топишидадир. Айрим цивилизациялар
ўзида етарли даражада ижодкорлик кучини топа олади, натижада ана шу
куч маданий тараққиётнинг импульси бўлиб хизмат қилади ва янги
жамият, маданият, цивилизация тугилади. Бироқ айрим ҳолларда Чақи-
рув жуда оғир бўлади, унга берилган Жавоб ҳам аниқ эмас, саёз ва
иккиланувчи хусусиятга эга бўлади. Шундай Жавобни ишлаб чиққан
маданият турғунлик ҳолатида бўлади ёки ўта сокинлик билан ҳаракатла-
нади. Ва ниҳоят, жуда улкан Чақирув Жавобсиз қолиши мумкин. Бунда
мазкур жамият, цивилизация таназзулга учрайди.

Шундай қилиб, тарих йули Чақирув ва Жавобнинг ўзаро муносаба-
тидан иборат, абадий равишда турғунлик ёки ҳалокат уртасида ҳаракат
қилади. Чақирув ва Жавоб ҳар бир маданиятнинг тарихига оиддир, улар
доим бир-бирлари билан ўрин алмашади. Тойнби маданий генезиснинг
универсал калитини топишга интилмайдди, у ана шу генезиснинг ишлаш
механизмини тасвирлайди. Ҳар бир маданият механизмини ўзига хос ма-
мун билан тўлдиради.

Тойнбининг концепцияси баъзи камчиликлардан ҳам холи эмас.
Унда қилинган хулосалар яхлитликни ташкил қилмайди. Шундай бўлса
ҳам, Тойнбининг тарих фалсафаси очиқ тизимдир ва инсоният дунё
ҳаётининг ҳар бир Чақирувига Жавоб беришга қодирдир.

Демак, Тойнби маданият ва инсоният тарихини циклик (даврий)
ривожни гоёсини илгари суради. Унинг фикрича, ягона дунёвий тарихий
жараён мутлақо бемаънилиқдир. Дунёвий тарих, алоҳида мустақил «ци-
вилизациялар» тарихидан иборат. Цивилизациялар эса ўзига хос «мада-
ний-тарихий монадалар», яъни автоном маданий тузилмалардир. Улар ўз
ҳаёт йўлларида ўч даврни босиб ўтадилар: шаклланади, униб-ўсади, гул-
лайди ва ниҳоят ҳалок бўлади, бошқасининг тугилиши учун ўз ўрнини
бушатиб беради. Шпенглердан фарқли равишда Тойнби шунини таъкид-
лайдики, яъни цивилизацияларни бирлаштирувчи ҳалқа мавжуддир. Бу
ҳалқа инсониятнинг маънавий камол топишини ўз ичига олади. Шундай
бўлса ҳам, Тойнби Шпенглернинг купгина гоёларидан фойдаланади.
Лекин у профессионал тарихчи сифатида аниқ, ёрқин далилларга суян-
ган ҳолда ўз назарий умумхулосаларини баён этади. Эмпирик далиллар
йиғиндисидан у келажакни тахминий башорат қилувчи «эмпирик қону-
ният»ларни чиқаришга ҳаракат қилади. Шундай қонуниятлардан бири,
юқорида келтириб ўтганимиздек «Чақирув ва Жавоб» қонуниятидир.
Тойнби таъкидича, ҳар бир олдинга ташланган қадам Чақирувга хос

Жавоб берилганликнинг натижасидир. «Жавоб» эса «ижодкор камчилик» тафаккурининг маҳсули сифатида вужудга келади. Бу тафаккур «ҳаётий жушқинликнинг» мистик хусусиятига ҳам эгадир. Чақирув ва Жавобнинг узига хослиги ҳар бир цивилизация интилишларини, кадриятларини, дунёқарашларини алоҳида мустақил равишда белгилайди. Гарчи Чақирувга монанд Жавоб тополмаса, «ижодкор камчилик» ноижодий купчиликка айланиб қолади. Натижада цивилизация ўз ҳалокатига учрайди.

ФРЭНСИС БРЭДЛИ

(1846—1924)

XIX асрнинг охирларида Англияда ижод қилган йирик файласуфлардан бири Фрэнсис Брэдлидир. Ф.Брэдли Клэптемп шаҳрида, руҳоний оиласида туғилади. Оксфорд университетига ўқишга киради. 1870 йилда, 24 ёшида Мертон коллежида илмий ходим лавозимида ишлайди. Бу коллежда Брэдли 54 йил умрини утказади. 78 ёшида вафот этади.

Сиёсий қарашлари буйича Брэдли консерватор эди, у либерал узгаришларнинг душмани эди. Инсонларнинг табиий тенгҳуқуқчилигига, инсон яшаш эркинлигига лоқайд қараб, уни сентиментализм, деб билади. Санъат ва фалсафада эса тулиқ фикр эркинлиги тарафдори булади.

Ф.Брэдли асосий фалсафий асарлари «Ахлоқий тадқиқотлар» (1876), «Мантиқ тамойиллари» (1883), «Ҳодиса ва реаллик» (1893)дир. Бу асарларнинг гоявий манбаи Гегелнинг фалсафий тизимига бориб тақалади. Ундаги мутлақ гоя ва диалектикани ривожлантирган.

Ф.Брэдли узининг ахлоқий тадқиқотларида инсоннинг индивидлик хусусиятларига диққатини жалб қилади, уни яхлитликнинг бир қисмидир, деб олади. Унинг фикрича, умумий реаллик мавжуддир. Унинг «Мантиқ тамойиллари» асарида психологизм танқид қилинади. Психологияни Брэдли тажрибавий-эмпирик билим, деб атайди. Инсон тафаккури чеклангандир. Чунки у алоҳида ҳодисалар билан шуғулланади. Лекин инсонларнинг руҳий ҳаёти эса универсалийлар билан боғлиқдир. Бу ерда у бирламчи ва иккиламчи сифатлар тўғрисида фикр юритади. Брэдли Жон Локкнинг бирламчи ва иккиламчи сифатлар тўғрисидаги таълимотига қушилади. Унинг фикрича, иккиламчи сифатлар инсон ҳаётига боғлиқ. Бирламчи сифатлар эса уларнинг гоясидир ва улар реал мавжуд. Иккиламчи сифатларга нарсаларнинг ташқи хусусияти, ранги, ҳажми, оғирлиги, таъми ва бошқалар киради. Бирламчи сифатлар эса нарсаларнинг моҳиятини ташкил қилади.

Брэдди ҳам Афлотун каби нарсалар оламини иккига булади. Моддий олам уткинчидир, гоёлар дунёси абадийдир. Қачонки икки олам бирлашса, яхлитлик вужудга келади. Моддийлик олами мукамал эмас. Бу олам гоёлар оламининг хира кўринишидир. Яхлитлик эса мутлақликда намоён булади.

Брэдди фикрича, мутлақликда қарама-қаршиликлар йўқ. Ҳамма нарсаси мутаносибдир. Мутлақлик эса руҳий ҳолатдир. Бу руҳий ҳолатни Брэдди тажриба, деб атайди. Тажриба эса руҳий изтироб йиғиндисидир.

Руҳий тажриба тадрижий жараён дир. Коинот эса тафаккур, ҳиссиёт ва ирода бирлигидан иборат.

Брэдди ҳаракат ўзгаришини инкор қилади. Унинг фикрича, реал ҳаракат йўқдир.

Сабаб ва оқибат субъектга боғлиқ. Ҳодисалар инсон онгига боғлиқ. Ана шу сабаб-оқибат ҳодисалари вақт ёки замонда воқеалар кетма-кетлигидан келиб чиқади. Бу бизларнинг уйдирмаларимиздир, улар фақат амалий мақсадда ишлатилади.

Куч, энергия, ҳаракат категориялари ҳам ҳақиқий моҳиятни аниқлаши мумкин эмас. Моддий дунё «туғалланмаган борлиқдир». Моддий дунё мутлақликнинг хира кўринишидир. Қачонки, мутлақлик билан қушилса, ушанда ҳақиқат очилади.

Ҳақиқат амалий характерга эга. Инсонларнинг характери уларнинг ҳақиқатларини очиб беради. Мана шу фикрларни кейинчалик прагматизм ривожлангирди.

Брэдди макон ва замоннинг объективлигини ҳам инкор қилади. У ҳам субъектга боғлиқдир, яъни муносабатлардир.

Замоннинг куп қатламлилигини тан олади, яъни биз яшаб турган замондан ташқари бошқа замонлар ҳам бор, дейди Брэдди.

Брэдди фикрича, инсон танаси интеллектуал тузилмадир. Тана шу мутлақликнинг хира кўринишидир. Жон эса илоҳийдир, тажриба марказидир. Худо томонидан яратилгандир, жонлар купдир. Улар ҳаммаси мутлақликда бирлашади, яъни олабий жонни ташкил қилади.

Ҳақиқат бу зиддиятнинг йўқлиги, боғлиқлик, кетма-кетлик ва мутаносибликдир. Якка инсон яхлитликка эриша олмайди, чунки у тўлиқ тизим эмас. Бутун инсоният фикри бир жойдан чиқса, муқимликка эришилади.

Брэддининг биринчи йирик асари «Ахлоқий тадқиқотлар»да ахлоқий утилитаризмга қарши чиқади, чунки у ҳар қандай ҳаракатни оқлайди. Жумладан, Брэдди Кантнинг бурчли ахлоқини ҳам расмийлиги учун танқид қилади. Брэдди фикрича, инсон «атомлашган» индивид эмас, балки тўлиқликнинг, жамиятнинг қисмидир, инсоннинг жамиятдаги ҳолати унга купгина вазифаларни юклайди. Инсонлар жамияти Брэдди томонидан механик тўда сифатида кўрилмайди, аксинча, тўлиқлик, ягоналик, «конкрет умумийлик» сифатида қаратилади. Индивид далилан ва

мантиқан унга боғлиқлик сифатида талқин қилинади. Фалсафий маънода бу универсалийларнинг реаллигини тан олишдир, алоҳидаликка нисбатан бирламчи аҳамиятга эғалигини таъкидлашдир.

Иккинчи йирик асари «Мантиқ тамойиллари»да Брэдли мантиқдаги психологизмни танқид қилади. Чунки психологизм фалсафадаги эмпирик йуналишнинг асосий тамойилларидан бири эди.

Брэдли Локкнинг абстракция (мавҳумлик) тўғрисидаги назариясини ҳам инкор қилади. Унинг фикрича, абстракция алоҳида ухшаш тасаввурларни ажратиб олинishiдан ташкил топмайди, чунки узига хос томонларни ажратиб олишдан олдин биз узига хослик гоёсига эга булишимиз керак, бу гоё эса универсалийлардир. Брэдли таъкидича, мантиқий нуқтаи назардан конкрет узига хослик иккиламчи характерга эгадир. Универсалийлар алоҳида ухшаш ҳиссиётлардан ёки образлардан ташкил топмайди, улар бирламчи асосга эгадирлар.

Брэдли учун универсалийлар — индивидуумлар йигиндиси ҳам мазмунсиз энг умумийлик ҳам эмас, балки индивидуалликнинг ҳамма қирраларини уз ичига олган аниқ умумийликдир. Бир вақтнинг узида универсалийга кирувчи индивидуалликлар ухшаш эмас, балки айнанликдир, зотан бу айнанлик фарқдаги айнанликдир.

Шунинг учун ҳам Брэдли инсон ақли қисмларни билишда чекланганлигини инкор қилади. Дастлаб инсон руҳий ҳаёти универсалийлардан фойдаланади.

Бундан шундай хулоса қилиш мумкинки, индивидуаллик ҳеч қачон мустақил була олмайди, яхлитлик билан, бошқа индивидуалликлар билан чамбарчас боғлиқдир. Улар ўртасида ички узаро боғланиш бор. Шунинг учун ҳам ҳар бир индивиддаги ўзгариш бошқаларда ҳам ўзгаришларга олиб келади, жумладан яхлитлик ҳам ўзгаради. Бу ички муносабатлар назариясидир.

Брэдли дунёни Парменид каби бирликдан иборат демайди. У далилларнинг борлигини ҳам инкор қилмайди, лекин у алоҳида яширин ҳодисаларнинг борлигини инкор қилади. У шу нарсани талаб қиладики, Коинотнинг бутун ҳодисалари ички бир-бири билан боғлиқдир, улар бутун тизимни ташкил қилади. Шунинг учун ҳам биз алоҳида, умумий тизимдан юлиб олинган фактлар ҳақида билимга эга эмасмиз. Албатта, алоҳида фикрлар билдиришимиз мумкин, лекин биз уларни ҳақиқат эканлигини тасдиқлай олмаймиз. Улар биз учун гипотеза бўлиб қолади.

Бошқача қилиб айтганда, бир нарсани билмоқчи бўлсак, ҳаммасини ўрганишимиз лозим. Агар биз бор нарсани билишга ҳаракат қилсак, бошқа нарсалар бунга қандай таъсирда эканлигини билолмай қоламиз.

Брэдлининг диалектика ҳақидаги фикрларига келсак, у «конкрет умумий» гоёдан келиб чиқади ёки конкрет тушунчага боғлиқ. Лекин Брэдли «Ҳодиса ва реаллик» номли асарида инкор диалектикаси ҳақида фикр юритади.

Бу асарида Брэдли фан ва фалсафада дунёни тушунтиришда ишлатилган тушунчаларни таҳлил қилиб чиқади. Брэдли агностицизмни танқид қилишдан бошлайди. Спенсернинг дунёни «билиб булмайди», деган ғояларига қарши чиқади. Дунёни билиб булмайди дейишлик уз-узига қарши чиқишликдан иборат, зиддият эса ҳақиқат эмас, Брэдли фикрича, биз мутлақликни била оламиз, зероки бу билим тулик, аниқ булмаса ҳам, у ҳақда тасаввурга эгамиз.

Брэдли таълимотининг асоси — дунёни иккита булишдан иборат. Бундай булиш Афлотун фалсафасидан бошлаб, барча идеалистик мактаб таълимотларига хосдир. Биз яшайдиган моддий борлик, бевосита тажрибада берилган дунё ҳақиқий эмас, реал эмасдир. Бу дунёга қарши қуйилган руҳий дунё ҳақиқийдир, реалдир. Китобнинг биринчи қисми ана шу реал дунёни асослашга қаратилгандир. Иккинчи қисмида ҳодисалар дунёсини, хира борлиқни таҳлил қилади.

Брэдли диалектикадан, жумладан, қарама-қаршилиқдан атроф оламнинг реаллигини инкор қилиш учун фойдаланади. «Борлик, — ёзади Брэдли, — англандан дунё зиддиятга тула булганлиги учун хирадир, шарпадир, реал эмасдир».

«Олий реаллик, — Брэдли таъкидича, — уз-узига қарши чиқа олмайди; мутлақлик кўрсаткичдир». «Реаллик шу маънода ягонадирки, ижобий табиатга эгадир, шунинг учун ҳам зиддият йуқ».

Брэдли ҳодисалар дунёсидаги зиддиятни қандай исботламоқчи булади? Брэдли бунинг учун шу дунё ҳақидаги тушунчаларнинг ўзи зиддиятга эгаллигини таҳлил қилиб чиқади. Бунинг учун у фалсафа тарихидаги шу масала бўйича ҳамма далилларни тўплайди: эклектиклар, қадимги скептиклар, янги давр агностиклари Юм ва Кант, Спенсер ва бошқаларнинг фикрларини келтирадики, улар узига хос агностицизм энциклопедиясини ташкил қилади. Албатта, унинг бу мулоҳазалари қизиқарлидир.

Брэдли бирламчи, иккиламчи сифатлар ҳақидаги муаммога уз эътиборини қаратади. Декарт, Галилей, Гоббс ва Локк ҳиссий сифатларнинг объективлигини инкор қилишган. Француз материалистлари, «иккиламчи» сифатларнинг объективлигини тиклашган. Кейинчалик табиий-илмий соҳада шуғулланувчи олимлар (Гельмгольц ва бошқалар) уларнинг субъективлигини исботлаб беришган. Брэдли ҳам «иккиламчи» сифатларнинг субъективлигини бутунлай тан олади. Бунинг исботи сифатида у қуйидаги мисолни келтиради: атиргул ҳиди, уни ҳеч ким ҳидламаса у ҳеч нарсадир, товушни ҳам ҳеч ким эшитмаса у ҳам ҳеч нарсадир, реал эмасдир. Бошқача қилиб айтганда, «нарсаларнинг иккиламчи сифатлари инсон аъзолари учун мавжуддир», аъзолар уни қабул қилади. Нарсаларнинг иккиламчи сифатлари ҳақида субъектсиз гапириш (ҳиди, таъми, ранги) маъносиздир.

Нарсаларнинг иккиламчи сифатлари субъектив характерга эга булса бирламчи сифатлар объективдир, дейди Брэдли. Бошқа сўз билан айт-

ганда, нарсалар узгарувчандир, узгарувчанлик эса уларнинг реал характеристикасидир. Узгарувчан нарса фақат қабул қилувчи аъзо учун мавжуддир. «Иккиламчи сифатларсиз узгарувчанлик бемаънодир». Қисқа қилиб айтганда, узгарувчанлик иккиламчи сифатлар билан бирга мавжуд. «Уз-узича у мавҳумдир. Юқоридаги фикрлардан шундай хулоса қилиш мумкинки, иккиламчи сифатлар, Брэдли фикрича, реал эмас, улар фақат кўринишдир, шарпадир. Жумладан, материя ҳам ҳодисага сингиб кетади ва узининг реаллигини йўқотади.

Нарсаларнинг ташкил қилувчи хусусиятларини Брэдли предикатлар, деб атайди. Масалан, шакар деганимизда биз унинг ширинлигини, оқлигини, майдалигини биргаликда англаймиз. Улар нарсанинг алоҳида-алоҳида сифатлари эмас. Шакар фақат оқ ёки ширин хусусиятлардан ташкил топмаган, у барча хусусиятларнинг йиғиндиси сифатида мавжуд. Демак, нарсаларда ана шу хусусиятлардан бошқа ҳеч нарса йўқ. Шунинг учун ҳам улар кўринишдир, ҳақиқатлик эмас. Нарса узининг хусусиятларига сингиб кетгандир. Нарсанинг нарсалиги сифатларнинг бирлигидадир.

Брэдли нарсаларнинг сифатлари муносабатларини ҳам таҳлил қилиб чиқади. Унинг фикрича, муносабатлар сифатлар орқали юзага келади, сифатлар эса муносабатларда мавжуд. Улар бир-бирисиз мавжуд бўла олмайди. Шунинг учун ҳам улар кўриниш оламида мавжуд, реал эмас.

Брэдли нарсаларнинг сифатлари ва муносабатларини таҳлил қилиб чиққандан сўнг макон ва замон ҳодисаларини таҳлил қилишга ўтади. Брэдли фикрича, макон ва замонда ҳам зиддиятлар куп, шунинг учун ҳам улар реал эмас, кўринишдир. Буш макон, олим фикрича, мавҳумликдир, чунки у ўз-ўзидан бемаънодир. Агар қандайдир сифатга эга бўлса, мазмуни намоён бўлади.

Умуман, макон нима? деб сурайти Брэдли. Макон, бир томондан, муносабат бўлиши мумкин эмас. Бошқа томондан, макон муносабатдир. У куп қисмлардан иборат. Зиддият келиб чиқади: макон ҳам муносабат, ҳам муносабат эмас. «Биз кўриб турибмизки, — деб ёзади Брэдли, — макон бирликлар муносабатида йўқолиб кетади, улар ҳеч қачон мавжуд бўла олмайди».

Агар биз маконни чексиз деб оладиган бўлсак, ноаниқлик бўлиб қолади. Маконнинг узи савол туғдиради, чегарадан сўнг нима бўлиши мумкин, яна маконми? Шунинг учун бу реаллик эмасдир, кўринишдир — шарпадир.

Замонни ҳам Брэдли таҳлил қилиб чиқади. Уни оқим сифатида қабул қилади, бу оқим ўтган, ҳозирги ва келажакда намоён бўлади. Вақт ҳам, муносабат ҳам эмас. У ҳам ички зиддиятдан иборат. Утиб кетган замон йўқ, келажак ҳам ҳали келмаган, фақат ҳозирги замон реалдир. Агарда вақт ҳозирги замондан иборат бўлса, уни ушлаб кўрингчи, у бир

зумда утган замонга айланади, шунинг учун ҳам реал мавжуд була олмайди, у кўринишга айланади.

Брэдли ҳаракатни анализ қилишга утади. Ҳаракат ҳам зиддиятга эга, яъни бир вақтнинг узида икки турли жойда бўлиши керак. Бундай бўлиши мумкин эмас, натижада зиддият келиб чиқади. Узгарувчанлик ҳақида ҳам шундай фикрни билдиради.

Сабабиятни ҳам Брэдли зиддиятга эга, деб қарайди. Бу ерда Юмнинг сабаб, оқибат туғрисидаги фикрларини келтиради. Сабаб ва оқибат ҳам бизнинг амалий мақсадларимиз натижасидир. Шундай қилиб, купгина фалсафий категориялар моҳиятини Брэдли зиддиятдан иборат, деб атайди. Шунинг учун ҳам улар реалликка эга эмас, улар бизнинг ҳиссиётимизга боғлиқ. «Нарсаларнинг айнанлиги, — деб айтади Брэдли, — бизнинг ана шу нарса ҳақидаги нуқтаи назаримизга боғлиқ».

Моддий дунё ҳақида фикр юритиб, Брэдли инсон масаласига утади. Шахсни кўриб чиқади. Инсоннинг «узлиги» нимада? деган савол куяди. Гудак, балоғат ёшидаги бола, эркак ва чол бир одамнинг узими. Агар бир одам бўлса, шахс узлиги нимадан иборат?

Айнанлик инсон танасида мавжуд. Брэдли фикрича, тана ҳам ташқи нарсадир, шунинг учун у реалликка эга эмас. Брэдли инсонни руҳий мавжудот сифатида куради. Шахснинг айнанлик манбаини хотирада, бошқа руҳий қобилиятларда, деб биледи. Инсоннинг моддий танасини эмас, руҳини таҳлил қилади. Биз инсон «мени»ни билмаймиз, гарчи шахслар мавжуд бўлса ҳам, лекин улар кўриниш сифатида қолаверади. «Инсон «мени» қандай мазмунда олинмасин, кўриниш бўлиб қолаверади».

Умумий хулоса нимадан иборат? Бизни ураб турувчи олам зиддиятли ва нореалдир. Нарсалар, уларнинг сифатлари, материя, макон, замон, ҳаракат, узгариш, энергия, сабабият, ҳаттоки, хусусий «мен» ҳам ҳақиқат эмас, улар нореалдир, фақат кўринишдир, холос. Ҳақиқий борлигидан ажралгандир. Бутун борлиқни англададиган тушунчалар ҳақиқатни инъикос қилмайди. Улар бизнинг «ўйлаб топганларимиздир», «куролларимиздир». Бизга амалий мақсадда керак бўлади.

Брэдли учун табиат нима?

У ҳам умумий реаллик нуқтаи назаридан қараганда, фақат кўринишдир. Янада аниқроқ гапирганда, «бу фан талаб қилганидек идеал тузилмадир, зарурий ишчи ғоядир». Тана моддий дунёнинг бир қисми сифатида «ишчи ғоядир».

Яна шунга ухшаш бир ибора: «...материя, ҳаракат ва куч ишчи ғоялар моҳиятидир, улар алоҳида воқеа, ҳодисаларнинг келиб чиқишини тушуниш учун ишлатилади».

Шундай қилиб, ҳамма илмий тушунчалар, Брэдли таълимотида, «ишчи ғоя»ларга айлангирилади, улар бизга ҳодисалар муносабатини амалий мақсадда тушунишимиз учун керак бўлади.

Реаллик ва мутлақлик. Демак, Брэдли объектив моддий дунёни куришиш дунёси, деб атади. Брэдли учун мутлақ реаллик нима? У реал мавжудми? Брэдли Гегелнинг бир фикрини олади, у ҳам булса, Афло-тунга бориб тақалади. У айтадики, бизни ураб турувчи олам куриниш булса ҳам, бу куриниш сароб эмас. Куриниш бушлиқ ҳам эмас. Куриниш мавжуд, унинг борлигини реалликка муносабати орқали, унга тааллуқлилиги орқали билишимиз мумкин. Ана шундай реаллик, Брэдли фикрича, мутлақликдир.

Атроф олам, Брэдли таъкидлаганидек, зиддиятларга тўладир. У узг-рувчан, номуқим, мукамал эмас. Брэдли савол қўяди, биз нореал дунёга қандай баҳо берамиз, гарчи реал дунёга нисбатан солиштирмасак ҳам? Бошқача айтганда, юқоридан берилган реаллик курсаткичига эга бўлмасак бу дунёнинг нореаллигини била олмас эдик.

Бундай курсаткич сифатида зиддиятсизликни олишимиз мумкин. Куриниш дунёси зиддиятларга тўла, шунинг учун ҳам у нореалдир. Оддий реаллик узида зиддиятни сақламайди. Мутлақлик мутаносиблик ва мукамалликдир. Ҳамма зиддият унда ечилади ва олий ягоналикка қушилиб кетади.

Шундай қилиб, мутлақликнинг борлигини Брэдли шундай йўл билан исботлайди. Мутлақлик нимадан ташкил топган, деган саволга олим руҳийликдан, деб жавоб беради. Руҳийлик ҳам турлича бўлади. Гегелда бу мутлақ рух, Шопенгауэрда ирода ва ҳ.к. Брэдлида мутлақлик ҳамма нарсани қамровчи, ҳамма нарсани уз ичига олувчи тажрибадир, тажриба руҳий кечинмалар йиғиндисиدير. Руҳийлик фақат тафаккур жараёнига хос эмас, балки ақл, ҳиссиёт, ирода бирлигидир.

Брэдли учун тажриба атроф оламдир, инсониятнинг ана шу атроф оламни ҳис қилишининг узига хос ҳолатидир.

Тажриба тўғрисида Брэдли шундай дейди: «Ҳиссиётни ҳис қилинувчидан ажратишни, фикрни фикр қилинувчидан (объектдан) айиришни инкор қиламан... Борлиқ ва реаллик, ҳиссиёт билан айнанликдир». Шунинг учун ҳам «мутлақлик бу ягона тизим, унинг мазмуни эса ҳиссий тажрибадир».

Брэдли фикрича, мутлақлик ташқарида эмас, балки нарсаларнинг узида мавжуд ва улар орқали намоён бўлади. Шунинг учун ҳам макон ва замон, табиат ва инсонлар мутлақликка алоқадордир. Нрсалар ва уларнинг сифатлари мутлақ тажрибанинг бир қисмидир. Уларнинг нореаллиги шартлангандир. Тажриба аниқ ҳолларда номукамал, чегараланган ҳолда намоён бўлади. Реаллик булса тўлиқликни, якунийликни, мутаносибликни, мукамалликни тақозо қилади.

Шундай қилиб, мутлақлик турли якуний номукамал шаклларда намоён бўлади. Ана шундай шакллардан бири табиатдир. «Моддий дунё,— деб ёзади Брэдли, — аниқ булмаган, бир томонлама, ичидан зиддиятлидир». Ёки яна «...табиат уз узидан реалликка эга бўлмайди. У мутлақлик-

нинг ичида бир шакл сифатида намоён бўлади». Брэдли фикрича, «табиий фанлар учун бир элементни бутунликдан ажратиб олиб урганиш табиий ҳолдир ва зарурийдир. Бу ҳодисаларнинг маконда, биргаликда мавжудлигини, кетма-кетлигини, шартини англаш учун керакдир. Лекин уни реаллик сифатида қабул қилиш метафизик тажовуздир.

Брэдли жон ва тана тўғрисида фикр юритар экан, қуйидагиларни билдиради: «Тана тафаккурий тузилмадир ва қуринишдир; жонга келсак, бевосита тажрибанинг якуний марказидир», бу «аниқ психик ҳодисалар гуруҳидир. Жон танага ўхшаб ҳодисаларнинг мазмунидир».

Жонлар куп, мутлақлик эса ягона, мутлақликда жонларнинг куп ийқолиб кетади. «Жоннинг куплиги қуринишдир, шунинг учун ҳам улар ҳақиқий эмас». Жон танасиз яшаши мумкин, лекин бу Брэдли учун «буш имкониятдир», чунки ҳеч ким жонни танасиз қурмаган.

Ҳаётимизда учрайдиган келишмовчиликлар, зиддиятлар ҳақиқат эмас, нореалдир, улар мутлақликда ечимини топади.

Ҳақиқатни ҳам Брэдли шундай тарзда тушунади, ҳақиқат — зиддиятсизликда, боғлиқликда, кетма-кетликда, мутаносибликда намоён бўлади. Бизнинг ҳукмларимиз реалликнинг якуний, қисмий булагидир. Улар реалликнинг айрим қисмлари учун ҳақиқат бўлиши мумкин. Лекин ҳеч бир ҳукм мутлақ ҳақиқат бўлиши мумкин эмас.

Лекин бошқа томондан, хатолар ҳам мутлақ эмас, уларнинг мавжудлиги бутунликнинг ҳақиқатлигига қарши бўла олмайди. Биз чекланган мавжудот бўлганлигимиз учун бутунликнинг ҳаммасини қамрай олмаймиз. Шунинг учун ҳам биз адашамиз ва бу табиий ҳолдир. «Адашиш ҳам ҳақиқат, бу қисмий ҳақиқатдир, ёлгонлиги унинг қисмийлигидадир, якунланмаганидадир».

Ахлоқий муаммога келсак, Брэдли дунёда ёмонлик борлиги масаласини ҳам таҳлил қилади. Бу жуда қадимий масаладир, дейди Брэдли, Худо раҳмдиллигини дунёдаги ёмонлик билан келиштириш, Худони ердаги ёвузликлар олдида оқлашдир.

Брэдли ёвузликнинг мавжудлигини тан олади, уни ҳам мутлақликнинг номукамал бир қисми, дейди. «Мутлақликда рўёбга чиқмаган хоҳиш ёки амалий истаклар йўқ, ҳар бир ёвузлик эзгулик таъсирида силлиқлашади ва тўла мутаносибликка эришади». Ёвузлик, изтироб, ўлим якуний, номукамал, зиддиятли дунёнинг зарурий тақдиридир. Лекин инсон уз диққатини фақат изтиробга жалб қилиши керак эмас, чунки дунёда фароғат ҳам мавжуд. Инсон мутлақликка эришишга интилиши зарур, мутлақликда изтироблар чекиниб, фароғат ғалаба қилади.

Инсонлар яшайдиган дунёда ҳаёт унча оғир эмас. «Биз тажрибамиздан биламизки, — дейди Брэдли, — изтироб фароғат орқали нейтраллашади. «Кундек равшанки, кичкина изтироб одатда катта фароғат олиб келади». «Гарчи мен озгина азоб чексам, бундан бутун ҳолатим ёмон,

деган хулоса чиқиши керак эмас. Ҳақиқатан изтироблансам, бутун дунё қоронгу, деган фикр келмасин».

Бундан қандай хулоса қилиш мумкин? Биринчидан, уз азиятлари-мизда бировни айблашимиз, сабабини узгадан қидиришимиз керак эмас. Инсон уз мақсади сари ҳаракатида муваффақиятсизликка учраса, айбдор биринчи ўзи бўлади. «Амалга ошмаган мақсадлар... биз томондан танланган, ...бошидан йўл қўйилган хатодир. Улар тўғри режалаштирилмаган, ягоналилик талабларига мослаштирилмаган».

Брэдли нуқтаи назарича, ҳар бир инсон ўзи устида гамхурлик қилиши керак, шахсий манфаатларини амалга ошириши зарур, бу ахлоқийликдир. Гарчи у ёмонликка учраса, бунинг учун бошқаларни айблаши керак эмас. Биринчидан, бунинг учун у ўзи айбдор, иккинчидан, бу ёмонлик вақтинчадир, у мутлақликда йўқолади.

Брэдли дунёқарашида дин юқори уринни эгаллайди. Диннинг аҳамиятини фалсафа билан тенглаштиришга ҳаракат қилади. «Дин, — деб ёзади Брэдли, — икки томонга қаратилган: Худо ҳамда инсон, улар алоҳида мавжуд. Лекин мутлақликда бўлиниш йўқ, фақат бирлик бор. Агар худони мутлақлик билан айнанлаштирилса, у диний худо эмас».

Инсонга қарши қўйилувчи худо, ҳамма нарсани қамровчи мутлақлик эмас, у фақат якуний мавжудот, мутлақликни бир соҳаси сифатида намоён бўлади.

Жумладан, фалсафа ҳам мутлақлик бўла олмайди. Фан фақат макон, замон, материя ва бошқа «ишчи ғоялар» тузилмалари билан иш юритади. Фалсафа борлиқни бутунлигича қамраб олишга ҳаракат қилса ҳам, лекин назарийлиги учун мутлақликнинг бир томонини акс эттиради.

Шундай қилиб, дин, фан, фалсафа мутлақликнинг ҳар бир алоҳида томондан қуринишидир. Лекин буларда мутлақлик турли даражада намоён бўлади. Энг кўп даража динда қуринилади. Шунинг учун ҳам дин фалсафадан юқорироқдир.

Мутлақлик бирликнинг тугал шакли, яхлитликдир, ҳеч қандай алоҳида соҳа етарли даражада ягона хусусият бўла олмайди. Мутлақлик — хоссаларнинг механик йиғиндиси эмас, балки у улардан юқоридир.

Мутлақлик — шахсми? Қайсидир маънода шахс. У «самовий шахсдир», комилликдир.

Шундай қилиб, Брэдли мутлақ идеализмни асосли тарзда исботлаб беришга ҳаракат қилган файласуфдир. Брэдли учун алоҳида ҳодиса, нарса йўқ. Уларнинг ҳаммаси ягона тизимни ташкил қилади. Улар ўзларининг «ички муносабатлари»га боғлиқ. Бир ҳодисани таҳлил қилиш учун уни бошқа нарсалар билан қандай муносабатда эканлигини урганишдан бошлаш керак. Умуман олганда, мутлақ идеализмнинг айрим ғояларини кейинчалик, неокантчилар, прагматистлар давом эттирдилар.

Брэдли фан тушунчаларига танқидий муносабатда бўлишни илгари сурди. Одатий бўлиб қолган фан тушунчалари ҳар доим ҳам уз маъноси-

да ишлатилавермайди. Брэдлининг мана шу фикри кейинчалик мантикий таҳлил фалсафаси намояндалари Э.Мур ва Б.Рассел томонидан ривожлантирилди.

ЭМИЛЬ ДЮРКГЕЙМ

(1858—1917)

Конт ишлари бошқа француз мутафаккири Эмиль Дюркгеймга бево-сита таъсир курсатди. Аслида Дюркгейм Конт ижодининг баъзи жиҳат-ларига таянишига қарамасдан, унинг ишларини ута спекулятив ва ноа-ник деб ҳисобларди, унинг фикрича, Конт социологияни фан сифатида яратиш борасидаги уз дастурини бажаришга муваффақ була олмади. Дюркгеймнинг фикрича, социология фанга айланиш учун «социал фактларни урганиши лозим». Дюркгейм айтишича, социологиянинг би-ринчи машҳур тамойили қуйидагичадир: «социал фактларни буюмлар каби урганиши лозим». У бу иборани истеъмолга киритганда, социал ҳаёт ҳам табиатдаги объектлар ёки воқеалар каби қатъий таҳлил этили-шини назарда тутган эди.

Дюркгейм уз даврида, жамиятда руй бераётган узгаришлардан руҳла-нади. У узгаришларни саноатлашувнинг бир қисми сифатидаги меҳнат тақсимоти билан (турли касб соҳалари уртасида фарқлар мураккабла-шиб боради) тушунтиришга ҳаракат қилади. Дюркгейм таъкидлашича, меҳнат тақсимоти ижтимоий жиҳатдан узаро алоқадорлик асоси бўлган динни борган сайин сиқиб чиқара боради. Меҳнат тақсимоти кучайиб, кишилар тобора бир-бирига чамбарчас боғлиқ була боради, чунки улар-нинг ҳар бири бошқа касбдаги кишилар ишлаб чиқараётган товар ва хизматларга эҳтиёж сезади. Дюркгейм фикрича, замонавий оламдаги узгаришлар шунчалик тез ва жадал суратларда руй бермоқдаки, бу сези-ларли ижтимоий қийинчиликларни келтириб чиқармоқда. Буни у ано-мия ҳодисаси билан боғлайди. Аномия муайян ижтимоий шарт-шароит-лар натижасида узининг мавжудлигидан мақсад йўқлиги ёки фойдасиз-лиги, кераксизлигини ҳис этишдир. Анъанавий одоб-ахлоқ меъёрла-рининг чегаралари ва талаблари дин билан боғланган булиб, асосан ижтимоий тараққиёт жараёнида бузиб ташланади, шунинг учун замона-вий жамиятларда купгина индивидлар, узларининг кундалик мавжудли-гидан маъно йўқлигини ҳис этишга дуч келмоқдалар. Дюркгеймнинг машҳур тадқиқотларидан бири уз-узини улдиришларни таҳлил этиш би-лан боғланган эди. Уз-узини улдириш ута шахсий акт ҳисобланиб, катта шахсий бахтсизликнинг оқибати ҳисобланади. Уз-узини улдириш стати-каси йилдан-йилга такрорланадиган манзарани намоён қилмоқда, бу эса ҳодисани социологик жиҳатдан тушунтиришни тақозо қилади. Дюрк-гейм тадқиқотларининг купгина жиҳатлари эътирозларни келтириб чи-

қармоқда, лекин шунга қарамай, мумтоз иш сифатида унинг аҳамияти замонавий социология учун ҳамон муҳимдир. Эмиль Дюркгейм анчагина илмий фаолиятини динни урганишга бағишлади. У асосий эътиборини кичик анъанавий жамиятлар динларини урганишга жалб этди. Дюркгеймнинг «Диний ҳаётнинг содда шакллари» китоби (1912) дин социологиясига анча жиддий таъсир этган асардир. Дюркгейм динни ижтимоий тенгсизлик ёки ҳокимият билан бевосита боғламайди, у динни бир бутун ижтимоий институтларнинг табиати билан боғлиқ, деб билади. У уз ишида асосан Австралия аборигенларининг тотемистик эътиқодларини таҳлил қилиб, тотемизм нисбатан оддий дин шакли эканлигини таъкидлайди, китобининг номи ҳам шундан келиб чиқади. Юқорида айтиб ўтилганидек, тотемнинг дастлабки маъноси бир гуруҳ кишилар учун ҳайвон ёки усимликлар рамзий маънога эга. Тотем, одатда ўзини ураб олган диний расм-русумлар билан диний эҳтиром ҳиссини муқаддас диний объект сифатида намоён қилади. Дюркгейм динни таърифлашда, уни муқаддасликка ва дунёвийликка қарама-қарши қўяди. Муқаддас нарса ва рамзлар, деб таъкидлайди у, одатдан ташқари дунёвий соҳани ташкил қилган руҳий объектлардир. Тотемларни (ҳайвонлар ёки усимликларни) овқат сифатида истеъмол қилиш диний маросимлардан ташқари вақтларда ман қилинади. Тотемга, овлаш мумкин булган бошқа ҳайвонларда ва йиғиш мумкин булган усимликларда булмаган хусусиятлар хос, деб ҳисобланади. Нега тотем муқаддас ҳисобланади? Дюркгеймга қўра, бунинг сабаби шуки, у гуруҳнинг ўз рамзи ёки жамоанинг муҳим қадриятлари сифатида намоён булади. Кишиларнинг тотемга булган иззат-ҳурмати ҳақиқатда уларнинг маълум ижтимоий қадриятларга булган эҳтирими, иззати туфайлидир. Диндаги сигиниш объекти, ҳақиқатда жамиятнинг узидир. Дюркгейм шуни қатъий таъкидлайдики, динни фақат эътиқодлар тўпламидан иборат, деб тушунмаслик керак. Ҳар қандай дин учун шу нарса характерлики, уларга ишонувчи кишилар гуруҳи иштирак этадиган доимий такрорланувчи диний маросимлар ва урф-одатлар мавжуд бўлиб, утказиладиган бу расм-русумлар туфайли уларда гуруҳий ҳамкорлик юзага келади ва у мустаҳкамланиб боради. Расм-русумлар кишиларни дунёвий ҳаёт ташвишларидан биров булса ҳам холи қилиб, улар узларида юксак олий ҳиссиётлар дунёсини ҳосил қилиб, илоҳий кучлар билан қўшилиб кетиш ҳиссини туядилар. Бу олий кучлар, яъни тотемлар, илоҳий мавжудотлар ёки Худо, ҳақиқатда эса, жамоанинг шахсга таъсирининг инъикосидир. Маросимлар ва расм-русумлар, Дюркгейм нуктаи назарича, ижтимоий гуруҳ аъзоларининг узаро ҳамкорлигини мустаҳкамлашда муҳим аҳамиятга эгадир. Бу нарса шундай ҳодисаларга сабаб бўлиши мумкинки, бундаги расм-русумлар нафақат стандарт вазиятларда доимий тоат-ибодат қилишлар, балки инсон ҳаётида кечадиган бошқа муҳим вазиятлар, инсоннинг ижтимоий аҳволида юз берадиган, масалан, тутилган куни, турмуш қуриши ёки улими каби ҳодисаларда муҳим

урин тутади. Бундай маросимлар ва расм-русумлар амалий жиҳатдан олганда, ҳамма жамиятларда мавжуд. Дюркгейм бундан шундай хулоса қилади: кишилар уз ҳаётларини маълум даражада руй берадиган узгаришларга мослаш даврида фойдаланадиган расм-русумлар ва маросимлар гуруҳлар ҳамкорлигини мустаҳкамлайди. Дафн пайтидаги диний маросим шуни аниқ курсатиб берадики, алоҳида киши ҳаётининг қадр-қиммати гуруҳ ёки жамоа ҳаётига оид қадр-қимматларга нисбатан вақтинча аҳамиятга эга бўлиб, шу билан кишиларнинг яқин кишини йўқотганлигига рози бўлишга олиб келади. Кимгадир тааллуқли булган кимнингдир улими, мотами — уз-узидан юзага келган қайғу ёки оддий мотам булмай, балки маълум гуруҳнинг аъзоси бошига тушган мажбурият, яъни бурч ҳамдир. Анъанавий турга оид кичик маданиятларда, деб қайд қилади Дюркгейм, ҳаётнинг деярли ҳамма томонларига дин сингиб кетган. Диний маросимлар бир томондан янги гоълар ва тафаккур категорияларини тугдирса, иккинчи томондан, тупланган қадриятларни мустаҳкамлайди. Дин нафақат ҳис-ҳаяжонлар ва иш-ҳаракатларнинг давом этишида, балки амалда анъанавий кичик маданиятларда фикрлаш усулини ҳам белгилаб беради. Ҳатто, баъзи умумий фалсафий категориялар, шу жумладан, вақт ва фазо ҳам дастлаб диний тушунчаларда ифодаланади. Вақт тушунчаси, масалан, диний маросимларнинг давом этишини ҳисоблаш зарурияти туфайли пайдо булди.

ГЕНРИХ РИККЕРТ

(1863—1936)

Риккерт неокантчиликнинг Баден мактабига мансубдир. Унинг фалсафий дунёқарashi эволюцион узгаришлардан утади. Риккерт неокантчиликнинг «нарса узида»сини инкор этиб, борлиқни субъект онги билан айнанлаштиради. Онг дастлаб умумий ва шахсиз намоён булади. Шу аснода, Риккерт трансценденталликни ҳал қилади. Билиш жараёнида берилган реаллик онгга имманентдир. Бироқ Риккерт фикрича, онгта боғлиқ булмаган, объектив, трансцендентал реаллик мавжуддир, бу эътиқод объектидир. Бошқа реаллик эса, унинг фикрича, шахсиз онг фаолияти натижасидир, у табиий илмий билишни ва маданият ҳақидаги фанни ташкил қилади.

Табиий илмий билим умумий қонуниятларни билишга қаратилгандир. Тарих булса ягона, бетакрор ҳодисаларни урганади. Тарихни Риккертча талқини, тарихийликка, тарихий қонуниятларга, тарихни материалистик тушунишга қарши йуналтирилгандир.

Фалсафа, Риккерт фикрича, қадриятлар туғрисидаги фандир. Бу фан «...субъект ва объектнинг нариги томонида ётувчи мутлақ мустақил қасрликдир...» Трансцендентал маънолар дунёсидир.

Риккерт фалсафа тизимини тузишга ҳаракат қилади, унинг мазмуни борлиқ ва онг муносабатларининг таҳлилидан иборат. Бунга қадрият ва дунёқарашнинг узаро муносабатлари ҳам киради. Субъектнинг қадриятларга нисбатан муносабати узига хос тарзда намоён бўлади.

Борлиқ билан бир қаторда, Риккерт, олти соҳани белгилайди, булар — мантиқ, эстетика, мистика, этика, эротика ва диндир. Уларга мос ҳолда қадриятлар ҳам бор — ҳақиқат, гузаллик, муқаддаслик, ахлоқийлик, бахт ва шахсий муқаддаслик.

МАКС ВЕБЕР

(1867—1920)

М.Вебер Германияда туғилган, у бу ерда бутун академик карьерасини утаган. Вебер депрессиялар таъсирига учрайди ва натижада университет ўқитувчиси эриша оладиган анъанавий мартабаларга эриша олмайди, лекин у анчагина шахсий маблагга эга эди, бу эса унга илмий иш билан шугулланиш имконини беради. У жуда кенг маълумотли киши бўлиб, илмий тадқиқотлари фақат социологияни эмас, балки иқтисодиёт, ҳуқуқ, фалсафа ва сиёсий тарихнинг турли соҳаларини қамраб олади. Унинг ишларидан салмоқли қисми замонавий капитализмнинг ривожланишига бағишланган. Вебер тарихни материалистик тушунишни рад этади. Вебер нуқтаи назарига кўра, ижтимоий ўзгаришлар жараёнида иқтисодий шароитларга қараганда ғоялар ва қадриятлар ҳам улардан кам бўлмаган аҳамиятга эгадир.

Вебернинг бир қатор муҳим асарлари Ғарб маданиятидан фарқ қиладиган бошқа маданиятлар ва жамиятларни таҳлил этишга қаратилган. Унинг қаламига дин социологиясига муҳим ҳисса бўлиб қўшилган, анъанавий Хитой империяси, Ҳиндистон ва Яқин Шарққа оид кенг қамровли тадқиқотлар мансубдир. Хитой ва Ҳиндистоннинг етакчи диний тизимларини ғарбдаги мавжуд динлар билан таққослаш натижасида, Вебер капитализмнинг ривожланишига христианликнинг баъзи бир жиҳатлари кучли таъсир кўрсатган, деган хулосага келади.

Вебер асарларидаги доимий мавзулардан бири бюрократияни тадқиқ этишдир. Бюрократия — кенг миқёсли тузилма бўлиб, турли идоралар ва хизматларга бўлинади ва турлича мавқедаги амалдорлардан иборат бўлади. Йирик саноат фирмалари, ҳуқуқ ташкилотлари, касалхоналар ва мактабларни бюрократияга мисол қилиб кўрсатиш мумкин. Вебер фикрича, бюрократиянинг гуллаб-яшнаши давримизнинг ёрқин хусусиятидир. Бюрократия йирик миқёсдаги ташкилотларнинг самарали ишлашини таъминлайди, лекин замонавий жамиятлар ҳаётида омманинг демократик ҳолда иштирок этиши самарадорлигида муаммоларни юзага келтиради. Бюрократия экспертлар ҳукмронлигини назарда тутган ҳолда,

қабул қиладиган қарорлари таъсир кўрсатувчилар билан ҳеч бир маслаҳат қилиб утирмасдан қабул қилинади.

Вебер бошқа соҳаларга ҳам, масалан, шаҳарлар, ҳуқуқий тизимлар, иқтисодиёт турлари ривожланиши ва синфлар табиатини тадқиқ этишга сезиларли ҳисса қўшди. Социологиянинг ута умумийлик хусусияти тўғрисида жуда кўп тадқиқотлар утказди. Унинг фикрича, табиий оламни тадқиқ этишда қўлланиладиган тартиблардан фойдаланган ҳолда, инсонлар ҳаётини ҳам ургана олишимиз мумкин, деб уйлаш унчалик ҳам тўғри эмасди. Инсон фикрловчи ва мулоҳаза юритувчи мавжудотдир, биз қилаётган ишларимизга кўпроқ маъно, аҳамият берамиз ҳамда инсон хулқ-атвори билан шуғулланадиган ҳар қандай фан бу омилни, албатта, ҳисобга олиши лозим.

Вебер фикрича, капитализм иқтисодий фаолиятни ташкил этишнинг муайян усули сифатида замонавий даврда ижтимоий тараққиётга таъсир этган кўплаб омиллар ичидаги биттасидир. Капиталистик иқтисодий механизм таркибида муайян жиҳатдан бирмунча фундаментал бўлгани фан ва бюрократиядир. Фан замонавий технологияни шакллантиради ва, эҳтимолки, уни келгусидаги социалистик жамиятда белгилаб беради. Уз навбатида, бюрократия кишилар катта гуруҳларини самарали ташкил этишнинг ягона усули ҳисобланади ва шунинг учун ҳам у иқтисодий ва сиёсий усиш натижасида, албатта, йириклашиб боради. Фан, замонавий технология ва бюрократиянинг пайдо бўлишини Вебер рационаллашув сифатида йиғма ҳолда тавсифлайди. Рационаллашув техник билимлар асосида самарадорлик тамойилларига мос ҳолда ижтимоий ва иқтисодий ҳаётни ташкил этишни англатади. Демак, замонавий тараққиётнинг тенденцияси ишлаб чиқаришнинг рационаллашувидир.

Синфий тенгсизликлар замонавий жамиятда мавжуд бўлган тенгсизлик турларидан бири бўлиб, масалан, бунга эркак ва аёл уртасидаги тенгсизликни кўрсатиш мумкин.

Иқтисодий тизимдаги ҳокимият бошқа манбалардан ажралувчандир. Масалан, эркаклар ва аёллар уртасидаги тенгсизликни фақатгина иқтисодий асослар нуқтаи назаридан тушунтириб бўлмайди.

Рационаллашув ижтимоий ҳаётнинг барча соҳаларида муқаррар равишда давом этади. Барча замонавий жамиятлар ижтимоий ва иқтисодий ташкил этилишининг ягона ва фундаментал бўлган усулларига асосланади.

Ғарбнинг оламшумул роли унинг саноат ресурслари соҳасидаги етакчи ҳолати, шунингдек, ҳарбий кучлар соҳасидаги устунлиги билан боғлиқдир.

М.Вебер эволюцион назарияни ҳам, тарихий материализмни ҳам танқид қилади. «Моддий дунёга мослашиш» деган термин ёки иқтисодий омил, деб номланган атамалар орқали тарихий жараённи изоҳлашга бўлган уриниш, деб таъкидлайди Вебер, умуман олганда аввалбошданок

муваффақиятсизликка учрайдиган интилишдир. Ушбу омиллар гарчи муҳим эканлиги шубҳасиз булса-да, лекин улар ҳеч қачон тараққиётнинг барча жараёнларини таърифлаб бера олмайди. Ижтимоий узгаришларнинг ҳеч қандай «бир фактори» назарияси башарият ижтимоий тараққиётига оид бутун хилма-хил воқеа-ҳодисаларни тушунтириб беришга қодир була олмайди. Бунда иқтисодиётдан ташқари бошқа омиллар ҳам, шу жумладан, ҳарбий куч, ҳукмронлик усуллари, мафкура ундан камроқ аҳамият касб этмайди, балки аксарият ҳолларда ундан кура купроқ аҳамиятга эга булади.

Вебернинг таъкидлашича, бюрократик ташкилотларнинг маълум сони йирик анъанавий жамиятларда ҳам булган. Масалан, Хитой империясида ҳукуматнинг барча ҳаракатларига жавоб берадиган бюрократик маъмурият мавжуд эди. Анъанавий жамиятдаги бюрократиянинг асосий тури армия эди. Фақатгина ҳозирги даврга келиб бюрократия тула ривожланиб, жамиятнинг барча соҳаларига тарқалди. Бюрократик ташкилотларнинг пайдо булиши ва ривожланиш табиатини аниқлаш учун Вебер бюрократиянинг идеал турини яратади. Бу ерда «идеал» атамаси бюрократик ташкилотни энг куп орзу қилиш эмас, «соф шакли» маъносини ифодалайди. Идеал тур абстракт тушунчадир, унда ҳақиқатда мавжуд булган хусусият унинг тавсифларини ажратиб кўрсатиш мақсадида бир оз бўрттирилади. Вебер идеал турдаги бюрократиянинг баъзи характерли хусусиятларини келтиради¹:

— Аниқ боғланганлик мавжуд бўлиб, унда ташкилотдаги вазифалар «хизмат мажбуриятлари» кўринишида тақсимланади. Бюрократия пирамида шаклида булади, унда юқори ҳукумат чуққисига тенг булади. Пирамида чуққисидан куйигача «бошқарув занжири» мавжуд бўлиб, у мувофиқ қарорларни қабул қилишга имкон яратади. Иерархиядаги ҳар бир табақа узидан бир поғона пастдаги табақани бошқаради ва назорат қилади;

— белгиланган қоидалар ташкилотнинг барча поғонасидаги мансабдор шахсларнинг хулқ-атворини белгилаб беради, лекин бу бюрократик мажбуриятлар содда ва осон вазифа, дегани эмас. Мансаб юқори булгани сари унга тегишли қоидалар купроқ хислатларни қамраб олиши керак ва улар бирмунча мураккаблашади;

— мансабдор шахслар тула иш куни мобайнида бандлар ва уз мансабларига кура маош олади. Иерархиядаги ҳар бир лавозим эгаси аниқ белгиланган. Ташкилот ҳар бир шахсдан юқорироқ мансабни эгаллашга интилишни кутади, узиш қобилияти эгаллаб турилган лавозимга ёки ҳар иккаласига асосланиб амалга ошади;

— мансабдор шахснинг ташкилот ичидаги мажбуриятлари ва унинг бошқаришдаги ҳаёти уртасида аниқ чегара мавжуд. Унинг шахсий ҳаёти иш жойидаги фаолиятидан аниқ фарқ қилади;

¹ Гидденс Э. Социология. — Т.: 2002, 316-бет.

— ташкилот аъзоларининг ҳеч бири узи бошқарадиган моддий ресурсларга эгалик қила олмайди. Вебер фикрича, бюрократия ривожлангани сари ходимларнинг ишлаб чиқариш воситаларини назорат қилишлари камаяди. Анъанавий жамиятларда фермер ва ҳунармандлар, одатда, ишлаб чиқариш жараёнларини узлари бошқарар, қўлланиладиган асбоб-ускуналарга узлари эгалик қилар эдилар. Бюрократияда мансабдор шахслар узлари ишлайдиган хоналарга, столларга ва фойдаланадиган анжомларига эгалик қилмайди.

Вебер фикрича, замонавий бюрократия куп сонли инсонлар фаолиятини ташкил этишнинг юқори самарали усулидир. Бунинг бир неча сабаби бор:

— Бюрократик қонун-қоидалар ташаббускорликни маълум даражада чеклаши мумкин. Лекин улар умумий, барчага маъқул мезонлар асосида қарор қабул қилинишини таъминлайди ва шахснинг қайсарлигига йул қўймайди;

— мансабдор шахсларни уз вазифаларини бажара оладиган мутахассис қилиб этиштириш жараёни «истеъдодли ҳаваскор»ларни четлаштириб юборади ва ходимларнинг лаёқатлилигини таъминлайди;

— расмий мансабларда тўла бандлик ва мансабга яраша маош олиниши коррупцияни бартараф этмаса-да, анча чеклайди. Анъанавий ҳукумат тизимлари биз бугун «коррупция амалиёти», деб юритадиган усулга асосланган эди. Масалан, амалдорлар уз бошқарувидаги аҳолига купроқ солиқ солиш ва маблағнинг катта қисмини узлаштириб олиш учун уз мансабидан фойдаланар эдилар;

— текширувлар ва бошқа очиқ усуллар билан фаолиятни баҳолаш қариндош-уругчилик, ошна-оғайничилик ҳамда бошқа шахсий алоқалар ёрдамида мансаб эгалланишини тўла бартараф этмаса-да, анча чеклайди;

— Вебер, ташкилот идеал турдаги бюрократияга қанчалик яқин бўлса, у уз вазифаларини шунчалик яхшироқ бажаради, деб ҳисоблайди. У бюрократияни мураккаб механизм билан таққослаб бюрократия ортиқча қоғозбозлик келтириб чиқаришини ва ижодий қобилиятни қўллашга кам имкон беришини тан олар эди. Ҳаётимиздаги бюрократия интиқликлари ва амалдорлар ҳукмронлиги биз бюрократик ташкилотларнинг техник самарадорлиги учун тўлаётган бадал бўлиб қолмоқда.

Вебер ҳақиқий демократия йирик давлатни кундалик бошқаришда нафақат миллионлаб одамлар сиёсий қарор қабул қилиши учун мунтазам йигила олмаслиги, балки бошқариш махсус билимни талаб қилишидан келиб чиққан деб ҳисоблар эди. Вебер фикрича, тўғри демократия бажарувчи вазифалар содда ва аниқ шакллантирилган кичик структура-ларда амал қилиши мумкин. Мураккаброқ қарорлар қабул қилиш, мураккаб сиёсатни ишлаб чиқиш зарур бўлганда, кичик, тижорат фирмаларига ўхшаш ташкилотларда ҳам махсус билим ва куникмалар талаб қиладди. Экспертлар уз ишларини доимий асосда олиб боришлари лозим;

муайян билим ва куникмаларни талаб қилувчи мансабларга сайловга талаб этилган куникма ҳақида суҳбат тасаввурда бўлган ва зарур ахборотга эга бўлмаган одамлар қўйилмаслиги керак. Янада юқори бошқариш расмий вакиллари мансаби сайлаб қўйиладиган бўлиши керак, бироқ шу билан бирга мамлакатни бошқаришнинг асосий оғирлигини ташувчи амалиётчиларнинг йирик қатъияти ҳам бўлиши лозим. Вебер фикрича, умумдемократик жараёнларда қатнашишнинг гоёси билан зич боғланган оилавий фуқаролик гоёсини амалга ошириш бюрократик аппарат мавжудлиги заруратини анча кутаради.

Масалан, фаровонлик, соғлиқни сақлаш ва таълимни таъминлаш доимий асосда амал қилувчи йирик замонавий маъмурий тизимлар бўлишини талаб қилади.

Вебер таъкидлашича, «замонавий давлатлар тулигича бюрократияга қарашлидир. Давлат қанча йирик бўлса ва қанча кўп куч-қудратга эга бўлса, бу қарашлик шунча яққол бўлади». Кўппартияли вакиллик демократияси, Вебер буйича, жамиятни яқка сиёсий лидерлар томонидан қарор қабул қилишда узбошимчаликдан ва бюрократик аппарат тазйиқидан асраб икки вазифани амалга оширади. Демократик институтлар демократия тарафдорлари кутганларидан кўра анча кам натижа бердилар. «Халқ ҳокимияти» жуда чекланган мазмунда бўлиши мумкин. Ҳокимиятга эришиш учун партиялар муайян систематик асосда шаклланиган, яъни бюрократлашган бўлиши лозим. Сиёсатни муҳофафа қилувчи ва шакллантирувчи органлар сифатидаги парламент ва конгресслар мустақиллигига таҳдид солувчи партия аппаратлари шаклланиб бормоқда. Агар кўпчилик овозга эга партиялар ўз аъзоларига қандай қарор қабул қилишни уқтириб борса ва унинг ўзини доимий амалиётчилари бошқарса, бу ҳолда демократиянинг эришган даражаси анча паст бўлади. Вебер, демократия системалари фаолиятида натижа бўлиши учун иккита шарт бажарилиши лозим, деб ҳисоблайди. Биринчидан, турлича қараш ва манфаатларни ифодаловчи турли партиялар бўлиши лозим. Агар мусобақалашаётган партиялар сиёсати яқин бўлса, сайловчи самарали танлай олмайди. Вебер бир партияли тузум қайсидир даражада демократик бўлиши мумкин, деган фикрга қўшилмайди. Иккинчидан, жонли мушоҳадага эга ва бюрократия тазйиқига жавоб бера оладиган сиёсий лидерлар зарур. Вебер демократияда лидерлик муҳимлигига алоҳида эътибор берган. Айнан шунинг учун унга маъқул система «демократик элитизм», деб аталади. Унинг фикрича, элита ёрдамида бошқариш зарурийдир ва умид қилиш мумкин бўлган энг яхши нарса, элитар тузилмаларининг инсонлар манфаатини натижалли, онгли ва ташаббускорона намоён этишидир. Парламент ва конгресс бюрократия таъсирига қарши тура олувчи, аммо ҳайрихоҳлигини сақлаб қоладиган сиёсий лидерлар этишиб чикувчи органлардир. Вебер кўппартияли демократияни кенг аҳоли қатламларининг сиёсий жараёнда иштирок этгани учун эмас, балки у таъминлаб бориши

мумкин булган раҳбарлик сифатига кура кўпроқ самарали, деб ҳисоблайди.

АЛЬБЕРТ ЭЙНШТЕЙН

(1879—1955)

А.Эйнштейн физик, нисбийлик назариясининг ижодкори, квант назарияси ва статистик физика асосчиларидан биридир.

Фазо, вақт ва тортилишнинг умумий назарияси булган нисбийлик назарияси Эйнштейннинг асосий илмий ютуғи ҳисобланади. Унинг хусусий нисбийлик назарияси физик тадқиқотларнинг зарур воситаси булиб қолди, бу назария ҳулосалари эса тулиқ экспериментал тасдиқланди.

Эйнштейн 1916 йилда гравитацион галаёнланишларнинг тарқалиши тўғрисидаги масалани ечиб, гравитацион тўлқинлар мавжудлигини аниқлади. Шу билан умумий нисбийлик назариясига яқун ясалди. Умумий нисбийлик назарияси Ньютон механикаси тушунтириб беролмаган Меркурий сайёраси орбитасининг аномал ҳолатини тушунтириб берди, Күёш тортилиши майдонида ёруғлик нурунинг-оғишини ва шу майдонда атом чизикларининг спектрал силжишини аввалдан айтиб берди.

Эйнштейн молекулаларнинг ҳаракатчанлиги назариясини ишлаб ва магнит моментини ҳосил қилувчи Ампер тоқларининг мавжудлигини текшириб, жисм магнитланганда унинг механик моменти ўзгаришини олдиндан айтди.

Эйнштейннинг илмий ишлари ҳозирги замон физикасининг ривожланишига муҳим туртки бўлди. Хусусий нисбийлик назарияси ва нурланишнинг квант назарияси квант электродинамика, майдоннинг квант назарияси, атом ва ядро физикаси, элементар зарралар физикаси, релятивистик космология ҳамда физика ва астрофизиканинг бошқа бўлимлари учун негиз булиб хизмат қилди.

Эйнштейн фақат фан билан шугулланибгина қолмай, 20-асрнинг 20—40-йилларидаги ижтимоий-сиёсий воқеаларни ҳам синчковлик билан кузатиб борди. У фашизмга қарши чиқди, 1940 йилда фашистлар Германиясида ядро қуролининг пайдо булиш хавфи бор эканлиги тўғрисида АҚШ президентиغا хат ёзди, бу эса АҚШда ядро тадқиқотлари бирлашмаси вужудга келишига сабаб бўлди.

Эйнштейннинг табиий-илмий дунёқарашига Кант, Юм, Мах каби файласуфларнинг қарашлари катта таъсир курсатган. Жумладан, Юм асарларини ўқиб чиқиб, Эйнштейн ньютонча механикани танқид қилади. Кузатувчанлик принципи Эйнштейнни Ньютоннинг фазо ва маконни кузатиб бўлмайдиган, деган таълимотига қарши чиқишига олиб келди.

Эйнштейн фалсафасининг характерли хусусиятларидан бири рационализмдир. Рационализм вакили сифатида Эйнштейн мантиқий-назарий

билишни эмпирик билимдан устун қўяди. Билимнинг бу шаклини олим Кант фалсафасидан олади. Унинг фикрича, дунё рационал структурадан ва мутаносибликдан иборатдир. Шунингдек, табиат Эйнштейн таълимотига биноан, детерминлашган системадир, унда тасодиф ва ноаниқликларга урин йўқ. Спинозанинг дунёқарошига ухшаш, бундай тасаввурдан келиб чиққан Эйнштейн квант механикасининг нисбийлик қонунларини тулиқ эмаслигини асослаб беради. Шундай қилиб, буюк олим Эйнштейн ўз таълимотида рационалистик фикрларни илгари сурди ва табиий-илмий фанлар ривожига учмас из қолдирди.

ТАЛКОТТ ПАРСОНС

(1902—1979)

Иккинчи жаҳон урушидан кейинги давр жамиятшунослари ичида энг машҳури, америкалик назарийчи — социолог Талкотт Парсонс ҳисобланади. Бу сермахсул ижодкор назарий муаммолар билан биргаликда социологиянинг кўпгина эмпирик жиҳатлари тўғрисида ҳам ёзган. У оила, бюрократия, касбий фаолият, сиёсат каби кўплаб бошқа соҳаларни урганишга муҳим ҳисса қўшган. У шунингдек, биринчи марта Конг ва Дюркгейм томонидан тадқиқ қилинган функционализм назарий ёндашувини ривожлантиришда ҳам муҳим роль уйнади. Функционалчилар нуқтаи назарича, ҳар қандай жамиятни урганишда унинг вақт давомида тўхтовсиз ривожланишига таъсир қилувчи турли қисмлари ёки институтларининг ўзаро муносабатларини аниқлаш зарур. Талкотт Парсонс томонидан ривожлантирилган эволюция назарияси замонамиздаги энг таъсирчан назариялардан бири ҳисобланади. У ижтимоий эволюцияни биологик эволюциянинг кенгайиб бориши, деб ҳисоблашни таклиф қилади, ҳолбуки амалий жиҳатдан қараганда, бу икки эволюциянинг механизмлари турличадир. Мана шу эволюцияларнинг ҳар иккала типини бирга қўшиб эволюцион универсаллар, деб аталадиган атамалар тарзида тушуниш мумкин, яъни бунда тараққиётнинг шундай типлари англашиладики, улар бир неча ҳолларда бир-бирига боғлиқ булмаган шароитда мавжуд бўлиши аниқланади ҳамда ўзининг ҳаётийлик даражасини анча ошириб боради. Табиат оламида кўз эволюцион универсалиянинг бир мисоли ҳисобланади. У жонли табиатнинг қандайдир алоҳида ажратиб қўйилган бурчагида тасодифий тарзда шунчаки пайдо бўлмай, балки бир неча турларда бир-бирига боғлиқ булмаган ҳолда ривожланиб борган. Кўрмайдиган турларга нисбатан олганда, қуриш қобиляти атроф-муҳитдаги ўзгаришларга мувофиқ равишда содир буладиган реакциялар спектрини беқиёс даражада ошириш имконини беради ва шунинг учун ҳам гоят улкан адаптацион қимматга эга бўлади. Биологик эволюциянинг барча олий босқичларида қуриш қобиляти ҳайвонлар учун зарурий бир белги-

га айланиб боради. «Ҳар қандай инсоний маданиятда, деб таъкидлайди Парсонс, коммуникация муҳим аҳамият касб этади». Шундай қилиб, тил — бирламчи ва энг муҳим эволюцион универсалия бўлади; биз ҳали тилга эга бўлмаган одамлар жамиятини билмаймиз. Ижтимоий ҳаётнинг энг олдинги, ҳатто, илк шаклларида ҳам мавжуд бўлган яна уч универсалия булиб, булар дин, қариндошлик муносабатлари ва технологиядан иборатдир. Мана шу туртта универсалия инсоният жамияти учун шу қадар муҳим аспектлар орқали бир-бири билан боғлиқки, бусиз ҳеч қандай ижтимоий эволюция жараёнининг бўлиши мумкин эмас.

Парсонснинг нуқтаи назарига мувофиқ, ижтимоий эволюцияни ижтимоий институтлар табақаланишини тезлаштирувчи бир жараён сифатида тушуниш ҳам мушкул, чунки жамият оддийликдан мураккабликка қараб ривожланиб боради. Жамиятларнинг дастлабки типлари жуда паст даражада табақалаштирилган булиб, улар учун Парсонс «Конструктив символизм» деб атаган хусусият характерлидир. Мазкур ҳолатда гап ижтимоий ҳаётнинг амалда барча жабҳаларига сингиб бораётган, асосан диний характерда бўлган тимсоллар тўплами мавжудлиги тўғрисида бормоқда. Ижтимоий эволюциянинг энг қуйи босқичида бўлган маданиятни мисол тариқасида келтирган Парсонс (худди Дюркгейм сингари) Австралия аборигенлари қабиласини қараб чиқади. Ушбу жамиятлар бутунлай қариндош-уруғчилик муносабатларига асосланган ҳолда тузилган булиб, улар уз навбатида, диний қарашларни ифода этади, шунингдек, улар хужалик фаолияти орқали бир-бирига боғлиқ бўлади. Мазкур жамиятларда индивидларнинг шахсий мулклари жуда оз миқдорда бўлган, қabila доҳийларининг институти қандайдир фарқли бир шаклда мавжуд бўлмаган: уларда ишлаб чиқариш ҳам бўлмаган, чунки яшаш учун зарур бўлган неъматларини овчиликдан ва йиғувчи-теримчиликдан топганлар.

Эволюциянинг шундан кейинги босқичи — «ривожланган қадимги жамият» даражасидир. Ушбу типда эгалитар муносабатлар урнига стратификация тизими келади, бунда жамиятнинг синфий бўлиниши билан бир қаторда яна этник жиҳатдан бўлиниши ҳам мавжуд бўлади. Қадимги ривожланган жамиятларда алоҳида ишлаб чиқариш тизими вужудга келиб, у чорвачиликка ёки деҳқончиликка, шунингдек, доимий яшаш жойи — утрокликка асосланган бўлади. Дин ижтимоий ҳаётининг бошқа жабҳаларидан ажралиб чиқа бошлайди ҳамда диний раҳбарлик махсус ижтимоий гуруҳлар — руҳонийлар ёхуд қоҳинлар қўлига ўтади.

Мана шундай шкала буйича ҳаракат қилиб борар эканмиз, Парсонс «оралиқ жамиятлар», деб атаган жамиятларга дуч келамиз. У ушбу термин билан купчилик муаллифлар маърифатли жамият, деб атайдиган жамиятларни ёки қадимги Рим ва Хитой сингари анъанавий давлатларни атайди. Бундай жамиятлар бир-бирлари билан ёзув ва саводхонлик вужудга келганлиги туфайли узаро алоқада бўлганлар. Дин яна ҳам мураккаблашиб, систематик технологияларнинг ривожланишига олиб кела-

ди ҳамда у энди сиёсий, иқтисодий ва оилавий муносабатлардан ажралиб, ўзига мутлақо мустақил бўлган алоҳида бир куч сифатида майдонга чиқади. Сиёсий раҳбарлик қилиш давлат маъмурияти шаклини олиб, унинг тепасида оқсуяклар туради. Мазкур босқичда яна бир қатор янги эволюцион университетлар сиёсий легитимликнинг алоҳида шакллари, бюрократик ташкилотлар вужудга келади, пул алмашуви бошланади ҳамда махсус қонунлар тизими пайдо бўлади. «Мана шуларнинг ҳар бирининг пайдо бўлиши, деб таъкидлайди Парсонс, жамиятнинг уз таркибига тобора қупроқ кишилар оммасини жалб этиш имкониятларини янада ошириб юборади».

Саноатлашган жамиятлар Парсонс эволюцион схемасида энг юқори босқични эгаллайди. Улар оралиқ типдаги жамиятларга қараганда гоёт қупроқ даражада табақалаштирилган бўлади. Улардаги сиёсий ва иқтисодий тизимлар бир-биридан, шунингдек, қонун чиқарувчи тизимдан ва диндан қатъий равишда ажратиб қўйилган. Оммавий демократиянинг пайдо бўлиши бутун аҳолини сиёсий жараёнда иштирок этиши учун имконият яратиб беради. Саноатлашган жамиятлар узидан олдинги жамият типларига қараганда анча каттароқ ҳудудий яхлитликка эга бўлганлар ҳамда бир-бирларидан аниқ чегаралар билан ажратиб қўйилганлар. Саноатлашган жамиятлар институтлари томонидан мутлақо ҳаётийлик таъмин этилганлиги саноатлаштириш тартиби бутун дунёга тарқалиб кетганлиги туғрисидаги факт билан ҳам жуда яхши тасдиқланадики, бу ҳол ижтимоий тузумлар қадимги типларининг деярли батамом йўқолиб кетишига олиб келди.

ХАННА АРЕНДТ

(1906—1977)

Х.Арендт 1906 йилда Ганноверда туғилган ва Шарқий Пруссияда, Кенигсбергда (ҳозирги Калининградда) камолга етган. 1920 йилларда Арендт Хайдеггер, Гуссерль ва Ясперс раҳбарлигида фалсафани урганаси. Биринчи курс талабаси бўлган 18 ёшли Арендт ўша пайтда узининг асосий асари «*Sein und Zeit*»ни тугаллаган Хайдеггер билан танишади. Беш йилдан кейин у «Августин таълимотида муҳаббат тушунчаси» мавзусида фалсафадан диссертация ёқлайди. 1933 йилда Гитлер ҳокимиятини эгаллагач, олима нацистларга қарши фаолияти учун қамоққа олинади. У кейинроқ Парижга жунаб кетади ва 1940 йилда АҚШга эмиграция қилинади ва 1977 йилгача, яъни умрининг охирига қадар шу ерда яшаб қолади.

Арендт учун сиёсат ҳокимият ва зуравонлик, ўзимиз купинча гувоҳи бўлганимиз каби бировлар устидан бошқаларнинг назорат юритишидан иборат бўлмаслиги керак. Парламент ҳокимияти учун кураш ёки ҳоки-

мият даҳлсизлигига таъсир утказиш ҳам ҳақиқий сиёсатга кирмайди. Сиёсатнинг моҳияти баҳслар ва муҳокамалардан, қадимги юнонлар праксис, деб атаган машғулотлардан иборат. Арендтнинг мақсади сиёсатнинг купинча бостириб қўйиладиган ва унут буладиган, лекин тарихда ҳали ҳам доимий имконият сифатида куриниш бериб турадиган концепцияси-ни қайта тиклаш эди. Бунда юнонча полис намунасига кура оммавий фаолиятда иштирок этиш сифатидаги сиёсат назарда тутилар эди. Арендт Америка инқилобида (1776), Париж коммунасида (1871), биринчи жаҳон урушидан кейинги социалистик ҳаракатда, Венгрия қўзғолонида (1956), Америкадаги фуқаролик ҳуқуқлари учун кураш ҳаракатларида ва Париждаги талабаларнинг галаёнларида (1968) ҳақиқий оммавий ҳаётнинг намоён булганлигини кузда тутди. Ушбу барча воқеаларга хос булган умумий хусусият шундан иборат эдики, уларнинг қатнашчилари шу пайтгача сиёсатдан ташқарида ёки сиёсий маргиналлар ҳолатида булиб келганликларига қарамасдан, ўзига хосликларини ифодалай билишди ва ўзларини беихтиёр уюштириш орқали сиёсий эркинликнинг янгича ўлчамларини яратишди. Арендтнинг фикрича, бу ҳаётий фаоллик фаол ҳаётнинг олий шаклидир. Сиёсий партиялар амалга оширадиган ва назорат қиладиган сиёсат уни куп ҳам қизиқтирмайди. -

Арендтнинг таълимотича, инсон меҳнат ёрдамида ишловчи ҳайвон сифатида гавдаланади. Инсон ишлар экан, озуқа ва турмуш кечириш учун зарур ҳамма нарсани олади. Ҳаёт кечириш учун қилинадиган бундай оддий фаоллик узидан кейин бошқа ҳеч қандай маҳсулотларни қолдирмайди. У Кант Гамсуннинг ибораси билан айтганда, фақат «ҳаётни яшаб ўтишни» таъминлайди. Қадимги юнонларда меҳнат уй-рузгор хужалиги ошкор қилинмайдиган хусусий соҳа ҳисобланган, оила бошлиги уни мустабидларча бошқариб борган. Юнонча деспот дегани оддий хонадон бошлигини англатадию эйкосда зарурият, мажбурлаш ва эркинликнинг йўқлиги устун турган.

Инсон ишлаб чиқариш ёрдамида меҳнат қилувчи, узини ва тевааракатрофини қайта ўзгартирадиган ижодкор жонзот сифатида шаклланади. Арендт учун ишлаб чиқариш юнонлар лайезис, деб атайдиган ҳолатда, яъни айнан инсон томонидан амалга ошириладиган объектларнинг «сунъий» олами барпо этилишига мувофиқ келади.

Лекин инсонни биринчи навбатда тавсифлайдиган хусусият, унинг беихтиёр ва олдиндан айтиб бера олинмайдиган ҳолатда амал қилиш, оламга принципиал жиҳатдан янгича нарсаларни олиб кириш қобилиятидир. Шу маънода фаоллик муайян ҳаракат соҳасини, иштирок этиш ва муҳокама қилишга имкон берадиган сиёсий «оммавий сахна»ни тақозо этади. Янада кенгайтириброк шундай дейиш мумкинки, фаоллик — шунчаки оддий меҳнат ва ишлаб чиқаришга нисбатан бирмунча каттароқ соҳа. Арендт учун полисда унинг тенг ҳуқуқли фуқаролари ўртасида авж олдириладиган праксис фаоллик модель ҳисобланади.

Нима учун меҳнат, ишлаб чиқариш ва фаоллик уртасидаги тафовут Арендт учун бунчалик муҳим? Унинг фикрича, XX асрдаги сиёсий ҳаракатлар меҳнатга ва ишлаб чиқаришга булган фаолликни барҳам топ-тирмоқчи. Бунда у сиёсатни мисли сиёсий маҳорат шакли, техника ёки «ижтимоий инженерия» тарзида талқин қилади. Натижада, фаолликка урин қолмайди. Меҳнат ва ишлаб чиқариш сиёсий ҳаётни уз ичига «бўйсундиради». Сиёсий масалалар «ижтимоий муаммолар» даражасига тушириладики, бу фожиали оқибатларга олиб келади.

Арендтнинг танқиди кўплаб замонавий сиёсий ҳаракатларга, айниқса, нацизм ва сталинизмга тегишли эди. Меҳнат, ишлаб чиқариш ва фаоллик алоқадорлигини, муаммолилигини тадқиқ этиш, унинг дастлабки катта асари «Тоталитаризмнинг келиб чиқиши» (1951)да муҳим урин эгаллайди. Арендт биринчилардан бўлиб, нацизм ва сталинизмга нисбатан тоталитаризм атамасини қўлади.

Тоталитаризм келиб чиқишининг Арендтга тегишли тарихий таҳлилини батафсил баён қилиб утирмасдан, фақат ушбу таҳлилнинг бир неча асосий жиҳатларига тўхталамиз. Сиёсий дохийлар инсонни юмшоқ бир мум ва мақсадга эришиш воситаси сифатида талқин қилишганида бу бизга XX асрда одамларнинг турмуш кечириш шароитлари туғрисида кўп нарсани маълум қилади. Тоталитар шароитда инсон фаоллик курсатиш имкониятидан маҳрум, чунки тоталитар тузумлар унинг фаоллигига хавф-хатар сифатида қарайди ва бирмунча осон назорат қилиш учун уз фуқаролари феъл-атворининг олдиндан айтиб бера оладиган ҳолатда бўлишига интилишади. Бундай тузумлар шахсларни узига бўйсундириш ва гуруҳларни парчалаб ташлаш мақсадида барча «оммавий саҳна»ларни ёпиш учун бутун чораларни ишга солади. Арендтнинг фикрича, тоталитаризм вужудга келишининг дастлабки шароитларидан бири ҳақиқий фаоллик қобилиятига эга бўлмаган ва ҳатто, бундай имкониятдан маҳрум, бошқалардан ажралган ва парча-парча ҳолдаги шахсларнинг (узига хос либерал жамиятнинг тескари кўриниши) пайдо бўлиши билан боғлиқдир. Бинобарин, ҳозирги «оммабоп инсон» сиёсий диктаторларнинг янгича типига мос келади. Арендт таҳлилида кишини лол қолдирадиган ва чуқур ташвишга соладиган нарса шундан иборатки, у ҳам бўлса, ҳозирги дифференциация ва рационализация янгича индивидларни дунёга келтиради. Уларнинг муайян илдизлари йўқ ва бир хил эмас. Улар узларини ортиқча, деб ҳис қилишади ва шу сабабли уларга янгича мақсадни ва янгича бир хилликни таъминлаши мумкин булган даҳоларга яқинлашишга ҳаракат қиладилар.

Тоталитаризмнинг, шунингдек, посттоталитар жамиятларнинг интеллектуал асосларидан айримлари бирмунча олдинги замонларга ўтади. Арендт кутилмаган ҳолда фан ва техникада қўлланиладиган тараққиёт ғоясини тоталитар васваса билан боғлашга ҳаракат қилади. Ҳозирги замон барча чеклашларни ёриб утиб келади. Ҳозирги инсон ҳар доим олға

юришни хоҳлайди, у уз турмушининг ўзгармас шарт-шароитларидан ор-тиқ қониқиш ҳосил қилмайди. У ҳеч қачон «сафарлардан толиқмайди» ва мангуликни излайди. У узининг она замин билан боғланганлигини инкор этишга уринмоқда ва келгусида фазони ўз уясига айлантириш режасини тузаяпти. Арендт учун тараққиёт ғояси такаббурлик шакли ҳисобланади. Бундай ғоя модернизациянинг инсон турмушининг азалий шарт-шароитларига зид келаётганлигини ифодалайди. Арендт бундай та-каббурликнинг тарихан Уйғониш даврига оид табиатни буйсундириш ва уни назорат қилиш ғоясидан келиб чиққанлигини аниқладим, деб фараз қилган эди. XX асрда бундай ғоя ҳамма соҳаларда истеъмолга кирган эди. Табиат, жамият ва инсон — буларнинг ҳаммаси назорат қилиш ва манипуляция қилиш объекти бўлиб қолди. Бундай нуқтаи назардан ол-ганда, тоталитаризм — узига хослик, менталликнинг демократик ва ли-берал жамиятларни тавсифлайдиган энг сунгги бир варианты, холос. Ҳозирги технология «муъжизавий» имкониятларни қўлга киритди ва ҳамма нарсани бир хил чизик билан улчайдиган кенг қамровли тафаккур усу-лига асос булди. Арендтнинг танқиди нафақат сиёсий мафкураларга қарши қаратилган. У шу билан бирга ҳозирги фалсафанинг аниқ ва мақбул таҳлилини ишлаб чиқади.

Арендтга хос сиёсат тушунчаси эркин ва тенг ҳуқуқли қатнашчилар уртасидаги мунозарани назарда тутлади. Мунозара мақсади бизнинг та-саввурларимиз ва фикрларимизни тушунтириш ва текширишдан иборат. Арендт учун ҳақиқат билан фикр уртасидаги тафовут муҳим ҳисоблана-ди. У ҳақиқат билан фикр уртасидаги олишувни, масалан, Афлотуннинг софистларга қарши қурашида унинг қандай кечишини кўрсатиб беради. У шахслар ўз-ўзича фикрларга «эга бўлмайди», деб таъкидлайди. Улар ўзларининг хусусий нуқтаи назарлари ва ғоялари турлича қарашлари-нинг чинакам тўқнашуви жараёнида синовдан ўтиши чоғида асосланган фикрларни шакллантирадилар. Бундай мунозараларда биз энг яхши да-лиллар асосида ўз концепцияларимизни қайтадан кўриб чиқишимиз мум-кин бўлади. Фақат шу тарздагина биз вазиятни турлича томондан кўриб чиқишга ва у тўғрисида репрезентатив фикр ҳосил қилишга урганиши-миз мумкин. Арасту сингари, Арендт ҳам сиёсатнинг донишмандлик-нинг алоҳида шаклини (фронезис), яъни аниқ вазият ёки ҳолатни баҳо-лашда доимо намоён бўладиган амалий зукколикни тақозо этишини таъкидлайди. Назарий жиҳатдан тушуниб етиш, бинобарин, ҳеч қачон сиёсий донишмандликнинг ўрнини эгаллай олмайди. Гарчи Хабермас Арендтга ухшаб назарий ва амалий дискурс уртасидан кескин чегаралаш чизигини тортиб қўймаса-да, уларнинг ҳар иккаласи ҳам сиёсий муноза-ра нафақат софистик кундириш учун, шу билан бирга, рационал далил-лар, ишонтириш учун очик бўлиши лозим, деб ҳисоблайдилар.

Арендтнинг сиёсий фалсафасидаги ҳамма жиҳатларини ҳам пухта ва аниқ ўйлаб чиқилган, деб бўлмайди. Айтиш мумкинки, у фақат

айрим кишиларгина сиёсий жиҳатдан фаоллик кўрсатадиган элитар вакиллик демократиясининг ҳозирги вақтдаги ифодачиси сифатида иш тутади. У турли сиёсий партиялар уйин олиб борадиган қолоқ парламентлик тизимини кескин танқид қилди. Арендт сиёсат хусусида узига хос романтик тасаввурга эга.

ПРАГМАТИЗМ ФАЛСАФАСИ

XX аср бошлари ва кейинги йилларда Ғарб фалсафасида прагматизм аҳамиятли урин тутди. «Прагматизм» тушунчасининг этимологик келиб чиқиши юнонча «прагма» сўзидан олинди, иш, ҳаракат маъноларини англатади. Фалсафа тарихида бу терминни илк бор И. Кант узининг «Соф ақлнинг танқиди» асарида «прагматик эътиқод» сифатида ишлатган.

Прагматизм асосчиси **ЧАРЛЬЗ САНДЕРС ПИРС** 1839 йилда Америкада туғилган ва шу ерда ижод қилган. Пирс АҚШда фақатгина файласуф бўлибгина қолмай, уз даврида фаннинг астрономия, математика, химия, логика каби соҳаларини ҳам ривожлантирган.

Пирс семантика фанига ҳам асос солган. У шунингдек, рамзий мантиқ ривожига ҳам катта ҳисса қўшади ва математикада топология соҳасида Пирс-Листинг назариясини кашф қилди.

Прагматизм фалсафасида Пирс Декартнинг фалсафий қарашидаги «умумий методологик шубҳа» таълимотини атрофлича танқид қилади. Бу танқид Пирснинг 1868 йили «Спекулятив фалсафа журнали»да нашр қилинган илк мақолаларида уз аксини топган.

Пирс Декартнинг қуйидаги уч асосий тамойилини қатъиян танқид остига олади: методологик шубҳа, интуиция ва ҳақиқат мезонининг равшан ва аниқ ғоялар сифатида намоён бўлиши ҳақидаги қарашларини инкор қилади.

Декарт фалсафасида асос қилиб олинган умумий шубҳаланиш таълимоти ҳақиқий билимнинг мутлақ ва ишонарли негизини яратиш учун илгари сурилган эди. Шунингдек, Декартнинг бу услуби нуфузли шахслар фикрига кўр-кўрона эргашилга, хурофотларга, кенг тарқалган оммавий фикрларга, баъзи эътиқодга қарши қаратилган эди. Декарт ташқи оламнинг объектив мавжудлигига ҳеч шубҳа қилмаган булса ҳам, унинг борлигини мантиқий асосларини ахтарди.

Пирснинг фикрича, ҳар нарсадан шубҳа қилиш Декарт айтганидек, осонликча булмайди. Инсон ҳаётида шубҳаланмайдиган ҳодисалар ва нарсалар кам эмас. Уларнинг борлигидан шубҳаланиш ҳаётий тажрибага тўғри келмайди.

Пирс тафаккурни Декартдан бошқача тушуниб, уни инсоннинг ички руҳий ҳолатига, ишонч ва эътиқодига боғлайди. Декарт учун тафаккурда

гояларнинг мантиқий боғланиши борлиқдаги нарсаларнинг боғланиши акс эттиради. Фикр ва тушунчалар нарсаларнинг инъикосидир. Пирс учун фикрларнинг мантиқий боғланиши узининг инъикос сифатидаги аҳамиятини йўқотади, у уз диққатини гояларни боғлаб турувчи ички қонуниятларга қаратади.

Пирс учун гоялар боғланишининг ички қонуниятлари ташқи оламдаги объектларга эмас, балки улардан ташқаридаги «трансцендентал борлиқ»қа боғланади. Трансцендентал объектнинг борлигини исботлаб бўлмайди, лекин биз уни борлигига ишониб, шунга асосланган тарзда иш юритишимиз керак. Фикримизнинг тўғри ва нотўғри йўналишда ривожланиши шу трансцендентал объектга бориб тақалади. Пирснинг фикрича, ҳеч қандай гоя нарсаларни акс эттириб, улар ҳақида мутлақ билим бермайди. Унинг учун гоялар, фикрлар билим эмас, балки нарсалар борлигини кўрсатувчи белгилардир. Белгиларнинг узи ҳам талқин қилинишга ва уларнинг ички маъносини очишга муҳтождир. Бу белгиларнинг маъносини улардан юқори даражада турган бошқа белгилар очиб беради. Уз навбагида юқоридаги белгилар, улардан ҳам юқорида турган бошқа белгилар томонидан талқин қилинади ва бу жараён чексиз бўлиб, унинг на бошланғич асоси, на охириги нуқтаси бордир. Шунинг учун ҳам Пирс бошланғич билимларни тан олмайди.

«Трансцендентал объект» белгилар орқали тушунтирилган билим жараёнидан четда қолади. Белгиларнинг моҳиятини очиб бериш масаласи кейинчалик Пирс томонидан ҳақиқат, ишонч ва билим ҳақидаги таълимотида ҳал қилинди.

Агар Декарт тафаккурни ташқи оламини акс эттириш қобилияти, онгнинг инъикос этиш хусусияти, деб тушунган бўлса, Пирс тафаккурни организмнинг ташқи муҳитга мослашиш фаолияти, деб тушунди. Биз учун нарсаларнинг ички моҳияти аҳамиятга эга эмас. Уларга биз қандай мослаша олишимиз ва қандай фойдалана олишимиз кўпроқ аҳамиятга эга. Тафаккурни бундай тушуниш психологик руҳга эгадир ва уни эътиқод билан боғлашга имконият яратади. Эътиқод, Пирснинг фикрича, ҳаракат қилишнинг энг фаол усулидир. Эътиқоднинг бундай талқинини Пирс XIX асрнинг машҳур инглиз руҳшуноси Бэндан узлаштириб олади.

Билиш жараёнида шубҳани йўқотиш ва эътиқодни мустаҳкамлаш Пирснинг шубҳа-ишонч назариясининг асосий гояси ва тафаккурнинг асосий мақсадидир. Ишончга эришиш натижасида инсон тафаккури хотиржамликка эришади. Бу ички хотиржамлик тафаккурнинг асосий мақсадидир.

Эътиқодга эришиш ва фикр юритиш жараёнида хотиржамликка эга бўлиш Пирс таълимотида асосий уринни эгаллаганлиги учун уни фикрлар ва тушунчалар моддий борлиқни акс эттириш ёки эттирмаслиги қизиқтирмайди. Тафаккурда хотиржамликка эга бўлиш инсоннинг ички олами учун энг эътиборли ҳақиқатдир.

Шубҳа-эътиқод назариясини асослаш учун Пирс қунтлилик усулини киритади. Инсон ишонган нарсасига амал қилиши учун энг зарур булган хусусият тиришқоқликдир. Бунга эга булган инсонлар уз фаолиятида барча мақсадларга эриша олишган. Уларга қаршилиқ қилган бошқа одамларнинг фикр-мулоҳазалари ҳам уларни бу йулдан қайтара олмаган. Лекин инсон жамиятда яшар экан, ҳар хил фикр юритувчи шахслар тўқнашувининг олдини олиш учун Пирс нуфузли кишилар фикрини ҳам муҳим, деб ҳисоблайди. Масалан, урта асрлар давомида христиан черкови ва бошқа диний муассасалар бу усулдан кенг фойдаланишган ва одамларни шу усул орқали бирлаштиришган.

Фан услуги. Пирснинг фикри буйича, ишонч мустаҳкам кучли далилга асосланиши керак. Бундай далил сифатида Пирс фан усулини таҳлил қилди. Пирснинг фикрича, фан объектнинг таҳлил қилиниши ва таърифланиши учун зарур булган объектив реалликдир.

Бу реалликни қабул қилиш, унинг фикрича, кейинчалик объектив борлиқдаги ҳодисаларни урганишда керак булади. Лекин кейинчалик Пирс фаннинг объекти булган борлиқни гипотеза, деб олди. Олдин узи тан олган фан услубига узи қарши чиқди. Чунки Пирс бутун борлиқни эмас, узи урганадиган айрим объектларни тан олади. Шунинг учун ҳам Пирс бутун объектив борлиқнинг мавжудлигини фан томонидан исбот қилиш шарт эмас, деб ҳисоблайди. Унга фақат ишониш керак.

Маънолар назарияси. «Пирс тамойили». Тадқиқот жараёнида олим нарсаларнинг объектив сифатларини, хоссаларини эмас, балки уларнинг ҳис-туйғуларимизга таъсир қилиши ва шуларнинг натижасида пайдо булган олимнинг субъектив таассуротларини урганади. Олим узининг ҳис-туйғулари доирасидан чиқиб кета олмайди. Аслида эса бу неокантчиликка қайтиш ва нарсаларни «наrsa узида» ва «наrsa биз учун»га ажратишдир.

Нарсалар ҳақида аниқ билимга эга булиш учун уларни акс эттирувчи гоё ва тушунчанинг моҳиятини билиш зарурдир. Пирс инъикос назариясини тан олмайди. У, тушунчалар ва гоёларнинг моҳияти нарсаларнинг объектив хусусиятларини акс эттирмайди, деб ҳисоблайди.

Пирснинг прагматизмда илгари сурган гоёси шундан иборат бўлдики, у гоёларнинг маъносини уларнинг объектга амалий таъсири орқали очиб берди. Шу амалий таъсир орқали инсонга билимлар фойда келтирадими-йўқми, деган масала Пирсни биринчи навбатда қизиқтирар эди.

Бундан икки хулоса келиб чиқади, биринчидан, амалий таъсир нарсаларнинг борлигини эмас, бизнинг таассуротларимиздан иборат ва иккинчидан, бу таассуротларимиз бизнинг ҳис-туйғуларимизга боғлиқдир.

Пирс гоёсининг амалий исботини олимлар утказадиган тажрибаларида яққол куриш мумкин. Масалан, олимлар тажриба пайтида нарсаларнинг асл моҳиятлари ва борлигини эмас, балки бу объектлар ҳақидаги узларининг ҳиссий таассуротларини урганишади.

Кейинчалик Пирс нарсаларнинг объектив борлигини тан олмай, уларни ҳис-туйгуларимиз маҳсулининг мажмуаси, деб ҳисоблайди. Бу билан у Берклининг субъектив фалсафасига яқинлашади.

Ҳақиқат назарияси. «Биз ишонган нарса ҳақиқатдир». Бу прагматизмнинг ҳақиқатга берган умумий таърифидир. Ҳақиқатни бундай тушуниш унга нисбий тус беради ва инсонларнинг онгига, ишончига боғлаб қўяди. Пирс олим булганлиги учун ҳақиқатни мутлақ релятив тушунчага айлантормади. Уни олимлар жамоасининг бирон-бир тадқиқот масаласи буйича умумий фикрига боғлади. Шу йул билан Пирс ҳақиқат тушунчасига умумийлик хусусиятларини беришга ҳаракат қилди. Бирон-бир нарса ҳақида айрим олимларнинг фикри эмас, балки кўпчилик олимларнинг умумий келишилган фикри ҳақиқатдир. Уша давр фанида янги геометриянинг пайдо булиши, хужайранинг кашф қилиниши, энергиянинг сақланиш қонунининг кашф этилиши натижасида шу нарса маълум бўладик — фанда ҳам, кўпчилик олимлар томонидан келишилган фикрларда ҳам хато булиши мумкин. Натижада Пирс ҳақиқат таърифини берар экан, бу таърифга янги сўзларни киритди. Ҳақиқат — чексиз олимлар жамоасининг келишилган фикри, деди. «Чексиз» ибораси ҳақиқатни айрим катта гуруҳ олимларнинг фикригагина эмас, балки бир даврдан иккинчи даврга утганида ҳам чексиз инсон жамоасининг фикрига боғлади. Кейинчалик бу таърифга Пирс мақсад тушунчасини ҳам киритди. У ҳақиқатни мақсадга олиб боровчи фаолиятга боғлади, яъни тўғри фикр бизни нотўғри фикрга нисбатан мақсадга тезроқ олиб боради, деб ҳисоблади.

УИЛЬЯМ ЖЕМС РУҲИЙ ПРАГМАТИЗМИ. Ч.Пирснинг фалсафий меросини ривожлантирган машҳур америкалик файласуф Уильям Жемсдир. У кўпроқ психологик ва диний томонларга эътибор бериб, уларни чуқурлаштириб, кенроқ, оммабоп ҳаётий фалсафани яратди. Америка бадиий адабиётида Уолт Уитмен қандай урин эгаллаган бўлса, У.Жемс фалсафада шундай уринни эгаллади. У биринчи бўлиб соф америкача фалсафага асос солди.

У. Жемс (1842—1910) маданиятли, узига туқ оилада туғилди. Унинг отаси диний мавзуларда кўп асарлар яратди, акаси эса уз даврининг машҳур адабиётшуноси эди. Жемс болалик давридан кўп саёҳат қилиб, натижада, қарашлари гайримиллий (космополит) характерга эга эди, лекин бу тарбия унга америкача руҳиятни мужассамлаштириб, уз қарашларида акс эттиришга халақит бермади.

У Гарвард университетининг тиббий бўлимини тугатиб, шу масканда анатомия ва физиологиядан, 1875 йилдан биринчи бўлиб психологиядан дарс бера бошлади. 1879 йилдан фалсафадан ҳам ўқитувчилик қила бошлади. 1890 йилда 2 жилдлик «Психология асослари» асарини нашр эттирди. Бу асар XIX асрнинг психология соҳасидаги энг машҳур асарларидан бири бўлди.

Фан ва дин ўртасидаги зиддият. Жемснинг асосий мақсади ривожланиб келаётган табиий билимлар билан диний эътиқодни бирлаштириш эди. Жемс олим сифатида Дарвин тарафдори эди, лекин Пирс сингари фан ривожини диний таъсирдан ташқарида бўлиши мумкин эмас, деб ҳисоблайди.

1870—80 йилларда нашр этилган мақолаларида Жемс материализмга қарши ўз гояларини акс эттирган. 70-йилларда Жемс руҳий инқироз ҳолатига тушиб қолади. Бунга сабаб шу даврда Европада кенг тарқалган инсонга «онгли механистик мавжудот» сифатидаги муносабат, механистик материалистик қарашлар эди. Жемс диний гояларда инсонни хотиржамликка олиб келадиган йўлни кўрди. Атроф-муҳитни ураб турган тасодифлар, қийинчиликлар, одамларнинг изтироблари диний нуқтаи назардан ҳаммаси уткинчи бўлиб кўринади. Бу фоний дунёда инсон руҳий покланиш учун қийинчиликлар синовидан утмоғи лозимдир.

Худого бўлган ишончда Жемс айрим инсонларга таянч нуқтасини берувчи муҳим заминни кўрди. Бу замин инсонга амалий фойда келтиришини таъкидлаб ўтди. Жемснинг Худо ҳақидаги тасавури айнан америкача хусусиятга эга эди. Бошқа халқлар тасавурида Худо буюк ва қудратли бўлса, унинг тасавурида Худо инсоннинг ҳаётидаги ҳамроҳи эди ва инсондан Худого қанчалик наф тегса, Худодан инсонга ҳам шунча наф тегиши керак. Худо ва инсон ўртасидаги муносабат ўзаро манфаатдорлик муносабатига айланди. Бундай муносабатда инсонларни бири-бирига бирлаштирувчи руҳий куч ўрнига уларни бир-биридан ажратувчи ўзаро манфаат эгаллади.

Жемснинг фикрича, илоҳиёт оламини кўриб, ҳис қилиб бўлмаслигини фан орқали исботлаб бўлмаслиги туфайли унинг мавжудлигини биз гипотеза сифатида қабул қиламиз. Бу гипотеза одамларга зарурдир. Унинг ёрдами билан ҳар бир инсон ўз таянч нуқтасига эга бўлади. Худого ишонч инсоннинг индивидуал онгида мавжуд бўлганлиги учун у бошқа онглاردан ажратиб қўйилган ва мавҳумдир. Ҳақиқий реаллик фақат айрим инсонларнинг онгида мавжуд, бошқа одамларнинг онги учун бу реаллик ёпиқдир. Унда мавжуд бўлган илоҳ ҳам ижтимоий онг учун билиб бўлмай-диган, «ўзи учун мавжуд бўлган борлик»дир. Бу гумонларни Жемс инсонлардаги эътиқодга бўлган ирода орқали йўқотади. Ҳар бир инсон ўз фаолиятида эътиқодга асосланган ҳолда фаол ҳаракатда бўлиши керак. Худого бўлган эътиқод унинг бор ёки йўқлигидан муҳимроқ масаладир. Худого бўлган ишонч инсоннинг эркин иродасига боғлиқдир, у эса ўз навбатида инсоннинг эркин иродавий ҳаракатига боғлиқдир. Жемс Худого бўлган ишончни исботлаш учун ақлий далилларни келтиришга ҳаракат қилди. Эътиқоднинг далилий асослари тўғри ёки нотўғри бўлишидан қатъи назар, улар инсонга фойда келтирса, шунинг ўзи кифоядир. Демак, Жемс фикрича, эътиқод эркинлиги муҳим аҳамиятга эгадир.

Агар инсон бирор нарсага эътиқод қилиб қараса, у албатта, ҳақиқатга айланади, далилга булган ишонч бу далилни юзага келтиради. Масалан, агар эркак аёлга муҳаббат изҳор қилиб, ўз ҳис-туйғусига ишонса, у албатта, узаро муҳаббатга сазовор булади. Барча ижтимоий институтлар аъзоларининг ишончига асосланади, агар бу ишонч булмаса, бундай ижтимоий муассаса уз ичидан емирилади. Поезддаги йултўсарларга ёрдам берувчи куч бу уз ишларининг галабасига ишончдир. Агар поезддаги йўловчилар ҳам узларини ҳимоя қила олишга ишонганда, улар йултўсарлар устидан галаба қозонишган булар эди.

Жемснинг фикри буйича (худди Пирсагаидек), ҳар бир фаолиятнинг натижаси унга булган ишончга боғлиқдир. Жемснинг асосий фалсафий ғоялари унинг «Психология асослари» асарида баён этилган инсон атроф-муҳитга мослашишга қаратилган организмдир, деган фикрдир. У атроф-муҳитни ўзига мослаштириб, ўзгартириш қудратига эгадир. Инсондаги тафаккур унинг фаолиятини мақсадга қаратилганлиги ва мақсадни амалга ошириш учун танланган воситалари билан белгиланади.

Жемс фалсафасида онг мақсадга қаратилган фаолият булиб, индивид олдида турган мақсадларга эришишга ёрдам беради. Биринчи ҳис-туйғу сезгилардан, энг юқори фикр юритиш қобилиятигача онг инсонга керакли булган нарсаларни танлаб, уларни мақсадга мувофиқ ҳолда ишлатади. Жемснинг бутун фикрлари индивидга боғланган ва унинг учун тафаккур муҳим характерга эга. Жемс тажрибани ҳам онг сифатида тушунади. Унинг биринчи босқичи сезгилардан бошланади, деб ҳисоблайди. Бутун борлиқ унинг учун тажриба элементларидан ташкил топади. У ҳар хил даражадаги фикрлар оқимидан иборат.

Демак, борлиқ Жемс учун инсондан ташқаридаги онгсиз реаллик эмас. Борлиқнинг ҳар хил шаклларида биз онг ҳолатларини кўрамыз. Шу ҳолатлардан индивидуал онг ўзининг мақсадига йўналтирган онг шаклларини ажратиб олади ва улардан фойдаланади.

Инсон тафаккурида мавҳум фикр юритиш қобилияти ривожланар экан, у узини бошқа мавжудотлардан ажратади. Ўз олдига мақсад қўйиб, уни онгли равишда бажаришга интилади. Инсон ақли уни бутун борлиқдан ажратиб туради ва унга таъсир кўрсатишга ёрдам беради. Ҳар бир инсонда фикрлар доираси ва оқими индивидуал шаклга эга. Шунинг учун одамлар онги бир-биридан ажралиб туради. Инсон ўзининг индивидуал онги орқали бошқа онларга таъсир қилиши натижасида уз мақсадига эришиши мумкин. Тажриба Жемс учун индивидуал онгнинг бир-бирига таъсири, шу таъсир натижасида ҳар бир онгнинг ўзи учун фойдага эришишидир.

Жемс фикрича, ҳиссиёт бизга берилган бирламчи нарсадир. Тажрибанинг ўзи реалликдир, яъни инсон мавжуд булган борлиқдир. Бутун борлиқни Жемс тажрибадаги ҳис-туйғулар мажмуаси, деб ҳисоблайди. Бу

масалада унинг фикрлари ундан олдин утган Мах ва Авенариусга ухшаб кетади. Улар ҳам бутун оламини тажриба элементлари ва уларнинг йигиндиси, деб англашган. Бундай қарашлар фалсафада радикал эмпиризм, деб аталади.

Индивиднинг тажрибадаги ҳиссиётларига бошқа индивидларнинг ҳиссиётлари қушилса тажриба доираси кенгайди, у ҳақиқатга яқинроқ бўлади. Бу ҳис-туйғуларнинг манбаи тажриба жараёнида очилмайди. Биз бу ҳақда ҳеч қандай маълумотга эга эмасмиз. Жемс тажрибада учта муҳим қисмни ажратди. Бу — ҳиссий сезишлар, муносабат, олдинги ҳақиқатлар, уларнинг объективлиги ва тажриба томонидан тасдиқланиши.

Жемснинг фикрича, инсон атрофидаги борлиқ пассив характерга эга. Инсон узининг фаолиятида бу борлиқни узгартиради. Масалан, бир парча мрамардан инсон ҳайкал ёки узининг мақсадига мувофиқ бошқа бирон нарса ясаши мумкин. Демак, бутун борлиқ инсон тажрибалари йигиндисидан иборат. Жемс дунёнинг бирлиги масаласини инкор этади. Дунё турлича тафаккур қилувчи инсонларнинг тажрибаси йигиндисидан иборат. Дунё доимо узгарувчи ва ривожланувчи кучдир.

Жемс фикрича, ҳақиқат эзгулик бўлмаса ҳам, фойда келтирувчи билимдир. Лекин фойда келтирувчи билим одатда эзгуликка ҳам алоқадор бўлади. Гоя уз моҳияти бўйича на ҳақиқий, на ёлгон бўлади. Лекин агар гоя фойда келтирса, у ҳақиқатга айланади. Гояларни ҳам қурол сифатида ишлатиш мумкин.

Жемс гояларнинг ҳақиқатлигини текшириб кўриш лозим, деган масалани уртага ташлайди. Лекин буни узига яраша қийинчилиги бор. Масалан, маълум бир гоялар фақат келажакда фойда келтириши мумкин. Биз эса уларни ҳозирги замонда тан олишимиз керак. Қийинчилиги шундаки, бу гояларни ҳақиқат эканлигини ҳозирда текшириб бўлмайди.

Масалан, Ҳиндистонда йулбарслар бор, деган тасдиқни у ерга бориб келган одам айтса, биз уни ҳақиқат эканлигига ишонч ҳосил қилишимиз лозим. Жемс шунинг учун ҳам гояларни текшириш лозимлиги масаласига бир оз тузатиш киритди, яъни ҳар бир вазиятда бундай имконият бўлавермаслиги туфайли мавжуд фикрнинг тўғри ёки нотўғри эканлигини узимиз текширмасдан, буни текширган шахснинг фикрига ишонч ҳосил қилишимиз лозим.

Бутун реалликни Жемс тажриба ва тажрибадаги сезгилар, деб тушунганлиги учун абстракт тушунчалар ёрдамида фикр юритиш қобилиятини ҳам тажрибага боғлайди. Агар тажрибада қандайдир қийинчилик ва узгаришларга учрасак, эски тажрибадан янги тажрибага ўтиш учун бизларга назариялар керак бўлади. Демак, тушунчалар ва қонунлар бир тажриба доирасидан иккинчи тажриба доирасига ўтувчи куприк ролини бажаради. Биз учун ҳақиқат бўлиб, фойда келтирувчи ҳис-туйғу ва фикрлар

оқими ҳисобланади. Улар оламни тугри ёки нотугри акс эттириши мумкинлиги Жемс томонидан умуман инобатга олинмайди. Ғоянинг ҳақиқатлиги уни фойда келтиришидадир. Пирс ва Жемснинг ҳақиқатнинг фақат фойда томонини очиб бериши ҳозирги замон прагматизмида ривожлантирилди. Масалан, Дейл Корнегининг купгина машҳур асарларида фойда тушунчасининг ижтимоий томонлари курсатилади. Айрим шахснинг фаолияти фақат шу шахсга эмас, балки бошқа шахсларга ҳам фойда келтирса ижобий баҳоланади. Айниқса, тadbиркорлик соҳаларида иккала томон ҳам узаро манфаатдор булиши керак. Купчилик одамларнинг манфаатдор булиши тadbиркорликнинг ривожига ва жамиятнинг гуллаб-яшнашига олиб келади. Дейл Корнеги бу ерда давлатнинг ҳам ролини курсатиб, давлат тadbиркорларга ёрдам бериши, жамиятнинг урта табақаларини манфаатдор қилувчи иқтисодий чоралар, қонун ва қоидалар орқали жамиятни ривожлантириши мумкин, деб ҳисоблайди. Бу ерда у айрим шахсларнинг фойдаси заминида бутун жамият фойдаси ҳам ётади, дейди. У ахлоқий томонларга эътибор беради. Масалан, биронта шахсдан фойда топмоқчи булсангиз, у шахсга нисбатан самимий ва эзгу ҳис-туйғулар орқали муносабатда булсангиз, мақсадингизга эришишингиз мумкин. Психологик муносабатлар заминида ахлоқий тамойиллар ётишини очиб берди.

XIX аср охири XX аср бошида ривожланган прагматизм фалсафий оқими йиллар давомида узгашиб борди. Индивидуализм таълимотидан ижтимоий манфаат томонга утиш ҳозирги прагматизмда яққол куринмоқда. Прагматизмнинг ижобий томонларидан бири — эътиқоднинг инсон ҳаётидаги муҳим урнини очиб бериш булди. Эътиқод нафақат динда, билиш жараёнида ҳам инсонларга фойда келтиришини курсатди. Шубҳанинг салбий томонларини очиб берди. Диний масалада прагматизм Худони инсонга яқинлаштиришга ҳаракат қилди ва уни қандайдир абстракт куч сифатида эмас, балки инсонга ёрдам берувчи ижобий куч сифатида курсатди. Лекин бу масалада прагматизм илоҳий муҳаббат, инсонни Худога, Худони эса инсонга булган муҳаббатини бегараз эканлигини очиб бера олмади. Интуитив билиш, интуиция ҳис-туйғуси прагматизм назаридан четда қолди. Интуитив билиш, А.Бергсон ибораси билан айтганда, «бутун оламни ёритувчи куёшдир», ҳиссий билиш унинг олдида шамчироқнинг хира нурига ухшайди.

ЖОН ДЬЮИ

(1859—1952)

Прагматизмнинг йирик вакилларида бири Дьюидир. У идеализм билан материализм уртасидаги фарқ нисбий характерга эга, деб ҳисоблайди. Қадимги даврда аклий меҳнат билан жисмоний меҳнат бир-бири-

дан қанчалик фарқ қилган бўлса, идеализм билан материализм уртасида ҳам шунчалик фарқ бўлган. Ҳозирги кунда бу фарқ нисбий бўлиб қолди, дейди. Унинг фикрича, фалсафанинг вазифаси инсонлар ҳаётидаги қийинчиликлар сабабини урганиш ва уларга барҳам бериш муаммосини ҳал қилишдан иборатдир. Бунинг учун аввало ҳал қилиш режасини ишлаб чиқиш, назарий жиҳатдан турли имкониятларни куриб чиқиш керак. Ундан сунггина уни ҳал қилиш босқичи, яъни амалга ошириш даври келади. Бунда тажриба муҳим аҳамиятга эга бўлади. Лозим бўлса, шу ҳодисанинг узига хослигини ҳисобга олиб, ҳал қилишнинг бошқа йўлини топишга тўғри келади. Демак, унингча, бутун жараён тажрибага асосланиши керак. Шу жараёндагина хатолар кузатилиб, аҳвол яхшила-ниб боради. Дьюининг фикрича, олдиндан белгиланган қоида — назария-лар асосида иш тутиш хавфлидир. Унингча, ҳамма вақт тажрибага суян-ган ҳолда иш олиб бориш ишончли усулдир. Ижтимоий ва бошқа жара-ёнда индивид эркин фаолиятда булиши, тажрибаларни танлаб олиши асосида демократик йўлдан бориши керак. Файласуф бу ишларни тинч-лик, узаро ҳамкорлик асосида амалга ошириш кераклигини курсатади. Шундай қилиб, Дьюининг фикрлари кейинги прагматизм вакиллари томонидан ривожлантирилди, ижтимоий-социологик фикр тараққиётида узига хос урин тугади.

ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ

XX аср феноменологик мактабининг асосчиси бўлган Эдмунд Гуссерль 1859—1938 йилларда яшаб, ижод этган. Унинг гоъларини поляк файласуфи Роман Ингардет, Элизабет Штрекер, машҳур немис экзистенциалист файласуфи М.Хайдеггер, унинг йуналишига яқин бўлган файласуфлар Н.Гартман, М.Шелер ҳамда француз экзистенциалист файласуфи Ж.П.Сартр ривожлантирдилар.

Гуссерль дунёқарашининг ривожи уч даврдан иборат. Гуссерль ижодининг учинчи даври унинг ижодини урганган файласуфлар томонидан биринчи ва иккинчи даврларга қарши қўйилади.

Йена шаҳрида 1904 йилда тузилган «Академик психологик иттифоқ» Гуссерлнинг феноменологик мактабига асос солди. Бу ерда Гуссерлнинг «Мантикий тадқиқотлар» асари кенг миқёсда муҳокама қилинди.

1910—1912 йиллар феноменология таълимотининг энг ривожланган даври ҳисобланади. Бу даврда Гуссерль феноменологиянинг моҳияти ва мазмуни ҳақида бир неча маърузалар билан чиқади.

Биринчи жаҳон уруши туфайли Гуссерл мактаби уз фаолиятини тўхтатади. Уруш тугаши билан бу тўгарак Фрайбург шаҳрида қайтадан тузилиб, уз ишини давом эттирди. Мана шу ерда бу оқимга М.Хайдеггер қўшилади. Бу даврга келиб, феноменологияда масалалар мавзуси узгарди. Фалсафа ва табиий-илмий фанларнинг муносабати масаласи урнига

феноменологиянинг руҳий фанларга булган муносабати ҳамда тарихийлик масалалари урганила бошланди. 1929—1930 йилларда Гуссерлнинг уқитувчилик фаолияти тугалланиши билан феноменологик фалсафа ривожининг иккинчи даври ҳам уз ниҳоясига етди.

1930 йилдан бошлаб Гуссерль феноменология радикал оқимининг ягона намояндасига айланди. Узининг содиқ ассистентлари Ландгреб ва Финк томонидан моддий қўллаб-қувватланган Гуссерл Германияда уз фаолиятини давом эттирди.

«Феноменология» тушунчаси Ғарбий Европа фалсафасига Гегель фалсафаси орқали кириб келди. Гегелнинг 3 жилдлик «Рух феноменологияси» ҳамда 2 жилдли «Дин фалсафаси» асарларида бу тушунча атрофлича куриб чиқилган.

Гегель фалсафасида бутун борликни яратувчи куч мутлақ руҳдир. Мутлақ руҳни ҳеч ким яратмайди. У доимо ривожланишдадир. Унинг узи яратувчи кучга эга. Гегель «Рух феноменологияси» асарида мутлақ руҳнинг ривожланиш босқичларини курсатиб беради. Бу босқичлар энг оддийдан бошлаб, энг мураккабгача кутарилган ривожланиш жараёнидир. Жонсиз табиатда ҳам руҳий ривожланишнинг турли хил шакллари ни курамиз.

Жонли табиат, усимлик ва ҳайвонот оламида ҳам мутлақ руҳ узини намойиш этади. Буни биз усимлик ва ҳайвонларнинг ички ҳаётида кузатишимиз мумкин. Усимликлар ҳам табиий тартибга буйсуниб, шу тартибга биноан ривожланади. Илм-фан тараққиётида тафаккур асосий ҳаракатлантирувчи кучдир. Лекин бу интеллектуал билимдан ташқари интуицияга асосланган билимлар ҳам мавжуддир. Бундай билимларга санъатшуносликнинг барча соҳалари кирати.

Гегель онг билан тафаккурни бир-бири билан боғлайди. Инсон онгида ақл марказий уринни эгаллайди. Демак, Гегель фалсафасида феноменология, деб мутлақ руҳнинг ривожланиш жараёнлари тушуниланган. Бу инсон онги ва тафаккуридир. Мутлақ руҳ ҳақида Гегель «Дин фалсафаси» асарида батафсил тўхталиб утади.

Феномен ва феноменология гоёларини XX аср бошларида машҳур немис файласуфи Гуссерль узгача ривожлантирди. У онгни феномен, деб таърифлар экан, «редукция» услубини киритади. Редукция деганда, онгдан ташқари булган барча жараёнларни чеклаб, абстракция қилиш тушунилади. Масалан, биз онгни урганаётганимизда инсоннинг ташқи куриниши, танаси, ҳис-туйғулари бизни қизиқтирмайди, бу ҳислатларни биз уйламай, фақат инсоннинг соф онгига уз диққат-эътиборимизни қаратишимиз лозим.

Редукцияни Гуссерль икки босқичга булади. Биринчи босқич «эйдетик редукция». Бу босқичда бутун моддий оламни ва уни урганувчи илмий билимларни «қавс ичига олиш», яъни ажратиб ташлаш тушунилади. Онгни урганишда бу билимларни эътибордан четта олиб ташлашдир.

Албатта, бундай усул моддий оламни инкор қилишликни англамайди, лекин онгни урганиш жараёнида моддий олам ҳақидаги табиий-илмий билимлар натижаларининг таъсиридан ажратиб олишни англатади.

Редукциянинг иккинчи босқичи «соф феноменологик» ёки «трансцендентал — феноменологик» усулдир. Бу босқичда жамият, психология, маданият ҳақидаги фанларда онг ҳақидаги тушунчалар ажратиб ташланади, четлаштирилади.

Редукциянинг бу икки босқичи натижасида трансцендентал — феноменологик ҳолатга утилади. Шунинг натижасида бу услуб орқали онгнинг соф ҳолатини урганиш мумкин. Онгдан ташқаридаги моддий оламнинг борлигидан эътибор ҳоли қилинади.

Гуссерль узининг «соф онг» концепциясида онгни жараён сифатида урганиб, уни ички моҳиятлий қонуниятларини урғанади, онгни макон ва замондан ташқари, тарихий бўлмаган жараён сифатида олади.

Онгни соф ҳолатда урганиш фақат онгга хос булган моҳиятларни очиш ва бу моҳиятларни ҳеч қандай билимга боғламасдан, соф ҳолатда урганишдир. Онгни бундай тушунишни услуб сифатида ривожлантирди.

Соф онгни Гуссерль фикрлар оқими сифатида очиб беради. Бу оқимдаги фикрларни «феномен», деб атади. Улар яхлитликка эга бўлиб, ягона бир тузилма сифатида олинishi керакдир.

Феноменолог олим онгни урганар экан, уни фикрлар оқимининг ичига кириб, ичидан урганиш лозим, деб ҳисоблайди. Шунингдек, у фикрларни бир-биридан ажралган ҳолатда эмас, балки яхлит ҳолатда ва ҳаракат жараёнида урғанади. Гуссерль онгни борлиқдан ажратиб қўйиб, узининг соф онг концепциясини илмий бўлмаган, инъикос хусусиятига эга бўлмаган, феноменологик таълимот сифатида урғанади. Бундай соф онгни фақат феноменолог олим узининг ақлий интуицияси орқали урғанади. Бу интуиция унга фикрларни бир-бирига бирлаштириш, синтезлаш қобилиятини беради. Бу ерда Гуссерль ақлий интуиция тушунчасини киритади. Уни илоҳий ҳис-туйғудан ажратади, бу интуиция ақлнинг маҳсули булган гайритабиий, моҳиятлий жараёндир. Фанда анализ қилиш урнига, Гуссерль уз феноменологиясида фикрларни бирлаштириш ва оқим сифатида урганиш усулини киритди. Лекин фаннинг тушунчалари моддий борлиқни акс эттирса, феноменлар, фикрлар фақат онгнинг борлигини акс эттиради, фақат унинг қонуниятларини очиб беради.

Гуссерль соф онгнинг моҳиятини трансцендентал, деб атайди, лекин бу илоҳийлаштириш, аслида илоҳий онгга, дунёвий онгга ҳеч қандай алоқаси йукдир. Гуссерль фалсафасида аслида инсон онгининг соф моҳияти назарда тутилади. Бу онг Худонинг онгига, дунёвий онгга ҳеч қандай даҳли йукдир. Шунинг учун ҳам Гуссерлдаги интуиция — илоҳий ҳис-туйғу, қалб овози эмас, балки ақл овозидир.

Гуссерль фикрича, онг мураккаб тузилма бўлиб, унинг марказида ақл жойланади. Ақлнинг ёрқин нурлари онгнинг барча хилватларини

ёритиб туради. Онг учун ақл ягона ва энг ёрқин куёшдир. Ақл нурларида фикр оқими жилваланади. Фикр оқимига 4 хусусият хосдир:

1. Фикрлар гузаллиги ва мукамаллиги.
2. Фикрларнинг узаро алоқадорлиги ва узаро ҳамкорлиги.
3. Фикрларнинг моҳияти ва уларни манتيқий тушунчалар орқали акс эттирилиши.
4. Бу фикрлар оқимини урганувчи феноменолог олимнинг ҳис-туйғулари. Бу ҳис-туйғуларнинг фикрлар оқимига таъсир қилиши.

Фикрлар оқимида ҳар бир аниқ фикр моддий оламдаги нарсаларни акс эттириши ёки эттирмаслиги аҳамиятга эга эмас. Шунинг учун Гуссерль фикрларнинг узини «ноэма», деб атайти. «Ноэма» ном деган маънони англатади. Мана шу номлар нимани билдириши аҳамиятга эга эмас. Ундан ташқари, «Ноэлс» тушунчасини ҳам киритди. «Ноэлс» деб Гуссерль феноменолог олимнинг фикр жараёнини урганишдаги ҳиссиётларини айтади.

Феноменолог олимнинг ҳиссиётлари ақл жараёнига боғлиқ ва ақлий ҳиссиётлардир. Оддий инсоннинг ҳиссиётлари эса моддий борлиққа боғлиқ бўлиб, жисмоний характерга эга. Натижада онг жараёни Гуссерль фалсафасида моддий борлиқдан ажралиб қолиб, сунъий қобик ичида қолиб кетади.

Гуссерль «Картезиан мушоҳадалар» асарыда Декартни танқид қиладди, чунки у «универсал» фан дедуктив тизимини табиий шакл сифатида талқин қиладди. Фан асоси аксиома шаклида билимлар асосида ётади, дейди. Шунинг учун ҳам мутлақ фанни реал фанлардан ажратиб олиб, мавҳумлаштириб бўлмайди. Лекин бу бизни фанга «кириб» келишимизга тўсқинлик қила олмайди. Агар биз фанга аста-секин «кириб» борсак, бизга фаннинг мақсадий гоёлари очилади.

Илмий фаолият асосида нима ётади? Аввало, фан «ҳукмлар боғлами» сифатида намоён бўлади, бир ҳукм тўғрилигига «ишонч» иккинчи ҳукм тўғрилигига ҳам «ишонкишга» олиб келади. Бошқача айтганда, фаннинг узи «асослаш фаолиятига» олиб келади.

«Асослаш фаолияти»нинг мазмуни шундан иборатки — олим ундан ҳукм чиқариш учун фойдаланмайди, балки асослаш учун фойдаланади. Уз илмий билимлар фундаменти мустаҳкам бўлиши учун, ҳар қандай вазиятда уни исботлай олиш учун, оқлай олиш учун бу услуб қўл келади. Олий мақсад ҳам шундан иборатдир.

Шундай қилиб, Гуссерль фикрича, «субъективлик» бу идеал равишда мавҳумлаштирилган ижтимоий билимдир. Бундай субъект фақат назарий билинаётган фикрлар ҳаракатида мавжуд бўлади, унинг узи назарий идеал, модель сифатида намоён бўлади. Реал индивидларнинг ўрнини алмаштиради, умумий кўринишда тадқиқот фаолиятининг чегараларини курсатиб беради. Кейинчалик Гуссерль бу йуналишдан чекиниб, «ҳаётий дунё»га қайтади. Демак, Гуссерлнинг «феноменологик» фалсафаси ХХ

асрнинг урталаридан бошлаб турли файласуфлар томонидан узига хос равишда ривожлантирилди, фан тараққиётида маълум маънода аҳамият касб этди.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ ФАЛСАФАСИ

Экзистенциализм фалсафаси XX аср бошларида Германияда юзага келди. Бу даврда ижтимоий-сиёсий шароитлар биринчи жаҳон урушидан сунг анча мураккаб эди. Германия урушда қатнашган асосий давлатлардан бўлиб, бу урушда енгилиши муносабати билан ички сиёсий-иқтисодий аҳвол ниҳоятда оғир эди. Мамлакатда ишсизлик, иқтисодий танглик кенг миқёсда тарқалганди. Германиянинг зиёли табақа вакиллари руҳий инқирозга юз тутган эдилар.

Бундай шароитда янги фалсафий ғояларнинг шаклланиши ва уларнинг янги фалсафий оқимга айланиши муқаррар эди. Экзистенциализм фалсафаси айнан шу оқимлардан бири бўлди. Лекин бу фалсафа, албатта, бушлиқда пайдо бўлгани йўқ. Унинг назарий ва ғоявий асослари С.Кьеркегор ва А.Шопенгауэрнинг тушкунлик фалсафаси, Н.Бердяевнинг романтик ва мистик қарашлари, Ф.Ницше ва В.Дильтейнинг «ҳаёт фалсафаси»дир. Бадиий адабиётда экзистенциализмнинг шаклланишига Кафка, Марк Аврелий, Ф.Достоевскийларнинг ижоди катта таъсир курсатди.

Экзистенциализм фалсафасида «экзистенция» тушунчаси асосий тушунчалардан бири ҳисобланади. «Экзистенция» — «мавжудлик» деган маънони англатади. Бу тушунчанинг шаклланишида неокантчиликнинг ҳам таъсири бўлган. Айниқса, «экзистенция» тушунчаси Кантнинг «нарса ўзида» тушунчасига ухшаб кетади. Кант фалсафасида «нарса ўзида» биз учун сирли бир олам бўлиб қолгандай ва бу сирли оламга ўтиш, яъни Кантнинг ибораси билан «транценденция» содир бўлиши қандай мушкул бўлса, экзистенциализм фалсафасида ҳам инсон борлигини билиш ва шу борлиқнинг ички моҳиятини тушуниш ниҳоятда қийин. Бу қийинчиликнинг сабаби нимада?

Экзистенциализм борлиқ ва инсон борлиги масаласини кутаради бу борлиқ инсондан ташқарида бўлганлиги учун у борлиқни идрок эта олмайди ва ҳеч нарса дея олмайди. Биз бу ерда инглиз файласуфи Жорж Берклининг қарашларига ўхшаш мулоҳазаларга дуч келамиз. Беркли «бутун олам менинг ҳис-туйғуларим» деганидай, экзистенциализм ҳам инсоннинг ҳис-туйғулари чегарасидан чиқиб бўлмайди, деб таъкидлайди. Берклининг бундай дунёқараши солипсизмга олиб келди, яъни бу оламда мендан бошқа ҳеч нарса йўқ, деган фалсафий фикрни келтириб чиқарди. Солипсизм тузоғига тутилмаслик учун экзистенциализм фалсафасининг асосчилари инсондан ташқаридаги борлиқ масаласини эътиборга олишмади. Улар борлиққа эмас, инсон мавжудлигига диққатлари-

ни қаратдилар. Инсон борлигини «экзистенция», деб атадилар. Инсоннинг мавжудлигида ҳаётнинг моҳияти очилмайди. Биз инсон борлигининг моҳияти нимада, деган саволни уртага ташлай олмаймиз. Шунинг учун ҳам инсон ҳаётининг мавжудлиги, моҳияти, мазмуни биз учун сир бўлиб қолаверади. Нега, деган савол тугилади?

Бу саволга жавобни экзистенциалистлар инсоннинг бегоналашувидан ахтардилар.

Дастлаб, инсон табиат қуйнида яшар экан, уни узидан ажратмайди ва табиатнинг бир қисми сифатида мавжуддир. Лекин куҳна утмишнинг бу даври узоққа чузилмайди. Инсон тафаккури тараққиёти натижасида у сунъий табиат яратиб, узини табиатдан ажрата бошлади. Бу бегоналашиш жараёни хусусий мулкнинг шаклланиши, шаҳарларнинг пайдо бўлиши натижасида ниҳоятда кучайиб борди. Инсон ақли яратган фан ва унинг ютуғи булган техника бегоналашиш жараёнининг кучайишига олиб келди. Қачонлардир ягона булган одамзод миллатлар, элатлар ва давлатларга бўлиниб кетди. Натижада инсон, ҳам табиатдан, ҳам кишилик жамиятидаги узаро қардошлик алоқаларидан бегоналашиб қолди. Бу бегоналашишнинг иккинчи босқичи бўлди.

Экзистенциалистлар фикрича, бегоналашиш жараёнининг учинчи босқичи ҳозирги замонда давом этмоқда. Бу босқичда инсон узининг ички оламидан, узининг ҳаётдан, мазмунидан ҳам бегоналашиб қолмоқда.

Инсон узининг ботиний табиатини йўқотиб, фақат зоҳирий табиатда яшаб, унга мослашиб бормоқда. Инсон тобора узининг ички ҳиссиётларини йўқотиб, жамият машинасининг бир заррачасига айланиб қолмоқда.

Демак, экзистенциалистлар фикрича, инсон жамиятда узининг қандайдир ролини бажариб боради. Бу хилма-хил ниқоблар ортида инсоннинг асл қиёфаси яшириниб ётади. Бу асл қиёфа қачон очилиши мумкин. Бу қиёфа заминда ётган инсон моҳияти қачон юзага чиқади? Бу масала экзистенциализмни ниҳоятда қизиқтириб келди. Экзистенциализм фалсафаси инсон уз ҳаётининг моҳияти ва маъносини англаши учун у эркинликка ва эркин танлаш ҳуқуқига эга бўлиши керак, деган фикрларни илгари сурди. Лекин инсон бу эркинликни суистеъмол қилиб, билим мевасидан татиб кўрди ва шу билан гуноҳкор бандага айланди. Унинг гуноҳи билимга эга эканлигидир. Шу билим орқали инсон узининг фожиасига ўзи сабаб бўлди.

Демак, инсон ҳаёт моҳиятини билишга эмас, балки шу ҳаётда яшаш, мавжуд бўлишга интилиши керак. Борлиқдаги барча жараёнлар Сартр таълимотига кура, «нарса узида» бўлиб қолаверади ва биз уларнинг сирини очолмаймиз. Ҳатто, илм-фан ҳам нарса ва ҳодисаларни фақат юзаки ҳодиса сифатида урганadi. Уларни ҳаракатга келтирувчи бирламчи кучларни ва бирламчи сабабларни метафизика, деб атаб, назарга ҳам илмади.

Натижада оламдаги барча воқеа ва ҳодисалар инсон томонидан сир, махфий «шифр»ларга айланиб қолди. Бу сирлар, махфий шифрлар ичида инсоннинг узи ҳам бир катта сир бўлиб қолди.

Хайдеггер фикрича, инсон ички моҳиятининг очилишига ёрдам берувчи воситалар тасвирий санъат ва мусиқадир. Айнан шу соҳаларда инсон табиатида яшириниб ётган ижодкорлик кучлари юзага чиқади.

Ижод қилиш, янгилик яратиш инсон табиатидаги энг катта муъжизадир. Инсон жамиятда уз ўрнини топа олмаса, бу ижодкорлик кучини юзага чиқара олмайди. Унинг қалбида яшириниб ётган марварид, худди денгиз тубида яшириниб ётган марвариддай уз нуруни ҳеч кимга ёғдира олмайди. Инсон қалби яширин қолар экан, ундаги нур ҳам хиралашади. Қалби яширин инсондан ташкил топган жамият эса ёпиқ жамиятга айланиб қолади. Бундай жамиятда инсон ижод қилишдан маҳрум бўлиб қолади. У фақат моддий манфаатларга интилиб яшайди. Унинг моддий манфаатлари ва эҳтиёжлари бирин-кетин пайдо бўлиб, ҳеч вақт тугамайди. Бу манфаатлар кетидан интилган шахс ҳеч вақт уз мақсадига эриша олмайди.

Экзистенциал файласуфлар фикрича, ҳозирги жамиятдаги инсон ҳаётга булган қизиқишини тобора йуқотиб бормоқда. У табиатнинг гузаллигини ҳам, бошқа инсонлар кайфиятини ҳам ҳис қилмайди. Инсон фақат ақли билан яшар экан, ақл уни фақат уз манфаатларини қузлашга ундайди. Натижада инсон ҳаётдан эзгулик урнига фақат фойда ахтаради. Бундай одамнинг онги дастурлаштирилган машинага, компьютерга ухшаб қолади. Инсон ҳам компьютерга ухшаб, ички бегубор ҳиссиётларидан маҳрум бўлиб қолади. Бундай одамларга ҳаёт зерикарли, маъносиз бўлиб туюлади. Юракда болаларга хос булган самимийлик ва ҳайратланиш хусусиятларини сақлаб қолган одамлар ҳаётнинг гузаллигини ҳис қилиши мумкин.

Хайдеггер фикрича, инсон уз қули билан яратган нарсалардагина жозоба, гузаллик сақланади. Инсон бу нарсаларни яратишда уларга уз меҳрини, руҳиятини беради. Ҳозирги замонавий саноат маҳсулотлари эса инсон билан бундай руҳий алоқани йуқотган, натижада инсон узи яратган моддий оламдан ҳам бегоналашиб, нарсалардан фақат манфаат келтириш жиҳатидан фойдаланмоқда.

Инсоннинг асл қиёфаси фақат айрим шароитларда яққол очилиши мумкин. Бундай шароитларни экзистенциалистлар чегарадош вазият, деб атайдилар.

Улим ва ҳаёт уртасидаги чегара, инсоннинг ички, ташқи олами уртасидаги ҳамда инсоннинг мавжудлиги ва ҳақиқий борлиги моҳияти уртасидаги чегара ниҳоятда мураккаб бўлиб, бу тушунчани очиб бериш учун экзистенциалистлар инсоннинг ички оламига, эркинлик масаласига диққатларини жалб этдилар.

Ж.П.Сартр ва А.Камю асарларида инсоннинг эркинлиги, эркин танлаш ҳукуқи асосий муаммолардан биридир. Сартр иккинчи жаҳон уру-

ши даврида фашистларга қарши «Озодлик» ҳаракатида фаол қатнашиб, ниҳоят бой тажрибага эга булган. Бу ҳаракатда ватанпарвар қатнашчилар билан бир қаторда сотқинлар ҳам булган. Уларни бундай қилишга мажбурлаган ҳолат улим олдидаги кўрқувдир.

Сартрнинг фикрича, улим муқаррар булган ҳолатда ҳам инсонда эркин танлаш имконияти бор. Агар инсон ўз эркинлигидан воз кечса, бу улимдан ҳам оғирроқдир, деб ҳисоблайди.

Қисқача айтганда, улим ҳақиқатдир. Улим арафасида инсоннинг ички кечинмаларида кескин ўзгариш содир булади. Бу ўзгариш натижасида инсон аввал англаб етмаган нарсалари бирданига ўз-ўзидан равшанлашади. Инсон учун яхшилик ва ёмонлик ортида ётган чексиз олам очилади. Барча нарсалардаги зиддиятлар бирданига бирлашади. Ясперснинг фикрича, улим билан бир қаторда парокандалик ҳолатида ҳам инсон меҳр қўйган нарсаларидан ажралар экан, булардан ҳам устун турадиган қадр-қиммат борлигини ҳис қилади. Бу қадрият моддий бойлик бўлмай, беқиёс чексиз уммондир. Бу уммонни қалб хотиржамлиги, ички сокинлик, деб ҳам аташимиз мумкин. Бу ички сокинлик олдида ҳаёт буронлари кучсиздир. Ички сокинликнинг ўзи буюк бир оламий кучдир. Ясперс фикрича, бу ички сокинлик хотиржамлик оламга эсанкиратиб қўядиган йўқотишлар, ажралишлар натижасида кириш мумкин. Бундай зарбаларга фақат қалбда яширинган чексиз хотиржамлик ва ички сокинлик дош бера олиши мумкин. Инсон йўқотиш орқали бутун борлиқда мавжуд булган ички сокинликни бирданига ҳис қилади. Агар инсон қалби ёлғиз булган бўлса, эндиликда бу ички сокинлик орқали бутун борлиққа туташади. Экзистенциализмдаги чегарадош вазият масаласини файласуфлар айнан шундай очиб бердилар.

М. ХАЙДЕГГЕР

Экзистенциализм фалсафий оқимининг йирик намояндаларидан бири М.Хайдеггердир. Хайдеггер ўзининг феноменологик услубини яратиб, инсон борлиги масаласини шу услуб орқали тушунишга ҳаракат қилди.

Бу қандай услуб эди? М.Хайдеггер фанга «феномен» тушунчасини киритди, бу тушунчани очиб бериш учун ҳодиса ва моҳият ўртасидаги муносабатни янгича талқин қилади. Хайдеггер учун ҳодиса ўзидан олдинги бошқа бир вазият ёки нарсага боғланади ва ундан келиб чиқади.

Хайдеггернинг «феномен» тушунчаси айнан шу ҳодисанинг пайдо бўлишига сабаб булган моҳиятни очиб беради ва «моҳият» тушунчасини ўз ичига қамраб олади. Хайдеггер инсон борлигини урганар экан, уни бошқа борлиқлардан ажратиб олади. Бу ички борлиқни, яъни моҳиятни «экзистенция», деб атади. Демак, Хайдеггер фалсафасида «экзистенция» тушунчаси инсон ички борлигининг моҳиятини акс эттиради. Ички борлиқни

урганиш учун инсон уз ички оламини эшита билиши ниҳоятда муҳимдир. Бу ички оламда эса Хайдеггер эътиборини шеъриятга қаратди. Негаки, шеъриятда инсоннинг ички олами ниҳоятда яққол намоён бўлади.

Хайдеггер қадимги қулёмаларни урганиш ва уларнинг мазмунини инсоннинг ички оламидан келиб чиқиб, асл моҳиятини очиб беришга катта эътибор беради. Бу услубни у «герменевтика», деб атади.

Хайдеггердан олдин бу тушунчани Шлейермахер киритган бўлиб, қадимги матнларни урганиш, таҳлил қилиш ва фалсафий шарҳлашни «герменевтика», деб тушунтирган. Бу соҳада Хайдеггер узига хос узгартириш киритди. Ундан илгариги файласуфлар Шлейермахер, Дильтей ва бошқалар бу матнларни лингвистик таҳлил қилишга купроқ эътибор беришган бўлса, Хайдеггер уз диққатини таҳлил ичида яширинган руҳиятни ҳис «этишга» қаратади.

Хайдеггернинг феноменологик усули Гуссерлнинг услубидан юқоридаги кўрсатилган фикрлардан ташқари шу билан фарқ қиладики, Гуссерлда фикр оқимини таҳлил қилиш биринчи уринда турса, Хайдеггерда бу фикрлар орқасида яширинган феномен-ички руҳий ҳиссиётни таҳлил қилиш асосий аҳамиятга эгадир.

Анъанавий рационал фалсафадаги ҳақиқатга бўлган қараш, Хайдеггер фалсафасида узига хос хусусиятга эга бўлди. Р.Декарт ҳақиқатнинг асосий мезони унинг очиқ ва равшанлигида, деб билади. Хайдеггер ҳам узининг «Борлиқ ва вақт» асарида шу фикрга қўшилади. Кейинчалик, 1935 йилга келиб, унинг фикри кескин ўзгаради ва шу даврдан бошлаб ижодининг иккинчи босқичи бошланади. Хайдеггер «Гельдерлин ҳақида»ги мақоласида ҳақиқат «Қанчалар очиқ ва равшан бўлса, шунчалар яширинган ва мавҳумдир»,— дейди. Шунинг учун ҳам Хайдеггер борлиқ ҳақидаги ҳақиқатни купроқ мантиқий тушунчалар билан эмас, балки шеърий метафора, образлар орқали ҳис қилиш мумкин, деб ҳисоблайди.

Хайдеггер ўз фалсафасига «дасийн» тушунчасини киритади. Бу тушунча инсон борлиги маъносини англатади. Борлиқнинг бошқа турларидан, Хайдеггер фикрича, у тубдан фарқ қилади. «Дасийн» тушунчаси инсоннинг моддий борлигини эмас, аксинча, унинг онги борлигини ифодалайди.

Хайдеггер инсон борлигини таърифлаш учун, «категориялар» тушунчасини киритди. Бунинг сабаби инсон борлигининг негизи «экзистенция», яъни «ички моҳият» бўлгани учун бу борлиқни таъриф этувчи тушунчалар ҳам бу ички моҳият билан боғлиқ бўлиб унга тааллуқлидир. Шунинг учун улар категориялар эмас, балки, «экзистенциаллар»дир. «Экзистенциаллар» тушунчасини Хайдеггер «Гуманизм ҳақидаги хат»ида (1947) очиб беради. Уни инсон ички борлигини «экстаз» ҳолати, деб таърифлаган. «Экстаз» бу илоҳий куч билан гайритабиий қўшилиш жараёнидир.

Хайдеггер фалсафасида «Узликни англаш» тушунчаси «экзистенция»га боғланади. У инсоннинг чекланган борлиги асосида ётади. Ин-

сон борлигининг моҳияти шу тушунча орқали ҳам очилади. Бошқа мавжудотлар уз-узини англаш қобилиятига эга эмас. Бу қобилият фақат инсонда мавжуд бўлиб, инсоннинг борлигига хос. Шунинг учун у муҳим аҳамиятга эга. Инсоннинг ҳаёти ва борлиги чегаралангани учун Хайдеггерда уз-узини англаш қобилияти тушқунлик руҳи билан сугорилгандир. Инсон онги тузилишини уч босқичга бўлади: «дунёдаги борлиқ», Хайдеггер бунда инсон онгини дунё билан чамбарчас боғлиқлигини курсатади. «Олдинга утиш» — инсон руҳини борлиқдан ажралиши ва гоғлар сифатида шаклланиши. Бу шаклланишни Хайдеггер «лойиҳа», деб атайди. «Борлиқ ичидаги моҳият»ни очиш учун нарсалар ва инсон онги орасидаги муносабатни таҳлил қилиш зарурдир.

Нарсаларнинг борлигига инсон онги катта таъсир курсатади. Инсон борлиги нарсалар борлиги билан чамбарчас боғлиқ бўлиб, ҳар бир нарсада инсоннинг таъсирини куришимиз мумкин. Масалан, музей экспонатлари ҳозирги замонда мавжуд бўлган нарсалар бўлибгина қолмай, утмишдаги даврни ва уша даврдаги эгасининг таъсирини ҳам узида сақлайди.

«Вақт» тушунчаси Хайдеггер фалсафасида катта аҳамиятга эгадир. Вақтнинг утмишдаги, ҳозирдаги ва келажакдаги хусусиятлари бир-бири билан чамбарчас боғлиқдир. Ҳозирги замонни утмишсиз тасаввур этиб бўлмайди. Утмиш ҳозирги даврни қандай йуналишда узғаришини, ривожини кўп жиҳатдан белгилайди. Демак, утмиш ҳозирги замон билан чамбарчас боғлиқ. Келажакнинг қандай бўлиши ҳам ҳозирги давр узғаришларига боғлиқ бўлиб, ундан ажралмас ҳолда шаклланади ва ривожланади.

Инсоннинг келажаги қандай бўлиши унинг ижобий ҳаётий фаолиятига боғлиқдир.

Хайдеггер фалсафасида катта муаммолардан бири — бу йўқлик масаласидир. Бу гайритабiiй «йўқлик» ҳолати инсонда айрим «чегарадош» вазиятларда содир бўлади. Бу ҳаёт-мамонт масаласи ҳал қилинадиган ҳаётий вазиятлардир. Инсон улимга юз тутган дақиқаларда уни даҳшат ҳиссиёти қамраб олади. Даҳшат инсондаги ҳис-ғуйғуларни, унинг учун қачонлардир аҳамиятга эга бўлган нарса ва муносабатлар қадрини йўқотади ҳамда ички бушлиқни пайдо бўлишига олиб келади. Бу ички бушлиқда инсон узининг асл моҳияти — «экзистенция»сини ва бошқа нарсаларнинг соф борлигини ҳис қилади. Айнан шу вазиятда инсоннинг асл моҳияти очилади ҳамда у ирода ва руҳ эркинлигига эга бўлади.

И.Кант ва Э.Гуссерль онтологик метафизикасидан Хайдеггернинг метафизикаси «узгарувчанлик» ички моҳияти билан фарқ қилади. Инсоннинг борлиги, яъни «дасийн» — бу марказий аҳамиятга эга бўлиб, бутун эътибор инсоннинг ички оламига қаратилган.

Инсоннинг бу ички оламида инсон тафаккури томонидан яратилган техника катта аҳамиятга эгадир. Техник ривожланишга утиш бутун цивилизация ва маданиятни янги босқичга кутаришни англатади. Лекин бу босқич инсон табиатидан узоқлашиш ва бегоналашувга олиб келади.

Ҳозирги замон техникаси, яратилган кашфиётлар ва алоқа воситалари инсонни янада ёлғизланиб қолиши ва табиатни ҳис қилмаслигига, натижада эса, уз ички оламида ҳам йуклик, бушлиқнинг пайдо булишига олиб келади.

Хайдеггер фалсафасидаги соф борлик, бушлиқ инсоннинг руҳий бушлигига, парокандаликка олиб келади. Хайдеггер бу парокандаликдан чиқиш йули, қачонлардир ўзи қайд этган илоҳий куч билан қўшилиши булган «экстаз» — илоҳий муҳаббат ва эзгу туйғуларнинг хурсандчилик йулини мутлақ унутгандек туюлади.

Хайдеггернинг бушлиги илоҳий бушлиққа, экстаз ҳолатига олиб келмади, аксинча, унинг йўқолишига олиб келди.

К. ЯСПЕРС

Карл Ясперс 1883 йилда Ольденбург шаҳрида тугилди. Дастлаб у ҳуқуқий билим олади, тиббиёт соҳаси билан шугулланади. Ҳуқуқий соҳани «мавҳум», деб ҳисоблайди. Ясперс Берлин, Геттинген, Гейдельберг шаҳарлари университетларида тиббиёт буйича тадқиқотлар олиб бориб, тиббиёт ва психиатриядан докторлик унвонига сазовор бўлади. Виндельбанд раҳбарлигида психиатрия клиникасида врач бўлиб ишлайди. 1916 йилда руҳият соҳасида эксординар-доцент лавозимида ишлайди. 1920 йилда Гейдельберг университетига эксординар, бир йилдан кейин ординар-профессор лавозимида ишлайди.

Германияда фашистлар ҳокимиятга келгандан сўнг унинг профессорлик фаолияти тугалланди. 1933 йилдан сўнг барча маъмурий лавозимларда ишлашдан маҳрум этилди. Бунинг асосий сабабларидан бири унинг 1910 йилда турмуш қурган, яҳудий миллатига мансуб булган рафиқаси Гертруда Майердан воз кечишдан бош тортганлигидир. 1937 йилда профессорлик унвонидан ҳам маҳрум қилинди. 1938 йилда асарлари норасмий ман этилди. 1943 йилда бу ман этиш расмий тус олди.

1948 йилда у Швейцариянинг Базель шаҳрига кучиб утади. 1961 йилдан маҳаллий университет фалсафа кафедрасида профессор лавозимида ишлайди. 1969 йилда шу ерда вафот этади. Ясперснинг психиатрия, психиатрия тарихи, фалсафа ва ижтимоий-сиёсий масалаларга оид асарлари жаҳон адабиётида машҳур бўлиб, жаҳоннинг 25 тилига таржима қилинган.

Ясперснинг асосий асарлари: «Умумий психопатология», «Психопатология буйича мақолалар тўплами», 3 жилдлик «Фалсафа», «Кант», «Ницше», «Августин», «Машҳур инсонлар (Сукрот, Будда, Конфуций)», «Мартин Хайдеггерга тааллуқли лавҳалар», «Фалсафа эътиқоди», «Фалсафий таржимаи ҳол», «Илоҳий воқеага фалсафий эътиқод муносабати», «Афлотун», «Спиноза», «Стрингберг ва Ван Гог», «Ҳақиқат тугрисида», «Фалсафа нима?», «Университет гоёси», «Илоҳиятнинг мавҳум белгила-

ри», «Буюк файласуфлар Анаксимандр, Гераклит, Парменид, Платон, Авлиё Ансельм, Спиноза», «Қадимги даврлардан хрестоматик метафизикасигача», «Айб масаласи — ирқий қиргин кечирилмайди».

Собиқ Иттифоқ даврида Ясперснинг асарлари номаълум эди. Фақат 1991 йилга келиб, «Тарихнинг мазмуни ва моҳияти» рукни остида унинг 3 та асосий асари нашр этилди. Кейинчалик «Вақтнинг руҳий ҳолати», «Фалсафий эътиқод» асарлари ҳам нашр этилди.

Ясперснинг диний қарашлари унинг фалсафий қарашига катта таъсир қилди. Унинг ижоди куп жиҳатдан Хайдеггер ва Сартрнинг ижодига яқин булганлиги учун бу жиҳатларни қайтариб утирмаймиз.

Хайдеггер дунёқарашининг айрим томонларига ухшашлигига қарамасдан, «дасийн» тушунчаси буйича Ясперснинг инсон борлиги ҳақидаги фикрлари ундан катта фарқ қилади. Ясперс фалсафасида «дасийн» инсоннинг асл моҳияти булмай, балки предметлашган ва бегоналашган инсон борлигидир. Инсоннинг асл борлиги эса «экзистенция»да намоён булади, «дасийн» эса унинг айрим хусусиятидир.

Экзистенция инсон ички оламининг объекти эмас, балки сабабидир. Экзистенция уз-узини белгилайди ва илоҳиёт («трансценденция») оламини билиш учун калитдир. «Экзистенция» ва илоҳият тушунчаларининг моҳияти тафаккур, ақлий билим орқали очилмайди. Ақлий тадқиқот илоҳият оламини билиш учун фақат замин тайёрлайди. Бу оламнинг ўзи нарсалар, объектлар моҳияти «белгилар» (шифр) орқали намоён булади. Инсоннинг асл моҳияти унинг фаолияти объектлари орқали очилади. Уз фаолияти орқали инсон асл ички эркинлигини очади. Экзистенциясиз «тафаккур ва ҳаёт чексиз борликда йўқолиб кетади».

Агар фан ташқи оламдаги объектларни ўрганиб, шу билим орқали инсон тафаккурини ривожлантирса, экзистенциал фалсафани бу йусиндаги тафаккур ривож қизиктирмайди. У объектив оламини фанга яқин булган усуллар, воситалар орқали ўрганмайди. Шунинг учун экзистенциал фалсафа тилга мурожаат қилиб, унда умумийлик ўрнига шахснинг индивидуал хусусиятларига эътибор беради.

Инсоннинг ҳар кунги ҳаётида унинг ички моҳияти очилмайди. У фақат чегарадош вазиятларда, яъни инсон ҳаёт ва ўлими ҳал қилинаётган пайтда юзага чиқади. Демак, инсоннинг борлиқ сирлари оддий ҳаётда мавҳум, яширин бўлиб, ғайритабiiй вазиятда бу мавҳумликнинг асл қиёфаси гавдаланади, яққол намоён булади.

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

Кундалик ҳаётда инсон илоҳий кучни ҳис қилишга, билишга қодир эмас. Унинг онги ҳаётiiй ташвишлар билан банд булади. Ғайритабiiй

улим ва ҳаёт уртасидаги чегарадош вазиятда инсон илоҳий кучдан нажот истаб, унга интилади. Демак, қурқув орқали инсон онги илоҳий кучга яқинлашади.

Борлиқ масаласини уртага ташлаган метафизика илоҳий кучга яқинлашиш йули сифатида намоён булади. Инсоннинг ички эркинлиги чексиз булганидай, бу йул ҳам чексиздир. Инсон илоҳий кучнинг борлигини тан олса ҳам, тан олмаса ҳам бу масалани уз олдига қўяр экан, инсон ички эркинлиги ва унинг бутун борлиги Худо билан боғлиқ бўлиб қолади.

Инсоннинг ички эркинлиги унинг ҳаётий йули билан чегараланган бўлиб, экзистенция тушунчасини очиб беролмайди. Ясперс фикрича, экзистенция инсоннинг ички эркинлиги эмас, балки инсоннинг Худо билан булган алоқаси, ички эркинлик олаmidан, илоҳият оламига сакрашидир. Илоҳий тил орқали предметлашади ва унинг белгиларини биз гоёларда, образларда, мифларда, диний тушунчаларда кузатишимиз мумкин.

Ясперс фоний ва боқий оламини бир-биридан ажратиб, фоний олам бизга объектлар орқали ҳис-туйғуларимизга берилган. Боқий олам эса моддий булмаганлиги учун биз уни ҳис қилолмаймиз. Шунинг учун ҳам бизга бу олам саробдир. Лекин биз уни инкор эта олмаймиз. У нарсаларнинг ички моҳиятида «белги» сифатида яширинган. Билиш жараёни объектлар моддий оламининг инъикосидир. Лекин ақлий билиш ҳеч қачон инъикосни объект билан тенглик сифатида тан олмайди. Масалан, кузгудаги инсон акси инсоннинг узидан фарқ қилади. Демак, ақлий билиш объект ва субъект уртасида фарқ бор, деб ҳисоблайди. Аксинча, илоҳий билишда бу бўлиниш йўқолади. Субъект ва объектга ажралиш ҳам аҳамиятсиз бўлиб қолади. Бутун борлиқни яратган Худо субъект сифатида барча объектларнинг моҳияти, экзистенцияси сифатида мавжуддир. Масалан, Ясперс фикрича, Инжилдаги Худонинг сузи ва амали бирдир ва узи яратган борлиқда намоён булади. Бу борлиқдаги Худонинг мавжудлигини инсон узининг ақлий билиши орқали таҳлил қилолмайди. Биз Худонинг ҳар ерда мавжудлигини фақат чегарадош вазиятларда қўқиш ёки кутаринки руҳий ҳолатда ҳис қилишимиз мумкин. Кундалик ҳаётимизда бу ҳис-туйғу йўқолади ва унинг ўрнини шубҳа эгал-лайди.

Шубҳани йўқотиш учун инсон билимга интилади. Инсондаги билимга интилиш эҳтиёжини Ясперс фожиали, деб ҳисоблайди. Одам Ато билимга интилиб, билим мевасидан тотиб курганлиги 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 булди. Лекин бу эркинлик Худо томонидан берилганлиги учун илоҳиёт олами ҳам бу хатога сабабчидир.

Инсон қалбида азалдан икки қарама-қарши куч курашади. Бу эзгулик ва ёвузлик кучлари — фаришта ва шайтондир. Бу икки куч уртасидаги кураш доимо давом этади. Бу кураш бор экан, инсон инсонлигича қолади. Лекин бу кураш натижасида инсон ички хотиржамлигига эриша олмайди, бахтсизликка, чексиз изтиробга маҳкумдир. Унга на яқинлари, на дусту биродарлари, на севган одамлари, на бойлик роҳат бера олади. Инсон уз ички оламида роҳат топа олмайди. Бу роҳатни унга на узи, на илоҳий куч бера олади. Инсоннинг ички оламидаги зиддият бутун борлиққа хосдир. Бу зиддиятдан чиқиб кетиш йуллари инсон учун мавҳумдир. Инсон барча нарсаларда илоҳий белгиларни топади, лекин улар унинг учун мавҳум бўлиб қолади. Бу вазиятдан чиқиб кетиш учун инсон зиддиятни бартараф қилувчи мутаносиблик, яъни гармонияга интилади. Бу ҳолатни мусиқа, мифология, санъат ва архитектурадан ахтаради. Лекин бу соҳаларда ҳам белгиларни очиб бериш мавҳумликни равшанлаштириш учун инсонда ички экзистенциал руҳий кутаринкиликка эришиши ёки тубанлашиши лозим.

Экзистенциал ҳолатдан ташқарида бутун олам инсон учун мавҳумдир. Барча тушунчалар, макон, замон, улим ва ҳаёт, ҳақиқат ва ноҳақлик, бахт ва изтироб, ёвузлик ва эзгулик ва ҳоказо инсонлар учун белгиларга айланиб қолади.

Ясперс учун инсон борлиги ташқи борлиқдан ажралган. Бу бўлиниш барча нарса ва ҳодисаларга хос. Бу ажралишдан, бегоналашишдан чиқиб кетиш йулларини Ясперс Худога булган ишонч ва ундан қурқиш ҳолатидан ахтаради. Шунинг учун Ясперс фалсафасини биз диний фалсафа, деб атаймиз. Ясперс уз давридаги ривожланган ақл, мантиқий позитивизмни танқид қилган. Унингча, позитивизмнинг тушунчалари ҳақиқатга эмас, балки фикр бўшлигига олиб келади. Лекин Ясперснинг узи ҳам бу хатодан ҳоли қолмади. У узининг фалсафий қарашларида инсонга хос булган билимга интилиш унинг эркинлигидан келиб чиқади, деб ҳисоблайди. Бу эса инсоннинг жаннатдан ҳайдалишига ва доимий курашга маҳкум этади. Демак, Ясперс инсон табиатида энг юқори қуйган хислатлардан бири билимга интилишдир. Бу хислат эса уни бахтсизликка олиб келади. Билиш жараёнига танқидий ёндашган бошқа иррационал фалсафий йўналишлар Ясперс қаршидан четда қолган. Унинг таълимотида муъжизага урин йўқ. Инсондаги энг буюк муъжизавий кучга эга хистуйғу — муҳаббат туйғуси унинг учун кўрук белгига, шифрга айланиб қолган. Барча мавҳумликни, барча белгиларни, узининг ички нури билан ёритувчи илоҳий муҳаббат — Худонинг инсонга булган муҳаббати ва инсоннинг унга булган муҳаббати Ясперс эътиборидан четда қолди. Илоҳий муҳаббатни оламдаги барча зиддиятларни бирлаштирувчи, барча мавҳумликларни равшанлаштирувчи муъжизавий куч Ясперс фалсафасида очилмаган сир бўлиб қолди.

ФРАНЦИЯДА ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

Француз экзистенциализми оғир шароитларда шаклланди. Унинг вакиллари **Ж.П.Сартр** (1905—1980) ва **А.Камю** нацизмга қарши Франциянинг озодлик ҳаракатида қатнашдилар. Фашистлар босқинчилиги натижасида Франция халқи кўпгина моддий ва маънавий талофатлар қурди, минглаб французлар ва бошқа славян халқлари иккинчи жаҳон уруши даврида озодлик, эркинлик учун ҳаётларини қурбон қилди.

Бу воқеаларнинг гувоҳи бўлган экзистенциал фалсафа вакиллари инсон қадр-қиммати, ҳаёт моҳияти, ҳаёт ва ўлим уртасидаги чегарадош вазият инсоннинг ички руҳий эркинлиги, иродаси ҳамда оғир вазиятда инсоннинг танлашдаги эркинлиги муаммоларини кутариб чиқишди.

Иккинчи жаҳон урушидан кейинги йилларда экзистенциализм файласуфларининг қарашлари ривожланиб, янги фалсафий фикрлар ва ғоялар пайдо бўла бошлади. Экзистенциализм эволюциясини, айниқса, А.Камюнинг қарашларида кузатишимиз мумкин. А.Камю ижодининг иккинчи босқичида фалсафий қарашлари муҳим ўзгаришлардан ўтди.

ЖАН-ПОЛЬ САРТР

Жан-Поль Сартр Париж шаҳрида 1905 йил 21 июнда туғилди. 1924—1928 йилларда Эколь Нормал Супериор номли коллежда ўқиди ва 1929 йилда файласуф дипломини олди. 1931—1933 йилларда Ле-Гавр шаҳри гимназиясида ўқитувчилик қилди. 1933—1943 йилларда Франция институтининг мукофотига сазовор бўлган. У Э.Гуссерль, М.Шелер, М.Хайдеггер, К.Ясперс асарларини чуқур урганди. 1937—1939 йилларда Париждаги Пастер лицейида ўқитувчилик қилади. 1945 йилдан бошлаб эркин ёзувчилик фаолияти билан шуғулланади. Ж.П.Сартр ўзининг академик фалсафий усулидан воз кечиб, кенг оммага мўлжалланган, тушунарли бўлган адабий асарлар ёзишга ўтди. Илмий-тегориал тилдан оддий раван, кенг оммага тушунарли бўлган адабий тил Сартрнинг ёзиш услубига айланди ва у кўпгина машҳур асарлар яратди. Масалан, «Борлиқ ва йўқлик» қиссаси, «Озодлик йули», «Ўсиш даври», «Коммунистлар ва дунё» каби мақолаларини ёзди. Уни бир неча асарлари учун Нобель мукофотига тавсия қилишади, лекин у бу мукофотдан воз кечади. У 1945 йилда «Янги давр» журнаliga асос солади. Бу журнал Франциянинг урушдан кейинги ижтимоий-сиёсий ҳаётида катта роль ўйнади. Унинг фалсафасида кўп тушунчалар Хайдеггер дунёқараши билан боғлиқ.

У ўзининг «Борлиқ ва йўқлик» асарида Хайдеггернинг «дасийн» тушунчасига яқин «Ўзи учун борлиқ» тушунчасини киритди. Бу тушунча, Сартрнинг фикрича, инсон ички олами моҳиятини очиб беради. Бу тушунчани ёритиш учун Сартр «фаоллик» тушунчасини ҳам уз фалса-

фий тизимига киритади. Фаоллик тушунчасини икки турга ажратади: ишчан фаоллик ва сушт фаоллик.

Бутун борлиққа ҳаракатнинг ҳар хил турлари мансуб бўлганлиги учун уни инсондан ташқаридаги борлиқ, деб ҳисоблайди. Инсон уз фаолиятининг асосида мақсад йўқлиги ва уни амалга оширишга интиланлиги учун инсоннинг ички оламидаги фаолияти ишчан фаолият ҳисобланади.

Ишчан фаолиятни Сартр эркинлик, деб атади ва уни табиатдаги эркинликдан фарқлаб курсатади. Табиатдаги эркинлик заруриятга боғлиқ бўлиб, уни англаш натижасида шаклланади. Инсоннинг ички оламидаги эркинлик эса унинг ички моҳиятидан келиб чиқади ва фақат айрим вазиятларда намоён бўлади. Бу вазиятларни экзистенциалистлар чегарадош вазият, деб атаганлар. Бу вазиятнинг чегаралари ўлим ва ҳаёт бўлиб, ҳаётимизда бундай вазиятларга камдан-кам ҳолатларда тушамиз. Масалан, урушда қатнашиш масаласи инсон олдига шундай чегарадош вазиятни қўяди. Бу вазиятда инсон танлашга мажбур бўлади: урушда қатнашиш ёки қочоқлик қилиш. Бу танлашга ҳам инсон, Сартр фикрича, эркинлик билан ёндашиши керак. Демак, эркинлик шундай чегарадош вазиятларда инсонга узининг ишчан фаолиятини ва асл ички қиёфасини очишга ёрдам беради.

Урушдан кейинги йилларда Сартрнинг ахлоқ мавзуидаги асарлари Франция зиёлилари уртасида норозилик ва танқидий қарашларга сабаб бўлди. Бунга қарши Сартр узининг мақолаларида экзистенциализм фалсафасининг ғоялари ахлоқий қарашларга зид келмаслигини тушунтирди. Сартрнинг фикрича, инсон чегарадош вазиятда ҳам узининг эркинлигини йўқотмайди ва бу йўналишда ҳар қандай қийинчиликларни енгиб ўтишга ҳаракат қилади. Баъзан эса, бу ҳаракатлар ахлоқий принципларга зид келиб қолиши ҳам мумкин. Айнан шундай ҳолатни купгина танқидчилар ахлоқсизлик, деб аташган. Жумладан, Сартр таълимоти замондош ғарб тадқиқотчилари томонидан ахлоқсизликда айбланганлиги учун у масъулият тушунчасини эркин танлаш вазиятидаги аҳамиятини курсатади. Сартр фикрича, инсондаги масъулият ўзидаги ахлоқий-маънавий тушунчаларни инкор этиш учун эмас, балки уларни тан олишга даъват этади. Лекин бу масъулият ташқи ҳаётнинг заруриятлари ва эҳтиёжлари натижасида эмас, аксинча, инсоннинг ички, ишчан фаоллигидан келиб чиқиши керак. Бундай масъулият жамият ҳаётининг ижтимоий заруриятларига, қонуниятларига кўр-кўрона бўйсунушидан эмас, балки ички ирода эркинлиги ва ишчан фаолиятдан юзага келади. Қуриниб турибдики, Сартрнинг экзистенциалистик фалсафий қарашлари динсизлик руҳига эга бўлган. Шунинг учун ҳам Сартр инсоннинг ички олами, борлигини ташқи оламдан ажратиб, бир-бирига қарама-қарши қўйган. Уларни бирлаштирувчи илоҳий кучни рад этган. Бундай дунёқараш натижасида Сартр фалсафасида эркин руҳ эмас, балки шахс эркинликка маҳкум қилинган бўлиб чиқади. Масалан, Сартрнинг фикрича, бирорта

шахс камоқда утирса ҳам ички эркинликдан уни ҳеч ким маҳрум қила олмайди. Унга ҳеч ким эркин яшашни, фикр қилишни, эркин уйлашни, камоқдан қочиш режасини тузишни ман қила олмайди.

Сартрнинг машҳур ибораси бўйича, «инсон эркинликка маҳкум этилган», лекин бу эркинлик инсонга бахт келтирмайди. Инсоннинг шахсий эркинлиги бошқа одамларнинг эркинлиги билан туқнашади, натижада чегарадош вазият пайдо бўлганда танлашга мажбур бўлади. Бу танлашда шахснинг ички дунёқараши яққол гавдаланади. Мана шу ички оламда инсон уз масъулиятини ҳис қилмоғи керак. Шу масъулиятни амалга оширишда эса унинг ўзи эркин бўлмоғи лозим.

Демак, Сартр фикрича, эркинлик масъулиятни ҳис қилиб, шу асосда танлаш жараёни билан боғланган. Бу танлаш эркинлигидир.

АЛЬБЕРТ КАМЮ

Альберт Камю 1913 йилда Жазоирда камбағал деҳқон оиласида туғилган. Бир ёшга тулганда отаси вафот этади. Онасининг бой хонадонларда оқсочлик қилиб топган пулига ўқиган. Камю ўқиган мактаб ўқитувчисининг саъй-ҳаракатлари туфайли Жазоир университети унга стипендия тўлайди. У ерда Камю фалсафани ўрганади. Ижод қилишни эрта бошлайди. Ҳаваскор театр ташкил қилади.

1938 йилда Камю «Алжье республикен» янги сул газетасида ишлай бошлайди. Газета «ғалати уруш» даврида тақиқлаб қўйилди. Шундан сўнг Камю Париждаги «Paris Loire» таҳририятида ишлайди. Франция фашистлар томонидан босиб олингандан сўнг Жазоирга қайтади. 1941 йил кузда эса яна Францияга қайтиб бориб, қаршилик ҳаракатининг фаол иштирокчисига айланади. Шу ерда Сартр билан танишади.

1942 йилда А.Камюнинг «Бегона» номли қиссаси босилиб чиқди. Кейинги йилда фалсафий асари «Сизиф ҳақида афсона» нашр қилинди. У 1944 йил августдаги кўзғолондан сўнг «Комба» газетасида бош муҳаррир сифатида ишлай бошлади. 1947 йилда Камюнинг машҳур «Вабо» романи, 1951 йилда «Исёнкор инсон» номли фалсафий асари ва 1956 йилда йирик «Бузилиш» асарлари нашрдан чиқди.

Камю совуқ уруш йилларида руҳий изтироблар ва тушкунлик ҳолатини бошдан кечиради. Умрининг охириги йилларида ижодий инқироздан чиқиб кетиш йулларини топа олмайди ва 1960 йилда автомобиль ҳалокатидан вафот этди.

Камюнинг фалсафий қарашлари зиддиятли бўлиб, ўзгариб, ривожланиб борди. Унинг дунёқарашига индивидуализм ва ҳаётнинг маъносизлиги ҳақидаги фикрлар хос бўлди. Унинг қарашлари ҳам фалсафий, ҳам адабий асарларида акс этди.

Камю фикрларининг М.Хайдеггер ва К.Ясперснинг қарашларидан фарқи шундаки, унда борлиқ масаласи кўтарилмайди. М.Хайдеггер бор-

лиқнинг мазмуни ҳақида гапирган, Камю эса борлиқ масаласини четда қолдириб, бутун эътиборини ҳаёт мазмуни масаласига қаратади.

Камюнинг фикрлари, жамиятда диний эътиқод сусайган даврда шаклланди. Худодан ажралиб қолган инсоннинг ҳаёти уз маъносини йўқотди. Шундай вазиятда инсоннинг ҳаёти маъносиз, деган фикр тугилади. Бизнингча, файласуф умри охирида тушкун кайфиятга тушиб қолиши шу сабабли булиши мумкин.

Камю фалсафасининг негизи индивидуализмдир. С.Кьеркегор фалсафасида индивидуализм диний қарашларга йўғрилган бўлса, Ясперс фалсафасида эса индивид трансценденция орқали илоҳий куч билан боғланади. Камю ва Сартрнинг диний эътиқодсизликлари туфайли бу алоқа бутунлай узилган ва инсон ҳаёти буткул маъносиз бўлиб қолган.

Инсон ҳаётининг маъносизлиги Камюнинг «Бегона» асарида яққол кузга ташланади. Бу асарнинг қаҳрамони Урта ер денгизида яшовчи оддий ҳаёт кечирувчи хизматкор Мерсо ҳеч нарсага қизиқмайди ва ҳеч кимга меҳр қўймайди. Ҳатто, унинг қариялар уйида яшайдиган онасига ҳам меҳри йўқдир. Онасининг вафотини Мерсо бутунлай бефарқ қабул қилиб, барча зарур маросимларни бефарқлик билан бажаради. Узи билан яшайдиган аёлга ҳам хирсий муносабатдан ташқари ҳеч қандай ҳис-туйғуси йўқ.

Одамлар ичида Мерсо узини бегона, деб ҳисоблайди. Ундаги ягона илиқ муносабат фақат табиатга нисбатан сақланиб қолган. У табиатни бутун қалби билан яхши куради. Фақат шу ҳис-туйғу уни яшашга даъват этади.

Кунлардан бир куни Мерсо денгиз буйига ҳеч қандай ниятсиз, узи билан қурол кутариб боради. Бу қуролни нима учун ишлатишни ҳеч тасаввур қилмаган Мерсо фавқуллодда денгиз буйида юрган араб йигитини отиб ўлдиради. Унинг устидан бошланган суд жараёнида Мерсо бу хатти-ҳаракатини ҳеч қандай сабаб билан тушунтириб бера олмайди.

Камю судда қатнашган Жазоир жамиятининг ҳар хил табақаларини курсатиб, уларнинг ахлоқсиз ички қиёфасини очиб беради. Мерсо бу жамият унинг учун бегона бўлгани каби бу жамиятнинг барча аъзолари ҳам бир-бирига бегонадирлар.

Камю одамлар уртасидаги меҳр-оқибатнинг кутарилиши ва бунинг натижасида одамлар бир-биридан ниҳоятда бегоналашиб қолишини ва натижада ҳар бир инсон ёлғизланиб қолишини яққол очиб беради.

Асарнинг сўнггида улимга ҳукм қилинган Мерсо охириги тавба-тазаррудан ҳам бош тортади. Барча одамлар улимга маҳкум қилинган экан, яшашнинг ҳеч қандай мазмуни йўқдир, дейди. Мана шу ҳаётий тамойил Мерсонинг тамал тошидир.

Бу асарда Камю ғарб жамиятининг фожиасини атрофлича ёритишга ҳаракат қилган.

Камю «Сизиф ҳақида афсона» номли фалсафий рисоласида маъносизлик (абсурд) фалсафасини олдинга сурди. Инсонни қамраб олган

табиат инсонга қарама-қарши ва унга бегонадир. Инсоннинг ички туйғулари ва табиати уртасида ҳеч қандай алоқа йўқдир. Камюнинг фикрича, мушукнинг олами — унинг оламидир, инсоннинг олами фақат унинг оламидир. Улар уртасида ҳеч қандай ухшашлик ҳам йўқ.

Камю фалсафасида табиат жонсиз, ҳар қандай ҳис-туйғуга бегона, инсонга ёт бўлган бир коинотдир. Агарда табиатда инсон ҳис-туйғу борлигини пайқаганда, табиатни ҳис қилганда инсон узининг шу даражадаги тушқунлигини ва ёлғизлигини ҳис қилмаган булар эди.

Бу фикрлар билан Камю «Ҳаёт яшашга арзийдими ёки йўқми?»— деган саволга рўпара келади ва бу саволга ижобий жавоб беради. Инсонга кучни яшаш учун унинг ички оламидаги мажбурияти беради. Демак, ҳаёт нақадар аянчли ва зерикарли бўлмасин, инсон узида ҳис қилган мажбурият туфайли яшаши шарт. Бу мажбурият ташқи эмас, балки ичкидир.

Камю узининг «Вабо» асарида бу фикрни ривожлантириб, инсоннинг яшашдан мақсади бошқа одамларга ҳам ёрдам беришдир, деган хулосага келади. Бу асарда Камю Урта ер денгизи бўйида жойлашган Орен шаҳарчасида содир бўлган фожиали воқеаларни моҳирона тасвирлайди. Шаҳарчанинг хотиржам ва сокин аҳолисини даҳшатли касалликларзага келтиради. Кунларнинг бирида шаҳар аҳолиси қаламушлар ва мушукларнинг қирилиб битаётганининг гувоҳи бўладилар.

Қандай куч шаҳар аҳолисининг уз жойларини тарк этишга мажбур қилади? Бу даҳшатли куч «вабо» эди. У бутун шаҳарни қамраб олиб, ҳар бир куча ва ҳар бир хонадонга кириб келади. Саросимага тушган шаҳар аҳолиси қаердан нажот излашни, қандай даво топишни билолмай қолди. Шаҳардаги касалликни бошқа ерга тарқалмаслиги учун ҳарбий кучлар шаҳар атрофини қуршаб оладилар. Бу ердан ҳеч ким чиқиб кетолмас ва киритилмас ҳам эди. А.Камю бундай фожиали шароитда айрим кишиларнинг характерларини моҳирона очиб беради.

Бу шаҳарда вақтинча иш юзасидан тухтаган мухбир Рамбер чиқиб кетишга ҳаракат қилади. Уни бошқа шаҳарда истиқомат қилувчи қайлиги кутарди. У ҳар кун шаҳарда минглаб одамлар улаётганлигини кўриб даҳшатга тушар, бир кунмас бир кун бу фожиа ўзига ҳам етиб келишдан қўрқиб яшарди. Рамберни бир томондан қайлигига бўлган муҳаббатидан айрилиб қолиш, иккинчи томондан, вабо олдидаги қўрқув саросимага соларди.

Рамбер шаҳардан чиқиб кетиш учун кўп уриниб, шаҳарни ураб турган ҳарбийлар билан келишиб қўяди. Лекин бир вақтнинг узида Рамбер доктор Риё бошчилигидаги врачларга ҳам ёрдам беради. У ҳар кун, ҳар соатда улимнинг фожиали юзини қўрар ва унга қарши қурашаётган одамлар матонатига ҳайратланар эди. Рамбер, айниқса, доктор Риёнинг хотиржамлиги ва шижоаткорлигини кўриб, узи ҳам секин қўрқув ҳолатидан хотиржамликка ута бошлайди. Унинг қалбидаги сокинлик фикрла-

рини узгартира бошлайди. Ҳаёт ва улим уртасидаги чегарадош вазиятда Рамбер дунёқарашида кескин узгариш содир бўлади. Рамбер фақат уз манфаатини кузловчи худбин шахсдан бошқа одамлар олдидаги масъулиятни ҳис қилувчи шахсга айланади.

Рамбер шаҳардан чиқиб кетиш фикридан воз кечиб, доктор Риё бошчилигидаги шифокорларга ёрдам бериш учун шаҳарда қолади. Рамбер шифокорлардан «Сизларга касаллик юқишдан қўрқмайсизларми»,— деб суради. Риё бу саволга жавоб берар экан, бундай эҳтимол борлигини тасдиқлайди. Қўп вақт утмасданоқ Риё ўзи ҳам бетоб бўлиб, ётиб қолади. Лекин Риёдаги ҳаётини куч шу қадар кучли эдики, у касалликни енгади. Рамбер бу ҳолатни таажуб билан кузатиб, инсонни ҳар қандай хавф-хатардан қандайдир тушуниб бўлмайдиган мавҳум куч асрашига иқрор бўлади.

Бу қандай куч? Табиатнинг мавҳум ҳаётини кучими, инсоннинг эркин иродасими ёки илоҳий кучми? Бу саволларга Рамбер жавоб излайди.

Нима учун Рамбер омон қолди, даҳшатли касалликни узига юқтирмади? Бу саволнинг туғилиши табиийдир. Саволга ҳар хил жавоб бериш мумкин. Масалан, Ибн Сино фикрича, руҳий қўрқув тирик организмга ниҳоятда салбий таъсир қилади. Агар инсонда қўрқув урнига меҳр кучлироқ бўлса, у ҳар қандай хатарли вазиятдан эсон омон чиқиб кетади.

Рамбер уз қайлигини севар ва унга етишиш учун интилар эди. Унинг қалбидаги бу муҳаббат улим устидан тантана қилди. А.Камю бу фикрнинг янги йўналишида ривожлангандир. Энди Рамбер қалбида ёр муҳаббатидан ҳам устун турувчи одамлар олдидаги уз масъулиятини ҳис қилиш пайдо бўлди.

Француз файласуфи Анри Бергсон бундай меҳрнинг интеллектуал хайрихоҳлик, интуиция, деб атади. Айнан ана шу интуиция ҳиссиёти Рамбер қалбида бошқа барча ҳиссиётлардан устун турди ва унинг ҳаётини янги йўналишга бошлади. Романнинг бу ғоясида А.Камюнинг дунёқарашида катта узгаришни қўришимиз мумкин. Агар биз «Бегона» ва «Вабо» асарларини солиштирсак, қуйидаги фикрларга келишимиз мумкин; «Бегона» асарининг бош қаҳрамони Мерсо фақат ўзи учун яшайди, унинг қалбида одамларга бўлган меҳр алангаси сунган. Бутун олам Мерсо учун уз қувончини йўқотган зерикарли ва маъносиз эди. У ўзига ҳам, бошқаларга ҳам керак бўлмаганлиги учун борлиқдаги мавжуд бўлган буюк ҳаётини кучни йўқотади ва улим олдида таслим бўлди. «Вабо» асарида эса унинг бош қаҳрамони Рамбер фақат уз қайлигига бўлган ҳиссиёт урнига одамларга ундан ниҳоятда кучли, бўлган меҳр ҳиссиётини уз қалбида кашф этди. У бу ҳиссиётни ҳатто англамади, тўғрироғи, уни бошқалар учун бўлган масъулият, деб ҳисоблади.

Шундай қилиб, А.Камю ижодининг охириги босқичида руҳий ҳолатлар фалсафаси чуққисига кўтарилди. Бу чуққилардан у ахлоқ инсон

қалбида ёниб турган рухий куч қуёши эканлигини кузатди. Ахлоқ ҳақида гапирилар экан, уни виждон, меҳр, рухий куч, интуиция тушунчалари орқали ёритиш зарурдир.

Куриниб турибдики, Камюнинг фалсафий қарашлари унинг ҳаёти давомида ривожланиб, узгариб борди. Бу узгариш индивидуализм чегарасидан четга чиқиб, унинг тор доираларини кенгайтиришга ҳаракат қилди.

Камю ва бошқа экзистенциалистлар фалсафасининг камчиликларидан бири инсон борлигини табиатдан ажратиб қуйиш ҳамда узга инсонлардан бегоналаштиришдир. Натижада, инсон табиатни жонсиз, руҳсиз танадек тасаввур этиб, бу жонсиз табиатдан ўз урнини топа олмай қолади.

Шу ерда бундай бегоналашувга инсоннинг ўзи айбдор эмасмикан, деган уринли савол тугилади. Асрлар давомида инсон табиатга ақл, тафаккур нуқтаи назаридан кўз ташлади. Ҳатто, ўзини ҳам ақлли мавжудот (хомо сапинс), деб атади. Узининг рухий мавжудот эканлигини мутлақо унутди. Билиш жараёнида инсон бутун борлиқни алоқалар, хусусиятлар, тушунчалар, қоидаларга бўлиб ташлайди. Борлиқни ажратиб қуйиш жараёнидаги энг фожиали ҳодиса худди шу йўл билан инсонни табиатдан бегоналашуви бўлди. Илм-фан бутун оламни бўлиб, бир-биридан ажратиб, кейин эса сунъий равишда бўлинган қисмларни қонун ва тушунчалар орқали бирлаштиришга ҳаракат қилади. Билиш жараёнини объект-субъектга бўлиб, инъикос, деб атади.

Олам объект ва субъектга бўлинар экан, уларнинг орасидаги алоқадорлик ҳам узилиб қолиб, эзгу ҳис-туйғуларга ўрин қолмайди. Натижада, тафаккур инсонни боши берк кучага олиб кириб қўйди. Бу вазиятдан чиқиш йўллари йўқ, деб эълон қилинди.

Хулоса сифатида шуни алоҳида таъкидлаш зарурки, аслида бу фалсафадаги маъносизлик — ҳаётнинг маъносизлиги эмас, балки тубан ақлнинг маъносизлигидир. Чунки ақл барча саволларга жавоб топади, лекин борлиқни маъносиз, дейди. Шундай экан, бунда ақлнинг ўзи маъносиз бўлиб қолмайдими? Демак, бу маъносиз вазиятдан чиқиб кетишнинг ягона йўли инсон ва бутун борлиқни бирлаштирувчи, уни ягона коинот, деб тан олувчи рухий кучга мурожаат қилиш, бу куч орқали Худонинг инсонга бўлган муҳаббатини топишдир. Бундай фалсафий таълимот, қадимдан маълум бўлиб, Шарқда урта асрларда тасаввуф, деб аталган.

Экзистенциализм фалсафаси XX аср боши ва ўртасидаги фожиали ҳодисаларни тўғри акс этгирди ва фожиадан чиқиб кетиш йўлларини изтироб билан ахтарди. Шунинг учун ҳам экзистенциализм намояндалари Ясперс, Хайдеггер, Сартр, Камю илоҳий кучга, инсондаги рухий кучга охирги таянч нуқтаси сифатида мурожаат қилишга мажбур бўлишди. Уларнинг асарларида учрайдиган инсонпарварлик ғоялари бу фалсафани юқори баҳолашга имконият беради.

ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ ФАЛСАФАСИ

Эмпириокритицизмнинг асосчиси швейцариялик олим Р.АВЕНАРИУС ҳамда австриялик физик ва файласуф ЭРНСТ МАХ ҳисобланади. Бу фалсафа XIX асрнинг охирида содир булган илмий кашфиётлар натижасида юзага келди. Унинг гоёвий манбаи сифатида Юм агностицизми, Кант фалсафий қарашлари ва биринчи позитивизм булди. Шунинг учун «иккинчи» позитивизм биринчисига нисбатан агностицизм фалсафасига яқинроқдир ва Берклининг субъектив идеализм фалсафаси билан чамбарчас боғлиқдир. Беркли фалсафасидаги оламни инсон ёки субъект сезгиларнинг мажмуаси сифатида тушуниш гоёси эмпириокритицизм ёки махизм асосини ташкил қилади. Табиий фанларнинг атомистик дунёқараши янги илмий кашфиётлар натижасида инқирозга учради. Резерфорд тажрибалари натижасида атомнинг парчаланиши кашф этилди. Бу эса XIX асрнинг атомистик дунёқарашига катта зарба берди. Кантнинг позитивистик қарашлари айнан шу атомистик концепцияга асосланган булиб, барча фалсафий қарашларини шу концепцияга мослаштириб тузган эди. Шунинг учун Мах биринчи позитивизмни танқид қилиб, уни метафизик гоёлар аралашган, эскириб қолган қарашлар, деб ҳисоблади.

«Иккинчи» позитивизм илмий билимлар ташқи оламни тўғри акс эттира олмайди ва бизнинг сезгиларимиздан ташқарида мавжуд булган оламни билишга фан қодир эмас, деб ҳисоблади. Эмпириокритицизм ўзини агностицизм, деб аташга қарши чиқди. Натижада, у бутун билиш жараёнини сезгилар билан чегаралаб қўйди. Шунинг билан биргаликда позитивизмнинг табиий фанларга берган юқори баҳоси эса уни бир қарашда материализм фалсафасига ухшатар эди. Лекин бундай қараш аслида юзаки эди. Чунки материализм барча табиий жараёнларни уша даврнинг физика ва механика қонунлари орқали тушунтиради. Кант ва Спенсернинг позитивизми эса илмий қонунлар билангина чегараланмасдан, илоҳий кучни ҳам тан оларди. Лекин бу кучни мавҳум ва уни фан орқали билиб булмайди, деб ҳисоблашган.

XIX асрнинг охирларида содир булган илмий кашфиётлар дунёнинг механистик илмий тасаввурини йўққа чиқарди. Натижада, позитивизм фалсафасида иккинчи оқим вужудга келди. Унинг вакиллари илмий билимни чегараланган ва нисбий характерга эга, деб ҳисоблашди ва позитивизмнинг иккинчи шакли булган эмпириокритицизмга асос солинди. Тажриба орқали олинган билимга танқидий қараш эмпириокритицизмга хос булиб, бу оқим ўзининг субъектив идеалистик назариясини яратди. Мах бу оқимнинг асосчиси саналади. Машҳур физик Авенариус эса психо-физиологик масалалар билан чуқур шуғулланган. 1896 йилда радиоактив қувватнинг очилиши ва электроннинг кашф этилиши бу олимларни энергияни дунёнинг асосида ётган энг ҳаракатчан динамик куч, деб тан олишга ва уни ҳаракатсиз материя тушунчасига қарама-

қарши қўйишга олиб келди. «Материя йўқолди, у электронга айланди», деган гоа иккинчи позитивизм фалсафасига хосдир. Унинг вакиллари янги концепция яратишди, бу эса «соф тажриба элементлари концепцияси» эди.

Авенариус ва тажрибани «тозалаш» дастури. 1888—1890 йилларда ёзилган икки томлик «Соф тажрибанинг танқиди» асариди Авенариус соф тажрибани ундан ташқарида мавжуд булган объектив реалликка қарама-қарши қўйиб, бу соф тажрибада фақат ҳиссиётларимиз ва сезгиларимиз орқали билимга эга буламыз, деган хулосага келди. Авенариус бу асариди принципиал координация тушунчасини киритди ва бу тушунча билан «мен» ва муҳитнинг ажралмас боғлиқлигини, субъектни объектдан, объектни эса субъектдан ажралмас ҳолда боғлиқ эканлигини таърифлаб берди. Авенариус, соф тажриба, деб ҳар қандай камчилик ва хатолардан холи фикрларни билимларни назарда тутади. Авенариус инсон соф тажрибадаги фикрларни ҳаётда содир булган кузатиш билан таққослаши ва бу кузатишни ҳар хил хатолардан тозалашни муҳим, деб ҳисоблайди. «Инсон соф тажрибада» кузатиш доирасини кенгайтириб, бу кузатишга хос булган хатолардан уни тузатишни асосий вазифа, деб ҳисоблаймыз»,— ёзади Авенариус. Шундай қилиб, тажриба тушунчаси ҳар хил турларга эгадир. Бу тажрибадаги хатоликларни тузатишни у эмпириокритицизмни асосий вазифаси, деб ҳисоблайди. Авенариус фикрича, соф тажрибанинг элементлари тажрибада қатнашган шахсга боғлиқдир. Бу фикрни кейинчалик Мах ривожлантиради ва унга «дунё элементлари» тушунчасини киритади. Бу назарияни яхшироқ урганиш учун эса унинг гносеологик қарашларига эътибор бериш керак. Авенариуснинг соф тажриба тушунчасида субъект ва объект бир-бири билан ажралмас боғлиқдир, субъект объектсиз, объект эса субъектсиз мавжуд эмас. Лекин Ер тарихида жуда катга даврдаги узгаришлар ҳеч қандай субъектсиз давом этган. Инсон Ер тарихида бундан 40—50 минг йил олдин пайдо булган. Тажрибадаги сузлар буни тасвирлайди ва бу тасвирдан четга чиқиб кетолмайди.

Бу сузларни таҳлил қилиш мақсадида Рассел «дискрипция» назариясини яратди. (Лотин тилида «дискрипция» сузи тасвирлаш, деган маънони англатади). Дискрипция назариясининг асосий вазифаси — оддий тилни махсус формал мантиқ тилига айлантириш ва фақат шу тилдан фойдаланиш. Табиийки, бу махсус формал мантиқий тил бутун объектив оламни акс эттира оладими, деган савол туғилади. Формал мантиқ тили фақат узининг доирасидаги масалалар билан шугулланади, яъни тушунчаларни аниқлаш, тушунчалар асосида мулоҳаза юритиш ва мулоҳазаларнинг ички зиддиятсиз бўлишини текширишни амалга оширади. Рассел уз олдига бутун фаннинг асосини формал мантиқ асосига утказишни мақсад қилиб қўйди. Формал мантиқ фаннинг асосига айланиши учун унинг қонунлари объектив борлиқни акс эттириши керак. Бундай акс

эттиришни янги тушунча, референийлик тушунчаси ифодалайди. (Лотин тилидан таржима қилганда референийлик сузи «билдирувчи» маъносини англатади.) Бу суз айрим иборалар, сузлар объектив борлиқни, нарсаларни билдириши керак. Масалан, сув деганда табиатдаги мавжуд физикавий нарсани суз ифода этиши керак.

Бертран Рассел фикрича, формал мантиқ аппарати таркибида мавжуд референийлик хусусиятига эга булган сузларни ажратади. Бу референ тушунчаларни ажратиш учун Рассел мулоҳазаларни иккита булишни тавсия этади, биринчиси номлар ва иккинчиси дискрипциялар, яъни тасвирлашлардир.

Рассел ном, деб фақат объектив оламдаги бор нарсаларни ва ҳодисаларни акс эттирадиган тушунчаларни эътиборга олади. Масалан, Кира дарс утаяпти. Бу мисолда Кира фақат қизнинг номини билдиради, бу қизга хос булган бошқа хусусиятлар бизни қизиқтирмайди. Шахснинг номи бу шахсни билдиришдан ташқари ҳеч қандай маълумот бермайди. Шунинг учун ном тушунчаси фақат бир маънога эга. Ном тушунчаси билан бирга детонант тушунчаси ҳам мантиқий позитивизм вакиллари томонидан киритилди. Бу тушунчани мантиқий позитивизм вакиллари-дан бири Черч киритди. Масалан, Волга дарёси тушунчасида Волга сузи номни билдиради ва ном деб аталади, бу дарёнинг узи детонант, деб ҳисобланади. Бу номнинг маъносини билдирувчи тушунчани Фреге номинант, деб аташни таклиф этди. Детонант тушунчаси билан бир қаторда канотат тушунчаси ҳам киритилди. Агар детонант деб номни билдирувчи предмет аталса, канотат — бу номнинг маъносини билдиради. Агар биз қирол тушунчасини олсак, унинг детонанти бу қироллик ҳукмронлигига эга булган шахсдир. Бу тушунчанинг канотати бутунлай бошқа маънога эга булади, масалан, канотат бу ерда шахсни эмас, балки қироллик ҳукмронлигини билдиради. Шунинг учун казинодаги қирол, шахмат уйидаги қирол ҳам канотат дейилади. Демак, детонант хусусияти фақат номга эга булади, негаки ном фақат бир маънони билдиради. Номларнинг келиб чиқиши инсоннинг ҳаётий тажрибасига боғлиқ булмайди. Номлар доим априор характерга эга, инсонлар уз ҳаётий тажрибасидан келиб чиқиб, нарса, ҳодисаларга ном берадилар, ваҳоланки номлар инсон тажрибасидан олдин мавжуд булади.

Дискрипция деб нарса-ҳодисаларнинг асл моҳияти ва маъносини очиб берувчи тушунчаларга айтилади. Формал мантиқда дискрипция нарсаларнинг маъносини очиб берувчи, уларнинг моҳиятини кўрсатувчи тушунчалар ҳисобланади. Масалан, агар биз стол деб айтсак, бу нарсанинг номини айтамыз, бу унинг номинантидир. Агар биз турт уочққа урнатилган текис тахта десак, бу унинг дискрипцияси булади. Рассел киритган қуйидаги мисол илмий адабиётда кенг тарқалган.

Франциянинг ҳозирги қироли Г.Кол. Лекин бу мисолдаги қирол тушунчаси ҳозирги Францияда қирол ҳукмронлиги йўқ булганлиги учун

уз маъносини йўқотади. Бу мисолда Рассел қуйидаги хулосага келади: агар ном ўрнига дискрипция ишлатилса, тушунча узининг асл моҳиятини йўқотади, номлар ўрнига дискрипцияларнинг ишлатилиши хатога олиб келади. Бу фикрни тушунтириш учун қуйидаги мисолдан фойдаланамиз:

S

1) Вальтер Скотт «Айвенго» романини ёзган.

S

P

2) Вальтер Скотт шотландиялик.

Вальтер Скотт — бу номми ёки дискрипциями? У, албатта, ном. «Айвенго»ни ёзган одамчи? Айнан бу мулоҳазада дискрипция номини бажаради. Булади: 1) S est P.

2) nomina est deskripto.

Бу иккала мисол дискрипция ва ном орасидаги муносабатни яққол кўрсатади. Номланган нарса шундайдир, тасвирланган нарса шундайдир.

S

P

«Айвенго»ни ёзган одам шотландияликдир.

«Одам» — дискрипция, «Айвенго»ни ёзган ибора аста-секин номга айланди, негаки «Айвенго»ни ёзган куп одамлар ёлғиз В.Скоттга айланди. Энди биз кўраямизки, биринчи мисолда «nomina est nomina». Бу мисолда ном ўрнига дискрипция ишлатилганда ҳам мушоҳаданинг тўғрилиги бузилмайди. Лекин биз «Айвенго»ни ёзган одам шотландиялик» деган иборани киритсак вазият узгаради. Энди бу иборанинг кўриниши қуйдагича: «Айвенго»ни ёзган одам шотландиялик». Энди бу ибора нотўғри ҳолатга келди, негаки «Айвенго»ни ёзган шотландиялик ибораси, «Айвенго»ни ёзган В.Скотт иборасидан кенгроқдир. Охириги ҳолатда ном дискрипцияга алмаштирилади: descripto est nomina. Бундай алмаштиришлар тўғри мулоҳазани хато мулоҳазага айлантиради. Шундай қилиб, Рассел тилнинг формал мантиқий таҳлилини тилни чегаралаш ва аниқ бир доира билан чеклашда куради. Оддий тилда тўғри ва хатосиз кўринган фикр формал мантиқнинг таҳлилидан кейин хато кўринади. Бунда биз қаерда ном ва қаерда дискрипция эканлигини аниқ кўраёмиз. Шундай қилиб, биринчидан оддий тилни дискрипция ва ном орқали таҳлил қилиш бу тилдаги хатоларни аниқ кўрсатади. Иккинчидан, бундай таҳлил қилиш сунъий махсус тилни яратишни тақозо қилади. Демак, хулоса қилиб айтиш мумкинки, барча формаллашган ибораларни махсус символлар орқали ифода этиш мумкин. Бу усул бизларга қисқа ифода этишга имконият беради. Масалан, «қуйидаги одамлар талабалардир» ибораси символлар ES (B,C) орқали ифода этилади. Лекин бу символлар орқали берилган иборани бошқача ёзишимиз мумкин. Демак, формаллаштириш усули символ ва детонати ҳамда символ ва унинг канотати

уртасида бир хил маънодаги боғланишни ҳамда бир хил мазмундаги алоқадорликни таъминламайди. Бундай таҳлил қилиш усули Рассел ва унинг маслақдошларини ўз томонига тортар эди. Натижада гоёт мураккаб илмий мулоҳазаларни ҳам бундай формаллашган тил орқали ифода этиш мумкин, деган нотўғри фикр шаклланди. Бу формаллашган тил орқали ибораларнинг тўғри ёки нотўғри эканлигини фақат текшириш мумкин. Рассел таклиф этган тамойил бу фикрларнинг референтлигини таъминлайдиган тамойил эди. Унга биноан тамойил ном ва дискрипция уртасидаги муносабатга асосланиши керак. Агар иборадаги ном уртасидаги тартиб бузилмаса, бу ибора тўғридир. Бу усул натижада тўғри оқибатларга олиб келди. Рассел мантиқий ҳақиқат мезонлари референтлик тамойили билан боғлиқ эканлигини исботламоқчи бўлди. Шундай қилиб, референтлик одатдаги формал мантиқий усуллар билан боғлиқ бўлиб, оқибатда билишнинг тўғри ёки нотўғрилиги оддий мулоҳазанинг формал мантиқий таҳлили билан боғлиқ бўлиши мумкин. Натижада бу ерда биз икки хил хулосага келамиз. Бир томондан, ҳозирги замон нуқтаи назаридан қараганда, бу масалани олдиндан ҳал қилиб бўлмайди, десак бўлади. Иккинчи томондан, бу масала устида ишлаш ҳозирги замон символ мантигини яратишга олиб келди ҳамда ҳозирги замон кибернетик тизимларни ва бошқа ҳар хил формаллашган тизимларни ҳаётга келтирди.

Барча билимларнинг формаллашган тизимини яратиш ва бу тизимда барча билимларни ягона бир формула орқали ифода этиш орзуси пайдо бўлди. Бу формулани, яъни материя формуласини ахтариш жараёни бошланди. Бу формулани яратишда эса Расселнинг қуйидаги мантиқий мулоҳазалари хизмат қилиши керак эди:

Бунда редукцияларнинг оддий қатори тикланади. Физика математикага, математика эса мантиққа таянади. Демак, барча фанлар мантиқ томонидан ифода этилиши мумкин. Фанларнинг бир-бири билан боғлиқлигини асослаб бериш билан лингвистик таҳлил фалсафаси шуғулланади. В.Витгенштейн шундай фалсафий оқимнинг намояндаларидан бири ҳисобланади. Рассел фалсафасида позитив мантиқ орқали берилган гоёлар Витгенштейн қарашларида афоризмлар тупламаси сифатида намоён бўлди. Агар Рассел янги усул назариясини яратган бўлса, Витгенштейн мантиқий атомизмни асослаб берди. Бу фалсафанинг асосий гоёларини қисқача бериб утамиз:

- 1) борлиқ инсон учун, билимда акс этган борлиқдир;
- 2) билим доимо тушунча ва мулоҳазалар орқали ифода этилади;
- 3) инсоният узининг тажрибасини тилда ифода этади;
- 4) тил орқали олам ҳақидаги ҳақиқий билимга эга бўлиш мумкин;
- 5) борлиқни билиш учун у ҳақдаги мулоҳазаларни таҳлил қилиш керак;
- 6) ҳақиқатга эришиш хато бўлган мулоҳазалардан қутулишдир;

- 7) борлиқни тасаввур этмасдан у ҳақда фикр юритиш хатодир;
- 8) ҳақиқий мулоҳаза тажрибадан келиб чиқиб, «aposteriori»¹ хусусиятга эгадир;
- 9) хато мулоҳазалар тажрибадан келиб чиқмайди. Шунинг учун улар аргіогі²дир;
- 10) мантиқ «аріог» ва «aposteriori» мулоҳазаларни ажратишга имконият беради;
- 11) мантиқ мулоҳазаларнинг тўғри ёки нотўғри эканлигини белгилай оладиган мезон яратади;
- 12) тажрибадан келиб чиққан оддий мулоҳазалар тўғри билиш учун замин булади;
- 13) бундай мулоҳазаларни атомар, яъни бошқа булинмайдиган мулоҳазалар деб аталади;
- 14) ҳақиқий билим ана шундай атомар мулоҳазалардан ташкил булиши керак.

Ана шу ҳақиқий билим мантиқий атомизм, деб аталади.

Мантиқий позитивизм ғоялари амалий ва назарий ривожини Вена тўғараги олимлари давом эттирдилар. Бу уюшмада Витгенштейн, Рассел ва бошқа олимлар қатнашдилар. Бу уюшманинг асосчиси Карнап ҳисобланади. Карнап Рассел ғояларининг амалий томонларини ишлаб чиқди ва уларни амалиётда ишлатилишини асослаб берди. Вена уюшмасининг асосий мақсади фанни мутаносиблик ҳолатига келтириш ва илмий мулоҳазаларни атомар тушунчалар орқали ифода этиш эди. Шу муносабат билан верификация тушунчаси кириб келди. Бу тушунча лотин тилидан «текшириш», деб таржима қилинади. Реаллик билан солиштириш масаласи Рассел даврида пайдо булган эди. Рассел учун бундай солиштириш — эмпирик фактлар билан солиштириш демакдир.

Элементар, атомар мулоҳазалар эмпирик фактлар орқали текширилиши керак. Агар бундай текшириш бажарилмаса, бу мулоҳазалар нотўғри ҳисобланади. Верификациялаш бу ерда ҳар қандай илмий текстларни узгартиришдир. Қайд қилиш тушунчаси олимлар томонидан лаборатория жараёнидан кучириб олинган эди. Барча тажриба, амалий тадқиқот қайд қилиш тушунчаси орқали ёзиб борилади. Қайд қилинган гапларда кузатилаётган тажриба бирин-кетин, бир тартибда ва бир маънода ёзиб борилади. Кузатиш қайдномаси тажрибада содир булаётган узгаришларни, масалан, рангнинг узгариши, иссиқлик-совуқлик ҳарорати, катталашшиш ва кичрайиш хусусиятларини акс эттиради. Уларнинг ҳаммаси бу қайдномага ёзиб борилади. Қайднома иборалари қуйидагича булади. Ма-

¹ *Апостериор* — оқибатнинг мавжудлиги сабабнинг мавжудлигини белгилайди, деган таълимот.

² *Априор* — тажрибага боғлиқ эмас, деган маънони англатади.

салан, «қизил рангни кураяпман», «жисм кичраяпти». Агар биз фандаги барча билимларни қайд сузлар орқали ифода эта олсак, унда фанда текширилмаган фактларга асосланган билимлар қолмас эди, априор ғоялар фандан изсиз йуқолар эди. Мана шу текшириш усулини верификация, деб аташади. Бу ғоялар уз ривожини физикализм оқимида топди, бу оқим бутун фан тилини ягона физик тилга айлантириш керак, деб ҳисоблади. Карнап фанлардаги тажриба ва кузатишга асосланган билимларни фақат физикавий жараёнлар ҳамда физикавий тушунчалар орқали ифодалашдир, деган хулосага келади.

Мантиқий позитивизм таълимотининг бегубор келажagini фандаги учта буюк илмий кашфиёт йуққа чиқазди.

1). Машхур олим В.Гейзенберг математикада ноаниқликлар нисбати назариясини кашф этди. Бу назария буйича, бир вақтнинг узида элементар заррачанинг ҳам импульсини, ҳам координатасини билиб булмайди. Заррача ҳақида биз батамом тулиқ ва равшан маълумотга эга булолмаймиз. Физикавий тажриба бизларга тулиқ маълумот беролмас экан, априор тажрибадан ташқари тушунча-мулоҳазаларга доим урин топилади. Бундан ноаниқлик инсон билимига азалдан хос булган ҳодиса, деган хулоса келиб чиқади. Лекин бундай фикр мантиқий позитивизмнинг тулиқ ва ягона формаллашган билим ҳақидаги илк ғоясига зид келди. Тулиқ ва равшан билим фақат тажриба ва унга тегишли асбоб-ускуналарга асосланган. Билим доираси чегараланган, шунинг учун аниқ масаладан ташқари ҳеч қандай формаллашган билим яратиш мумкин эмас, деган хулоса пайдо булди. Барча фанлардаги билимларни умумлаштирар эканмиз, уларга тегишли булган ягона ва формаллашган тушунчаларни яратиб булмайди.

2). Гёдель математик теоремаларнинг тулиқ эмаслиги ҳақидаги назарияни яратди. Бу теоремага биноан олдинги математик назария формулаларидан янги назария ва билимларни чиқариб булмайди. Шундай экан, фақат бир маънони англатадиган мулоҳазаларни, яширин ва тулиқ булган тизимни яратиб булмайди. Натижада куйидаги муҳим ғоя келиб чиқади: фанлардаги билимларни ягона формаллашган тил ва билим орқали акс эттириб булмайди. Коинотнинг ягона формуласини ҳам яратиб булмайди.

3). Луайин ва Гудмен назариянинг ҳаққонийлиги фақат биргина мулоҳаза билан эмас, балки бир нечта мулоҳазалар орқали исботланиши мумкин эканлигини далиллаб беришди. Бир мулоҳаза орқали борлиқни акс эттириш қийин. Борлиқни тўғри акс эттириш учун бир нечта мулоҳаза зарур. Мулоҳазанинг тўғри ёки нотўғри эканлиги фақат назария доирасида белгиланади.

Ҳатто, энг содда булган «менинг қорним очликдан оғрияпти», деган мулоҳаза бир неча маънога эга. Биринчидан, қорин очликдан оғриши мумкин, иккинчидан, қориннинг оғриши ҳақида гапириш мақсадга

мувофиқ ҳисобланмайди, бу ҳақда гапириш уят ҳисобланади. Куряпмизки, овқат ошқозонда ҳазм бўлди ва ошқозон аъзолари овқат ҳазм қилишда фаол қатнашди. Бу мисолда ушбу фактни ҳар хил таҳлил қилиш имконияти мантиқий позитивизмнинг биносини қулатди. Бу воқеалар яна бир муҳим ҳолатни ривожлантирди: ҳар қандай билим фақат тажриба орқали тўғри ёки нотўғри эканлигини билиб бўлмайди. Сузга фақат эмпирик маънони бериш тўғри эмаслиги аён бўлди. Верификация таъмоили инқирозга учради.

НЕОПОЗИТИВИЗМ ЁКИ МАНТИҚИЙ ПОЗИТИВИЗМ

«Мантиқий позитивизм» атамаси дастлаб 1920—1930 йилларда Венада фаолият олиб бориб, XX асрнинг бошларида ва уртасида неопозитивизм фалсафаси мантиқий позитивизмга айланди. Бу оқим позитивизмга хос бўлган барча билимларни фақат тажрибадан келтириб чиқазишга асосланди, тажриба билимнинг асосий манбаи ҳисобланди.

Позитивизмнинг бу хусусияти Кантнинг тажрибавий билимни юқори баҳолашидан келиб чиқди ва Кант фалсафасига қисман таянди. Лекин ҳар бир тарихий даврда позитивизм узига хос хусусиятларга эга бўлди. Силлогизмнинг катта асоси доим априор, яъни тажрибага асосланмаган ҳисобланар эди. Мантиқий позитивизмнинг асосчиларидан бири Джон Стюар Милль ушбу асосни ҳам тажрибадан келиб чиқишини асослаб берди.

Иккинчи позитивизм бўлган маҳизм ёки эмпириокритицизм объектив борлиқни тажриба билан бир, деб ҳисоблади ва тажрибадан ташқарида бўлган объектив реалликни тан олмади. Фаннинг кашфиётлари маҳизм гоъларининг чекланган эканлигини исботлади. XX асрдаги материянинг субатом даражасининг очилиши, электрон кашф этилиши, кейинчалик протон-нейтрон ва лептонларнинг очилиши билишнинг эмпирик ҳолатини инсоннинг фақат ҳис-туйғуларига боғлиқ эмаслигини исботлаб берди. Бу майда заррачалар инсон кузига кўринмайди, уларнинг ҳаракатини фақат экспериментлардан билса бўлади, холос. Физик асбоб-ускуналар кўзга кўринмас заррачалар ҳақидаги ахборотни бевосита бермайди. Улар махсус экспериментлар орқали бизнинг сезгиларимизга таъсир қилмайдиган заррачаларнинг мавжуд эканлигини исботлайди.

Бу экспериментдаги асбоб-ускуналар махсус назарияларга ва илмий концепцияларга асосланган тарзда яратилган.

Шундай қилиб, бу асбоб-ускуналар орқали экспериментал, эмпирик билим назарий билим билан чамбарчас боғлиқ бўлади. Субатом даражаларини урганиш амалий ва назарий билимларнинг ажралмас яхлит билим эканлигини яна бир марта курсатиб берди.

Эмпириокритицизмдан конвенционализмга аста-секин ута бошланди. Анри Пуанкаренинг фалсафий концепциясидаги бутун эътибор илмий тушунчалар, қонунлар, алоқаларга қаратилган эди. Унинг фикрича, фан тажрибадан кура кўпроқ конвенцияга, яъни махсус илмий шартномага асосланади. Бу конвенциялар нарсаларнинг узини эмас, улар уртасидаги алоқаларни ўрганади. «Ҳақиқат ва тажриба» масаласи урнини «ҳақиқат ва мулоҳаза эгаллайди», тажрибадаги ҳодисаларни тушунчалар орқали изоҳлаш мумкин бўлганлиги учун, энди бутун эътибор тушунчаларни тўғри мантиқий ишлатиш масаласи асосий масалага айланди. Табиийки, тажрибани сўзлар орқали ифода этиш, вербализация қилиш масаласи кўтарилди.

XX асрда тажрибани сўзлар, тушунчалар, мулоҳазалар орқали ифода этиш, яъни вербализация масаласи катта аҳамиятга эга бўлди. Бу масала иккита йўналишда ривожланди. Бу Хайдеггер ва Витгенштейн йўналиши эди. Витгенштейн гояларининг ривожланишига Бертран Расселнинг мантиқий атомизми сабаб бўлди. Мантиқий позитивизм асосчилари қаторига бир неча муаллифларни киритиш мумкин, лекин улар орасида Бертран Расселнинг ўрни алоҳида аҳамиятга эга.

Тажрибани сўзлар, тушунчалар ва мулоҳазалар орқали ифода этиш тилнинг тузилиши, уларнинг конструкциясини билишни талаб этади. Бу эса тилнинг мантиқий таҳлиliga олиб келади. Лекин тилнинг мантиқий таҳлили яна сўзларни тушунчалар орқали ифода этишга олиб келади. Мантиқий позитивизм учун фалсафанинг асосий предмети тилнинг таҳлилими? Бу таҳлил жуда чегараланган жиддий тилга, яъни фақат махсус тушунчаларга асосланган тилга олиб келади. Фалсафанинг тили тор доирадаги махсус илмий тилга айланади. Бу тилни кўпчилик одамлар тушунмайди, фалсафа тили мутахассислар тилига айланади. Бертран Расселнинг мантиқий атомизми барча сўзларни лунда, содда, фақат тажрибадан келиб чиққан сўзларда асослашни, фақат шундай сўзлардан фойдаланишни талаб этади. Оддий тилнинг сўзлари кўп маъно билдиради, масалан, битта сўз турли маънони англатиши мумкин. Масалан, «юз» сўзи иккита маънони англатади — юз сони ва инсоннинг юзини. Мантиқий позитивизм бундай сўзларни кўп хилма-хил маънолар англатишига қарши чиқиб, янги сўзлар туркумини яратади. Бу сўзлар фақат бир маънони англатиши, фақат тажрибадан келиб чиқиши лозим. Маълум давр ичида ер юзида фақат ўсимликлар ва ҳайвонлар яшаган. Бу мушкул вазиятдан чиқиб кетиш учун Авенариус принципиал координацияси тушунчасини киритди. Бу тушунча буйича, субъект ҳамма вақт имконият тарзида объект билан мос ҳолда мавжуд бўлган. Бу марказий потенциал аъзони барча принципиал координацияларга қўшиб қўйиш мумкин, яъни ҳар бир тарихий даврни принципиал координация сифатида олиш мумкин, бу давр ичида субъект имконият сифатида мавжуддир.

Авенариус фикрича, тажрибани керак булмаган, ортиқча фикрлардан тозалаш лозимдир. Аниқ, махсус фанларда тажрибани ифода этиш учун керакли зарурий сузлар билан бир қаторда ортиқча сузлар фикри ҳам қушиб ишлатилади. Авенариус ортиқча суз ва фикрларни олиб ташлашни киритди ҳамда шу усулни тажрибани тозалаш, деб атади.

Табиий фанлар тажрибасида қузатилаётган объектга тегишли булган фикр-маълумотлардан ташқари четдан киритилган фикр ва маълумотлар доим мавжуддир. Авенариуснинг усули буйича айнан шу четдан қушилган фикр ва сузлар априор (яъни тажрибадан ташқари) булганлиги учун олиб ташланиши керакдир.

Энг аввал Авенариус субстанция ва сабабият тушунчаларини танқид қилди. Авенариус фикрича, тажрибада биз кучнинг узини ва шу сабабли пайдо булган ҳаракатни асл ҳолатда билолмаймиз. Тажрибада бизнинг сезгиларимизга таъсир қилган ҳодисаларни фақат сезгиларимиз орқали бирин-кетин урганамиз. Демак, куч ва ҳаракатни асл ҳолатида, яъни бизнинг сезгиларимиздан ташқарида била олмаймиз.

Авенариус субстанция тушунчасини ҳам танқид қилди. Унинг фикрича, субстанция бу идеал ҳолат булиб, фақат узгаришни англатади. Тажрибада субстанцияни биз билолмаймиз, фақат у келтирган узгаришларни ҳис қилишимиз мумкин. Бу ерда Авенариус Юмдан кейин агностицизм нуқтаи назарига утди. Лекин Юм ва Беркли фақат субстанцияни рад этган булсалар, Авенариус жонни ҳам тан олмади.

Шундай қилиб, Авенариуснинг тажриба тушунчаси инсоннинг соф онгли ҳолатидир, бу онг объектив реалликдан, субстанция, сабабият ва инсонга тегишли булган бошқа тушунчалардан ажратилган.

«ТАЖРИБАНИНГ БЕТАРАФ ЭЛЕМЕНТЛАРИ» НАЗАРИЯСИ. Авенариус тажрибанинг бетараф элементлари назариясини Махдан бошқача тушунган. Авенариус тажрибани қуйидаги схема орқали тушунтиради:

	А. Элемент, элементлар комплекси	В. «Ҳолатдир»
1. Нарсалар ва моддийлик	Жисмга эга булган нарсалар	Кенг маънодаги йирик нарсалар
2. Фикрлар ва фикрий, хаёлий нарсалар	Жисмга эга булмаган нарсалар ва тасаввурдаги хаёлий нарсалар	Тирик булмаган сезгилар, хотиралар.

Тажриба элементлари индивиднинг тажрибаси сифатида унга боғлиқдир ва айнаи бир вақтда, индивиддан ташқарида булган ҳодиса сифатида унга боғлиқ эмасдир. Бундай таъриф элементларнинг ҳам объектив, ҳам субъектив характерга эга эканлигини курсатади. Шунинг учун бу элементларни Авенариус ва Мах бетараф элементлар, деб аташди. Мах

бу элементларнинг субъектив томонини янада кучайтириб, дунё элементлари, деб атади. Шундай қилиб, Мах ва Авенариус тажрибани сезгилар, сезгиларни эса элементлар, деб атаб, уларни психико-физикавий элементларга боғлади. Физикавий элементлар психик элементлардан ажратилмаган ҳолатда олинishi керак.

Махнинг фикрича, субъект билиш жараёнида сезгилар орқали бутун борлиқни ҳис қилади ва фақат ўз сезгиларини била олади, сезгилардан ташқарига чиқа олмайди. Бу гоёлар Берклинигига ўхшайди. Лекин Беркли сезгиларнинг сабабчиси Худо, деб ҳисоблаган. Мах эса бу сабабни тан олмайди. Мах материя тушунчасини инкор этиб, нарсалар ва сезгиларни бир-биридан фарқламайди. Мах учун физика объектлари билан инсон онгининг объектлари кескин фарқ қилмайди. Мах материяни уйдирма конструкция, деб ҳисоблайди, фанлар объекти материя эмас, бетараф элементлардир, улар ҳам объектив, ҳам субъектив хусусиятларга эга бўлгани учун тажрибанинг асосий объектлари ҳисобланади.

Дунё элементлари назариясининг зиддиятлари сезги ва нарсаларни бир-биридан ажратмаслик натижасида пайдо бўлди. Мах ва Авенариус қатор табиий фанларга хос бўлган хатони тузатишга киришадилар. Уларнинг фикрича, инсон мияси фикрлар яратадиган жисмоний аъзо, организмнинг махсус қисми эмас. Ҳар қандай фикр мияда пайдо бўлмайди. Агар сезгилар асаб тизими орқали бош мия билан боғлиқ бўлса, фикрлар мия билан боғлиқ эмас. Олимларнинг бир қисми фикрни мианинг маҳсули, деб ҳисоблар экан, улар хатога йўл қўйишади. Бу хатони Мах ва Авенариус «интродукция», деб аташади. Лекин шу билан бир қаторда Авенариус инсон танасида илоҳий жон борлигини тан олмайди. Олим сифатида Авенариус бирламчи сабаб бўлган илоҳий кучни ҳам, абадий, улмас жонни ҳам, бутун табиатнинг руҳий кучга эга эканлигини ҳам, моддий оламдан ташқари руҳий олам мавжудлигини ҳам тан олмайди.

Мах ва Авенариус киритган янгиликлардан бири — фикрнинг тежамкорлик тамойили эди. Бу тамойилни Авенариус биринчи бўлиб киритди ва такомиллаштирди. Авенариус уни изоҳлар экан, жон тушунчасини киритди, ташқи муҳитнинг жисмоний танага таъсири сезгиларнинг, ҳис-туйғуларнинг ўзгаришига олиб келади, бу ҳиссий ўзгаришни жон бошқаради ва энг кам куч талаб этувчи ҳиссиётларни танлайди. Демак, жон ички хотиржамликка интилади. Авенариус бу тамойилни ноаниқ билимларни аниқ ва равшан билимларга айлантиришга хизмат қиладиган тамойил, деб ҳисоблайди. Унга биноан, барча ортикча билимлар, фикрлар олиб ташланиши керак. Фақат энг зарурий билимларгина қолгандан кейин уларни умумлаштириб, энг умумий қонуниятлар ихтиро қилиш мумкин. Фикрнинг тежамкорлик тамойилини Мах ўзининг механика тарихига оид бўлган изланишларидан келиб чиқиб, кашф этди.

Мах биринчи бўлиб, Ньютоннинг макон ва замоннинг абсолютлиги ҳақидаги физикавий тушунчаларини танқид қилди. Бу эса кейинчалик

Эйнштейнга нисбийлик назариясини яратишга ёрдам берди. Мах макон ва замонни массаларнинг ҳаракати ва бир-бирига булган таъсирига боғлиқ эканлигини исботлаб берди. Бу қонуниятни Мах тамойили, деб атади. Мах макон ва замоннинг мутлақлигини инкор этар экан, унинг объективлигини тан олмайди ва натижада маконни тартибга келтирилган сезгилар шакли, деб ҳисоблайди. Шу билан бирга Мах физикада ҳукм сурган нарсаларнинг объектив мавжудлигини тан олиш ва уларни физика қонунларида акс эттириш тамойилини ҳам тан олмайди. Мах барча янги билимлар кузатиш ва интуиция натижасида пайдо бўлади, деб ҳисоблади. Илмий тадқиқотлар жараёнида нарсаларнинг келиб чиқиши сабаби эмас, балки уларнинг қандай содир бўлиши тадқиқотчини қизиқтиради, бу жараёни эса фақат тажрибада кузатиш орқали урганса бўлади. Шунинг учун Мах билиш жараёнида сезгиларга асосланган тажрибани юқори баҳолайди ва билишнинг бошқа усулларини танқид қилади.

АНРИ ПУАНКАРЕ

Эмпириокритицизмнинг билиш масаласида Анри Пуанкаре фикрлари янги босқич очиб берди. Пуанкаре конвенционализм назариясини киритди. Пуанкаре физикадаги янги кашфиётларни гносеологик томондан танқид қила бошлади.

Узининг «Фан қадриятлари» китобида Пуанкаре ҳозирги замон кашфиётлари жамиятнинг узгармас қадриятларини остин-устин қилаяпти, дейди. У шундай деб ёзади: «Браун ҳаракати Карно тамойилини шубҳа остига олади. Бизнинг куз олдимизда механик ҳаракат иссиқлик ҳаракатига айланади ва аксинча, иссиқлик ҳаракати механик ҳаракатга айланади. Ва бу узгаришларда ҳеч қандай йуқотиш содир бўлмайди, ҳаракат доимо содир бўлади. Физикадаги Майкельсон ва Морин кашфиётлари энергиянинг сақланиш қонунини шубҳа остига олиб, бутунлай бошқа физикавий қадриятларнинг пайдо бўлишига олиб келди. Натижада Эйнштейннинг нисбийлик назарияси яратилди».

Пуанкаре маҳизмнинг субъектив идеалистик ғоясига қушилиб, инсондан ташқарида мавжуд булган реалликни тан олмайди ва борлиқни инсон ҳиссиётлари орқали тушуниш мумкин, деб ҳисоблайди. Барча инсонларга хос булган умумийлик — уларнинг фикридаги мутаносиблик қонуниятидир. Бу қонуният математик мантиқ қонунлари ва усуллари орқали ифода этилади ва инсонлар оламини бирлаштирувчи алоқаларга айланади. Улар орқали борлиқда тартиб мавжуддир ва объектив ҳақиқат ҳам уларда акс этади.

Пуанкаренинг фикрича, табиат қонунлари инсонлар орасида келишилган келишувлардир. Масалан, Евклид геометрияси ва ноевклидий

геометриялар бизнинг ҳиссиётларимиздан келиб чиқмайди. Бу геометрик тамойиллар табиатнинг узида ҳам мавжуд эмас. Уларни олимлар илмий йул билан урганиб, узаро келишиб олишади ва қонун сифатида қабул қилишади. Бу олимлар томонидан келишилган келишув Пуанкаре фикрича конвенциялардир.

Пуанкаренинг конвенционализида икки жиҳат кўзга ташланади. Биринчиси, конвенциялар деб аталиб, олимларга маъқул бўлган илмий назариялардир. Масалан, Евклид ёки неевклид геометрик тамойиллар улар ҳақиқий бўлганлиги учун эмас, балки қулай бўлганлиги учун ишлатилади. Иккинчиси, конвенцияларда нарсалар уртасидаги реал алоқалар мавжудлигидир. Конвенциялар олимларнинг хоҳишларига қараб эмас, аксинча, уларнинг ихтиёридан қатъи назар нарсаларнинг алоқаларини акс эттиради, лекин бу алоқалар нарсаларнинг урнини боса олмайди.

Пуанкаренинг конвенционализидаги алоқалар объектив хусусиятга эга, улар барча нарсаларни бирлаштирувчи алоқалар бўлганлиги учун объективдир. Демак, унинг фикрича, нарсаларнинг умумийлиги фикрнинг объектив реаллигини исботлайди, бу алоқалар фикр орқали намоён бўлганлиги учун, улар ҳам умумийдир ва қонун мавқеига эгадир.

Узининг илмий асарларида Пуанкаре нисбийлик назариясига ва квант физикасига юқори баҳо бериб, моддий оламдаги жараёнларни урганишда уларнинг катта аҳамиятини таъкидлаб ўтади. Пуанкаренинг илм ва гипотеза ҳақидаги фикрлари муҳим аҳамиятга эга. Узининг «Фан ва гипотеза» асарида Пуанкаре илмий назарияни ақида, яъни шубҳасиз ҳақиқат сифатида эмас, балки гипотеза сифатида қабул қилиш керак, деб ҳисоблайди. Бундай илмий гипотеза вақт утиши билан узининг фойдали аҳамиятини йўқотмайди. Айнан шу фойдали томонлари фаннинг ривожланишига имконият яратиб беради. Бундай илмий гипотезалар фан ривожланишида катта аҳамиятга эга. Пуанкаренинг бу китобдаги хулосаси қуйидагича: фаннинг ривожланиши зиддиятли жараёндир. Бир томондан, фан ҳодисаларни ва нарсаларни ўрганишни соддалаштиришга ва билимларни бирлаштиришга интилса, иккинчи томондан эса фан нарсалар ва ҳодисаларнинг мураккаб эканлигини очади ва уларнинг айрим ҳолатларини бир бутун тизим сифатида ўрганишга интилади. Аммо Пуанкаре фан гипотезалари инсондан ташқаридаги борлиқни акс эттирмайди, деб ҳисоблайди ҳамда фан нарса ва ҳодисаларни эмас, балки уларнинг моделларини ўрганади, дейди. Бу моделлар бир-бирига қарама-қарши бўлиши мумкин, лекин агар улар акс эттирган алоқалар бир-бирига ухшаш бўлса, демак, моделларни объектив ҳақиқат сифатида қабул қилиш мумкин. Шундай қилиб, Пуанкаренинг фикрича, фан объектив борлиқнинг урнига илмий моделларнинг узаро алоқаларини ўрганади. Натижада Пуанкаре махсус фанларда фалсафий масалалар ва фалсафий дунёқараш ҳеч қандай аҳамиятга эга эмас, деб ҳисоблайди ва таби-

ий фанлар фалсафасининг аҳамиятини пасайтиради. Бундай фалсафа фанлар учун керак эмас, у фақат инсонларнинг дунёқараши ва фикр юритиши усули сифатида керакдир, деб ҳисоблайди.

Пуанкаре табиий фанлардаги математика ва мантиққа багишланган баҳсларда қатнашди. Унинг фикрича, математикада интуициянинг аҳамияти каттадир. Масалан, математикада фақат формал мантиқ қонунлари ишлатилганда, у ҳеч қандай янгилик кашф қилолмаган булар эди, негаки формал мантиқ орқали тафталогиядан¹ бошқа ҳеч қандай янги билим ихтиро этиб бўлмайди. Математикада олимнинг интуицияси эски назария қонунларидан янги назарияларга утишга имконият яратади. Математикада мантиқий исботлардан ташқари, билимларни умумлаштириб, янги синтетик мулоҳазалар ва ғояларни олдинга суришни Пуанкаре интуиция, деб атади. У интуицияни Кантга ухшаб умумлаштирувчи синтетик фикр сифатида тушунади. Математика фанида мантиқ ва интуиция катта аҳамиятга эга. Мантиқ математик фикр юритиш қуролидир, интуиция эса янги кашфиётлар очиш қуролидир. Пуанкаре Бертран Расселнинг мантиқий ва эпистимологик изланишларини танқид қилади ва бу изланишларда интуициянинг психологик томонлари рад этилмаслиги керак, деб ҳисоблайди. Математикада интуиция мантиқий билим эмас, унинг табиати психологик хусусиятга эга ва ғайритабиийдир.

Шундай қилиб, математикада интуицияни тушунишда эмпириокритицизм неопозитивизмдан фарқ қилади. Неопозитивизм интуитив билимларни тан олмайди, қисман интуицияни мантиққа боғлашга ҳаракат қилади. Шундай қилиб, эмпириокритицизм илмий билиш объектив борлиқни акс эттирмайди, фақат ундаги алоқаларни акс эттиради, деб ҳисоблайди. Шу билан иккинчи позитивизм фан олами билишда чегараланган, деб ҳисоблайди. Янги кашфиётлар эса илмий билиш орқали эмас, интуиция, янги психологик куч орқали ихтиро этилади. Махизм бу масалада Кант фикрларини Беркли фикрлари билан бирлаштирди. Бу тамойил қандай оқибатларга олиб келганлигини биз кейинги саҳифаларда қўриб чиқамиз.

Позитивизмнинг қисқа, лекин ёрқин тарихи билиш масалаларини механистик тарзда ҳал қилиш уринсиз эканлигини курсатди. Бу масала фалсафа тарихида куп марта қўйилиб, ниҳоят борлиқнинг, ҳодисаларнинг асл моҳиятини очиб берувчи усуллар топилгандай бўлди.

Мантиқий позитивизм борлиқни, ҳодисаларнинг моҳиятини очиб беришга эришгандай бўлди. Лекин фалсафий масалаларнинг қийинчилиги шундан иборат бўлдики, уларнинг ечими топилгандай бўлганда фаннинг ривожланиши бу ечимни чилпарчин қилиб юборди. Борлиқ ҳақидаги билим қандай бўлмоғи лозим, деган масалани қўйди ва бу саволга: «Борлиқ ҳақидаги билим эмпирик тажрибага асосланган би-

¹ *Тафталогия* — бир маънони икки тушунча ёки ибора билан ифодалаш.

лим», — деб жавоб берди. Бу масаланинг қуйилиши янги саволларни уртага ташлайди. Мулоҳаза қандай пайдо бўлади? Мулоҳазанинг аниқ ва равшанлиги нимадан иборат? Инсон ва тил узаро қандай муносабатда? Инсон ким узи? Инсон бу дунё билан қандай муносабатда? Дунёнинг узи қандай? ва ҳоказолардир.

ФРЕЙДИЗМ ВА НЕОФРЕЙДИЗМ

Психоаналитик таълимот XIX—XX асрларда вужудга келди. Унинг асосчиси австриялик невропатолог врач **ЗИГМУНД ФРЕЙД** бўлди. У асабий касалларни даволашнинг янги услубини таклиф қилади, натижада бу услуб психоанализ, деб номланади. Бу услуб асосида неврозларнинг ҳирсий этимологияси ҳақидаги тасавури ётади. Инсон психикасининг онгсизлик қатлами очилмаган материал сифатида талқин қилинади. Инсон онгидан сиқиб чиқарилган ва англамаган фикрларни онглилик соҳасига утказиш, бу тадқиқот усуллари орқали тушларни талқин қилиш, касаллик сабабларини аниқлаш, нутқий ухшатишларнинг маъносини очиш, хато ҳаракатларни аниқлаш бу услубнинг асосий хизматидир. Бир суз билан айтганда, Фрейд инсон ҳаётининг кам ўрганилган соҳасига уз эътиборини қаратади.

Асабий касалларни даволаш услуби сифатида вужудга келган психоанализ, тез орада инсон ҳақидаги умумий психоанализ таълимотига айланди. Чунки онгсизликда учрайдиган конфликтлар ҳақидаги тасаввурлар, инсон психикасига салбий таъсир қилувчи омиллар Фрейд томонидан соғлом инсон шахсига кучирилади. Инсон ҳақидаги психоаналитик тасаввур шундай пайдо бўлди. Бу таълимот инсоният фаолиятини онгсизлик ва онглилик соҳаларига булиб, бу икки соҳа бир-бири билан кесишмайдиган ҳолда характерланиб, ҳар икки соҳанинг узига яраша тузилмаси ва вазифаси борлиги асосида исботлаб берилди. Бунда устунлик онгсизлик томонига берилди, чунки, Фрейд фикрича, у инсон ҳаракатининг ботиний сабаби вазифасини бажаради, шу орқали инсон психикаси тузилади. Энг умумий маънода, онгсизлик Фрейд томонидан, нафақат инсон психикасини ривожини нуқтаи назаридан талқин қилинди, балки бу ҳодиса инсоннинг мазмуний, моҳиятий, табиий, ижтимоий, маданий, тарихий ҳаётига ҳам тадбиқ қилинди. Онгсизлик орқали, ҳаттоки, тарих ривожини ҳам очиб беришга ҳаракат қилинди, нафақат тарих, балки цивилизация масалаларига ҳам тадбиқ қилинди.

ФРЕЙД ҚАРАШЛАРИ. Зигмунд Фрейд (1856—1939) йилларда яшаб, ижод қилди. Инсон психикаси тузилиши ва ривожланишини ўрганувчи оқим фрейдизм, деб аталади. Бу оқим XIX асрнинг охирларида шаклланди. Невроз касали моҳиятини Фрейд янгича талқин қилишга уринди. Кейинчалик Фрейд ва унинг шогирдлари ижтимоий жараёнларни тушунтиришда

психоанализ таълимотини қўлайдилар. Уз дунёқарашининг шаклланишида Фрейд мураккаб йулни босиб утди. Инсон психикасида Фрейд биридан нисбий мустақил булган тузилмани ажратади: булар онг ости — у; онгли — мен; олий — эго. Фрейд фикрича, бу уч тузилма уртасидаги зиддият невроз касаллигига сабабчидир. Инсон тугилгандан бошлаб, бутун ҳаёти давомида унинг барча ҳаракатларининг сабабларини Фрейд онг остида ётган, англамаган ҳирсий ҳиссиётлар, яъни «либидо» орқали тушунтирди. Ёш болалардаги ҳирсий ҳиссиёт ота-она томонидан тақиқланади, натижада болаларда невроз ҳолати пайдо бўлади.

Жамиятнинг ахлоқий нормалар томонидан тақиқланган ҳирсий ҳиссиётлар натижада инсон онгида бошқа шаклга киради, уларга хос булган психик энергия ҳар хил невроз касалликлари орқали юзага чиқишга ҳаракат қилади. Бундай ҳирсий ҳиссиётлар тугдирган неврозларни Фрейд психик ривожланишнинг нотабиий, зарурий босқичи, деб ҳисоблаган. Бундай ҳолатлар катта ёшдаги одамларда ҳам учраши мумкин. Инсон тақиқланган ҳирсий туйғуларини онгли равишда англаса, унинг тузалиши мумкиндир, дейди Фрейд. Кейинчалик Фрейд уз ижодига янги тушунча «Танатос» (Азроил — бузгучи, улим худоси)ни киритди. Бу унинг тақиқланган ҳирсий ҳиссиётларни чегаралашга олиб келди.

ФРЕЙДНИНГ МАДАНИЯТ ВА ЖАМИЯТ ҲАҚИДАГИ ҚАРАШЛАРИ. Фрейд таълимотида «Эдип комплекси» ниҳоятда катта аҳамиятга эгадир. Бу тушунчанинг номи қадимги юнон афсонасидан олинган. Бу афсона буйича фивамекли шоҳ Эдип билмаган ҳолатда уз онасига уйланади, «инцест» ҳолатининг пайдо бўлишига сабаб бўлади. Бу афсонани Фрейд бошқача талқин қилади. Унинг фикрича, болалик пайтидан бошлаб, угил болани онасига, қиз боланинг отасига нисбатан ҳирсий туйғуси шаклланади. Фрейд яшаган даврга келиб антропология фани, хусусан, Морган, Чарлз Дарвин ва бошқа олимларнинг тадқиқотлари ибтидоий қабилалардаги жинсий алоқаларни ҳар тарафлама ургана бошлади. Маълум бўлишича, энг қадимги уруг-қабилаларда инцест ҳолати яъни ака ва сингил уртасидаги жинсий алоқалар кенг тарқалган. Масалан, бунга уша давр афсоналари далолат беради. Қадимги юнон худоси Зевс синглиси Герага уйланган, Зевснинг болалари гузаллик худоси Афродита, ёпаси темирчилик худоси Гефестнинг хотини бўлади ва ҳоказо. Бундай мисолларни бошқа халқлар афсоналарида ҳам кўп учратса бўлади.

Инцест ҳолатлари кенг тарқалган қабилалар вақт утиши сайин жисмоний ва руҳий касалликларга кўп учрайдиган бўлиб қолади. Бу қабилаларда қасалманд авлоднинг кўпайиши қабилалар ичидаги жинсий алоқаларнинг тақиқланишига олиб келди ва бир қабиланинг йигитлари бошқа қабиланинг қизларига уйланиши одатга кирди. Бу инсоният тарихида биринчи тақиқланиш ёки сиқиб чиқариш эди. Бундай тақиқланиш Фрейднинг фикрича, неврозларга олиб келди. Масалан, қабилалар уртасида урушлар авж олади. Матриархат даврида кўпинча жинсий

алоқалар бетартиб бўлган. Бу даврда оила ҳали пайдо бўлмаган эди. Фарзандларнинг фақат онаси маълум бўлган. Она тарафдаги қариндош-уруғчилик кучли ривожланган бўлиб, аксинча, ота тарафдаги қариндош-уруғчилик деярли бўлмаган. Натижада, тугилган фарзандлар отаси ким эканлигини билишмаган. Матриархат даврида инцест ҳолати қисман бўлса ҳам сақланиб қолган. Натижада жамият тарихида иккинчи сиқиб чиқариш — патриархат пайдо бўлди. Бу ижтимоий тузумга моногам оила (бир эр, бир хотин) хосдир. Бундай оилаларда боланинг отаси ҳам, онаси ҳам маълум. Қон аралашishi жамият томонидан кескин ман этилди. Шундай қилиб, Зигмунд Фрейд жамият ривожланишида жинсий алоқалар ва уларни тақиқлаш катта аҳамиятга эга эканлигини курсатади.

Патриархат даврида моногам оилаларда куп хотинлик ва куп эрлик жамият қонунлари томонидан ман этилган. Бу эса учинчи сиқиб чиқаришга олиб келди, яъни ғайриқонуний жинсий алоқаларнинг ривожига олиб келди. Бундай алоқалар, Фрейднинг фикрича, ҳозирги жамиятда ҳам куп учрайди.

Фрейднинг фикрича, инсон табиатида икки куч ҳукмрондир. Биринчиси — барча нарсаларни вайрон этиш танатос руҳи; иккинчиси эса, ҳаётга, хурсандчиликка интилиш кучидир. Биринчи куч инсон психикасида никрофилия жараёнига олиб келади. Никрофилларга садо-мазоҳизм ҳамда барча улик шаклларга қизиқиш, улимни куйлаш, ҳаётга ва ҳаётий жушқинликка нафрат билан қараш хосдир.

Иккинчи куч инсон психикасида кўпроқ ривожланган бўлса, уларни гимнафил, ҳаётни севувчилар, деб аташади. Уларга ҳаётий жушқинлик ва оптимизм хосдир. Соф ҳолатда ҳаётда бу иккилик кам учрайди. Улар асосан аралашган ҳолда жамиятда ҳаёт кечиради. Бундай психик хусусиятлар ижтимоий жараёнларга катта таъсир курсатиши мумкин. Масалан, испан файласуфи Унамуно фашизмни никрофилия, деб атаган. Фашистлар психологиясига инсон ҳаётига жирканч қараш, садизм, кенг миқёсдаги қиргинлар, геноцид хосдир.

Психоанализ динни невроз сифатида талқин қилади. Ана шу фикрни Фрейднинг «Тотем ва Табу» номли асарида учратишимиз мумкин. Фрейд невроз касаллигининг хатти-ҳаракатлари билан диний маросимлардаги ҳаракатларнинг ўхшашлилигини айтиб ўтади. У неврозни шахснинг диндорлиги, деб ҳисобласа, динни эса умумий невроз ҳолати, деб ҳисоблайди. Диний маросимларга ва ақидаларга, Фрейд фикрича, жуда берилиб кетиш невроз ҳолатидаги қурқувни эслатади. Лекин қурқув динда онгли равишда англандан ва бу Худонинг қаҳри олдидаги қурқувдир. Невроз ҳолатидаги қурқув эса онг остида бўлиб англандмайди. Шу билан бирга, диний маросимдаги ҳаракат билан невроз ҳолатидаги ҳаракат ўхшашлиги билан бирга фарқи ҳам бордир.

Фрейд диний афсоналардаги воқеаларни танқид қилиб, уларни невроз ҳолатидаги маниякал гоёларга берилиб кетишга ўхшатади. Бу асабий

касаллар — маникал ҳолатлардан диний афсоналарга ишонишнинг катта фарқи бор. Дин асрлар давомида инсонларни мушкул аҳволга тушиб қолганларида юпатиб келган. Кейинчалик умидсизлик ҳолатига тушмасликка ёрдам берган.

Инсоният дунёқараши ривожидан аввалида уч босқичдан ўтади: анимистик, диний, илмий. Фрейднинг фикрича, дин абадий эмас. У қачонлардир пайдо бўлган, келажакда аста-секин йўқолиб кетади. Лекин Фрейднинг қарашларида зиддият бор. У анимизм, магия ва тотемизмни диний қарашларга қарши қўяди. Ваҳоланки, бу қарашларнинг ўзида гайритабиий кучларга ишонч ўтади. Бу зиддиятнинг сабаби Фрейднинг диний қарашларга нотўғри изоҳ беришида эди. Фрейд учун дин фақат инсон қиёфасига ўхшаш худоларга ёки худого ишончдир. Аслида эса диний қарашлар қандай қиёфага эга бўлмасин, бу гайри-табиий илоҳий кучларга ишончдир.

Анимизмни, Фрейд, табиатдаги барча руҳларга дуолар орқали таъсир этиш, деб ҳисоблайди ва улар дунёвий динлардан фарқ қилади. Динга тотемизм анимизмга қўра яқинроқ туради.

Қадимги жамиятда яшаган инсон ҳаёти оғир шароитларда ўтган ва айниқса, табиий офатлар туфайли инсон катта талофатлар кўрган, улар олдида қўрқув ҳолатида яшаган. Маданият олдида турган катта вазифалардан бири инсонга қўрқув ҳолатидан чиқиб кетишига ёрдам ва таскин бериш эди. Бу вазифани ҳал этишда биринчи қадам анимистик дунёқарашнинг шаклланиши бўлди.

Анимистик дунёқарашда инсон табиатдаги руҳларга сизиниб, уларга ҳар хил тортиқлар, қўрбонликлар келтириб, уларни ўзларига мойил қилиб олиб, ҳар хил хавф-хатардан ҳоли бўладилар.

Руҳлар табиатини тушунтирар экан, Фрейд, уларни инсон ичидаги психик ҳолатлар, ҳис-туйғуларнинг кўриниши, деб айтади. Инсоннинг салбий фикр ва кечинмалари ёмон, қора руҳлар қиёфасида акс эттирилади. Бошқа ҳис-туйғулар эса қолган барча руҳлар шаклида кўринади.

Анимизмни, Фрейд, нарцисизм ҳолатига ўхшатади. Бу ҳолатда инсон «Нарцисс» афсонасидаги қаҳрамонга ўхшаб, ўз-ўзига мафтун бўлади. Анимизм даврида афсунлар орқали инсонларни ўз мақсадига эриша олишига бўлган ишонччи Фрейд невроз касалларининг ўз фикрлар олами реал эканлигига бўлган ишончи, деб ҳисоблайди. Лекин Фрейд бу масалада ибтидоий давр одамларини афсунларга, магияга бўлган ишончи билан бирга, уларнинг амалий фаолиятларини инобатга олмайди. Ибтидоий инсон фақат афсунгарлик орқали эмас, балки ўз меҳнати орқали табиатга мослашиб, уни ўзгартириб, маданиятни барпо этади.

Дунёқараш ривожидан таъдил қилар экан, Фрейд унга хос бўлган икки хусусиятни ажратди. Биринчиси — ҳар бир қабиланинг бирон-бир ҳайвонга сизиниши ва унинг руҳини қабиланинг ҳимоячиси деб ҳисоблаш; иккинчиси — шу билан бир қаторда бу ҳайвонни ўлдириш

ва истъмол қилиш ман этилган бўлишига қарамай, вақти-вақти билан бу ҳайвонларни улдириш, ейиш ва улардан кечирим сурашдир.

Тотемизмнинг келиб чиқиши, Фрейд фикрича, учта гипотезага асосланади. Биринчиси — ибтидоий қабила бўлиб яшаш, қабила оқсоқолининг купол, чексиз ҳукмига бўйсунуш ҳақидаги гипотезаси. Иккинчиси, Дарвин фикрини ривожлантирган Аткинсон гипотезаси бўйича, оқсоқол ҳукмига қарши чиққан угиллар уз отасини улдиради ва еб қўйишади. Учинчиси, Робертсон Смитнинг гипотезаси бўйича ғалаба қозонган угиллар оқсоқол отаси урнатган ҳукмронликдан воз кечишади, узаро сулҳ тузиб, қабилада экзожамиятни урнатишади, яъни аёллар ҳукмронлигига утишади. Нуфузли олимларнинг бу гипотезалардан воз кечишига қарамай, Фрейд уларга асосланди. Бу қарашлар унинг инсон психикаси гоёларини ривожлантиришга яхши хизмат қилди.

Диннинг келиб чиқиши масаласи орқали Фрейд инсон психикаси назариясини ривожлантирди. Шу назариядан дин асосларини ахтарди. Уз отасини улдирган угиллар, бундай аҳвол уз бошларига тушишидан қўрқиб, узаро шартнома тузишади. Қабиланинг «биринчи аёлига» ҳукмронлик тизимини тутқазишади. Угиллар уз қабиласидаги қизларга уйланишни ман этиб, бошқа қабиладаги қизларга уйланиш қарорини чиқаришади. Улар уз қабиласи учун топган, яъни ота руҳи урнини босувчи ҳайвон руҳини танлашди, шу руҳга сифинадиган бўлишди. Бу ерда Фрейд угил психологиясидаги зиддиятли ҳис-туйғуни курсатади. Бир томондан, угиллар қаттиққўл отадан қўрқишади ва нафратланишади. Иккинчи томондан, угиллар кучли отадан фахрланишади ва унга ухшашга интилишади. Қабила оқсоқолини эъзозлаш динга асос булди. Оқсоқол урнини тотем эгаллади, кейинчалик тотем урнини Ҳудо эгаллаган. Куп йиллардан кейин оқсоқолнинг айби ва золимлиги қабила хотирасидан кутарилиб, улар қалбида фақат содир булган жиноят айбдорлик ҳиссиёти сақланиб қолди. Кейинги авлодлар эса уз онгида сақланиб қолган айбдорлик туйғусининг сабабини ҳам билишмади. Қабила оқсоқолини эъзозлашнинг энг олий шакли иудаистик монотеизмда ривожланади. Мусо пайгамбар янги дин яратар экан, яҳудийларга фақат утмиш хотирасини тиклади, ҳеч қандай янги гоёларни яратмади, дейди Фрейд.

Христиан динида эса оқсоқолнинг улдирилиши натижасида онгли ҳолда яшириниб ётган айбдорлик ҳиссиёти худо-угил томонидан узини қурбонликка келтирганлиги натижасида олиб ташланади. Худо-отанинг нуфузи йўқолиб, унинг урнини худо-угилга сифиниш эгаллайди.

Фрейд динни инкор қилишига қарамай, узининг психоанализ гоёларини асослаш учун юзаки, исботланмаган гипотезалардан фойдаланади. Уларни ҳам узининг «либидо» таълимоти орқали таҳлил қилди.

3.Фрейд «Онгсизлик руҳияти» номли асарида онглилик ва онгсизлик ҳолатларини таҳлил қилиб беради. Унинг фикрича, бу ҳолатларни

бир-биридан ажратиб бўлмайди, чунки онгсизликнинг баъзи бир элементлари онгли ҳолатда учраб туради.

Рационализм таълимоти намояндалари онгни инъикос сифатида талқин қилсалар, Фрейд биринчилардан булиб, онгни психик жараён сифатида талқин қилади. Олим онгни қуйидаги даражаларга бўлади: Мен — бир психик тузилма сифатида, бу тузилма бутун психик жараёнларни бошқариб, назорат қилиб туради; онглилик олди — тулик онгсизлик эмас, яъни у ривожланиб онглиликка утиши мумкин; ва ниҳоят, онгсизлик — суриб чиқарилган ҳаракатчан онгсизликдир. Онгсизлик уз-узидан онглиликка ўтмайди, у қуйидаги даражалардан ўтади: «онглилик» (bw), «онголди» (vbw) ва «онгсизлик» (pbw).

Фрейд «Мен»ни шундай таърифлайди: «Мен... биз бирон бир шахнинг руҳий жараёнлари тузилмасини тасаввур қиламиз ва унинг «Мен»ини белгилаймиз. Ана шу «Мен» онг билан боғлиқдир, у ташқи оламга қараб ҳаракатга интилиш ҳиссини назорат қилади». «Бу жоннинг шундай марказики, ҳар бир хусусий ҳаракатларни бошқаради, кечаси тушга айланади ва уни ҳам назорат қилади. Ана шу «Мен»га онгдан сиқиб чиқариш ҳам боғлиқ».

3. Фрейднинг кузатишларича, беморларнинг онг остидаги «Мен»и онгидаги «Мен»га қаршилик курсатади. Касаллар ана шу объектга ёки ҳодисага яқинлашишни истамайдилар, чунки уларнинг «Мен»и сиқиб чиқарилган эди. Лекин беморлар ана шу хоҳламаслик сабабини очиб беролмас эдилар. Беморлар қаршиликнинг узини англамас эдилар. Фрейд бундан шундай хулосага келадикки, «Мен»нинг тузилмасида онгсизлик хусусиятлари мавжуддир.

Демак, Фрейднинг фикрича, онгдан сиқиб чиқарилган ҳамма нарса онгсизликдир, лекин онгсизлик сиқиб чиқарилган ҳодисалар билан айнан бир нарса эмас. Жумладан, онгсизликнинг қуйи соҳалари бирмунча мазмунлироқдир. Илмий тилда тушунтириб бўлмайдиган купгина ҳодисалар онгсизлик соҳасига тушиб қолгандир. Шунинг учун ҳам Фрейднинг таъкидлашича, онгсизликни тадқиқ қилишдан воз кечмаслик зарур.

Фрейд шундай масалани ўртага ташлайди, яъни қандай қилиб онгсизликни онглилик даражасига кўтариш мумкин? Олим фикрича, онглилик ҳодисаларнинг юзаки қисмидир. Бизнинг бутун ташқи, ички таассуротларимиз, ҳиссиётларимиз онгимиз томонидан анланади. Улар ички руҳий ҳолатлар билан боғлиқдир. Қачонки улар онг билан боғланса, таассурот ҳиссиёти анланади. Агар улар онг билан боғланмасдан, ёпиб қуйилса, унда онгсизликка айланади. Онголди соҳаси таассурот ва ҳиссиётларга таъсир этмайди. Улар ёки онгли бўлади, ёки онгсиз бўлади. Ҳиссий қабул қилинганда, сўз шаклига киргандан сўнг онглиликка анланади. Демак, онглиликнинг асосий қисми бу тафаккурлаш механизми-дир, яъни у сўз орқали намоён бўлади.

Фрейд таъкидича, «Мен» онглиликнинг ядросидир, у онголди соҳаси билан чамбарчас боғланган. Греддек тадқиқотларини ўрганиб, Фрейд онглилик ва онгсизликни аниқлаш учун икки тушунча киритади, улар «Мен» тушунчаси ва унга боғланадиган онголди тушунчасидир. «У» тушунчасига эса онглиликни ташкил этувчи онгсизлик киради. «W» системасидан чиқаётган моҳият онголди соҳасидан утади ва «Мен» деб номланади, бу моҳиятга кирувчи бошқа онгсиз психик жараёнларни, Греддек фикрича, қушилган ҳолда, «у» деб атадим».

«Мен» ва «у» ни шундай тушунган Фрейд учун индивидуум англамаган онгсизлик сифатида намоён бўлади, унинг устида онглилик ётади, бу онглиликнинг маркази «Мен»дир.

«Мен» ва «у» уртасида чегара йўқ. Улар бир-бири билан тухум ва унинг ичидаги ҳомила каби муносабатда бўладилар. «Мен» ва «у»ни чегаралаш нисбий хусусиятга эгадир. «Мен» орқали сиқиб чиқарилган нарсалар, онгсизлик билан қушилади ва онгсизлик орқали яна «мен»га қайтиб келади. Мен оламнинг ташқи таассуротларини ўзида мужассамлаштиради ва «у» ни чегаралайди. Айниқса, лаззатланишни чеклайди ва уни реаллик билан алмаштиради. Фрейд фикрича, «Мен» ақлни ва тафаккурлашни ташкил этса, «у» эса ҳирсни (страсть) намоён этади.

«Мен» ва «у»ни образли таърифлаб, Фрейд уларни отга ва чавандозга қийёслайди. От — эгарланмаган ҳирслар, туйгулар, онгсизлик соҳасидир, у чавандоз назоратидан чиқиб кетишга талпинади. «Мен» — чавандоздир, у бутун кучини ишга солиб, отни ўзига буйсундиришга ҳаракат қилади. Лекин от шундай ёввойики, чавандоз уни баъзида эгарлай олмайди.

Фрейд инсоннинг ахлоқий томонларини таҳлил қилиб, онгсизлик бу соҳаларга ҳам тегишли эканлигини айтади. Шундай инсонлар учрайдики, уларда виждон ва ўз-ўзини танқид онгсизлик даражасида намоён бўлади. Ҳаттоки, ақлий билим ҳам онгсизлик даражасида бўлиши мумкин. Масалан, айрим олимлар ўз кашфиётларини тушларида очганлар.

«Мен» тушунчасидан ташқари яна «Олий Мен» ҳам мавжуд, дейди Фрейд. «Мен»да «Олий Менга» эга бўлиш хоҳиши мавжуд. «Мен» «у»га мурожаат қилиб, «у»нинг бахти билан узини айнанлаштиради. «Мен» либидо объектини, Нарцисс либидоси билан алмаштиради, яъни «Мен» онгсиз ҳирсини «Мен»нинг ўзига қараб йўналтиради. «Мен» ягона муҳаббат объектига айланишни истайди. Онгсиз «Мен»нинг ҳамма ҳирслари ўзига қаратилгандир. Натижада «Мен» узининг яхлитлигини йўқотади, кўпгина «мен»чаларга бўлиниб кетади. Фрейд фикрича, «Мен»нинг идеали, ҳирс объектига ўхшашни хоҳлашдир. Бу объектлар ота ёки она ҳам бўлиши мумкин.

Фрейд «Эдип комплекси» тушунчасини очишга ҳаракат қилади. Бу тушунча орқали ота ёки онага ўхшашни хоҳлашликни очиб беради. Эдип комплексида икки вариант учрайди, ўғил отага ўхшашни хоҳлайди. У отасининг эркаклик томонларини ўзида мужассамлаштиради. Уғил

онага ухшашни хоҳлайди ва ўзида аёллик томонларини мужассамлаштиради.

Ота ёки онага ухшашлик ижобий ва салбий оқибатларга олиб келиши мумкин. Салбий ҳолда у рашкни келтириб чиқаради. «Олий Мен» ёки «Идеал Мен», Фрейд фикрича, инсон табиатини юксак ахлоқий томонидир, у боланинг ота-онасига муҳаббатида намоён бўлади.

«Олий Мен, — Фрейд фикрича, — бизнинг ота-онамизга булган муносабатимиздир. Биз гудаклигимизда, уларни биламиз, ҳайратланамиз ва қўрқамиз. Натижада, уларни ичимизга сингдирамиз». Фрейд шундай хулосага келадики: «Олий Мен» ота-онага булган муносабатдир. Ана шу «Олий Мен» ҳамма динларнинг асосини ташкил этади, Худо ота қиёфасида намоён бўлади. «Олий Мен» Эдип комплекси «либидо»сини онгсизликка сиқиб чиқарганлиги шубҳасиздир. Айнан, ота-онага булган ҳиссий интилиш онгсизликка айланади. «Олий Мен»да ота-онага булган маънавий муҳаббат мужассамлашади.

«Олий Мен»даги ота-онага ухшашлик, Фрейд таълимоти буйича, маънавий хусусиятга эгадир. Бу албатта табиий ҳолдир, чунки Фрейд инсоннинг илоҳий томонини инобатга олмайди.

Неофрейдизмнинг яна бир вакили **К.ЮНГ** (1875—1961) Фрейд таълимотини бошқача йўналишда ривожлантирди.

К.Юнг ўзининг «Психологик типлар» номли асарида инсон онги ва онгсизликка мансуб булган масалаларни фалсафа тарихи, шеърят, диний, маданий ёдгорликлар ёрдамида куриб чиқди, уларни янги талқин қилишга ҳаракат қилди. Бу асар К.Юнгнинг ниҳоятда чуқур қомусий билимга эгаллигини намоён қилди. Унинг психологик таҳлили фалсафий мулоҳазалар ва фалсафий дунёқараш даражасига кутарилганлигини яққол кўрсатди.

Фалсафа тарихидаги илк бор схоластик оқимларни таҳлил қилиб, унинг икки христиан илоҳиётчиси психологик ҳолатини очиб берди. Биринчи тип урта аср христиан динининг машҳур апологетларидан бири Тертуллиандир. Иккинчи тип уша даврнинг яна бир машҳур вакили Эриугендир.

К.Юнгнинг таъкидича, Тертуллиан ўзининг ниҳоятда юқори даражада ривожланган интеллектуал билимидан воз кечиб, уни ички илоҳий ҳиссиётга алмаштирди. Эриуген эса уз интеллектуал билимидан воз кечмади, лекин ўзининг жинсий аъзосини олиб ташлаб, ҳирсий ҳиссиётдан бутунлай воз кечди.

Юнг бу икки психологик ҳолатни ягона либидонинг ҳар хил шаклидир, деб уларни бир-бирига қарама-қарши қўйиш нотўғри, деб ҳисоблайди. Юнгнинг бу фикри либидони тушунишда З.Фрейдга нисбатан кенг-роқ ва чуқурроқ қарашга эга бўлганлигини кўрсатади. З.Фрейднинг таълимотида «Олий Мен» ота-онага булган муносабат билан айнанлаштирилган. Юнг эса либидони фақат ҳирс билан чекламасдан, психик энер-

гия сифатида олади. Психик энергияни коинот миқёсидаги энергия, деб ҳисоблайди. Бутун коинотни қамраб олувчи бу энергия ҳаётӣ жушқинлик, тириклик жараёнидир. Бу фикрларни асослаш учун Юнг қадимги ҳинд фалсафасига, Веда ва Бхагават Гиталарга мурожаат қилди. Юнг бутун оламини бирлаштирувчи рамз, символ, белги сифатида Брахманни олди.

Ҳаётӣ куч, жушқинликни Брахмандаги руҳӣ энергия ташкил этади. Бу энергиядан бутун борлиқ — юлдузлар, сайёралар, ўсимликлар, ҳайвонот ва инсонлар яратилгандир. Агар табиатда бу энергия онгсиз бўлса, инсон онгида энергия ўз-ўзини англаш даражасигача кутарилади. Лекин бу даражага ҳамма инсонлар ҳам етиша олмайди. Бунинг учун, унинг фикрича, инсон узининг ички оламига кира олиши керакдир. Бундай кириш учун инсон узининг яшириниб ётган ҳиссиётларини бошқара олиши лозим. Инсон узининг «Мен»идан воз кечиши лозим. Фақат шундагина узининг чегараланган тафаккури занжирларини парчалаб, ўз онгини илоҳӣ онг билан, Брахман онги билан бирлаштира олади. Бунинг натижасида инсон онги чексиз кенгайди. Бутун борлиққа онги билан қушилади. Бизга онгсиз бўлиб туюлган борлиқда қалб кузи учун Брахманнинг олтинсимон нур-қуёши куринади. «Брахман — Прана ҳам, — деб ёзади К.Юнг, — яъни ҳаёт нафаси ва коинотнинг ҳаёт тамойили; худди шундай Брахман — «Vaun» — яъни шамолдир. Инсонда ҳам, қуёшда ҳам бу Брахман яғонадир»¹. «Ҳақиқӣ Брахманнинг қиёфаси олтинсимон нур-қуёш билан қолланган. Оҳ, Пушан, Савитри, қуёш, бизга ҳақиқатни намоён қил!»².

К.Юнгнинг фикрича, инсон кучи ҳам Брахмандан келиб чиқади. Ҳаракатчан ижодӣ либидо кучини Брахманнинг чексиз ва сон-саноқсиз шакллари ташкил этади.

Коинот ва инсондаги ҳаётӣ куч, унинг фикрича, энергиядир. Бу кучда қуйи ва юқори, иссиқ ва совуқ каби зиддиятлар бўлганидек, либидода ҳам зиддиятлар мавжуд. Либидодаги зиддиятларни таҳлил қилиб, Юнг бу ҳол Брахманда ҳам мавжудлигини кўрсатади. Борлиқнинг асосчиси бўлган Дунёвий Онг ўзини икки қарама-қарши бошланғичга ажратади, булар манас — ақл ва «vas» — сўздир.

З.Фрейд узининг «Мен ва у» асарида ҳам ақл ва сўз уртасидаги зиддиятни очиб берди. Ақл онгнинг энг юзадаги ўз-ўзини англовчи қатлами бўлса, сўз эса ақлни онгсизлик билан боғловчи воситадир. Сўз орқали онгсиз шакл онгли шаклга айланади. Бу жараёни З.Фрейд инсон психологияси мисолида кўрсатган бўлса, К.Юнг айнан шу жараёни бутун борлиқ, коинот миқёсида татбиқ этади.

Шундай қилиб, К.Юнг З.Фрейд фикрларини умумлаштириб, коинот миқёсида талқин қилади. Инсоннинг ички олами бутун жаҳонни узига

¹ Юнг К. Психологические типы. Стр. 231.

² Ўша асар, с. 231.

камраб олишини ҳамда жаҳондаги барча жараёнлар инсоннинг ички оламида ҳам давом этишини курсата олди. Юнг либидо тушунчасини А.Бергсоннинг ҳаётӣ жушқинлик, давомийлик тушунчаси билан ҳамоханг, ҳамнафас эканлигини исботлаб берди.

Либидо жисмоний куч сифатида хилма-хил шаклларда намоён булади. Бу шакллар афсоналарда образлар орқали ифода этилади. Бу образлар бир-бирига боғланиб кетиб, ягона ҳаётӣ оқимни ташкил этади. Анри Бергсон ҳам уз фалсафасида ухшаш фикрларни келтириб, бу оқимни «ҳаётӣ жушқинлик», деб атаган эди.

К.Юнгнинг фикрича, ана шу ҳаётӣ жушқинликка ижодкорлик кучи хосдир. Либидо инсон тақдирини ҳам аниқлайди¹.

Юнгнинг таъкидича, дунёвий тартиб либидо тушунчаси билан аниқланади. Бу дунёвий тартиб коинотдаги юлдузлар ва сайёраларни бошқаради ва бу юқори энергиядан куйи даражадаги энергия ҳолатига утиш жараёнидир. Шундай қилиб, Юнг фикрича, либидо психик энергия орқали ифода этилади ва оламдаги умумий тартиб йуналишини билдиради. Бу тартиб юнонларда «ноус, логос», хитойларда «дао» тушунчаси орқали берилган.

К.Юнг либидони ахлоқий қонун, деб ҳам атайди. Инсон уз табиати-га монанд яшар экан, у узининг ички ахлоқига биноан яшайди. Инсоннинг табиати ҳеч қачон ахлоқий инкор этмаган, аксинча, у билан мутаносибликда кун кечирган. Либидо тушунчаси инсоннинг ички ахлоқ қонуниятларига зид келмайди.

К.Юнг фикрича, «юксак ҳаётӣ ютуқларга инсоннинг худбинлиги орқали эришилмаган, зотан худбинлик ҳеч қачон ҳаётнинг юқори поғонасига олиб чиқмайди»². Худди шундай якка инсоннинг уз-узини ривожлантириши ҳам уни ҳаётнинг юқори поғонасига кутара олмайди. Бунга сабаб инсондаги ижтимоий хусусият кучлилигидадир. Демак, ҳаётӣ юксакликка эришиш либидо қонуниятлари орқали юз беради. Жумладан, К.Юнг уз хулосаларини қадимги Хитой фалсафасидаги «дао» ҳақидаги манбалар ва қадимги Ҳиндистондаги илоҳий китоблардан келтирилган иловалар билан асослайди. Умуман олганда, унинг психологик ҳолатларга бағишланган тадқиқоти бутун жаҳон фалсафасини руҳий жиҳатдан боғлаш мумкинлигини исботлаб беришга қаратилган. Нафақат фалсафанинг, балки инсоннинг руҳий олами ҳамда бутун борлиқнинг руҳий олами ягоналигини ҳам яққол намоён этди.

Э.ФРОММНИНГ МУҲАББАТ ҲАҚИДАГИ ҚАРАШЛАРИ. Фрейднинг шогирди Эрих Фромм психоанализ таълимотини ривожлантиришда устозининг фақат биологик ва ҳирсий услубини олмай, балки ижтимоий далилларга асосланишга ҳам ҳаракат қилди. Фромм таълимотида

¹ Юнг К. Психологические типы. Стр. 243

² Уша асар, стр. 243.

диннинг келиб чиқиши сабаблари Фрейд фикридан узгача, кўпроқ инсон онгида ётган табиий офатлар олдидаги қўрқув ва Худога нисбатан булган муҳаббат ва ҳайиқиш туйғуларига асосланди. Бу гоёлар Фроммнинг «Исо ақидаси» номли асарида акс этган. Бу асарда, жумладан Фромм христиан дини келиб чиқишининг ижтимоий сабабларини очишга ҳаракат қилган. Худо, олим фикрича, ҳокимиятнинг манфаатларини ҳимоя қилади, иккинчи томондан, эзилган халқнинг тарафида булган илоҳий куч сифатида тасвирланади. Ҳукмронлар ва халқ уртасидаги зиддиятларни келиштириш вазифасини олганлиги учун илк христианлик гоёсини тақдирлаш шундай ҳал бўлди.

Исога сигинишнинг сабабларидан бири, дейди Фромм, инсон қиёфасида эзилган халқнинг таскин топишидир. Шунингдек, Фромм «Инсон жони» деган асарида инсон руҳиятидаги меҳр-муҳаббат туйғусига катта эътибор берди. У муҳаббатни бир неча турга ажратади: 1). Ота-онанинг фарзандига булган меҳри. Бу ҳис-туйғу манфаатдорликдан холис бўлиб, бегараздир. 2). Эркак ва аёлнинг бир-бирига булган меҳри. Фромм бу меҳрни уткинчи, деб ҳисоблайди. Бунда ҳирсий интилишлар катта аҳамиятга эга. 3). Худога булган муҳаббат. Бу муҳаббатни диндорларга хос, деб ҳисоблайди. Уни оналик меҳрига ухшатади.

Фромм ота меҳридан она меҳрини ажратади. Ота уз фарзандларига бир хилда муносабатда булмайди. У купинча узига ухшашроқ итоаткор фарзандига муҳаббатини беради. Она меҳрини эса қуёш нурига ухшатади. У барча фарзандларга баробардир. Қуёш Еру заминни қандай иситса, ҳаёт ато этса, она ҳам барча болаларидан бир хилда илиқ оналик меҳрини аямайди. Ота меҳри ойдек равшан, лекин совуқ булса, она меҳри қуёшдек иссиқ ва ҳаётбахшдир. Оналик меҳрига яна бегаразлик хосдир, дейди Фромм. Она фарзандларини қайси бири кўпроқ моддий фойда келтиргани учун эмас, балки ҳар бир боласини барча камчиликлари билан яхши кўради.

Фроммнинг фикри буйича, XX аср жамиятида инсоннинг бегоналашиши масаласи асосий масалага айланиб қолди. Бунинг асосий сабабларидан бири, олимнинг фикрича, инсонлар уртасидаги меҳрнинг йўқолиши ва унинг урнини моддий манфаат эгаллашидадир. Бундай жамиятда инсон уз қадр-қимматини йўқотиб, қандайдир нарсага, мулкка айланиб қолади. Масалан, оилада мулк муносабатлари яққол куринади. Фроммнинг фикрича, ибтидоий даврдан бошлаб эркаклар аёлларга нисбатан мулкчилик муносабатида бўлишган. Натижада аёлнинг ҳис-туйғулари, эркинлиги поймол булган. Ҳозирги жамиятга келиб, бундай муносабат фақат аёлларга эмас, балки барча одамларга ҳам мулк сифатида қараш, уларнинг қадр-қийматини фақат оилада ёки хизматда келтирадиган фойдаси орқали белгилаш одат тусига кириб қолган. Натижада, дейди Фромм, инсоннинг ички оламидаги ҳис-туйғулари уму-

ман эътиборга олинмай қўйилди. Альтруистик муносабат урнини эгоизм эгалламоқда. Лекин эгоизм, дейди Фромм, инсон табиатидаги тубан ҳирсий ҳис-туйғуларни қаноатлантиради. Натижада эгоизм пессимистик ҳолатга ва ҳаётга булган қизиқишнинг йўқолишига олиб келади. Ҳаётга қизиқиш, ундан ҳайратланиш ҳисси йўқолар экан, инсоннинг онги остида улимга интилиш (танатос кучи) зураяди. Натижада ҳозирги ривожланган жамиятимизда узини улдириш ҳоллари купаймоқда. Бундай салбий руҳий кучларни Фромм неофилия, деб атайди. Улимга, улик шаклларга қизиққан шахсларни эса неофил, деб атайди. Бундай ҳолатдан чиқиш йўли, Фроммнинг фикрича, жамиятдаги инсонларнинг бири-бирига булган меҳр-оқибатининг юксалиши — альтруизм ҳиссиётининг кучайиб боришидир.

Альтруист одам доим оптимист булади. У ҳаётга қизиқувчан, хушфеъл, ҳайратланиш қобилиятини йўқотмаган шахсдир. Бундай одамларнинг ички руҳий ҳолати фақат ижобий булиб, ҳар қандай қийинчиликларга дош беришга қодирдир. Жамиятнинг инқироз ҳолатларида бундай шахслар одамларга далда бериб, руҳий кутаринкилик ҳолатини жамиятда купайтирадилар. Бундай шахсларни Фромм жамият тараққиётини ҳаракатлантирувчи куч, дейди.

Фромм ва Фрейд таълимотини солиштирар эканмиз, фрейдизмни қанчалар узгарганини куришимиз мумкин. Фрейд таълимотида инсон руҳиятидаги асосий куч — бузгунчиликка интилиш кучидир. Бу кучнинг асоси «либидо», яъни онг остида яширинган, жамият томонидан тақиқланган, инцестуал (қон аралашини) ҳис-туйғуларидир. Фрейд инсоннинг ҳирсий, жинсий томонига, ҳислатларига купроқ эътибор бериб, уларни инсон табиатида асосий куч, деб ҳисоблайди. Унинг шогирди Фромм эса, бундай қарашни танқид қилиб, инсон руҳий оламида жинсий алоқалар билан бир қаторда, эзгу ҳис-туйғуларнинг аҳамияти ниҳоятда катта, деб ҳисоблайди. Инсон табиатидаги бегараз меҳр-туйғуни ҳаётга интилиш билан боғлайди. Буни нафақат маданият томонидан берилган, балки инсоннинг ботинида мавжуд булган энг кучли туйғу, деган хулосага келади.

ФАЛСАФИЙ АНТРОПОЛОГИЯ

Фалсафий антропология оқими XX асрнинг 20-йилларида шаклланди. Иккинчи жаҳон уруши йилларида бу фалсафий оқим ривожи бир оз сустлашди. Бу оқим инсон тўғрисидаги назарий билимларни қайта куриб чиқиш натижасида вужудга келди. Бу дунёқарашда инсон табиати янги фалсафий ечимини топди.

XX асрнинг биринчи ярмида бу оқим иррационал фалсафий қарашлар анъаналарини давом эттирди. Жумладан, экзистенциализм ва фено-

менология оқимларининг инсон ҳақидаги фикрларини бир оз узгартириб, узига хос инсон фалсафасини ривожлантирди.

60-йилларнинг охири — 70-йилларнинг бошларида фалсафий антропология янгиланди. Бунда инсоннинг фалсафий антропология нуқтаи назаридан қаралиши чегаралари кенгайтирилди, илмий асоси чуқурлаштирилди. Бу оқим фикрича, инсоннинг табиати табиийлик ҳолати чегарасидан чиқиб кетади. Ҳозирда инсон моҳиятининг таҳлили табиат фанлари томонидан руҳ ҳақидаги фанлар ҳамда маданият ҳақидаги фанлар тажрибалари билан кенгайтирилимоқда. Бундан ташқари, фалсафий-антропологик таҳлил соҳаси олмон файласуфларининг «инсон ҳақидаги фан», жисмоний антропология ва зоопсихологияси, америка маданий антропологияси ҳамда инглиз ижтимоий антропологияси каби янги оқимлар билан бойиди.

Фалсафий антропология оқимининг гоявий манбаи «ҳаёт фалсафаси»га асосланади. Ҳаёт фалсафасининг тамойиллари инсон табиатини «янги» антропологик тушунишда қулланилди. Шунинг натижасида фалсафий антропология асосий фанлар қаторига қушилди. Бу оқимга биндан, инсон нафақат ақлли мавжудот, балки унда биологик характердаги бошқа кучлар ҳам мавжуд. Инсон «ҳали тўлиқ шаклланмаган ҳайвондир», «у биологик зарарлидир», ҳайвоний ҳаётга мослашмаган, шунинг учун ҳам очиқ тизимдир, имкониятлари кенгдир. Бу фикрлар фалсафий антропологиянинг асосий қоидалари ва элементларини ташкил қилади.

Ҳозирги фалсафий антропологияни тушуниш учун унинг тарихига назар ташлаш лозим. Бу оқимнинг асосчилари Макс Шелер (1874—1928), Гельмут Плеснер ҳисобланадилар. Улар бу оқимнинг мазмунини аниқлаб фалсафий антропологиянинг дастурини яратиб бердилар. Асосий тамойиллар, методологик-назарий асослар кейинчалик янада кенгайиб, ривожланиб борди, ҳозирги кунда ҳам бу жараён узлуксиз давом этмоқда. Шунингдек, бу оқим ривожига узининг салмоқли ҳиссасини қўшган файласуф А.ГЕЛЕН ҳисобланади.

А.Геленнинг фалсафий-биологик антропологияси. Инсон «тўлиқ бўлмаган» мавжудот сифатида. Инсон ҳаётининг онгсиз ҳаётий соҳасининг устунлиги ҳамда Ницшеннинг инсонни «яқунланмаган ҳайвон» сифатидаги қараши А.Гелен (1904—1976) фалсафий антропологиясининг таянч нуқтаси бўлди. Гелен таълимотида биологик хусусиятлар устуворлик қилади. У дастлаб инсоннинг табиий (ҳайвоний) инстинктларини, бу инстинктларнинг инсоннинг ҳаётий фаол ҳаракатига таъсирини урғанади. Гелен инсон билан ҳайвон уртасидаги фарқни, улар биологик тузилишини солиштириш асосида курсатиб беради. Гелен Шелернинг ҳаёт билан руҳ дуализмидан воз кечади, лекин маънавий руҳиятни фақат инсонга хос хусусият эканлигини тан олади. Маънавият, Гелен фикрича, ҳаётдан ташқаридаги бошланғич эмас, балки инсон табиатининг реал ҳаётий имкониятидир.

Гелен таълимотининг асосий тезиси инсонни биологик тулик булмаган мавжудот сифатида талқин қилишдир. Чунки инсон ўзининг ҳайвоний-биологик тузилишида инстинктлар билан қуролланмаган, «яқунланмаган», «мустаҳкамланмаган»дир. Биологик чала яримлик инсон мавжудлигини, унинг дунёга очиклигини аниқлаб беради. Ҳайвонот олами муайян муҳитга, ўз ҳудудига қатъий боғлангандир. Инсон булса муайян муҳитга муқим боғланмаган, унда мослашиш қобилияти бор, у ўзгарувчандир. Биологик чала яримлик ва очиклик инсон дунёсини, инсон борлигининг асосий, аниқловчи хусусиятларидан бирини ташкил қилади. Ҳайвонот дунёсидан ажралиб, инсон ўз тақдирини ўзи ҳал қиладиган булди. Ўзини сақлаб қолиш учун янги шарт-шароитларни, муҳитни, ҳаёти учун зарур булган омилларни яратишга мажбур булади. Жумладан, ўзини ҳам ўзгартириб, ўзи яратган сунъий муҳитда истиқомат қилади. Шундай қилиб, биологик жиҳатдан мослашмаган «чала ярим» инсоннинг фаол мавжудот эканлигини Гелен ўз тезиси орқали асослаб берди.

Шундай қилиб, Геленнинг антропология таълимотига биноан, табиат инсонни «инсоний» қилиб яратди, унга ҳайвоний инстинктларни бермади. Бу ерда Гелен инсонга фақат бир ёқлама ёндашди. Гелен ўз таълимотини эмпиризмга асосланган таълимот, деб атайди. У ўз тадқиқотларидан умумий фан назариясига оид хулосалар чиқармайди. У купгина ҳодисаларни ўрганади, муносабатларни очиб беришга ҳаракат қилади.

Умуман олганда, инсоннинг аниқ хусусиятлари ва уни умумфалсафий маънода тушуниш фалсафий антропологиянинг хусусиятларидан биридир.

АХЛОҚИЙ ҚАРАШЛАРИ. Геленнинг антропологик таълимоти ахлоқий қарашларида ҳам ривожлантирилган. Унинг фикрича, инсоннинг биологик жиҳатдан тулик булмаганлиги, ўзига хос тана тузилишига эга булганлиги унинг мавжудликнинг маданий шаклига мослашганлигидан далолат беради.

Ўзининг ахлоқий қарашларини Гелен инсон юриш-туришини, ахлоқий томонларини ўз даври одоб-ахлоқ тўғрисидаги фан далиллари билан исботлашга ҳаракат қилган.

Ахлоқий таълимотида Гелен қуйидаги тамойилдан келиб чиқади: «инсонда бир-бири билан боғланмаган, фарқ қиладиган инстинктга ухшаш импульслар бор — улар ижтимоий ўзини тутиш пружинасига ухшайди. Ана шулар ижтимоий бошқаришнинг ва этиканинг эмпирик предмети-ни ташкил қилади». Ижтимоий ҳулқ-атвор йўналишини тугма импульс сифатида берилган йиртқичлик, босқинчилик инстинкти аниқлайди. Босқинчилик энергияси турли ҳулқ-атвор шаклларига утиб кетади.

Турли шаклдаги ҳулқ-атворнинг илдиз отганлиги ҳамда унга монанд урф-одатларнинг ва ижтимоий тузилмаларнинг инсон борлигидаги инстинктив ҳолат инсонга тугма ҳолда бошқаларнинг манфаатини уйлаб ҳаракат қилиш учун берилгандир, дейди Гелен.

Узаро муносабатлик, Гелен фикрича, катта аҳамиятга эгадир. Шунингдек, бундай муносабат инсон фаолиятининг асосий табиатини ташкил қилади. Ахлоқий ва ҳуқуқий нормаларни инстинктив-ҳаётий келиб чиққанлиги ҳамда инсон хулқ-атворини бошқариш, Гелен фикрича, «табиий ҳуқуқ» билан асосланади ва хулқ-атворнинг «туғма», «табиий» шаклларига бориб тақалади. Тузилган шартноманинг қоидаларга амал қилиш, узгани узи билан тенг куриш, ҳуқуқ олдидаги барчанинг тенглиги каби тарихий шаклланган «табиий ҳуқуқлар» Гелен томонидан инсоний муносабатлардаги туғма инстинктив одатларнинг идеал тарзда намоён бўлишидир. Ана шундай мажбурият инсондаги инстинктив номукамалликни тулдиради. Ижтимоий муносабатларнинг бошқа шакллари ҳам шундай тарзда тушунтирилади. Демак, бундай узаро муносабат тамойилларига амал қилиш инсон муносабатлари тизимининг мутаносиблигини, тенг ҳуқуқлигини бир мезонда ушлаб туради. Жиноят ҳуқуқининг тасдиқланиши, келтирилган зарарни қоплаш, узаро маҳсулот алмашиш шартлари, қасос олиш одати, никоҳ ва оила муносабатлари, диний одатлар, удумлар, байрамлар — буларнинг ҳаммаси, Гелен фикрича, узаро муносабат инстинктларининг институтлашган куринишларидир.

Гелен маданий-тарихий ҳаётнинг муассасавий шаклини ҳам инсон ҳаётий фаолиятининг антропобиологик асоси билан боғлайди. У маданий-тарихий асослашда оила, хусусий мулк, бошқарув, ҳарбий иш муассасаларининг таъсирини инкор қилмайди. Бу муассасалар, унинг фикрича, «ишлаб чиқарувчи корхоналар» ролини уйнайди. Улар инсон ҳаётида зарур вазифаларни бажаради, уларсиз инсон ҳаёт кечира олмайди, яъни бу муассасалар кўпайиш, боқиш, хавф-хатардан ҳимоя қилиш ҳамда тартибга солиш, инсонлар уртасидаги узоқ муддатли муносабатларни таъминлаш каби вазифаларни бажаради. Демак, бундай тузилмалар инсонларнинг ҳаётини бир маромда муҳофаза қилиб туради, инсон табиатига хос булган чалаликни, ҳимоясизликни бартараф этади.

Шундай қилиб, Гелен фалсафий антропологиясида инсониятнинг маданий, маънавий-ахлоқий имкониятлари тан олинмайди. Инсон уз ҳаракатида фақат ҳаётий-инстинктларга амал қилган ҳолда яшайди. Умуман, инсон фақат биологик мавжудотдир, деб Гелен бир томонлама талқин қилди. Унинг руҳий имкониятлари, иродаси, қалби каби хилқатлари аҳамиятини етарли даражада баҳоламай, инстинкт табиатига буйсундириб кўя қолди.

Э. РОТХАКЕР ВА М. ЛАНДМАННИНГ МАДАНИЙ-ФАЛСАФИЙ АНТРОПОЛОГИЯСИ. А.Геленнинг биофалсафий антропологияси зиддиятли, яъни инсондаги фақат биоинстинктив хусусиятлар бурттириб курсатилиб, ундаги руҳиятга эътибор қаратилмаган эди. Ана шу зиддиятларни силлиқлаб, инсоннинг биологик ва руҳий мавжудотлигини тан олган файласуфлар **Э.РОТХАКЕР** (1888—1965) ва **М.ЛАНДМАН** (1902 йилда туғилган) бўлдилар. Узларининг фалсафий антропологиясида М.Шелер,

Г.Плеснер ва А.Геленлар каби инсонни ҳайвон билан солиштириб урганадилар. Зотан, Гелен томонидан инсон узига хос биорухий асосда урганилса, маданий антропологияда инсон моҳияти трансцендентал ҳиссиёт ва маънавият асосида очилади. Инсон маданият ижодкори ва маданият маҳсулидир.

Фалсафий антропологиянинг умумий тамойили инсонни фаол мавжудот сифатида таърифлаш, аниқ маданиятларни муайян ҳаёт тарзи сифатида талқин қилишдир. Булар орқали охир-оқибат инсон борлиги нуқтаи назари бўйича муайян ҳаётӣй вазиятда дунёни тасаввур қилиши маълум ҳиссиёт орқали фаол мавжудот сифатида узини намоён қилади. Инсон фаолияти атроф оламга булган узига хос жавоб сифатида юзага келади. Инсон, Ротхакер фикрича, муъжизавий борлиқ билан уралгандир. Борлиқ инсонга тайёр берилмаган, у сирли ва иррационалдир. Ана шу борлиқдаги дунёвий материядан инсон узининг дунёсини тузади. Бироқ инсон, унинг фикрича, соф нарсага, материяга, мутлақ хаосга зид ўринни эгаллайди. Шаклланаётган инсон фаолиятида, маълум маънода, «тугма» хислатлар берилгандир. Бунда Ротхакер шаклланаётган фаолиятга узгача булган фаолиятнинг таъсир қилишини назарда тутлади.

М.Шелер, А.Гелен фикрига қушилган ҳолда Э.Ротхакер ҳайвонларни инстинктлар ва ҳирслар ҳукми остида яшашини тан олади. Шунинг учун ҳам «атроф олам» билан улар уртасида ҳеч қандай масофа йук. Инсон билан табиат уртасида эса бу масофа кўзга ташланади. Шунингдек, Ротхакер фикрича, инсоннинг узининг ҳам «узига хос олами» мавжуд. Жумладан, турли муҳитларда яшайдиган инсонларнинг дунёқараши ҳам турлича бўлади. Уларнинг маданиятлари ҳам узига хос тарзда шаклланиб, бир-биридан фарқ қилади. Масалан, юнонларнинг санъати римликларнинг санъатидан фарқ қилади ёки инглизларнинг турмуши олмонларнинг турмуш тарзидан, дунёқарашидан фарқланади ва ҳоказо.

Алоҳида ҳиссиётлар, таассуротлар физиологик «онгдан ташқари»га чиқиши мумкин, шунингдек, муайян индивид ҳам ўз ҳаёт тарзига аҳамиятли булган «маданият»ни қабул қилади. Ҳайвонот аввалданоқ ўз «атроф-муҳитига» эга, у ҳам табиат томонидан берилгандир. Инсон булса, кечроқ ўз «атроф-муҳитига» эга бўлади, ўз фаолиятига қараб узига хос «дунёсига» эга бўлади. Унинг «атроф-муҳити» маданиятга таллуқлидир, шунинг учун ҳам инсон ўз «атроф-муҳитига» ҳайвонга нисбатан узгачароқ эга бўлади. Ҳайвонот оламида «атроф-муҳитга» унинг бутун тури кириши мумкин. Маданият дунёсида эса алоҳида инсон гуруҳларининг ўз «атроф-муҳитлари» бор. Масалан, халқнинг, бир касбда ишловчиларнинг муайян гуруҳ намояндаси шу гуруҳга сингиб кетади, ундан чиқиб кетиши ҳам мумкин, ёки уни ўзгартиради ё қайта қуриши мумкин.

«Ҳаёт тарзи» ва «атроф-муҳит» ҳақидаги таълимотида Ротхакер инсон маданий борлигини, яшаш тарзини конкретлаштиради, лекин улар-

нинг ҳаётини биологик, экзистенциал тарзда тушунади. Дунёга амалий жиҳатдан муносабатда бўлишни эса эмоционал-экзистенциал тарзда талқин қилади, яъни мавжудликни биологик ҳамда экзистенциал ҳолда ҳис қилади. Шу маънода Ротхакер дунёни ва мавжудликни узига хос талқин қилади. Мавжудлик, Ротхакер фикрича, сирли ва инсонга бегона бўлган объектив реалликдир, ундан инсон фойдаланиши зарур. Дунё бўлса инсон томонидан талқин қилинган, инсон маълум ҳаёт тарзи орқали ундан таъсирланган ва яшаб утилган борлиқдир. Амалий жиҳатдан «инсон ҳодисалар, феноменлар дунёсида яшайди, узининг қизиқишлари, ҳаётий талаблари орқали сирли мавжудликни нур каби ёритади».

Шундай қилиб, Э.Ротхакернинг маданий антропологияси Гелен антропологиясидан бирмунча фарқ қилади. Бу ерда урғу инсон руҳий моҳияти томонга берилади, лекин унинг биологик асоси сақланиб қолади. Фақат унга эмоционал априор шакл берилади, яъни муайян маданий ҳаёт тарзи шаклланишида узига хос аҳамият касб этади. «Ҳиссиёт ва таассуротларда ҳамда қабул қилиш ва фикрлаш шаклларида мавжудликни билишнинг трансцендентал шакллари бордир».

Умуман, Ротхакернинг антропологик фалсафасининг хусусиятлари шундан иборат. Бу таълимот ҳам инсон моҳиятини объектив мавжудлик билан боғлиқлигини инкор қилади. Инсонни тулик ташкил қилинмаган, шаклланмаган борлиқ, деб тушунади. Ундан ташқари, мана шу тартибга тушмаган борлиқда, биологик жиҳатдан мослашмаган инсонда объектив тарзда фаоллик мавжуд. Ана шу фаоллиги туфайли у ўз «сунъий муҳити»ни яратади. Геленда инсон фаоллиги биологик томондан очиб берилса, Ротхакерда эса ҳаётий-экзистенциал талаблар орқали очилади. Бу ерда инсоннинг субъектив ижодиёти мутлақлаштирилади, маданиятнинг умуминсоний томонлари инкор қилинади. Э.Ротхакер, ундан сунг М.Ландман Геленнинг табиий ва биологик инсон талқинидан узоқроқ кетадилар, яъни уни маданиятнинг куп хиллилиги билан бойтадилар.

М.Ландман уз фалсафий антропологиясини Дарвиннинг эволюцион таълимотини танқид қилиш билан бошлайди. Гелен сингари М.Ландман ҳам инсонни ҳайвон билан солиштиради, инсондаги биологик хусусиятларнинг аҳамиятини бурттиради. Инсон билан ҳайвон ўртасидаги фарқни куриб, Ландман улар ўртасидаги «генетик яқинлик»ни инкор қилади. Инсондан бошланадиган янгилик ҳайвонга зид туради, улар ўртасидаги умумийлик бутунлай йўқолади.

М.Ландман инсон табиатининг сабабий эволюцион талқинини инкор қилади ҳамда тараққиётнинг олдинга қараб ҳаракат қилишини ҳам тан олмайди. Унинг фикрича, эволюцион ҳаракат қуйидан юқорига қараб ҳаракат қилмайди. Инсондаги узгаришлар ҳам айнан шундайдир. Шунинг учун ҳам тарихдаги биологик ва маданий ҳодисаларни тартибга солиш мумкин эмас, чунки улар алоҳида-алоҳида типлар, турлар шаклида шаклланади, ривожланади. Бу ерда М.Ландман ривожланишдаги

узвийликнинг аҳамиятига етарли баҳо бермайди, уни тан олмайди. Инсоният тарихи плюралистик тарзда шаклланади, ҳар бир маданият уз-узича қадрлидир ҳамда тенг ҳуқуқлидир. Улар бир-биридан келиб чиқмайди, бир-бири орқали талқин қилинмайди, бир-бирига ухшамайди.

М.Ландман фикрича, инсон моҳиятидаги маънавийлик фақат инсонга хос хусусиятдир. У инсоннинг маданий-маънавий табиатини очиб беришда худди ана шу тезисдан фойдаланади. Демак, инсоннинг танаси унинг руҳиятига боғлиқдир. Инсондаги руҳият, М.Ландман фикрича, устуворлик қилади. Гелен инсоннинг биологик инстинкт томонига кўпроқ аҳамият берганлиги учун ҳам айнан шу жиҳатини Ландман танқид қилади.

М.Ландман инсондаги биологик ва руҳийлик муносабати масаласида биолог олим А.Портманнинг қарашига мурожаат қилади. Портман уз тадқиқотларида инсондаги руҳийлик, унинг моддий танасидан устун туришини таъкидлайди. «Руҳ ташкил қилади», дейди М.Ландман. Руҳият тананинг тулдирувчиси эмас, балки асосий сабаби, яъни бирламчи аҳамиятга эгадир. М.Ландманнинг маданий-антропологияси шундай хусусиятга эгадир. Инсон тана тузилишининг потенциал имкониятлари Ландман томонидан руҳият орқали талқин қилинади. Шундай қилиб, М.Ландман Гелендан узгачароқ, инсон асли бошидан руҳий мавжудот сифатида яратилгандир, унинг биологик хусусияти тасодифият натижаси эмас, балки ҳаётнинг қонуниятли тараққиётидир. У уз қонунини руҳият марказидан олгандир, деган хулосага келади.

Шундай тарзда биологик фалсафий антропологияга боғланган ҳолда ҳамда бу оқимнинг дастлабки намояндалари билан мунозара юритган ҳолда М.Ландман уз фалсафий-маданий антропологиясининг асосий ғоясини илгари суради. М.Ландман фикрича, биологик антропология инсонни соматик руҳиятидан келиб чиқиб, унинг бутун борлигини якка тизим сифатида, яъни тана ва жон бирлиги, ундан ҳам юқорироқ даражада турган объектив руҳ билан муносабатини тан олмайди. Шунинг учун ҳам М.Ландман уз фалсафий антропологиясини объектив руҳ антропологияси, деб ҳам атайди.

М.Ландман фикрича, инсон объектив руҳнинг маҳсули ҳамда қуролдир. Объектив руҳ инсондан илгари мавжуд бўлади, бир вақтнинг узида унга ҳам боғлиқдир. Якка инсон учун табиий олам шакланган, одатий тафаккур учун бирламчи ролни уйнаганидек, объектив руҳ ҳам субъектив руҳ учун бирламчилик мақомини касб этади. Шундан келиб чиққан ҳолда, ҳақиқат якка субъект билими орқали очилмайди, балки маданиятнинг эришган ютуқлари, жамият учун умумий анъана сифатида қабул қилинган ҳодисалар, қонунлари умумийлик — ҳақиқат мезонидир.

«Объектив руҳ, — деб ёзади М.Ландман, — субъективликда бирламчи асос ролини уйнайди, субъективлик унинг намоён бўлиши сифатида

руёбга чиқади». Кант айтганидек, деб ёзади Ландман, бизнинг билимларимиз априор шакллар орқали намоён бўлади, бөрлигимизни англаш эса объектив руҳнинг куриниши орқали намоён бўлади. Объектив руҳдан ташқарида улар мавжуд бўла олмайди ҳам, била олмайди ҳам.

Шундай қилиб, маданий антропология, Ландман фикрича, индивидуал фалсафий антропологиянинг камчиликларини енгиб, ҳақиқий инсон фалсафасига айланиши зарурдир. У инсонни ҳар томонлама тушунтириб бериши, унинг турли соҳадаги фаолиятини очиб бериши лозим. Шу жиҳатдан қараганда, Ландман индивидуал, биологик, фалсафий-антропологиянинг бир томонламалигини тўғри танқид қилган. Демак, Э.Ротхакер ва М.Ландманнинг антропология таълимотида анъанавий немис идеалистик фалсафий тизимини тиклашга бўлган ҳаракатни куришимиз мумкин. Шу маънода олиб қараганда Э.Ротхакер ва М.Ландманнинг таълимотлари, трансцендентал-идеалистик маданият фалсафаси, руҳий-ҳаётий тусда намоён бўлади. Уларнинг қарашларида маданий антропология эмас, балки узига хос маданият фалсафаси ривожлантирилган.

ФАЛСАФИЙ-ДИНИЙ АНТРОПОЛОГИЯ (Г.Э.ХЕНГСТЕНБЕРГ, Ф.ХАММЕР). М.Шелер узининг «Инсон ва тарих» асарида инсон узини фалсафий англашининг беш тури ҳақида гапирди. Шундай турлардан бири диний антропологиядир, яъни инсон ва унинг ҳаёт фаолияти бевосита Худога боғлиқлиги ҳамда трансцендентал илоҳий бошланғичга эгаллиги орқали намоён булишидир. Шелернинг ана шу асосий тамойили кейинги ижодида узгарганлигига қарамай, фалсафий-антропологиянинг бошқа гоъвий оқимлари учун назарий манба ролини уйнади.

Инсон «объектив мавжудот» сифатида ҳозирги фалсафий-диний антропологиянинг йирик намоёндаларидан бири **Г.Э.Хенгстенберг** (1904 йилда туғилган) ҳисобланади. У «объективлик антропологияси»нинг асосчисидир. Унинг қарашда инсон борлиги ва моҳияти феноменологик, антропология таҳлил асосида очиб берилгандир.

Г.Э.Хенгстенберг инсон ҳаёти таҳлилини илмгача бўлган интуитив тасаввур қилиш услуби орқали бошлайди ва бундай услуб ҳар бир тадқиқотда қўлланилиши лозим, дейди. Шундай интуитив «билиш услуби» объект тўғрисида дастлабки тушунчани беради ва кейинги мулоҳазаларга йўл очади. Шунингдек, Хенгстенбергининг таҳлил услубига биноан, инсон тўғрисида шундай англаш ва зарурий ҳукмларни илгари суриш лозимки, токи у тафаккур орқали инкор қилинмасин ёки уларни инкор қилиш уз-узидан инсонийлик тўғрисидаги дастлабки тасаввурларни ҳам бузилишига олиб келсин. Шундай йусинда Хенгстенберг узига хос мажбурийлик талабини таклиф этади. Лекин у Гуссерлча феноменологик услубни назарда тутмайди. У «умумий онг» учун индивидуал онгни қавс ичига олган туркумлашни назарда тутадик, битта қилинган ноурин ҳукм инсонни экзистенциал уз-узини инкор қилишга олиб келиши шарт. Чунки антропология ҳукм доимо ўзи устидан ҳукм чиқаришдир.

Ана шундай услублар, қоидалар орқали Хенгстенберг узининг асосий фалсафий-антропологик тезисини илгари суради. Унинг таъбирича, инсон табиати ҳақидаги ҳукми инкор қилиш инсонийликни йўқ бўлишига олиб келади. Бу антропологик қоида буйича инсонга объективлик хусусияти хосдир. «Объективлик деганда шундай ҳолатни назарда тутадиларки, — дейди Хенгстенберг, — объектга мурожаат қилиш унинг узлиги учундир, ҳар қандай фойдалилик, манфаатлилик хусусиятларидан ҳолис бўлиш лозим. Объектга бундай мурожаат фақат мушоҳада, амалий таъсир ва эмоционал баҳо орқали амалга ошади».

Объективлик ахлоққача бўлган маданиятнинг турли соҳаларида узини намоён қилади. Шунингдек, конкрет илмий билимда ҳам объективлик учрайди, чунки ҳар бир тадқиқотнинг мақсади муайян предметнинг узига қаратилади. Хенгстенберг фикрича, объективликнинг янада юқори-роқ погонаси ахлоқий соҳада намоён бўлиб, муҳаббат ҳиссиёти орқали аниқланади. У Шелернинг муҳаббат тугрисидаги фикрига таянади. Муҳаббат «сен»нинг қадрини юксалтиришга қаратилган. Бу қадрият ҳали амалга ошмаган, лекин албатта рўёбга чиқади, ана шу «сен» орқали ва шу «сен» учун у юзага келади. Муҳаббат, Хенгстенберг таъкидича, объективликнинг якуни сифатида намоён бўлади. Ҳар бир ахлоқий ҳаракатнинг асосида муҳаббат ҳиссиёти тугма равишда мавжуддир.

Объективликнинг энг юқори шакли динийликда учрайди. Бу ерда объективлик предмети узига хос равишда намоён бўлади. У уз борлигини йўқотмайди ҳам, топмайди ҳам, бизнинг хоҳиш-иродамизга боғлиқ ҳам эмас. Шунинг учун ҳам унга бўлган муҳаббат, сизгиниш ҳамда шу ташқи предметнинг қандай бўлса шундайлигича борлигидан қувонишида намоён бўлади.

Шундай қилиб, инсон узидан ташқаридаги борлиққа объектив муносабатда бўлиши керак. Лекин у бундай қилмаслиги ҳам мумкин. У бутунлай зид ҳолатда туриб ҳаракат қилиб, нообъектив бўлиши ҳам мумкин. Ҳиссий объективлик муҳаббат орқали узининг энг юқори нуқтасига эришса, нообъективлик ғазаб орқали намоён бўлади. Шунинг учун ҳам инсон объективлик томонида бўлиши зарур ёки унга қарши ҳолатда туриши мумкин. Хулқ-атворнинг ана шу икки шакли — объективлик ва нообъективлик танлаш эркинлигини келтириб чиқаради. Танлаш эса, Хенгстенберг фикрича, инсон шахсига боғлиқдир. Шахс танлаш орқали бир қарорга келиш учун узининг ақлий, иродавий ва туйғу кучларини ишга солади.

Шахс тугрисидаги таълимотида Хенгстенберг шахс ва унинг илоҳий мақсади ургасидаги муносабатни тушунади. Бу муносабатлар моддий борлиқ сабаблари орқали талқин қилинмайди. Илоҳий мақсад, яъни шахс — эркин, моддийликка боғланмаган. У эркин субъект сифатида ҳаракат қилади ва бир қарорга келади. Бу эркинлик унга «дастлабки

куч» орқали берилган. Шахснинг бундай шаклини Хенгстенберг диний гоя билан боғлайди. Худо трансцендент оламда мавжуд булса ҳам, лекин бу оламда инсон билан биргаликда ҳаракат қилади.

Инсон конкрет ҳаракатидаги объективликнинг намоён булишини Хенгстенберг нариги дунёнинг (мақсад шакллантирувчи дунё) ҳамма трансцендент муносабатлари, бу дунёда инсон турли ҳаётий фаолияти орқали очилади, дейди. Бу муносабат «объективлик» ва «моддийлик»нинг узаро боғлиқлигида яққол кузга ташланади. Демак, олимнинг фикрича, инсоннинг биологик тузилмаси табиий эволюция жараёни сифатида тушунилмайди, балки бу инсоннинг объективликка мойиллиги борлиги орқали очилади. Инсон биологияси объективликдан келтириб чиқарилади, объективликка эга булган инсон, шунга хос тана тузилишгига эга булиши лозим.

Хенгстенберг Ландман каби Геленга қарши мунозарага киришади. Геленнинг антропологик биологизмига қарши чиқади. Хенгстенберг Геленнинг антропологиясини таърифлаб, уни ожиз инсон антропологияси, деб атайди.

Шундай қилиб, Хенгстенберг инсоннинг онтологик ибтидосини руҳдан келтириб чиқаради. Инсон руҳга эга. Унинг бу хислатини биологиядан ва ҳаётий психологиядан фарқлаш зарур, уларни бир-биридан ажратиш керак эмас. Хенгстенберг фикрича, руҳ уз-узини намоён қилувчи сифатида куринади. Руҳ макон ва замондан ташқарида булади, лекин узи узгармас хусусиятга эгадир.

Руҳнинг онтологик намоён булишини Хенгстенберг ҳаётий соҳалар уртасидаги муносабатлардан қидиради. Бу муносабатларга кура, инсон руҳи уз моддий борлиги орқали хиссиётга тулади, чунки у танаси орқали намоён булади, ҳамма ҳаракат шакллари орқали руҳнинг намоён булишига хизмат қилади.

Руҳ овози мулоқот орқали тана билан биргаликда эшитилганидек, инсон борлигининг моддий элементлари руҳнинг онтологик уз-узини намоёни орқали инсон индивидуал танаси билан ягоналик даражасигача кутарилади. Тана «руҳнинг метафизик сузи» ролини уйнайди. Шу тизим орқали Хенгстенберг заминий, жисмоний ва трансцендент руҳий ибтидоларнинг ягоналигини асослашга ҳаракат қилади ва Шелернинг дуализмини баргараф этади.

Шундай қилиб, Хенгстенберг инсон туғрисидаги уз мулоҳазаларида инсонни дунё билан муносабатига уз эътиборини қаратади. Шу муносабат орқали инсон борлигини очишга ҳаракат қилади. Хенгстенберг томонидан ривожлантирилган инсон хулқ-атворининг асосий феноменологик тузилмалари — объективлик, нообъективлик ва ҳоказолар диний-метафизик тарзда талқин қилинади.

Хенгстенберг ҳамда фалсафий-диний антропологиянинг бошқа намоёндаларини танқид қилган файласуф Ф.Хаммер булади. Хаммер улар-

ни бир-бири билан ҳеч ҳам келишмайдиган турли асослардан келиб чиқиб, уз тизимларини яратганликларини танқид қилади.

Диний антропологик фалсафани Хаммер Хенгстенберг каби диний тамойил асосида ишлаб чиқади. У кейинги антропологлар фикрини ривожлантириб, априор ва апостериор тадқиқот услубларини қушиб юборади. Хаммер узининг таълимотини «фалсафийроқ» қилиб ишлаб чиқади. «Инсон билими, — деб ёзади олим, — «гоя» орқали олинмайди, аксинча, конкретликдан, хусусийликдан умумий гоявийликка боради». Шунинг учун ҳам инсон билими гоя ва мавжудлик билан доимо урин алмашиб туриши лозим. Антропологиядаги янгилик, дейди Хаммер, инсон борлигининг бирлигида эмас, балки ана шу бирликнинг субъектдаги тирикликни ва шахслиликни турли мазмуний шаклларда намоён бўлишидир. «Инсон,— деб ёзади Хаммер,— узини экзистенциал бирликда англатади ҳамда бўлинганликда ҳам узини билади».

Хаммер бошқа файласуф-антропологлар каби Шелер қарашидаги зиддиятни ҳамда камчиликларни курсатиб утади. Хаммер инсон ҳаётининг аниқ ҳодисасини теистик гоядан келтириб чиқаради. Хенгстенберг каби соф инсонийликни илоҳийлик, маънавийлик ибтидоси билан боғлайди. Хаммерда инсон аниқ хатти-ҳаракати маънавий ибтидодан келтириб чиқарилади.

Муҳаббат муносабатлари Хаммерда Хенгстенберг каби талқин қилинади. Лекин Хаммер эътиборини купроқ аёл билан эркак уртасидаги интим муносабатларга қаратади.

Икки севишган қалбнинг учрашуви табиий ва руҳий муносабатларни янги юксак даражага кўтарadi. Эркак ва аёл муҳаббати икки қалбнинг бўлинганлигини аниқ намоён қилади. Улар бирлашганда тулиқлик юзага келади. Уз иккинчи ярмини топмаган инсонлар узини жуда ғариб ҳис қиладилар ва унинг ўрнини бошқа нарсалар билан тўлдиришга ҳаракат қиладилар.

Лекин Хаммер узининг бу ҳукмлари Худо борлигини «хирсий йўл билан» исботлашга олиб келмаслиги кераклигини огоҳлантириб утади. Икки жинс уртасидаги ҳақиқий узаро муҳаббатни ҳис этган инсон шундай ҳулосага келадикки, Худога ҳам узининг бутун борлигини бахшида қилса бўлади, лекин шу билан биргаликда ўзлигини сақлаб қолади. Бундай ҳолда, деб ёзади Хаммер, инсон Худонинг борлигини «танасида ҳис этади».

Шундай қилиб, Хаммернинг диний антропологияси ҳам ортодоксал христиан дунёқараши, дунёни теологик тушунтириш тамойилларига асослангандир. Диний антропологлар ўзларининг диний-ақидавий тамойилларини дунё, инсоннинг яратилиши, инсон руҳининг абадийлиги ҳақидаги фикрларини асослашда ҳам феноменология услубларидан фойдаланадилар. Демак, бу оқим инсонни, инсон борлигини, моҳиятини ҳар томонлама биологик, руҳий, маънавий, диний томондан атрофлича очиб беришга уз ҳиссасини қўшганлиги билан аҳамиятлидир.

ГЕРМЕНЕВТИКА

Фалсафий фикр ривожини асосан икки йўналиш орқали яққол намоён бўлади. Бири дунёни тушунтиришда тафаккурий, яъни рационал талқинга эътиборини жалб қилган бўлса, иккинчи йўналиш эса бундай талқинни бутунлай инкор қилиб, диққатини ҳаёт, ҳаёт мазмуни, ирода, дунёда инсон борлиги, моҳияти, эзгулик, адолат, масъулият ва ҳоказо каби мавзуларга қаратдилар.

Ана шу икки бир-бирига зид фалсафий оқимлар биргаликда ривожланди, бир-бирини тулдирди. XIX—XX асрларда Ғарб мамлакатларида ижтимоий туфонлар кучайган даврда инсон моҳияти масалаларига қайтиш давр талаби бўлиб қолди.

Ҳозирги кунда Ғарб фалсафасида рационалистик оқимлар билан биргаликда, иррационалистик оқимлар ҳам ривожланиб бормоқда.

Шундай оқимлардан бири фалсафий герменевтика (герменевтика фалсафаси)дир. Унинг йирик намояндаларидан бири ХАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР ҳисобланади. У узининг «Ҳақиқат ва метод» номли асарида герменевтик қарашларини баён этади.

Герменевтика нима? Маълумки, қадимги юнон афсоналарида худолар ва оддий фуқаролар ўртасидаги алоқачи Гермес бўлган. У инсонларга худоларнинг ҳукмини, худоларга эса инсонларнинг илтимосларини етказган. «Герменевтика» сузининг маъноси ҳам шундан олинган бўлиб, дастлаб талқин қилиш санъати сифатида қўлланилган. Қадимги матнларни, белгиларни, ўзга тилдаги манбалар мазмунини талқин қилиш услуби сифатида ишлатилган. Урта асрда герменевтика теология билан чамбарчас боғлиқ бўлган, «черков оталари» асарларини талқин қилишда қўлланилган. Ренессанс (Уйғониш) даврида филологик герменевтика пайдо бўлди. Бу даврда унинг вазифаси диний матнларни танқидий қайта кўриб чиқиш, уларни хатолардан халос этиш ва дастлабки мазмунини тиклашдан иборат бўлганлиги маълум.

Фалсафий герменевтика XIX асрнинг ўрталарида вужудга келди. Унинг асосчиларидан бири Ф.Шлейермахердир. У герменевтикани руҳ ҳақидаги фанларнинг услуби сифатида кўриб чиқди. Олим руҳият орқали қадимги матн муаллифларининг ички дунёсига «сингиш» мумкинлигини исботлашга ҳаракат қилди. Шу аснода тарихий шахсларнинг фаолиятини урганиб, тарихий ҳодисаларни қайта кўриб чиқиб, уларни янада чуқурроқ тушунишни таклиф қилди.

Кейинроқ, XIX асрнинг охирида фалсафий герменевтика В.Дильтей орқали «Ҳаёт фалсафаси» билан қушилди. «Тарихий тафаккур»ни танқид қилиб, Дильтей тарихни тушунишнинг асосий муаммоси — уни интуитив ҳолда ҳис қилишда эканлигини исботлашга ҳаракат қилди. «Жамиятга тегишли далилларни билишни фақат ички ҳолатимиздан утказиб, фақат ўз ҳолатимиздек қабул қилиш асосида тушунишимиз лозим.

Муҳаббат ва нафрат орқали, тарихий дунёни ҳиссиётларимиз иштиққли уйини орқали мушоҳада этамиз. Табиат биз учун соқовдир, у бизга бегона, у биздан ташқаридадир. Жамият бизнинг дунёимиздир»¹, деб таъкидлайди Дильтей.

Дильтей фикрича, «ҳаёт» — руҳий жараёндир, уни инсон уйлайди, ҳис этади, хоҳлайди. «Ҳаёт», «изтироб» — ҳиссиётнинг доимий оқимидир, хоҳишлар, қабул қилишлар, тасаввурлар ва ҳоказолардир, биз уларни ақл орқали била олмаймиз, тафаккурнинг рационал категориялари ёрдамида тушуна олмаймиз. Бу ерда энг зарури — ички руҳий тажрибадир, онг далилларини интуитив ҳолда изтиробдан утказишдир.

Гадамерга келсак, у герменевтикани анъанавий иррационалистик талқин қилиш услуби сифатида тушунишдан воз кечади. Ҳозирги фалсафий герменевтиканинг олдингисидан тубдан фарқланишини таъкидлаб утади. Зотан олдинги герменевтика, руҳий фанларнинг методологияси сифатида илгари сурилган бўлса, ҳозирги герменевтика Гадамер фикрича, универсал фалсафага айланиши зарур. Унинг таъкидича, герменевтика шундай асосий фалсафий саволга жавоб бериши шарт: бизни ўраб турган дунёни қандай тушуниш зарур? Ана шу тушунишда борлиқ ҳақиқати қандай акс этади? У ҳозирги фан ҳолатида инсон уз-узини англаши сифатида намоён бўлиши керак.

Уз давридаги вазиятни таҳлил қилиб, Гадамер шундай хулосага келади: «ҳақиқат» ва «фан» уртасидаги муносабатлар кескинлашаётган даврда услуб масаласи «долзарб масала сифатида намоён бўлади» (616-бет). Гарчи табиий илмий билимда асосан индуктив услуб қулланилса ҳам, руҳ ҳақидаги фанларда (гуманитар фанлар) ривожланиб бораётган қонуниятларни билишни улчаб бўлмайди, деб ёзади Гадамер. Тарихий тушуниш идеали билишда эмас, балки умуман инсонлар қандай ривожланмоқда, халқлар қандай тараққий этмоқда, давлат қандай ўзгармоқда, буларни тушуниш учун нималигини англаш зарур, қандай шаклланганларини аниқлаш керак ва ҳоказолардан иборатдир.

Гадамер фикрича, «Гуманитар фанлар орқали анъанавий тушунчалар тузилмасини ҳозирги фаннинг услубий ғояларига нисбатан» тезроқ тушуниш мумкин². Маълумотли бўлиш уз шахсий мақсадларини умумий манфаатлар билан келиштиришни тақозо этади. Бу эса мавҳумлаштиришга олиб келади, яъни хусусийдан умумийликка борилади, деб ёзади Гадамер. Гегель атамасига мурожаат қилиб, «умумийликка кўтарилиш» шу тузилмаларнинг моҳиятидир, шу гуманистик анъананинг мазмунидир, инсонни ҳақиқий руҳий мавжудот сифатида намоён қилади, дейди.

Гадамер бу ерда, албатта, ҳақдир. Фанга фақат фойдалилик нуқтаи назаридан муносабатда бўлиш керак эмас, ҳар бир билимнинг ижтимо-

¹ Гадамер Г. Истина и метод. — М., 1988. — Стр. 9.

² Гадамер Г. Истина и метод. — М., 1988. — Стр. 59.

ий-сиёсий аҳамияти бордир. Фан уз чегарасини билиши зарур, у бетараф була олмайди, олим уз кашфиёти учун жавоб бериши керак, жамият олдидаги масъулиятини унутмаслиги лозим. Инсон дастлаб «хусусийлик» ҳақида эмас, руҳий мавжудот сифатида «умумий»лик ҳақида уйлаши керак.

Гадамер очикчасига, фан ёрдамида ақл орқали тарих дунёсини, ҳаётни билиб булмаслигини тан олади. Нимаки «ҳаётгий булса ... ҳақиқатдан ҳеч қачон предметли онг орқали, ақл кучи билан ҳодиса моҳиятини билиши мумкин эмас. Ҳаётгийлик — бу шундай хусусиятки, унга ташқаридан кириб булмайди. Аксинча, ҳаётгийликни унинг фақат ичига кириб билиш мумкин»¹.

Илмий методологияга қарши Гадамер Аристотель ахлоқига мурожаат қилади. Ахлоқий билимни, Аристотель таърифича, предметли билим деб атамайди, яъни билувчи узи очган далиллар олдида турмайди. Аксинча, у бевосита узи билан ҳодиса таъсиридадир. Бу шундай нарсадирки, уни узи бажаради. Эстетик кечинмаларни, ҳисларни Гадамер фикрича, фақат ҳис қилинади, қайта тикланади.

Тарихни объектив, илмий услуб орқали билишни Гадамер инкор қилади ва Ф.Шлейермахернинг субъективизмида, ҳамда В.Дильтей қарашларидан узоқлашади. Гадамер Шлейермахер ва Дильтейнинг субъектив психологизмини танқид қилади, уларнинг (тарихий ҳодисани, ҳикматларни, матнларни ва ҳоказо) дастлабки йўналишни аниқлашдаги ҳаракатларини етарли эмас, дейди.

Гадамер фикрича, ҳақиқий тушуниш маҳсулдор муносабатдир, бундай муносабат тарихни бевосита тушуниш жараёнини енгиллаштиради. Тарихшунос бир муаллиф асарини урганар, тарихий ҳодисани талқин қилар экан, урганувчининг тасавури, мулоҳазалари доимо асар мазмунини, руҳиятини айнан акс эта олмайди, деб хулоса қилади Гадамер.

Тушуниш уфқларнинг қўшилиш жараёнидир, деб таъкидлайди Гадамер. Талқин қилувчи тарихий вазиятга кириш учун у узлигини бироз унутиши лозим ҳамда матннинг узига хослигини тасаввур қилиши зарур, шунда талқинчи учун янги қирралар очилади.

Лекин бу нарсалар қандай амалга ошади? Дастлаб шуни англаш зарурки, тадқиқотчи ёки тарихшунос матнни урганишдан олдин матн тўғрисида тушунчага эга булади (тушунишдан олдинги англаш); у узи яшаган шароитнинг, муҳитнинг (ойла, жамият, давлат) маҳсулидир. Тушунишдан олдинги англаш дастлабки фикрдир. Шундай қилиб, дастлабки фикр ёлгон ҳукм булиши мумкин эмас, лекин у ижобий ёки салбий булиши мумкин.

Айнан шу ерда «тарихий герменевтика қулланилиши керак,— деб таъкидлайди Гадамер. — Ҳамма дастлабки фикрлар олиб ташланиши

¹ Гадамер Г. Истина и метод. — М., 1988. — Стр. 304.

зарур, бу энг умумий талабдир»¹. Гадамер фикрича, таомиллар, урф-одатлар, фикрлар, рефлексияга нисбатан инсон мавжудлигининг тарихий борлигини ташкил қилади. Улар қонуний, зарурийдир. Уларнинг асоси объектив тарихий шароит билан боғланади. Вазифа бу таомилларни олиб ташлашдан иборат эмас, уларни англаш, инобатга олиш, мисол сифатида келтириш, тартибга солиш лозим. Гарчи олиб ташлаш зарур бўлса, ёлгон тасаввурларни олиб ташлаш зарур. Лекин ёлгон фикрларни билиш, салбий таомиллардан халос бўлиш учун тадқиқ қилинаётган хабар, битик — матн, ҳодисалар билан доимий «мулоқот» олиб бориш зарур, анъаналарни доимо саволга тутиш лозим.

Зотан, битиклар, хабарлар, ҳодисалар, анъаналар, Гадамер фикрича, тажриба жараёнида билинадиган, утиб кетган нарса эмас; уларнинг узи биз билан мулоқотга киришади, худди «у» сингари дастлаб тарихий герменевтика олдида анъана ва тарих уртасидаги мавҳум зиддиятларни олиб ташлаш лозим, тарих ва уни билишдаги қаршиликни енгиш лозим. «Тирик анъана ҳаракати билан тирик тарихий тадқиқот фаол бирликни ташкил қилади»².

«Агар кимда-ким «уз услубининг объективлигини тан олса, узини тарихий шартланганлигини инкор қилса, ҳар қандай таомилдан озодлигини мутлақлаштиради, худди шу таомилларнинг катта таъсиридан халос бўлмайди, узи томонидан бу ҳол назорат қилинмайди...

Бу ерда «мен» ва «у» уртасидаги муносабатлар ҳам катта роль уйнайди. Ким рефлексия йули билан икки томонлама муносабатларнинг иштирокчиси сифатида ҳаракат қилса, уларни узгартиради, ахлоқий заруратлигини бузиб ташлайди»³.

Ҳақиқатан, Гадамернинг таъкидлашича, инсон ҳақиқий дунёнинг муайян ҳодисаларини тушуниши учун ёки бирон-бир тарихий ҳужжатни талқин қилиши учун (герменевтика терминологияси билан айтганда), «матн»ни, маълум маънода «тарихий тушунишга», ёки «тушуниш ибтидо-сига» эга бўлиши шарт. У яшаётган ва ҳаракат қилаётган тарихий вазиятни англаши, ундаги «таомилларни» аниқлаб олиши зарурдир, тарихий ҳолатни тушунишга интилиши, мозийдаги ҳодисаларни қандай содир бўлганлигини очиши керак, яъни «матн»га «сингиши», уни «ҳис қилиши», шу асосда фактларни, ҳодисаларни, жараёнларни талқин қилиши, шарҳлаши, баҳо бериши лозим.

Албатта, бундай вазиятда тарихшунос «мулоқот» олиб бориб, тарихни доим «қайта кучириш»и шарт эмас. Шунинг эса тутиш лозимки, тарих — «улик манбалар эмас». Тарихий ҳодиса бизга янги фактлар, ҳужжатларнинг маълум бўлиши билан ҳам доимий таъсир қилиб туради. Бошқа томондан, ҳозирги вазифаларнинг янги қирралари, узоқ утмишда

¹ Гадамер Г. Истина и метод. — М., 1988., стр. 328.

² Ўша асар. — стр. 336.

³ Ўша асар. — стр. 424.

маълум булган булиши мумкин, яъни янгилик, хотирадан кутарилган эскиликдир. Асосан, мозий билан «мулоқот» ҳозирги ҳодисаларни тушуниш учун зарурдир. Бу ҳақиқатни Президентимиз И.А.Каримов купгина суҳбатларида қайта-қайта таъкидлаб утганлар.

«Миллий мафқурани шакллантиришдаги энг катта манба ҳаққоний ёритилган тарихдир. Тарихни билмай туриб, мафқуранинг фалсафий негизларини англаб булмайди. Чунки мафқуранинг фалсафий асослари уз даврида тарихий ҳақиқат туфайли туғилган»¹.

Фалсафий герменевтика нафақат тарихий услуб сифатида майдонга чиқди, балки фалсафий борлиқ туғрисида ҳам уз қарашларини илгари сурди. Албатта, Гадамер субъективизмни, солипсизмни инкор қилади. Герменевтика дунёнинг субстанционалигини тан олади. Борлиқ асосини, онтологияни герменевтика нимада кўради?

Гадамер бу масалани ечишда антик давр фалсафасига мурожаат қилади. Бунда у, айниқса, Платоннинг гоялар туғрисидаги фикрларини тулатукис тасдиқлайди. Платон субъективизмдан фарқли улуроқ, тушунча — борлиқ, демайди. Аксинча, «руҳ» борлиги Платонда ҳақиқий борлиққа дахлдордир, яъни гоя каби моҳиятий соҳага тегишлидир. Арасту ҳам руҳнинг бутун мавжудликка тегишли эканини тан олади. Демак, Гадамер таъкидича, тафаккурда дунёдан ташқаридаги эркин руҳ ҳақида суз ҳам булиши мумкин эмас. Улар биргаликда мавжуддир. Уларнинг боғлиқлиги бирламчи хусусиятга эгадир.

Э.Гуссерль ва М.Хайдеггер фалсафий қарашларида Гадамер субъективизм ва метафизика инкорини кўради. Айниқса, М.Хайдеггернинг қуйидаги хулосасини тула қўллаб-қувватлайди: «Ҳаёт ... трансцендентал редукцияланган субъективликдир... бу эса объективликнинг манбаидир»². Гадамер яна Хайдеггернинг фалсафий тизимини ҳам мақтайди, чунки у борлиқ билан биргаликда ноборлиқ масаласини ҳам ечишга ҳаракат қилган. Метафизика булса, унинг фикрича, бу масаланинг тула ечимини топа олмаган. Хайдеггер борлиқ, ҳақиқат ва тарихни замонга боғлиқлигини исботлаб берди, шунингдек, борлиқ ва ноборлиқ бир-бири билан «диалектик» боғлиқдир; борлиқни тушуниш, ҳақиқатни бундай талқин қилиш вақтга, замонга боғлиқлигини таъкидлайди.

Хайдеггердан кейин Гадамер тасдиқлайдики, ҳар қандай инсоний тажриба чеклангандир. Кимки ана шу ҳақиқатнинг абадий эмаслигини хотирасида тутса, келажак ва замон унинг ҳукмида эмаслигини англайди.

Инсон билиминини дастлаб нима йўналтиради? Нима унинг тажрибасини шакллантиради?— деган саволларга у тил, суз, деб жавоб беради.

¹ Каримов И.А. Миллий истиқлол мафқураси — халқ эътиқоди ва келажакка ишончдир. — Т., Ўзбекистон, 2000. 26—27-б.

² Гадамер Г. Истина и метод. — М., 1988. — Стр. 299.

Хайдеггер руҳида Гадамер таъкидлайдики, борлиқ суздир. Фақатгина суз орқали инсонга борлиқ ҳақиқати очилади. Нутқий хусусият инсон тажриба дунёсига боғлиқ. Бу эса дунёни предметлаштиришдан йироқдир. Суз — муҳитдир, унда мен ва дунё аввалданок ўзаро бир-бирига тегишли эканлигида намоён бўлади¹.

Гадамер герменевтик фалсафанинг вазифаси — «Гегель руҳ феноменологиясининг йулини» босиб утишда, деб билади, албатта, тескари йуналишда, ҳар бир субъективликда субстанционалликнинг намоён булиши сифатида тушунади. Фақат суз дунёни тузади, «инсон дунёси борлигини» аниқлайди, айнан тил нутқ сузлайди, биз у орқали суҳбатлашамиз.

«Ўзини намоён қилиш, узини сузлаш» — иккинчи мавжудликни қабул қилишни англамайди. Аксинча, уз-узини намоён қилиш борлиққа мансубдир. Шундай қилиб, сузда биз спекулятив бирликни курамиз, яъни борлиқ билан узини намоён қилиш фарқланади, лекин бу фарқ булиши керак эмас... Юқорида фикр юритилган ҳодиса, айтилган сузнинг узидир. Лекин суз шунинг учун сузки, суз орқали бирор нарса мазмун топади. Ва аксинча, суз орқали ифодаланган нарса илгаридан мавжуд эмас, балки суз орқали аниқланади, деб таъкидлайди Гадамер.

Албатта, Гадамернинг бундай фалсафий қараши Гегелдан фарқланади. У Гегелни шунинг учун танқид қиладики, Гегель сузни тафаккурнинг намоён булиши сифатида аниқлайди ва тафаккурни суздан олдин ва унга боғлиқ бўлмаган ҳолда мавжуд, дейди. Гадамер фикрича, суз фақат тафаккурлаш жараёнида намоён бўлади.

Гадамер сузни мутлақлаштиради. Унинг нуқтаи назари буйича, айнан сузда, унинг воситасида билдирилган мазмун орқали дунё шаклланади ва биз унда яшаймиз. Айнан априор суз чегарани, шарт-шароитни аниқлайди, унинг ёрдамида биз уз дунёмизни ва тарих дунёсини тушуниш услубини очамиз.

Гадамер сузни борлиққа айлантиради. Сузни уйин, деб олади. Ана шу уйинда ҳам асосни куради, ҳам билиш моҳиятини аниқлайди, ҳам тарихни тушунишни ифодалайди.

Унинг фикрича, бу қандай уйин? Унинг субъектлари кимлар? Гадамер дастлаб бу тушунчани субъективликдан халос қилишга уринади. Унинг фикрича, уйин санъат асари ижодкорининг ҳолати ҳамда унинг руҳий тузилишига боғлиқ эмас, уни субъектив эркинлигини акс этмайди... аксинча, санъат асарининг борлигига боғлиқдир. Яъни, Гадамер фикрича, уйин, уйналувчи ва уйновчилар орқали намоён бўлмайди, балки уйин уйновчилар орқали уз намоёнини топади. Уйинни узи уйнайди, узига уйновчиларни жалб қилади, деб таъкидлайди Гадамер².

¹ Гадамер Г. Истина и метод. — М., 1988., стр. 520.

² Ўша асар. — стр. 148.

Ана шу мулоҳазаларни Гадамер тарихни билиш жараёнига ҳам татбиқ қилади. Унинг фикрича, тарихни ҳақиқий тушуниш гузалликни эстетик мушоҳада этишга ухшайди. Айнан уйинда, ҳеч қандай манфаатсиз эстетик ҳузурланиш ҳамда натижада билиш ҳам мумкин. Шунинг учун ҳам Гадамер бизнинг тушунчамиз қанчалик уйинга яқин булса, шунча у ҳақиқатдир, деб ҳисоблайди.

Уйин моҳиятини конкретлаштириб, Гадамер «герменевтик давра» тушунчасига мурожаат қилади. Айнан «давра» тушунчасини уйин сифатида очади, талқинчи ҳамда тарихий матн ва анъаналар уртасидаги муносабатни равшанлаштиради.

Давра буйлаб ҳаракатнинг мазмуни нимада? Доимий равишда пайдо буладиган қисм ва бутун уртасидаги, хусусийлик ва умумийлик уртасидаги, иккиламчи ва бирламчи уртасидаги зиддиятнинг ҳажмидан иборатдир. Матнда маълум маънода илгаридан мавжуд булган тушунча орқали умуман билиб, бу билимни талқинчи чуқурлаштириб бораверади, натижада ягоналикни англайди. Шу асосда ташкил қилувчи қисмларни тушуниш чуқурлашади ва ҳоказо, бу «давра» орқали яна давом этади.

Умуман олганда, Гадамер ва герменевтиканинг бошқа намояндаларининг фикрларича, тарихнинг ҳамма лавҳаларида, бурилишларида инсонлар узгармай қолганлар. Шундан улар сўзни, анъаналарни, алоқа муносабатларини мутлақлаштирдилар.

Фалсафий герменевтика тарафдорлари сўзни ижтимоий борлиққа, амалиётга боғлиқлигини инкор қиладилар, сўзни ўзига хос, бегоналашган маҳсулот сифатида куриб, улар алоқа-муносабатини мукамаллаштиришни илгари сурадилар.

Ҳозирги фалсафий герменевтиканинг дунёқараши шундан иборат. Тушунишдан олдинги фикр, интуиция, талқин қилиш, тушунтириш ва ҳоказолар — асосий назарий билим категорияларидир, улар гуманитар билим соҳалари булган семиотикада, мантиқда ва тил гносеологиясида, филология ва танқидий адабиётда, таржимонлик фаолиятида ва ҳоказоларда «ишлатилади». Шундай қилиб, фалсафий герменевтика тарихни тушунишда, уни талқин қилишда ҳамда дунёни ўзига хос акс этишда маълум уз урнига эга булган йўналиш булди, ҳозирда ҳам бу фалсафий дунёқарашнинг тарафдорлари мавжуд. Герменевтика утмишни урганишда услуб ролини ҳам уйнамоқда.

ПОСТПОЗИТИВИЗМ ФАЛСАФАСИ

Постпозитивизмнинг йирик намояндаларидан бири **Карл Поппер** ҳисобланади. К.Поппер уз диққат-эътиборини ижтимоий-тарихий жараёнларни урганишга жалб қилди. Унинг асосий асари «Очиқ жамият ва унинг душманлари», деб аталади. Мазкур асарда Поппер фалсафа тарихи даврларини таҳлил қилиб чиқади.

У таҳлилни қадимги давр фалсафасидан бошлайди, бунда дастлабки демократик жамиятларнинг пайдо бўлишини, хусусан, Афина давлат-шаҳарлари тарихини таҳлил қилиб беради.

Шунингдек, Поппер қадимги давр файласуфларининг давлат туғри-сидаги фикрларини ҳам таҳлил қилиб чиқади. Юнонистонда дастлабки демократик жамият Афинада шаклланди, у қулдорлик демократияси эди. Бу жамият қадимги аристократик тизимга қарши восита сифатида вужудга келди. Аристократик полис давлатларни зодагонлар сулоласи бошқарар эди. Аристократик тузумни қадимги файласуфлардан Гераклит Эфесский, Платон ёқлаб чиққан эди. Поппер бу икки донишманднинг жамият, давлат ҳақидаги фикрларини таҳлил қилади. У Гераклитни жамият тараққиётини орқага қайтиш жараёнида, деб талқин қилгани учун танқид қилади. Гераклит фикрича, гузаллик ва мутаносиблик дунёси абадий дунёдир. Шунинг учун ҳам у узгармасдир. Заминий дунёда эса ҳамма нарса уткинчидир, узгарувчандир, нисбийдир. Шунинг учун заминий ҳаёт мутаносиб ва абадий бўла олмайди. Гузаллик дунёси, Гераклит фикрича, илоҳий логос дунёсидир. Бу дунё оқувчанликни, узгарувчанликни аниқлаб беради. Заминий қонунларда самовий қонуниятлар акс этади. Бу дунёда ҳамма нарса узгарувчан, оқувчандир.

Поппер Гераклитни демократик жамиятнинг биринчи душмани, деб биледи, уни «танланганлар» назариясининг тарафдори, деб ҳисоблайди. Гераклит фикрича, ана шу «танланганлар» халқдан ажралиб туради, улар доноликка эгадирлар, уткир нигоҳлидирлар, илоҳий интуицияга эгадирлар. Улар ҳодисаларни туғри талқин қиладилар, уларга таъсир эта оладилар. Лекин омма бундай шахсларни қабул қилмайди, уларни ҳайдайди. Оммани манфаатдор шахслар бошқаради. Гераклит бундай шахсларни демагоглар, плутократлар, деб атайди. Бундай шахслар сузларида халқ манфаати ҳақида бонг урадилар, аслида эса бевосита уз манфаатларини кузлайдилар. Гераклитнинг интуиция ҳақидаги таълимотини Поппер мистика деб атайди, дунёқарашини эса рационализмга қаршиликда айблайди.

Гераклит қарашини Афлотун давом эттиради. Гузаллик ва мутаносиблик дунёсини Афлотун гоёлар дунёси, деб атайди.

Гоёлар дунёсини Афлотун нарсалар дунёсига қарши қўяди. Абадий гоёлар илоҳий моҳиятлардир. Поппер Афлотуннинг гоёлар дунёсини ҳаракатсизликда, узгарувчан эмаслигида айблайди. Лекин бу Афлотун ижодининг биринчи даврига хосдир, иккинчи даврда эса Афлотун гоёлар дунёсининг эволюцияси ва мукаммаллашиши ҳақида фикр юритади. Узининг «Пир», «Тимей», «Федон» каби диалогларида коинотнинг пифагорча тузилиши ҳақида фикр юритади. Афлотун космогонияси Гераклитнинг қарашларига ухшашдир. Ҳар икки таълимотда ҳам марказда доимий ҳаракатчан, фаол олов туради. Афлотун ҳам, Гераклит ҳам оловни жисмоний жараён сифатида эмас, руҳий самовий ҳодиса сифатида

тушунганлар. Шунинг учун ҳам олов уларда абадий тириклик тимсолида намоён бўлади.

Поппер Афлотуннинг ижтимоий қарашларини танқид қилади. Афлотун фикрича, идеал давлат бошқаруви давлат қонунчилигига асосланган тоталитар тузумдир. Шунингдек, Поппер Афлотун дунёқарашида марказий уринни эгаллаган коллективлик, адолат тушунчаларини ҳам танқид қилади. Коллективлик, деб ёзади Поппер, шахс ривожига тўсиқ бўлади, унда шахс ўз манфаатини коллектив манфаатга бўйсундиришга мажбурдир. Коллектив индивиднинг, шахснинг ижодий кучини рўёбга чиқаришга тўсиқлик қилади.

Лекин Афлотуннинг идеал давлатида оддий фуқаролар ҳаракати бошлиқлар курсатмаларига бўйсунгандир. Бошлиқларнинг бўйруғларига итоат қилиш керак. Бундай қуллик руҳияти Афлотун томонидан оқланади, чунки инсонлар табиатан бошқарувчилар ва бўйсунувчиларга бўлинадилар. Инсонлар ўз руҳий ривожларига кўра бир хил даражада эмаслар. Ана шу руҳий тенгсизлик давлатда табақа, тоифаларни вужудга келтиради. Юқори табақалар руҳий ривожини юксаклиги учун бошқаришлари керак, қуйи табақалар эса итоат қилишлари лозим. Ана шундай давлат тузуми Афлотун фикрича, «давлат фаровонлигига» олиб келади. Агар давлат ривожланса, пировард натижада омма ҳам юксалади.

Давлат бошқарувчилари, Афлотун фикрича, донишмандлигига қараб сайланади. Идеал давлат бошқарувчилари донишмандлар, файласуфлардир.

Афлотун ўзининг давлат ҳақидаги қарашларида икки бир-бирига зид ҳодисалар — патриархар — жамоавий тузумни ҳамда давлатни қўшишга ҳаракат қилади. Бундай «давлат» намунаси Қадимги Спарта давлатида намоён бўлган. Поппер бу ҳодисани таҳлил этиб, қадимги жамиятлар асосида бутунлай янги турдаги давлатлар вужудга келади, дейди. Бундай давлатларни демократик давлатлар, деб атайди ва улар ҳозирги Ғарб демократик давлат тузумларининг асосидир, деб ҳисоблайди Поппер. Қадимги Афина демократиянинг намунасидир. Уларда Поппер индивидуализм, эгоитаризмнинг тугилишини кўради. Зотан, Поппер фикрича, индивидуализм альтруизмни инкор қилмайди. Индивидуализм эгоизмнинг синоними эмас. Шундай қилиб, индивидуализм, эгоитаризм, Поппер фикрича, гуманизмдир. Шоҳ Перикл ва Афина демократиясининг бошқа раҳнамолари орқали олим демократия ўз табиатига кўра инсонпарварлик асосига эгаллигини исботлашга ҳаракат қилади.

Демократия қонун олдида ҳамманинг тенглигини англатади. Демак, жамиятнинг ҳар бир аъзоси тенг имкониятларини тарғиб қилади. Зотан, бу тенглик инсоннинг табиий ҳолатидан келиб чиқмайди, балки қонун олдидаги тенглик назарда тутилади. Ҳар бир кимса бошқарувчи ҳукуматни сайлаш ҳуқуқига эга ва ўзи ҳам сайланиши мумкин. Мана шу тамойил Поппернинг демократик давлатидан Афлотуннинг идеал давлатини

бир-биридан кескин фарқлайди. Афлотунда сайлаш ҳукуқи йўқ. Бир синф вакили иккинчи синфга ута олмайди. Поппер демократик давлатида эса ҳар бир шахс эркин фаолият билан шуғулланиш ҳукуқи-га эга.

Давлат хусусий мулкни ҳимоя қилади. Демократия инсон ҳуқуқлари-ни ҳам ҳимоя қилади. Шундай қилиб, демократик давлат узининг узоқ тарихий тараққиёт йўлини босиб утади, урта аср, янги давр ва ҳозирги энг янги давргача эволюциясини бошидан кечиради. Демак, Афлотун-нинг давлат тўғрисидаги фикри орқали биз энг қадимги тоталитар дав-лат тузуми билан танишдик. Коммунистик давлат ҳам тоталитар харак-терга эга. Лекин Попперда тоталитаризм тушунчаси коммунизмга нисба-тан кенгроқ маънода ишлатилади. Масалан, христианлик тарихида ҳам у тоталитаризм хусусиятларини кўради. Урта аср христианлик черкови инквизициясида бу ҳодиса яққол намоён бўлади. Инквизиция ҳурфикр-ловчиларни таъқиб остига олиб, уларни ёндириб, азоб-уқубатларга дучор қилар эди.

Ҳурфикрлилик ҳозирги демократик давлатларнинг асосий тамойил-ларидан бирини ташкил қилади. Ҳурфикрлилик нима? Албатта, у тўғри ақлий тафаккурдир. Шунинг учун ҳам Поппер демократик давлат деган-да, биринчи навбатда, ақл устуворлигини назарда тутлади.

Ақл устуворлиги деганда нима тушунилади? Тўғри, мантиқан тафак-курлаш қобилиятидир. Мантиқий позитивизм вакили сифатида Поппер-га бундай услуб хосдир. Мантиқий тафаккурнинг қуроли сифатида Поппер танқидни қўллайди.

Шу позициядан туриб, Поппер Арасту мантигини танқид қилади. Унинг учун эътиқод аҳамият касб этмайди, уни тафаккурлаш жараё-ни қизиқтиради. Шунинг учун ҳам у интуицияга танқидий ёндашади, уни гайритабиий ҳодиса, деб тушунади, мантиқий ақл чегарасига сиг-майди.

Арасту бирламчи интуиция асосларининг мавжудлигини тан олади. Бу асослар билим орқали исбот талаб қилмайди, улар дастлабки бирлам-чи, тайёр билимлардир. Шунинг учун ҳам бу билимлар ҳеч қандай таҳлилга муҳтож эмас. Уларни шубҳа остига олиш мумкин эмас, аксин-ча, уларга ишониш керак. Шунинг учун ҳам бирламчи билимларга ишонч-эътиқод Арасту учун тафаккурлашдан илгари туради. Қадимги даврдан бошлаб интуиция инсон билимларига сингиб келган. Интуиция илоҳий билим сифатида тушунилан, унга ҳеч қандай исбот керак эмас, шубҳа ва танқиддан мустасно илоҳий билимдир.

Поппер интуитив, иррационал билимни танқид қилади. Афлотун-нинг давлат тўғрисидаги назариясини иррационал, деб атайди. У инди-вид манфаатларини инкор қилади, индивидуаллик умумийча буйсунди-рилган. Адолат, Афлотун фикрича, давлатнинг бутун талабларига жавоб беришни англатади. Масалан, бир табақа вакили иккинчи табақага ўтиб

кетса, унда давлат талаблари бузилади ва адолатнинг барҳам топишига олиб келади. «Давлат»га маъқул бўлган нарса адолатли, номаъқул бўлган нарса эса адолатсиздир. Адолатни бундай талқин қилишни Поппер ҳақли равишда тоталитаризм, деб атайди. Поппер жамоа тушунчасини тоталитаризм тушунчаси билан айнанлаштиради. Альтруизм ва гуманизм тушунчалари коллективизмдан, тоталитаризмдан келиб чиқмайди, балки индивидуализмга хосдир. Поппер Афлотунни коллективни индивидга қарама-қарши қўйишликда айблайди, зид қилиб қўяди.

Поппер ўзининг «очиқ жамият» тўғрисидаги таълимотини илгари суради.

«Очиқ жамият» нима? Очиқ жамият, Поппер нуқтаи назарича, демократик жамиятдир. Бундай жамият индивидуаллик тамойилларига асослангандир. Унга ёпиқ жамият қарши туради. Афлотун фикрича, «оналик» (матриархат) тузумининг бузилиши, мазҳаб муносабатларини барбод булиши ахлоқий инқирозга олиб келди, бу эса ижтимоий бўҳронларни келтириб чиқарди. Уларга барҳам бериш мақсадида Афлотун «идеал давлат» назариясини илгари сурган эди. Лекин унинг бу таълимоти Поппер фикрича, ёпиқ жамият таълимотига тўғри келади.

Бу таълимотни Поппер тарихийлик тамойили билан асослайди. Тарихийлик шундай дунёқарашки, у уз ибтидосини тарихий жараёндан келтириб чиқаради. Поппер К.Маркснинг қиймат назариясини чуқур таҳлил қилиб чиқади ва уни ахлоқ билан боғлиқлигини очиб беради.

Поппер шахснинг камол топиши кўп жиҳатдан жамиятга боғлиқ, дейди. Жумладан, оилага, дусту биродарга, атроф-муҳитга ҳам боғлиқдир. Шахс ижтимоий ва табиий атроф-муҳитнинг маҳсулидир. Шахс ҳақида фикр юритиб, Поппер Бетховенни мисол қилиб келтиради. У машҳур мусиқашунос бўлган, лекин гаранг бўлган. Уни машҳур булишига оиласи, табиий иқтидори, жамиятдаги аҳволи ҳамда мусиқий маълумоти, албатта, катта таъсир кўрсатган. Ана шу факторларни келтириб, Поппер даҳоликнинг сирини нимада эканлигини очмоқчи бўлади. Даҳолик бу янгиликнинг туғилишидир. Янгиликнинг узини мантиқий йўл билан исбот қилиб бўлмайди, буни мантиқий позитивизм вакилларининг узи ҳам тан олишган. Масалан, Анри Пуанкаре янгиликни интуиция орқали туғилишини тан олган. Ҳеч бир янги математик ғоя илгариги эски математик ғоялардан келтириб чиқарилмаган, деб ҳисоблайди Пуанкаре. Унинг фикрича, янгиликнинг туғилиши интуитив жараёндир, у ҳеч қандай мантиқий чегара чизикларига тўғри келмайди. Шундан келиб чиққан ҳолда айтишимиз мумкинки, Л.Бетховеннинг даҳолиги илоҳий интуициянинг намоён булишидир. У гаранг булишига қарамай, самовий мусиқа оҳангларини уз қалбида ҳис этиб, коинот гармониясини эшитиб, уз симфонияларини яратади. Унинг даҳолигининг сирини ҳам шундадир. Албатта, жамиятдаги ўрни, мусиқий маълумоти, оиласининг ёрдами иккиламчи сабаблардир.

Поппер узининг китобида рационализм ва иррационализмга характеристика беради. Рационализм деганда Поппер нимани тушунади? Бу терминлар, яъни «ақл» ва «рационализм» аниқ тушунчалар эмас, қайси маънода тушунишни аниқлаштириш лозим. Биринчидан, бу тушунчаларни мен жуда кенг маънода ишлатаман: шуни таъкидлаш зарурки, булар фақат интеллектуал фаолиятда қўлланилмайди, кузатиш ва тажрибаларда ҳам намоён булади. Иккинчидан, бу терминни мен, купгина муаммоларни ҳал қилишда умумий ёндашувни тушунаман, яъни бирор бир масалани кўришда туйғу ва ҳиссиётга эмас, балки аниқ тафаккурга, ақлга мурожаат қилиш зарур».

Рационализмни инсонларнинг бир-бирларига булган муносабатлари, юриш-туришлари нуктаи назаридан ҳам баҳолаб, Поппер шундай деб ёзади: «Мен адашишим ҳам мумкин, у ҳам хато қилиши мумкин, лекин биргаликда биз ҳақиқатга яқинлашамиз». Рационализмни бундай ҳолда тушуниш, олим фикрича, инсонларни бир-бирини тушунишига ёрдам беради, узаро келишув йўлларини топишга туртки булади. Келишув тафаккурдан ташқарида булмайди, масалан, юксак ҳиссиёт булган муҳаббат орқали келишувга келиб булмайди. Ҳар бир севувчи томонлар уз манфаатини унутиб, севувчиси манфаатини кузлаб ҳаракат қилади, натижада келишувга келинмай, уз манфаати амалга ошмайди. Масалан, «Том театрни яхши куради. Дик булса рақсни яхши куради. Лекин Том Дикни яхши кўрганлиги учун рақсга боришни таклиф қилади, Дик Томни яхши кўрганлиги учун театрга боришни илтимос қилади». Натижада, дейди Поппер, иккиси ҳам уз манфаати юзасидан келишувга келмайди. Ва бундай муҳаббат аста-секин нафратга олиб келиши мумкин. Шундай қилиб, Поппер хулоса қиладики, муҳаббат нафратни келтириб чиқаради. Чунки ҳар икки томон уз манфаатидан воз кечиб, уз қизиқишини амалга ошира олмайди.

Поппер иррационализмни қандай аниқлайди? «Иррационализм — ақл орқали ҳаракат қилиш эмас, балки ҳиссиёт ва ҳислар инсонни ҳаракатга чорлайди». Иррационализмни фақат туйғу ва ҳиссиёт, деб атайди ва ақлга қарши қўяди. Лекин ҳиссиёт ва туйғу билишнинг биринчи поғонасини ташкил қилади. Эксперимент ҳам, тажриба ҳам ҳиссиётимиз иштирокида амалга оширилади. Ҳиссиётни биз инсон руҳий ҳолатининг намоёни сифатида оладиган булсак, бундай ҳиссиёт тажрибада иштирок этадиган ҳисларга нисбатан фарқ қилади. Шунинг учун иррационализмни туйғу ва ҳислар билан боғлаш урнига инсоннинг руҳий ва маънавий ҳолати билан боғлаш туғрироқ булади.

Қўрқув, муҳаббат, нафрат, эркинлик инсон руҳининг ҳолатларидир. Поппер фалсафий мушоҳада юритишнинг фақат тафаккурий томонини кўради. Поппер фалсафани фан сафига қўшади, интеллектуал ҳурфикрликка киритади.

Сукрот таълимотини таҳлил қилганда ҳам Поппер унинг машҳур шиорини (яъни: «Инсон, узингни бил!») мушоҳадавий тафаккур онги сифатида талқин қилади. Сукротнинг руҳ ҳақидаги эслатмаларини тан олмай, уларни психик ҳолатларга йуяди. Поппер иррационализмни тафаккурдан маҳрум бўлган психологизмга боғлайди. Агар Поппер иррационализм тарихига назар ташлаганда, унинг илдиизи қадимги пантеистик таълимотларга бориб тақалишини сезар эди. Масалан, Ғарбдаги орфик мактабларнинг таълимотида биз иррационализм белгиларини кураимиз. Пифагор қарашларида иррационализмнинг моҳияти очиб берилган, унда инсон тафаккури интуиция орқали дунёвий ақл билан боғланиши таъкидланади. Пифагорда рационализм билан интуициянинг боғланганлигини кураимиз.

XIX аср охирида бу гоёни француз файласуфи Анри Бергсон ривожлантиради. Узининг эволюцион назариясида фанга ва интеллектуал билимга юксак баҳо бериб, булар интуитив билимга қўшимча бўлиши керак, дейди Бергсон. Бергсон фикрича, интуиция ва интеллект бир-бирини тулдиради, билиш жараёнини ижодиётга айлантиради.

Фрэнсис Бэкон уз даврида рационал тафаккурнинг хатолари ҳақида фикр юритган эди. Унинг фикрича, бу хатоликларни йўқотиш тажриба орқали амалга ошади. Абу Али ибн Сино ҳам билишда тажрибанинг ролини инкор этмаган ҳолда, инсон тафаккурига нурланиш хослиги тугрисида гапирди. Бундай нурланиш фақатгина муглақ хотиржамликдагина намоён бўлади. Суфизм ва йога мактаблари сукунатга эришишнинг бир неча услубларини ишлаб чиққанлар. Шундай қилиб, иррационализм инсоннинг ички дунёсига мурожаат қилади. Поппер шарқона иррационализмни ҳам, ҳинд иррационализмни ҳам инкор қилади.

Поппер иррационализмда чекланган билимдан чекланмаган билимга ўтиш, тулиқ бўлмаган билимдан тулиқ билимга ўтиш тақозо этилади. У иррационалист Келлер мулоҳазасини келтиради: «Биз янги даврга қадам босишимиз лозим, унда инсон руҳи узини мистик ва диний имкониятларини тикласин, янги афсоналарни яратиб, ҳаётни моддийлаштиришга ва механиклаштиришга қарши чиқсин. Инсоний руҳ инсониятга шофер ёки техник сифатида мажбуран хизмат қилишдан кутулиб, шоир ёки комил инсон сифатида қайта тугилади, инсонларни орзуларига буйсундиради. Интеллектуал донолик ва илмий дастурлар сингари, ишончга лойиқ қалбий доноликка эга бўлади, лекин бу донолик янада илҳом бахш этади ва кутаринки руҳда ҳаракатга чорлайди»¹.

Юқоридаги фикрларни таҳлил қилиб, Поппер унинг муаллифини урта аср мистикасига қайтишни даъват қиляпти, дейди. Илм-фаннинг аҳамиятини камситишда айблайди. Лекин Келлер урта асрга қайтишни

¹ Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 2. 259-бет.

тарғиб қилмаганлиги аниқ куриниб турибди. У фақат инсон руҳининг ижодий имкониятлари ҳақидагина фикр юритган.

Умуман олганда, ҳар бир инсонда интуитив қобилият мавжуд. Бу инсон руҳиятининг кичик ички коинотидир. Ана шу кичик коинотда катта коинот акс этади. Келлер инсонни уз коинотини кашф этишга чақиради. Бу коинотнинг имкониятлари чексиздир. Қисқача хулоса қилиб айтганда, «Мен коинотдаман, коинот менда».

Келлер техниканинг тараққиёти инсонни тобора муруватга айлантириб бораётганлигини айтади. Техник цивилизациянинг ривожини инсонни табиатдан бегоналашишига сабаб бўлмоқда. Бу эса, уз навбатида, инсонни инсонлардан ҳам бегоналашишини келтириб чиқаради. Бизнинг фикримизча, Келлернинг техникавий жамият ҳақидаги мулоҳазалари шулардан иборат.

Поппер узининг тарихий жараён ҳақидаги фикрларини ривожлантириб, очиқ жамият тўғрисида гапирди. Поппер бундай жамиятнинг ҳуқуқий, ахлоқий, иқтисодий, сиёсий қонуниятларини очиқ беради. Бу қонуниятларни очиқ тарихийликка олиб келади, дейди.

Тарихийлик тушунчасини Поппер жуда кенг тушунади. Бу тушунчага турли қарама-қарши таълимотларни киритиб юборади. Масалан, Гераклит, Афлотун, Арасту, Гегель, Маркснинг таълимотлари ҳам тарихийликка кириб кетади. Тарихийликни иррационал тушуниш асосида инсоний руҳ ётади. Шунингдек, Поппер уз замондошларини ҳам танқид қилади. Келлер, Уайтхед ва Тойнби қарашларини тарихийликда айблайди. Бундай тарихийликка Поппер узининг рационализминини қарши қўяди.

Поппернинг позицияси қандай? Унинг очиқ жамият тўғрисидаги таълимоти тарихийликка қаршидир. Очиқ жамият халқ ҳокимиятининг демократик шаклидир. Бундай шакл уз ичига суз, фикр, хусусий мулк эркинлигини олади. Халқ ҳокимиятининг бундай шакллари, Поппер фикрича, қадимги даврда Юнонистоннинг Афина шаҳрида мавжуд бўлган. Афина демоси ўша давр аристократиясига қарши курашган. Кейинчалик очиқ жамиятнинг бундай шакли Европага кўчган. Очиқ жамиятнинг мукамал кўриниши ҳозирги Фарбий Европа ва Шимолий Америка давлатларида мавжуддир.

Демак, очиқ жамият асоси ҳурфикрлиликдан иборат. Танқидий рационализмнинг тамойили — бир эркин фикрдан иккинчи бир эркин фикрга утиш, яъни мукамал бўлмаган фикрдан мукамалроқ фикрга утишни тақозо қилади. Биз бу ерда инсон фикрининг уз-узидан ривожини, мукамаллашишини кўрамай. Поппер уз таълимотида жамиятни тафаккур тараққиёти сифатида тушунади.

Тоталитар тузум хусусий мулк ҳамда ҳурфикрлиликка қарши курашган жамиятдир. Тоталитаризм доим идеал давлат ҳақидаги гоъни илгари суради. Абадий ва узгармас бўлган идеал давлатда ҳар бир жамият аъзосининг бахтга эришиши муқаррардир, деб таъкидлайди.

Поппер фикрича, бундай идеал давлат тараққиёти олдида тусиқ бўлади. Идеал жамиятни илгари сурган утопистларнинг узаро тенглик, ҳамкорлик, биродарлик, дустлик ҳақидаги фикрлари хом хаёлдан иборатдир. Идеал давлат гоёси утопия бўлишига қарамай, зарарли ҳамдир. У доимо жамоа ҳокимиятидир. Шундай бўлгандан сунг, индивидуаллик манфаати жамоага бўйсундирилади, натижада хурфикрлилик ҳалок бўлади, хусусий мулкнинг турли шакллари ривожланмай қолади.

Давлатчиликнинг тоталитаризм шакли халқ оммасининг лоқайдлигига олиб келади, бунда хурфикрлилик анъаналари йўқолиб боради, буюк шахсларга сажда қилиш кучаяди. Шахсга, диний ақидаларга сиғиши ривожланади. Ҳозирги даврда техника, информация ва мулоқот воситаларининг ривожланиши замонавий инсонни тобора очиқ, узи-уздан ривожланувчи тизимга айлантириб қўймоқда. Ҳозирги очиқ жамият учун кучли индивид зарур. Бу эса уз вақтида яққаликка олиб келди. Поппер фикрича, очиқ жамиятнинг идеал шакли индивидуумлар жамиятидир. Амалиётда инсонлар жонли мулоқотдан маҳрум бўлмоқдалар, чунки телефон, компьютер, телевидение, радио ва бошқа техника воситаларининг пайдо бўлиши мулоқотни механизациялаштиришга олиб келди.

Бир шаҳарда, уйда, подъездда яшовчи инсонлар бир-бирларини танимади. Бу, албатта, ачинарли ҳол, дейди Поппер. Бундай ҳолат инсон эркинлигининг натижасидир, бундай оқибат эса тоталитар жамиятда яшамасликни оқлайди. Инсон учун фойдалиси эркин демократик давлатда яшашликдир.

Инсонлар муносабати ҳақида фикр юритиб, Поппер умуман инсонни яхши куриб бўлмайди, аниқ ҳаракатлари учун аниқ инсонни яхши куриш мумкин, умумий муҳаббат йўқдир, дейди. Поппер бу ерда Сукротнинг мавҳум ахлоқ туғрисидаги гоёсига тулик қўшилади. Унинг фикрича, тафаккур тараққиёти, пировард натижада, давлатларни, халқларни «очиқ жамият» лагерига утишига олиб келади. Тарихий жараён ривож и эркинлик ривожига йуналтирилгандир. К.Поппернинг очиқ жамият ҳақидаги таълимоти шулардан иборат.

Постпозитивизмнинг вакили К.Поппернинг дунёқараши буйича, қуйидаги хулосаларни қилишимиз мумкин. Унинг очиқ жамият ҳақидаги гоёсида ижтимоий жараёнларни икки лагерга: рационализм ва иррационализмга ажратганлиги яққол кузга ташланади. Фалсафа тарихини урганиш бундай лагерларга бўлишнинг асосизлигини кўрсатди. Чунки рационал ва интуитив тафаккур белгилари ҳар бир файласуфга хосдир. Масалан, Сукротни олсак, Поппер уни рационализм лагерига мансуб, дейди. Аслида эса Сукрот биринчи бўлиб уз фалсафаси марказига инсон қалбини қўяди. Эзгулик туғрисидаги мулоқотларида яхшилиқни интуитив тушуниш мумкинлигини исботлаб беради, яъни эзгулик, Сукрот фикрича, инсон руҳининг энг юксак поғонасидир, уни тафаккур, тушун-

чалар орқали очиб, тушунтириб булмайди, уни фақат онгли равишда ҳис этиш мумкин. Ҳар бир инсон қалб овозига қулоқ тутиши лозим. Қалб овозини кейинчалик Сукрот даҳо, деб атайди. Ҳар бир инсонда даҳолик мавжуд. Ана шу даҳолик Худонинг намоён булишидир. Сукротнинг бу фикрларини англаб етмаган Афина демократлари уни ўлимга маҳкум этишади.

Албатта, биз Поппернинг ҳурфикрлиликка, хусусий мулк эркинлигига асосланган эркин очиқ жамият ҳақидаги фикрига тулиқ қўшила-миз. Лекин шу ерда табиий савол туғилади, инсонда эркин фикрни нима тугдиради? Айнан ижодий фикр эркиндир. Инсон билимларининг купайиши ва ривожни жамиятни маърифатлашишга олиб келади, лекин бу эркин фикрнинг тугилиши, деган маънони англамайди. Буюк фран-цуз файласуфлари ижодини таҳлил қилиб чиққан А.Бергсон уларни интуитив жараён, деб атайди. Немис файласуфи Ф.Ницше булса, эркин фикр фақат эркин руҳда булади, дейди. Ҳурфикрлилик инсон руҳияти-нинг махсус ҳолатидир. Фарқ шундаки, интеллект уз-узини ривожланти-ради, такомиллаштиради, руҳият эса бундай ҳолатга эгадир, бу эса руҳи-ят ривожининг тўхтаганлигини англамайди. Руҳият абадий чексизликка интилади ва унинг узига айланади. Сукрот даҳолиги, Ф.Ницше эркин руҳи ана шу ижодий руҳнинг узидир. Ижодий руҳнинг биринчи поғона-си интуициядир.

К.Поппернинг очиқ жамиятнинг зарурлиги ҳақидаги фикрига қўшил-ган ҳолда уни тўлдира-миз. Бундай жамиятнинг маънавияти ҳам бой булиши керак. Инсон инсонга, жамиятга, табиатга, борлиққа, ҳаётга булган муҳаббати мавҳум булмасдан, ҳаётини, жушқин қувватга айлани-ши зарур. Муҳаббат билан нурланган инсоний муносабатлар индивид-лардан иборат булган мавҳум жамиятни, том маънодаги инсоний жами-ятга айлантиради. Бундай жамиятда инсонлар бир-бирига бегона булмай-ди, ҳаётнинг ҳақиқати очилади. Зотан, инсоният тарихи чуқур мазмунга эгадир. У фақат ҳурфикрлиликдан иборат эмас, балки эркин руҳ риво-жидан ҳам иборатдир. Эркин руҳ учраган қийинчиликларга, тўсиқларга қарамай, ер юзида буюк го-яларни амалга оширишга интилади. Инсони-ятга хизмат қилиш орқали ҳар бир индивид уз моҳиятини англаб бора-ди, ҳаётнинг мазмунини ўзича ҳал қилади ва руҳий тараққиётининг юқори поғонасига кутарилади.

ЖОН РОУЛЗ

(1921 йилда туғилган)

Демократия, инсон ҳуқуқлари ва адолатлилик принциплари масала-си иккинчи жаҳон урушидан сунг янги-ча аҳамият касб этди. Унинг

муҳокамасига америкалик файласуф Жон Роулз муҳим ҳисса қўшди. «Адолатлилик назарияси» (1971) номли китоби унга шуҳрат келтирди. Роулз бу асарида «ижтимоий шартнома» гоёсини қайта ишлаб чиқади. У Локк, Руссо, Кантнинг меросига мурожаат қилади.

Роулз адолатлиликнинг икки тамойилини илгари суради:

— ҳар бир инсон асосий эркинлик системалари олдидан тенг ҳуқуқли бўлиши керак;

— ижтимоий, иқтисодий тенгсизлик шундай ташкиллаштирилиши керакки, унда:

а) кам таъминланганлар манфаатига кўпроқ эътибор берилиши керак;

б) ташкилотлар ва мансаблар адолатли тенг имкониятлар учун очиқ бўлиши керак.

Бу тамойиллар асосийлигининг камайиши нуқтаи назаридан кетма-кет туради. Роулз фикрича, эркинлик олдидаги асосий тенглик ижтимоий-иқтисодий манфаат учун қурбонликка келтирилиши зарур эмас. Роулз суз эркинлиги, уз фикрини баён қилиш, сиёсий фаоллик ҳуқуқларига катта баҳо беради, иқтисодий имкониятларга унча эътибор бермайди. «Инсон ҳуқуқлари ва адолатлилик» таълимоти муаммоларидан бири шундан иборатки, улар кўпинча бир-бирини инкор этувчи принципларни шакллантиради. Масалан, агар таълимот «энг кўп одамлар учун энг кўп бахтиёрлилик эҳтимоллиги» деган утилитарча принципдан келиб чиқса, у осонликча ҳар бир алоҳида индивиднинг қадриятлари принципи билан тўқнашиши мумкин. Шундай экан, адолатсиз ҳаракатни амалга ошириш тўғримикин, гарчанд, у энг кўп одамлар учун энг кўп эҳтимолли бахтиёрликни кафолатласа? Агар бизнинг бу саволга жавобимиз салбий бўлса, у ҳолда биз бошқа принципларни ҳам кўриб чиқишимиз керак бўлади. Лекин улар ҳам бизнинг «ахлоқий ички сезгиларимиз» билан тўқнашиши мумкин. Роулз мана шундай саволларга жавоб беришга ҳаракат қилади ва шуни айтиш керакки, унинг ишлари фалсафадан анча йироқ бўлган кўпчилик кишилар диққатини узига тортди. Қайсидир маънода Роулз замонавий либерал демократияга хос бўлган адолатлилик принципларини тушунтиришга уринади.

Узининг адолатлилик таълимотида Роулз ҳар бир онгли инсон танлайдиган муайян адолатлилик принципларининг мавжудлигини кўрсатишга ҳаракат қилади. Услубий жиҳатдан узига хос фикрий тажриба утказади. Агар сиз ўзингизнинг миллий, ижтимоий ва синфий ҳолатингиз буйича кимлигингизни, маълумотингизни, қайси ирқ, жинс ва синфга тааллуқли эканлигингизни билмасангиз қайси ирқ, жинс ва синфга тааллуқли жамиятнинг қайси шаклини ўзингизга маъқул деб билар эдингиз? Бундай фикрий тажрибани — индивид айнан шу жамиятда ким бўлганлигини ва қандай урин эгаллаганини билмаган ҳолда жамият ва

адолатлилик принципини танлаши керак булган тажрибани Роулз бошлангич ҳолат, деб атайди. Бошқача қилиб айтганда, тажрибанинг асл моҳияти «ролларни гипотетик узгартириш» йули билан универсаллаштиришдир.

Бундан ташқари Роулз айтадики, онгли инсон «бошлангич ҳолат»да моддий камситилган индивидларга қараганда моддий томондан яхши шароитларда яшовчи индивидларнинг устунлиги эвазига қурбон қилинмайдиган жамиятни афзал куради. Масалан, энг куп одамларни энг куп эҳтимолни бахтиёрлигини таъминлаш энг ёмон шароитларда яшовчи одамлар учун қайгуришга асос булмаслиги керак.

Шундай қилиб, базавий сиёсий ҳуқуқлар ҳам, базавий фаровонликни таъминлаш ҳам эътиборга олинishi керак. Бошлангич ҳолат фикрий тажриба учун мезон булади. У бизга таклиф этилаётган меъёр нечоғли аҳамиятли эканлигини аниқлаш учун нима қилиш лозимлиги ҳақида тасаввур беради.

Роулз қизиқарли йуллар билан ахлоқий фалсафанинг бир қанча оддий муаммоларни четлаб утишга ҳаракат қилади. Масалан, у ахлоқни анъанавий маънода асослашни истамайди.

Ахлоқни асослашнинг фалсафий муаммолари ахлоқий фикрларни ҳақиқий ёки ёлгон, тугри ёки нотугри деб ҳисоблаш мумкинми, деган савол билан боғлиқ. Агар, масалан, ҳеч қандай ахлоқий далиллар булмаса, у ҳолда ахлоқий фикрлар «далил»ларга мувофиқ бўлиши мумкин эмас.

Шундай қилиб, мақсад ўзига хос рефлексив мувозанатдан иборат. Бу мувозанатни маълум бир уйғунликка эришмагунимизча тугрилаймиз ва мослаштирамиз. Ахлоқий таълимот бизнинг ички сезгиларимиз одам ва ижтимоий шароитлар ҳақидаги таълимот билан мувофиқлаштирилган булса яна ҳам кучли булади.

Бундай нуқтаи назар ахлоқий фалсафанинг баъзи бир базавий муаммоларини бутунлай четлаб утишга йул қўймайди. Масалан, бир қанча эҳтимолли «мувофиқлаштирилган» ахлоқий тизимни тасаввур этиш мумкин булса, уларнинг қай бирини танлашимиз керак? Бундай ҳолатда «мувофиқлаш»тиришга мезон сифатида мурожаат этолмаслигимиз мумкин. Бундан ташқари муҳокама этишнинг бу усули шунини тахмин этадики, эҳтимол, принцип бизнинг тугрилиқ ҳақидаги итоатларимизга мувофиқлаштирилган булса, биз маълум бир амалий тасдиққа эга буламиз. Аммо бу ерда айрим файласуфлар биз яна синфий муаммоларга тўқнаш келдик, деб айтар эдилар. Биз тугрилиқ, деб тилақни қабул қилишимиз кераклигини ва «тугри, деб биз нимага ишонишимизни» билмаймизку? Шундай қилиб, Роулз ахлоқий фалсафанинг базавий муаммоларидан бутунлай қутула олмади.

ТОМАС КУН

(1922—1996)

Томас Кун файласуф (фан фалсафаси) ва тарихшуносдир. Асосий асари «Илмий инқилоб структураси» (1963) деб номланади. Кун фикрича, фан манзарасининг муҳим таркибий қисмлари парадигмалар концепцияси ва нормал фан билан илмий инқилоблар уртасидаги муносабатлар концепциясидан иборат. Бундай манзарага биноан, текширилаётган фараз кўпчилик ботиний бўлган тахминларнинг кенг миқёсдаги мажмуасига тегишли бўлади. Олимларнинг узлари танлаган илмий соҳа доирасидаги фаолиятга тайёргарлик жараёнида эгаллайдиган тадқиқотчиликка доир билимлари ҳам шулар қаторига киради. Кун алоҳида илмий фаразнинг муайян кенг миқёсдаги йигиндисига киритилмаганлигини қайд қилиш учун ана шу мажмуани ифодалаш мақсадида парадигма атамасини жорий қилади. Олим тадқиқотчилик жараёни давомида ана шу кенг миқёсдаги мажмуанинг айрим жиҳатлари хусусида мушоҳада юритиш ва ҳатто, уни узгартириш юзасидан у ёки бу даражадаги эҳтиёжни ҳис этиши мумкин.

Бундай мушоҳада ва текширишлар, Куннинг фикрича, фан тараққийотининг инқилобий босқичи бошланганини курсатади. Олим узи қўллаётган тахминлар хусусида ҳеч қандай шубҳага бормасдан узига хос фаразлар билан ишлайдиган нормал илмий тадқиқотчилик даври бу босқичга қарши туради. Ушбу тахминларнинг кенг миқёсдаги мажмуаси илмий тадқиқотнинг муҳимлиги ва тўғрилиги мезонларини ҳам ўз ичига олиши сабабли, Куннинг назарида, икки ёки ундан ортиқ парадигмаларни қийослашда улар рационал жиҳатдан қийосланмайдиган бўлиб қолади. Ана шундай сабабга кўра, бизнинг ушбу зиддиятни баҳолашимиз ва оқибатда, унинг ечими натижасини илмий жараён сифатида тавсифлашимиз учун зарур бетараф позиция мавжуд бўлмайди.

Куннинг назарида, шунингдек, иккита ҳар хил парадигма вакиллари уртасида ўзаро бир-бирини тушунишнинг ҳар қандай шакли ҳам муаммолидир. Чунки ҳар бир парадигманинг тарафдорлари, табиийки, баҳсли объектни ўз тахминлари, яъни ўз парадигмаси нуқтаи назаридан куриб чиқадилар. Натижада, коммуникация фақат ҳар хил парадигмаларга эмас, балки бир хил парадигмаларга амал қиладиган олимлар уртасида юз бериши мумкин.

Шундай қилиб, парадигмалар тушунчаси Куннинг фан фалсафасида асосий тушунча ҳисобланади. Бироқ бу тушунча турлича талқин қилиниши ҳам мумкин. Шунинг учун унинг бир неча базисли маъноларга эгаллигини қайд қилиш керак. Уларнинг бири онтологик тусга эга ва «мавжуд нарса» ҳақидаги тахминлар билан боғлиқ. Иккинчиси, методологик тусга эга ва «яшши» тадқиқот меъёрлари ҳақидаги тахминлар билан боғлиқ. Бундан ташқари, яна бир маъноси илмий фаолиятдан таъ-

лим бериш жараёни мисолларнинг муҳимлигини курсатади. Парадигма тушунчаси кейинги маънога мувофиқ равишда олимнинг ижтимоийлаштирилиши жараёнига, яъни унинг муайян илмий ҳамжамиятга қушилишига ҳам алоқадор бўлади, бундай қушилиш жараёнида борлиқ, онтология ва услублар методология тўғрисидаги баҳсли тушунчаларни қўллаш борасида ваколатлар орттирилади. Амалиётда асосланган «пинҳоний» тажрибанинг бундай типини Витгенштейннинг кейинги босқичдаги фалсафасида ҳам фундаментал роль уйнайди.

МИШЕЛЬ ФУКО

(1926—1984)

М.Фуко Францияда структурализм оқимининг намояндасидир. У XVI—XIX асрлар Гарбий Европа фани, маданияти ва цивилизациясини тадқиқ этиб чиқади. Фуко тадқиқотининг асосий мақсади — узига хос ижтимоий фанни тузишдан иборат. Бу тузилмани у «фанлар археологияси», деб атайди. Бу фанлар психология, филология ва психиатрияга асосланиши керак. Фуко уз тадқиқотларини «Сузлар ва нарсалар» номли машҳур асарида (1966) баён этади.

Фуконинг бу асарида қуйидаги структуравий нуқтаи назар ёқлаб чиқилди: «Инсон ижтимоий конструкциядир. Воқелик эса асос-эътиборига кура структуралардир». Фуко инсонни мустақил (автоном) индивидлар, деб тушунтирадиган назарияни танқид қилади, сабаби, ижтимоий конструкциялар ва воқелик моҳиятан структуралардир.

Фуко «гуманитар фанлар археологияси», деб атаган нарсани, яъни муайян даврнинг асосий структура алоқаларини излайди. Ушбу даврга тегишли бўлган тафаккурни ҳам, фаолиятни ҳам аниқлаб берувчи структурани эпистема, деб атайди.

Фуко фикрича, учта эпистема мавжуд: уйғониш даври, классик рационализм ва замонавий давр. «Фанлар археологияси»да муайян даврдаги бир эпистемадаги дискурсив нутқий амалиётни таҳлил қилади. Уларнинг муносабати «нарсалар» ва «сузлар» орқали намоен бўлади. Булар маданиятнинг воситалари ва объектларидир.

Фуко алоҳида тушунчаларнинг, ижтимоий институтларнинг, назарияларнинг уткинчи хусусиятга эгаллигини очиб беради.

Шундай қилиб, Фуконинг «археологик» тадқиқотларига хос характерли хусусият шуки, унинг тадқиқотлари қанчалик илмий шаклда бўлишига қарамай, муаллиф амалий-сиёсий асосга суянади. У ҳокимият тузилмаларини аниқлашга ҳаракат қилади.

ЮРГЕН ХАБЕРМАС

(1929 йилда туғилган)

Ю. Хабермас немис файласуфи ва социологидир. Уз фаолиятини Хоркхаймер ва Адорнонинг давомчиси сифатида бошлаган. Франкфурт мактаби «иккинчи авлодининг» йирик вакилидир. У узининг купгина чиқишларида позитивизмга қарши гояларни илгари сурган. Унинг учун ҳаракат тушунчаси матн тушунчасидан устуворроқдир.

Инсон узининг эҳтиёжларини қондириш учун табиатдан фойдаланиш қобилиятига боғлиқ. Меҳнат фаолияти қуроллари воситаларининг кенгайиши билан бирга тушунтирувчи фаннинг ва сабабий-бошқарилувчи технологияларнинг ривожланиши юз берди. Атроф-муҳитни назорат қилишни тақозо этадиган техник когнитив манфаат мана шундан иборат эди.

Одамлар бир пайтнинг узида ҳам биргаликдаги ҳаракатта, ҳам коммуникатив узаро таъсирга боғлиқ. Тил билан узвий боғлиқ узаро таъсир ва уни таъминлайдиган тушуниш — герменевтик деб аталувчи фанларнинг, яъни ижтимоий антропологиядан тарихгача булган фанларни ривожлантиради. Одамларнинг узаро интерсубъектив тушунишларнинг чуқурлашувини таъминлашдан иборат булган амалий когнитив манфаат мана шунда.

Ниҳоят, узини мафкуравий занжирларидан танқидий рефлексия масалан, психоанализм ёрдамида озод қилишга эҳтиёж сезади. Бу — эмансипацион когнитив манфаат булиб, у бузилган мулоқотнинг объектив кучлари ва шароитидан озод қилишдир.

Табиат билан муносабатларда бизнинг рационаллитимиз етакчилик қилади. Техник когнитив манфаатнинг зарурий характериға кура худди шундай булиши керак. Бу ҳолатда Хабермас инкор этишга лойиқ ҳеч нарса йўқ, деб ҳисоблайди. Манфаатнинг мана шу типти тааллуқли булган соҳада айнан шундай булиши керак.

Хабермас фикрича, билиш ва рационалликнинг бошқарув ҳамда ҳукмронлик йўналтирилмаган бошқа шакли ҳам мавжуд. У амалий когнитив манфаатга асосланган.

Муҳими шундаки, Хабермас рационалликнинг барча соҳалари учун умумий булган ҳамда кейинчалик узи назорат ва қатагон қилувчи, деб атаган тушунчани қўлламайди. Инсон ва шахслараро муносабатларга боғлиқ масалаларда биз техник когнитив манфаат ва амалий когнитив манфаатдан қай бирини қўллашни узимиз ҳал қилишимиз мумкин. Бутун рационалликка алоқадор булган мажбурийлик ракурси ўрниға биз (ижтимоий даражада) «техник» ва «амалий» манфаатлар, бошқарув (назорат) ва тушуниш ўртасидаги мувозанатни таъминлаш каби муҳим масалаға келамиз.

Мазкур ижтимоий даражага ҳам шахсни ичидан эзишга ва буюмлашувга қарши курашда муҳим булган эмансипация когнитив манфаати хос. Бошқача айтганда, табиатга нисбатан фақат битта тушунтирувчи ва бошқарувчи техник когнитив манфаат уринли, жамиятга нисбатан эса ҳар учала когнитив манфаат уринлидир. Шунга мос тарзда бир томондан техник, иккинчи томондан амалий ва эмансипация манфаати уртасида тўғри мувозанат урнатиш учун кураш бошланади.

Методологик жиҳатдан бу, Хабермас фикрига кура, табиатга нисбатан биз фақат сабабий тушунтириш билан яқунланадиган гипотетик-дедуктив тадқиқотларни қўллай оламиз. Ижтимоий ҳодисаларни эса биз ҳам гипотетик-дедуктив, ҳам герменевтик усул (тушунувчи социология) ёрдамида урганишимиз мумкин. Тарихий-танқидий нуқтаи назардан бу Хабермаснинг моҳияти бошқарувда эмас, узаро тушунишда булган рационаликнинг махсус типни мавжудлигини курсатишга уринаётганини билдиради.

Хабермас таълимотича, одам узини гайриижтимоий тарзда тутса, биз буни физиологик ёки психологик сабаблар орқали тушунтиришга ва сабабий алоқадорлик тўғрисидаги тасаввурларимиз асосида шу одамни «даволаш»га уриниб куришимиз мумкин. Энди бу одам биз учун «объект» бўлиб қолади. Биз уз билимимиз туфайли шу «объектлашган» одамни «бошқаришимиз» мумкин. Ёки биз бу одамни оқил, соғлом ва шунинг учун уз хатти-ҳаракатларига жавоб бера оладиган киши, деб ҳисоблашимиз мумкин. Кейинги ҳолатда биз бу одам узини шундай тутишининг асосларини қидириб кўрамиз. Бунинг учун у биз билмайдиган жиддий асосларга эга булгандир ёки эҳтимол бу танбеҳга лойиқдир ва биз ундан узини ахлоқ меъёрларига мос тарзда тутишни талаб қилишимиз керакдир. Бир қатор вазиятларда (невроз ва алкоголизм каби) биз ҳар икки ёндашувни қўллашимиз ҳам мумкин. Баъзи ҳолатларда эса инсон хулқи сабабий асослангани шундоқ кўриниб туради, масалан, гиёҳванд модда қабул қилгандан кейин ёки масъулиятли ва нормал ҳолатда. Кейинги ҳолат, масалан, имтиҳон олувчини имтиҳон топширувчи бераётган жавобларини нима сабабдан айтаётгани эмас, балки бу жавоблар қандай асосга эга экани ҳақидаги масала қизиқтирганда шу ҳолат юз беради.

Демак, бу уринда муайян сабабларга кўра гапириш ва муайян асосларга таяниб гапириш фарқланади.

РИЧАРД РОРТИ

(1931 йилда туғилган)

Америкалик файласуф замондошимиз Ричард Рорти АҚШнинг Виржиния штати университетининг профессори, замонавий прагматизм вакилидир. Фан, Рортининг фикрича, «олимлар жамиятининг «бирлашуви»

дир». Ричард Рорти «Фалсафа ва табиат кузгуси» (1979) номли асарида эристемология учун хос булган субъект ва объектни фарқлаш усулини, шунингдек, ҳақиқатни фикр ва нарса ёки ҳукм ва амалий ҳолат уртасидаги узаро бир хил муносабат сифатида талқин этишни кескин танқид қилади. У ҳақиқатни мослик сифатида талқин қилишга қарши чиқади. Шу билан бирга, у фикр ҳар доим махсус контекстда вазиятга мослашган бўлади. Шундай қилиб, Рорти контекстуалист ҳисобланади. Рортининг узига хос хусусияти шундаки, у индивидуал ва ижтимоий соҳаларни кескин фарқлайди. У буюк классикларни ўқийди, лекин уларнинг уз ҳақиқатлари билан жамиятни ташкил қилишларини эътироф этмайди.

Рорти инсон ҳақида фикр юритар экан, шундай дейди: «Биз улимга маҳкум мавжудотлармиз, қандай уйласак ва гапирсак, шундай уйлаймиз ва гапирамиз, чунки биз ўқийдиган китобларни ўқиймиз, гаплашадиган одамлар билан суҳбатлашамиз». Прагматист учун «тафаккур ҳаёти» «суқротчасига суҳбатдир», бу тарихан ташкил топган «европалик интеллектуалнинг» ҳаёт тарзидир». Муваффақиятнинг метафизик ва эпистемологик кафили йўқдир. Биз муваффақият қандай белгиланишини билмаймиз. Биз қандайдир мақсад булгани учун суҳбатлашмаймиз, балки суқротчасига фаоллик булгани учун суҳбатлашишнинг узи мақсаддир».¹

Шу мулоҳазадан келиб чиққан ҳолда, айтиш мумкинки, Рорти адабиётга ва адабий танқидга катта аҳамият беради. Унинг таъкидича, бизнинг давримизда айнан шу интеллектуал фаолият инсонларнинг маънавий эҳтиёжларига тулиқ жавоб беради, уларини англашда, муаммоларини ҳал қилишда ёрдам беради.

Шундай қилиб, жамоа ва инсонларнинг биргаликдаги маънавий фаолияти, Рорти фикрича, моддият дунёсини эгаллайди. У бизнинг илмий, ахлоқий ва бадиий нормаларимизни ташқаридан қидириш нотўғридир, дейди. Унинг фикрича, «ички оламимизда, узимиз киритган нарсалардан ташқари бошқа ҳеч нарса йўқ, амалиётимизда ортирилган тажрибамиздан бошқа, тафаккуримиз стандартларидан ташқари ҳеч нарса йўқдир»².

ПОСТМОДЕРНИЗМ

Постмодернизм мураккаб, куп турли эклектик жараёндир. У XX асрнинг туртинчи чорагида Ғарбий Европа маданиятида шаклланди. Постмодернизмнинг биринчи ғоялари 60-йилларнинг охирида долзарблашиб борди, ҳозирги цивилизациянинг ижтимоий, маданий ва фалсафий асосига танқидий рефлексия сифатида намоён бўлди. «Постмодернизм» сузининг луғавий маъноси шундан иборатки, ҳозирги давр модер-

¹ Буржуазная философская антропология XX века. — М.: Наука, 1986. — Стр. 117.

² Уша асар — С. 118.

низмидан кейин келувчи ҳодисадир, у Европа бадий маданиятининг мазмуний ўзгаришларини қайта фикрланиши билан боғланади. Фақатгина 80-йиллардагина «постмодернизм» ибораси кенг қўлланила бошлади.

Ҳозирда купгина филологлар, лингвистлар, санъатшунослар, социологлар, файласуфлар постмодернизм чегарасида фикр юритмоқдалар. Уларнинг энг йирик вакиллари Жан-Франсуа Лиоттар (1924 йилда туғилган), Жан Бодрийлар (1929 йилда туғилган), Жан Делез (1926 йилда туғилган), Жак Деррида (1930 йилда туғилган) ва Феликс Гваттари дидир (1930 йилда туғилган).

Постмодернизмнинг шаклланишида марксизм, нишечилик ва фрейдчиликнинг таъсири кучли бўлди.

Қатъийроқ маънода гапирганда постмодернизм фалсафаси мавжуд эмас: постмодернистик инъикос аксинча фалсафани, яъни умумийликнинг мумкин эмаслигини исботлашга йўналтирилгандир. Назарий дунёқараш системасини яхлит тушунтирувчи янги фалсафий тафаккурни шакллантириш мумкин эмаслиги ҳақида гапирди.

Демак, постмодернизм универсал фалсафий назария тузишга интилмади, балки алоҳида қисмлар механизмларининг функциясини очиб беришга интилади. У эса умумийлик дискурсини парчалаб юбориш, замоннинг вазиятини тафаккурлаш билан боғлиқ бўлган дунё ва маданиятнинг абадийлигига шубҳа билан қарайди. Инсон интилган барча нарсалар саробдир. Танлаш имконияти эса ёмон ва ундан ҳам ёмон ҳодиса уртасида содир бўлади.

Шунинг учун ҳам постмодернизмга «субъектни йўқотишдек» тушкунлик руҳияти хосдир. У ҳар қандай фалсафий парадигмаларни ўзгартиришга ҳаракат қилди. Илгариги Ғарбий Европа анъаналарига хос бўлган, рационализм, тарихийлик, объективлик, мантиқийлик услубларини танқид қилади.

Постмодернизмни илгариги тадқиқотларда «нима қилинганлик» эмас, балки «қандай қилинганлик» масаласи қизиқтира бошлади, ана шу масалани нима биринчи ўринга чиқарди, уларнинг белгилари, символлари, тили, тузилмани шакллантирувчи фаолияти қандай деган муаммолар уларнинг диққат марказида бўлди.

Онтологик жиҳатдан постмодернизмнинг қарашлари «дунёни ўзгартириш мақсадида билишдан» уни «деконструкция қилиш» масаласига ўтди. Постмодернизм дунёни ўзгартириш мақсадидан бутунлай воз кечди, чунки «ҳодисалар олами» унга қаршилик кўрсатади, деб ҳисобладилар. Дунёнинг қаршилик кўрсатишини англаш ундан дистанция сақлаш оқибатига олиб келди, бунинг натижасида объект позициясига утиш талаб этилди. Шунинг учун ҳам онтологиядан бутунлай воз кечилди ва уни ўрганиш мазмунсиз, деб топилди. Дунёни билишдан воз кечиш ва уни билишни инкор этиш ва шунингдек, ҳақиқат масаласи ҳам ўз аҳамиятини йўқотди. Унинг ўрнига ҳақиқатнинг кўплиги ва субъективлиги;

билиш эмас, «тушуниш» зарурлиги тезисининг аҳамияти диққат марказга кутарилди. Шу маънода ҳар қандай билимни тизимлаш муаммоси уз мазмунини йўқотади, унинг ўрнини предмет чегараларини «бирлиги» масаласи эгаллади, предметларнинг узига хослигидан ва аниқлашдан воз кечилди. Шундан сунг фалсафа билан филологияни, фан билан санъатни, дин билан фалсафани бирлаштириш талаб қилинди. «Ҳодиса назариядан доимо олдинда» деган тасдиқ фан ва фалсафанинг дунёни яхлит манзарасини яратиб бера олади, деган тезисини бутунлай шубҳа остига олди. Постмодернизмда дунё ва ҳодиса, ғоя ва объект, белгиланувчи ва белгиловчи тушунчаларни қарама-қарши қўйишдан воз кечилди. Бунинг натижаси сифатида «тотал танқид» ва «фалсафага қарши дискурс» шакллана бошланди. Фалсафани матн сифатида, ижод акти сифатида тушуниш уни аниқ амалий намоён эта олмайди, ҳаёт билан айнанлаша олмайди.

Бундай асослар субъектнинг янгича талқинини талаб қилди, яъни субъектсиз фалсафий мушоҳада юритиш зарурлигини илгари сурди.

Постмодернизм келиб чиқувчи, иккиламчи шакллардан, дастлабки мазмунни, ибтидонни мақсадга йўналтирувчи онгли қидирувини намоёйиш қилишини инкор қилади. Шунингдек, умумий билан муносабатни, манба билан солиштиришни ҳам тан олмайди. Шу ердан «трансцендентал белгиловчи»нинг устуворлиги келиб чиқади, ваҳоланки дискурснинг «фикр қилинган» фалсафий мазмуни «биринчи маънони намоёйиш» сифатида тасвирланади, яъни субстанция мазмун сифатида талқин этилади. Постмодернизм томонидан фалсафанинг мантиқий марказчилиги ҳодиса, воқеа ва нарсаларнинг етарли асос бўла олишлиги билан енгиланади, бу эса «мазмунлар контекстидан чиқиб», «ҳодисавийлик ва маънавийлик контекстига» киришини тақозо этади. Постмодернизм онг даражаси ва англаниш уртасидаги чегарани олиб ташлаш билан биргаликда баъзи талабларни ҳам илгари суради, яъни «урганилаётган» контекстдаги узгаришларнинг чексиз метаморфозларини назарда тутишни тақозо этади. Постмодернизм ижодкорликни «кашф қилинган нарсани кашфиёти» сифатида талқин қилади. Постмодернизм учун тарихни тутаганлиги хос хусусиятдир, унда ғоялар, мазмунлар, қадриятлар «гапириб утилган». Постмодернизм системавийликка, догмавийликка қарши, вариативликка йўналгандир. У матнни ўзи йўқ бўлса ҳам, «иштирак этишликни» таъкидлайди.

Постмодернизмни на «ҳозир борлик», на «берилганлик», на дунёни илмий асосини тушунтирувчи дунёқараш хусусиятига эга бўлган парадигмалар қизиқтиради, балки ноаниқлик, билиб бўлмаслик, «белгиланувчидан қолган қолдиқ қизиқтиради, бу эса «белгиловчи субъектнинг тилига» хос бўлган зиддиятдан холи бўлишга олиб келади. Билувчи субъект гносеологик фаолиятнинг маркази сифатида «дунёга юз очиб», унга сингиб кетади. Натижада реаллик поёнсиз ягона «матн» сифатида намоён

булади, у узида метаформаларни, иллюзияларни, цитаталарни, «уйналган» мазмунларни мужассам этади. Бу эса фалсафий таҳлил қилиш йулларининг қўллигига, ҳақиқат ва қадриятларни талқин қилишда кўп вариантликка олиб келади.

Постмодернизмнинг бундай қурилмаси «матн»ни ёки («Мантшуносликни») янгича таҳлил қилиш услубларини яратилишига олиб келди: «тушунувчи микротаҳлил» биринчи уринга чиқди; олий рационаллик ҳиссиёт билан рационалликнинг эмоционаллик билан мушоҳадавийликни бирлиги сифатида талқин этилди. Баҳо берилмаслик, фалсафий маргинализм, дискриптивлик тамойил даражасига кўтарилди. Постмодернизм фалсафий дидактив баҳолашдан воз кечди. Бу эса тушуниш предметиға нисбатан толерантликка олиб келди.

Постмодернизмнинг турли хиллигини назарда тутган ҳолда, уларга хос бўлган умумийлик ҳақида гапириш мумкин. Постмодернизмда дунё анланувчи объект сифатида талқин этилади, унинг натижалари ёзма шаклда ифодаланади. Шунинг учун ҳам дунё матн сифатида намоён булади.

Шахсни ўз-узини англаши «матн йигиндиси» сифатида рўёбга чиқади. Бу матнлар бошқа матнлар билан муносабатда булади, бу эса ўз навбатида маданиятни келтириб чиқаради. «Матндан ташқари ҳеч нарса мавжуд эмас», — дейди Ж.Деррида, — шунинг учун ҳам ҳамма нарса матн ичида мавжуд, у матнни талқин этиш орқали амалга ошади, бу эса танқидий фаолият томонидан «фарқланиши» натижасида аниқлашади. Дунёни чексиз матн сифатида тушунилгани учун, уни талқин қилиш чегараларини турлича моделлаштириш воситаси сифатида аллегориялар қўлланилди. Улар ҳозирги маданият рефлексиясининг коди ролини ўйнади.

Концептуал талқин қилиш, мазмунларни ойдинлаштириш янгича методологик ёндашувни талаб қилди. Бундай услуб «деконструкция», деб атала бошланди. Унинг мазмуни шундан иборат эдики, яъни матн ягона белгиланган маънодан ташкил топади, деган тасдиқни шубҳа остига олишдан иборат. Бунинг натижасида матн билан мазмун бир-биридан ажралиб қолди, йўналишлар, шакллар уртасидаги эклектик жараёнлар шаклланди. «Мазмун» ва «маъно» диктатурасини йўқотиш постмодернизмни бирёқлама оппозицион томонларни ҳамда марказни ҳам йўқолишига олиб келди, макон-замон чегаралари ҳам йўқолди. «Марказсизлаштириш» ҳокимлик кучини ҳамда унга бўйсунган томонларнинг муносабатига ҳам барҳам берди.

Макон-замон чегараларини йўқолиши постмодернизмда анъаналарнинг аҳамиятини ҳам тан олмасликка олиб келди. Унинг урнига матнлардан «цитата» олиш биринчи уринга кўтарилди. Тажриба ва авторитетлардан ҳам воз кечилди. Дунё плюралистик борлиққа айланди. Тарих шунинг учун ҳам ўз йўналишини ва мазмунини йўқотди. Вақт уз модулларидан айрилиб, «ўтмишу ҳозир»га айланди. Шакл мазмунсиз қолди,

антишакл ҳукмронлик қила бошлади; тарихда тасодифнинг аҳамияти кучайди, ҳар қандай қонуниятга урин қолмади; иерархияли тузилма бузилиб, урнини анархия эгаллади; ижодкорлик деконструкция билан, марказлашиш тарқоқлик билан урин алмашди, мақсад уйин билан алмаштирилди, аниқлик ноаниқликка айланди.

Постмодернизмнинг ана шу асосий тамойиллари инсонни тушунишга ҳам татбиқ этилди, метафизик антропологияга ва гуманизмга қарши қуйилди. Инсон субъект сифатида эмас, унинг моҳияти «коллектив «Мен», «ижтимоий-сиёсий онгсизлик» сифатида талқин этилди. Постмодернизмда универсал гуманизм тамойиллари асослаб берилди. Бу тамойил бутун жонли самовотга йуналтирилди. «Ҳокимият» ва «эркинлик» тушунчалари танқидий куриб чиқилди.

Ҳокимият постмодернизмда микродаражада, яъни кундалик ҳаёт даражасида таҳлил этилди, бу инсонни жамият томонидан қандай қилиб манипуляция қилиниши воситаларини очиб берди. Бу таҳлил социал институтлар, давлат, шахсийлашган авторитет билан ҳам боғланган. «Ҳокимият тил воситаси орқали амалга ошади» — мазкур масала постмодернизмнинг диққат марказида бўлди. Постмодернизмнинг гоёлари постструктуралистлар томонидан ривожлантирилди. Бу ерда Жан Деррида-нинг ижоди аҳамиятга моликдир.

Деррида «Эколь нормаль»да таълим олади ва кейинчалик шу ерда дарс беради. У Сарбоннада фаол ишлайди, машҳур журнал «Тель Кель» билан яқин мулоқотда бўлади, халқаро фалсафий коллежга асос солади. Унинг машҳур асари «Грамматология ҳақида» 1967 йилда чоп этилади. Жак Деррида метафизикани мантикий яқунлашга киришаётиб, Хайдеггерни давом эттирди. Метафизикага танқидий ёндашар экан, у Ницше ва Фрейд меросини ҳам ривожлантиради. Мазкур новаторларга ухшаб, метафизиканинг Дерридача танқиди ҳам, Европа тарихидан туғилган ва ҳозирги замон цивилизациясини характерловчи гарб тафаккурининг борлиқ соҳаларини қамраб олади. Деррида деконструкция услуби ёрдамида масалани унинг ичида туриб танқид қилишни истайди, яъни матнни ўқишда шундай йул тутадик, матн орасидан қарама-қаршилик излаб; ундаги маъно структураларининг «тукилиб» кетишига йул қуйиб беради.

Деконструкция матндаги метафизик маънони енгиб ўтишга қаратилгандир. Деррида деконструкцияни Алисанинг ойна ортидаги сеҳрли эшигига ухшатади, у ерда мазмунлар ва улчовлар бутунлай чалкашиб кетгандир. Унинг фикрича, Ғарбий Европа тафаккури мавжуд муаммолар доирасидан бир хил саволларга бир хил жавоб топиб чиқиб кета олмайди. Ғарбий Европа фалсафаси олдинги гоёлар, уларни намоён бўлиши ва асосланиши маҳсулидир. Бу фалсафий категориялар орқали уларнинг узаро муносабатида намоён бўлади. Айнан категориялар орқали предмет, объект, субъект таърифланади, тушунтирилади, тасвирланади, тадқиқ этилади. Шунинг учун ҳам мажбурий мазмундан холи бўлишининг ягона йули тилни чуқур таҳлил қилиш орқали деконструкция услу-

бини қўллашдир. Бу тафаккурнинг спонтан имкониятининг очилишига, категорияларни эркин комбинациясига ҳамда фалсафий мушоҳада юририлиши жараёнида янги мазмунларга эга бўлишга олиб келади. Деконструкция тарихий маданий анъаналар билан боғлиқ бўлган «олиб кирилган» маъноларни йўқотилишига қаратилгандир. У тарихийликка, бирёқламаликка, прогрессизмга қарши йўналтирилгандир. Тарих деконструкцияда нутқ, амалиёт, хотира ва матндир. Деконструкциянинг асосий мақсади «олиб кирилганлик метафизикасидан» озод бўлиш матни узунини конструкция қилиш ҳодисаси сифатида тушунишдан иборат. Деррида тизимлиликка қарши чиқади, эркин импровизацияни ёқлайди. Билимнинг мақсади билим олиш эмас, балки уйиндир.

Деррида деконструкциясида тушунчалар тизимини қайта куриб чиқади. У биринчи навбатда, фалсафа ва адабиётнинг мураккаб тилини чуқур таҳлил қилиб, ундаги «борлиқнинг асосий тушунчалари»ни аниқлашдан бошлайди. Деконструкция бир неча «қадам»дан иборат: матн назарда тутаётгандан бошқа нарсани «гапираётганини» аниқлаш; муаллифга боғлиқ бўлмаган кўп мазмунларни қабул қилиб олиш; матн муаллифга боғланмаган ҳолда уз тарихини баён қилаётганини англаш; матн ичида зиддиятларни топиш; метафизикадан тозаланган мутлақ деконструкция қилинган матнни яратиш мумкин эмаслиги ҳақидаги хулосани қабул қилиш. Бунда матн деганда ҳамма нарсани назарда тутиш мумкин. Матн ягона тизимлиликка эга эмас, унинг маъноси турли контекстдаги мазмунлар билан аниқланади, улар чексиз узгарувчандир. Хоҳлаган белги цитата қилиниши мумкин, қўштирноқ ичига олиниши мумкин, чексиз талқин этилиши мумкин, янги контекстлар очилиши мумкин. Ҳар бир матн бошқа матн орқали ҳам уқилиши мумкин, ундан ташқари: ҳар бир матн имкониятдаги цитата сифатида ҳам қўлланилиши мумкин. Шунинг учун ҳам талқин эркинлиги нисбийдир: матннинг ҳақиқий қадрини аниқлаш мумкин эмас, қай бири яхшироқ, қай бири ёмонроқ эканлигини билиш мумкин эмас.

Деррида деконструкциянинг бир неча тамойилларини тузади:

— матндан ташқарида бўлиш мумкин эмас, субъект фақат матннинг ичида туриб талқин қилиши мумкин;

— матнни репрессия макони сифатида тушуниш, деконструкциянинг вазифаси — матн ичидаги мантиқий марказчиликка қарши зиддиятни фаоллаштириш;

— деконструкция метафизика фундаментини бузиб ташлаши керак, айнанлик тамойилини йўқотиш;

— деконструкция марказлаштириш ва дифференциялаш билан боғлиқ;

— деконструкция жараёнида, асосийси мантиқий марказчилик эмас, балки фонмарказчиликдир, субъект эмас, унинг овозидир.

Шундай қилиб, Деррида матн тушунчасини ёки ёзув тушунчасини шунчалик кенгайтириб юборадики, охир-оқибатда матн тилиям, бошқа

қолганлариям «ёзув, алифбе» маъносида тушуниладиган бўлиб қолади. У матн маъносини кенгайтиришни шундай амалга оширадими, матн ва «ёзув»ни худди аниқловчи ҳамда фарқ қилувчи, яъни фарқларни урнатувчи фаолият сифатида талқин қилади. Деррида фикрича, метафизикадаги бош хато шундан иборатки, метафизика асос излайдиган бўлса, асосни доимо мавжудликдан излайди ва топади. Аммо Деррида Хайдеггерга эргашиб, бундай асос излашларнинг бесамаралигини исботлашни истайди. Шу маънода, дунё ҳам асосга эга эмас. Демак, «борлиқ» шаклида «мавжуд бўлган» нарсанинг асосини излаш ҳам бекфойда.

Масалани шу йусинда олиб қарайдиган бўлсак, энг аввало «фарқлаш»ни аниқлатади, холос. Деррида назарда тутган ёзув, янги фарқлар уртасидаги тухтовсиз мусобақалар, мавжуд ва йўқ нарсалар уртасидаги мусобақалар пайтидагина юзага чиқади. Ушбу хил очиқ мусобақада «бошқа» нарса, бизнинг тушунчаларимиз воситасида ифодалашга уринишимизга қарама-қарши уларок, ҳаммиша узининг алоҳида ролини уйнайверади.

Дерридага тўсқинлик қиладиган мушкулот ҳаммага яхши маълум бўлган узини узи референция қилиш муаммосидир. Буни унинг уз сузларига қўра шундай изоҳлаш мумкин. Мабодо деконструкция деганимиз барча классик фалсафий тушунчаларнинг, шунингдек, ҳақиқат тушунчасининг ҳам «бузилиши»га сабаб буладиган бўлса, у ҳолда Деррида узи тасдиқлаётган нарсанинг ҳақиқат эканлигига ҳамон ишонилишни тушунтириб беришга мажбурдир. Агар у буни тасдиқласа, демак у ҳақ. Мабодо у буни тасдиқламаса, у ҳолда Деррида жиддий бирон нарсани тасдиқлапти, деб ишониш ҳам қийин.

СИНЕРГЕТИКА:

Г.ХАКЕН ВА И.ПРИГОЖИН

XX асрнинг охирига келиб табиий ва ижтимоий фанлардаги ютуқлар натижаси уларок, дунёнинг илмий манзарасига, у билан боғлиқ объект ва субъект, маънавийлик ва моддийлик, тадқиқотчи ва тадқиқот объекти, табиат ва жамият, инсон ва табиат, турли табақа ва гуруҳлар уртасидаги муносабатлар масалаларига янгича ёндашув шаклланди. Ана шундай ёндашув моҳиятини тушунтиришга қаратилган таълим ва илмий билиш методи сифатида вужудга келган синергетика¹ уз узидан ташкил бўлиш, олами янгича изоҳлашга қаратилган, табиий ва ижтимоий-иқтисодий жараёнларнинг моҳиятини билишга қаратилган илмий йўналиш ва тафаккур услубидир.

Дунёнинг синергетика манзараси тўғрисида биз И.Раҳимовнинг қарашларига асосланиб, қуйидаги фикрларни келтирмоқчимиз.

¹ Қ а р а н г: Фалсафа қомусий луғат.— Т.: «Ўзбекистон файласуфлари миллий жамияти нашриёти», 2004, 75-бет.

Синергетика илмий йуналиш сифатида физика, кимёвий, биологик ҳодисаларнинг ҳамда иқтисодий, техник, ижтимоий жараёнларнинг уз-узини ташкил этиш, уз-узини бошқариш, тартиблиликдан тартибсизлик (хаос)га ўтиши, чизиқлилиқ ва чизиқсизлик каби ҳолатларининг моҳияти ва қонуниятларини изоҳлайди.

Дунё манзарасини тушунишда синергетика асосчиларидан бири Г.Хакен фикрича, бизни қуршаб турган ва биз кузатиб турган борлиқда инсон ва инсоният жамиятидан мураккаброқ тизим йўқ. Шунинг учун ҳам инсон ва жамиятни урганишда илмий тафаккур ҳозирча сезиларли ютуқларни қўлга киритди, деб айта олмаيمиз. Зеро, нотирик табиат билан тирик табиат, материя ва онг (гоя, руҳ, маънавият) орасига, табиат билан жамият уртасига кўринмас тусиқ қўйилган дифференциаллашган классик илмий билимда бунинг учун зарурий шароитнинг ўзи йўқ эди. Аксинча, фан уз тараққиети давомида секин-аста жамият, табиат ва инсон ҳаётига таҳдид солувчи кучги айлана борди. Негаки, моддий тараққиётни, яъни, шу кунги амалий фойдани кузлайдиган, қолаверса, узоқ муддатли маънавий юксалишлар жараёнини иккиламчи аҳамиятга эга, деб қарайдиган дифференциаллашган илмий билим бошқача натижа ҳам беролмас эди. Лекин энг ёмони, бу фан ва унга асосланган дунёқараш инсон ва жамият руҳий қувватларининг кучсизланиб боришига сабаб бўлди. Чунки, классик фан руҳиятсиз жамият, моддий ривожланиш гоясини олдинга сурди.

Шунинг учун ҳам XX аср урталаридан бошлаб Ғарб фалсафасида вужудга келган иррационалистик тамойиллар (ҳаёт фалсафаси, руҳий таҳлил, интуиционализм, экзистенциализм ва шу кабилар) шунингдек, фаннинг уз ичида шаклланган ноклассик тамойиллардаги жамият ва инсон моҳияти масалаларига янгича қарашлар бу ҳолга муайян даражада қаршилиқ курсата бошлади. Кучайиб бораётган бундай жараёнларнинг моҳияти ва унинг келиб чиқиши сабабларини чуқур урганиш учун фанда тинимсиз изланишлар олиб борилмоқда.

Жамиятни, инсонни, унинг ҳаёти ва тақдири масалаларини таҳлил этиш жараёнида синергетика ҳар қандай тизим ривожининг асосий шарти сифатида бу тизимнинг очиқ бўлиши, яъни, атроф-муҳит билан мода ёки информация алмашилиши кераклиги ҳақидаги гоясини илгари суради. Ушбу гоя айни замонда таниқли француз файласуфи Анри Бергсоннинг очиқ жамият ҳақидаги гоялари билан уйғундир. Бергсоннинг «ёпиқ» жамият «статик» (тургун) ахлоқ ва дунёқарашга, «очиқ» жамиятни эса «динамик» (узгарувчан) ахлоқ ва дунёқарашга асосланиши ҳақидаги таърифида ушбу уйғунлик янада яққолроқ кўринади. Маълумки, Бергсоннинг уқтиришича, биринчи типдаги «ёпиқ» жамият фақатгина кишилиқ жамиятини эволюцион тур сифатида сақланишига хизмат қилса, иккинчи типдаги «очиқ» жамият эса инсониятнинг кейинги эволюциясига йуналтиради. Биринчи турдаги жамият боши берк кучага олиб борса, иккинчиси ҳаёт жараёнларининг узлуксизлигига олиб келади.

Г. Хакен фалсафасида динамик жамиятнинг ҳаётийлиги ҳақидаги қарашлар илгари сурилган. Шу маънода жамиятнинг таҳлил этишда синергетик ғояларнинг аҳамияти катталигини тан олишимиз керак. Лекин И. Раҳимов фикрича, жамият ҳаётига синергетик методни тўғридан-тўғри қўллаш қийин. Бунда жамият ҳаётнинг бениҳоят мураккаблиги, узига хослигини, айниқса, инсон интеллекти руҳият дунёси билан боғлиқлиги каби ҳодисаларга эътибор бериш зарурияти муҳим аҳамиятга эгадир. Ҳозирги давр фанида шаклланган «информация» (ахборот), «энерго-информацион майдон» (ахбор-қувват майдони) каби тушунчаларнинг фалсафада ҳам кенг қўлланилиши жамият қонуниятларини таҳлил ва талқин этишда фалсафий ва умумий ғинадашувларнинг тобора яқинлашиб бораётганидан далолат бермоқда.

Синергетика тараққиётнинг эволюцион тамойилини асос қилиб олди. Эволюцияга борлиқнинг умумий қонуни сифатида инсон билан табиат уртасидаги муносабатларнинг ифодаси, деб қарайди, тараққиёт жараёнида беқарор ҳолат билан барқарор ҳолат уртасидаги алоқадорликка алоҳида эътибор беради.

Синергетика таълимоти ва мактабининг асосчиларидан яна бири И. Пригожиндир. У 1917 йилда туғилган, физика, химия ва статистик механика соҳасида машҳур Брюссель мактабининг ташкилотчиси. Бельгия қироллиги фанлар ва адабиёт Академиясининг аъзоси, Брюссель эркин институти профессори, Техас университети қошидаги термодинамика ва статистик физика институти директори, Нобель мукофоти лауреати (1977).

Пригожин махсус тадқиқот ишлари олиб бориш билан бирга ҳозирги замон фанининг фалсафий муаммоси ва тарихини чуқур урганган. Ҳозирги замон табиатшунослигида вақт (замон) муаммоси билан шуғулланган. 300 йилдан буён ҳукм суриб келган вақт (замон) макон координатига сифат жиҳатидан алоқаси бўлмаган геометрик параметр, деб келинган эди. Вақтга бундай қараш, Пригожин фикрича, ўтмиш, ҳозир ва келажак уртасида моҳият эътиборан фарқ йўқ, деб қараш доирасида тушунувчи Ньютонча дунёнинг манзарасига оиддир.

Вақтнинг қайтиши тушунчаси мумтоз табиатшунослик даражасининг натижаси бўлиб, вақтнинг орқага қайтмаслигининг таркибий қисмидир. Бироқ вақтнинг орқага қайтиши хусусий ҳол бўлса-да, у универсаллаштирилган. Пригожин бу ҳол нисбийлик назарияси Квант механикаси вужудга келиш билан ҳам деярли узгармай қолди, деб ёзади. Пригожин вақтнинг орқага қайтмаслигини физик вақт мисолида дунёнинг янги манзараси асосида исботлаб берди. XX аср фани вақтнинг орқага қайтмаслигини қайтадан кашф этди. Пригожин ҳаётда бўлаётган узгаришларни, XX асрнинг кашф этилган фундаментал ютуқларини, улар тўғрисида қарашларни узгартириш, қайта кўриб чиқиш, янгича фикрлаш усули асосида таҳлил қилишни курсатиб берди.

XXI аср бусагасида пайдо булган янги фанлар инсон билан табиат, инсон билан инсон уртасида зиддиятлар асосида эмас, балки улар уртасида мулоқот, ҳамкорликка қаратилганлигини кўрсатди. Пригожин вақт узининг ички хусусиятига кура плюралистик, кул имкониятли, демократик характерда булиб, замон жиҳатидан ҳам, унинг ташкил топишини ҳам, мавжудлигини ҳам ягона модел билан ифодалаб булмайди. Шу билан фан янги инсоний сифатларга эга булиб бориб, инсон яшаб қолишининг таъминлаш воситасига айланмоқда.

Пригожин синергетикага мураккаб тизимнинг ташкил топиши, бутун табиатшуносликдаги глобал эволюциянинг синтези асосида пайдо булган таълимот сифатида, борлиқнинг универсал жараёнини ифодаловчи, ўз-ўзини ташкил этиш тизими сифатида қаради.

И. Пригожин узининг «Беқарорлик фалсафаси»да бу ҳақда батафсил тўхталди. Унинг фикрича, шу вақтга қадар беқарорлик тушунчаси салбий маънода ишлатиб келинган ва унинг асл моҳиятига етарли эътибор берилмаган. У беқарорликни борлиқнинг муҳим жиҳати сифатида талқин этади. Масалан, маятник ҳаракатига эътибор берсак, унинг бир меъёрда тебранишини кузатиш мумкин, агар маятникни тухтатсак, дастлабки барқарор ҳолатига қайтади, агар тунтариб қўйсак, у ёнги томонга, ё чап томонга оғиб туради, бу ҳолат беқарорликдир. Синергетикада беқарорлик ва тартибсизлик категорияларининг узаро муносабати ҳам урганилади. Ҳар қандай эски система янги система билан алмашинар экан, аввало беқарорлик, тартибсизлик юз беради. Бундай ҳолатнинг руй беришида оддий тасодиф ҳам муҳим аҳамият касб этиши мумкин.

Синергетика янги дунёқараш куртаги сифатида «чизиқсиз» тафаккур тарзидир. Илк бор «чизиқли» ва «чизиқсиз» тушунчалари математикада ишлатилган булса, XX асрнинг 30-йилларидан бошлаб, физика фанида ҳам қўлланила бошланди. Агар диалектика таълимот сифатида кўпроқ чизиқлилиқ тафаккурига асосланган булса, синергетика чизиқсизлик тамойилини ёқлайди. Ушбу тамойил тараққиёт олдиндан белгилаб қўйилган йулдан кетмай, ҳар бир нарсанинг ички бир хусусияти ва ташқи алоқадорлиги негизида ҳар сафар янги ва бетакрор йулдан боришини курсатади¹.

Хуллас, бугунги кунда дунёнинг манзарасини илмий тушунтиришда хилма-хил қарашлар, ёндашувлар бор. Улар масалани турли томондан ёритишга ёрдам беради, бир-бирини тулдиради, хилма-хил фикрларни умумлаштиришга имкон беради. Бу эса дунёнинг илмий манзарасини фалсафий изоҳлаш чегаралари кенгайиб, масаланинг мазмун-моҳиятини англаш даражаси ушиб бораётганидан далолат беради.

¹ Қ а р а н г: Фалсафа қомусий луғат.— Т.: «ЎФМЖ нашриёти», 2004, 75-бет.

БИРИНЧИ БЎЛИМ

ҚАДИМГИ ЮНОНИСТОН ВА РИМДАГИ ИЛК ФАЛСАФИЙ БИЛИМЛАР

Иония фалсафаси	13
Фалес	15
Анаксимандр	17
Анаксимен	19
Гераклит	20
Италия фалсафаси	30
Пифагор	31
Элей фалсафий мактаби	34
Ксенофан	35
Парменид	38
Зенон	41
Эмпедокл	44
Анаксагор	49
Софистика оқими	53
Протагор	54
Сукрот	58
Левкипп	79
Демокрит	80
Платон	86
Арасту	118
Эпикур	170
Стоиклар фалсафаси	176
Скептицизм	178
Рим фалсафаси	179
Лукреций Кар	182
Цицерон	186
Сенека	195
Марк Аврелий	197
Сўнги антик даврда неоплатонизм	198
Порфирий	202
Прокл	203

ИККИНЧИ БЎЛИМ

ХРИСТИАНЛИКНИНГ ВУЖУДГА КЕЛИШИ ВА ШАКЛЛАНИШ ДАВР

Европада черков ҳукмронлиги	207
Илк христиан фалсафаси: апологетика ва патристика	210

Апологетика	211
Флавий Иустин	211
Тертуллиан	213
Баҳслашувчиларнинг Александрия мактаби	214
Александриялик Климент	215
Ориген	216
Патристика	216
Аврелий Августин	217

УЧИНЧИ БЎЛИМ

ИЛК ЎРТА АСР ЕВРОПА ЦИВИЛИЗАЦИЯСИ ВА ФАЛСАФАСИ

Маданий-маърифий ва мафкуравий жараёнлар	226
Ўрта аср схоластик фалсафаси	228
Эриугена	228
Номинализм ва реализм	230
Кентербериялик Ансельм	233
Пьер Абеляр	234
Ўрта аср схоластикаси	237
Буюк Альберт	239
Ақвиниялик Фома	240
Роджер Бэкон	246
Схоластик мантиқ	248
Марсилий Подуанский	250
Иоанн Дунс Скот	250
Уильям Оккам	251
Париж оккамистлари	254
Университетлар	256

ТЎРТИНЧИ БЎЛИМ

ҲАРБИЙ ЕВРОПАДА УЙҒОНИШ ДАВРИДА ИЖТИМОЙ-ФАЛСАФИЙ ФИКРЛАРНИНГ РИВОЖЛАНИШИ

Ренессанс даври	261
Данте Алигьери	269
Франческо Петрарка	274
Пьетро Помпонаши	276
Пико Делла Мирандола	281
Роттердамлик Эразм	284
Мишель Эйкем де Монтень	288
Ренессанс натурфалсафаси ва янги табиатшунослик	292
Кузанлик Николай	293

Николай Коперник	299
Парацельс	302
Бернардино Телезио	304
Жордано Бруно	306
Леонардо да Винчи	312
Галилео Галилей	316
Иоганн Кеплер	319
Блез Паскаль	321
Исаак Ньютон	321
Табиий ҳуқуқ ва марказлашган давлат ғоялари	322
Никколо да Бернардо Макиавелли	325
Жан Боден	331
Иоанн Альтузий	333
Гуго Гроций	333
Адолатли жамият ғояси	336
Томас Мор	337
Томмазо Кампанелла	339

БЕШИНЧИ БЎЛИМ

ЯНГИ ЗАМОН ФАЛСАФАСИ

Фрэнсис Бэкон	343
Рене Декарт	347
Томас Гоббс	351
Бенедикт Спиноза	355
Жон Локк	362
Жан Милье	365
XVII—XVIII аср немис фалсафаси	367
Готфрид Вильгелм Лейбниц	368
Готхольд Эфраим Лессинг	369
Христиан Вольф	371
Иоганн Готфрид Гердер	371
Иоганн Фридрих Шиллер	372
Иоганн Вольфганг Гёте	372
Субъектив идеализм	374
Жорж Беркли	374
Давид Юм	380
XVIII аср француз маърифатпарварлари	385
Пьер Гассенди	387
Пьер Бейль	390
Вольтер	392
Монтескье	398

Ламетри	403
Жан Жак Руссо	406
Дидро	416
Кондильяк	424
Гельвеций	435
Гольбах	439
Россияда фалсафий фикрлар	443
Феофан Прокопович	444
Атиох Дмитриевич Кантемир	445
Василий Татищев	447
Михаил Ломоносов	447
Дмитрий Аничков	448
Яков Козелский	449
Семен Десницкий	451

ОЛТИНЧИ БЎЛИМ

XVIII АСР ОХИРИ XIX АСР НЕМИС ФАЛСАФАСИ

Иммануил Кант	458
Иоганн Готлиб Фихте	470
Фридрих Йозеф Шеллинг	476
Гегель	482
Людвиг Фейербах	500
Марксизм: оқибат ва сабоқлар	505

ЕТТИНЧИ БЎЛИМ

XIX АСР ОХИРИ ВА ҲОЗИРГИ ЗАМОН ФАЛСАФАСИ

Ирода фалсафаси	510
А. Шопенгауэр	510
Алексис Токвиль	518
Позитивизм	519
Огюст Конт	519
Жон Стюарт Милль	522
Герберт Спенсер	523
Неокантчилик	528
Отто Либман	529
Иоганн Мюллер	529
Герман Гельмгольц	530
Фридрих Альберт Ланге	531
Герман Коген	532
Паул Наторп	536

Эрнест Кассирер	536
Серен Кьеркегор	537
Хаёт фалсафаси	545
Фридрих Ницше	545
Вильгельм Дильтей	561
Георг Зиммель	562
Фердинанд Тённис	564
Анри Бергсон	565
Тарих фалсафаси	575
Освальд Шпенглер	575
Арнольд Тойнби	586
Фрэнсис Брэдли	590
Эмиль Дюркгейм	599
Генрих Риккерт	601
Макс Вебер	602
Альберт Эйнштейн	607
Талкотт Парсонс	608
Ханна Арендт	610
Прагматизм фалсафаси	614
Чарльз Сандерс Пирс	614
Уильям Жемс	617
Жон Дьюи	621
Э. Гуссерль	622
Экзистенциализм фалсафаси	626
М. Хайдеггер	629
К. Ясперс	632
Францияда экзистенциализм	636
Жан-Поль Сартр	636
Альберт Камю	638
Эмпириокритицизм фалсафаси	643
Неопозитивизм ёки мантиқий позитивизм	650
Анри Пуанкаре	654
Фрейдизм ва неофрейдизм	657
Зигмунд Фрейд	657
К. Юнг	664
Э. Фромм	666
Фалсафий антропология	668
А. Гелен	669
Э. Ротхакер	671
М. Ландман	671
Г. Хенгстенберг	675
Ф. Хаммер	677

Герменевтика	679
Х. Гадамер	679
Постпозитивизм фалсафаси	685
Карл Поппер	685
Жон Роулз	694
Томас Кун	697
Мишель Фуко	698
Юрген Хабермас	699
Ричард Рорти	700
Постмодернизм: Ж. Деррида	701
Синергетика: Г. Хакен ва И. Пригожин	707

Муаллифлар рўйхати:

Назаров Қ.	Усмонов Б.
Тойиров Ё.	Раматов Ж.
Тўхтаров И.	Мўминов А.
Чориев А.	Рўзметова Д.
Ўтамуродов А.	Темиров Н.
Абдуллаев М.	Маъмуров Ш.
Насриддинов А.	Маматов Н.
Йўлдошев С.	Пўлатов Ҳ.
Усмонов М.	Ортиқов Т.
Ҳайдаров Х.	Азизқулов А.
Ҳусайнов А.	Қўшоқов Ш.
Чориев С.	Бозоров М.
Мусаев Ф.	Мардонов Р.
Қулмуродов У.	Ашуров Ш.
Қобулниёзова Г.	Рўзматзода Қ.
Рўзматова Г.	Бобоев А.
Минавваров С.	Ҳакимов Н.
Шермухаммедова Н.	Олим Д.
Абдуллаева Г.	Маҳкамов А.
Султонова А.	Жабборов Ш.
Абдухолиқов Ж.	Назирова Х.
Примов М.	Бозоров Д.
Умарова Р.	Ташанов А.
Давронов З.	Ҳолбоева Г.

Ўзбекистон Республикаси Фанлар академияси
И. Мўминов номидаги Фалсафа ва ҳуқуқ институтининг
Ўзбекистон Файласуфлари миллий жамияти билан ҳамкорликда
яқин йилларда чоп этишга тайёрлаётган асарлари

«Жаҳон фалсафаси» рукнида рисоалар (32 номда)	Ҳар бири 1,5—2 б.т.
Ўзбекистон фалсафаси (2 та китоб)	62 б.т.
Ўзбекистон давлати ва ҳуқуқи тарихи (3 та китоб)	Ҳар бири 21 б.т.
«Ҳуқуқшунослик: йўналишлар ва тамойиллар» рукнида рисоалар (20 номда)	Ҳар бири 1,5—2 б.т.
Жаҳон фалсафаси тарихидан лавҳалар	34 б.т.
Ҳуқуқ фалсафаси (дарслик)	21 б.т.
Билиш фалсафаси (дарслик)	22 б.т.
Борлиқ фалсафаси (дарслик)	20 б.т.
Қадриятлар фалсафаси (дарслик)	20 б.т.
Ғоялар фалсафаси (қўлланма)	21 б.т.
Ғоялар тарихи (қўлланма)	28 б.т.

Б у ю р т м а в а т а к л и ф л а р у ч у н т е л е ф о н л а р :

1. Ўз ФА Фалсафа ва ҳуқуқ институти, И. Мўминов-9, 162-38-87.
2. Ўзбекистон Файласуфлари миллий жамияти, Буюк Турон, 41, 136-55-79.

ҒАРБ ФАЛСАҒАСИ

Ўзбекистон Файласуфлари миллий жамияти нашриёти

«Шарқ» нашриёт-матбаа
акциядорлик компанияси
Бош таҳририяти
Тошкент — 2004

Муҳаррир Қ. Қасимов
Бадий муҳаррир Б. Бобожонов
Техник муҳаррир Л. Хижова
Мусахҳихлар Ю. Бизаатова, Ж. Тоирова, М. Абдуллаева

Теришга берилди 06.02.04. Босишга рухсат этилди 15.10.04. Бичими 70x90 ¹/₁₆. Таймс
гарнитураси. Офсет босма. Шартли босма табоғи 52,65. Нашриёт-ҳисоб табоғи 53,35. Алади
1500 нусха. Буюртма № 168. Баҳоси келишилган нарҳда.

«Шарқ» нашриёт-матбаа акциядорлик компанияси босмаховаси,
700083. Тошкент шаҳри, Буюк Турон, 41.

F—23

Ғарб фалсафаси. (Тузувчи ва масъул муҳаррир Қ. Назаров.)— Т.: «Шарқ», 2004.— 720 б.

Сарлавҳада: Ўзбекистон Файласуфлари миллий жамияти, Ўзбекистон Республикаси Фан ва технологиялар маркази.

ББК.87.3(0)я 73