

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

ҒАРБ ФАЛСАҒАСИ

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. Утамуродов, 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. Шаринов

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 рисодаларни нашрга тайёрлади. Мазкур туркумга «Шарқ фалсафаси», «Ғарб фалсафаси», «Ўзбекистон фалсафаси» каби китоблар ҳам кирди. Қўлингиздаги тўпلامда Ғарб фалсафасининг ривожланиш босқичлари, Сукрот, Платон, Аристотель, Кант, Гегель ва бошқа файласуфларнинг ҳаёти, фаолияти, гоя ва таълимотлари ҳақида ҳикоя қилинади.

Ушбу китоб шу соҳадаги илк тажрибалардан биридир. Унда учрайдиган айрим камчиликларини 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 ХХ 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 ривожи муҳим аҳамият касб этади.

Афсуски, собиқ иттифоқ даврида суз ва виждон эркинлиги турли йуллар билан бўғиб 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 булган бошқа қараш ва таълимотларни урганишга йул қўйилмас, урганилган тақдирда ҳам, улар реакцияон ёки гайриилмий гоя сифатида талқин ва танқид қилинар эди. Шунинг учун собиқ иттифоқдаги гоялар тизими халқимиз, айниқса, ёшлар учун камолот воситаси, интилиш омили эмас, балки тескари тарбия қуроли, зарарли дунёқараш манбаи бўлиб қолган эди. Шу боис у уз даври, давлати ва мафқураси билан бирга ўтмишга 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, ўтмишни билмасдан туриб, келажакни тўғри тасаввур этиш мумкин эмас. Гап фалсафа тарихи ҳақида борар экан, бу ҳақиқат янада катта аҳамият касб этади. Президентимиз Ислоҳ Каримов ҳақли равишда таъкидлагани каби: «Аслида тарих ва фалсафа мантиқий равишда бир-бирини тақозо этадиган, керак бўлса, тўлдирадиган, тараққиёт жараёнлари ҳақида яхлит тасаввур берадиган, оқ-қорани фарқлашда асос бўладиган фанлардир. Бироқ бизда ҳалигача фалсафа бўйича 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 олсин.

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 куп масалаларда Ғарб файласуфларининг фикрлари билан, айниқса, индивидуализм, эгоизм 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 шугулланаётган 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 урганмаямиз. Биз уни турли замонларда руй берган хилма-хил воқеа ва ҳодисаларнинг фалсафий фикр ва онгда қандай акс этгани, қайси таълимотлар инсоният тараққиётига қандай таъсир курсатгани, қайси мафкура одамзодни купроқ 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, бугунги фалсафий муаммоларнинг ечимини топиш учун ҳам уни атрофлича урганишга ҳаракат қиламиз.

¹ *Ислом Қаримов.* Озод ва обод Ватан, эркин ва фаровон ҳаёт — пировард 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 ўрганишга осон бўлиши учунгина ушбу яхлит ҳодисани булақларга буламиз, ҳудудий ёки миллий жиҳатларга асосланиб, унинг турли йўналишларини узига хос тарзда талқин қиламиз. Бу бизга жаҳон фалсафасининг турли жиҳат ва йўналишларини, унинг ижтимоий, географик, этник ва бошқа хусусиятларини янада яққолроқ ўрганиш 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 Мисрнинг табиий-илмий ютуқлари негизида шаклланган. Антик дунё фалсафасининг шаклланишида Ҳиндистон, Ҳитой, Марказий Осиёда милоддан 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 даврда яшаган куплаб атоқли файласуфлар ҳам бу масалага эътибор берганлар.

Қадимги дунё фалсафасининг вужудга келишида афсонавий ва диний қарашлар жуда катта роль уйнаган. Аммо олам, унинг ривожланиши, қонунилари ҳақидаги назария ва таълимотлар купроқ табиий-илмий билимлар, астрономия, математикага таянган. Дастлабки математик, табиий-илмий билимлар энг қадимги цивилизация маркази бўлган Шимолий 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 бутун билимлар тизимига айланмаган.

Уша даврда анъанавий ҳисобланган афсонавий космология ва тажрибадан олинган тарқоқ табиий-илмий билимлар уртасида катта тафовутлар мавжуд бўлган. Лекин вақт ўтиши билан уларни бир бутун системага солиш зарурати туғилди. Худди ана шундай ҳаракат Марказий Осиё

халқларининг диний-фалсафий ёдгорлиги бўлган «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, қушилиб 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 тўла 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 давриданок 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 тўлдирган, озиқлантирган 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 ўйнайди. Бу шаҳарларда ижтимоий муносабатлар тез ривожланган, шунинг учун ҳам Милет ва Эфес юнон фалсафаси, фани ва маданиятининг бешиги бўлган.

Эрамиздан аввалги VII—VI асрларда ижтимоий-иқтисодий жиҳатдан энг ривожланган шаҳар Иония булиб, 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 ўртасидаги 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 бўлган муносабатлар тизими ҳам узгара бошлаган. Жамиятдаги ҳуқуқий тенгсизликка асосланган муносабат, афкор оммага бир «наrsa», «гапирувчи қурол» сифатида қараш инсоннинг ўз-уздан бегоналашувига олиб келди. Уша давр тузумида ўз мулкига эга бўлган инсон моҳиятини унинг жисми, жисмоний хусусиятларига эга бўлган «наrsa» ташкил этган. Қуйидаги иборада инсонга ана шундай муносабат ўз 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, ўз-уздан ривожланиб борувчи борлик, тирик моддий коинот, деб билган антик дунё фалсафаси тарихи милоддан аввалги VII аср охиридан милодий IV асргача бўлган даврни ўз ичига олади.

Қадимги юнон фалсафаси деганда ҳозирги Греция (Юнонистон) ҳудудидаги 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 тутади.

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

Жуда кўплаб тадқиқотчилар яқдиллик 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 урни 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 дунёқарани 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 олга томон ташланган дастлабки қадам, яъни тафаккур соҳибни бўлган инсон воқелик заминидан 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 бўла 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 тулалигича қарам бўлиб, шахс мустақиллиги тан олинмас эди. Мустақил шахннинг 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 иолисига 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 жараёнининг 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 ўз категорияларини мумкин қадар ана шу диалектик бирликка яқинлаштиришга ва шу бирликни тулароқ қамраб олишга ҳаракат қиларди.

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

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

Бундай тафаккур эгаларининг фикрича, ҳиссий-моддий коинотдан юқорида турадиган ва унга иродасини утказадиган ҳеч бир нарса йуқ. 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 булибгина 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 булди, лекин бу туқнашув мифологияни бутунлай йуқотишга 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 томонидан қабул қилинган ва ҳамманинг бажариши зарур булган оқилона ижтимоий тартиб ва қоидалар, кутчилик томонидан муҳокама қилинадиган ақлга мувофиқ ҳуқуқий гоё 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 түгрисидаги 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 бўлиб хизмат қилар эди.

Қадимги юнон файласуфларининг ижтимоий ҳаёт ҳодисаларига, полислар уртасидаги 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 урнига унинг фалсафий манзарасини яратиш имкониятини вужудга келтирди.

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

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

1. **Сукротгача бўлган фалсафа** (милоддан аввалги VII—V асрлар).
2. **Классик давр** (милоддан аввалги V аср ўрталари — IV аср охирлари).
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 (қийс-лаш)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 йўналишини 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 гоаяларнинг иштирок этганлиги тўғрисидаги турли илмий фаразларни олға сурдилар.

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

Фалсафа ривождаги 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 булган қизиқишнинг кучайиши;
- эстетиканинг гуллаб-яшнаши;
- улим ва «нариги дунё» муаммоларига булган қизиқишнинг кучайиши;
- антик фалсафа ва христианлик фалсафасининг аста-секин қушилиши; урта асрларда теологик фалсафага айланиши.

Қадимги юнон фалсафасида космогония (оламнинг келиб чиқиши тугрисидаги таълимот), космология (оламнинг тузилиши тугрисидаги таълимот) ва кейинчалик унинг урнида вужудга келган онтология (борлик тугрисидаги таълимот) ҳамда этика бир-биридан ажралмас булиб, оламнинг тузилишини рационал тушунтиришга қаратилган эди. Олам нима, деган масала Сукротгача булган 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 мавзуини ташкил этди.

Умуман олганда, қадимги юнон фалсафаси учун қуйидаги хусусиятлар хосдир:

- полисларнинг иқтисодий жиҳатдан гуллаб-яшнаши антик фалсафанинг гуллаб-яшнаши учун моддий асос булди;
 - 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 булган 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 булиб, уз ичига 5 та оролни (Керакира, Лефкас, Кефалиния, Итака, Закинтос) олар эди. Иония полисларида ҳунармандчилик ва савдо-сотикнинг 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 бўлган Иония жамиятига дастлаб Лидия, сунгра форсларнинг ташқи таҳдиди кучайган эди.

Милоддан аввалги 546 йили Иония шаҳарлари форслар томонидан забт этилганидан сунг савдо-сотик ва ҳунармандчилик инқирозга юз тутган, тижорат ишлари форслар ҳомийлик қилиб келган финикияликлар қулига утган эди. Иониянинг Миср билан савдо-иқтисодий алоқалари анча кучсизланган, бу эса охири-оқибатда ионияликларнинг норозилик чиқишларига сабаб бўлган эди. Милоддан аввалги 499 йили бошланган халқ галаёнлари эронликлар томонидан шафқатсиз бостирилган. 491 йили аввало Милет таслим бўлди, 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 эрklarвар 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 бўлиб, улар орасида эрамиздан 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 бўлиб, қадимги Шарқ цивилизация марказлари — Бобил ва Миср билан бевосита алоқадорлиги, савдо-сотик ва ҳунармандчиликнинг ривожланганлиги илмий билим ва фалсафанинг ҳам раванқ топиши учун пухта замин яратган. Шарқ фалсафасининг илғор 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 қоникмаган 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 тулиқ ва мутлақ бўлганида илмий билишнинг кераги ҳам бўлмас эди. Ҳақиқат тафаккур орқалигига қашшоқлик, мавҳумлик ва бирёқламалиқдан тулиқлик, конкретлик ва кўпёқламалик томон ривожланиб боради ва тобора чуқурлашади.

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

ХАЁТИ. 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 бўлган. У купгина мамлакатларда булиб, бу мамлакатларнинг (жумладан, Миср ва Бобилнинг) маданияти, фани ва фалсафий мероси билан яқиндан танишди. У уз кузатувлари натижасида бир неча йил олдин куёш тутилишини олдиндан башорат қилган. Шунингдек, у куёшнинг бир йил давомидаги ҳаракати 365 кунга тенг эканлигини исботлаб берган. Тарихий манбаларда келтирилишича, Фалес Кичик айиқ юлдузини кашф этган. Фалес гарчи давлат ишлари билан шуғулланмаган бўлсада, шаҳар-давлат (полис)нинг ижтимоий-сиёсий ҳаётида фаол иштирок этган, узининг математикага онд билимларидан сув иншоотлари қуришда фойдаланган. У биринчи булиб куёш соатини яратган. Унинг ёрдамида вақтни аниқ белгилаган. Фалес қургоқчилик булиши ва бунинг оқибатида ҳосилдорликнинг камайиб кетишини олдиндан айтган ва узи бунинг эҳтиёт чорасини кўрган, яъни озик-овқат маҳсулотларини купроқ жамғариб, кейинчалик уларни юқори баҳоларда сотиб, тез орада бойиб кетган. Геродотнинг таъкидлашича, Фалес Лидияга қарши курашиш учун Иониянинг 12 шаҳри билан бирлашиб иттифоқ тузишларини таклиф этган, Иония подшоҳи эса бу маслаҳатни эътиборга олмаган. Кейинчалик форслар томонидан Иония босиб олинishi хавфи тугилганда, деб ёзади Диоген Лаэртский Фалес милетликларни Крез билан иттифоқ тузмаслик тўғрисида огоҳлантирганди, бу сафар унга қулоқ солганликлари учун шаҳар форслар томонидан босиб олинishi хавфидан омон қолган.

АСАРЛАРИ. Фалеснинг «Куёшнинг айланиши тўғрисида», «Кун ва туннинг тенглиги тўғрисида» каби асарларидан айрим парчаларгина етиб келган. Қадимги Юнонистонда саволга озми-купми жавоб берилган ва папирус боғламиндан иборат бўлган 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 мавхум фалсафий тушунча сифатида талқин этади. Фалес таъкидлашчига, ер ҳам сувдан пайдо булган. Чунки, ер думалоқ, усти текис ва атрофи сув билан уралган. Сув оламдаги чексиз, турли-туман жисм, ҳодисалар, уларнинг доимий ҳаракати ва узгарিশларининг 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 бобилликларнинг 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 күүшдир», деб айтган. Унинг бу хатосини шогирдлари Анаксимандр билан Анаксименлар тузатишган.

ҲИКМАТЛИ 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 парса нима?*
- *Зарурият, чунки у ҳамманинг устидан ҳукмронлик қилади.*
- *Нима қийин?*
- *Ўз-ўзингни билиши.*
- *Нима осон?*
- *Бошқаларга маслаҳат бериши.*
- *Ким бахтли?*
- *Тани-эжони соғ, руҳи хотирэжам ва маънавий камолотга интилувчи инсон.*

АНАКСИМАНДР

ҲАЁТИ. Анаксимандр — Милет мактабининг йирик вакиллари-дан бири, Фалеснинг шогирди, табиатшунос ва давлат арбоби. Унинг ҳаёти ва асарлари тўғрисида бизга жуда оз маълумотлар етиб келган. Анаксимандр милоддан аввалги 610—546 йилларда яшаган, деб ҳисобланади.

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

ТАЪЛИМОТИ. Анаксимандр фалсафий таълимоти тўғрисида 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 нарса-нинг 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 но-муайян, чексиз апейрондир, деб ҳисоблади. Бу билан у ҳиссий идрок этиладиган олам ҳодисаларининг бирламчи асосини ҳиссий идрок этил-майдиган асос орқали тушунтирмоқчи бўлди. Эҳтимол, Анаксимандр учун Фалес таълимотига қарши назарий далил келтириш муҳимроқ бўлган-дир. Лектин шунга қарамай, Анаксимандр Фалеснинг универсал назарий қоидаларини таҳлил қилар экан, у билан баҳслашиш мумкинлигини курсатди.

Анаксимандр устози Фалес сингари оламнинг тузилиши, география, ҳаёт ва одамнинг пайдо бўлиши сингари масалалар билан қизиқди. Узининг куп йиллик илмий изланишларини «Табиат тўғрисида» номли аса-рида умумлаштирди. У олам тўғрисида илмий билимлар туплаш ва улар-ни таҳлил қилиш билан кифояланиб қолмай, бу билимларни ҳаётга татбиқ этди. Анаксимандр биринчи бўлиб Ер харитасини чизди, глобус-га ухшаш асбобни яратди.

Анаксимандрнинг таъкидлашича, ер худди кесик цилиндрга ухшайди. Осмон ерни ҳар томондан қуршаб олган шар сингаридир. Ерга қоронгуликнинг 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. Ернинг бошқа томонга нисбатан тезроқ ҳаракатга келиши учун ҳеч қандай сабаб мавжуд эмас. Анаксимандр олам азалдан модда билан тула булган, деб тахмин қилган. Лекин бу модда бизга маълум булган сув ва бошқа шунга ухшаш моддаларга ухшамайди, унинг табиати номаълумдир. У номуайян булганлиги учун ҳам узида барча моддаларни мужассамлаштиради. Ана шу моддалар кейинчалик «иссиқлик» ва «совуқлик» таъсирида ажралиб, уз вазни ва миқдорига мувофиқ юқорироқдан 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 булиши 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 тулик қамраб олган эди, кейинроқ қуёш иссиғи денгиз қобигини қуритиб, айрим жойларда денгиз тублари очилиб қолди.

Ҳаёт даставвал денгизнинг балчиқли тубида бошланган. Қадимги ҳайвонларнинг териси бошидан игнали булиб, улар балчиқли денгиз тубидан чиқишлари билан бу қатламни йўқотганлар. Одамлар, Анаксимандр фикрича, даставвал балиқлар билан бирга пайдо булган ва ривожланган, фақат маълум кучга эга булганидан кейингина қуруқликка чиққан ва уз шаклини узгартирган.

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 кура, оламлар вужудга келади ва емирилади.

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

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

АНАКСИМЕН

ҲАЁТИ. 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 бўлган моддаларнинг келиб чиқиш жараёнини тушуниш муҳимдир, деб ҳисоблади. Анаксимен ана шундай жараённи келтириб чиқарувчи моддани ҳаво, деди. Ҳавога парчаланishi ва қуюқлашиш жараёнлари хосдир. Барча моддалар ана шундан келиб чиққандир. Ҳаво парчаланар экан, оловга айланади, қуюқлашиш даражасига боглиқ равишда сувга, тупроққа ва ниҳоят, тошга айланади. Ҳаво уз табиатига кура буг ёки қора булутга ухшашдир. Ер катта 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 кузга 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. Бунни 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 қуллаб-қувватлаб турадиган ҳаво билан қиёслайди.

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

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

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

Ҳаракатсиз юлдузлар осмонга худди миҳ сингари қоқилган. Шунингдек, Қуёш ва Ой оловли қогоз 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, охириги 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 олға сурган гоялар фалсафа уз тараққиётида юқори босқичга кўтарилган даврларда ҳам уз аҳамиятини йўқотмаган. Ҳатто, V асрда ҳам бутун борлиқнинг бирламчи асоси туғрисидаги тасавурларни учратиш мумкин эди.

Фалес гояларини изчил давом эттирган Гиппон оламнинг асосини сув, намлик ташкил 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 туғрисидаги гояга мурожаат қилдилар. Фалсафа тарихининг анча кейинги даврларида пайдо бўлган барча юнон файласуфларининг турли таълимотлари Анаксименнинг мутлақ номуайянлик тасавурлари билан узвий боғлиқ 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, мантиқий хулосаларга асосланган эди.

ГЕРАКЛИТ

ҲАЁТИ. Милоддан аввалги VII аср охири VI аср бошларида Иония улкасида 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 угли дунёга келган ва ижод қилган (милоддан аввалги 544—480). Уни ижодий фаолиятининг гуллаб-яшнаши 504—490 йилларга туғри келади.

Гераклит аристократ оиласидан келиб чиққани учун унинг сиёсий қарашларида уруғчилик — аристократик ҳокимият урнига келган демократик ҳокимиятга душманларча муносабат учрайди. Келиб чиқишн 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-шуҳрат 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, илоҳиётга қаратилган. Эфеслик донишманд уз фикрларини жуда мураккаб ва киноя усулида баён қилгани туфайли замондошлари уни «ботиний» файласуф, деб атаганлар. Бундан ташқари уни «йиглоқи» файласуф, деганлар. Чунки Гераклит, шаҳар кезганида атрофида ноҳуя яшаб, беҳуда умр кечираётган одамларни кўрар, уларга раҳми келиб йиғлар экан. Манбаларда таъкидланганидек, у фикр юритганда одамларга қаттиқ ботадиган, аччиқ, кинояли, истеҳзоли 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 булган 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 булади», дейди Гераклит¹. Қуриниб турибдики, файласуф олам бошланишини қандайдир нотабиний ҳодисалар билан эмас, балки мавжуд нарсанинг ҳолати, унинг ҳаракати билан боғлиқ ҳолда тушунтиради, олов уз қонуни (логос) билан характерланади, оламини бошқаради ва барча нарсаларнинг бошланғич асоси булади. 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 булаётган барча алоқалар, булинишлар ва янгилианишларнинг асосидир. Нарсалар оловдан вужудга келиб, йуқ бўлиб, келгусида яна оловга айланади. Гераклит олов элементининг ерга, сувга, ҳавога айланиши ва яна аслига

¹ *И.М. Мушинов. «Философская мысль в Древней Греции». Избр. произв. в 4-х томах, том 3. Т., «Узбекистан», 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 ортиқчалиги» ҳолати ҳақида гапирати. Олов танқислиги оламнинг тузилишини, керагидан ортиқлиги эса, олам ёнгинини вужудга келтиради.

Файласуфнинг фикрича, олам замонда чексиз булган жаҳон ёнгини даврларига булинади, унинг натижасида олам ҳалок булади ва янгидан тугилади. 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 булиши, 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 узгарини ҳолатида булади;
- 2) Узгаришлар донимий, узгармас қонун — логос асосида руй беради;
- 3) Бу қонун қарама-қаршиликларнинг узаро таъсирини уз ичига олади.

Гераклитнинг содда, лекин айна пайтда диалектик қарашига кура, ҳамма нарса мавжуддир, айна замонда мавжуд эмасдир, чунки ҳамма нарса оқиб туради, ҳамма нарса узгариб туради, ҳамма нарса донимий пайдо булиш ва йуқолиш жараёнидир. Оламда узгармас нарса йуқ. 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 булади ва йуқолади, янги-янги шаклларда намоён булади. 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, йуқ булиш ва янги пайдо булиш қарама-қаршиликнинг бирлиги натижасида содир булади. Айна пайтда, қарама-қаршиликлар абадий курашда булади.

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

сида ухшашликни курган. 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 оламини 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 булмайдди, деб тушунтирган. Аммо Гераклит ушбу мантиқий тангликдан чиқишга уринади. Унинг логоси ақли, ақлга мувофиқ, табиатнинг «ақлли сўзи». Логос гарчи ҳар бир кимсага ҳам берилмаган бўлса-да, инсон билан сўзлашади. Агар логосни идрок этсак, у ҳамма нарсани бир бутун эканлигини таъкидлайди. Ранг-баранг табиатнинг бирлиги бирданига қуринмайди, чунки, табиат яширинишни яхши қўради. 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 қуринишидан, қудрати жиҳатидан доиравий ҳаракати билан ақлга мувофиқ равишда тартибга солинган, авваллари бундай булмаган эди, деб уйлаш бемаъниликдир, дейди Гераклит. Агар шундай булганида жозибатор коинот бир туп ахлатни таваккалига сочиб юборилган манзарага ухшаб кетар эди, универсал логосни олам қонунини реалликдаги дунё қуринишига қарама-қарши қўяди ва уни бир туп 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 қўрса та олди. Улар уртасидаги нисбий муносабат узаро 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 бўлади.

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 урта-сида 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 бўламиз. Қуйидаги мисоллар бундан далолат беради: «Яхшилик ва ёмонлик бирдир». «Юқорига йул ва пастга йул 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 равонлиги 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 сунг 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 уртасидаги курашни кўрсатиш 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 узгариши билан унинг мавжудлиги ўртасида ҳам қарама-қаршилик ҳолатини қайд қилади. Унинг фикрича, ҳаракатдаги ҳар бир нарса айнаи бир вақтнинг узида ҳам мавжуд, ҳам мавжуд эмас. Гераклитнинг бу таълимотиغا Арасту эътироз

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

билдириб, «бир нарса бир вақтнинг узида ҳам мавжуд бўлиши ва булмаслиги мумкин эмас», деб ёзди.

Юқорида қайд қилганимиздек, Гераклитнинг диалектикаси стихияли бўлиб, камчиликлардан холи эмас. У ривожланиш жараёнида сакрашнинг урнини ва миқдор узгаришларидан сифат узгаришига утиш жараёнини тушуниб етмади. Лекин шу билан биргаликда унинг фалсафа тарихидаги буюк хизмати шу эдики, у қарама-қаршиликлар бирлигини ва улар уртасидаги курашнинг умумийлигини донишмандларча башорат қилди. Унинг фикрича, кураш кудратни қузгатувчи куч, ҳар қандай узгаришни «сабаби» ва «айбдори»дир. Шу фикрнинг давоми сифатида узгаришларнинг универсаллиги ҳақидаги гоёни илгарн сурди. 88-лавҳасида: «Бизда жонли ва жонсиз сезги, бедорлик ва уйқу, ёшлик ва қариллик бир хилда мавжуд», деган. Ҳаракат ва узгаришнинг универсаллиги тўғрисидаги қараш қадимги Юнонистонда эфеслик Гераклитнинг маслаги, дунёқараш сифатида қабул қилинган, узини эса «оқувчи» мутафаккир, деб атаганлар.

Фалсафий адабиётларда қайд этилишича, Гераклит уз лавҳаларида «қарама-қаршилик» тушунчаси урнига «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 узгаришларни 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 уйнади.

Гераклит қарама-қаршиликлар курашини борлиқнинг асосий тавсифи, деб билади. Унингча, қарама-қаршиликлар оддий тарзда мавжуд бўлиб қолмасдан, уларнинг бири иккинчисига утади, шу утиш жараёнида ҳар икки томонга умумий булган ухшашлик сақланиб қолади. Демак, қарама-қаршиликларнинг узаро биридан-бирига утиши давомида вужудга келадиган янги қарама-қаршилик узини етиштирган асосларини ҳам сақлаб қолади. Бу диалектик утиш даврида ухшаш асослар сақланиб қолади ва янги утиш 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 илгарн сурилган: «Олов ернинг улими билан, ҳаво оламнинг улими билан, ер сувнинг улими билан яшайди».¹

Шу билан бирга Гераклит қатор лавҳаларида шунн таъкидлайдики, барча узгаришли утишларда ёки ҳар бир воқеанинг узини қарама-қарши

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

томонга утишида умумий ўхшашлик сақланиб қолади. 67-лавҳада бу ҳақда шундай дейди: «Худо кундуз ва тун, қиш ва ёз, уруш ва тинчлик, мавмурлик ва очликдан иборат (барчаси қарама-қаршилик)». Бундан қуйидаги хулоса келиб чиқади. Кундуз тунга ўтади, тун кундузга, қиш ёзга ўтади, уруш урнини тинчлик эгаллайди ва аксинча. Аммо бу утншларни барчасида «Худо» ўхшашлик асоси, у кун ва тун, қиш ва ёз, уруш ва тинчлик, туқлик ва очликдир. 59-лавҳасида ушбу фикрини қуйидаги мисол билан тушунтириб беради. Кигиз босадиган мурват ёки парракетинг тугри ёки қийшиқ йули бир-бирига айнан ўхшаш. Тугри ва қийшиқ йул қарама-қаршилик, аммо ана шу қарама-қаршиликда ягона ўхшашлик асоси мавжуддир. 60-лавҳада уз фикрини давом эттириб, юқорига йул ва қуйига йул барибир, дейди. Бу ерда ҳам биридан бирига утиб турадиган қарама-қаршиликларни ўхшашлиги таъкидланади.

Гераклит қарама-қаршиликлар ички моҳият жиҳатидан ўхшашлиги тугрисидаги фикрга ишонч ҳосил қилган. Унинг фикрича, ҳар қандай қарама-қаршилик нафақат узаро ўхшаш, 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. Куриниб турибдики, Гераклит бу масалада уз замондошларидан анча илгарилаб кетган. Гераклит диалектикаси стихияли бўлишига қарамай, абадий ҳаракат, ҳиссий билиб олиннадиган 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 тугрисидаги таълимотини шу нуқтаи назардан туриб тушунмоқ керак. Қарама-қаршиликлар нафақат бир-бирига мос, нафақат ажралмас бирликда ва узаро бир-бирини тақозо қилади, балки улар ўхшаш, айнандир. Қарама-қаршиликларнинг узаро мос келиши тугрисидаги таълимоти, аввало асосий тушунчаларга дахлдор ҳамма нарса ўхшаш ва ўхшаш 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 булган. Дарё ҳар дақиқада ўзгариб туради, шу билан бирга сувлар ўхшаш ва бошқа-бошқа.

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

Тадқиқотчиларнинг таъкидлашича, Гераклитни элейлик файласуфларга солиштириб булмайди, 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 ушшамаслигини, сукунат борлиқнинг бир лаҳзаси, холос, деб тушунтирди.¹

Гераклит серқирра, ҳақиқий диалектик файласуф булиб, унинг ғоят мураккаб, афоризмга бой ҳикматли сўзларининг ҳаммасини ҳам издошлари тўғри тушуна олишмаган. Файласуфнинг ҳаракат, борлиқ, қарама-қаршилик ва уларнинг бирлиги, ушшашлик ва бошқа диалектик таълимотлар билан узвий боғлиқ ҳолда нарсаларнинг ҳамма хусусиятлари нисбийлиги тўғрисидаги қарашлари ҳам баён қилинган. Доймий ҳаракат, ўзгариш, ҳар бир ҳодисанинг қарама-қарши томонга ўтиши зарурий оқибат сифатида нисбийликка эга. Гераклит бу ҳодисани ҳам диалектик асосда тушунтиради. Абадий ўзгариб борадиган табиатда ҳеч бир сифат, нисбат қилинмайдиган мутлақ сифат бўла олмайди. Олам бир, ягона, оламда ҳамма нарса узаро боғлиқликда, ҳар қандай воқеа ва хусусият узининг қарама-қарши томонига ўтади, 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 бўлса, айримлари учун ифлос бўлиши мумкин»². Унинг фикрича, кишиларнинг ишлари ва хатти-ҳаракатлари, нарсаларнинг хоссаси 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 ўтиш 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 ерда, 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 бугланиш жараёнида ҳавога айланиши натижаси. Қуришиб 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 бўлади, сувдан жон туғилади. Гераклит жонни материя ҳаракатининг бир шакли сифатида қарайди. Албатта, бу ерда мифологик тафаккурнинг таъсири катта бўлган, аммо унинг билиш турғисидаги 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 бўлса, ақл учун олов логос, яъни ақлий суздир».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 бўлган нарсаларни афзал қураман».²

Эфеслик мутафаккир билиш чексизлиги ва мураккаблигини эътироф этади. У инсоннинг билиш йулини нақадар қийин ва таг-тубсиз эканлигини алоҳида ажратиб қурсатган. 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 бўлган кишиларнинг ташқи ҳиссиёти ҳақиқий билим бермайди. У логос — ақл билан мустаҳкамланган тақдирдагина муқаммал билим бўла 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», дейилди 153-лавҳада.¹

Гераклитдан билиш назариясига оид 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. Кўпчилик логос асосида яшамайди, балки ўз хоҳиши билан яшайди. Бундай одамларнинг ҳаёти — «болалар уйини» каби. Улар ўз 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, ўз хоҳишлари билан яшайдиган одамлардан логос асосида ҳаёт кечирадиганлар ун минг марта устун, деб ҳисоблайди. Аммо бундай одамлар кам. Баъзи адабиётларда айтилган каби, Гераклит аристократиянинг ашаддий тарафдори ёки аристократиянинг реакцион идеологиясини илгари сурган файласуф эмас. У даҳо сифатида ўз синфидан устун. У қонун асосида яшашга чақиради, халқ қонун учун курашини 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.

ҲИҚМАТЛИ 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 мажмуидан иборат бўлиб, Иония фалсафасининг бевосита таъсирида милоддан аввалги VI аср охириларида вужудга келди.

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

Юнистоннинг 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 кутпроқ шуғулландилар, Худо тўғрисида, жон тўғрисида, жоннинг кучиши ва улмаслиги тўғрисида, Худо, олам ва инсоннинг муносабати тўғрисида фалсафий таълимот яратишга ҳаракат қилдилар.

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

диний-мифологик тафаккур ренессанси орқали фалсафий тафаккур сари утиш, айти бир вақтда, диний-мифологик қарашлар билан баҳслашиш йули 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 қондаларни олга суриш характерли эди.

Италия фалсафасида Пифагор асос солган мактаб ва унинг издошлари муҳим ўрин тутди.

ПИФАГОР

ҲАЁТИ. Пифагор милоддан аввалги 570 йили Самос оролида туғилди. Ёшлигида Милет шаҳрига бориб, Анаксимандрдан сабоқ олди. Кейин Шарқ мамлакатларида, жумладан, Миср ва Вавилонда булди. 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 ўз 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 ўзига 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 куплаб ривоят ва афсоналарни ёзиб қолдирганлар.

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

ТАЪЛИМОТИ. Пифагор таълимоти диний, ахлоқий ва сиёсий ўғитлар билан бир қаторда фалсафий дунёқараш элементларини ҳам ўз 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 кўрсатдилар. Бироқ шунга қарамай, улар ҳам оламнинг асоси нима, деган

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

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

Пифагорнинг арифметика ва геометрия билан шугулланиши 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, «аж-додлар руҳи» билан уйғунлашган метамсихоз тўғрисидаги таълимот (Пифагор уз руҳининг тўрт марта кўчганлигини «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 шогирдлари томонидан ривожлантирилди. Пифагорчилар оламнинг диалектик бирлигини асослаш мақсадида жуфт фалсафий категорияларни (тоқ ва жуфт, ёруғлик ва қоронғулик, тўғрилиқ ва эгрилик, ўнг ва сул, эркак ва аёл) ишлаб чиқдилар.

Пифагорчилар жанубий Италиядаги юнон мустамлакаларида яшаганлар. Улар субстанция тўғрисидаги, табиатнинг бирламчи асоси тўғрисидаги, узгаришлар тўғрисидаги масалалар билан шугулландилар. Уларнинг бу масаладаги қарашлари милетлик 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 куйидаги далилларни кўрсатдилар:

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

2. Тўғри учбурчакнинг томонлари ўртасидаги 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 бўйсуншидан гувоҳлик беради.

Пифагорчилар барча нарсалар асосида математик структуралар ва муносабатлар ётади, деб ҳисобладилар. Математикани бундай тушунишга далил сифатида куйидаги фактларни келтирдилар: нарсалар йўқолади, лекин математик структуралар ва тушунчалар барқарорлигича қолаверади. Ўз 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 ўз сиёсий қарашларида қатъий иерархик тузилишига эга булган жамиятни барпо этиш гоёсини илгари сурдилар. Уларнинг мураккаб тушунчалар билан иш куриши ва бу тушунчаларни узлаштириш учун узок вақт зарурлиги пифагорчилардан муайян ахлоқий сифатларни шакллантиришни ҳам талаб этган. Ана шундай интеллектуал ривожланишнинг иерархик характери пифагорчиларнинг сиёсий қарашларида ўз 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 бошқариш керак, деб ҳисоблаганлар.

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

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

ҲИКМАТЛИ СЎЗЛАРИ

Доноларнинг доноси — сон.

* * *

Сон нарсаларга эгалик қилади.

* * *

Ҳамма нарса сондан иборатдир.

* * *

Кошот тартибли ва мутаносиб яхлитликдир.

Фақат ақлгина 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 намояндаларининг дунёқараши тизимида оламни онтологик тавсифлаш алоҳида урин тутди. Элейликлар борлиқ ва уни билиш тўғрисида фикр юритар эканлар, инсон сезгилари ва ҳиссий борлиқ беқарор, ўзгарувчан, деган хулосага асосланадилар. Улар фалсафа тарихида биринчи булиб яхлитлик тўғрисидаги тушунчани ишлаб чиқишди, уни ўзгармас 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 бўлмайдиган ноаниқ борлиқ ҳақида сўз юритганлар.

Фалсафа тарихи билимдонларининг фикрича, юнон фалсафаси таркиб топишининг илк даврида ҳеч қандай субъектив идеалистик қарашлар мавжуд бўлган эмас. Дарҳақиқат, элейликлар сезиб, ҳис қилинадиган моддий олам абадий «оқиб туради», бу эса нарсаларнинг яхлит ва тула муайянлигини, уларнинг тафовутларини қайд этишга имкон бермайди, деб ҳисоблаганлар. Чунки ҳар қандай нарса ҳар бир оний лаҳзада бошқачароқ бўлади 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 сезгиларга 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 йулларини топишга булган интилишни билдиради. Элейликлар фикрича, борлиқ ҳамма вақт мавжуд, у кўпликнинг зидди, ҳиссий оламнинг кўплигидир. Уз-узича ягона булган нарса уз-узига айнан тенг бўлади, ўзгармас ва ҳаракатсиз қолади. Тафаккурда ягоналикни англаб етиш қобилияти мавжуд бўлса, ҳиссий идрок нарса-ҳодисаларнинг ранг-баранглиги ва кўп хиллигини қайд этади, холос. Бироқ ҳиссий идрок тарафидан «кашф» этиладиган бу кўплик, кўп хиллик, нарсалар мажмуи белгиларнинг кўп хиллигидан бошқа нарса эмас.

Шунин айтиш керакки, элейликлар таълимоти қадимги юнон фалсафасининг таркиб топишида, унинг тушунчалари, категориялари, шу жумладан, субстанция категориясини асослашда олга қўйилган янги қалам эди. Субстанция «нонияликларда 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 дунёқарашида 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, милоддан аввалги V аср урталарига келганда таназулга учрайди.

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

КСЕНОФАН

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

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

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

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

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

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

Мутафаккир инсоният яратган образларнинг ғносеологик манбалари ҳақида фикр юритар экан, ҳар бир халқ ўз худоларини ўзларига 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 ўзларининг ташқи қиёфалари, ўз ахлоқи ва ҳатти-ҳаракатларини нисбат берадилар.

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

Ксенофан политеизмни ҳам танқид қилади. Унинг фикрича, диннинг бу кўриниши «Худо — энг умумий моҳият», деган ғояга 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 ўзидир. У ҳамма ерда бир хил, ҳамма жойда жонли, «кўра олади, фикрлай олади ва тинглай олади». Худолар кўп бўлса, уларнинг бирортаси ҳам қудратли бўла олмайди, чунки улар асл худолик моҳиятини ифодалашга қодир эмас. Ксенофаннинг ягона ва айни вақтда антроморфизмга ёт бўлган Худо тўғрисидаги ғояси 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 кузга ташланиб туради. Узи эътироф қилишича, денгиз ҳайвонлари ва усимликларнинг излари муҳрланиб қолган тошлар унга катта таъсир курсатган. 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. Куёш майда учқунлардан таркиб топади, бу учқунлар эса сувнинг алангаланган бугларидир.

Ксенофан борлиқнинг тўрт асоси мавжуд, олам чексиз, бироқ узгармасдир, деб ҳисоблайди. Булутлар куёшдан чиқаётган ҳовурдан ҳосил булади. Худо инсонга мутлақо ухшамайди; унга куриш, 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 бўлди. Унинг сўзига қараганда, олам билан бевосита алоқада буладиган сезгилар алдамчидир, ёлгондир. Шу сабабли сезгилар орқали олам манзарасининг чизилишини ҳаққоний, деб бўлмайди. Ақлга нисбатан муносабат эса бутунлай бошқадир. Бироқ Ксенофан ақл ҳам бизни алдаши мумкинлигини истисно этмайди. Бундай алданиш барибир тарихий жиҳатдан утқинчидир, 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.

ҲИКМАТЛИ 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 мактабнинг етакчи вакили Парменид (милоддан аввалги 540 йил — V аср) зодагон оиласида туғилган ва ёшлигини вақтихушлик билан утказган. Кейинчалик ўз шаҳрининг сиёсий ҳаётида фаол иштирок эта бошлади. Ҳамшаҳарлари 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 ўз фуқароларини Парменид қонунларига содиқ булишлари учун қасамёд қилдирадилар.

АСАРЛАРИ. Мутафаккирнинг 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 «як-лит», 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 қуйидаги ҳикматли сўзлари эътиборга лойиқ: «У ёки бу нарса фикрдир, шу туфайли фикр мавжуд». «Борлиқ мавжуд, йўқлик эса йўқ». Яъни, «борлиқ» деб аталадиган кўринмас, сезиб бўлмас олам мавжуд, ёлғиз борлиққина фикрга тенг. Демак, курган, эшитган, сезган нарсалар эмас, балки кўринмайдиган, сезиб бўлмайдиган оламгина мавжуддир, унинг ёлғиз узигина зиддиятсиз фикр қилиниши мумкин.

Тадқиқотчилар Гераклит билан Парменидни бир-бирига қарши кўядилар. «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 ҳузурига 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 унги қўлидан тутиб, насиҳат қила бошлайди. Дика Парменидни ҳаммиша 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 бўйсундирилади.

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 хатоликдаи холи бўла олмайди. Ҳатто, ҳақиқат учун олиб бориладиган курашларда ақлга турли хил тузоқ ва пистирмалар қўйилади. Борди-ю шуларга эътиборсизлик билан қаралса, ақл нотўғри йулдан 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 йул 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 йулдан оздира олмайди.

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

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

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

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

* * *

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 кечиршни урганди, уз қалбига қулоқ тутиб иш қиладиган инсон булиб етишди. Адолат ва ҳақиқат учун кураш унинг ҳаёти мазмунини ташкил этди. Ривоятларга қараганда, у Элей шаҳрининг мустабид ҳокими Неархга қарши исён кўтаради ва мағлубиятга учраб, асир олинади. Золим ҳоким Зенондан маслакдошларини айтиб беришини талаб қилади. Зенон уз жавобида золим саройидаги амалдорларнинг номини санаб беради. Бу нарса Неархни қаттиқ ҳаяжонга солади. Зенон томошабинларга қараб шундай мурожаат қилади: «Агар сиз азоблардан кўрқиб, қул булиб қолсангиз, мен сизларнинг кўрқоқликларингиздан 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», «Ғалла донаси» каби апориялари бизгача етиб келган.

ТАЪЛИМОТИ. Зенон узининг апориялари билан фалсафа тарихига кирган. Апория қадимги юнон фалсафасида ҳал қилиниши мушкул булган муаммони англатган. Предметнинг узиде ёки у туғридаги тушунчада зиддият мавжуд булганида апория ҳосил булади. Юнон фалсафасида мазкур иборанинг қадимдан қўлланилиши 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 узи бу сузни ишлатмаган). Кант антиномиялари ҳам апорияга яқиндир.

Уз апориялари орқали Зенон борлиқ яхлит ва ҳаракатсиз, куп хиллик ва ҳаракатни зиддиятсиз тушуниб булмайдиде, 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; бошқаларни, 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 этишмовчиликлар 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, чеклилик ва чексизлик, узлуклилик ва узлуксизлик орасидаги узро алоқадорлик каби муҳим масалалар қўйилганлиги, улар ҳамиша 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, кўпчилиги, умуман ранг-баранглиги тўғрисида фикр юритилади. Иккинчи гуруҳ апорияларда ҳаракат, ҳаракатнинг тушунчаларда акс эттирилиши 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 шуғулланади. Баъзилар Зенонни чексизликларнинг турлари ўртасидаги тафовутларни кўрмаганликда, чекли ва чексиз кўпликларнинг хоссалари ўртасидаги принципиал фарқларни ажрата олмасликда айблайдилар. Бошқалар Зенон бирлик ва кўплик тушунчаларининг нисбийлигини мутлақлаштиради, деб ҳисоблайдилар. Зеноншунос муаллифларнинг этироф этишларича, аслида, Зеноннинг хизмати шундаки, у чеклилик ва чексизлик муаммосини илк бор кўн 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 қўра, 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 луғати. — Т., «Ўзбекистон», 1976, 34—36-бет.

чексиз, бепоеён 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 тўғрисида инсоннинг ҳис-туйғуси ва сезги аъзолари берган маълумотларга нисбатан ишончсизлик билан қарашга асослангандир.

Зенон устози Пармениднинг ўзгармас 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 юритиш 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 кура олмади ва шу боис ҳаракатни «рад этишга» уринди.

ҲИКМАТЛИ СЎЗЛАРИ

Кўнлик 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 юритиш мумкин эмас.

* * *

Ҳаракатнинг мавжудлиги зиддиятни келтириб чиқаради.

* * *

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

* * *

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

* * *

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

* * *

Қўлик 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 бадий адабиётга ҳам қизиқиш катта булган, бадий таълим билан риторика узвий боғлиқ ҳолда ривож топган. Ранг-баранг фалсафий таълимотларни тарғиб қилувчи ионийликлар, элейликлар, пифагорчилар ва бошқаларнинг дунёқарашлари бу ерда кенг ёйилган. Шаҳар маданий ҳаётида рационаллик ва ҳурфикрлик билан бир қаторда мистик таълимотлар ҳам ўзига хос ўрин 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, коҳин, табиатшунос, физиолог, нотик ва давлат арбоби, уз ўқувчилари томонидан авлиё даражасига кўтарилган тарихий шахс сифатида танилди. Айтишларича, у фалсафа билан шугулланишни афзал куриб, ҳокимиятдан воз кечган. Арастунинг қайд этишича, Эмпедокл риториканинг асосчиси ҳисобланади. Нотиклик санъатининг ривожланиши натижасида Сицилияда биринчи марта риторика икки йуналиш — суд нотиклиги амалиёти ва сўз санъати сифатида шаклланди.

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

Эмпедокл пифагорчиларнинг машғулотларида норасмий ўқувчи («пифагорик», яъни пифагорчилар иттифоқининг аъзоси эмас, дегани) сифатда иштирок этади, бироқ пифагорчилардан эшитганларини халқ орасида ёйганлиги сабабли пифагорчилар фалсафий поэмалар муаллифи булган Эмпедоклнинг машғулотларда қатнашишини ман этадилар.

Эмпедоклнинг шахс сифатидаги фазилатлари ҳам купчиликнинг диққатини узига жалб қилган. Тарихчи Тимейнинг ёзишича, у яқка шахс ҳокимиятига бутунлай қарши булган, 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, ўтмишнинг 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 боғлиқ жуда кўплаб афсоналар яратилган. Уларнинг ҳар иккисига ҳам буюк ва ҳайратланарли кучлар хос булганлиги ҳақида ёздилар. Эмпедоклнинг авлиёлиги, ажойиб кароматлари (ўтгиз кун олдин улган аёлни тириштирганлиги), ёмғир ва шамолларни уз йулидан қайтарганлиги ҳақида афсоналар туқилган. Олимпия уйинлари булаётган жойда у пайдо булар экан, унга қараб кўпларнинг югуриб борганлари, топинганликларини ҳикоя қиладилар. У мағрур, беғараз булган. Унинг кийим-кечак ва ташқи куриниши ўз шухратига мос булган, у коҳинлар киядиган уст-бошда, олтин қийиқда, тож кийиб юрган, унинг атрофида, одатда, кўплаб мулозимлари бўлишган. Унинг улими ҳақида ҳам турли афсоналар туқилган. Айтдиларки, узининг илоҳийлигини курсатмоқчи бўлиб, у Этнада узини вулқонга ташлайди, бироқ оддий киши сингари ҳалок булади¹.

АСАРЛАРИ. Эмпедокл узининг ижтимоий-фалсафий ва табиий қарашларини шеърый тил орқали баён этади. Унинг «Табиат туғрисида» номли поэмаси бўлиб, уз ичига 2000 мисрани олган, ҳозиргача ундан фақат 300 сатригина сақланиб қолган. «Покланиш» номли иккинчи поэмаси 3000 шеърдан иборат булган, ундан 100 та шеъргина етиб келган, холос. Бундан ташқари Эмпедоклга «Табиблик сузи», «Аполлонга мурожаат», «Ксерксни кечиб ўтиш», «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 жараёнлари сароб эканлигини эътироф этади. Бироқ Эмпедокл борлиқнинг ҳақиқий элементлари миқдори масаласида элейликлардан бошқача фикрлайди. Элейликлар ҳақиқий борлиқни ягона, деб ҳисоблаганлар, қушликка ҳеч қандай урин қолдирмаганлар. Эмпедокл Элей дунёқарашига дахлдор бўлган 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 ибтидонни ташкил этадиган бу «узак»лар бир-бирига айланмайди. Улар файласуф асарларида образли тарзда шундай тасвирланади: «бўронли денгиз», «қора, совуқ суюқлик» (сув), «ноёб қаттиқ олам» (тупроқ), «иссиқ ва шуълакор Қуёш» (олов), «ўлмас фалак», «чексиз осмон» (ҳаво). Коинотда мавжуд нарсалар ушбу узакларнинг турли даражадаги қушилишидан ҳосил бўлади.

Бироқ ҳодисаларни, дейди Эмпедокл, тўрт узакни эътироф этишнинг узи билан изоҳлаб бўлмайди. Нрсаларнинг пайдо бўлиши ёки барча моддий олам ҳодисаларининг ривожланишини тушуниш учун юқоридаги тўрт узакдан ташқари бир-бирига қарама-қарши бўлган кучларнинг ҳаракатини ҳам билиш зарур. Элементлар ёки «узак»лар мана шу кучлар ораллигида ҳаракатга келади. И.М.Муминов, элементлар ҳамда улардан ҳосил бўлган нарсалар ҳаракатининг сабабини душманлик ва дўстлик, ишқ-муҳаббат ва рашк, рақиблик сингари қарама-қарши кучлардан иборат, деб тушунтиришга ҳаракат қилади. Эмпедокл ўз мушоҳада, кузатишларини яқунлаб, чиндан ҳам қарама-қарши кучлар тортиш, қушилиш, муҳаббат, ишқ, дўстлик туфайли содир бўлса, 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 етиш мумкин. Бу асослар моддий эмас, балки психик кучлардир. Эмпедокл уларни Филлия (бошқача номи гармония, шодлик ва космик куч — Афродита) ва Нейкос (Душманлик, газаб, нафрат) деб атайди. Дўстлик ягоналик ва эзуликнинг космик сабабчиси бўлса, Душманлик кўлик ва ёвузликнинг сабабидир.

Филлия (Дўстлик) билан Нейкос (Душманлик) уртасидаги курашда гоҳ униси, гоҳ буниси устунлик қилиши мумкин. Эмпедокл шоир бўлгани 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 галиб келишини таъкидлайди.

Эмпедокл ҳам Гераклит каби олам ривожланишини даврийлик таъмоийли 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-биридан ажратиб ташлайди. Сунгра уларнинг ҳар бирини узи кабилар билан бирлаштиради: сувнинг сув билан, оловнинг олов билан, тупроқнинг тупроқ билан қўшилиши содир бўлади.

Учинчи босқичда Душманлик тўла галиб келади ва марказга жойлашиб олиб, Дустликни қувиб чиқаради. Бу босқичда, олам алоҳида-алоҳида намоён 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 урин тутадди. Эмпедокл барча нарсанинг негизини Дустлик ва Душманлик билан боғлаб тушунтирар экан, ҳамма нарса оловдан ҳосил бўлганлигини эътироф этади. Эмпедокл олов ҳақида сўз 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.* Антиқ 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 тасавурларнинг юзага келишига олиб келган.

Эмпедокл нафақат астроном, физик, балки, айти вақтда, етук биолог ҳам эди. Унинг органик тузилмалар узгаришига доир фаразлари, айтиқса, эътиборни тортади. Бизга маълум булган организмлар қадимдан ерда мавжуд булмаган, балки кейинчалик, шарт-шароитларнинг 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 қўшиливини ифодалаган. Ҳайвонларнинг иккинчи авлодини Эмпедокл афсоналардаги фантастик образларга ўхшатади: 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 миждонинг устунлигига қараб булинади; шунга кура, бирлари сувда, бошқалари ҳавода, учинчилари ерда яшайди.

Эмпедоклнинг билиш ҳақидаги қарашлари ҳам элейликларга яқиндир. У сезгиларнинг ривож топмаганлигини қайд этади ва ҳақиқат масаласида фақат ақлга (ақлнинг бир қисми — инсоний, иккинчи қисми — илоҳий) ишонади. «Нарсалар узига ўхшаш 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 нарса ни топамиз: фикр юракни айланиб чиқаётган қондир».

Эмпедокл кундалик, маиший онг ва дунёқарашни бир-биридан фарқлашга интилади. Дунёқарашнинг предмети куз билан куриб, қулоқ билан эшитиб булмайдиган яхлитликдир, бу яхлитликни «ҳатто, 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-биридан ажратмайди, балки уларнинг узаро алоқасини курсатишга интилади. Тафаккур ҳам сезгидир ёки сезгига ўхшаган нарсадир, дейди. Улар чекланган имкониятга эгаллиги боис инсон билимлари ҳам нисбий характерда бўлади.

Табиики, 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 таъкиллаш 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 туғрисида 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 бўлса-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 мустақамланиб бориши Эсхил, Софокл, Фидий, Анаксагор каби буюк мутафаккирларнинг ўлмас 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 ҳаётий 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 дустана муносабати шаҳарнинг маънавий табақалари орасида унинг муносиб урин олишига сабаб булади. Периклнинг узи ҳам ундан куплаб маслаҳатлар олиб турган. Айни вақтда, Периклнинг рафиқаси уша даврдаги энг билимдон ва ақлли кишиларни жалб этган тугарак тузади, улар орасида машҳур санъаткор Эврипид, ҳайкалтарош Фидийлар қатори Анаксагор ҳам бор эди.

Табақалар ўртасидаги ўзаро келишмовчиликлар тугайли Периклнинг давлат раҳбари сифатидаги обрусига борган сари путур ета бошлайди. Иш шу даражага борадики, рақиблари нафақат унга, балки дўстларига ҳам турлича тазийқлар ўтказишга эришадилар. Табиийки, бундан Анаксагор ҳам мустасно эмасди.

Тез орада осмон ёритгичлари ҳақида уша даврда кенг тарқалган диний тасавурларга қарши эътироз билдиргани учун Анаксагор даҳрий деб эълон қилинади ва оқибатда, у Афинадан яширинча кетишга мажбур булади. Умрининг сўнгги йилларини файласуф денгиз бўйидаги Лампсака шаҳрида ўтказди. У бу ерда шаҳар аҳолисининг ҳурмат ва эътиборига сазовор бўлади. Унинг ўлиmidан сўнг ҳар йили унинг хотирасига болалар байрамларини ўтказиш анъанага айланади.

Анаксагор узига хос дунёқарашга, айни вақтда, камёб қобилиятга эга ижодкор шахс сифатида танилган. У қуёш, ой ва осмонни ўз ўлкам, 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, Суқрот каби мутафаккирлар дунёқарашига чуқур таъсир курсатган.

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

ТАЪЛИМОТИ. Анаксагор ўз дунёқарашини шакллантиришда узигача ўтган ва ўз 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 гўшт булмаган нарсадан соч ва гўшт 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 купликни истисно қилади, деган ақидасига эътироз билдиради. Элейликлар таълимотининг асосий қондаларини сақлаб қолган файласуф юнонлар томонидан «пайдо булиш» ва «емирилиш» сузлари нотўғри маънода ишлатилишини таъкидлайди. Бу ерда «пайдо булиш» урнига «бирикиш», «емирилиш» урнига «ажралиш»ни ишлатиш керак, деган хулосани илгари суради. Бинобарин, пайдо булиш ва емирилиш пайдо булмайдиган ва емирилмайдиган жисмларнинг бирикиши ва ажралишидан булак нарса эмас¹. Холбуки, ҳамма нарса узидан олдин мавжуд булган нарсаларнинг бирикиши ва ажралишидир.

Анаксагор ўз фалсафий қарашларида бошқа файласуфлар сингарини бошлангич асос, биринчи ибтидо ҳақида ўз фикрларини баён қилади. Маълумки, Анаксагорга қадар файласуфларнинг барчаси у ёки бу элементни, аниқроқ айтадиган бўлсак, апейрон, сон сингариларни ана шу нуқтан 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 ибтидонини анъанавий турт унсур эмас, аксинча, ҳолатлар йиғиндисини ташкил этади. Ибтидоннинг кенг намоён бўлишини назарда тутиб, Анаксагор биринчи ибтидо деганда олов, сув, қон, ёғоч ва шунга ухшаш куплаб нарсаларнинг энг майда, куринмайдиган, гайриҳиссий заррачаларини тилга олади. Буни Анаксагор «барча нарсаларнинг уруғи», деб атайди. Оламнинг биринчи ибтидосини тўғрисида фикр юритган Анаксагор ўзи таклиф этган «уруғ»нинг табиатини очишга алоҳида эътибор беради. Масалан, қоннинг «уруғи» қоннинг барча сифатларини, темирнинг заррасини унинг барча хоссаларини мужассам этади ва ҳоказо. Бу сифат ва хоссалар абадий ва ўзгармасдир.

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

Хуш, нарса ва унинг уруғи қандай ҳосил бўлади? Нарсалар орасидаги ўзаро алоқадорлик тартибинини 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 биледи, урганади. Нус ягона, чексиз ва ҳеч қандай нарса билан аралашмаган. Нус (ақл) ҳамма нарсалардан нозикроқ ва софроқдир. Оламни била бориб, нус ҳамма нарса тўғрисида мукамал билимга ва катта кучга эга булади. У утмишни, бугунни ва келажакни белгилайди.

Нус ҳаракатланар экан, ҳамма нарсани аралаштириб боради. Иссиқликни совуқдан, ёруғликни қоронғуликдан, қуруқликни намликдан ажратади. Барча намлик, қоронғулик ва оғирликни Коинот марказида тушлайди. Ер шундай ҳосил булади. Барча илликлик, иссиқлик, ёруғлик, қуруқлик ва енгиллик эса юқорига қараб интилади. Осмон шундан пайдо булади. Нус ер атрофида айланиб, ердан тошларни ажратади ва алангалади. Бундан юлдузлар, ой, қуёш пайдо булади. 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 (нарсга) 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.

* * *

Сезилар 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 қулдорлик сиёсий демократиясининг сиёсий ҳокимияти келди. Ушбу антик қулдорлик демократияси даврида софистлар пайдо бўлди. Софистика сўзи турлича талқин қилиниб, асосан, мунозарани уткир ақл, зийраклик, устомонлик, уқувлик 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 ўтиши билан «софист» сўзи билимдон, уста, санъаткор, донишманд маъноларига эга бўлди. Нотиклик санъати мантиқ ва фалсафани таълим тизимидан сиқиб чиқарди. Шунгача геометрия, астрономия, гимнастика, музыка каби фанлар файласуфларнинг диққат марказида бўлиб келган.

Софистларни ҳақиқат қизиқтирмаган. Улар уз ўқувчиларига рақибни қандай йўл билан бўлса-да, тортишувларда ва даъволашишда енгиб чиқишга ургатганлар. Адвокатлар у даврларда бўлмаган. Аммо Афлотун қайд этганидек, судларда ҳеч кимни ҳақиқат билан иши бўлмаган, фақат ишонарли бўлса, муҳим ҳисобланган. Шунинг учун ҳам «софист» сўзи 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 кўринади. Билишни мазмуннинг нисбийлиги таъкидлайди. Бу фикр Протагорни «Инсон — барча нарсаларнинг улчови» деган афоризмида яққол ифодаланadi. Протагор (481—413) катта софистлар гуруҳига кирган. Катта софистларга Горгий, Гипсий 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 бўлса, уни билиб бўлмайди.

3. Нарсани билиш мумкин бўлган тақдирда ҳам, уни таърифлаб тушунтириб бўлмайди.

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

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

Софистлар Элада маънавияти ривожланишида ижобий роль уйнаган. Улар нотиклик санъати назариётчилари сифатида сўзга катта эътибор беришган. Уларнинг кўпи ажойиб суҳандон бўлган. 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 бўлмайди, 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 ўсиб утган, натижада, ахлоқсизлик вужудга келган. Умуман, катта софистлар ўзларининг фалсафий-ахлоқий қарашларида зиддиятли бўлганлар. Бу файласуфлар гуруҳидан айримларининг ижодий фаолияти ҳақида тўхталиб ўтамыз.

ПРОТАГОР

ҲАЁТИ. Протагор милоддан аввалги V асрнинг 80-йилларида туғилган. Протагорни Демокрит билан танишиши, ундан билимлар урганганлиги, Эрон сеҳргарлари билан алоқаси ҳақида турли ривоятлар мавжуд. У софист бой оилада туғилган, яхши таълим олган. Кейинчалик нутқ санъати, эридика-нутқ ва тортишиш санъатининг ўқитувчиси бўлган. У биринчилар қаторида фалсафадан дарс ўтгани 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 булмас нутқ» кабилардир. Уларнинг биронтаси бизга етиб келмаган, фақат айрим парчалар сақланиб қолган.

ТАЪЛИМОТИ. Онтологияда Протагор «барча ҳодисаларнинг сабаби материяда булади», 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 булмайди, деган булса, Протагор бу ирринципни материянинг мутлақ узгарувчанлигига татбиқ этиб: «Нафақат олам, балки оламини билладиган 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 қўра, ҳеч нарса узидан узин мавжуд эмас, балки бир-бирига муносабатдагина мавжуд ва пайдо булади. Релятивизмнинг бу ғоясини кейинчалик Афлотун шарҳлаб: «Бир нарса уз-узидан ҳеч нарса эмас, аммо ҳамма нарса нима биландир боғлиқда пайдо булади», деб ёзган. Релятивизмни учинчи жиҳатдан асослаш қуйидаги тарзда ифодаланади. Унингча, ҳамма нарса дабдурустдан, уз-узидан узгармайди, балки барча мавжудотлар доимо узига қарама-қарши томонга ўтади. Шунинг учун ҳар қандай нарса узининг қарама-қарши томонига эга булади. Куриниб турибдики, Протагор давридаги файласуфлар гарчи стихияли диалектик фикрларни илгари сурган булса-да, лексин унинг туб моҳиятини тушунолмаган.

Протагор юқоридаги релятивизмнинг онтологик приципларидан даядл гносеологик хулосалар чиқарди. Агар ҳамма нарса алмашса ва узининг қарама-қарши томонига ўтса, дейди софист, унда ҳар бир нарсада икки қарама-қарши фикр булиши керак. Файласуфларнинг фикрича, бу тезис кўп жиҳатдан ҳозиргача тўғри. Кундалик нутқимизда биз «бир томондан» ва «иккинчи томондан» деган сузларни ишлатамиз. Аммо хулосамиз тўғри булиши 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 булиб, софист «ҳамма нарса ҳақиқат» деган фавқулодда хулосага келган.

Протагорнинг бу фикри Демокрит, Афлотун ва Арасту томонидан танқид қилинган. Аммо мутафаккирнинг фалсафий қарашларини ўрганиш шунинг 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 Сицилиядagi Леонтини шаҳрида таваллуд топган. Унинг бевосита уқитувчиси етук файласуф, физик Эмпедокл булган. Горгий уша даврда фалсафадан ажраб чиқаётган аниқ фанлардан фалсафани устун қўяди. У «Полмет», «Табиат ҳақида» каби фалсафий асарларида нуқтаи назарларини баён қилган.

Горгий нутқ, тафаккур ва борлиқни ўхшаш, деб талқин қилган элетлардан фарқли равишда, уларни узаро ажратиб ташлади. Унингча, ҳеч нарса мавжуд эмас, агар мавжуд булса, уни билиб булмайди, агар билиб булмаса, уни тушунтириб булмайди. Шу йўл 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 шуғулланган. Масалан, **Антифат** узининг «Ҳақиқат», «Келишув ҳақида» асарларида давлат ва қулнинг келиб чиқиши ҳақида гоёларни илгари сурган. Унинг фикрича, қуллик табиат қонунларига зид. У шартнома назариясининг асосчиси. Шундай қилиб, катта софистлар нутқ санъати, этика масалаларининг ривожланишига жиддий ҳисса қўшган. Милoddан 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 ўтамоғимиз. Алхидам Горгийнинг укувчиларидан бири. У Антифатнинг одамлар тенглиги, қулликнинг нотабиий эканлиги ҳақидаги гоёларини ривожлантиради. Антифат эллинлар ва варварларнинг табиатан тенг эканлигини ёзган булса, Алхидам қуллик умуман йўқ, деб таъкидлайди. Бунни тасдиқлаш учун нафақат табиатга, балки Худонинг қудратига ишора қилади. Трасимах (470—410) эса: «Барчани Худо эркин қилиб яратган, табиат ҳеч қачон қулларни яратмаган», деган тезисни илгари сурган. Тарихчиларнинг, жумладан, Цицероннинг таъкидлашича, Трасимах ажойиб сўз устаси булган. У антик дунё риторика тарихига қисқа ва пурмаъно сўзлаша оладиган улуг нотиқ булиб кирган.

Сукрот билан тортишувларда у ҳуқуқ билан ахлоқнинг синфийлиги тўғрисидаги фикрга яқин келади. Трасимах Соғет 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 милотдан 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 ҳокимиятнинг ағдариб ташлаб, урнига «Золим уттизликлар» бошқарувини урнатган. Аммо бу ҳокимият куни яшамаган, халқ қузғолонида 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 гоёларни 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 фаолиятидан ахтаради ва мавжуд адолатсизликдан қутулиш учун худони уйлаб топганлар. Кейинроқ одамларга абадий яшайдиган, ҳамма нарсани эшитадиган, курадиган, фикрлайдиган гамхўр илоҳий табиатли худо керак бўлиб 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 ўртасида адолат ва адолатсизлик ҳақида тортишув боради. Сукрот адолатсизликни инкор этиш, унга чидашдан ёмонроқ, деган гоёни илгари суради. Калликл эса унга тескари булган тезисни илгари суриб, адолатсизликка чидаш қўлнинг қисмати, қонуларни кучлилар ишлаб чиқади, дейди. Умуман Горгий диалогидан асосан Калликлнинг адолат ва адолатсизлик ҳақидаги фикрларини билишимиз мумкин.

СУҚРОТ

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

Суқрот.

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

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

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

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

Шунинг афсус билан айтиб ўтишимиз лозимки, ўзбек 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 тулдиришдир.

Яна бир нарсани қўшимча қилишимиз зарур. Ушбу рисола Суқрот ҳаёти ва фалсафий қарашларининг маълум бир изоҳи, муайян тафсилоти, 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 ҳаёти ва нуқтаи назарига ўз муносабатимизни билдириб, урни келганда, замонавий ёндашувлар асосида баҳоли қудрат талқин этишга ҳаракат қилдик.

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

томонидан билдириладиган истак, тавсия ва танқидий фикрларни бажориндил қабул қиламиз. Аслида, ниятмиз ҳам ўқувчини биргалликда излашга, фикрлашга чорлашдир.

Сукротиниң 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 бўлиб, археологик топилмалар бу ерда милоддан аввалги XVI—XV асрлар (неолит даври)да қишлоқлар булганини кўрсатади. Кейинчалик ушбу қишлоқлар бирлашини натижасида Афина шаҳри пайдо бўлган. Бу даврда (бу даврни Платон олтин давр, деб атаган) уруғчилик муносабатлари емирилиб, янгича идора усулларига ўтиш бошланган эди.

Атика тоғли вилоят бўлиб, унда деҳқончилик учун ерлар жуда кам эди. Шунинг учун галла, асосан, четдан келтирилган. Атика узининг зайтунзор ва узумзорлари билан ҳам машҳур бўлган. Қадимги юнон деҳқонлари булардан маҳсулот олишда жуда уста эдилар. Тез-тез бўлиб турадиган қурғоқчилик туфайли баъзи деҳқонлар бадавлат кишилардан қарз олишга мажбур булар, қарзни узолмаганлар эса оиласи билан қуликка тушиб қоларди. Очарчилик, муҳтожлик баъзи оила аъзоларини, асосан, ёш болаларни, қуликка соғишга мажбур этган. Қулдорлик оддий ҳол бўлгани 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 бўлишни, қарзларининг бекор қилинишини истар эдилар. Натижада, икки қатлам уртасида юзага келган туқнашув куплаб кишиларнинг бегуноҳ ўлимига сабаб буларди.

Милоддан аввалги 594 йилда Афинага Солон ҳоким этиб сайланади. У махсус қонунлар орқали демос билан аслзодаларни яраштиришга муваффақ бўлади. Деҳқонларни қарзлардан озод қилади, эркин афиналикларнинг қул қилинишини таъқиқлайди. Афина фуқаролари қўшинида икки йил хизмат қилиб бериши, уруш бўлганида эса жангда қатнашиши шарт эди. Солон қонунларига мувофиқ Афинани халқ йиғинлари бошқарган. Унда эркин фуқаролар қатнашиш ҳуқуқига эга бўлган. Вояга етган барча фуқаролар судья бўлиб, 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 ўрнаш тарифдорлари эдилар.

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

Перикл даврида (миллоддан аввалги 443—428 йиллар) Афинанинг қудрати янада ошади, у Ўрта 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 газнасидан 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 каттик текширув асосида, белгиланган тартибда амалга оширилган. Ота-онаси Афина фуқароси булган кишигина эркин фуқаро була 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 нолойиқ деб топилган ҳаракат қилишган, даъвогар эса улар олдида ўзининг кимлиги ва шаънини очиқ ҳимоя этиши шарт эди. Сўнгра даъвогар судга мурожаат қилиниши, агар суд унинг талабини асосли деб топса, даъвогар унинг исминини 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 равнақиға 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. Суқрот 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 утказиладиган жой, майдон)да тошга ўйиб, ёзиб қўйилган.

Агорода нафақат давлат ишларига оид халқ йиғинлари, балки турли томоша, мусобақа, баҳс-суҳбатлар ўтказиб турилган, унда драматик асарлар ўқилган, сахналаштирилиб, демосга намойиш этилган. Эркин фуқароларнинг жисмоний машқлар билан шугулланиши ҳам одат эди. Куч синаш машқлари ва томошаларга бутун афиналик ёшлар йиғилган. Бундай ижтимоий ҳаёт, шакл-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 ўртасида юзага келган зиддиятлар кейинчалик 27 йилга чўзилган (милоддан аввалги 431 йилда бошланган) Пелонес урушига айланади. Спарталиклар Афинани босиб оладилар, натижада, Афина тахти учун кураш авж олиб кетади. Давлат тепасига аслзодаларнинг ўттизлар тиранияси келади. Демократия тарафдорлари қувгин қилинади, баъзилари эса қатл этилади. Тугри, куп ўтмай демоснинг ҳаракатлари тугайли Афинада демократия яна галаба қозонади, аммо Афинанинг олдинги шухрати қайта тикланмайди.

Қадимги юнонликлар купхудоли булганлар. Ушбу худолар шарафига хилма-хил байрам, томоша ва маросимлар ўтказилган. Юнонликларнинг гўзалликка, завқ-шавққа, суҳбат ва мусиқага мойилликлари бундай байрам ҳамда томошаларнинг куплигига сабаб булган, албатта. Ака-сингил худолар Аполлон ва Артемида тугилгани шарафига бағишлаб май-июнь ойларида ўтказилган байрамлардан бирида сантарош Сафроникс оиласида Сукрот тугилади. Уша давр ақидасига кура, бу ойларда тугилганларни санъат, гўзаллик ва мусиқа худоси Аполлон уз ҳимоясига олади. Баъзи тадқиқотчилар Сукротнинг эзгуликка, гўзаллик ва фалсафага мойиллиги, ҳатто, улимнинг бир ой орқага сурилишини ҳам Аполлон ҳомийлиги таъсиридан, деб қарашади. Сукротнинг узи ҳам умрини Аполлонга хизмат қилиш орқали Афина фуқароларининг ахлоқий «покланишига» бағишладим, деб иқрор булади. Сукрот тугилгач, юнонликлар одатига кура, Сафроникс уз ўғлининг тақдирини билиш учун башоратчи-қоҳинга мурожаат қилади. Ривоятларга кура, у Сукрот бутун ҳаёти давомида ҳеч қандай ёрдамга муҳтож булмаслиги, у бундай раҳнамоликка ҳожат сезмаслигини, қалбида минг ўқитувчи ва тарбиячидан аъло даймон (демон, даҳо куч) бор, деб қаромат 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 шугулланиш Афинада одат бўлишига 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 уннам, у

мени бошқа бирига бошларди. Ушбу овоз мени давлат ишлари билан шуғулланишимга йўл қўймаган». Иккинчидан, ушбу «илоҳий ва ғаройиб нарсалар», машҳур фаранг файласуфи Бертран Расселнинг фикрига кўра, Сукротнинг қандайдир руҳий узига 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 тўполон қилишлари ҳам Сукротни илм билан шуғулланишига ҳалақит қилмайди. Бундан ташқари, Сукрот, барча эркин юнонликлар каби учта гетера билан яқинликда бўлиб, уларни таъминлашни ҳам ўз зиммасига олиши зарур эди. Сукрот бу тартибни ҳам бажармаган.

Сукротнинг бошқалар этик ва қалин кийимларда зўрга 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 бўлса керак. Айрим манбаларга кўра, Сукрот Афина шаҳри тепалигига ўрнатилган либосли учта фаришта ҳайкалини яратган. Платон «Сухбатлар»идан бирида Сукрот узини афсонавий бинокор ва ҳайкалтарош Дедал авлодидан, деб атайди. Бунда ёш йиғит ота касби билан фахрланишини, бу ҳунарни илоҳий куч ўз ҳомийлигига олганини айтмоқчи булади. 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 ўргатган, деб ёзади. Лоэртлик Диоген эса Сукрот клазоменлик Анаксагор, кейин эса Архелайнинг шогирди булган, деб ёзади. Платон «Протагор» асарида 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 ўтганини кўрамиз.

Машҳур қадимги юнон комеднографи Аристофан эса Сукротни худосиз, булутларга мадҳ тўқувчи сифатида тасвирлаб, мазах қилади. Бу билан у Сукрот натурфайласуфлар оқимидан эканлигини таъкидламоқчи булади. Тўғри, 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 булмайди, 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 кўриб, 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 уларни бир тартибда содир этилгани бонси, 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 ўринга қўяди, табиат эса уларнинг ҳаракат маконишир, 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 узига шогирд қилиб олиб, фалсафани ургатган, деб хабар беради. Бошқа бир манбага кўра, Сукротни огир 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 кескиншир. У Платон тасвирлаган Сукрот тарихий шахсдан кўра бадиний образдир, деган фикрни илгари суради. «Платон Сукротнинг суҳбат-баҳслари айнан шундай булганига даъво қилмаган..., бироқ мен Платон уни уйлаб топган булиши мумкин, деб ҳисоблайман». Куришиб турибдики, Сукротнинг ёшлик йиллари тўғрисида турли, гоҳо қарама-қарши фикрлар, ривоятлар мавжуд. Шунинг учун Сукротнинг ҳаёти ҳақида «кўп ёки кам биламиниз, деб ишонч билан айтолмаймиз» (Б.Рассел), аммо уни Афинанинг эркин фуқароси булгани, ёшларни фалсафага ургатиш учун суҳбат-баҳслар 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 илжи йўқ. Зеро, Платон туфайли Сукрот ҳаёти ва ижоди тўғрисида 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 бўлгани учун Платон деб аташган. У ёшлигида мусиқа, гимнастика, кураш, тасвирий санъат, шеърят, драматургия, ҳуллас, Афина эркин фуқаролари учун зарур бўлган барча асосий соҳалар билан шуғулланган. Ҳаттоки, Платоннинг бир трагедияси саҳналаштиришга мўлжалланган. У Сукротнинг суҳбат-баҳсига дуч келгач (милоддан аввалги 407 йили), ҳаётини фалсафага багишлашга аҳд қилган. Айтишларича, Сукрот Платон билан учрашишдан бир кун олдин тушида оққуш курган экан. Оққуш унинг куксига қуниб, 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.

Тўғри, Платон Сукротдан аввал Қадимги Юнонистонда тарқалган қарашлардан яхши хабардор бўлган, ушбу назарияларни Сукрот таълимотига солиштириш, қиёслаш ва маълум хулосага келиш имконига эга бўлган. 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 хоинлик 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. Тугри, Суқрот давлатни маърифатли, донишманд кишилар бошқарсин, деган. Лекин бу фақат «файласуфлар бошқарсин» дегани эмаску, ахир.

Платон асарлари Суқротнинг таржиман ҳоли, ҳаёти баёни эмас, у донишманд дилидаги уйлар, безовта қилган фикрлар йингиндисидир. Суқрот куп нарсалар тугрисида баҳс юритади, уларни тула ҳолда келтиришини Платондан талаб қилиши мумкин эмас. Демак, Платон устози фикрларини уз идроки ва мақсадлари нуқтаи назаридан утказиши табиийдир. Шунинг учун қаерда Суқрот фикрини Платон амалга оширишга интилангани, 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 бўлса, Платон ушбу тушунчалар ҳиссий биллишга эмас, балки «бошқа нимагадир» дахлдордир, чунки ҳиссий идрок мудом узгарувчан, деган қарашни ҳимоя қилади. Ушбу «бошқа нимадир»ни у идеал деб атади. Ҳиссий идрок этиладиганлар уидан ташқарида бўлиб, 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 тааллуқли дейиш мумкин: изланиш ва умумий таъриф бериш орқали неботлаш. 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 шахс сифатида тилга олинishi мумкин эди, холос. Буларга хулоса сифатида немис ёзувчиси Л.Фейхтвангерининг сузларини келтирамиз: «Суқрот, шубҳасиз, Платон ва Ксенофан тасвирлаган Суқрот бўлмаган. Аммо зоҳиран қараганда улар наздидаги мутафаккир ҳақиқий Суқротдир. Платон ва Ксенофан Суқротларининг, аслида, қандай булганининг энди аҳамияти йуқ». Инсоният учун Суқротнинг ҳаёти идеал, маёқ бўлиб келаётганининг узи ҳам Платон Суқроти ҳақиқийми ёки йуқ, 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 утган ҳозирги фалсафа узининг асосий мавзуи инсоннинг борлиқдаги урни, олам билан одам муносабатлари, жамият ва шахс ўртасидаги алоқадорликларнинг моҳиятини билиш эканини ҳеч иккиланмай таъкидлайди. Аммо Сукрот давридаги фалсафа илмий билиш эмас, балки ҳаёт ҳақида фикр юритиш, донишмандлик қилиш эди. Софистларни илк фалсафий қарашларнинг кашфиётчи ва таргиботчилари сифатида қаралиши ҳам бежиз эмас. Афинада фалсафа Сукротгача фан сифатида маълум булмаган, балки илк фалсафий мушоҳадалар санъат, музиканинг бир қисми сифатида қаралган. Бошқа полис ва мамлакатлардан келган ёки йул-йулакай Афинада тухтаган файласуфлар (Парменид, Зенон, Анаксагор, Продик ва бошқ.) фикрлашга, тадқиқотга мойил кишиларда қизиқиш уйғотганлар. Улар қаторида қизиқувчан, билимга чанқоқ ёш Сукрот ҳам булган.

Ривоятларга кўра, Сукротнинг фалсафа билан шуғулланишига Аполлон асос солган Дельф ибодатхонаси пештоқига битилган спарталиқ донишманд Хилоннинг «Узингни англа», деган даъвати катта таъсир кўрсатган. Баъзи тадқиқотчилар буни Сукрот тақдирида Аполлон қандай роль уйнаганига яна бир далил, деб қарайдилар. Шундан кейин ёш Сукрот узликни, инсонни англаш йулларини излашга тушади. Унинг наздида инсондан ташқарида фалсафа йўқ. Агар шу нуқтаи назардан ёндашсак, «Бизнинг фалсафамиз қалбимиз ва ҳаётимиз тарихи демакдир: биз узимизни қандай идрок этсак, умуман инсон ва унинг урни ҳақида ҳам шундай фикрлаймиз». Сукрот 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, сўз билан иш уйғунлиги, айнанлигига интилиш узига хос хислат эди.

«Ўзгаларни ўзгартирмоқчи булган инсон, аввал, узини ўзгартириши лозим». Сукротнинг ушбу даъвати унинг ахлоқий фалсафасини ифода этади. Биринчидан, дунё билан инсон ўртасидаги алоқадорлик икки томонламадир. Улардан бирини устун қўйган заҳоти, ё мутлақ прагматизм ёки мутлақ релятивизм вужудга келади. Сукрот ахлоқ, ақл, идрокни улуғлагани 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 ўзгариш негизида инсон маънавиятининг такомиллашуви ётади. Учунчидан, ташқи дунёнинг ўзгариши кишига, том маънода, бахт келтирмайди, чунки ўзгарган ташқи дунёни қабул қилишга, у билан уйғун яшашга лойиқ

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

Дунёни, айниқса, ижтимоий борлиқни узгартириш мудом айрим кишиларнинг истаги, ҳатто, айтиш мумкинки, азалий мақсади булиб келади. Бунинг учун улар баҳона ҳам, куч ҳам топадилар. Энг ажаблаларлиси шундаки, улар уз истакларига минглаб, миллионлаб оддий авомни эргаштирадilar, уз қарашларини илоҳий каромат билиб, кутгчиликни азоб-уқубатларга, йўқсизликка, 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 узни билан бирга уйғун такомиллашувига етаклаши шарт.

Шу уринда маънавий-руҳий оламнинг узгариши қандай кечиши зарур? У Сукрот қарашларида қандай акс этади? Бу борада донишманд нималарни таклиф этади, деган саволлар уйғониши табиийдир.

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

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

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

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

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

ний тадқиқот усулларида ажратди. Фалсафанинг махсус билим олами идрок этиш усулига айланиши киши маънавий олами бепоён кенгликда, ранг-баранг қирралар ва йўналишда шаклланиши учун зарур воқелик бўлди.

Олтинчиси, фалсафа, билим Суқрот учун шунчаки кунгил эрмаги ёки афиналик аслзодаларнинг кунгил 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 кўради ва ёлгон тасаввурлар туфайли эса кўп жафо тортадилар. Узини англайдиган киши нима яхши эканини билади ҳамда нима қилиши мумкин, 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, ўзлаштириши, хуллас, илоҳий кучга яқинлашишидадир.

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

Кишининг оқил, донишмандлиги Худонинг донишмандлигига тенг эмас, киши илоҳий донишмандликни тула 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 ўртасида 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 булса, одам уни тула идрок етолмаса-да, оқилликка интилиши керак. Билим илоҳий хислатга, кучга эга экан, билимли одам тула булмаса-да, шундай хислатларни узида шакллантириши зарур. Билим инсонни Худо қилмаса-да (Суқрот фикрига кўра, яқка Худогина тулиқ билим соҳиби, ҳақиқий донишманддир), уни Худога яқинлаштиради; буниги ўзи инсон учун катта нарсадир. Бу, энг аввало, инсоннинг ахлоқи, маънавияти учун муҳимдир. Кейинчалик «Инжил»да ушбу фикр давом эттирилади. «Худо ақли уткирга эмас, қалби очиққа узини намоён этади; юраги тозалар бахтиёрдир, чунки улар Худони кўрадилар». Суқрот ақл, идрок, билим билан илоҳий донишмандликка етиб булмаса-да, лексин 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 ўзи эмас, балки ахлоқий-маънавий сифатлар билан ҳам инсон илоҳий кучга яқинлашиши мумкин. Демак, нафақат онг, билим, идрок манбан — мия, балки ахлоқ, инсонийлик, эзгулик, эътиқод манбан — қалб ҳам илоҳий оқилликка етишиш учун очиқ бўлиши даркор.

Олам ва одам умумий таркибга эга бўлиб, 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 ўзига 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 бўйсунушга мажбур. Ушбу қонунларнинг субъекти илоҳий куч — Худодир. Демак, мавжуд ёки ўрнатилган қонун, тартибларни бузиш илоҳий кучга — Худога қарши чиқишдир. Инсоннинг бундай хатти-ҳаракатлари бенз кетмайди, вақти келиб улар илоҳий ақл, Худо томонидан муносиб баҳоланади. Чунки, ҳақиқий билим манбан Худодир, инсон яна Худога қайтиб боради. Шундай экан, Сукрот тасаввурга кўра, инсон интиладиган билим ҳам, шубҳасиз, унинг амаллари, саъй-ҳаракатлари ҳам, улар қанчалик бўлмасини, умумий қонунлар, тартиблар талабига мувофиқ Худога қайтади ёки у томонидан муносиб баҳоланади. Муқаддас осмоний китоблардаги қилмишларнингга муносиб жазо ёки мукофот олурсан, деган фикр, аслида, Сукротнинг олам ва одамни умумий ақл, қонунлар, тартиблар идора этади, деган фалсафий назариясида ҳам бор. В.С.Нерсисяннинг фикрига кўра, Сукрот Худони мифологик мавжудотдан фалсафа ва гносеология назарияларига айлантирди. Бироқ бу билан Худони мифлаштиришга чек қўйгани йўқ, албатта. Ҳатто, Сукротдан сўнг Платон ва Аристотель таълимотларида ҳам Худони мифлаштириш анъанасининг таъсири сақланиб қолган, чунки жуда узоқ давр антик фалсафа ўзига хос тарзда рационаллаштирилган мифология эди. Масалан, Сукрот Пратагор билан учрашгач, унинг «Инсон — ҳамма нарсанинг меъёри», деган фикрига қарши чиқади ва ҳамма нарсанинг уллови Худодир, деган шioriни илгари суради. Чунки, ҳамма нарса инсон билан боғлиқ эмас, кўёш, ой, дарёлар субстанционал моҳияти ва мавжудлигига кўра, инсондан ташқаридадир. Ҳамма нарса ҳам инсоннинг ҳиссий идрокдан чиқариб бўлмайди ва инсон билимининг ўзи ҳам илоҳий оқилликни англашга қаратилган. Агар Пратагор «Инсон — ҳамма нарсанинг меъёри», деганида инсоннинг ҳиссий идроки ва сезиш ҳислатларидан келиб чиқса, Сукрот инсоннинг ақлли, онгли мав-

жудотлигини, унинг илоҳий донишмандликни идрок этиши билимга бўлган интилиши эканлигини назарда тутати. Қуришиб 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 борлиқда урнатилган ва борлиқ 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 хузурланиш йўллари топамиз, зарарли нарсдан қочамиз. Улар бизга бир-биримиз билан мулоқот қилиш қобилиятини бердилар, айнан сўз воситасида бир-биримизни яхши сифатли қиламиз, жамият қурамиз, қонунлар қабул қиламиз ва давлат ҳаётидан баҳраманд буламиз».

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

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 куриши, 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 рух, жон ҳақидаги мифологик тушунчаларга ҳам фалсафий, гносеологик талқин беришга интилади. Рух, жон ҳақидаги

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

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

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

Тўғрочида, Сукрот руҳни улмас, умрбоқий, деб ҳисоблайди. Рух туфайли инсон ақлу идрокка, билиш хислатига эга. У орқали инсон илоҳий (улмас) руҳга яқинлашади, уни билишга интилади. Агар инсонда улмас рух бўлмаганида, у илоҳий (улмас) руҳни англаш, билиш хислатига ҳам эга бўлмасди. Улуғни улуг ёки улугга яқин, унга интилувчигина англашга қодирдир, аммо бу англаш улугни тула билиш дегани эмас, асло. Инсонга улмас руҳни билишга интилиш хислатининг инъом этилгани ҳам етарлидир, ундан орттигига қодир мутлақнинг узи қодир. Рух инсон билимларини тўловчи ва сақловчидир. Инсон билими, аслида, у тўлаган билимлар ҳақида руҳнинг хотираларидир. Демак, Сукрот назарида, улмас рух инсоннинг илоҳий куч билан амалий фаолиятини боғловчи, инсон ҳаётини оқил, онгли кечишини йўлга қўювчидир.

Бешичидан, Сукрот талқинидаги Худо инсон фаолияти, жамиятдаги мавжуд қонуналар 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 бўлиши мумкинлигини қайд этиб утган эдик. Сукрот, Худони қандай эъзозлаш мумкин, деган саволга трансцендентал хулоса чиқармайди, балки, «Шаҳар тартибларига мувофиқ», деб жавоб беради. Бу ўринда жамият қонуналари назарда тутилмоқда. Демак, қонуналарга, кишилар, жамият қабул қилган нормаларга итоат этиш, уларга буйсуниш орқали инсон Худога бўлган 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, ҳаётини, улмас рух 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 кинотда, маконда, инсонлар муҳитида сақланади, кези келганда, қайта жонланади, уз сифатига мувофиқ кишиларни эзгу ишларга ёки ёмон амалларга етаклайди. Бу фикр, аслида, инсоннинг нафақат узи, балки, узи яшаётган муҳит, давр, мамлакат, шу билан бирга, келгуси авлодлар, келажак олдиди ҳам масъул эканлигини таъкидлашдир.

Олтинчидан, Сукрот инсон руҳини беғуноҳ ва гуноҳкор, шу билан бирга, одам улимидан кейин нариги дунёда азобларга дучор бўладиган 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 йўнрилган.

Сукротнинг руҳнинг улмаслиги, унинг қайта ва қайта туғилиши, эзгу ниятли ва эзгу амали кишилар руҳининг фаровон маконга тушиши ёки кинотга учиши борасидаги фикрлари Будда таълимоти эслатади. Бироқ йирик ҳинд файласуфи С.Радхакришчаннинг фикрига кура, 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 йўшларга 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 якунига етди. Аслида, Афина суди Сукротни эмас, ўзини суд қилганини, ўзига ҳукм чиқарганини билмас эди. Келажак авлодлар бу судни энг адолатсиз суд сифатида баҳолашини Афина ҳакамлари билмас эдилар. Сукрот фалсафаси ижтимоий фикрни ўзига қандай жалб қилиб келётган бўлса, унинг ўлими ҳам асрлар давомида турли баҳс, мунозара ва муҳокамааларга 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 шунини 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, туқувчилар, хунармандлар, этикдўзлар, аслзодалар уртасида олиб бориб, инсонга хос манманликни, узини билагон кўрсатиш хислатини беаёв фош қилишга интиладики, унинг киноялари далилларидан минг карра заҳарли эди.

Оёқ яланг, титилиб кетган кийимидан бошқа ҳеч вақоси йўқ, дарвешсифат Сукротнинг турмуш тарзи узини юқори табақа, деб билувчи аслзодалар ва эркин фуқароларнинг гашига тегмаслиги мумкин эмас эди. Узига эътибор бермайдиган, суҳбатдошининг насл-насабинини 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 кўтчилик қабул қилган андозага сиғмайдилар. Уларнинг уз дунёси, уз Худоси, узига хос турмуш тарзи бор. Уз қадр-қимматини уйлайдиган ҳар бир афиналик кибор Сукротнинг нафақат фикрларини, унинг мавжудлигини ҳам ортиқча, гайрихаётий деб биларди. Ҳар ҳолда одамларнинг қатламларга бўлиниши (стратификация) тартиб ва тушунчалари чуқур илдиз отган қадимги жамиятда аслзодалар, Афинанинг эркин фуқаролари шулай уйлаши табиий эди. Тўғри, 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 дустлари ва ўқувчилари аъзо булган 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 булмасликни) топташдан ор қилмаган.

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

нинг «ихтирочилари» 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 ҳимоя 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, шунини айтиш керакки, Сукрот узининг сиёсат, давлат ишлари билан шуғуланмаслигини эътироф этса-да, у суҳбат-баҳсларида ушбу ижтимоий масалани четлаб утолмасди. 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 ичида 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 буладилар».

Сукрот, сиёсатчи ҳам, уй бошқарувчиси ҳам, раҳбар ходим ҳам, давлатни идора этувчи шахе 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 булади. 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 йуналиш ва келажagini белгилаб берадиган илмий-назарий концепциялар ҳам зарур эди. Бунга эса вақт, асрлар керак бўлди.

Сукрот, давлатни билимли донишманд одамлар бошқариши керак, деб уқтиради. Унинг фикрига кура, давлатни тахтга эга булган ёки аслзодалар сайлаганлар, ҳатто, қуръа ташлаб ютганлар ёки купчилик томонидан сайланганлар ҳам эмас, балки бошқаришни биладиганлар бошқарсин. Чунки, купчилик сайлаганида кишининг билими ҳақида билмаслиги, туғри хулоса чиқармаслиги, натижада, давлат теласига тасодифий, ҳатто, нодон, жохил, ёвуз шахслар келиши ҳам мумкин. Сукрот орзу қилган «билимли одам» сиёсий идеалдир, у демократия, олигархия, тирания, уруғ-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 бошқа- риши зарур, деган фикри Платонни давлатни файласуф бошқариши керак, деган хулосага олиб келади. Умуман, бу борада, қаерда Сукрот- нинг 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 хуло- са чиқаришга асос була олмайди. Аммо Платон Сукрот типидан шундай фикрни илгари суриши мумкин эди. Буни К.Поппер узининг «Очиқ жамият ва унинг душманлари» асарида асослаб берган. Тугри, 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 тугрироқ- дир, чунки Платон «Сухбатлари»га, энг аввало, ёзувчи сифатида ёндаш- ганини унутиб булмайди. Учинчидан, Сукрот, агар ҳаракат қилса, ҳар ким (у, албатта, эркин фуқароларни назарда тутати) бошқариш илмини эгаллаши, сиёсий эзгу амалларга узини тайёрлаши мумкин, деб ҳисоб- лайди. Демак, унинг фикрича, тасодифийлик ва купчилик овози билан сайланидиганлар эмас, балки махсус тайёргарликка, билимга эга киши- лар давлатни бошқариши зарур.

Шунинг учун Сукрот, стратег мол-дунё, нафсга уч булмаслиги, по- лисга хизмат қилиш унинг асосий мақсади булиши керак, дейди. Бундай хислатларга эга булиш учун, албатта, билим зарурдир. «Бойлик ва аслзо- далик ҳеч қандай эътибор келтирмайди... Инсон нарсаларга қанча кам интилса, у Худога шунчалик яқиндир». Худога яқинлик, юқорида қайд этганимиздек, билимдандир ёки илоҳий донишмандликни биллишга ин- тилишдандир.

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

Сукротга иккига (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 қўйилга- нини айтади. Ушбу айблар Афинада давлатга қарши жиноятлар сифати- да 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 заминида аниқ қайси ҳаракатлар жиноят сифатида қаралаётгани уша давр қонунларида акс этган, деб булмайди. 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 қўлланилади.

Яна шуни 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, купчилик 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 боглиқ қарашларидан излаш мумкин. Донишманднинг ўз иқрорига кўра, у ҳамюртларига тинчлик бермайдиган от танасига ёпишган сўна 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 булсалар-да, аммо фалсафада бундай шахс булишига энди дуч келаётган эдилар. Шу сабабли ҳам «тайинли машғулоти булмаган» фалсафада буюк шахе 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 шаккок 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 фиску фасодлардан уни айбловчилари яхши хабардор булишган. Уша даврдаги қонунга қура, айбловчи ноҳақ булса, унга бошқа даъвога руҳеат этилмаган ва

минг дирхам жарима ундирилган. Бу жуда катта пул эди. Агар голиб чиқишларига ишончи комил бўлмаганида, Милет, Анит ва Ликон судга муурожаат 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 уз демон (даймон)нга 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 муурожаат этиб, — мени қўйиб юборсанглар ва менга фалсафа билан шуғулланишни қатъий тақиқласанглар, мен сизларга эмас, Худога қулоқ осаман ва дуч келган афиналикка: «Сен жуда кўп пулинг бўлиши ҳамда шон-шухрат ва иззат-хурмат ҳақида қайғурасан, аммо оқиллик, ҳақиқат ва қалбинг яхшироқ бўлиши ҳақида ўйламайсан», — 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)нинг туриши судьялар учун ғайритабiiий 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 топилди.

Ёшларни йўлдан уриш, чалғитиш борасида Сукротга: а) полисда ўрнатилган тартиб ва қонунларга нисбатан ёшларда нафрат уйғотди, шу тарзда уз тингловчиларини зўравонликка ундади; б) тингловчилари орасида Афина давлатига кўп 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 ўзининг 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 кўпайтириш ва давлатга қарши қаратилганини асослаш учун керак бўлган.

Ёшларни ота-оналарига қарши қўйишда айбловчилар бирорта аниқ мисол келтира олмайдилар. Судьялар Суқрот ўқувчиларидан бирортасини ҳам гувоҳлик беришга чақирмайди. Ҳатто, Суқрот бунини судьяларга эслатганида ҳам улар файласуфнинг фикрини эътиборга олмайдилар. Суқрот суд ҳукми қандай бўлишини аввалдан билган, шунинг учун суддан олдинги нутқларида «мени улдирсанглар», деган сузларни кўп 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 сўнгги 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 маҳв этади». Унинг охириги сузлари 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, ўзига 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 фисқу фасодларнинг ортида турганларини у яхши билар эди. Балки бир қарашда лақма ва сергап бўлиб кўринган бу донишманд ана шу кишиларнинг номлари тарихда қолмаслигини, келажак бу номларни аниқ билмаса-да, уларни тоабад лаънатлаб утишини яхши билган ва уларга охиригача залолат ботқоғига ботиб олишларига имкон яратгандир. Биз бугун бу ҳақида фақат тахмин қилишимиз мумкин, холос. Инсоният уша даврдан буён кўпгина соҳаларда анча илгарилаб кетди, оламда кўп нарсалар ўзгарди. Аммо кўролмаслик, узини тарбиялаган кишиларнинг оёғидан чалиш, хизматга тўхмат билан жавоб бериш усуллари унчалик ўзгаргани йўқ.

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

этишни, умр буйи узи таргиб этиб келган ахлоқий тамойилларга содик қолиб, уларнинг қудратли маънавий-руҳий куч эканини амалда, уз қисмати орқали исботлашни афзал кўрди. Шу боисдан унинг ҳаёти, ижоди, ҳатто, улими 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 кўплаб илмий-фалсафий кашфиётлар учун мустаҳкам пойдевор яратди.

Борлиқни атомистик талқин этишнинг фундаментал тушунчаси атомдир. Атом сузи юнон тилида «булинмас» деган маънони англатади. Фалсафа оламига **Левкипп** томонидан киритилган бу суз 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-бирдан фарқ қилади, деб ҳисоблаганлар. Демокритнинг ҳаёти охирларида ёзган асарларида атомлар узун, думалоқ, эллипссимон, ҳалқасимон, учбурчаксимон шаклларга эга бўлиши мумкин, деб курсатилади.

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

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

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

ДЕМОКРИТ

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

АСАРЛАРИ. Демокрит сермахсул олим (Диоген каталогига унинг 70 дан ортиқ асарлари келтирилади) булиб, 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 курган. Атомларнинг урин алмашуви, ҳаракати бушлиқда, буш маконда содир булади, унинг макон ҳақидаги тасавури чалкашдир. Баъзан макон жисмсиз бушлиқ сифатида тан олинса, баъзан эса бу — модда эгаллайдиган макон (жой), чунки атомлар муайян кўламга эга. Умуман, Демокрит маконни моддадан ажратиб қўяди, чунки у маконни моддадан мустақил ибтидо деб билган ва объектив борлиқнинг кўринишларидан биридир, деган. Демокрит фикрича, сифатий, турли-туман аниқ жисмлар оддий, бўлинмас ва ўзгармас, шакл ва ҳажм жиҳатдан бир-бирдан 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 айнаи бир пайтда улишидир, деб исботлаган.

Унинг таълимотича, табиатда бирон бир жисм, жамиятда бирон бир воқеа сабабсиз пайдо булмайди. Шундай қилиб, Демокрит тасодифиятни инкор этади. На табиатда, на жамиятда ҳеч нарса тасодифан пайдо булмайди, 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 узларининг 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 қушилиб, тупрок, сув, ҳаво, олов ва улардан қуёшсимон ҳаракатланувчи бир қанча оламлар яралади.

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

Демокрит фикрича, қуёш ҳарорати ярим суюқлик ҳолдаги ерни иситгач, ер кўпчиди, баъзи нам жисмлар кўп жойларда бўртиб чиқади ва ана шу ерларда қобигига эга бўлган, тириклик ато этадиган бўртиқлар пайдо бўлади. Қуёш ҳароратидан жонли ҳомила юзага келади, кейинчалик бу ҳомила катталашгач, қуёш ҳарорати туфайли қобиқ ёрилиб, турли хил жониворлар юзага келади, иссиқликнинг кўплигидан 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 ақс эттиришдан иборатдир. «Ҳақиқатда» бор нарса ва ҳодисаларга кўра, бўшлиқ, атомлар, ҳар бир атомга хос зичлик, ҳажм, бўлинмаслик, қаттиқлик, юмшоқлик, оғирлик, енгиллик хос бўлиб, замон ва макон мавжуддир. Бу сифатлар атом ва бўшлиқнинг 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 мутлақлаштирмайди. Чунки, Демокрит иккиламчи сифатларни атом ва бўшлиққа хос эмас, деб уқтирса-да, улар атомларнинг бирлик муносабатларига хос эканлигини таъкидлайди.

Бундан ташқари, инсон сезгиларининг турлича бўлиши ҳам Демокрит таълимотича, атомларнинг ҳажми миқдори, тартиби, ҳолати ва шакли жиҳатдан турлиликдан келиб чиққан. Моддий борликдаги сифатлар объектив ва субъектив сифатларга бўлинишига кўра, 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 шакллари сизишдир. Шунга биноан, дейди Теофраст Демокрит фикрича, ширин маза думалоқ шаклдан иборат булса, нордон маза эса катта шакли кўпқирра, гадир-будир атомдан тузилган. Демокрит ҳиссий қабуллашда кузнинг ролига катта эътибор берган. Куриш акс этишдир. Акс этиш тўғридан-тўғри куз қорачиғида пайдо булмай, балки куз билан қуринувчи жисм уртасидаги ҳаво сиқилиб асар қолдиради, чунки, ҳамма нарсадан маълум даражада нурланиш содир булади. Кейинчалик ҳаво зич ҳолатга урилиб, бошқа рангни қабул қилиб, кузнинг нам қисмида акс этади. Зичлик акс этишни қабул қилади, намлик эса акс этишни утказидади. Шунинг учун намли кузлар куришда қуруқ кузлардан 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 куради. 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 яратишдаги хизматлари каттадир. У моддий оламни билиш ва ҳақиқатга эришиш мумкинлигини таъкидлайди ва билиш жараёнида ҳиссий лаҳза ва тафаккур ролини оддий услубда булса-да, кўрсата 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 (эвтюманинг) яхши жойланишидир. Бу мақсад ёш-қарига баробардир. Фаровонлик ва зулм ҳақидаги тушунча объектив ва барча кишилар учун бирдир. «Бир кишига бир нарса ёқимли булса, иккинчи кишига иккинчи нарса ёқимли булади, бироқ барча кишилар учун ёқимли ва фаровон ҳақиқат биттадир». Роҳат юзага келтирувчи фойда аломатидир, роҳатсизлик — зиёнликдир. Фойдалилик ва унга мувофиқ зарарлиликка эга булган барча нарсалар гузалдир»,— дейди Демокрит. «Меъёр,— дейди файласуф,— ахлоқни табиатнинг инсонга инъом этган куч ва қобилиятига мос келишишидадир. Руҳнинг (эвтюманинг) яхши жойлашиши бахт билан айни бир нарса эмас, балки жоннинг ҳеч нарсадан қурқмай осойишта ва хотиржам яшашидир. «Эвтюма»га инсон уз роҳатини уткинчи нарса билан боғламаган тақдирдагина эришиши мумкин». Демокритнинг ахлоқий таълимотиға кура, инсоннинг маънавий ахлоқини ҳаракатлантирувчи куч ақл кучи билан йул 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 кўп қиррали донолик бахтли қилади. Донолик учта ҳосил келтиради: 1. Яхши фикрлаш. 2. Яхши сузлаш. 3. Яхши ҳаракат қилиш. Биринчиси руҳий тетикликни таъминлайди. Яхши фикрлаш, демак, нарсалар ҳақида тўғри ҳукм чиқаришдир. Иккинчиси, самимийлик, ҳаққонийликдан иборат. «Суз ишнинг гоёси». Учинчиси, донишмандлик, амалий эзгуликни келтиради. «Киши эзгуликни тўғрисида чиройли гапириниш урнига эзгуликка интилиши керак». Натижада, донишманд саховатли кишига айланади. Эвдомонизм Демокритнинг маънавий тизимини аниқловчи тамойилдир, яъни, кишилар уз эҳтиёжларини муътадил қилишларидир. «Меъёр ҳисси,— дейди Демокрит,— эзгу ва бахтли ҳаёт учун зарурдир. Барча гузаллик уртачаликдадир. Менга на мул-қулчилик, на етишмовчилик ёқади». Демокрит, ҳамма нарсадан «олтин урта» яхшидир, дейди. Демокритнинг ахлоқий қарашлари тарихан чекланган. Масалан, унинг қулларга муносабати салбийдир. Қуллар у илгарин сурган ахлоқий нормалардан маҳрумдир. Унинг ахлоқий нормалари жамиятнинг эркин кишиларига тааллуқлидир. Қул жонли қуролдир. Уз душмани олдида кучли булган киши кучли ҳисобланмайди, балки уз хоҳишларини тия оладиган киши кучлидир. Шундай

кишилар борки, шаҳар устидан ҳукмрон бўладилару лекин аёллари олдида кулга ухшаб таъзим қиладилар. Демокритнинг ахлоқий қарашлари уз давридаги амалий, маънавий муносабатларнинг умумлашмасидир. Демокритнинг маънавий позицияси оқиллик тушунчасига таяниш билан ажралиб туради. Оқиллик — олий фазилат. Ақл орқали тартибнинг мезонини ташкил этади. Яхшилик бу — фойда. Меъёрдан ортиқ лаззатга берилган, чегарани билмаган кишиларни Демокрит аҳмоқ ва тентак билиб, уз кулфатларига узлари айбдор бўлишлари мумкин, дейди. Фақат донишманд уз эҳтиросларини енгитиши мумкин. «Кулувчан» Демокрит кишиларнинг ташвишлари ва гам-аламлари устидан кулмаган. Унинг фикрича, дастлабки кишилар сув ва батчиқдан пайдо булган. Кишилар чувалчангга ухшаб ҳеч қандай илоҳий ердан пайдо булмаганлар. Ҳатто, инсоннинг жони ҳам алоҳида думалоқ, тез ҳаракатчан, майда заррачалар (атомлар)дан ташкил топган. У, инсонда ҳеч қандай номоддий ва мақсадга қаратилмаган ибтидо йуқ, дейди. Файласуф жоннинг абадийлигини инкор этиш билан биргаликда, жон тана билан бирга улади, дейди. Демокрит таълимоти уз замондошларига ва айниқса, кейинги даврдаги файласуфларга жуда катта таъсир кўрсатган. Эрампдан аввалги V асрда Афлотун Демокрит асарларидан фақат баҳс юритиш учун фойдаланиб қолмай, унинг баъзи ғояларини 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 кўрсатиб берди. У ҳам ҳақиқатни бир оз юмшатишга ҳаракат қилди. Гуё улар иккисининг уртасида купгина ухшашликлар бор, деб уқтирилади. Афлотун халқдан узининг асосий камчилигини яширишга интилди. Илк феодализм даврида Демокритнинг илмий ва фалсафий ғояси араб тили ҳукмронлик қилган давлатларда катта қизиқиш уйғотган. Демокрит фикрлари Шаҳристоний каби олимларнинг асарларидан урин олган.

Уйғониш даврида Жордано Бруно Демокритнинг фалсафасини бузиб булса-да, айрим ғояларини қабул қилди. Унинг атомистик таълимоти Жордано Бруно, Галилео Галилей, Исаак Ньютоннинг таълимотларига уз 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 булган. Демокритнинг атомистик гипотезаси «Кишиларнинг абадийлиги ҳақидаги қонун»га мос келади, деб кўрсатган 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-саноқсизлиги ва коинотнинг ҳеч ким томонидан яратилмаганлиги туғри-сидаги 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 донадир.

* * *

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

* * *

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

* * *

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

* * *

Бахтсизликда бурчга содиқ бўлиш улуг ишдир.

* * *

Меъёр бузилса, энг ёқимли нарса энг ёқимсиз нарсага айланади.

* * *

Шуҳрат ва бойлик — телбалик ва мустаҳкам бўлмаган мулкдир.

* * *

Бошқаларнинг камчилигини очувчи киши дўстлик ўрнатишга қодир эмас.

* * *

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

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 бўлган эзгу ишларни амалга оширди, кейинчалик, куплаб файласуфлар давом эттирган фалсафий тадқиқот мавзуларини бошлаб берди. Унинг ҳаёти ва ижодига назар ташлар эканмиз, уша қадим замондаёқ ушбу мутафаккирнинг бугунги кунда ҳам долзарб бўлиб турган масалаларни теранлик билан англагани, инсоният қаршисида кундаланг бўлиб турган муаммоларнинг фалсафий ечимларини моҳирлик билан топганлигини гувоҳи бўламиз.

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 гоёлар, қарашлар ва фикрлар билан бойитган. Ғарб фалсафасидаги куплаб 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 ўз 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 буюкдир».

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 «Ўзаллик ва инсонийлик шаҳри» деб аталган Афинада, бадавлат оилада туғилган. Отаси Аристоннинг келиб чиқиши шоҳ Кодрга, ривоятларга кўра, денгиз худоси Посейдонга бориб тақалади. Булғуси файласуфнинг онаси Периктиона эса машҳур қонунинунос ва давлат арбоби Солон (милоддан аввалги 638—559 йиллар) қавмидан эди.

Платоннинг туғилган йили ва ойн ҳақида турли фикрлар мавжуд. Лаэртлик Диогеннинг ёзишича, Платон 88-олимпиада (милоддан аввалги 427), Аполлон туғилган кунни 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. Маълумки, Фаргелионда «донишмандлар донишманди», Платоннинг устози Сукрот ҳам туғилган. Б. Рассел фикрига кура, бу устоз ва шогирд руҳларининг яқинлигини исботлаш мақсаднда анча кейин туқилган афсонадир. Қандай бўлмасин, Платонни Аполлон уз ҳомийлигига олгани, шу боис у донишмандлик сирларидан барчадан кура купроқ воқиф бўлгани ҳақидаги ривоятлар асрлардан асрларга утиб келмоқда.

Платоннинг ҳақиқий исми Аристоклидир. Унинг «Платон» деб аталиши ҳам турлича изоҳланади. Афлотун — шарқча исм, қадимги юнон тилида «платон» сўзи «кенг», «энли» деган маъноларни англатади. Тадқиқотчилар 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 аташган, деган фикрлар ҳам мавжуд.

Бадавлат зодагон оиладан булгани учун у афиналик эркин фуқароларнинг болалари учун мулжалланган мактабда таълим олади. Ушбу мактабда асосан нутқ маҳорати, нотиклик санъати (риторика), мустиқа ва жисмоний тарбия (палестра, гимнасия) бўйича дарс берилган. Уқувчилар ўртасида тез-тез мусобақалар ўтказилиб турилган. Ёшларни ақлий, ҳиссий ва жисмоний тарбиялаш уша даврдаги афиналик зодагонлар орасида қарор топган тартиблардан бири эди. Айтишларига қараганда, Платон поэзия, тасвирий санъат ва жисмоний машқлар борасида тенгдошларидан ажралиб турган, кураш бўйича улоштирилган турли мусобақаларда фаол қатнашган.

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

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

шича, Сукротнинг қиёфаси ва нутқи бўлгуси файласуфга шунчалик таъсир қилганки, у уйда ўтказилаётган ёшлар базмида қатнашишдан ҳам воз кечади. Ўйниган тенгқурларига Сукротга шогирд тушиб, фалсафага умрини бағишлагга аҳд қилганини эълон қилади. Ёзган шеър ва трагедияларини оловга ташлайди. Бу ҳақда унинг ўзи шундай мисрани битган: «Олов худоси, шошил, сен ҳозир Платонга ухшашинг зарур!» Узини худо билан тенглашиши зарур бўлган 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 ўзгартиришга аҳд қилишини тушуниш 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 кадриятларни, афиналикларнинг нафис санъатга, поэзия, бадний ижод ва гўзалликка ўқ булишганини ёддан чиқармаслик зарур.

Платон илк бор Сукрот билан учрашганида, унинг мулоқотидан, баҳсларидан баҳраманд бўлганида эндигина 20 ёшга кирган эди. Сукротнинг ёнида ўқувчилар — тингловчилар куплигини қуриб, Платон узини 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, Аристокс, Аристипп, Менексен, Кебет, Критий, Критобул, Теэтед, Симмий, Херэфонт, Херекрат кабилар бор эди. Эркин мулоқот-баҳслар, Сукротнинг оддий кўриниши, аммо кинояли тарзда баҳс-мунозара ўтказиши, ҳар қандай суҳбатдошини ўз хатоларига иқдор қилиш санъати ёш Платонни ром қилиб қўяди.

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

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

Арастуниги хабар беришича, милоддан аввалги VII асрда Афинада халқ зодагонларга қарши кўзғолон кўтарган. Ижтимоий ҳаётда бадавлат кишилар мавқеи ошиб бориши, давлат ишлари мол-дунёга эга зодагонлар қўлига ўтиб, деҳқонлар аҳволи оғирлашиши кўзғолонга сабаб бўлган. Ушбу фуқаролараро кураш даврида деҳқонлар манфаатини ҳимоя қилиб

чиққан Солон милоддан аввалги 594 йилда Биринчи архонт (давлат бошлиғи) этиб сайланади. Солоннинг камбағал 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 урнига 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 қонунларига мувофиқ, агар ота ўз ўғлига бирор касб-ҳунар ўргатмаса, ўглининг фойдали шахс бўлиб етишишига 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 қонунлари барча учун баробар эди.

Солон муътадил демократия тарафдори бўлган, унинг иқтисодий, сиёсий, ҳуқуқий ислоҳотлари уруғ зодагонлари манфаатларига зид эди. Ислоҳотлар натижасида Солонга қарши чиққан куч (недизэй)лар, уни қўллаб-қувватлаган гуруҳ (паралий)лар ва қонунларни 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 Писистратининг милоддан аввалги 560 йилдаги давлат тўнтариши асосий сабаб бўлган. Шу тарзда Афинада тирания (яккаҳокимлик 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 кузатиш, 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 кура, уша халқ йигини даврида демократияга қарши ёки душман булган кишининг исми сополга ёзиб қўйилган. Қайси киши демократия душмани сифатида куп овоз олса, уша 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 ургаларига келиб, Афина қадимги юнон давлатлари ичида етакчи мавкега 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 бошчилик 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 жинойт ишларини куриб 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 қулдорлик 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 булган эркин эркак кишилар фойдаланган, холос. Аёллар, қуллар, бошқа шаҳарлардан кучиб келганлар бу демократик ҳуқуқларга эга булмаган. Уша давр аёллари ҳақидаги фикрини Суқрот «Эркак қаҳридан кура, аёл меҳридан қурқиш керак», деган сузларда ифода этган. Афиналик аёлларнинг асосий вазифаси уй-рузгорни яхши тутиш ва эрига итоатда яшашдан иборат булган.

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 булган машқларни угил болалар билан тенг, баробар бажарганлар. Қизларнинг ялангоч машқ

қилиши уят ҳисобланмаган, уларга фаҳш манбаи сифатида қаралмаган. Аёллар сотқин ва кўрқоқларга нафрат, гам-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, уз эрларингиз билан истаганингизни қилишингиз мумкин». Спарта маликаси жавоб берибди: «Чунки биз фақат эрлар тугамиз».

Эркин афиналиклар оғир қул меҳнати билан шугулланганлар. 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 етакчилик қилаётган Пеллепоннес иттифоқига ёқмасди. Миллоддан аввалги 431 йили Коринр ва Мегара шаҳар — давлатлари қистови билан Спарта Афинага қарши уруш эълон қилади. Бу уруш тухтаб-тухтаб 27 йилдан зиёдроқ давом этади ва Афинанинг мағлубияти билан тугайди. Уруш ҳар икки томон аҳолисига ҳам куп талофатлар келтиради. Ички ҳаёт издан чиққани боис деҳқонлар, қуллар ҳаёти оғирлашади. Зодагонлар эса барча уқубатларда демосни, демократик тузум тарафдорларини айблайдилар. Уларнинг баъзилари халқ норозилигидан сиёсий мақсадларда фойдаланишга интиладилар. У ёки бу шаҳарларда кўтарилган халқ кўзғолонлари бошқариш ишларини янада танг аҳволга солади. Миллоддан 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. Миллоддан аввалги 356 йили Иккинчи Афина иттифоқи ҳам барҳам топади. Афинанинг демократик тузуми заифлашади ва кейинчалик македониялик Филип II (Александр Македонскийнинг отаси) Херония ёшидаги жангда мағлуб бўлган юнонликларни узига қўшиб олади.

Платон Юнонистонда, Афинада рўй берган ана шундай низолар, урушлар ва ислоҳотлар даврида яшади. Ижтимоий-сиёсий, маданий ва халқаро ҳаётдаги алгов-далгов муносабатлар, табақалараро сиёсий курашнинг авж олиши, деярли ўттиз йил давом этган урушлар бўлгуси файласуф ҳаётига ва дунёқарошига таъсир этмай қолмасди, албатта. Унинг ижтимоий-сиёсий ва давлатчиликка оид асарларида ана шу мураккаб давр таъсири ва қарама-қаршиликларни уз аксини топган.

Устоз ва шогирд: Суқрот ва Платон. Суқротнинг ҳаёти, фаолияти ва фожиаги ўлими Платон ҳаётида ўчмас из қолдирган. У кейинчалик асарларида устозини, унинг ғояларини мадҳ этган. Бизнингча, шу тариқа у, бир томондан, Суқротни абадийлаштирган, унинг ғояларини асарларида акс эттирган, авлодларга етказган; иккинчи томондан, узидан олдин утганлар, устоз хурматини жойига қуйишни шогирдларига ургатган, бу борада урناк бўлган, учинчидан эса Суқротни асарларининг асосий қаҳрамонига айлантириб, устозини ноҳақ мадҳ этганлардан қасос олган. Агар Платон Суқротни асарларининг бош қаҳрамонига айлантирмаганида, унинг мероси тез унутилар, нари борганда афсона ва ривоятлар тарзида сақланиб қолган булар эди.

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

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

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

Платон Кратилнинг нарсаларни бирорта ном билан атамаслик туғри-сидаги фикрини қабул қилмаган, ҳар ҳолда у Кратил фикрларини давом эттирмайди. Аммо Гераклитнинг ҳамма нарса, воқеалар ҳаракатда, узаришда, деган таълимотини давом эттирган. Туғри, Платон нарса ва воқеалар узаришда, ҳаракатда бўлишини олдинда эмас, балки орқада деб билади. Масалан, Платон ижтимоий-сиёсий тузумлар, давлат кўри-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 атайди.

Платон асарларининг асосий қаҳрамони Суқротдир. Баъзи тадқиқотчилар Платон асарларининг тарихий асар эмаслигидан келиб чиқиб, Суқротни бадний тўқима, Платон уйлаб топган образ, деган фикрни билдирадилар. Б. Расселнинг фикрига кўра, Платон мадҳ этган Суқрот тадрижий ва алоҳида характерга эга булса-да, уни Платоннинг узи 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 гояларнинг қонуний ривожини сифатида қаралганда, Суқротни эсламаслик ҳам мумкин эди». Бу фикрга қўшилиш мушкул. Чунки, фалсафани илм, билиш соҳасига айлантиришда, уни софистика ва мифологик тасаввурлардан қутқаришда Суқротнинг ўрни беқийсдир. Иккинчидан, айнан Суқрот 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 Суқротнинг фалсафий, ахлоқий ва ижтимоий-сиёсий қарашлари моҳиятини урганишидир. Агар Суқротнинг Платонга таъсиридан келиб чиқсак, устоз гояларининг ўз шогирди асарларида акс этишини урганиш, уларнинг фалсафий қадрини аниқлаш ва очиб бериш лозим.

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

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

деган саволига Гиппий ҳаёлига келган фикрни билдиради. «Гузалик гузал қиздир», дейди софист. «Агар бундай ёндашсак, деб баҳс-фикрни давом эттиради Сукрот, ҳеч қандай асоссиз тарзда гузал от, гузал лира (муסיқа асбоби) ва гузал чувакни ҳам гузаллик тимсоли сифатида тан олишга туғри келади. Аммо чувак киши эҳтиёжларни қондириш нуқтаи назаридан гузал бўлиши 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 Сукрот Гиппийга, — сендан ҳаммага тегишли, барча нарсани — тошни ҳам, дарахтни ҳам, одамни ҳам, илоҳийни ҳам, барча билимни ҳам гузал қиладиган ҳақиқий гузаллик ҳақида сўраялман. «Бу гузаллик» ҳеч қачон, ҳеч қасрда ва ҳеч кимга хунук кўриниши мумкин эмас», у «ҳамма учун ва ҳамма вақт гузалдир». Сукрот 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 томони ёки бир хислати гузал булган нарса эса ҳақиқий гузаллик тимсоли булолмайди. Аммо гузал нарсаларни уша нарсалар сифатида мавжудлигини таъминлаб турадиган азалий, пайдо ҳам, йуқ ҳам булмайдиган, мавжудлиги уларга боғлиқ булмаган сабаб бор. Бу сабаб гоядир.

Платон Сукроти ҳиссий нарсалар объективлигини, реаллигини тан олади, гоёни улардан фарқ қилувчи, аммо улардан юқори турувчи деб билади. Сукрот ва Платон объектив идеализмининг айнанлиги ва моҳияти ана шунда.

Ҳиссий идрок этиладиган нарсалар доимо узғаришда, ҳаракатда, бир шаклдан иккинчи шаклга утиб туради. Уларда ҳеч қандай муқимлик, барқарорлик йуқ. Гоё эса фақат ақл-идрок билан англанадиган «олий ҳиссий борлик», «олий ҳиссий сабаб», реалликда мавжуд барча нарсалар учун намунадир. У уз моҳиятига кўра гузалдир, у узгармайди, бир шаклдан иккинчи шаклга утмайди, узи узига 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 узғарадиган, ҳиссий англанадиган нарсаларни эмас, балки уларнинг бешакл, ҳиссий идрок этилмайдиган, фақат ақлу идрок англайдиган моҳияти мавжудлигини тан олади. Шунинг учун Платоннинг гоёси 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 Сукрот ва Платон қарашлари умумийлиги кузга 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 узлаштириб, таърифлар ҳиссий идрокка, донмо узгарувчан нарсаларга эмас, балки улардан ташқаридаги нимагадир тааллуқли деб билади, дейди. Платон ушбу ниманидирни гоё (идея), деб атайди.

Платонни илоҳийлаштиришга интиланган француз талқинотчиси Эдуард Шюре, «Нима учун Платон Сукротга беқис мафтун булган ва унга итоат этган», деб савол қўяди. «Афлотун Сукрот орқали, — деб ёзди Э. Шюре, — эзуликнинг гузалликдан юқори эканлигини тушунди. Чунки гузаллик ҳақиқатни санъатда рўёбга чиқаради, эзулик эса уни қалб тубида амалга оширади. Нодир ва кучли мафтунлик жисмоний туйғуларсиз таъсир этади, ҳақиқий адолатпеша кишидан ҳосил бўлган 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 сиртқи кўринишини куйлашга шай Платон Сукрот билан учрашганидан кейин узи 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 уларок, инсонни урганишга интилишидадир. Инсонни ўрганиш билиш муаммоларини, ҳақиқатга булган қизиқишини, ҳақни топишга интилиши билан боғланди. Шу тариқа инсон муаммоси Сукрот фалсафасида, ахлоқий қарашларида марказий ўринга 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 гайриҳаётий кучлар томонидан яратилгани ёки уларга мутлақ итоат этиш ҳақида эмас, балки инсоннинг ушбу борлиқни билиши, уларни эзгу, фойдали томонларини ўрганиши 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 нуқтан назарни Платон кейинчалик бошқача ижтимоий-сиёсий йўналишда давом эттиради ва давлатни файласуфлар бошқариши зарур деган, бошқа табақалар ва кишилар ҳуқуқини камситувчи хулосага келади. Шунинг ёздан чиқармаслик керакки, Сукрот файласуфи ҳақиқатни илоҳий изловчи, эзгулик, ахлоқий сифатларини кўпайтиришга, узининг билиш имкониятлари чекланганини тан олишга интилувчи шахсдир. У мутлақликка, мутлақ билимга даъвогар эмас. Платон фалсафаси эса мутлақликка, ҳукмдор файласуф мавқенга 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 сеувчидир, донишманд эса Худодир. Фақатгина Худо донишманддир. Файласуф эса Худо (донишманд) билан инсон (донишмандни сеувчи) 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, дуппайган бўлганини ёзади. У «Сукрот сатирик драмалардаги барча ёқимсиз образлардан ёқимсиздир», деган фикрни баён қилган. У ҳар доим эски, жулдур кийимларда, ёзу киш оёқяланг юрган. Сукротнинг очликка, совуққа, иссиққа бефарқ қараши ҳаммани ҳайратга соларди.

Платонни ёзишича, 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 шогирдлари 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 ёшида юргани, унинг шогирди бўлгани учун худоларга шукроналар айтган.

Платон ижоди. Платон ижодини 25 та диалоглардан иборат тупламлар, «Сукрот апологияси» асарини, «Давлат», «Қонулар» китобларини 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 апологияси», «Давлат» асарининг 1-китоби, «Критон», «Парменид», «Эфтифрон», «Лисид», «Лахет», «Хармид» каби диалог-китоблари ёзилган. Ушбу асарларда Платон ижодининг илк босқичи учун характерли бўлган гоялар, тушунчаларга асосланган фалсафий таҳлил усули шакллана бошлагани кузга ташлашиб туради. Иккинчи давр милоддан аввалги IV асрнинг 80-йилларига тўғри келади ва бу даврда Платон «Кичик Гиппий», «Катта Гиппий», «Горгий», «Менон», «Эвтидем», «Кратил», «Ион» каби асарларини ёзди. Уларда Платон фалсафий системаси афсонавий (мифологик) образли тарзда уз пфодасини 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 гоялари уз аксини топган. Тўртинчи давр милоддан аввалги IV асрнинг 50-йилларига тўғри келади ва асосан «Қонулар» асарини ёзилиши билан тавсифланади.

Гоялар ҳақидаги қарашлар. Юқорида биз Сукрот билан Платон гоя (идея)ларининг умумий, муштарак томонлари ҳақида тухталдик. Гоя Платон фалсафасининг маъзини ташкил этади. Шунинг учун бу ҳақда кенг-роқ тухталтиш мақсадга мувофиқ.

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

Юқоридаги ёндашишдан маълум буладикки, Платон гояни 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. Куришиб 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 Гераклитнинг ҳамма нарса узгарувчан, бир шаклдан иккинчи шаклга ўтади, деган қарашларини давом эттиради. Дунёдаги нарсалар пайдо бўлиш, етилиш, емирилиш, яъни, бошқа куринишга 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 кўплик (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 куриниш, деган маънони англатади. Бироқ Платоннинг гоёси Демокритнинг шакл, куриниш 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 ўзининг таркибий қисмлари — эшик, дераза, том кабилардан 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 киради) 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» гоҳо эса «болта», «найза» сифатидаги инсон амалий фаолияти маҳсулларига, муносабатлар ифодасига нисбатан ҳам қўллайди. 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 ўзгариб 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 булагин 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 уз 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 буладиган барча нарсалар, ҳаракатлар сонлар орқали англанади. Платон эса гоёлар умумий хусусиятни бошқаларга, кўпчиликка етказувчи, боис ва мақсад деб билади. У сонларга гоёлар билан нарсалар ўртасидаги 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 буладикки, Платон пифагорчиларнинг космология ва сонларга оид таълимотларини яхши узлаштирган, уларни ўзининг гоёлар, дунёвий гоё ҳақидаги қарашларига татбиқ этган.

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

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 қўра, фикр ҳар доим мавжуд нарсаларнинг инъикосидир. Бу эса гоёнинг абадий, узгармас, умумийлиги ҳақидаги фикрга зиддир.

Платон ўзининг 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 билимдони 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 ўрганган 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 юқоридagi асарлари ва ўзига қарши танқидий фикрлари борлигини эсга 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 ўрганилиб келинади.

Платон идеализми. «Гоё» тушунчасини юнон фалсафасига Демокрит олиб кўрган. 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 нуқтаи назардан ёндашганда, «гоё» материалист Демокритнинг қарашларини ойдинлаштиради.

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

Платон идеализми онтологик таълимотдир. Унда гоё юқори ва қуйи кўринишларга 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 булиш 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 қутардилар, 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, кўйи 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, ўзи ҳам ушбу мавжудликка тааллуқли эканини англаб этади. 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 ўзининг охир натижаси, сўнгги мақсади сифатида унга интилади.

Платон уз таълимоти Худо билан боғланишини очиқ қайд этади. Файласуфнинг Худони мавжудлиқнинг марказига кўйиши, ҳамма нарсада унинг иштироки, амри, ҳаммиша 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 эга олмайди. Ҳақиқий билимга эга Худо учун билимнинг ҳожати йўқ, билими йўқ гофил учун эса фалсафа керак эмас, чунки у ўзининг гофиллиги бонс билимнинг нима учун кераклигини билмайди. Файласуф эса оқил (Худо) билан гофил (банда) уртасида туради.

Платон билиш ҳақидаги қарашларини ўзининг «Давлат», «Менон», «Теэтет» каби мулоқот-баҳсларида баён этади. Тўғри, ушбу асарлар бевосита билиш муаммоларига бағишланган эмас, аммо уларда файласуф-

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

«Тезтет» 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 боглиқ эмаслигини у нарса ва ҳодисаларнинг узгарувчан, қунимсиз эканлиги билан асослашга интилади. Ушбу соҳада файласуф Пифагорнинг «инсон барча нарсанинг меъёри» деган қарашини рад этиб, унинг ўрнига «билимга эга бўлган инсонгина барча нарсалар меъёридир, деган тезисни илгари суради. Платон инсон билимини, билиш фаолиятини мавжудлик ва тараққиёт белгиларидан, мезонларидан бири сифатида талқин этади. Шу билан бирга, Платон нарсалар, воқеа ва ҳодисалар узгарар ва бир шаклдан иккинчи шаклга ўтар экан, ҳиссиёт орқали уларни идрок этиш мумкин эмас, чунки уларда билиш учун лозим бўлган 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 бўлганини аниқлаш керак.

Бу уринда уч нарса кузга 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 узгарувчан нарсалар, борлиқ эмас, акс ҳолда, Платон уларни ҳиссий идрок этиш орқали билиш мумкинлигини рад этмаган буларди. Учинчиси, ҳиссий идрок ва билиш бошқа-бошқа нарсалардир.

Файласуф билиш фақат тўғри фикр ҳам бўлиши мумкин эмас, деб қарайди. Чунки, тўғри фикр мавжуд бўлганидек 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 бўлмаса, 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 аниқлатмайди, улар бирлашиб маълум бир маънога эга бўлиши даркор. Ҳарфлар бўғинлар, сўзлар ғояси, 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 булишини инкор қилмайди. Кўпгина кишилар тўғри фикр орқали маълум ишларни бажариши, ҳатто, шаҳарларни идора этиши мумкин. Бироқ файласуф билишнинг тўғри фикрдан алоҳида ҳодиса сифатида талқин этади, унингча билиш тўғри фикрдан юқоридир. Чунки, тўғри фикр бир жойда муқим турмайди, агар у бир жойда турса, узгарнишларга учрайди. Тўғри фикр руҳ (қалб)дан қочинишга интиланган боис билиш (билим) булолмайди. Уни эслаш, 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 кўрсатади. «Ушбу маъно барча нарсаларнинг умумий боғлиқлигини ифодаловчи, барча билимларнинг умумий алоқадорлиги ҳақидаги фикрдадир».

«Давлат» асарида Платон билишнинг интеллектуал (ақлий) ва ҳиссий билиш тарзида классификация қилади. Улар ҳам уз навбатида иккига булинади. Интеллектуал билишга ҳиссий билишдан холи ақлий билиш ва ақл билан фикр оралиғидаги тафаккурний билишлар ҳам киради.

Ақлий билиш ҳиссий идрокдан холи булиб, у ақлнинг узи учун амалга ошириладиган интеллектуал фаолият туридир. Ушбу билиш тури Аристотелда «фикрлаш ҳақида фикрлаш», Гегелда «соф фикр», деб аталади. Тафаккурний 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.

Тафаккурний билиш, Платон талқинига кура, ақлу идрок билан фикрлар уртасида рўй беради. Демак, у ақлу идрок ҳам эмас, улар оралиғида, ақлдан куйида, сезғилардан юқорида туради. Ушбу билишда киши маълум бир ақлий тўғри фикрларга келса-да, улар тахминлар доирасидан чиқолмайди.

Платон ҳиссий билишнинг ҳам иккига — «ишонч» ва «ўхшаш» (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 йук, аммо у «ишонч»га таянади.

Файласуфнинг фикрига кўра, «гоялар» билимлар орқали билинади ва билимларни ҳам «гояларга нисбатан билиш мумкин дидир. Билим мантиқан руҳ (жон) умумий тушунчалар, гоялар дарёсидир. Демак, билиш ёки ҳақиқий билим ана шу узгармас, муқим, абадий нарсаларни англашга интилишдир. Бу Платон фалсафасининг бош магзи, 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 оид 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, гўеки 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 ўзига айнан ёки бошқа кўринишга ўтади, шу билан бирга мавжуд бўлиш ва мавжуд бўлмаслик, ўзига тенг ва ўзига тенг бўлмаслик каби диалектик ҳолатларида ҳам намоён бўлади. Платон билишда нарсалар, воқеалар ўзгармаслигини, муқимлигини ёқлаб, у мавжудликнинг ҳаракатда ва турғунликда бўлиши мумкинлигини инкор этмайди. Агар билиш ақл, гидроқ, руҳ (жон) билан боғлиқ экан, руҳ (жон) жонли нарса сифатида ҳаракатда бўлиши зарур. «Шунинг учун, — дейди Платон, — ким, айниқса, файласуф, билишга интилар, билишни алоҳида кадрлар экан, борлиқни, коинотни турғун, 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 кўзга ташланади, ушбу қарашини у «Софист» асарида янада ойдинлаштиради. Борлиқ, ҳаракат, турғунлик бир-бирларига боғлиқ, бир-бирини тақозо этиб келадиган айнан нарсалар, категориялар сифатида қаралади. Ҳаракат мавжуд бўлса, турғунлик ҳам мавжуддир ва аксинча, турғунлик мавжуд бўлса, ҳаракат ҳам мавжуддир. Ҳаракатнинг ҳаракати турғун орқали англаниддек, турғуннинг турғунлиги ҳаракат орқали маълум бўлади. Бироқ ушбу учлик: борлиқ, ҳаракат, турғунлик ўзига ўзи ва шу турдаги нарсаларга айнандир. Демак, борлиқ, ҳаракат, турғунлик ёнига туртинчи нарса, яъни, айнан ҳам қўшилади. Яъни, ҳаракат билан айнан турғунга нисбатан бошқадир. Бу ўринда юқоридагилар қаторига бешинчи нарса — «бошқа», «ўзга» ҳам қўшилади. Ушбу «ўзга», «бошқа» нафақат турғундан ёки ҳаракатдан, шу билан бирга, борлиқдан ҳам фарқ қилади. Тўғри, у борлиқ табиати билан алоқадорликда намоён бўлади, лекин «бошқа» мудом нисбий характерга эга.

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

тула, демак, борлиқ бир йўла бирлик ва купликдир; у узгарувчан ва узгармас, ҳаракатда ва тургун, абадий ва утқинчи, изтироблардан холи ва изтиробларга туладир. Бундай талқинда мавжудлик — номавжудлик, борлиқ — йўқлик тарзидаги диалектик ёндашиш холис булади. Умуман, Платон борлиқнинг моҳиятини йўқлик — борлиқ, ақл — руҳ, коинот — одам, вужуд ва жон, умумий руҳ, 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 қонунлар ҳақида. Маълумки, Сукрот давлат ишлари билан шугулланишни узига лозим топмаган. Унинг даврасидагилар давлат ҳаёти, қонунчилик, ижтимоий-сиёсий ислохотлар туғрисида мулоқот-бахслар олиб борган булсаларда, Сукрот, иложи борида, давлатни, полисни идора этишда қатнашишга интилмаган. Унинг шогирди Платон эса, агар унинг асарларидан келиб чиқилса, бошқача йул тутган. Ҳатто, айтиш мумкинки, Платоннинг ижтимоий-сиёсий қарашлари мутахассислар, сиёсатчилар, тадқиқотчилар орасида ҳамон турли бахслар 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 ўқитиш, тайёрлаш бўйича 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 кўрсатади. Шунинг учун тарихий-маданий меросни урганиш аждодларимиз қолдирган гоёларни, фикрларни айнан тиклаш эмас, балки улардаги давр ва тараққиёт эҳтиёжларига, мавжуд муаммоларни ҳал этишга ёрдам берадиган тамойилларни ижобий, конструктив ушлаштиришдир.

Яна бир нарсани таъкидлаб ўтишимиз лозим. Собиқ иттифоқ даврида биз тарихий ўтмишга, маданий меросга бир томонлама, муносабатда бўлдик. Ўтмишни қоқлик, номуганосиблик, 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. Туғрироғи, уша даврдаги идеологик курсатмалар ва тазйиқлардан ташқарига чиқишга қурқдик, борни «бор», йуқни «йуқ» деб айтишга журъат этмадик.

Мустақиллик туфайли биз эркин фикрлаш, утмишга, тарихий-маданий меросга объектив ёндашиш, уларни миллий ва умуминсоний тараққиёт нуқтаи назаридан баҳолаш имконига эга булдик. Бутун Платон меросига, ижодига ва фалсафий қарашларига ҳам ана шу мезонлар орқали ёндашишимиз зарур. Борлиқни гоёга йуйган 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 қурсатиш, демак, бутун платонизмни нотуғри талқин қилиш, гуллаб-яшнаган бутун антик маданиятнинг ютуқларини камситиш ва қадрсизлантиришидир.

Платон фалсафасида гоё ҳақиқий борлиқ, ақл идрок этадиган, англайдиган номоддий, қуринмайдиган нарсадир. Куз билан қуриб, ҳиссий англанадиган аниқ нарсалар эса узгарувчан, мудом шаклланишда, ҳаракатда бўлгани учун ҳақиқий эмасдир. Ушбу ҳиссий дунё билан гоёлар дунёси бир-бирига боғлиқ, яъни, буларнинг биринчиси (ҳиссий дунё) иккинчиси (гоёлар дунёси)нинг инъикоси, акси, нухаси, соясидир. Ушбу назарий идеалистик концепциядан инсон фаолияти йуналтирилган 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 кура, адолат ҳар ким уз иши билан шуғулланишидадир. 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 шуғулланиши 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 йуқ 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 уз иши 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 ўз 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», «гоялар»га оид тартибларга асосланишини, гоянинг 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 «ўлчовлар, 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 ўз иши билан шугуллансин дегани, «ҳукмдор — ҳукмдор, ҳунарманд — ҳунарманд, қул — қул булсин» 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 бұрттирилган талқини кейинроқ Маркс ва Ленин қарашларида ёрқин намоён бўлди; яъни, синфийлик назарияси ижтимоий тараққиётни қайси томонга, тўғрироғи, инсониятни қандай фалокат рўпарасига 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 гоя, давлат бирламчи уринда туради, адолат ушбу умумий-

ликка хизмат қилишда, деб кўрсатилади. Тўғри, давлатни сақлаб қолиш, уни мустақкамлашни давлатнинг узисиз амалга ошириб булмайди. Жамиятни ташқи хавфдан ҳимоя қилиш, жиноятларнинг олдини олиш ҳам бусиз булмаслиги 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 ўрни масаласи Платон асарларида алоҳида ёритилади. Қонун ва бошқариш бир-бирига боглиқдир. Бу борада файласуф ўз даврида кенг тарқалган ҳуқуқий-фалсафий қарашларга асосланади. Айниқса, Перикл утказган сиёсий-ҳуқуқий ислоҳотлар мутафаккирлар ва сиёсатчилар, давлат ишларини бошқариш билан шуғулланаётган афиналиклар ўртасида 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 булмаса ёки кимнингдир ҳукми остида булса, ўша жойда давлат ҳалокатга яқин деб биламан. Қаерда қонун ҳукмдорлар устидан ҳукмрон, ҳукмдорлар қонунлар қули булса, ўша жойда давлат равнақ топади ва ҳудодлар давлатларга инъом этадиган барча эзуликларни кураман». 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 жамиятга 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 жамият-ни орқага, қабилачилик даврига қайтаришга қаратилган «медико-сиёсий даволашдир», деб атайди. Шундай булса-да, ушбу ёндашувни куриб чиқиш, ҳеч булмаганда, Платоннинг назарий-фалсафий таълимотини тула-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 ўз 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 бонс фуқаролар бахтли, фаровон яшаган, деб ёзади. Подшолар эса худолар яратган илоҳий тартибларни мамлакатда амалга оширувчи қатлам ҳисоблаган. Бироқ вақт ўтиши билан ҳукмдорларнинг хулқ-атвори ўзгариб, уларда бойликка, зуравонликка берилиш, нафсга мубталолик авж олади. Натижада, давлат таназзул томон юз тутади. Бундан огоҳ бўлган худолар худоси Зевс атлантидаликларни қаттиқ жазолашга аҳд қилади ва бу давлат ер юзидан бутунлай йўқолади.

«Сиёсат» асарида эса қадимги одамлар, албатта, худолар ёрдамида, табиат билан инोक, узаро яқинликда бўлиб, кейинги, яъни, Платон давридаги одамлардан бахтиёр яшаганлар. Худолар уларни ўз 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, қондаларга мувофиқ ва ахлоқли бўлган, давлат ишлари яхши йўлга қўйилган. Илоҳий тартибларнинг 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, ғоялар 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 ўзидаги ахлоқий қарашларни антропологик қарашлари билан уйғунлаштиришга, шу тариқа ўзидан олдинги фалсафани янги ёндашувлар, айниқса, Сукрот фалсафаси билан қўшишга интиланган.

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 сўзнинг ҳозирги мазмунидан фарқ қилади. Бутун 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 шуғуллиансин, деган фикр кўп асрлар давомида кишилар онгида, хаёлида, 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 кўзга ташланади.

Худди шунингдек, Платоннинг қонунлар ҳақидаги фикрлари унинг умумий ижтимоий-сиёсий таълимоти, эгалитаризми давлатни алоҳида табақа бошқариши зарурлиги 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, қўллар ушбу сиёсий ҳуқуқдан маҳрум этилади. Бу уринда қонуннинг устуворлигини, адолатли, етук давлат ўрнатишни тасаввур этиш қийин.

Ёки булмаса, давлатни бошқариш, ижтимоий ҳаётни йўлга қўйиш узгармас, абадий, ҳиссий борлиқдан ташқаридаги гоёлар орқали амалга оширилади, деган фикрни олайлик. Платоннинг ҳақиқий ақл-идрок этакдиган гоёни айрим табақа, ҳукмдорлар ва файласуфлар англашга, тушунишга қодирлар, улар бошқа кишиларга аён эмас, бутун таълим-тарбия ана шу ҳукмдор табақани шакллантиришга, уларнинг фарзандларининггина 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 бўлиб 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 онгнинг, тафаккурнинг консерватив хусусиятидан келиб чиқади. Кунаро узгариб турувчи, қўним билмайдиган, гоҳо ўзини узи инкор этиб турадиган нарсалар эса кишилар онгини, нафақат янгиликларга, узғаришларга 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 тараққиётга 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 гуманизминини ушунг ижтимоий-сиёсий қарашларидан ажратиш қийин. Аслида, Платон аристократик этика тарафдори булса-да, унинг фалсафасида инсон ҳаёти ва камолотига, ахлоқий ривожланишига онд фикрлар ҳам мавжуд.

Қадимги юнон файласуфларига, шу жумладан, Платонга ҳам нафақат мушоҳадалар, фикр-мулоҳазалар ва аскетизмга берилиш, худди шунингдек, нотиклик 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, кукда ушбу умумий гоё Худо булса, ерда у давлатдир. Давлат бутун борлиқдаги гармонияни ерда амалга оширади ва илоҳий тартибларнинг қарор топишига хизмат қилади.

Платон давлат куринишларини 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 булади, улар нафсга, фаҳшга, зуравонликка мойил эмаслар.

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

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

Платоннинг хаёлий давлатида кишилар мулкига қараб бир-бирларидан фарқ қилувчи турт табақа ёки синфларга бўлинади. Аммо уларнинг бир синфдан иккинчи синфга ўтишини тақиқлайдиган қонун ёки тартиб йўқ. Агар камбағал бойиса, юқори табақага, агар бадавлат камбағаллашса қўйи табақага тушиши мумкин. Ортиқча ҳашамат, мол-мулк билан гурурланиш, манманликка берилишнинг олди турли чоратадбирлар орқали олинади. Кишиларнинг олтин ёки кумуш йиғиши тақиқланади. Судхўрлик, бошқалар мулки ҳисобига бойиган киши жазага 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. Истеъмол қилинадиган нарсалар, маҳсулотлар кишилар (улар қайси қатламга қарашларидан қатъи назар) ўртасида тенг тақсимланади. Аёллар эркаклар билан тенг ҳуқуқлидирлар, бироқ улар давлатни идора қилувчи олий органлар фаолиятида қатнашмайдилар. Барча кишилар ҳамфикр-дирилар, улар ўртасида умумийликни емирувчи ёки давлатни таназзулга олиб келувчи фикрларга йўл қўйилмайди. Давлатни қўллаб-қувватлаш, умумий равнаққа хизмат қилиш барча фуқароларнинг бурчидир.

Давлатни 37 кишидан иборат олий орган идора этади. Уларнинг ёши 50—70 атрофида бўлади ва улар кўп погонали 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» ғоясини амалга ошириш учун булажак 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 қоришмасига 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 нуқтаи 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 йўналтирилганидадир. Айнан ушбу жиҳат нуқтаи назаридан 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, эъзоланиб, сиёсий-ҳуқуқий таълимотлар тарихида улуғланиб келаётган сўзлари 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 сўзлар бундан 25 аср олдин айтилгани кишида ҳайрат ва фахр уйғотади, аммо Платоннинг асосий сиёсий-ҳуқуқий концепцияси ердаги кишиларнинг реал эҳтиёжлари, манфаатлари билан эмас, балки кукдаги гоё, Худо билан боглиқ 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 нуқтаи 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 боглиқлиги, ҳатто, гоё, руҳ ҳам моҳиятан эзгуликка етишиши ҳақидаги фикрлар Платон этикасининг муҳим жиҳатини белгилайди.

Платон илк асарларидан бири «Протагор»даёқ Суқрот образи орқали «эзгулик», «фаровонлик» тушунчаларини фалсафий муаммо сифатида таҳлил этишга интилади. Уларга бахт-саодат, гўзаллик, 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, зўравонлик кўп, шунинг учун бу дунёда қолиш руҳни, жонни етукликка этишига ҳалақит беради. Руҳ, жоннинг узини ўзи англаши, вужуд ташвишларидан холи бўлиши, азалий ҳолатига қайтиши етукликка олиб келади.

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

Платон ақл, идрокни инсон ҳаёти, жамият, давлатни бошқаришнинг асосий шарти сифатида қарайди. Инсон эҳтиёжларини қондириш ақл-идрок измида бўлиши муҳимдир. Лаззатланиш, ҳузур-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 таназулга, бузилишга олиб келиши мумкин. Киши эҳтиёжлар оламида яшайди, уларни қондириш учун меҳнат қилади, ором билмайди. Агар унинг барча интилишлари ўз эҳтиёжларини, айниқса, моддий эҳтиёжларини қондиришдан иборат бўлиб қолса, бир кунмас бир кун у югур-югурлардан зерикади, чарчайди. Уткинчи нарсалар, беором дунё моддий эҳтиёжлар қондирилиши биланоқ узига бўлган қизиқишни сундиради. Шунинг учун киши руҳи, жони эҳтиёжлар қондирилиши билан ақлу идрок уйғунликда бўлишини, ҳатто, ақлу идрок истакларга етакчилик қилишини тақозо этади. Демак, ақлу идрок доирасидаги меъёр юқори, олий эзгуликдир.

Бу уринда Платоннинг маънавий-ахлоқий қарашларида маълум бир узғариш содир булганини кузатамиз. У «Горгий», «Фэдон» асарларида етукликка етишиш учун зоҳирлик гоёсини илгари сурган булса, кейинроқ ёзилган «Қонуилар»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 буйсунмаслиги натижаси ҳамдир. Туғри, Платон гофилликни оқламайди, балки билмаслик, нарсалар ва ҳодисаларнинг асл моҳиятидан беҳабарлик кишини кун хатолар қилишига олиб келади, уни эзгу ишлардан ва ҳақиқатни билишга интилишдан узоқлаштиради, 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 жараёндир. Ушбу жараён ўз-ўзидан эмас, балки жамиятдаги маълум бир тартиб, талаб ва институтлар орқали амалга ошади.

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

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

Платон академияси. Сукротнинг улми 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 булади. Ун икки йил давом этган саёҳат даврида у бу мамлакатлардаги файласуфлар, давлат арбоблари, машҳур кишилар билан яқиндан танишишга муваффақ булади. 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 сўзлар ёзилган экан. Бу уринда «геометр» сўзи 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 кўзга 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 тутга билиш, кунгил очиш ишлари ва майлларига берилмаслик, урнатилган тартибга қатъий риоя қилиш талаб этилган. Файласуфнинг узи ҳам шу тартибларга итоат этган.

Аста-секин Академия довруғи бошқа шаҳарларга ҳам тарқалади. Дастлаб унга эркаklar, 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 кўрган файласуф унга алоҳида эътибор билан қараган. Масалан, Арасту ёшлиги боис 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 шаккоклик қилмоқда», деган экан.

Платон уч марта Сиракузга бориб, узининг ижтимоий-сиёсий қарашларини рубебга чиқармоқчи булади. Бу эса Академиядаги фаолиятини маълум бир даврга тўхтатиб туришга мажбур этади. Гап шундаки, илк саёҳатга чиқиб Сиракузга келганида ҳукмдор Дионисийнинг қайноғаси Дион билан танишади. Файласуфнинг давлатни бошқариш ҳақидаги қарашлари Дион қарашларига мос булиб, улар уртасида дўстона 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 кура, 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 (қайноғаси 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 миллоддан 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 Сиевсипп бошқарган. У Платондан фарқли равишда, оламни ҳиссий идрок этиш масалаларини органишга купроқ эътибор берган. Тажриба ва ҳиссий идрок билишнинг боши эканлигини тан олган, «гоя»ларни сонлар билан алмаштирган. Рух, жоннинг бошқаларга ва бошқа нарсаларга кучишига ишонган, киши ахлоқий-маънавий камолотини унинг табиий қобилиятлари ҳар томонлама ривожланганлиги билан боғлаган.

Сиевсипп вафотидан кейин Академияни Ксенократ бошқарган. У барча нарсалар асосида жуфт ва тоқ — «иккилик» этади, 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 дунени яратган, деган гояни илгари сурган.

Худди шунингдек, Платон Академиясини машҳур қилишда опунтик Филипп, Гестизей, Менедем, Полемон ва Крантор ҳам уз ҳиссаларини қушишган.

Хотима. Асрлар давомида Платон фалсафасига қизиқиш сунмаган, уни нафақат илоҳийлаштиришга, шу билан бирга, ижтимоий фалсафасини бутунлай рад этишга қаратилган урнишлар 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 бугунги қарашларни зўрма-зўраки тиқиштирмаслик керак. Бир томондан қарасангиз, Платон куллик тарафдори, фан ва санъатни таъқиб этувчи, никоҳ ва оиланинг душмани, севги ва аёллар эркини бугунги киши сифатида намоён бўлади. Аммо бошқа томондан Платоннинг буюк файласуф экани, Суқрот гоёларининг муносиб давомчиси, Аристотелнинг устози булганини, купдан куп мавзуларни бошлаб берган ва уларни мохирона тадқиқ этганини бугун ким инкор эта олади? Буларнинг барчаси диалектик бутунликни ташкил қилади, файласуфнинг яхлит қиёфаси, платонизмнинг узига хослигини ифодалайди.

Бизнингча, Платонга бугунги давр, у умид қўзларини тиккан, кинотда космик кемалар кезиб юрган, инсоният компьютерларни уз дастурига айлантирган 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 Суқротдан кура бошқачароқ йулдан, яъни, Афина Суқротни уз қонунлари асосида суд қилган бўлса, Платон Афина учун қонунлар ёзиш йулидан борган бўлса, Платон уларни ўқитиш, тарбиялаш йулидан борди. Суқрот гоёлари ва таълимотини суҳбат, баҳс-мунозараларда тарғиб қилган бўлса, Платон китоблар, қўлланмалар ёзиш йулидан борди. Платоннинг уз даврида сиёсий фаол булгани ҳам унинг айби эмас, зеро ўз 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 кутарди. 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 Никомас эди. У ёшлик чоғидаёқ жисмонан бақувват ва соғлом булиб улғайди. Дастлабки таълимотни уз оиласида олгач, ун етти ёшида устози ва дусту Афлотун ташкил этган Академияга ўқишга кириб, йигирма 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 кўпгина қисмини забт этишга муяссар бўлди. Ана шундай голибона юришларда узининг энг яқин маслаҳатчиси сифатида Арастунини 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 шугулланган. Ана шу материаллар асосида узининг асосий асарларини умрининг сунгги йилларида ёзган. Арасту улугвор Македония сарой аҳли билан дустона муносабатда булган, ҳурматли ва обрули киши сифатида қайтиб келганди. Тарихий манбаларда курсатилишича, македониялик Александр Арастунини 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 улмидан 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 кўчиб 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 бўлса-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» номли 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 киради.

4. Бирламчи фалсафага доир рисоаларда борлиқнинг моҳияти ҳақида фикр юритилади. Арасту асарлари тартибга солинаётганда унинг муҳаррир ва нашрга тайёрловчиси родослик Андроний милoddан аввалги I аср бу туркум рисоаларини физикага доир китоблардан кейин жойлаштирган. Шу асосга кўра, 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» (дўсти ва шогирди Эвдемга бағишланган) каби асарлардан иборат. Биринчи рисолада Ликейдаги маърузалари урин олган. Иккинчи асарда эса мутафаккирнинг этикага оид 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» номли асарлардан иборат.

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

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

У мантиққа оид барча асарларини «Органои» номли йирик тупламга киритган. Арасту фикрича, мантиқ узига хос билим қуроли бўлиб, фалсафанинг муқаддимаси ҳисобланади.

Арасту барча фанларни икки қисм — назарий ва амалий фанларга ажратади. Унинг фикрича, назарий фанларни урганиш фақат уларни билишга қаратилган. Амалий фанлар эса инсонга йўл-йўриқ кўрсатишга, бирор фойдали ишни амалга оширишга қаратилган. Назарий фанларни Арасту уч қисмга 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 бўлиб, моддий дунё, жисм ва ҳодисалар уларининг нусхасидир. Арасту Афлотуннинг бу таълимотини рад этиб, гоялар жисмнинг оддий нусхаси ва ўз мазмуни жиҳатидан жисмлардан фарқи йўқ, деб таъкидлайди. Демак, Афлотун таълимотида «умумий гоялар» ўз 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 аъзоларимиз хизматида воз 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, узаришда ва ўткинчи характерга эгадир. Афлотуннинг бу гайриилмий таълимоти Арасту фикрича, асосиз ва қарама-қарши кутбга эгадир. Модомики, предмет ва

ҳодисалар «ғоя»ларнинг маҳсули, нусхаси экан, — деб таъкидлайди Арасту, — нега «ғоялар» ҳаракатсиз, ўзгармас, мангу, уларнинг нусхаси, маҳсули эса ҳаракат, ўзгаришда ва ўткинчи характерга эга бўлиши керак? Арасту бу ерда Афлотун таълимотида таъкидланган предмет ва ҳодисалар билан «ғоялар дунёси» ўртасида сабабий боғланиш йўқ эканини очиб ташлайди. Арасту Афлотун сингари тушунчалар орқали борлиқнинг муҳим, туб ва ўзгармас 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 таъкидлашча, «ғоялар дунёси» таълимотининг юзага келишида Гераклитнинг ҳиссий нарсаларнинг тўхтовсиз ўзгариши таълимоти асос бўлди. Шунинг учун Арасту Афлотун, Гераклит таълимотига қарама-қарши, билимнинг манбаи ҳисобланмиш ўзгармас абадий нарсаларни яратишни уз олдига мақсад қилиб қўйган.

Арасту «Метафизика» асарида Афлотуннинг ғоялар ҳақидаги таълимотини танқид қилиб, Афлотун ғоялари оламдаги нарсалардан ажралган узига мустақил ғоялар эканини исботлади ва шу асарининг бошқа қисмларида Афлотуннинг мустақил ғоясига қарши узининг 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 бўлган муносабати биринчидан, «ғоялар» ўртасидаги мантиқий муносабатлар бўлса, иккинчидан, «ғоялар» билан ҳиссий нарсалар ўртасидаги муносабатлар, ғоялар ўртасидаги мантиқий муносабат, бу умумий ғояларнинг хусусий ғояларга бўлган муносабатидан иборатдир. Афлотун таълимоти бўйича, умумийлик хусусийликнинг моҳиятидир. Лекин бу икки ҳолат, яъни умумийлик ғояларнинг хусусий ғояларга муносабати ва шунингдек, «ғоялар» субстанционалдир, деган хулоса бир-бирга зиддир, дейди Афлотун. Бошқача қилиб айтганда, Афлотун фикрича, битта ғоя бир пайтнинг узида субстанционал эмас.

Умумий гоёларга буйсунадиган хусусий гоё умумий гоёга нисбатан субстанционалдир.

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 қориштириб юборганини кўраёғимиз. Афлотун фикрича, умумий гоёлар қандайдир алоҳида дунёни ташкил этади. Ана шу алоҳида дунё, яъни гоёлар дунёси ҳиссий нарсалардан иборат дунёдан мулақо бошқадир. Шундай қилиб, Афлотун фикрича, нарса ва нарса ҳақидаги гоё бир-биридан алоҳида мавжуддир.

4. Афлотуннинг гоёлари ҳиссий оламдаги нарсаларнинг муҳим хусусиятларини тушунтира олмайди. Ҳиссий оламдаги нарсаларнинг муҳим хусусиятлари бу уларнинг ҳаракати ва ташкил толиши, вужудга келиши ва емирлишидан иборатдир. Афлотун ҳиссий оламдаги тўхтовсиз содир буладиган ўзгаришлар ва ҳаракатларнинг сабабини кўрсатиб беришга қодир эмас.

Арасту фикрича, Афлотуннинг гоёлар тўғрисидаги таълимотининг чалкашликка, қийинчиликка олиб келишга сабаб умумийликни яккаликка нисбатан мулақлаштириши 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 найдо булиш 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 ўзгаришда, деган фикрни олга сурган.

ОНТОЛОГИК ҚАРАШЛАРИ. Арасту фикрича, моддий дунё объективдир. Табиий моддий субстратга эга ва доимо ўзгаришда булган нарсалар йингиндисидан 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 ўртасидаги муносабатни тўғри ҳал эта олмаган. У умумийлик ва яккалик, хусусийлик, тушунча ва сезгилар, моҳият ва ҳодисалар ўртасидаги диалектик боғлиқликни кўра олмаган. Маълумки, фан фақат борлиқнинг индивидуал хусусиятларини ўрганиш 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. Охирги сабаб ёки мақсад сабаби.

Материя ҳар бир предметнинг моддий асосидир. Бундан ташқари, Арасту ҳар бир нарсани ясаш 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 нуқтаи назарича ҳаракат ёки тинчланишнинг манбаидир. Масалан, маслаҳат берган киши маслаҳатнинг сабабчисидир. Ота ва она боланинг сабабчисидир, узгартувчи узгаришнинг сабабчисидир.

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

Арасту инсонга хос бўлган мақсадни табиат ҳодисаларига ҳам киритмоқчи булади. 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 кўрадиган бўлсак, унда биз оламни тушунтиришда материя ва шаклнинг зарурий равишда мавжудлигини тан олишимиз керак. Бу нарсани ҳал этиш учун олам замонда мавжуд бўлганми ёки замонда йўқ буладими, деган масалани кўриб чиқишимиз лозим. Юқорида аниқлашимизча, ҳаракатнинг мумкинлиги биринчидан, материянинг мав-

жуд эканлигидан, иккинчидан, шаклнинг муайян бир предметда шаклланганлигидан 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. Билямизки, бирон бир нарса ҳаракатсиз вужудга келмайдди, 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 булаётган ҳаракат фақат узининг бошланишига эга бўлмаслигидан ташқари охири ҳам йўқ, 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 кураминз. 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 бўлишига 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 ганириб, «руҳ материядан ташқарида мавжуд эмас», деб ёзади. «Руҳ — бу тан эмас, у танга тааллуқли нарса бўлиб, аниқ бир танада мавжуддир». Арастунинг бу таълимотини кейинги давр файласуф олимлар юқори баҳолаб, у индивидуал руҳнинг ўлмаслигини 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 парчаланishi уз навбатида тананинг емирилишига ва чиришига олиб боради, дейди Арасту.

Рухнинг олий элементи — ақл. У рухнинг энг пастки функциясидан ташкил топиб, имкониятдаги энг паст руҳдан рухнинг 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 парчаланди.

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 борлиқ. Идрок этилаётган узгаришларни амалга оширган ёруғлик вақт талаб қилмайди, у жисмда бир зумда содир булади.

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

Арастунинг жон ҳақидаги таълимоти ҳам мавжуд бўлиб, объектив идеализм руҳида талқин этилади. Бу таълимот кейинчалик Марказий Оснё 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 бошлади. Сезги тирик организмга тааллуқли бўлиб, у ташқи объектив моддий оламнинг таъсири туфайли юзага келади. Сезгилар куриш, эшитиш, таъм орқали сезиш ва ҳид сезгиларига бўлинади. Бу сезги аъзолари орқали якка-якка жисм ва ҳодисаларнинг сифат ва хусусиятлари туғри акс этирилади. 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 бундан изчил ёрита олмаган. У тафаккурни сезгилардан, объектив реалликдан ажратиб қуйиб, унинг манбаини мутлақ ақл, мутлақ шакл ташкил этган, деган хулосага келган.

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

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

Аподейктика ишонч, деган маънони англатувчи тушунча булиб, 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 тугма эмас, гарчанд улар имконий равишда ақлда булсалар-да, лекин ақлда эга бўлмаган имкониятлардан бўлак нарса эмас.

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

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

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

Билим уз предметга 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 билимга эга бўлиши учун уни ҳис этиши лозим. Билимнинг предметга муносабати сезгиларнинг предметга булган муносабати кабилдир. Фараз қилайлик, идрок қилаётган инсоннинг бир дақиқа кўриш қобилияти йўқ бўлади дейлик, бундан инсон идрок қилаётган предметнинг узида йўқ, деган хулоса чиқариш ярамайди. Инсонга кўриш қобилияти қайтганда, у кўраётган нарса энди кўринувчи нарсага тааллуқли бўлади. Борди-ю билимни пайдо булган, деб қарасак, яъни у уз предметга тааллуқлиги кўрсатилади. Унда предмет ва у ҳақидаги билим ажралмас бир бутунликни ташкил этади. Предметга юзаки қарашлик бу фақат билимнинг имкониятидаги предмети бўлади. Агарда предмет имкониятда қолса, у ҳолда билим юзага келмайди. Олим билиш предметини идрок этишга киришар экан, шу дақиқадан билимнинг предмети ва предметнинг билими ҳақиқатга айланади. Улар икки бир бутунликни ташкил этади. Бундан Арасту кўйидаги хулосага келади: билиш предмети билим ва бўлмоқ, яъни борлиқнинг ўзига хос тури ҳисобланади.

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

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

Арастуниг таъкидлашича, илм борлиқни исботлаш туридир. Исботнинг узи эса исботнинг босқичи бўлмаслиги бўлиши мумкин. Исботдалил жисмга тааллуқли булган ҳақиқат, заруриятни келтириб чиқаради. Исбот-далил тасодифий борлиқдан ёки пайдо бўлувчи парчаланувчилардан иборат эмас. Фақат умумийлик ҳақида гап бориши мумкин. Борди-ю, умумийлик реал мавжуд бўлмаса, унда исботловчи жисм жуда бўлмаганда, мунтазам содир бўлиши керак. Масалан, Ой тутилиши, у ҳар доим бир хил кечади. Гарчанд доимо содир бўлмаса-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 бўлади. Илмий тақлиф 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 кўра, 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 бирикishi билан боғлиқдир. Бу ҳолат фаннинг турли предметлари битта турга мансублиги билан белгиланадики, турли предметлар битта предметга тегишли бўлиши, айна пайтда, бир предметга булган алоқадорлик бошқаларга ҳам боғлиқ.

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

ОЛАМНИНГ ТУЗИЛИШИ ҲАҚИДА. Арастуниг олам тузилиши туғри-сидаги 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 таълимоти-ни яратган. Бу таълимоти асосида оғир жисмларнинг доимо настга интилиши, енгилларининг юқорига кўтарилиши, Ер оламнинг маркази, чунки у оғир, 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. Тўғри чизиқли ҳаракат.

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

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

«Паст», Арасту фикрича, марказни ташкил этади. Тўғри 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 тўғри чизиқ бўлиб ҳаракат қилади. Сув ер сингарии марказга интилади. Ҳаво олов сингарии 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 тўғрисида 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 бирикши мумкин. Турт физик сифатдан ҳар бирига иккитадан сифатга эга булган туртта бирикма содир булади:

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 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 элементида фаол сифат — иссиқлик билан пассив сифат — қуруқлик мавжуддир. Сувда эса совуқлик фаол сифат бўлса, намлик пассив сифатдир. Бир элемент иккинчи элементга айланиши учун узигадаги бир сифатни йўқотиши керак. Масалан: олов элементи бирданига сув элементига ута олмайди. Бунинг учун олов элементи даставвал иссиқлик сифатини йўқотиши ва совуқ сифатга эга булиши керак, сўнгра у ҳавога айланади. Борди-ю, элементлар бир-биридан фақат битта сифат билан фарқ қилса, у ҳолда бу элементнинг иккинчи элементга утиши бевосита амалга ошиши мумкин. Бошқа элементга айланаётган элемент уз сифатини йўқо-

тиб, ўзи утаётган элементнинг сифатини олади. Масалан, ҳаво элементи сув элементига айланаётганида ўзининг қуруқлик сифатини ташлаб, сувдаги ҳул сифатини қабул қилади. Шу тариқа ҳаво сувга айланади. Лекин элементларнинг ушбу характеристикалари тўғри чизикли ҳаракатга тааллуқлидир. Тўғри чизикли 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 топган. Бу бешинчи элемент ҳисобланади. Ер сатҳидан улар оловдан ташкил топгандек кўринади, бундай кўринишнинг сабаби осмон жисмларини ниҳоятда тез айланиши туфайли улар қизиб алангланади. Эфир, шунингдек, осмон жисмлари ҳаракат қилувчи дунёни, маконни тўлдиради. Эфир осмон ва осмон доиралари сингари ўзгармас хусусиятга эгадир. Эфир доирасида барча осмон жисмларидан мукамал ҳисобланмиш ҳаракатсиз юлдузлар жойлашган. Қўёш ва ой ҳам эфирдан ташкил топган. Лекин улар ҳаракатсиз юлдузларга нисбатан Ер элементлари таъсирида бўладилар, Ердаги 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 ўзгаришлар.
3. Макондаги ҳаракат.

Арасту фикрича, маконда урин алмашинуви ҳаракат ўзгаришининг асосий тури бўлиб, қолган барча турларнинг шарти ҳисобланади. Маконда урин алмашинуви тўғри чизикли ва айланма, узлуксиз ва узлукли, тенг ва тенгсиз ҳаракатли бўлиши мумкин. Арасту кенг тўхтовсиз айланма ҳаракатни афзал кўради. Чунки, бундай ҳаракат абадий ва ўзгармасдир. Шундай қилиб, осмонда фақат битта ҳаракат тури — осмон жисмларининг тенг, тўхтовсиз айланма ҳаракат бор. Савол тугилади: Нега ўзгармас эфирдан ташқари оламда яна тўртта мукамал булмаган 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 бўшлиқ йўқ экан, у ҳолда дунёнинг маркази билан оралигида, яъни ер билан олов ўртасида уларни бирлаштириб турувчи элементлар жойлашиши зарур. Булар — ҳаво билан сув. Улар ер билан олов ўртасида «воситачилик» ролини утайдилар.

Биринчи туртки — 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 купгина номукаммал ҳаракатларга ажралади. Арасту фикрича, коинот замонда чексиз бўлганлиги каби ҳаракатда ҳам чексиздир. Бироқ бу абадийат жисмларнинг тинч ҳолати (инерцияси) эмас, балки биринчи турткининг доимий тенг кучли таъсири туфайлидир. Бу беш элемент оламнинг моддий асоси — дунёвий жараёнининг шартидир. Барча жисмлар биридан иккинчисига утувчи 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. Бордн-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 куриш 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 куришда ҳақиқий услубни тушуниш англанади. Арасту узининг «**Топика**» асарини диалектикага бағишлайди. Унинг фикрича, ҳаракат, моддалар, предметлар бир-бирисиз яшай олмайди. Ҳаракат абадий характерга эга бўлиб, ўзгаришга мойилдир. У материя ҳаракатини куйидагича таърифлайди: оддий урни алмашинув ҳаракати, миқдор ўзгариши, сифат ўзгариши, 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 ўлим, миқдор ва сифат ўзгаришларнинг диалектик бирлиги кўрсатиб беради. Арасту материя ва ҳаракат бирлигини асослашга ҳаракат қилди, лекин бу борада изчил бўла олмади.

Унинг фикрича, билимлар икки қисмга бўлинади. Ҳақиқатга яқин, эҳтимол ва аподейктик билим. Диалектика, дейди файласуф, ўзида қарама-қаршиликка эга бўлган 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 бўлса-да, бироқ ана шу чекланиш орқали диалектиканинг кейинги ривожига йўлида катта қадам қўйди, ҳамма эҳтимол билимлар билан ҳақиқий билимлар уртасида аниқ чегара қўйишга муваффақ бўлди.

Арасту «Топика» асарида фаннинг қадрини масаласини аниқлаш қоидаларини келтиради. Ҳар қандай илмий мулоҳазада, файласуф фикрича, умумий ҳолатлар бўлиб, тадқиқотни улар асосида олиб бориши керак. Арасту ўз диалектикасида универсал диалектик услубга аҳамият берган эмас. Бироқ у биринчи марта 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 туғрисида 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 усулларини 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 сингарини 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. 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 мантиқий билан диалектикаси уртасида қандай муносабат бор экан? Бу саволга Арасту фалсафасида мантиқ ва диалектиканинг ажралмаслиги аниқ кўрсатилган. Бу ҳақда унинг мантиқ асослари гувоҳлик 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 илгари 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 фикрнинг файласуфнинг «Органон», яъни олтинта 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 қилинадн. «Иккинчи аналитика»да исбот-далил ва унинг ибтидоси ҳақида фикр юритилади. «Топика» асарида тафаккурнинг асосий қонунлари ифодаланган. Унда ҳақиқат, ёлгон, мулоҳаза каби тушулчаларга 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 қонунини буйича фикрламасанг, ҳеч нарсани аниқлаб бўлмайди, деган тезисида ҳам шу фикр такрорланади. Битта нарсанинг узин айни бир вақтда бўлиши ёки бўлмаслиги мумкин эмас. Унинг «Метафизика» асарида қарама-қаршилик қонунининг мантиқий аспекти ман этилиши ифодаланган. Бир жисм ҳақида бир-биринга 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 булмас яхлитликни ташкил этади. Киник фалсафий мактабнинг намояндаси Антисфен фикрича, инсон инсон демақдир, 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 булади. Бундан хулоса шуки, инсон айна бир вақтнинг ўзида «А» (инсон) ва «А» эмас, «илмли» деган маънони англатади. Лекин «илмли» инсонга қарама-қарши, деган нарса эмас. Яъни, «а» эмас, деган хулоса чиқмайди.

«А» айна бир вақтнинг ўзида «В» ва «В» эмас, деб тасдиқлашимиз ман этилади, яъни гап субъектив тааллуқли, лекин ундан фарқ қиладиган предикат ҳақида боради. Лекин гап субъект билан предикат ўртасидаги 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, ноборлик (мавжуд эмас), лекин ноборлик мавжуд (демак у мавжуддир).

Арасту илгари сурган қарама-қаршиликни ман этувчи қонун баҳсларга сабаб булади. Гегель Арастуни танқид қилиб айтадики, унинг вужудга келиш, ўзгариш, ривожланишни инкор этувчи бу қонуни метафизик ҳаракатдадир. Гегелнинг эътирози бу қонуннинг мазмунига тўшунмаганидандир. Арастунинг қарама-қаршиликни ман этувчи қонуни мутлақдир. Бу қонун объектив борликқа тааллуқли бўлиб, имкониятдаги борликқа 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 ўз жиҳатидан қашшоқдир. Чунки, утмишнинг ўзгаришга мойил булмайдиган, утмишда амалга ошган имкониятдан бошқа ҳеч қандай имконияти йўқ. Учинчи инкор этувчи мантиқий қарама-қаршиликнинг ман этувчи қонундан олдин кетиб, айна бир нарсага нисбатан «В»нинг ҳақиқийлиги «В» эмаслигини нотўғри эканлигини англатади ва аксинча: икки қарама-қарши мулоҳазалар ўртасида ҳеч қандай воситачи бўлиши мумкин эмас. Қарама-қаршиликларни ман этувчи қонун учинчиси, яъни инкор этувчи қонунини ўз ортидан эргаштириши шарт эмас. Лекин учинчи инкор этувчи қонун қарама-

қаршиликни ман этувчи қонунни ҳаракатга келтириши шарт бўлиши 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** — иутқ бўлиб, унда бирон бир нарса тахмин қилинса, зарурий равишда ундан фарқ қиладиган тахмин бор, деган маъно келиб чиқади.

Арастунинг силлогизми учта мулоҳазадан иборат бўлиб, 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 бўлган (ўртача) термин билан боғланган, дейди. Бундай ҳолда бир муҳокаманинг предикати ва бошқанинг субъекти намоён бўлиши мумкин. Шунга қараб, силлогизмнинг шакллари фарқланади. Билиш маъносида улардан энг қимматлиси ва энг муҳими биринчисиدير. 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 мукамал эмас. Шунинг учун тадқиқотимиз мантиқий хулосага келиши учун тааллуқли маълумотлар, қушимча муаммолар зарурдир. Биринчи фигура (ижобий муҳокамалар бўлса) ўртача термин сабабини 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 бўлган формализмиدير. Шундай қилиб, силлогизмнинг фигураси ўрта термин ўрни билан аниқланади. Моддалар эса муҳокамаларнинг характери билан аниқланади. Муҳокамалар умумтасдиқловчи, умуминкор этувчи, қисман тасдиқловчи ва қисман инкор этувчи бўлиши мумкин. Ҳамма вариантларни куриб чиқиб, файласуф хулоса фақат тўрт ҳолда бўлиши 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 бўлиши бошқаси эса тасдиқловчи бўлиши 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 туғри боғланиши лозим. Лекин субъект билан предикат уртасидаги 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 қизиқки, ҳақиқат ва ёлгонлик воқеликнинг ичида мавжуд эмас, балки ҳақиқийлик ва ёлгонлик фикрлар бирикмасидир».¹ Бироқ бу бирикма бир ҳолатда жисмлар алоқадорлигига тааллуқли бўлади, 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 бўлади.

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

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

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

ИНДУКЦИЯ. Файласуф индукцияни илмий услуб, деб ҳисоблайди. Яқкаликлдан 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 тугаган 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 бўлади, одатда биз тулиқ бўлмаган маълумотлар асосида хулосалар чиқарамиз.

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

Купинча улар хато буладн. Ҳар ҳолда улар доимо ҳақиқатга яқин буладнлар. 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 таълимотга бағишланган асарларини «Янги Органон» деб атади. Арасту мантиқий таълимотини илгари сураб экан, индуктив услубга кура 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 қолишга олиб келади. Худди шу услуб орқали у жоннинг борлиқ шаклида берилган имкониятнинг актуалликка ўтиш 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 психология тўғрисидаги таълимоти «Жон ҳақида» асарида батафсил ифодасини топган. Унинг фикрича, жон бир томондан, тана билан боғлиқ бўлса, иккинчи томондан, Худо билан боғлиқ булади. Шунинг учун руҳият бир томондан табиатнинг қисми бўлса, иккинчи томондан илоҳиётнинг қисми ҳисобланади. Руҳият табиатнинг бир қисми эканлиги унинг «Метафизика» асарида уз ифодасини топган.

Арасту фикрича, табиат ҳаракатга 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 бўлмаганда, унда табиат ҳақидаги фандан ташқари ҳеч қандай фалсафа бўлиши мумкин эмас эди. Табиат жонни ҳаракатлантирувчи ибтидо тарихида тадқиқ қилади. Табиатнинг предмети — узидаги ҳаракатнинг ибтидосига турғунлик билан боғлиқ. Бироқ табиатда ҳамма нарса жонли, деган гап эмас. Уз предметларига кура 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 қўяди. «Табиатни назарий урганаётган материяга нисбатан жон тўғрисида купроқ гапириш керак, чунки материя жон орқали табиатнинг узидир».¹

Жонни аниқлаш. Арастунинг «Жон ҳақида»ги рисоласида бир-бирига яқин, лекин айнан булмаган жоннинг учта тарифини келтиради. Файласуф айтдики, 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 ухшаган жисмнинг эмас, балки узида ҳаракатнинг ибтидоси ва турғунликка эга булган табиий жисмидир.

Жоннинг турлари. Арасту узининг «Жониворлар тарихи» асарида ёзишича, айрим жисмлар доимо кичик куламга эга булса-да, бошқаларига нисбатан узоқ ҳаётга ва ҳаракатга эгадир. Бу нарса ҳаётий 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, кўпайиш, сезиш, буларнинг ҳаммаси жоннинг ишидир.

Шунинг учун жон ўзига хос танада мавжуд бўлади. Лекин айнан битга жон турли таналарда мавжуд, дегувчилар ноҳақдирлар. Тана қандай булса, 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 ўсимликлар ва ҳайвонлар жонларининг функцияларига эга булишидан 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. Кўпинча, жон жисмсиз ҳеч нарса сезмайди ва усиз ҳаракат қилмайди. Ғазабда, жасоратда, хоҳишда, умуман жисмсиз ҳаракат бўлмайди.

Бизнинг фикримизча, жоннинг барча ҳолатларида — ғазаб, қўрқув, 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 қўзғалмаса, ҳатто катта кулфат ҳам маълум ҳис-ҳаяжонни келтириб чиқармайди. Агар тана қўзғалса (уйғонса) муҳим бўлмаган ва арзимас воқеа руҳий ҳаяжонни келтириб чиқаради. Арасту фикрича, «жоннинг ҳолати моддада ўз 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 кўра, баъзан жойга тааллуқлидир ва фақат шу қобилиятларгина уткинчи нарсалардан алоҳида булган абадийлик сифатида алоҳида мавжуд булиши мумкин. Арасту қобилиятлар ўзи алоҳида танага боғлиқ булмаган ҳолда мавжудми ёки йўқми, деган масала ҳали аниқ эмаслигини қайд этса ҳам, ақл тана билан боғланган, деб ҳисоблаш учун ақлга туғри келадиган ҳеч қандай асос топа олмайди.

Агар ақл тана билан боғлиқ бўлганда эди, деб фикр юрилади 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. Бунни Гомер ҳам тафаккур аъзонинг диафрагмасини кўриш чоғида хато бўлса ҳам аниқлади. Арасту асоссиз равишда тафаккур учун жисмий аъзоллик мавжудлигини инкор этди. Тафаккур, дейди у, тананинг энтелехияси эмас, у автономдир. Инсон жонининг аниқ тизимини унинг «Этика» асарида кўришимиз мумкин. У ерда инсон жони иккита асосий қисмга бўлинди, 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 бўлинади. Амалий ақл жоннинг эҳтиросли қисми устидан ҳукмрон булиши керак.

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

Унинг аффектив қисми интилишларга тўла жонни ҳаракатга келтиради. Амалий ақлни ҳам ҳаракатга келтиради, яъни мақсадни йўловчи ақл фаолиятга йўналтирилган бўлади. Мушоҳада юритувчи ақлдан у мақсадга интилиши билан фарқ қилади. Доим туғри интилиш ҳаминша туғри булмайди.

Назарий ақл — билишнинг соф субъектидир. Арасту уни ҳар қандай нарсага айланадиган ақлга ва барча нарсани яратадиган ақлга бўлади. 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 ҳаётини куч сифатида танага жойлашган бўлиб, 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 бўлади 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 қўяди ва улуғлайди. 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 бўлиб, бирон-бир амалий мақсадни уз олдига қўймайди. Бироқ амалий гаразлардан бутунлай юз уғирган назарий фанлар амалий фанларга шарт-шароитлар яратиб беради.

Амалий фанларнинг вазифаси уз навбатиде «амалиёт» бўлиб, ҳаракат қилувчиларнинг фаолиятлари билан боғлиқ. 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 булади. «Ижод» доирасида эса поэтика (бадий ижод назарияси)дан риторикага (нотикликка), риторикадан «диалектика» томон боради.

Юксалиш пиллапоёси бўйлаб ҳаракатга Арасту илмий абстракция билимларни формаллаштириш принципи билан Афлотуннинг «гоялар дунёси», яъни шакллар назариясини енгил йўлидаги қийинчиликларни бартараф 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 ўрнини қиёсий урганиб чиқишда рационализм, математизм ва формализация тенденциясини аниқлади. Файласуфнинг бу иккиланишлари унинг айрим фанларга булган муносабатида яққол куринди. Масалан, ҳам-ҳанглик (гармоника) математика ва физика уртасидаги муносабатда кури-ниши мумкин.

Гармоника бир вақтнинг ўзида математик фанлар ва табиат ҳодисаларининг маълум доирасини урганади. Математика урганадиган жисмларни формаллаштириш ва математизациялаш физикадагига нисбатан муҳимроқдир.

Арастунинг фанлар таснифида математика физикага нисбатан юқори-роқ туради. Бироқ айна бир пайтда Арастунинг узи эътироф этишича, физика математикага нисбатан муҳим устунликка эга, гарчанд математиканинг вазифаси, физиканикига нисбатан камроқ реал, аниқдир. Аксинча, физика математикага нисбатан мураккаброқдир. Унда бор-

лиқни аниқлашда ҳаракат ҳамроҳдир. Физика урганадиган предмет бевосита реалдир. Унинг борлиғида ҳаракатнинг ибтидоси мавжуд.

Арастуниги Афлотун таълимотига қарши кураши фақат Афлотунга нисбатан бўлиб қолмай, балки узи ҳам тулиқ қутула олмаган афлотунчиликка қарши кураш эди. Шу туфайли ҳам у Афлотуннинг шакллар назарияси (гоялар) ҳисобланмиш абстракт математизмдан Арасту тулиқ қутула 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 ўрта 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 ҳужалиги, айирбошлаш, пул, қийматнинг икки тури, тақсимот каби ҳаёт масалалари билан шуғулланган.

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 йўлга қўяди. Бундай айирбошлашсиз давлатнинг яшаши мумкин эмас. Чунки, у узаро хизматлар эвазига мавжуддир. Арасту масалага тарихан ёндашади.

Дастлаб, унинг фикрича, айирбошлаш булмаган, ҳужалик булган. Дастлабки оилаларда ҳамма нарса умумий булган. Кейинчалик дастлабки оила купгина алоҳида-алоҳида оилаларга булингач, буларда узларига

керакли нарсаларга эҳтиёж пайдо бўлиб, керакли нарсаларга эга бўлиш мақсадида бир-бирлари билан товар айирбошлашни йулга 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 бунининг «Сиёсат» асарида ҳам таъкидлаган.

Баъзан объектдан керакли мақсадда фойдаланилса, бошқа ҳолларда эса мақсадга мувофиқ бўлмаган 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 ўтиш йулларини ҳам таҳлил қилади. Унингча, савдо товар айирбошлашдан бошланган. Пулнинг келиб чиқиши, оддий товар айирбошлашнинг кенгайиши туфайли булди, 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 ўзи 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 улчайдиган тангага айлантирилган, кейинчалик муомала воситасига айланган. Сунгра танга ўзининг 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. Ўзининг «Этика» асарида, аввал айтганимиздек, адолатнинг икки тури ҳақида фикр юритади. Биринчи тури — иззат-ҳурматли тақсимлаш ёки умуман муайян жамиятда яшовчи кишилар уртасида бўлиши мумкин булган нарсаларни бўлиш (бу ерда бир нарсани иккинчисига нисбатан тенг ва нотенг бўлиш мумкин), иккинчи турда эса айирбошлаш предметнинг тенглаштирилишида намоён бўлади. Ноэркин ижтимоий муносабатлар қисман яширинча бўлади. Масалан: ўғрилиқ, бузуқчилик, заҳар тайёрлаш, қўшмачилиқ, хизматкорини қўлга олиш, қотиллик, ёлғон гувоҳлик, қисман зўрлик ишлатиш, масалан, майиб қилиш, қамоқда сақлаш, одам ўлдириш, босқинчи-

лик, ҳақоратлаш. Олди-сотди эркин айирбошлаш турига киради. Тенглаштирилган адолат бошқа хизматга яраша тенгликни яратишдир. Масалан, меъмор этикдўзининг ишидан фойдаланиши керак, буни уз навбатида меҳнати билан тақдирлаши лозим. Хизматни тенг тақдирлаш фақат тенглик булганда содир булади. Масалан, деҳқон этикдўзининг меҳнатига қандай қараса, этикдўз деҳқоннинг меҳнатига ҳам шундай қарайди. Арасту, эҳтимол қурувчининг меҳнатини этикдўзининг меҳнатига қиёслаш ҳеч нарса бермайди, деган хаёлга боргандир. Уй билан этикни бир-бири билан қиёслаш мумкин эмас. Этикдўзининг этик тикишига кетган меҳнатини қурувчининг уй қуришига кетган меҳнати билан таққослаш мумкин. Лекин асосийси — этикдўзининг меҳнатини қурувчининг меҳнати билан таққослаш, у ва бу меҳнатни тенглаштириш керак. Бу ерда Арастунинг машҳур квадрати кўз олдимизга келади.



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 ўртасида воситачилик ролини тангалар уйнаши лозим. Пул ҳамма нарсани улчайди ва аниқлайди. Шундай қилиб, Арасту уз талқинининг аҳамиятига тушуниб ета олмади. У турли хил меҳнатларни фақат пуллар билан таққослашда тўхтади. Унинг фикрича, қиймат асосини баҳо ташкил этади. Лекин у барча меҳнат турларининг тенглиги ва тенг қийматлигини тушунмасди. Чунки, юнон мамлакати қуллик меҳнатига ва ишчи кучларининг тенгсизлигига асосланган эди.

Тақсимот. Арасту тақсимлаш масаласи билан шуғулланиб, алоҳида «тақсимловчи» адолат ҳақида фикр юритади. Юқорида айтганимиздек, иззат-хурматни ёки пулларни ва шулар билан боғлиқ моддий имтиёзларни тақсимлайди. Бу адолатнинг принципи «Тенгсизлик тенгсизга»дир. Бу моддий ноз-неъматларни ижтимоий синфлар ўртасида тақсимлашдир. Арасту айтадики, мутлақ адолат муносиб тенглик асосида бўлиши мумкин. У таъкидлайдики, адолат — тенглик, лекин бу тенглик барчага тааллуқли эмас, балки тенгларгадир. «Барча кишилар тақсимланувчи адолатта кура муносабатликка таянмоги лозим, лекин муносиблик улчовини ҳамма ҳам битта нарсанда кўрмайди. Демократиянинг фуқаролари

муносибликни озодликда кўрсалар, олигархияда бойликда, аристократияда эса эзуликда кўрадилар». 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 биледи.

Хремастика ва иқтисод. Арасту даврига келиб, пул фойда келтирувчи капиталга айланганди. У аристократиянинг мафкурачиси бўлганлиги учун капиталнинг савдо-судхўрлик фаолиятига салбий муносабатда бўлди. У натурал хужалик тарафдори бўлган. Бунинг учун пул муомаласи мақсад бўлмай, восита ролини уйнаши керак. Оддий олди-сотди, дейди Арасту, шак-шубҳасиз мол-мулк орттириш санъатига олиб келди. Пул муомаллага чиққач, оддий олди-сотди ривожланиб бориб, товар олди-соттисига айланади. Кейингиси (товар ишлаб чиқариш) олдингисининг (оддий ишлаб чиқариш) тенденциясига қарама-қарши чиқиб, хремастика, яъни пул қилиш санъатига айланди. Арасту фикрича, ҳақиқий бойлик ҳаёт учун, давлат ва оила учун фойдали бўлган маблагларнинг йигиндисидан 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 хремастикадир. Хремастика учун бойликнинг ва мулкчиликнинг чегараси йўқ. Товар савдоси ўз табиатига кўра хремастикага 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 судхўрликни қаттиқ қоралайди. Унинг фикрича, «судхўрлик 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 қочиш 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 булган нарса — бойлик. Бойлик — кузлаган мақсадимизга етишишдаги қуролга ухшайди»¹. Арасту бойлик деганда, аниқ маънода, хужалик учун керакли бутомлар, давлатга ва оиллага фойдали, инсон ҳаётига зарур нарсаларни туплашни тушунади.

Мутафаккир қулдорлик жамиятнинг назариётчиси булганлиги учун бойликка эҳтиёж нуқтан назаридан қарайди. «Бой булиш қулдор учун бойликка эга булиш эмас, балки фойдаланиш демакдир»² Ҳақиқий фаровон ҳаёт учун чексиз бойлик зарур эмас. Тупланган бойлик маълум мақсадга хизмат қилса, у ахлоқий жиҳатдан қимматлидир.

Фаровонлик ортиқча бойлик эмас, лекин ортиқча бойликка эгалик ҳам эмас. Бойликка эга булганлар икки гуруҳга бўлинади.

Биринчиси — ута исрофгарчиликка йўл қўйиб, тежамкорлик ҳақида гам емайди. Иккинчи гуруҳдагилар ута ҳасис бўлиб, меъридан ортиқ иқтисод қилади. Бу икки гуруҳ кишиларни фазилатли, деб булмайди. 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 ҳасисликини тузатиб булмайди. Олий фаровонликка эришиш учун озгина мулкий восита етарлидир. Бахтиёр киши ҳаддан ташқари куп моддий бойликка муҳтож, дейиш нотўғридир. Гарчанд усиз ҳам киши бахтли булиши 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. Ҳасислиkning турли шакллари ичида, Арасту фикрича, энг ёмон ортиқча мулкка ҳаддан ташқари ҳирс қўйишдир. Унинг бунга муносабатини уз томонидан хужалик юритишнинг икки қарама-қарши турини ишлаб чиқаришда кўришимиз мумкин. Бу «Иқтисод» ва «хрематистика»дир. «Иқтисод» хужалик юритишнинг тўғри усулидир. Унинг мақсади — оиланинг хужалик 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 хужалик 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 хужалик мулкни кўпайтиришга интилади. Иқтисоднинг хрематистикага қарши турганлиги, урушларни таҳлил қилиш тажрибасидан келиб чиқиб, уни ижтимоий ҳаёт ҳодисасидир, дейди. Уруш ҳам хужа-

¹ В. Ф. Асмус. История античной философии.— М. 1965. Стр. 294.

² Уша асар, 295-бет.

лик юритишнинг бир тури бўлиб, бойликни қўлга киритиш санъати. Чунки, урушнинг бир қисми овчиликдан иборатдир. Ов фақат ҳайвон ва иаррандаларни ов қилишдан иборат бўлмай, балки табиатан тобе бўлувчи кишилар тобеликка буйсунмовчиларни 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 тўлдиришга мулжалланган эди.

Бироқ пулнинг пайдо бўлиши, муомала ва жамгарманинг 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 ғайритабиийликка утиш, кишиларда олий бахтга эришиш урнига чексиз бойлик орттиришга ва фақат узини уйлашга олиб боради. Арастунинг ҳужалик кадриятларига қараши унинг 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 куради. Давлат кишилар ўртасидаги 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 куради 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 хулосага келади. Давлат бир жойда яшовчи инсонларнинг узро мулоқоти, адолатсизликка қарши узини ҳимоя қилиш учун тузган иттифоқи ёки ҳужаликдаги айирбошлаш учунгина бўлган 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 Арасту-га ухшаган кишиларга хосдир.

Давлат уз табиатига кура, онла 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 бўлса, 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 айла-ниши мумкин.

Арасту ижодини тадқиқ қилган Вилламовиц-Меллендорф шундай ёзади: **Комил инсонни яратмоқчи бўлган киши, комил фуқарони тарбияламоғи керак, комил фуқарони тарбияламоқчи бўлган киши комил давлатни яратиши керак».**

Давлат таркибига айрим шахслар, онла ва кишлоқлар кирази. Бирок алоҳида шахсларнинг ҳаммаси ҳам давлат таркибига тааллуқли бўлмайдилар. Қуллар унга кирмайдилар, дейди у. Қулдорлик тузумининг мафкура-си сифатида Арасту қулларни одам урнида курмай, уларни уз ҳужайинларининг жонли қуроли ҳисоблайди. Жамиятда узаро бир-бири билан боғланган барча элементлар бир бутунликни ташкил этади. Ҳукмронлик элементи ва итоткорлик элементи доимо намоён бўлади. Бу табиатнинг умумий қонуни, шунинг учун тирик мавжудот буйсунади. Бундан Арасту қулчиликнинг табиати ва вазифасини келтириб чиқаради. Унинг фикрича, узлигига эга бўлмаган киши табиатан қулдир. Улар фақат жисмоний ишларга мулжаллангандир. Ҳужайин фақат қулнинг ҳужайини. Лекин унга тааллуқли эмас, қул эса нафақат ҳужайиннинг 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 турувчи давлатни куриш фикрини илгари сурди. У мустақил сиёсий фикрли бўлиб, у уз давридаги мавжуд давлатларнинг олиб бораётган сиёсатини, давлат ҳуқуқий назариясини танқид қилади. Арасту уз мактабида маслакдошлари билан биргаликда кўпгина юнон шаҳар-давлатларнинг конституцияларини изчил равишда ўрганди. Маълумотларга қараганда, у 158 та конституция билан танишиб чиққан. Булардан фақат биттаси 1890 йили Мисрда Афина конституцияси — «Афина полития»си номида топилган эди.

Арасту ўз давридаги давлат сиёсий тузилмаларидан, айниқса, Афина демократияси, Спарта давлати ва Македония монархиясини қаттиқ танқид қилган ҳамда бошқа назарияларга, масалан халкидалик Фалейнинг тенглик утопиясига озми-кўпми эътибор берган.

Арастунинг ижтимоий қарашлари, умуман олганда, Афлотунниқига ухшаб кетади. Чунки, у ҳам ҳукмрон синфнинг манфаатларини ҳимоя қилган. Узининг идеал давлатини куриш режасида барча ишлаб чиқариш ишлари, жисмоний ишларни қулларнинг елкасига юклаган. Бироқ қулдорлик жамиятининг эркин кишиларга нисбатан Афлотуннинг ерга эгаллик туғрисидаги қарашларини таркидунёчилик, фуқаролар ҳуқуқини камситувчи гоё, деб билади. Афлотун қулдорлик давлатидаги эркин кишиларнинг ерга эга бўлишлари, 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 қулга олишда фойда беради. Спартачилар уруш олиб бораётган даврларида мустаҳкам турганлар, лекин ҳукмронликни қулга олгач, инқирозга юз тута бошлайдилар. Чунки улар буш вақтни қандай утказишни 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 булган, лекин ҳукмронликни ўз қулларига олгач, инқирозга юз тута бошлаганлар. Арасту фикрича, давлатда дам олиш ва тинчликка имконият яратувчи фазилатлар аниқ ифодаланган бўлиши шарт. У фақат вақти уруш билан банд булган одамларгина яхши одам, чунки, уларнинг буш вақти йўқ, тинч, буш вақтга эга булганлар эса қуллардир, деган фикрни бемаънилик, деб ҳисоблайди.

Ўз давридаги мавжуд давлат тузумларининг назарияларини, шакллари танқид қилган ҳолда унга узининг идеал давлат лойиҳасини қарама-қарши қўйди.

Унинг фикрича, идеал давлат куриш учун мавжуд тузумни инқилобий йўл билан ағдарин, 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 бўлиши керак. Давлат тузумини яхшилаш уни куришдан 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 ҳукмининг кўзлайди. 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 инш алоҳида олинганда ҳам давлат қонунга бинноан бажарилиши керак. Арасту айтдики, шунга интилиш керакки, қонунлар узгаравермасин. Чунки, қонун буйсунишга мажбур этидиган қонун кучидан бошқа куч йўқ. Фақат урф-одат қонунга буйсунмайди, 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 булиб, қандайдир мураккаб, бир-бирига ухшамаган кўпгина кимсалардан 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 камбагал, тарбияли ва тарбиясиз, озод ва қул (лекин қул давлатнинг қисми эмас) мавжуд, дейди. У давлатнинг яшашини 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 сингарин ҳар хил қарашлар мавжуд, чунки уша битта кишини ҳамма ҳам фуқаро деб ҳисобламайди. Фуқаро тушунчаси ҳар бир сиёсий тузумда узига хосдир. Арасту фуқаро деб, судда ва бошқарувда иштирок этган кишини айтади. Бу фуқаро тўғрисидаги 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 туртта 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 фойдаландилар.

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 охирига мақсад маъносида иштирок этади, яъни имконият ва давлатнинг энтелехиялиги азалдан инсонга ато этилган бўлади, чунки инсон ўз табиатига кура 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 билади. У инсоният пайдо бўлгандан бери узгармай келаяпти, дейди файласуф.

Арасту талқинида оиллага шак-шубҳасиз учта муносабат мавжуд. Оиланинг энг кичик ҳужайраси қуйидагилар: хужайин ва қул, эр ва хотин, ота ва бола. Оилада шунга мувофиқ уч хил муносабат мавжуд: хужайинлик, эр-хотинлик, ота-оналик. Арасту хужайинликни ҳокимлик қилиш ва уй хужайинлигининг ҳукмронлигига ажратади. Иккиси ҳам оила бошлигига 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 хужайинлигининг ҳукмронлиги монархия ҳокимияти. Хотиннинг оилада ҳукмронлиги ғайритаби-

ийдир. Табний муносабатлар бузилмаган ерда ҳукмронлик аёлга эмас асосан эркак кишига тааллуқлидир. Софокл айтганидек: «Сукут сақлаш-лик аёлга гузаллик ато этади». Бир қанча оила бирлашиб, қишлоқни пайдо қилади. Бу амалий жиҳатдан кенгайган оила бўлиб, унинг манфа-атлари кундалик эҳтиёжлар билан чекланмай, янада юқорироқ булиши мумкин.

Давлат бамисоли оила ва қишлоқнинг энтелехияси каби бир қанча қишлоқлардан пайдо булади. Давлатни бошқариш оила бошлиги ҳоким-лигининг давомидир. Чунки, оила бошлигининг ҳукмронлиги монархик, сиёсий тузумнинг биринчп шакли — патриархал монархиялар (подшоҳ-лик). Худди шунингдек, ҳар қандай оилани улуг оқсоқолн подшоҳ син-гари бошқаради. Кейинчалик оилалар қон-қариндошлик жиҳатдан бўлин-салар ҳам оилалар подшоҳ раҳбарлиги остида бўладилар. Бироқ сиёсий тузумнинг бошқа шакллари ҳам мавжуд.

Сиёсий тузумнинг шакллари турли-туман, давлат мураккаб бир бу-туниқдир, бир-бирига ухшамас кўпгина қисмлардан иборат. Ҳар бир қисмнинг бахт ҳақида ўз тасавури ва унга эришиш воситалари мавжуд. Ҳар бир қисм ҳокимликини ўз қўлига 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 паст-кашлар, эркин ва бойлар билан бирга озчилик олдида афзалликка эга булган кўпчилик интилади. Шунинг учун турли сиёсий тузумлар бир-бирини алмаштирадилар ва янгилар пайдо бўлади. Давлат ўзгарса ҳам инсонлар ўзгармай, қандай булсалар шундай қоладилар, фақат бошқарув шакли ўзгаради. Арасту сиёсий тузумларни миқдорга, сифатга ва мулк-дорлик белгиларига қараб булади. Давлатлар даставвал ҳокимлик ким-нинг қўлида — битта шахсними, озчиликними ёки кўпчиликни қўлида-лигига қараб фарқланади. Арасту учун бу формал томон, чунки битта шахсми, озчиликми ёки кўпчиликми тўғри ёки нотўғри бошқарини мум-кин. Ундан ташқари озчилик ёки кўпчилик бой ёки камбағал булиши мумкин, лекин одатда камбағаллар давлатда халқнинг кўпчилик қисми-ни ташкил этади. Бойлар эса озчиликни ташкил этиб, жамоа аҳлини мулкий 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 (тира-ния, олигархия, демократия) нотўғри шаклларидир.

Монархия — энг қадимий дастлабки ва энг илоҳий сиёсий тузум шакли. Арасту шоҳ ҳокимлигининг патриархал ва мутлақ монархия тур-ларини санаб ўтган. Агар давлатда ҳаммадан устун турувчи шахс булса, унда мутлақ монархия тузуми булади. Бундай кишиларга қонун йўқ, одамлар ўртасида худо даражасига қутарилади ва уларни ўзинга 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 етарли даражада ривожланган бўлган тақдирда қурадилар. Ундан ташқари купчилик ҳукмронлик қилишга купрок асосга эгадир. Чунки, агар шахсий кадр-қимматдан келиб чиқадиган бўлсак, бойлик ёки насл-насаблари ичиди 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. Қўл остидагиларнинг манфаатларини ҳимоя қилмайди. Золим шоҳ доим унинг хоҳишига қарши чиқади. Жамиятдаги бирон бир эркин киши бундай ҳукмронликка кунгилли 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 ўзаро ишончсизликни уйғотиб, уларни сиёсий кучдан маҳрум қилади. Шунинг учун Арасту бу сиёсий тузумга нафрат билан қараб шундай деди: «Олқишу иззат-икром учун ўғрини ўлдиргандан золим шоҳни ўлдирган афзал».

Олигархия сиёсий тузумида аристократик тузум каби озчилик купчилик устидан ҳукмронлик қилади. Лекин бу озчилик аристократлар сингари иззат-обрўга эга кишилар бўлмай, балки бойликка эга бўлган муносиб кишилардан ташкил топган сиёсий тузумдир. Улар узларининг

манфаатларниш ҳамма нарсадан устун қўядилар. Демократик тузум, Арасту фикрича, салбийдир. Мутафаккирнинг таъкидлашича, демократиянинг турлари бир неча хил. Аниқроқ айтсак беш хил, улар уз навбатида иккига булинади. Биринчиси — қонунга асосланган демократия, иккинчиси — олий ҳокимият қонунида эмас, балки омманинг қулида булади. Демак, ҳокимият халқ хушомадгуйлари — демагоглар қулида булади. Хушомадгуйлар золимларга сажда қилса, демагоглар халқнинг бошига битган балодир. Бу ерда бутун ҳокимиятчилик парчаланаяди. Қонунга асосланган демократия барча ёмон сиёсий тузумлар ичида бирмунча дурустидир.

Демократия, Арастунинг фикрича, купчиликнинг ҳокимияти ва фақат эркин фуқароларники булиб қолмай, балки камбағалларники ҳамдир. Демократия ҳукмронлик қилган ерда ҳокимият купчиликнинг қулида, гарчанд улар эркин булсалар-да, барибир муносибларнинг қулида эмас. Озчиликни ташкил қилган кишилар — олигархия тузумига бошчилик қилиб, якка шахснинг қулига ҳокимият утиб қолса, у золимга айланиб қолади, агар ҳокимият купчиликнинг қулида булса, демократияга айланади. Подшоҳликнинг моҳияти бузилиб, аристократияга ёки полиция (республика)га айланади, у эса уз навбатида олигархияга, у яна уз навбатида тирания (якка золимлик)га айланади, тирания эса демократияга айланади. Биз Арастунинг мавжуд сиёсий тузумларига булган қарашларини кўриб чиқдик. Энди унинг давлатга булган муносабатини, узининг шахсий режаларини кўриб чиқамиз. Давлат, дейди Арасту, бу омма... фуқаролардан иборат булиб, уз ҳаётний эҳтиёжларини қондиришга интиладиган нарса. Купгина кишилар бу эҳтиёжларни моддийликка олиб бориб тақайдилар, бунинг учун улар бир-бирига уз касблари билан хизмат кўрсатишади. Бироқ давлатнинг мақсади, шунингдек, унинг вазифаси кишиларни узаро адолатсизликлардан ҳимоя қилиш ҳам эмас. Албатта, давлат бу иқтисодий ва ҳуқуқий вазифаларни бажариб, кишиларга ҳаётний шарт-шароитлар яратади. Бироқ инсоният жамоасининг мақсади фақат яшашдан иборат булмай, балки ундан олийроқ, яъни бахтли яшашдан иборат булиши керак, шунинг учун давлатнинг мақсади бахтли ҳаёт яратишдир. Шундай қилиб, давлатнинг вазифаси, мақсади оилаларга ва бир қанча авлодларга бахтли ҳаёт яратишдан иборат. Давлат тенг ҳуқуқли кишилар жамшти булиб, улар узаро энг яхши ҳаёт қуриш мақсадида бирлашишлари мумкин.

Арасту учун давлат ҳаётнинг энг мукаммал шаклидир. Бундай шаклда ижтимоий ҳаёт энг олий фаровонликка эришади.

Давлат умумий адолатга хизмат қилади. Лекин адолат нисбий тушунчадир, шунга қарамай, адолатни умумий бахт-саодат, деб билади. Бахт-саодат фақат сиёсий ҳаётда булиши мумкин. Адолат сиёсатнинг мақсади дир. Адолат умумий бахт-саодат булиши билан бирга умумийликка тегишли адолатли қисмларга мос келиши лозим. Тенг адолатчилик

бутун давлатга фойдали булиши билан бирга унинг барча фуқароларига ҳам фойда келтиради.

Аристократия ва политика ҳукмронлик қилаётган тузум давлатнинг тўғри шакллари бўлиб, унда битта шахс, озчилик ёки купчилик ҳокимликдан умумий бахт-саодат йулида, умумий фойда, манфаатлари йулида фойдаланадилар.

Тирания, олигархия ва демократия сиёсий тузумнинг нотўғри шакллари бўлиб, унда хоҳ битта, хоҳ озчилик ёки купчилик ҳукмронлик қилмасинлар, улар уз манфаатларига хизмат қиладилар. Монархия сиёсий тузумида монарх узининг насл-насабига таяниб, олижаноб манфаатлар йулида хизмат қилса, зolim шoҳ (тиран) ҳукмронликни уз қўлига олиб, пасткашлик, қабихлик йулида хизмат қилади. Уларнинг биронтаси ҳам умумий бахт-саодат йулида хизмат қилмаганлар.

Арасту Афлотуннинг идеал давлат тўғрисидаги қарашларини танқид қилиб, биринчи ўринда давлатнинг мутлақ ҳокимияти энг яхши шакли эмаслигини таъкидлайди. У шундай ҳаёт ҳақида суз юритадики, бундай ҳаёт купчилик кишиларга тегишли булиши керак ва шундай сиёсий тузум куп давлатларда мужассамлашган булиши керак. Шунингдек, Афлотун жамиятнинг учинчи табақаси яъни ҳунармандлар, деҳқонлар ҳақида етарли фикрлар билдирмаган. Арасту Афлотуннинг идеал давлатига қарши принципиал эътирозини келтиради.

1. Афлотун уз идеал давлатини илгари сураётган экан, у фақат давлатнинг бир шаклини сақлаб қолиб, унинг турли-туман шаклларини бекор қилган. Давлат учун бирлик керак, лекин бирлик турли-туманликнинг бирлигидан иборат бўлмоғи лозим.

2. Афлотун яхлит бахт-саодат деганда, барча қисмлар бахт-саодатини кўзда тутмайди. Аксинча, давлатнинг бахт-саодати учун ҳарбийлар бахтини тортиб олади, агар ҳарбийлар бахтдан маҳрум бўлган бўлсалар, фақат давлатнинг бошқарувчилари бахтли бўлади.

3. Афлотун хусусий мулкчиликда ижтимоий зулмни кўрса, Арасту унга қарши чиқиб, айтадики, мукаммал давлатни хусусий мулкчиликни бекор қилиш билан қуриб бўлмайди, чунки умумий ишни бир-бирига ағдаради ва барчага тааллуқли умумий нарсага ҳар бир киши жуда кам қайғуради. Арастунинг фикрича, ижтимоий зулмнинг манбаи мулкчиликда бўлмай, балки инсон хоҳишининг чеки йўқлиги ва унинг очкузлтирилади. Шунинг учун фуқароларнинг хоҳишларини тенглаштириш ҳақида кўпроқ гап ҳур бўлишимиз керак. Бу фуқаролар мулкни тенглаштириш керак, деган гап эмас. Афлотуннинг идеал давлатини қуриш мумкин эмас. «Уз хоҳишига кўра давлат режасини тузиш яхши, лекин амалга ошириб бўлмайдиغان 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 фазилатларга, қудратга тўла ва бу фазилатларни ҳаётнинг барча воқеаларига тўғри қўлай билиш керак. Фазилат 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 булмаги лозим. Энг асосийси, фуқаролар ташвишларидан, биринчи навбатдаги ишлардан озод бўлишлари керак, қонун чиқарувчилар эса даставвал ўз диққат-эътиборини фақат жамиятнинг нуфузли қисми бўлмиш давлат раҳбарларига қаратибгина қолмай, балки хусусий ҳаёт кечирмиш ҳолатига эга бўлсинлар ва ҳеч ким уларнинг дам олишларини бузмасин. Мулкчиликнинг энг олий шакли муътадилликдир. Давлатнинг энг олий бахтлилиги унинг фуқаролари ўртасида мулкка эга бўлишликдир, дейди Арасту. Бундай мулкка эга бўлган кишилар оқилона фикр юритадилар. Бир қарашда Арастунинг ижтимоий қарашлари халқчилга ухшаб кетади. Арасту давлатни муҳим ва номуҳим қисмларга ажратади ҳамда бундан келиб чиққан ҳолда урта табақага мансуб кишиларни кўпгина фуқаролик ҳуқуқларидан маҳрум этади.

Арасту зарурий, лекин муҳим бўлмаган давлат қисмларига барча меҳнаткашларни, муҳим қисмига ҳарбийлар ва давлат раҳбарларини киритади. Деҳқонлар, ҳунармандлар ва барча савдогарлар табақаси ҳар бир давлатнинг таркибига кириши зарур. Лекин унинг муҳим қисмлари ҳарбийлар ва кенгаш аъзоларидир, дейди Арасту. Энг яхши сиёсий тузумдан фойдаланаётган давлат ҳунарманднинг фуқаро бўлишига йўл қўймайдди, чунки деҳқончилик, ҳунармандчилик ҳаёт учун зарурий ҳунарлар, лекин улар фазилатдан маҳрумдирлар. Чунки, ҳунарманднинг ёки ёлланма ишчининг ҳаёти фазилатлардан маҳрум. Фуқаролар ҳунармандчилик, касбкорлик билан шуғулланмасликлари керак, чунки бундай ҳаёт шарафли эмас, шунингдек, деҳқон бўлишлари керак эмас, аксинча, узларида фазилатларни 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 тўғилган бўлиб, бировларнинг фикрини амалга оширади. Улар оқилларни тушунадилар, лекин узлари ақлга эга эмаслар. Улар — жонли мулк ва ҳўжайиннинг қуроли. Қулларга эга бўлишлик, Арасту фикрича, уруш ёки ов ҳақидаги фандир. Овчилик ҳарбий ишнинг бир қисми бўлиб, мақсади ёввойи жониворларни ва табиатан бошқаларга бўйсундиган кишилар — қулларни овлашдан иборатдир. Бундай уруш адолатлидир, дейди Арасту.

Шундай қилиб, «энг яхши давлатнинг фуқаролари наинки ҳунармандчилик, бирон касб, деҳқончилик билан шуғулланишлари у ёқда

турсин, балки умуман жисмоний меҳнатдан холи бўлишлари зарур». Фуқаролар қулдор бўла туриб, қул ҳисобига яшаб, фалсафа билан шугулланишга 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 шугулланишлари лозим».

Фуқаролар мулки гарчанд тенг бўлмаса-да, лекин уларнинг уртасида ўта бой ва ўта камбағал йўқ. Бутун эллик давлатларга тарқалган энг яхши сиёсий тузум уларни битта яхлит сиёсий тузумга бирлашишига имкон яратиб, бутун дунёда ҳукмрон бўлишлари мумкин. Барча бошқа халқларни табиат қуллик учун ваҳший қилиб яратган. Шунинг учун улар қулликда яшашлари керак. Улар элликликларнинг ижтимоий ва хусусий ерларида ишлашлари керак. Улар бу ишларни умумийлик, фаровонлик ҳамда узлари 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 йўл мавжуд воқеликни билиш орқалидир. Худди шунинг учун Арастунинг «Сиёсат»н сиёсий қарашларни ҳамда қадимги юнон жамиятида синфларнинг келиб чиқишини ва унда узининг сиёсий назарияларининг таянчини ўтаган 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 осиёлик 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 ўчмас из қолдирган.

АХЛОҚИЙ ҚАРАШЛАРИ. Арасту биринчи бўлиб этикани мустақил фан сифатида илмий-фалсафий билимлар сафига киритган. Унга инсонлар уртасидаги муносабатлар доирасида ва оқил, ижтимоий ҳайвон-индивиднинг ахлоқини ўрганувчи фан, деб ном берди. Ахлоқ-одоб масалаларига багишланган асарини «Никомах этикаси», деб атади. Бу асар

ўғлига бағишланган бўлиб, тўғри юриш-туриш, ахлоқ-одоб ҳақида амалий насихат сифатида ёзилган ва шу боис асар «Никомох этикаси» деб аталган. Демокритнинг ахлоқий таълимоти маълум даражада ҳаётий донишмандликка бағишланган афоризмлардан иборат. Афлотун ўз ахлоқий таълимотини диалог шаклида ифода этган бўлса, Арастунинг ахлоқий таълимоти монолог сифатида, яъни ўз шакли жиҳатидан илмий асар бўлиб, 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 атрофлигча ўрганиш ҳамда унинг тизимини яратишдан 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 хатти-ҳаракатини баҳолаш муаммоси қўйилади); учинчидан, бахт-саодатга эришиш учун қайси йўлдан боришни англаш даркор (яхшилик муаммосини, тарбиянинг моҳияти ва имкониятни кўриб чиқиш керак); тўртинчидан инсон интилишларининг энг буюк мақсади олий бахт-саодат эканлигини билиш лозим. Шунга қўра этикада фаровонлик ҳақидаги таълимот, эзгулик ҳақидаги таълимот, ирода эркинлиги ҳақидаги таълимотлар урин олган. Рисола охирида озчиликка таалуқли бўлган маънавий идеал таҳлил қилинади. Тарбиядаги ютуқ турмуш тарзига боглиқ. Энг яхши ҳаёт кечирish шакли ҳақидаги таълимот бевосита давлат тузилиши ва сиёсатнинг яхши шаклига боглиқ.

Арасту ўз устози Афлотуннинг ҳақиқий яхшилик ўзгармас гоя, деган фикрига қарши чиқиб, шундай деди: «Гарчанд Афлотун менга устоз ва дўст бўлмасин, ҳақиқат ундан қимматлидир. Ҳақиқатнинг мазмуни шундаки, яхшилик мутлақ гоя бўлиши лозим эмас, чунки яхшилик ўз-ўзича мавжуд, деган борлиқ категориясига, сифат ва муносабат категориясига тегишлидир. Яхшилик турли-туман ва уни битта гояга боглиқ деган тақдиримизда ҳам, унинг ахлоққа ҳеч қандай алоқаси бўлмай, кишилар унга эриша олмасдилар. Ахлоқ эса амалий масалаларни ҳал этади. Яхшилик тушунчаси мақсад билан боглиқ ва у доим унга интилади. Бу мақсад орқали бошқа мақсадга эришишга интилиш бўлмаслиги керак. Инсон бахти фаолиятга боглиқ.

Яхшилик жоннинг туғма сифати бўлмай, балки ҳолис қилинган, эга бўлинган нарсадир ва шунинг учун хузур-ҳаловат барчанинг умумий мақсадидир. Чунки, ҳамма яхшиликлардан бутунлай маҳрум эмас, балки бунга таълим ва меҳнат орқали эришиш мумкин. Яхшиликни Арасту жон туғрисидаги таълимотига қўра ва жоннинг қисмларига боглаб таснифлайди. Бу тақсимлаш диний мақсадда эмас, генетик-биологик нуқтан назардан бўлади.

Жоннинг «усимликлар» қисми барча усимликлар учун умумийдир. Ҳайвонлар ва инсонларнинг жони эса эҳтиросли бўлиб, айнан шуларга тааллуқлидир. Жон усимликлар 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. «Руҳий ҳаракатлар» уч турли бўлади: 1) аффектлар; 2) қобилиятлар; 3) эга бўлишлик хусусиятлари. Аффектлар ва қобилиятларни табиатдан оламиз, табиатни яхши ёки ёмонга бўлмаймиз. 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 ўз вазифасига бўлган муносабатида куринади. Барча яхшиликларни икки турга бўлиш мумкин. Дианоэтика — жоннинг оқил қисми (донолик амалийлиги, изланишлиги) орқали бўлади. Этик қисми жоннинг иродага интилиши туфайли бўлади. Файласуф яхшиликни таърифлар ва унга баҳо берар экан, Демокрит сингари олтин уртани «юқори қўяди ва уни ривожлантиради». Яхшилик, дейди Арасту, маълум даражада ўрталикни ташкил этади, чунки у доимо ўртагача интилади. Комил кишилар бир хил бўлади, ёмонлар эса ҳар хил бўлади.

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 ўртасида туради. Бироқ яхшилик оддий ўрталик эмас, чунки у доимо икки кутбнинг бирига яқин туради. Қаҳрамон киши, шундай кишики, у ўз олдидаги тўсиқларни енгиб, қўрқмай олга боради. Жасоратли киши азоб-уқубатга чидайдди, меъёрида ва оқилона ҳаракат қилади. Ҳар қандай қувват инсон жони эга бўлган хусусиятга боғлиқ, шунинг учун жасурга қаҳрамонлик аъло куринади, унга эришиш унинг мақсадиридир. Жасурлик ахлоқий яхшилик экан, у фаолият орқали қўлга киритилади ва намоён бўлади. Қаҳрамонлик энг кўп даражада намоён буладиган фаолият урушдир. Арасту шунингдек, қаҳрамонлик тушунчасининг яна бошқа жиҳатларини фарқлайди. Масалан, у сиёсий қаҳрамонлик туғрисида гапирди, мажбуран қаҳрамонлик кўрсатиш, 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	
Жасурлик, довюраклилик	Узини тия билмаслик	Қурқоқлик
Муътадиллик (лаззатланишда)	Исрофгарчилик	Эҳтироссизлик
	Такаббурлик	Узини тия билмаслик
Саҳийлик	Мақтанчоқлик	Хаселик
Савлатли булиш	Қуполик	Пасткашлик
Ҳимматли булиш	Такаббурлик	Ҳимматсизлик
Мулойимлик	Масхарабозлик	Камситишлик
Тугрилик (ҳақгуйлик)	Бемаънилик	Қуполик
Дилкашлик	Адолатсизлик (қарама-қаршилик)	Тошбағирлик
Меҳрибонлик		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 сипфий 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 айтылади. 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 бўлишликдир. Шунингдек, ортиқча фойдага узини урган киши ҳам адолатсиздир. Адолатсизликнинг эзгуликка алоқаси бор, лекин ҳар қандай эзгуликка эмас, балки фақат ташқи бахт яратувчи эзгулик донмо эзгуликдир. Лекин асл маънода ҳар бир шахс учун эзгулик эмас.

Арасту адолатнинг махсус турларини кўрар экан, релятивлик (барча билимлар нисбий) масаласига мурожаат қилиб, ҳуқуқий норма ва ахло-

кий муносабатларни нисбий, деб билади. Агар кичик гуруҳ софистлари ҳуқуқ ва ахлоқнинг узгарувчанлигини мутлақлаштирган булсалар, Суқрот илоҳиётга мурожаат қилиб, уларнинг доимийлигини мутлақлаштирган булса, Арасту унисини ҳам, бунисини ҳам бир-биридан фарқлайди. Тақсимловчи адолат, унинг фикрича, тенглик тамойилига риоя қилиш эмас, балки муносибликка қараб бир текис бўлишликдир. 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 булса, 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 олинадими ёки йўқми бунга боғлиқ эмас. Шартли ҳуқуқ эса шундай ҳуқуқки, у дастлаб муҳим булмаган фарққа эга булган булса, аниқлангандан кейин бу эътиборсизлик тухтайди. 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.

Мулқдорларнинг ижтимоий тенгсизлик тарафдори эканлигини адолатли деб танлади. Арасту илгари сурган тақсимловчи адолат синфий характерга эга. Лекин Арасту бунини сиёсий адолат, деб билади.

Тенглаштирилувчи адолат икки қисмга бўлинади. Баъзи ижтимоий муносабатлар эркин, бошқалари эркин эмас. Эркинликка олди-сотди, заём, қарз бериш, жамгарма, ёлланма туловлар кирса, эркин булмаганига утрилик, узига оғдиришлик, захар тайёрлаш, кўшмачилик, қотиллик, ёлгон гувоҳ бериш, босқинчилик, шикаст етказишлик, ҳақорат ва ҳоказо киради.

Маънавий мақсадга эришиш учун дианозетик ва этик фазилатлар бирикиши лозим. Арасту этикаси рационализм шундаки, унда ахлоқ мезонини ақл ташкил этади. Амалиётчи нима яхши-ю нима фойда келтиради, бунини яхши мулоҳаза қилади. Амалиётчи ҳаракатни туғри баҳолай олади. Турмуш ишларида биринчиликни фаол кишиларга бериш керак. Амалиёт киши давлат арбоби булганида уз ватандошларига кўп фойда ва эзгулик келтириши мумкин. Бироқ сиёсат ва амалиётни олий дейишлик бемаъниликдир. Инсон дунёнинг энг яхши ижодидир. Гап

шундаки, сиёсат ва амалиётчилик доимо хусусийликка тегишли ва узгарувчандир.

Арасту оқил ва амалий киши уртасидаги фарқни ажратади. У Афлотунга қарама-қарши таъкидлайдики, донишмандлар давлатни бошқаришга қодир эмаслар, чунки улар уларини ҳақиқатни билишга бахшида қиладилар ва зарур булган нарсаларни урганадилар, улар узгарувчан ва жамият ҳаётига керакли нарсдан йироқдирлар. Инсоннинг вазифаси амалий ва ахлоқий фазилатли булишдадир, фазилат тугри мақсадга йўналтирилса, амалий чора топади. Инсон жонида тadbиркорлик кучи бор, инсон у тугайли маълум мақсадга муносиб чора топди ва қўлга киритди. Агар мақсад яхши булса, унда бу куч таҳсинга сазовор, бордию мақсад аҳмоқона булса, 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 маънавий воситалар муносиб келади.

Арасту биринчи булиб, қадимги дунё ахлоқида инсон хулқининг тизимини тадқиқ қилди. У амалиётга мурожаат қилиб, ирода эркинлиги масаласини қуяди. Инсоннинг барча хатти-ҳаракатларини аниқлаб, улар эркин, ноэркин ва аралашган булади, дейди. Арасту эркин ҳаракатнинг келиб чиқиш тарихини урганади. Ҳаракат иринципи инсоннинг узидадир. Шунга кура инсоннинг хатти-ҳаракатларини мақташ ёки қоралаш мумкин.

Мақсад маълум турнинг фаолияти ёки предметидир, ирода эса мақсадга интилишлиқдир. Ирода ва мақсадни Арасту шундай боглайди. 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 уларининг ҳаёт тарзларига қараб белгилайдилар. Қўпол, илмсиз омма яхшилик, ҳузур-ҳаловатни кайф-сафода кўради ва шунинг учун ҳаётларини кайф-сафода утказди. Илмли ва фаолиятли кишилар олий бахтни сиёсий фаолиятнинг мақсади каби обрў, деб билдилар. Доно учун ҳузур-ҳаловат кузатувчанлик фаолиятидадир. Фаолият характерга таъсир кўрсатиш орқали мақсад танлашда билвосита таъсир кўрсатиши мумкин, яъни шахснинг маънавий тараққиётига таъсир утказиш 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 абсолютизмининг қабул қилмайди. Чунки, Афлотун ҳақиқий фаровонликнинг мезони гайрининсоний абадий гояда, деб билди. Шунингдек, софистларнинг релятивистик ахлоқ (нисбий ахлоқ)ига 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 тасаввури бор. Бунда маънавий инсоннинг буюк ютуғи кўриниб 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 комил 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-уқубатни бир-бирдан ажратади, эҳтиросларини тияди, ёмон одатларнинг ривожланишига йўл қўймайди. Фақат ақлли ва фазилатли киши дўстликнинг энг олий даражасига лойиқ. Бундай дўстликка на лаззатланиш, на фойда орттириш балки ҳамфикрлилик, ҳурмат ва муҳаббат бирдан-бир асосдир. Арасту ахлоқдан сиёсатга ўтишни амалий масалаларни кўйилишига боғлиқ, дейди. Инсоннинг яхши бўлишига биргина фаннинг узи етарли эмас. Фан таъсирида азалдан одат тусига кириб қолган нарсаларни узгартириш мумкин ёки узгартирмоқчи бўлса ҳам осон бўлмайди.

Одатларни нима узгартириши 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 шуғулланади.

Арастунинг ахлоқий таълимотларига яқун ясаб, шуни айтиш мумкинки, унда Демокрит ва Афлотунгача булган қадимги ахлоқий фикрлар умумлашган. Юнон мутафаккири уз ахлоқий назариясини ишлаб чиқар экан, ҳаётга реалистик нуқтаи назардан қарашларининг кенглиги маълум даражада Афлотуннинг диний-мистик характердаги ахлоқий таълимотларини, софистларнинг ахлоқий реализмини енгишга муваффақ бўлди.

Ахлоқнинг кординал масалаларни ҳал этишда қадимий қомуси гоҳ Демокрит руҳида, гоҳ Афлотун билан баҳс олиб 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.

Арастуниинг кўпгина фикрлари шунчалик чуқур ва ҳаққоний бўлиб чиқдики, кейинчалик турли даврдаги ахлоқ назариятчилари унга мурожаат қилганлар. Буюк юнон мутафаккирларининг нафақат фалсафий таълимотларида, балки ахлоқий таълимотларида ҳам биз диалектиканинги тирик куртакларини, ақл кучига содда ишонч, билишнинг объектив ҳақиқатлигининг куч-қудратини кураимиз. Шу билан бирга, қулдорлар мафкурачиси Арастуниинг маънавий таълимотлари тарихий чекланганлигини ҳам куришимиз мумкин. У уз сиёсий қарашлари билан монархия тузумининг тарафдори булган. Қул — ахлоқдан ташқарида, яъни ахлоқ унга тааллуқли эмас.

Арастуниинг доимий ўзгармас принципи қуйидагича: «Хужайиннинг ўз қулига нисбатан ҳуқуқи ва отанинги ўз фарзанди устидаги ҳуқуқлари сиёсий ҳуқуқлар билан айнан эмас. Бу муносабатларда сиёсий ҳуқуқлар ва сиёсий адолатсизликнинг бўлиши мумкин эмас, қул жуда борганда ҳайвон каби дир, унда жоннинг оқил қисми булмайди. Гарчанд инсон ҳиссий лаззатланса ҳам, лекин ҳеч ким ҳеч қачон бахт ато қиллолмайди. Чунки, у фазилат сингари фаолиятдир». Унинг «Этика» асаридаги кузга ташланадиган гузал гоя шундай янграйди: ҳоким ва бошқарилувчилар уртасида ҳеч қандай умумийлик булмаса, дўстлик бўлиши мумкин эмас... тинчлик ва адолат ҳам бўлиши мумкин эмас. Лекин муносабат хунарманднинг ўз меҳнат қуролга, жоннинг танага, хужайиннинг ўз-ўзига муносабатни каби бўлиши лозим. Лекин дўстлик ва адолат жонсиз нарсаларга тааллуқли булмагани каби ҳайвонларга ва қулга ҳам тааллуқли эмас. Чунки, қул хужайиннинг жонли қуролидир. Ўз табиатига кўра, кимда-ким ўзига ўзи тааллуқли булмаса, бошқага тааллуқли булса, гарчанд инсон булса ҳам, ўз табиатига кўра қулдир. Агар инсон ўз-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 уларни қаттиқ тутта олмайдилар. Ана шу сабабларга кўра оқиллик, амалийлик ва қаҳрамонлик аёлларга хос эмас. Шунинг учун аёлнинг оиладаги тобелик ҳолати адолатга зид эмас. Эрининг ўз хотинига муносабати бизга аристократча кўринади, чунки, бу ерда эр ҳукмрон, лекин эркаклар зарур ишларни 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 булма-

ган ҳолларда оиладаги муносабат демократик асосда бўлади. Шунингдек, оила бошлиғи заиф булган чоғда ҳар ким кунглига нима келса ушани қилади.

Шундай қилиб, Арасту ахлоқий таассуб туфайли аристократ қулдорга хос хатоликлардан қутула олмаган. Қулдорликка хос булган ёрқин қараши шуки, 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 қушилган фазилатдир. Буларнинг ҳаммаси эркин кишиларнинг имтиёзларидир.

Шунга қарамай, Арасту буюк. Унинг буюклиги Афинадаги политика тузумини енгган фуқаронинг иши булмай, балки узидан олдин утган мутафаккирларнинг барча ютуқларини ифодалаб, қулдор аристократларнинг типик қарашларини сақлай олганлиги ва ахлоқ-одоб масалаларини ўз 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 кузга қуринган йирик файласуфидир ва устози Афлотуннинг санъатга реакцион қарашларини қаттиқ танқид қилиб, ўзининг прогрессив эстетик гояларини илгари сурган. Янги давр санъати поэзияси ҳамда дин тўғрисидаги таълимотларни Арасту меросисиз тасаввур қилиш мумкин эмас. У ўзининг «Поэтика» асарида қадимги Юнонистонда пайдо булган санъат ва поэзиянинг барча турларини урганиб, уларни умумлаштирди ва мантиқий, назарий хулосалар чиқарди.

Бу асарида нафақат қадимги Юнонистонда, балки бутун дунёга машҳур булган 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, ҳаётий 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 ўзига хосликдадир.

Санъат унинг фикрича, ҳаётни талқин этиш ва янгилашишдан иборат. Талқин этишлик ритм, сўз ва ҳамоҳанглик (куп маъно)лар асосида булади. Раққосанинг хатти-ҳаракатига баҳо бериб, шундай дейди: раққоса узининг кўркем, ритмик ҳаракати билан характерни қайта ишлаб, ифода этади. Шеърятда ҳамоҳанг, улчов қондасининг аҳамиятини алоҳида қайд этади. Фикр ва сўз яхлитлиги ҳамда мантиқийлиги зарурийлигини тўғри ва муфассал баён қилади. Сўз воситасида ифодалашнинг афзаллиги унинг аниқ булишидадир, дейди мутафаккир.

Санъат, Арасту фикрича, кишиларнинг қайта яратишга мойиллигидан туғилади. Тақлид қилиш, биринчидан, кишида болаликдан бошланади ва улар бошқа махлуқотлардан тақлид қилиш қобилиятлари юқори булганлиги 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 булади.

Масалан, биз ҳақиқатан кўришни ёқтирмаган нарсани тасвирда мазза қилиб кўрамаймиз. 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 нарса. Агар бордию, шу нарсани у аввал кўрмаган булса, унда тасвир ухшатниш йўлисиз лаззат бағишлайди. Лекин лаззатланиш бирон-бир сабаб орқали булади. Бундан хулоса чиқариб, шуни айтиш керакки, Арасту эстетик лаззатнинг манбаини гоёлар дунёсидан эмас ёки тажриба доирасидан ташқаридаги моҳиятдан эмас, балки кишиларнинг реал хоҳишлари орқали билишга боглиқ, дейди.

Санъат билувчанлик характерига эга, аниқроғи у кишиларнинг билиш фаолиятлари шаклларидан биттасидир.

Арасту санъатни борликдаги имкониятини фаол, ижодий юксак бадний маҳорат билан ифодалаш, деб билган. Мутафакқир тили билан айтганда, санъат, хусусан, яхши трагедия инсонни ноқлайди, уни ёмонликлардан сақлайди. Яхши трагедия оддий ва содда бўлмай, балки у кўпгина турли-туманликни ўз ичига олади, унда даҳшатли ва ачинарли воқеа бир-бирига қушилиб кетади. Трагедияда хурматли кишилар бахт-саодатдан кетма-кет бахтсизликка учраб турувчилар сифатида ифодаланмаслиги керак, акс ҳолда томошабинда на ачиниш, на раҳм-шафқат, на кўрқув 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 қурилишлари нисбатан аниқ белгиланди ва тараққиётнинг етарли юқори босқичига кўтарилиди. Шундай қилиб, санъатни турларга ажратиш масаласини кўйиш учун етарли фактик материаллар тўпланган 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 раем ва ҳайкалтарошликнинг, ритмик ҳаракат ўйиннинг, сўз ва вазн шеърининг воситаси ва ҳоказо. Юқорида номлари келтирилган санъат турларини Арасту ўз навбатида ҳаракатдаги санъат (поэзия, мусиқа, рақс)га ва тургун санъат — рассомчилик ва ҳайкалтарошликка бўлади.

Файласуф, айниқса, сўз санъатини тур ва қурилишларга 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 кўра 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 уни учунгина аҳамиятга эга бўлган қимматбаҳо нарса эмас. У кишиларни маънавий жиҳатдан бойитади. Санъатни инсоннинг маънавий фаолияти билан боғлаши Арастунинг катта хизматидир. Лекин шунини 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 мафкурачиси 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 продални 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 уйнайди. Инсонни яхши фуқаро бўлиб етиштиришда ва олий фазилат — ақлий фаолиятга эриштиришда тарбия катта ёрдам беради. Унинг эстетик тарбия ҳақидаги таълимоти камчилик ва хатоларга қарамай, эстетика тарихида катта роль уйнаган. Арастунинг шахсни ҳар томонлама ва уйғун ривожланиш туғрисидаги идеали кейинги эстетик таълимотларда уз ривожини топди. Маълумки, шахснинг уйғун ривожланиш масаласи фақат муайян ижтимоий шароитда, яъни иқтисодий, сиёсий ва маданий шарт-шароитлар бўлганда амалий ҳал этилиши мумкин.

Қадимги Юнонистонда эстетик фикрлар ривожини Арасту ижодида уз олий нуқтасига эришди. Ҳатто Арастунинг энг яқин шогирдлари ҳам уз устозининг ишларини давом эттиришга қодир бўла олмадилар. Арастунинг бу илгор эстетик гоёлари тарихан чекланганлигига қарамай, уз даврида ва ундан кейинги даврларда ҳам муҳим роль уйнаган ҳамда қулдорлик жамиятини ҳимоя қилишда ижтимоий-иқтисодий, сиёсий қарашлари билан шубҳасиз алоқадор ва боғлиқ бўлган.

ҲИҚМАТЛИ СЎЗЛАРИ

Олижаноблик қандай бўлиши ҳақида эмас, балки яхши инсон бўлиш 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 жонли 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.

* * *

Оқабатни келтириб чиқарган чинакам сабабгина олий ҳақиқат фазилатига эга.

* * *

Кимки фанда илгари кетса-ю ахлоқда оқсаса, у олдинга эмас, орқага кетади.

* * *

Жиноят учун баҳона бўлса бас.

* * *

Мардлик инсонни хатарли онларда ажойиб ишларга ундовчи фазилатдир.

* * *

Баркамолликка эришган инсон барча эконзотлардан устун туради, лекин у қонунга бўйсунмай яшаса, у энг тубандир.

* * *

Адолатсизликни қалқон қилиб олишдан даҳшатлиси йўқ.

* * *

Давлат қонунларини 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, ўз мактабини очади. Мактаб кейинчалик «Эпикур боғи» номи билан машхур булди. 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. Ўз асарларида Эпикур Демокритнинг атомлар тўғрисидаги таълимотини ёқлайди ва уни ривожлантиради. Афлотуннинг «эй-дослар» олами, Аристотелнинг «илк туртки» ва антик фалсафанинг «биринчи сабаб» гоёларини рад қилади.

Эпикур фалсафий назарияси 3 қисмдан иборат бўлиб, физика, каноника (мантик) ва этикани ўз 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 бирикиши 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 булмайди, йуқдан бор булмайди, олам ҳозир қандай булса шундай бор эди ва доим шундай булади, деган фикрни билдиради. Унинг материяни абадийлиги ва йуқолмаслиги ҳақидаги фикри доҳиёна тахминдир.

Бу билан у жисмларнинг сақланиш қонунига асос солди. Эпикур оламни Худо ҳеч нарсасиз яратган, деган гоёни 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 бирикишидан 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 йўқлигидадир, деб билди Эпикур. Атомлар шакл, ҳажм ва оғирликка эга бўлиб, миқдор жиҳатдан чексиз, шаклан хилма-хилдир.

Бизга маълумки, Демокрит атомларнинг хоссасига шакл ва миқдорини киритган эди. Эпикур эса атомларнинг хоссасига ҳажм ва оғирликни ҳам киритган. Жисмларнинг бирикиши ёки ажралиши Эпикур

фикрича, атомларнинг миқдор жиҳатдан қушилиши ва камайишидан иборатдир. Эпикур Гераклит ва Анаксагорларнинг чекланган жисмларнинг чексиз бўлиши 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, қуйига, тўғри, эгри йўналишда бўлиши мумкин, дейди. Бироқ атомлар ўз оғирлигига эга бўлганлиги учун улар, ички ўз-ўзидан — спонтан ҳаракатда бўлади.

Эпикур томонидан ички ҳаракат кашф этилиши Демокрит илгари сурган атомистик таълимотга қўшилган янгиликдир. Эпикур атомистик таълимотни ривожлантира бориб, Афлотуннинг гоёлар дунёси тўғрисидаги таълимотини қаттиқ танқид қилади. Арастунинг «биринчи двигатели — биринчи ҳаракатлантирувчи куч» тўғрисидаги таълимотини ҳам қаттиқ танқид қилади, асосизлигини исботлаб беради. Файласуф атомлар ўз-ўзидан спонтан ҳаракатда бўлиши туфайли табиатдаги барча ҳодисаларни табиатнинг узидан қидириш зарурлигини уқтиради. Шундай қилиб, атомлар ҳаракати, Эпикур фикрича, икки қарама-қарши тенденцияни, яъни атомларни юқоридан тўғри чизиқ бўйлаб ҳаракати ва уларнинг тўғри чизиқ ҳаракатидан оқишини исботлади. Ҳаракатни у ўткинчи маънода эмас, балки абадий материянинг хоссаси эканлигини уқтириб ўтди. Ҳаракат материя сингари йўқ бўлиб кетмайди. Атомлар тўхтовсиз абадий ҳаракатда бўлса, улардан ташкил топган мураккаб жисмлар эса гоҳ ҳаракатда, гоҳ турғунликда бўлишини 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 бўла олди.

БИЛИШ НАЗАРИЯСИ. Эпикур ўз билиш назариясида моддий дунё, реал олам, табиат, аниқ нарса мавжудлигига ҳеч шубҳа қилмайди. У таъкидлашича, олам ва жисмлар бушлиқдан иборат. Жисмларнинг мавжудлиги ҳақида дастлаб сезги аъзоларимиз дарак беради. Сезгилар асосида тафаккур унинг реаллигини кўрсатишга 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 куп нарсага ургатади. Мавжуд бор нарса буюмлардан ҳар хил жойлар, ашёлар яшашга ургатади, инсон ақли уларни янада мукаммаллаштиради, ихтиролар қилади. Гоҳ тез, гоҳ секип ютуқлар қозона боради».

Эпикур нарсалар, буюмларнинг помлари ҳар бир халқда, унинг яшаш шароити, жойи, ҳисси, психик характерига мувофиқ келиб чиққанлигини туғри курсатиб берган. Эпикур сезиш асосида сезишни бузмай, сезиш қўшилган ҳолда пайдо булган фикрлар, тушунча ва тафаккурнинг дунёни, табиат қонунларини очишда, табиат мавжуд нарсалардан ипсонга керакли нарсаларни яшашда буюм ролини алоҳида курсата олган.

Эпикурнинг «Пифагордан Эпикурга салом» мактубида XX аср кишининг фикрини ўзига тортувчи жозибали сузлар, иборалар, қонунқоидалари урин эгаллаган. Ер ва у билан алоқадор ёритгичлар, чексиз оламнинг бир булагии сифатида, оламдаги бир неча дунё сингари ухшаш ёки ухшамасдир, яъни дунёлар сон-саноксиз куп. Куёш, ой ва бошқа сайёралар айланма ҳаракатда булиб, табиий ёки шамол ёки олов ёки куёш ҳам унинг ҳам бунисининг бирикшидан келиб чиққан. Куёш ва ой бошқа ёритгичлар сезгимиз даражасида ёки катта, ёки кичик булиши мумкин. Бу ёритгичларнинг айланиши зарурий, қонуний ҳаракат туфайлидир.

Эпикур шунингдек, куёш, ой тутулиши ҳақида ўз қарашларини баён қилган. У билан бирга Эпикур об-ҳавони олдиндан айтиш мумкинлигини, булутларнинг ташқил топиши, буғланиши оқибатида чақмоқ ва яшин, туфонлар, ер қимирлашлари булиши ва унинг сабаблари туғрисида 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 ғайриақлий эътиқодга муҳтож эмас, биз хавф-хатарсиз яшамоғимиз керак, деган гоё Эпикур учун муҳимдир.

Инсон табиатнинг бир булагии. 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 булиб, бутун организмга ёйилгандир, у иссиқлик билан аралашган шамолга ўхшайди. Бирлари шамолга, бошқалари эса иссиқликка монанд. Жоннинг айримлари ихчам, ҳаракатчан, думалоқ атомлардан ташқил топган. Жонни инсон ҳар доим сезишга ҳаракат қилади. Шунга кура Эпикур жонни тана билан бирликда куради. У жонни сезиш, ҳис қилиш қобилятининг 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 бўлмоғи лозим. Роҳат-фароғат, хурсандчилик инсон бахтининг аввали ва охиридир.

Эпикур роҳатни Кирен мактаби намояндалари каби ҳиссий лаззатда кўрмай, балки азоб-уқубатдан қутулишда, деб биледи. 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 бўлмоғи лозим.

Лекин Эпикур назарда тутган роҳат-фароғат, хурсандчилик буржуа файласуфлари тушунчасидаги ахлоқсизлик, кайф-сафо бўлмай, балки жисмоний азоб-уқубат ва руҳий хавфдан қутулишидадир.

Эпикур фикрича, азоб-уқубатдан халос булган, роҳатга эришган киши улимдан кўрқмайди. 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 кечириши мумкин, дейди. Инсон худолардан, улим ваҳималаридан қутулиши керак, дейди.

Инсон сезиш ҳисси орқали яхши-ёмонни ажратиб олади. Ақли орқали ҳамма яхшилиқни қабул қилиб, ҳамма ёмонлиқни 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 бузукликни, кайф-сафо, шоҳона ҳаётни эмас, балки жисмоний эзилиш ҳамда руҳий ташвишдан халос бўлишни, озодликни тушунамиз, дейди Эпикур. Ҳамма яхшилиқнинг боши инсоннинг ақлли бўлишидадир. Ақллилик, оқиллик билан яшамасдан туриб, покиза ва оқилона яшаш мумкин булмаганлиги каби покиза ва одилона яшаш, ёқимли ҳаёт кечириш учун оқилсизликдан, ақлсизликдан фориғ бўлмоқ 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, хулқиға, 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 кечириндир. 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 тухтамаслиги керак, дейди. Фалсафа билан шуғулланган ёш қариган чоғида ҳам бахтли утган дамларини хотирлайди. Қария айни бир вақтнинг узида ҳам ёшлик, ҳам қариллик даврини эслайди, истиқболидан 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 ўтказиши шарт, дейди файласуф. Эпикурнинг ахлоқий қарашларида адолат, дўстлик 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 икир-чикирларидан 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 йулини давом эттиришда ва асослашдадир. У «Афлотун йулига», 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 булинмаслиги энг майда заррачалардан иборат бўлганлиги деб билса, Эпикур атомларнинг булинмаслиги атомларнинг ичида бўшлиқнинг йўқлиги ва зичлигида, деб билади.

2. Демокритнинг атомлари фақат миқдор жиҳатдан бир-биридан фарқ қилган бўлса, Эпикурнинг атомлари фақат миқдор жиҳатдан бир-биридан фарқ қилибгина қолмай, балки сифат жиҳатдан ҳам бир-биридан фарқ қилади.

Эпикур сифатларни икки турга бўлган:

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 узича атомнинг оғирлигини ва ҳажминини аниқлаган.

Яна Эпикур атомларнинг ички сабабига кўра, ҳаракатга келишини айтиши уз даврига нисбатан катта ютуқ эди. Эпикурнинг атомлари узининг ички сабабига кўра 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 йўлини 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 (сўнгги боғ)га тўғри келади.

Биринчи даврга Эпикур ва шогирдлари 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. Учинчи даврга Эпикур мактаби Рим қулдорлик жамияти билан боғлиқ бўлган 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 бўлганлиги сабабли узининг ахлоқ тўғрисидаги таълимотини жамиятнинг эркин кишилари учун тааллуқли, деб қараган.

СТОИКЛАР ФАЛСАФАСИ

Стоицизм антик даврдаги фалсафий мактаблардан бири бўлиб, милoddан аввалги IV аср охирларидан милoddий III аср охирларигача фаолият кўрсатди. «Стоя» сўзи юнон тилида шоирлар, баҳслашувчилар тўпланадиган жойни билдиради. Стоиклар ҳам Сукрот сингари оғзаки ижод — баҳсга катта аҳамият беришади. Кейинчалик стоицизм асосчиси Зенон издошларини «стоиклар» деб аташ одат бўлган.

Стоиклар фикрнинг моддий ифодаси бўлмиш сузга, нутққа катта аҳамият берадилар. Дарвоқе, «логика» атамаси юнонча «логос» — «суз»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 намояндalари Зенон, Клеанф ва Хрисипп булган; 2. Стоицизм гуллаган даври милоддан аввалги II—I асрларга туғри келади. Унинг йирик вакиллари Панетий (Панетий) ва Посидонийлар булшган; 3. Янги стоицизм милодий I—III асрларда қадимги Римда ривожланган.

Стоикларнинг биринчи авлоди Арасту мантиқни ривожлантиришга катта ҳисса қушди. Улар, хусусан Хрисипп, мантиққа оид кўплаб асарлар қолдирдилар. «Мураккаб ҳукмлар туғрисида», «Диалектика буйича қўлланма», «Ҳукм туғрисида» кабилар шулар жумласидандир. Стоикларда мантиқ ички ва ташқи нутқни урганувчи фан сифатида икки қисмга бўлинади: 1) сузлаш шаклидаги фикрни риторика урганади, 2) савол-жавоб шаклидаги фикрни диалектика урганади.

Стоиклар ҳам, Арасту сингари, туғри фикрлашнинг асосий қоидаларини зиддиятсизлик ва айният қонуни билан боғлайдилар. Стоиклар объектив мавжуд жисмни сезиш ва идрок этишни билишнинг илк манбаи деб ҳисоблайдилар ва билим пайдо булиши муаммосини сенсуалистик нуқтаи назардан ҳал этадилар.

Улар уларнинг табиат туғрисидаги тасавурларида анъанавий турт моддий элемент туғрисидаги қарашларига асосланадилар. Моддий элементлардан олов ва ҳавони фаол, сув ва тупроқни эса пассив, деб ҳисоблашади. Улар айниқса, оловга ва оловнинг ҳаво билан бирикишига 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 периплатетегизизм ва платонизм билан қушиб юборади.

Стоикларнинг йирик намояндalаридан яна бири — **Посидоний** тахминан милоддан аввалги 140—130 йиллар орасида, Апомей (Сурияда) туғилган ва Афинада Панетий қўлида таҳсил қурган. Милоддан аввалги 987 йилда у Родос оролида узининг нотиклик-фалсафий мактабини очади. Посидоний мактабида милоддан аввалги 78—77 йиллари Цицерон ҳам таҳсил қурган.

Посидонийнинг «Океан туғрисида», «Осмон ҳодисалари туғрисида», «Коинот туғрисида», «Худолар туғрисида», «Физика туғрисидаги мулоҳазалар», «Этика туғрисидаги 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, «қуриб чиқаяпман», «тадқиқ қилаяпман», «мулоҳаза қилаяпман», «шубҳаланаяпман», деган маъноларни англатади. Бу оқимнинг кўзга кўринган намояндалари — Пиррон, Агрипп, Энцидем, Секст Эмпириклардир.

Скептицизм оқимига асос солганлардан бири **Пиррондир** (милоддан аввалги 360—327 й.). У Суқрот сингари ўз таълимотини оғзаки равишда баён қилиб, узидан кейин бирон бир асар қолдирмаган. Шу сабабдан унинг таълимоти ҳақида биз кўзга кўринган шогирдларидан бири — Тимоннинг (милоддан аввалги 320—230 й.) асарларидан билишимиз мумкин.

Пиррон ва унинг издошлари фикрича, инсон тафаккури ўзи босиб ўтган йўлга қараш мақсадида тўхтайти 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 ўз ўтмишдошлари булмиш Гераклит, элейликлар, софистлар, Суқрот, Афлотун, Арастуларнинг диалектикасини ўзларича талқин этиб келганлар. Уларнинг скептик диалектикалари элейликлар диалектикаси ва софистларнинг релятив таълимотига ухшаб кетади. Скептиклар ҳар қандай билимнинг ҳаққонийлигини инкор этишган. Уларнинг фикрича, исбот манбаи қайта исбот билан чексиз равишда тасдиқланиши керак.

Скептиклар мантиқий исботнинг онтологик ва гносеологик асосини рад этиб, назарий нуқтаи назардан, уларнинг фикрича, ҳақиқатни дарҳақиқат билиш мумкин эмас. Скептиклар фикрича, ҳақиқат субъектив иқрордир. Шунинг учун улар ҳақиқатни эҳтимол, деб атайдилар. Монархия аристократия ва демократияларнинг йиғиндисидан ташкил топиши мумкин. «Давлатнинг мақсади, — дейди Цицерон, — фуқароларнинг хавфсизлигини ва ўз мулкидан эркин фойдаланишни таъминлашдан иборат». Уларнинг ахлоқий қарашлари стоикларнинг ахлоқий қарашларига ухшаб кетади. Ахлоқий қарашларида асосий эътиборни эзуликка қаратадилар. Инсонни оқил махлуқ, 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 кўрсатади. Фалсафий йўналишларнинг 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 милоддан аввалги иккинчи асрда қадимги дунёнинг энг қудратли давлати бўлиб қолди. Кейинчалик Рим империясининг асосчиси ҳисобланган Гай Юлий Цезарь (милоддан аввалги 100—44 йиллар) даврида Шимолий Африка, Кичик Осиё, Галлия, Испания ва бошқа ўлкалар бирин-кетин босиб олинди.

Олий давлат кенгаши — сенатдан император унвонини олиб, анча вақтгача (милоддан аввалги 27 — милодий 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 мужассамлаштирган диктатурани империяга (лот. *Imperium* — ҳокимият бир кишининг қўлида булган давлат тузуми) айлантиришдан иборат эди. Август ҳудуди Арманистон ва Месопотамиядан тортиб, то Саҳрои Кабир ва Қизил денгиз қирғоқларигача чўзилиб кетган улкан империяни шакллантирди.

Римга чет ўлкалардан 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 қоидалар 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 узъзоларидан аъзолик бадаллари ундириб, турли маросимларни утказиб туришар, аъзолар уртасида узаро ёрдам ташкил қилишар эди.

Рим империясида содир бўлган 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 булган давр лотин адабиёти ва фанининг «олтин асри» булган. Бу вақтда шоирлар **Виргилий**, **Тибулл**, **Гораций**, **Овидий**, ёзувчилар **Лукан**, **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 учраши кенг тарқалган иллатга айланди. Буни Юлий — Клавдийлар сулоласи намояндаларининг ҳаётидан олинган фактлар тасдиқлайди.

Октавиан Августнинг қизи уч марта турмушга чиққан, кўп фарзандли Юлия Агриппина Тиррен денгизидаги Пандатерия оролига жазмани Марк Антонийнинг ўғли билан биргаликда сургун қилинади. 14-йилда тахтга Октавиан Августнинг учинчи хотини Ливиянинг ўғли, Октавианга ҳеч қандай қариндошлиги булмаган Тиберий чиқади. Тиберий улгандан кейин сулолани ўз ажали билан вафот этмаган уч император — Гай Калигула, Клавдий ва Нерон давом эттирганлар. Катта Юлия Агриппина учинчи эри император Клавдийни заҳарлайди ва қонуний даъвогар, императорнинг ўғли Британикни четлатиб, тахтга ўз ўғли Неронни чиқаради. Кейинчалик эса, Нероннинг кўрсатмаси билан ўзи ҳам улдирилади.²

Эллинистик маданиятни чанқоқлик билан ушлаштирган Рим руҳи ижодий тақлид тамойилларига асосланиб, маънавиятнинг магзи булган фалсафага мурожаат қила бошлади. Рим зиёлилари борлиқ, олам ва инсон, ҳаёт ва улим, бахтга эришиш йуллари, тақдир масалалари баён этилган, назарий ва ахлоқий-маънавий тавсияларга бой фалсафа илмини ургана бошладилар. Узларига хос эътиқод ва дунёқарашни ишлаб чиқдилар.

ИМПЕРИЯДА ИНҚИРОЗНИНГ БОШЛАНИШИ. II аср орасига келиб, сиёсий ҳаётда армиянинг роли ва таъсири кучайиб кетди. Энди тахтга кимнинг утиришини сенат эмас, балки армия ҳал қиладиган бўлди. Ҳокимият учун кураш олиб бораётган консулларнинг шаҳар магистратурасига курсатилган номзодлар эвазига фуқароларга пора бериш, уларни ўз 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 муҳофазат 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 хужалик 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. Виллоятлардан келадиган даромад камайиб кетгани боис, ҳукумат ва армия учун зарур бўлган маблағ етишмас эди. Алоқа ва савдо йуллари нисдан чиқа бошлади. Нарх-наволар кутарилиб кетди. Куп виллоятларда уз-узини таъминлашга асосланган натурал хужаликлар 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 гайридинлар, бидъатчилар ҳамда жодутарларга қарши олиб борилган суд ишларини да қўлланилди.

РИМ ИМПЕРИЯСИДАГИ ҒОЯВИЙ-МАҒҚУРАВИЙ 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 хужалиги ва ҳуқуқда) римликлар уша даврда энг юқори натижага эришганлар, катта билим ва тажриба тўплаганлар.

Лекин маънавий ва мағқуравий соҳаларда римликлар етук, мустаҳкам диний, назарий-ғоявий ва фалсафий қадриятлар тизимини ярата олмадилар. Маориф, санъат, адабиёт, фалсафа ва фанда Рим учун юнонлар бунёд этган қадриятлар бетакрор намуна бўлиб қолаверди. Бу ҳол маънавий ва мағқуравий бушлиқни, эклектик характердаги фалсафани вужудга келтирди.

Юқорида тасвирланган бағоят мураккаб ижтимоий-иқтисодий ва сиёсий вазиятда шаклланган қадимги Рим фалсафаси милоддан аввалги IV асрдан милодий 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 уз ичига олди. Секст Эмпирик гоъларини ривожлантирган римлик файласуфлар ҳақида ниҳоятда кам маълумотлар сақланиб қолган.

2. Эпикуризм таълимотининг ёйилиш даври милоддан аввалги IV аср урталаридан I асрга қадар булган пайтга туъри келди. Эпикур гоъларини тарғиб этишда, айниқса, Лукреций Карнинг хиссаси беқийёс булди.

3. Стоицизм гоълари 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 гоълари милодий III—V асрларда шаклланди. Ушбу гоъларнинг ривожланишида Плотин, Порфирий, Прокларнинг хизмати катта булди.

Юқорида 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 туталланмаган 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 сўзларигина бизга маълум. Лукреций Кар уларнинг атомистик назарияларини кенгайттирди, чуқурлаштирди ва ривожланттирди.

Материя абадий, у бир ҳолатдан иккинчи ҳолатга айлана олади, деди Лукреций Кар. Ҳеч нима ҳеч нимадан келиб чиқмайди, маълумки уруғдангина у ёки бу ўсимлик ёки ҳайвон пайдо булади. Демак, тулик йуқ булиб кетиш табиатда булмайди, масалан, атомларнинг шу қадар кичиклиги туфайли биз уларни кўра олмаймиз. Заррачалар, Эпикур айтганидек, шакл, огирлик, ҳажмга эга булиб, 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 аъзоларга 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 ни тушуна олмади. Унинг фикрича, уч хил ҳаракат мавжуд:

1. Туртки натижасида вужудга келадиган ҳаракат.
2. Огирлик натижасида юқоридан пастга ҳаракат.
3. Атомларнинг уз-узидан тўғри йўлдан чеклиниши ҳаракати.

Ҳаракатнинг бу шакллари ни тушунишда Лукреций Эпикур йўлидан борди. Лукреций Кар фикрича, ҳаракат материясиз булмайди, ҳаракатнинг манбаи Худо эмас, балки материядир. Атомнинг уз-узидан ҳаракати тўғрисидаги фикри диалектик элементнинг мавжудлигидан далолат беради. Атомлар узларининг абадий ҳаракати жараёнида бир-бирлари билан турли равишда қўшилиб, 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 тўғрисидаги назариясидир. Замон ва макон жисмлар билан боглиқдир. Замон нарсаларнинг ҳаракатидан, бушлиқдан алоҳида булмайди ва булиши ҳам мумкин эмас. Материя атомлардан ташкил топган мураккаб нарсадир, атом булинмайди, материя ҳам чексиз бўлинавермайди. Атом абадий, азалий моддий, бошлангич 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, дўл, зилзила, магнит, ёнартоғ каби ҳодисаларни материалистик тушунтиришга уриниб, озгина булса-да, асосли фаразларни айтган. Лукреций Кар Эпикур сингари Афлотун ва афлотунчиларнинг идеалистик таълимотларини аёвсиз танқид қилди. Унинг айтишича, танадан ажралган алоҳида жон йўқ, ҳеч қандай дунёвий руҳ йўқ, 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 ўртасига 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 тўғрисидаги гайриилмий тасаввурлардан қутқаришдир. Лукреций скептицизмга қарши курашиб, оламни билиш мумкинлигини таъкидлайди. Файласуф фикрича, билишнинг объекти моддий олам булиб, сезгиларимиз моддий оламни шубҳасиз тўғри акс эттиради: атомлардан иборат моддий предметларнинг устки қаватидаги ҳаво томон учиб кетувчи нозик тамгаси, шакли инсон сезги аъзоларига таъсир этиб, кишида куриш, 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, тўғри акс эттиради.

Лукреций Карнинг билиш назарияси содда характерга эга булса-да, лекин идеализмга қарши қаттиқ зарба берди ҳамда фалсафа ривожига катта таъсир курсатган.

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, дузахга 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 бўлган эҳтиёж кишиларнинг бирлашишига, бирлашиб меҳнат қилишга 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 бўлганлиги сабабли римлик қўлдорларни маиший бузуқликда айблади. 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 булишни қоралаган. Лукреций Кар Рим зодагонларига нафрат кузи билан қараган, чунки улар молу дунёга эга булишликни уз олдиларига бирдан-бир мақсад қилиб қуйганлар. Давлатлар уртасидаги ҳар қандай низоларни тинч йул 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 реакцион қулдорлар аристократиясининг гоёвий мадаккори вазифасини бажарар эди.

Лукреций Кар Эпикурнинг яшашдан мақсад — бахтли ҳаёт кечришдан иборат, деган фикрини илгари суриб, бахтга сабр-тоқат, вазминлик, руҳнинг осойишталиги орқали эришилади, деди. Вазминлик руҳнинг осойишта булишига, азоб-уқубатдан холи булишга имконият яратади.

Лукреций Кар Эпикур сингари жамиятда инқилобий ўзгаришларни амалга оширишни рад этган.

Инсон қурқувлардан ва аҳмоқона хоҳишлардан қутулиши учун табиат қонуларини урганиб, билиб 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 ўтган Эпикур сингари табиатнинг қудратли кучи олдида ибтидоий жоҳил кишининг қурқувидан 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 булишлик, дейди Лукреций. У шунингдек, стонкларнинг худолар, яратувчи тўғрисидаги диний таълимотларига қарши чиқди ва қоралади. Йлоҳий яратувчиликка қарама-қарши Лукреций табиат қонунарига таянган ҳолда ҳеч қандай гайритабиий кучларсиз ҳамма нарсаларни яратиш мумкин, дейди. Жамият ҳам табиат сингари табиат қонунарига таянган ҳолда ривож топади.

Лукреций Карнинг фалсафий қарашлари ўз даврида, шунингдек, урта 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 булган.

ЦИЦЕРОН

ҲАЁТИ. Машҳур нотик, ёзувчи, файласуф, олим, сиёсий арбоб¹ Марк Туллий Цицерон милоддан аввалги 106 йилнинг 3 январидан Арпин шаҳри яқинида дунёга келган.

Цицероннинг кейинчалик машҳур нотик ва давлат арбоби бўлишига оилавий муҳитнинг муайян таъсири булган. 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 булган, отаси сиёсатга қизиқмаган, у адабий машғулотлар билан кўпроқ шуғулланган. Шунингдек, у уғилларининг тарбиясига катта эътибор берган. 103 йилли уларнинг оиласи Римнинг гарбий қисмида жойлашган Карина мавзесига кучиб 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 улғайган даврларида ҳам тарқ этмаган. Кейинчалик Цицерон фахрланиб, бир кечада беш юз мисрагача шеър ёзганлигини хотирлайди.

Жуда ёшлигиданоқ Цицеронда нотиклик санъатига катта қизиқиш пайдо булган. У ўз даврининг машҳур нотиклари булган Красс ва Антонийларнинг турли йигинлардаги оташин нутқларини кўнунт билан тинглар эди. Таниқли актёр Росций раҳбарлигида эса ифодали ўқиш ва сўзлаш санъати ҳамда унинг гапиришдаги хатти-ҳаракат қоидаларини пухта ўрганди. Милоддан аввалги 90-йилда Маркни отаси ҳуқуқ илмини ўрганиш учун таниқли ҳуқуқшунос Квинт Муций Сцевола ихтиёрига

¹ Цицерон тўғрисида ўзбек тилида манбалар жуда оз. Шунинг учун уни ўрганишда қуйидаги 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 6.

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. Ган шундаки, бунда уни адвокат сифатида таклиф этган актёр Росцийнинг оила аъзоларидан бирини кейинги йилда судда ҳимоя қилишга тўғри келди. Суддаги воқеаларнинг ривожига қўра, Цицерон давлат амалдори Сулланнинг хоҳишига зид ҳолда Росцийни ҳимоя қилиб сузлаган нутқи унинг шухрат қозонишига олиб келди. Бироқ Плутархнинг гувоҳлик беришича, бу ҳодиса Цицерон ҳаёти учун маълум хавфни ҳам келтириб чиқарди. Яъни, ютқазган амалдор ундан уч олиши ҳам мумкин эди. Бу эса Цицеронни охир-оқибат Римни ташлаб кетишга мажбур қилди.

Цицерон Римда икки йилча булмади. Бу давр ичида у Афина, Кичик Осиё ва Родосни бориб кўрди. Афинада у аскалонлик Антиох маърузаларини тинглаш шарафига муяссар булди, Родосда эса Посидоний билан яқиндан танишди. Ўз 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 ўзгаришлар содир булган, яъни милоддан аввалги 79-йилда Сулла (87-йилги судда ютқазган амалдор) ўз хоҳишига қўра диктаторлик амалидан кетган ва милоддан аввалги 78-йилда вафот этган эди. Шундай бўлса-да, Римга қайтгач, Цицерон ижтимоий-сиёсий ҳаётга шонилмасдан киришни маъқул кўрди. 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 угли курган. Цицерон турмуш масалаларида анча ҳисоб-китобли шахс бўлган.

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 сиқидидан адо этиб, сицилияликлар орасида катта обрў орттирди.

Римга қайтгач, унинг ўзи ёзиниша, бу ерда ҳам кишилар кўзи унга кўпроқ булишни маъқул кўрган. Шу боис Цицерон ўз ҳаётини бутунлай бошқача ўтказишга киришди. Энди уни римликлар кўплаб суд жараёнларида ҳимоячи сифатида нутқ сузлаганида қўра бошлашди. Цицеронни хоҳлаган пайтда шаҳарнинг турли йиғинлари бўлиб ўтадиган жой — форумдан топиш мумкин эди. Унинг нотиклик санъати борган сари

довруг тарата бошлади. Цицерон аста-секинлик билан сиёсат оламида юксалиш пиллапояларини эгаллади. Бу йулда унинг ажойиб нотиклиги жуда кўл келар эди.

Фикримизнинг далили учун нотик ҳаётида ута муҳим аҳамият касб этган бир воқеани эслаш мумкин.

Унинг эски қадрдонлари кундан-кунга обрусил ортиб бораётган Цицеронга уз манфаатларини ҳимоя қилиш учун навбатдаги судда собиқ ҳукмдорлардан бири — Веррес судида айбловчи булиб қатнашишни илтимос қилишган. Верреснинг уч йиллик ҳокимияти даврида гуллаб-яшнаган Сицилия ороли хароба ҳолига келиб қолган, Веррес йул қуйган уғрилиқлар, товламачилик ва юлгичликлар фақат сицилиялик жабранувчиларнигина эмас, балки римликларнинг ҳам қаттиқ норозиликларини келтириб чиқарган эди.

Цицерон олдида эса катта лавозимдаги ана шундай кучли мавқега эга жинойтчини фош қилишдек оғир 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 туғрисида ҳукм чиқаради. Ушбу суд жараёнидан Цицероннинг бешта ажойиб нутқи бизгача етиб келган. Улар адабиёт ва нотиклик санъатининг нодир намуналари булиши 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» купайиб 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 кўмондони Гней Помпейни очикдан-очик ҳимоя қилиб чиқди. Бу кейинчалик унинг сайланишида жуда муҳим роль ўйнади. Сайловда унга муқобил номзод сифатида анча таниқли

булган Антоний ва Катилиналар ҳам қатнашмоқда эди. Айтишларича, уларни Цезарь ва Красслар қўлаб қувватлашган. Бу ҳол эса, Цицеронни сайловга янада пухтароқ тайёргарлик кўришга ундади. Натىжада, у сайловда ғалаба 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 кунёқ 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-торож қилиш билан боғлиқ ишни қонулаштириш мақсадини кузлашган эди. Цицерон эса, уларга қарши қатъият билан кураш олиб борди ва халқ иродасини ифодаламаган ушбу қонун лойиҳасини овозга қўймасданоқ қайтариб олишларига мажбур қилди.

Тақдир Цицеронни мансаб пиллапояларини қўлга киритиш йўлида Луций Катилина исмли шахс билан дуч келтирди. Катилина жуда таниқли сулоланинг вақили бўлиб, жиёмонан 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 очикдан-очик кураш йўлига утади. Милоддан аввалги 62-йилда булиб утган сайловларда консулликни қўлга киритишда тўртинчи бор мағлубиятга учраган Катилина бир гуруҳ тарафдорлари билан Цицероннинг жонига қасд қилиш учун тайёргарлик кура бошлайдн. Бироқ суиқасд фаш булади. Цицероннинг уйи қоровуллар билан ураб олиниб, машхур нотик ҳаётн 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 кунёқ тунда Римни тарк этади, аммо Римдан ташқарида 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 онла аъзолари йўқ қилиниши лозим эди. Бироқ фитнанинг олди олиниб, Катилина тарафдорларидан тўрт киши қўлга олинади. Сенатдаги узоқ тортишувлардан сўнг бу фитначиларга улим жазоси белгиланади. Милоддан аввалги 63-йилнинг 5 декабрь кечаси ҳукм ижро этилади ва тўрт фитначи (жаллод томонидан, уша даврнинг тамойилига кура бугиб) ўлдирилади. 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 олқншлар остида уйига кузатиб қўйишган. Кейинчалик халқ йиғини томонидан

халоскор-консулга миннатдорчилик билдирилиб, «Юрт отаси» деган фахрий 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 ҳукмни ҳам қонунсизлик деб баҳолайдиганлар ҳам йуқ эмас. Бироқ Цицерон ҳаёти, унинг мақсади ва хатти-ҳаракатини халқ манфаатлари тарозиси билан улчайдиган 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 ўша даврда Рим давлати ва жамиятини рўй бериши мумкин булган бошбошдоқликдан асраб қолди. Маълум бир давр мобайнида Рим республикасининг тинч ва барқарор ривожини учун имкон яратиб берди. Таҳликали даврда ҳукумат тизгинини қўйиб юбориш учун куч керак эмас. Бу халқ учун қабоҳат келтириши муқаррар булган миллий беқарорлик йулидир. Аммо ана шундай даврларда собитқадамлик билан барқарорликни сақлаш ниҳоятда қийин ва жуда катта куч талаб қиладиган жараёндир. Бу борада ҳам Цицероннинг ибратли фаолияти унинг тарихдаги яна бир хизматидир дейиш мумкин.

Аммо бу Цицерон муваффақиятларининг энг баланд чўққиси 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 хоинлик йулига ўтиб олишлари оқибатида унинг бошига тақдирнинг янги синовлари тушади. Сайловларда ютқазган ганимлар Цицеронни «Катилина иши»да адолатсизлик ва ноқонуний тарзда бегуноҳ 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 сунг у Римга қайтишга, ўзига нисбатан қўйилган айблардан қутулишига, ҳаттоки, курилган 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.

Милоддан аввалги 51-йилда Цицерон сенатнинг қарорига биноан Киликия провинциясининг ҳукмдори лавозимига тайинланди. Бироқ дўсти Аттикка ёзган мактубларида бу лавозим уни қониқтирмаётгани,

Римга, уз уйига қайтиш истаги устун экаңлиги кўриниб туради. Агар шундай дейиш жонз бўлса, Цицероннинг Киликиядаги утган кунлари Алишер Навоийнинг Астрободдаги ҳаётини эслатади. Бунинг устига, уша даврда кучайиб бораётган Парфия подшолиги билан Рим уртасида бирор зиддият руй берса, уруш Киликиядан бошланиши нақд эди. Киликияда Цицерон узини моҳир раҳбар сифатида кўрсата 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 тўғрисида» ва «Қонунлар ҳақида». Уларнинг барчаси бизгача етиб келган.

ТАЪЛИМОТИ. «Нотиклик ҳақида» номли рисоласи чиройли нутқ сўзлаш назариясига бағишланган бўлиб, милоддан аввалги 54-йилда, Афлотун ва Арастуининг узаро суҳбати услубида ёзилган. Ундаги воқеалар 91-йилда руй 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 сўзлаш 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 узи 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 абадиёт 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 боис, тарих бир томондан нотиқлик санъатининг таркибий қисми бўлса, иккинчи томондан, нотиқлик тарих мукаммаллашгувининг омили ҳамдир. Цицерон тарих фалсафасини ифодалаб берар экан, утмиш, уни урганиш қонунларини кўрсатиб беришга уринади. Нотиқ фикрича, ҳеч қандай ёлгон гапиришга йул қўйилмаслик тарих фалсафасининг дастлабки қонунини бўлса, ҳар қандай ҳақиқатни гапириш тўғрисида сукут сақламаслик унинг кейинги қонуниятидир. Бунда тарих ва нотиқни уйғунлаштирадиган умумий манба маълумот, далил ва суз бўлади.

Цицерон уз давлати ва жамиятининг масъулиятли фуқароси сифатида Рим давлати тарихини ёзаётган ва абадийлаштираётган замондошларига эътироз билдирган. Унинг назарида, кўп ҳолларда бу кишилар ишонарли далилларга асосланиш ўрнига, реал воқеликни анчайин енгил-елпи тасвирлаб, баъзан эса бузиб кўрсатганлар. Бу эса ҳассос нотиқда катта ташвиш уйғотган.

Цицероннинг тарих фалсафаси муаммоларига бундай куюнчак муносабати бутунги 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. Бутунги кунда эса миллий истиқлол имкониятлари туфайли узлигимизни намоён қила олиш сари юз тутган эканмиз, Цицерон сингари тарихни яратиш ва уни баён қилиб бериш қонуниятларига риоя қилишнинг аҳамияти бекиёс.

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 дусту Тит Помпоний Аттиклардир. Баъзи маълумотларга кўра, 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 тўлиқ, иккинчи ва учинчи китоблар дастлабки хомки 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 узгариб туради. Бундай узгаришлар бўлмаслиги учун эса юқоридаги уч хил давлат шакллари узида умумлаштирилган, нисбатан барқарор туртинчи хилдаги давлат шакли зарурлиги уқтирилган. Бироқ рисолада ушнинг аниқ шакли тўғрисида равшанроқ фикр берилмаган. Фақат у қандай шаклда бўлса ҳам фуқаролараро тенгликни таъминлаш лозимлиги баён этилган. Давлатни бошқарувчи шахс эса, Цицерон фикрича, энг етуқ, 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. Қонуи, унинг фикрича, ҳуқуқийлик ва ҳуқуқсизликнинг улчовидир. Одамлар Худонинг хоҳишига кўра тенг қилиб яратилганлар. Табиат томонидан инсонга берилган ақл, тафаккур қонун ёрдамида мустаҳкамланади. Шунинг учун ҳуқуқнинг асоси кишиларнинг фикрлари эмас, балки табиатдир. Қонулар инсон томонидан уйлаб топилган эмас, балки кишиларга худолар ато этган олий ақл ва адолатдир. Одамлар қонулар орқали худолар билан боғланганлар, яъни улар қонуларга бўйсунсалар худоларнинг иродасини адо этган буладилар. Фақат ана шундагина кишилар ҳуқуқни ҳуқуқсизликдан, ҳаёни уятдан, яхшиликни ёмонликдан ажрата оладилар, одил ва ҳалол яшашга интиладилар.

Кўриниб турибднки, Цицерон қарашларидаги кўплаб фикрлар биз яшаётган даврнинг руҳи билан ҳамоҳанг. Бу буюқ нотик ва файласуф қарашларининг одамзотнинг улуг мақсадларига мослиги, эзгу гоьлар 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 узгаришлар содир булди. Айниқса, милонинг 50—45-йиллари давомида руй берган фуқаролар урушида қозонилган узил-кесил галаба Цезарнинг шон-шўхратини янада кўтарди. Худди шундан бошлаб Юлий Цезарь шахени афсонага айлантириш, унинг даҳолиги ва ҳаттоки илоҳийлашган инсон эканлиги тўғрисидаги тасаввурлар пайдо була бошлади. Цезарни императорлик билан бирга «юрт отаси», «халоскор» деб атай 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 йўлида Цезарь даҳосидан тамойил сифатида бугунги кунда ҳам фойдаланилмоқда. Бироқ Цезарнинг зафар пиллапояларидан шахдам одимлаётган йилларида Цицерон огир 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 қаршилик 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 чақиради ва ҳаттоки 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 кўпгина издошлари унутиб қўйган «Подшоҳлар бағрикенг булиши керак», деган фикри амалий ифодасини топган. Аммо милoddан аввалги 44-йилнинг 15 мартида Юлий Цезарь сенат мажлиси очилиши арафасида фитначилар томонидан хоннона улдирилади. Натижада, Рим давлатини бошқариш Марк Антоний қўлига утади. Сиёсий уйинлардан чарчаган Цицеронни оилавий муаммолар ҳам уз гирдобига олади — 30 йиллик умр йулдоши Теренция билан ажрашади, 34 ёшли севимли 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 тўғрисидаги ҳукми қабул қилишга сенатни мажбур қилганликда айблайди. Антоний фикрича, Цицерон Помпей билан Цезарни узаро уруштириб қўйган, унинг энг катта айби — Цезарь ўлимини улоштиришнинг гоёвий ташаббускори булган, Цицерон эса, бунга жавобан Антонийни маишатпараст ва шуҳратпараст, тўхматчи ва ярамасликда айблайди. Узининг консуллик давридаги хатти-ҳаракатларини эса Республика манфаатларини кузлаб амалга оширганлиги билан изохлайди.

Тарихдан маълумки, бу даврга келиб катта сиёсат саҳнасига Цезарлар сулоласининг яна бир вакили Гай Октавиан чиқиб келди. Милодий 43-йил баҳоридаги урушлар натижасида Антоний мағлубиятга учраб, ҳокимият Октавиан қўлига утади. Цицероннинг Цезарь ўлимидаги алоқадорлиги тўғрисидаги 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 булишадн. Цицероннинг узини ҳам таъқиб қилишда давом этишадн ва охир-оқибат буюк нотик қулга олиниб, милодий 43-йилнинг 7 декабрида улдирилади. Ривоят қилишларича, нотикнинг кесилган боши ва унғ қулини улжага олиб, учини олган Антоний уларни узининг тушлик столи устига қуйиб, 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 руӣ берган бошбошдоқлик ва қабоҳатнинг 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 булади.

Цицерон нафақат машхур нотик эди, балки нотиклик санъатининг уша даврдаги назарийетчиси ҳам эди. Унинг 58 та нутқи тулик, 17 нутқининг айрим қисмлари, 30 га яқин нутқи эса хотиралар ҳолида сақланиб қолган. Улар узининг жозибадорлиги, изчил, мантиқий асослиги билан тингловчиши узига жалб этган, муҳолифларни эса боши берк, жавобсиз ҳолатга тушириб қуйган.

Барча ҳолларда у республика, уз она-Ватани тарафида турди. Чексиз фитна ва тунтаришлар авж олган, узаро урушлар кучайган бир даврда Цицерон «республика» тинсоли, озодлик, тинчлик, осойишталик жарчиси булиб қолди. Узининг сунғи нутқларидан бирида айтганидек, у республикасииз галаба қозона олмаганидек, республикасииз мағлуб ҳам була 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 стоицизмининг шаклланиши ва ривожланишига катта хисса қушган 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 қурган Луций 5 ёшлик пайтида Римга келади. Ёшлигиданоқ катта бойлик йиғади ҳамда сиёсат бобида узига хос мавқега эга булади. Тез бойиб кетишнинг бир йули бор — «бойликдан ҳазар қилиш керак», деб уқтиради у. Милодий 45-йилда Сенека булғуси император Нерон тарбиясига бел боғлайди. 54-йилда Нерон императорлик тахтига утиргач, Сенеканинғ сиёсий мавқен янада ортади. Императорга таъсир қурсата олиш имкониятларидан фойдаланган Сенека яна бойлигини қупайтириш, узига маъқул булмаган рақибларини император ёрдамида бартараф этишга муккасида кетади. Уни узн тарғиб этаётган фал-

сафий принципларга зид яшаётганликда айблаганларида Сенека: «Мен ўзим ҳақимда эмас, эзгулик ва фозиллик тўғрисида ёзганман, имконият туғилган кундан эътиборан мен ҳам ўз 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 ўз 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 кўплаб шеърлари ва трагедиялари ҳам мавжуд бўлган.

ТАЪЛИМОТИ. Сенека борлиқни яхлит ва бўлинмас деб тасаввур этади. Унинг барча таркибий қисмлари бир-бири билан уйғунлашиб, мувофиқлашиб кетган. Борлиқдаги барча нарсалар абадий узгаришларда 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 қуйига ҳаракат қилувчи оқимдир. У соф ҳолда самодагина бўлиши мумкин. Қуйига қараб ҳаракатлангани сари у зичлашиб ва совиб боради. Оловнинг энг зичлашган ва совиган шакли Ерdir. Оловнинг самога қайтиши эса ёнгин 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 ғоя, Яратувчи Ақл англанади. Куриниб турибдики, Сенека натурфалсафаси пантеизмнинг анъанавий ғояларини шаклланаётган монотеизмнинг янги тенденциялари билан бирлаштириш илинжидир.

ИЛҲОҶИЙ 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 узлаштирмоғи, донишмандлик сари интиломоғи зарур. Азоб-уқубатлардан холи бўлган, ортиқча эътиросларга берилмаган кишинигина донишманд дейдилар.

Бироқ донишмандлик ҳам нисбийдир. Инсон комилликнинг сунғи нуқтасига чиқа олмагани боис энг олий донишманд даражасига ҳам

эриша олмайди. Унинг комиллиги даражасини аниқлашда файласуф «гуноҳ» тушунчасидан фойдаланади. Сенеканинг фикрига кўра, инсон ибтидодан гуноҳқордир. Бегуноҳ кишининг узи булмайди, ёлғиз Худогина 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 кўра шаклланиб келаётган христиан фалсафасига яқин эди. Шу бонс христиан илоҳиётчилари ва файласуфлари (масалан, Тертуллиан, Иероним ва бошқалар) Сенека ижодига тақрор ва тақрор мурожаат этганлар.

МАРК АВРЕЛИЙ

ҲАЁТИ. 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 меҳнатқаш, талабчан ҳукмдор булганига қарамасдан, Римда содир булаётган 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 қуплаб фуқаролари каби император ҳам ушбу даҳшатли касалликнинг қурбони булди.

АСАРЛАРИ. Марк Аврелий улимидан сунг, унинг қўлэмалари 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 қўлэмаларида эътироф этилган гоғлар 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 гоғиб булади. Ташвишли дунёда иккинчи умр (яъни, улимдан кейин эслашларини нстаб) илинжида яшаш ҳам бемаъниликдан узга нарса эмас. Бу дунёда барча нарса муваққат экан, ундан инсоннинг урин топиши амримаҳол экан, хотира қолармиди?

Файласуф ушбу руҳий тушқунлик давосини яхлитликдан излайди. Оламдаги барча нарсалар ана шу яхлитликдан таркиб топади ва улимдан сунг унга қайтади. Яхлитлик ва фақат яхлитлик бу ёрут 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-ғўйлик, оқиллик, шижоатлилик каби ахлоқий қадриятларга содиқ булмоғи

лозим. Ушбу фазилатларга эга инсон Аврелий тасавурида баркамол инсондир. Тилга олинган фазилатларни узид шакллантиришни истаган ҳар бир киши жамият олдида ахлоқий бурчини утамоғи шарт. Ахлоқий бурч эзгулик билан ёвузлик, яхшилик билан ёмонликнинг фарқига бо-ришдан бошланади. Табиийки, бунинг учун инсон уз ақлига мурожаат этмоғи зарур. Ақл инсонни бошқарувчи ибтидоидир. Шу уринда Аврелий антик фалсафа тарихида илк бор инсон ақлининг мутлақ мустақиллиги-ни таъкидлаб утади.

Ўз мулоҳазалари якунида Аврелий ҳаётни қандай булса, шундайли-гича қабул қилиш керак, табиат билан ҳамоҳанг яшаб, паймона тулгани-да ортиқча оқ-воҳларсиз ҳаётни тарк этмоқ лозим, деган хулосага кела-ди. Марк Аврелий фалсафаси антик замон инқирозининг ифодасидир. Унинг кўз 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 таназул файласуфнинг қарашлари, таълимотига ҳам кучли таъсир кўрсатди.

ҲАЁТИ. Плотин (205—270) Қуйи Мисрнинг Ликополь шаҳрида 205-йилда туғилди. Ёшлигини уша даврнинг йирик илм-фан маркази санал-ган Александрия шаҳрида ўтказди. 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. Кўп йиллар мобайнида оғзаки таълим билан шуғулланиб келган Плотин кексайган чоғида уз фалсафий фикрларини қоғозга ту-шира бошлади. Унинг қўлёмалари кейинчалик Порфирий томонидан таҳрир қилиниб, чоп этилади. Ҳар бири тўққиз булимдан иборат булган олти қисмли Плотин қўлёмаси «Эннеада» деб номланади (юнонча «эн-неада» сузи «тўққиз» маъносини беради). Плотин фалсафасининг асоси ҳар қандай мавжудликни илоҳий бирлик билан боғлаш ҳамда барча мавжудотларнинг келиб 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 қўйган вазифани амалга ошириш нақадар мушкул эканини яхши тушунса-да, унга қатъий интилар эди. Бирликни англаш, уни мустақил ибтидо, деб тушуна билиш ҳар кимнинг қўлидан келавер-майди, нодир руҳий қудратга эга бўлган даҳогина бунинг уддасидан чиқиши мумкин.

Оддий одамлар кундалик юмушлари билан овора бўлиб яшар эканлар, уз ажодлари, келиб чиқишларидан тобора узоқлашадилар. Қанчалик узоқлашсалар, қайтишлари шунчалик қийинлашади. Бундай одамлар учун барча, ҳатто, дидларига тўғри келмайдиган нарсалар ҳам уз руҳларига қараганда аҳамиятлироқ бўлиб туюлади. Уларни тўғри йулга бошлаш учун руҳий фазилатлар кундалик бўюмлардан қанчалик аҳамиятли эканлигини тушунтириш лозим. Лекин ақлан мушоҳада қила оладиган, табиатан юқори истеъдодга эга булган одамлар ҳам бор. Улар интиҳого интилиб, унинг таъсирида қоладилар. Бундай одамлар узоқ айрилиқдан сунг уз юртига қайтган одамга ухшайдилар. Барча мавжудотларни ягона ибтидога қайтариш мақсадида Плотин руҳ масаласини батафсил куриб чиқади. Руҳ инсон танасининг маҳсули булмағи, балки тана каби яхлит булган узига хос борлиқдир. У одамнинг хатти-ҳаракатларини бошқаради, эҳтирослар билан курашади.

Дунёда мавжуд булган барча нарсаларнинг жони бор. Бироқ руҳ нарсаларга хос булмаган, 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 уз яратувчисига эга булиши даркор. Ушбу яратувчи дунёвий руҳдир.

Руҳ барча мавжудотларнинг олий ибтидоси булиши мумкинми? — деб сурайди Плотин. У мавжуд гузалликнинг асоси булиши 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 узин учун асос булган ибтидога интилади. Барча мавжудотларга шакл берувчи дунёвий руҳ фаолдир, унга эса ақл шакл беради. Бирор бир материалдан ясалган ҳайкалда шакл моддадан олдин пайдо булгани 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 булмағи. Плотин таълимотига кўра, барча мавжудотларнинг вужудга келиши руҳга боглиқ экан. Бирликнинг ҳам келиб чиқиши унга боглиқдир. Плотин фикрича, бирлик аввалига ниҳоятда оддий ва шак-шубҳасиз муқаррар булмоғи лозим. Оддий бирлик умумий тушунча эмас: умумий тушунча предикат бўлиб, оддий бирлик эса субъект булиши лозим. Пировардида, бирликнинг барча предикатлари манфий бўлиб чиқди. У барча мавжудотлар учун ижобий аҳамиятга эга бўла оладими? Бунинг иложи йўқ, чунки, Плотин таълимотига кўра, бирлик барча мавжудотларга нисбатан шарт-шаронт ёки сабабчи вазифасини утай олмайди.

БИЛИШ НАЗАРИЯСИ. Плотиннинг билиш ҳақидаги таълимотига кўра, билишнинг икки йўли мавжуд: 1) ҳис-туйғулар орқали; 2) ақлий билиш. Ҳис-туйғулар ибтидонини 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 булмайди. Агарда ягоналик барча предикатлардан ажратиб олинадиган булса, уни қандай билиш мумкин? Бунинг имкони бор. Ҳар бир мавжудот бирликдир. Демак, уларнинг ҳар бири уз руҳига эга. Шу сабабга кура, рух ибтидо даражасига юксалиши мумкин. Бироқ бунга ҳис-туйғу, фикр-мулоҳаза ёки суз орқали эмас, балки барча диққат-эътиборни билиш предметиға йуналтириш 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, уз чегарасидан чиқиб кетади ва бошқа борлиқни келтириб чиқаради. Плотин бу фикрини қуйидаги мисол орқали тушунтиради: Қуёш уз борлиғини тулалигича сақлайди, у туфайли ёруғлик ҳосил булади, бироқ ундан таралаётган нур ажралиб, атрофни ёритади. Шу тарзда борлиқнинг турли босқичлари вужудга келади. Ибтидодан ташқари барча нарсалар бирлик билан боғлиқ булганлари учунгина мавжуддирлар.

Бирликдан келиб чиқадиган дастлабки нарса ақлдир. Плотин фикрича, ақл таркибидаги қуйидаги уч нарсани фарқлай олиш лозим: 1) моддий тушунча; 2) онгли борлиқ; 3) тафаккур.

Ғоялар оламида модда ҳам булиши лозим. Ақлнинг таркибий қисмларидан бири булган модда абадий булиб, шундайлигича қолади. Аксинча, ҳиссий дунё моддаси тирик булмаган материядир. Ақл таркибидаги иккинчи нарса онгли борлиқ булиб, табиати унинг зарурлигини тақозо этади. Ақлнинг учинчи таркибий қисми тафаккур булиб, унинг ҳам ўзига хос хусусиятлари мавжуд. Ақлнинг ушбу уч жиҳатиға мос келувчи уч босқич мавжуддир. Материянинг (модданинг) асоси бирлик асосидан фарқланади.

Юқорида келтирилган таълимот муаллифи олдида: Нима сабабдан ақл бирликдан ҳосил булади? Қандай қилиб бирликдан куплик вужудга келади? — каби саволлар пайдо булиши муқаррар эди. Ушбу саволларга жавоб берар экан, Плотин мукамалликка яқинроқ турган нарса ундан узоқроқ турган нарсаға нисбатан мукамалроқдир, дейди. Мукамаллик масаласида ақл фақат бирликдан кейин туради. Ақл бирликдан кейинги мукамаллик булгани учун унда ҳеч қандай мантикий жараёнлар кечиши мумкин эмас. Ақл соф фикр сифатида фақат ҳақиқатни англай олади. Уни инсон ақли билан қиёслаб булмайди, чунки инсон ақли янглишиши мумкин.

Плотин таълимотиға кура, рух бирлик ва ақлдан кейинги уринда туради. Ақл бирликка нисбатан қандай муносабатда булса, рух ҳам ақлга нисбатан худди шундай муносабатдадир. 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 бўлади. Руҳнинг ягоналиги одамларнинг бир-бирларига хайрихоҳлик билдира олишларида, узгалар қувончи ва қайғусига шерик бўла олишларида намён бўлади.

Афлотун каби Плотин ҳам оламнинг вужудга келишида материя бўлиши лозим эканини исботлашга ҳаракат қилади. Йўқдан бор бўла олмаслиги сабабли, бирор нарса пайдо бўлиши учун у ёки бу хусусиятларга эга бўлган 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 бўлган 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 бўлган 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 таълимотига кўра, моддий дунёда кузга кўринадиган худолар билан биргаликда кўринмайдиганлари 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 кўра, 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 бўла олган одамларнинг руҳлари улимидан сўнг илоҳга қўшилиб 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 мукамалликка эришиш йулидаги зарурий воситадир. Айнан покланиш туфайли Руҳ жисмоний хусусиятлардан, ҳаётний манфаатлардан холи булади ва илоҳ даражасига кутарилади. Бундай ҳолатнинг энг юқори чуққиси — **экстаз**, илоҳиёт билан қушилиб кетишдир.

Плотин фалсафий тафаккур тараққиётига катта таъсир курсатди. Унинг гоялари Макробий ва Августин орқали Ғарбий Европа маданиятига кириб борди. Бруно ва Беркли каби мутафаккирлар, немис мумтоз фалсафаси вақиллари, 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 сермахсул 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 қуплаб 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 бўлган мунозарага оид бошқа қуплаб 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 бўлган. Ушбу асарда Порфирийнинг икки йул тўғрисидаги таълимоти шаклланган ва ривожлантирилган. Биринчи йул фақат файласуфларга хос бўлган соф мушоҳада йули булса, иккинчи йул оломон учун мулжалланган **теургия** (илоҳларга таъсир этиш воситалари тўғрисидаги таълимот) йулидир.

ПРОКЛ

Антик фалсафада неоплатонизм қарашларини яқинловчи файласуф афиналик Прокл (410—485) булди. Бу давр фалсафасида натурализм инкор этилиб, табиатни тушунишда, инсон ҳақидаги билимда, антропология ва психологияда идеализм таъна 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 булок 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 — ўзлик ичида бўлиш, иккинчиси — ўзликдан чиқиш, учинчиси эса ўзликка қайтишидир. Бу ғоя 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 булганига қарамай, неоплатонизм ҳукмронлигини сақлаб қола олмади. Зеро, юнонча кўп худолликка эид ўлароқ, христиан дини ҳукмронлиғи 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 тугагини Фаластин аҳолисининг бир қисми жожа сифатида қабул қилди. Маҳаллий анъаналар ва диний қадриятларни инкор этадиган ажнабий ҳукмронликдан норозилик, Римга қарши қўзғолонларнинг бостирилишидан вужудга келган умидсизлик, ижтимоий ва мулкый табақаланишнинг ўсиб 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 булаётган жараёнлар Рим империясининг бошқа худудларидаги жараёнларга ҳам монанд эди. Миллоднинг I асрида бу империя эллин оламининг деярли ҳамма қисмини ўз таркибига қўшиб олди. Миллий давлатлар ўрнида 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 бўлиш эҳтиёжини туғдирди. Шунинг учун жодугарлик, фолбинлик, сурия-форс, бошқа шарқий динларнинг мистик амалиётига қизиқиш ортиб борди. Митра, Исида, Осирис, Серапис ва бошқа худоларга сизгиниш оммавий тус ола бошлади. Ғайриинсоний ижтимоий тартиботларга қарши норозиликнинг антик шакли сифатида пайдо булган христианлик кучли ғоявий оқимга айланди. Ҳеч қандай куч унинг ривожланишига тўсиқ була 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 яҳудийликдаги монотеизм, messiанлик, эсхатология, хилиазм каби ғояларни узлаштириб, уларни янги мазмун билан бойитди. Илоҳиётчилар Эски Аҳд ёзувларини янгича таҳлил қилиш асосида про-

виденциализм, креационизм, Худонинг трансцендентлиги, уни библик булмаслиги ва бошқа христианлик ақидаларини ишлаб чиқдилар. Христианлик дунёқарашининг шаклланишига аниқ фалсафий аънаналар 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 ўзлаштирилиши янги динни бойитди. Айнан шунинг учун христианлик тез орада Урта ер денгизи маданиятига сингиб кетди. Христианлик пайдо булганидан бошлаб унинг асосчиси — Исо Масих ҳақидаги ривоятлар жуда кўп шубҳа ва мунозараларга сабаб булди, бу икки асосий — мифологик ҳамда тарихий мактабларнинг пайдо булишига олиб келди. Мифологик мактаб вакилларининг нуқтаи назарича, фан Исо Масихнинг тарихий шахе эканлиги тўғрисида аниқ далилларга эга эмас. Тарихий мактаб вакиллари Исо Масихни муайян шахс сифатида таъриф этиб, у янги диннинг тарғиботчиси сифатида бир қанча умумий гоъларни 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 булган. Улар узаро ва ташқи гоъвий муҳолифларга қарши кураш олиб борганлар. Жамоалар ўртасидаги кураш кўп сабаблар орқали келиб чиққан. Шулардан бири диний қарашлардаги фарқ ва уларнинг намоён булишидаги 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 қўйи қатламларнинг вакиллари купчиликни 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 купая борди. Христианлик ҳаракатига аелзодалар ва зиёлиларнинг қўшилиши унинг характерининг ўзгаришига олиб келди. Натижада, христианликдаги ҳар қандай радикализм, мавжуд тартиботлардан норозилик кайфиятидан воз кечиш майллари келиб чиқди. Рим ҳокимияти билан мурсою мадорага келиш учун нафақат ёвузликка қаршилиқ қилмаслик гоъсини тарғиб қилишдан, балки яҳудийликдан (иудаизм) ҳам воз кечиш керак эди. Бадавлат ва зиёли қатламларнинг

вакиллари жамоаларда раҳбарлик мавқеига эга бўла бошладилар. Христианликнинг бадавлат қисми ибодатга раҳбарлик қилишни ҳам ўз 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 ғарбий 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, ўз 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 қувғин 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) охириги 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 Серапис ибодатхонаси яқсон қилинди. Феодосийнинг ворислари даврида Римдаги мажусийларнинг қохинлари йўқотилди, римликларнинг диний ва миллий ифтихори булган Сивиллин китоблари ёқиб юборилди. Император Юстиниан (482—565 йиллар) буйруғига биноан Афинадаги антик фалсафий ва илмий меросни тарғиб қилувчи марказ ҳисобланган олий мактабнинг 529 йилда ёпилиши черков аънарасига кура, Рим империяси ҳудудида мажусийларнинг тамомила 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 ҲУКМРОНЛИГИ

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 булди. Лекин масала христиан черковларининг булиниши билан ҳал булиб 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 булди. Бу черковлар расмий христианликка нисбатан муайян мавқега даъвогарлик қила бошлади.

Христианликдаги энг йирик булиниш икки асосий йуналиш — православие ва католицизмнинг пайдо булиши 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 булган ҳудудлардаги ижтимоий ва сиёсий тизимлар билан мустаҳкам боғлиқ эди. Византиядаги марказлашган давлат ҳокимияти шарқий христианлик (православие)га уз 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 уз эътиборини фалсафий муаммоларга, ғарбий христианлик эса ҳуқуқий масалаларга қаратди. Икки христианликнинг тугал айри тушиши 1054 йил 16 июлда содир булди. Византияда черков ва дунёвий ҳокимиятнинг узаро муносабати масаласи санамларни эъзозлашга қарши булиб утган ижтимоий-диний ҳаракат даврида ҳал қилинди. Санамларни эъзозлаш масаласида императорларнинг расман таслим булишларига 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 булиб, бу ерда беқарор ижтимоий муносабатлар илдиз 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 ўз 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 туғрисидаги 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 ноиби ҳисобланади. Гарчанд биз апостоллар раҳбарининг ворислари бўлсак-да, апостолларнинг ҳам, одамларнинг ҳам эмас, балки Иисус Христоснинг меросхўрларимиз»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. Купинча, улар черков ҳукмронлиги шароитида диний дунёқараш доирасидан четга чиқа олмадилар. Бидъатчиларга антиклерикализм руҳи хос эди. Уларда, купинча, пантеистик ғоялар мужассамлашган. Ҳатто, черковга боглиқ бўлмаган равишда одамнинг Худо билан қўшилиб кетиши мумкинлиги ғояси 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 нисбатига, маҳаллий аҳоли билан муносабатларга боглиқ 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. Кривелев. История религий. Том I.— Т., 1988. Стр. 94.

² Ўша жойда. Стр. 109.

қилинган булла «Ad extirpanda»да инквизицияга ташқиллий 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 қақимчилик 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 бўлган ишлар ҳажмининг катталиги туфайли мумкин бўлмай қолди. 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 буларди. Айбдорга имзо чекиш учун баённома бериларди. Унда айбдор ҳеч қандай мажбурлаш, қурқитиш билан эмас, балки ихтиёрний ва чин юракдан гувоҳлик берганлиги қайд этиларди.

Бидъатчилигини тан олган ва ундан воз кечган киши енгилроқ жазога сазовор бўлган. 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 бугиб улдирганлар. Мабодо бидъатчи тавбатазарру қилмаса, уни тириклайин ёқиш лозим бўлган. 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 урнатилшга, сиёсий ҳаётда уз устунлигини мустаҳкамлашга, бойлигини купаитиришга интилди. Черков фақат бойлигини купаитиришда муваффақиятга эришди. Иннокентий III ва Григорий IX даврида қудратининг олий чўққисига чиққан папалик юз йилга яқинроқ вақтдан кейин таназулга юз тутди. Шу даврда Европада содир бўлган чуқур ижтимоий-иқтисодий жараёнлар папаликнинг таназулга юз тутишга сабаб бўлди. Бу жараёнлар кейинчалик реформациягача бўлган ҳаракатларда ва реформация даврида узининг мафкуравий ифодасини топди. Инквизиция уз усулларининг кучлилиги, услубларининг нозик ва разиллигига қарамас-

дан тарихнинг ривожланиш қонуниятлари олдида ожиз эканлигини кўрсатди.

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 ўрнида урта аср Ғарбий Европа цивилизацияси юзага келгунга қадар узига хос ўтиш даври содир булди. Утиш даврида янги цивилизация маънавияти ва мафқураси асослари шаклланди. Эски дунёнинг мажусий маънавияти, унинг дунёқараши ва тафаккур тарзи Рим империяси таназзулга учраган вақтда мавжуд булган ижтимоий, мафқуравий ва ахлоқий муҳитга зид келганлиги учун турли элатлар ва этник гуруҳлардан ташкил топган фуқаролар ва кулларнинг 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 ўрнини бушатиб бериши давр тақозоси булиши билан биргалиқда, унинг шаклланишига мажусий маданият ва маънавият анъаналари қаттиқ қаршилиқ кўрсатди. Рим императорлари бу курашда ижтимоий-сиёсий ва маънавий-ташқилий таъқиб қилиш усулларини қўладилар. Шарқдан келган динларнинг тарқалиши, империянинг узида турли бидъатчи диний йўналишларнинг 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 апологик (юн. *apologia* — бирон нарсани ёки кимсани ҳимоя қилиш) тадбир кўриш 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 апологетик мактублар, ваъзлар ва рисоалар ёза бошладилар. Уз навбатида, христиан дини ва дунёқарашини ҳимоя қилиш, асослаш ва тарғиб этиш фаолияти апологетик тафаккур тарзи ва анъанасини келтириб чиқарди.

АПОЛОГЕТИКА

II ва III асрда христианлик тарихида апологетика ёки апологетлар даври вужудга келди. Апологетика сузининг лугавий маъноси ҳимоя қилувчи демакдир. Яъни, христиан диний ақидаларини турли ҳужумлардан ҳимоя қилишдир. Апологетлар давлатнинг христианликка нисбатан душманлигини бартараф қилишга интилиши билан биргаликда узларининг асарларида христианлик таълимотини асрашга, қолаверса, Рим салтанатини оқлаб булмаслигини кўрсатишга ҳаракат қилдилар. Улар ўз асарларида ё диалог шаклидан ёки апологиянинг тан олинган мумтоз шаклидан фойдаландилар. Уларнинг асарларида икки хусусият кўзга ташланади: 1) Инкор қилиш. 2) Тасдиқлаш. Аввало улар мушриклар томонидан христианликни айбловчи атеизм, каннибализм, дабдаллик ва Худода қарши хатти-ҳаракатлар каби айбларни инкор қилдилар. Шунингдек, улар христианликнинг поклигини тасдиқлаб, қуполлик, осийлик яҳудий динига, мушриклик динларига эса давлатга сиғиниш хос деб ҳисоблаганлар. Апологенларнинг 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 кўзда тутилади. Уларнинг таъкидлашича, христианликка қўйилган айбловлар ҳеч қандай далилларга асосланмаган. Қолаверса, бу нарса уларга фуқаролик мақомини олиш учун асосий далил була 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 Фластиндаги Сихема шаҳрида бадавлат юнон oilасида туғилган. У болалигиданоқ ҳақиқатни топиш мақсадида фалсафа билан шуғулланган. Ёшлигидан яхши маълумот олган Иустин антик фалсафани урганди, лекин ундан тўла қониқмади. Ривоят қилишларича, кейинчалик денгиз соҳили буйлаб 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 узининг «Биринчи апологияси»ни юборади. Унда у императордан узининг христианликка бўлган муносабатини қайта куриб чиқишга чақирган, христианларни қонуний чеклашлардан воз кечишни сурайди. Иустин христианлар даҳрий эмаслигини исботлаган. У Исонинг 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 қилин», «Илоҳий яккаҳокимлик ҳақида».

ТАЪЛИМОТИ. Иустин Худони ижобий, инсон ақли билан олинган билим орқали ифодалаб бўлмаслиги, 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 булишига, ёмон одамлар улимидан сунг жазоланиши, яхшилари эса роҳат-фароғатда булишига ишонадилар. Иустин юнон файласуфлари уз гояларини Мусо ва бошқа найгамбарлардан 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 бўлмаган. Бу Иустиннинг римлик шогирди Татиан, афиналик Афинагор ва иккита замондош апологетлар — александриялик Климент ва Тертуллиан қарашларини таққослаганда яққол куринади. Иустиннинг Римдаги шогирди Шарқ мамлакатларига кўп 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 буйича юнон фалсафаси ва динидан юқори туради, демак, христианларга шунга мос муносабатда булиш 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» номи 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 булмаганликлари 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 латин тилларини яхши билганлиги учун мумтоз адабиёт аъёналарини чуқур эгаллаганди. Касби бўйича юрист булган. Римда ҳуқуқшунослик билан шуғулланди. Уша ерда 35 ёшида христианликни қабул қилди. Латин тилини пухта эгаллаб, мантиқий ақлга эга булган Тертуллиан узини ҳарбий илоҳиётчиликда «Янги таълимот» яратишга бағишлади. Шунингдек, христианликка қарши турувчи фалсафий ва мушриклик диний таълимотларини таҳлил қилишга эътибор берди. Вилоят губернаторига ёзган уз 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. Уз касбий билимидан усталик билан фойдаланган ҳолда Тертуллиан черковни таъқиб қилаётган давлат қондалари шубҳали эканлигини исбот қилмоқчи булади ва таъкидлайдики, христианлик диний таълимоти, ахлоқи мушрикликка нисбатан анча юқори даражададир.

АСАРЛАРИ. Тертуллиан «Апология», «Бутпарастлик Масихнинг тана-си ҳақида», «Тананинг қайта тирилиши ҳақида», «Марклонга қарши», «Гормогенга қарши ёки материянинг мангулигига қарши» каби асарлар муаллифи.

ТАЪЛИМОТИ. Тертуллиан монтеизмларнинг зоҳидликка асосланган, қаттиқталаб жамоасига аъзо булиб киради. 207-йилда черковда шаклланган тартиботни, хусусан, зоҳидлик тамойилига изчиллик билан амал қилмаётган руҳонийлар иерархиясини кескин танқид қилади. Тертуллиан христиан эътиқодининг мажусий кўп худодикдан устунлигини, унинг ахлоқий қондалари мукамаллигини ўтқир иборалар, ноодатий шакл ва мазмунда ифодаланган нақллар билан кўрсатиб берган. Тертуллиан христиан эътиқоди билан юнон-эллинлар донишмандлигининг бир-бирига зидлиги тамойилини тарғиб этган аъёна асосчисидир. Дастлаб бу зиддият ҳақида ундан олдин яшаган апологет Татнан (125—175 йилларда яшаган) ҳам мулоҳаза юритади, бироқ ундан фарқли уларок, Тертуллиан

энди шаклланиб келаётган, илм-фан ва маърифатга шубҳа билан қараётган христиан эътиқоди ва эллин донишмандлиги уртасидаги бир қатор зиддиятларни узига хос ижодий маҳорат билан очиб беринга 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 бекорчи 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» асарида) шундай хулосага келади: биз Исо Масиҳдан 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 ўз олдиларига христианликка фалсафий асос бериб, уни тизимга солишни мақсад қилиб қўйганлар. Лекин улар эътиборини Библияни (Таврот ва Инжил) грамматик-тарихий жиҳатдан таҳлил қилиш ўрнига, 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, тарнхий 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 қилнш тизимида Филон Александрийскийнинг методикасидан фойдаланилган. У узн яҳудий бўлиб, яҳудий динини юнон фалсафаси билан боғлашга интилган. У Тавротни урганиб, ундаги юнон фалсафаси билан мос келадиган фикрларни топишга ҳаракат қилган.

Александрия мактабнинг вакиллари муқаддас китобнинг яширилган маъно ва мазмунларини топишга интилганлар. 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 «Элинларга 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 бўлиши мумкин, холос. Фалсафа борлиқнинг моҳияти тугрисида билим бера олмайди. Илоҳийликни ифодалайдиган ҳақиқий билим инсон орттирган илм эмас, балки руҳнинг ҳолатидир. Фалсафани христиан эътиқодига нисбатан муқаддима эканлиги, дейди Климент, Исо Масихнинг узн томонидан белгиланган. Инсонларни қутқариш учун танада мужассамланиб келгунига қадар Исо Масих яҳудийларга қонун ва элинларга 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 бўлади, 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 гамхурликни ўз зиммасига олади. У шу даражада ўқишга 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 дўсти, нуфузли оиладан чиққан Анвросий ҳомийлик қилган. Лекин у катта обрули дўстининг 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 таъкидлайдики, христианлик мушрикликдан фарқли ўлароқ, одамларнинг хулқ-атвориغا ижобий таъсир кўрсатади. Унинг фикрича, христианлар ҳақиқатни излашда изчилдирлар.

ПАТРИСТИКА

Христиан диний-фалсафий тараққиётининг янада ривожланиши босқичи III—V асрларга тўғри келди. Бу даврда ривожланган Патристикада (патристиканинг луғавий маъноси «ота»ни англатиб, бу ном купинча ҳурмат маъносида ҳарбий епископларга берилган) узгача гоивий ва мафкуравий вазифалар турган эди. Чунончи, кулайиб кетган диний бидъатчи мазҳабларга қарши курашишни кучайтириш, христиан илоҳиётининг фалсафий асосларини таҳлил қилиш, инсон, жамият ва билиш масалаларининг диний тамойилларини ишлаб чиқиш зарурияти тутилган 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) оралиғида биринчи муҳим асарлар ёзилди. Шарқда улардан бири Иоанн Злотоуст (347—407)дир. Ғарбда эса черковнинг энг йирик отаси Аврелий Августин булиб, муқаддас (Блаженный) деб ном олган эди (354—430).

АВРЕЛИЙ АВГУСТИН

ХАЁТИ. Августин шимолӣй 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 унн риторикани урганиш учун Карфагенга юборадилар. Уйидан ташқаридаги эркинликдан фойдаланган Августин ҳам бошқа талабалар каби бебош ҳаётга шўнғиб, бир жорня билан яшай бошлайди. Бу турмушдан унинг Адеодат исмли ўғли туғилади. 373-йилда ҳақиқатни англаш нияти билан манийчиликка юз ўгиради, лекин тез орада ундан қониқмайди ва воз кечади. Цицероннинг «Гортензий» асарини ўқиш натижасида фалсафага, хусусан, неоплатончилар фалсафасига қизиқиш уйғонади. У 383-йилда Миланга кучиб утгунча уз она шаҳрида, Карфаген ва Римда риторикадан дарс беради. 386-йилда Августинда руҳий узғаришлар юз беради. У жорнядан ҳам, риторикадан дарс беришдан ҳам воз кечади. Ниҳоят 387-йилда чуқинтирилиб, христиан черкови-га қабул қилинади. 395-йилда эса шимолӣй Африкадаги Гиппон шаҳрида епископ лавозимини эгаллайди. У диний бидъат мазҳаблари монийлик, пелагийчилик ва донатийликка қарши кураш олиб борди. Ушбу таълимот тарафдорларини тиз чуқтириш 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 ваъз-насиҳат, 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), «Туғри 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 булган ҳаётини ёзади. Августин узининг мушриклик фалсафаси билан шуғулланганини афсусланиб қайд этади. Унинг фикрича, бу фалсафа кишини христианлик каби ҳақиқатга олиб кела олмайди. Августин уз 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 утади. Унинг ижоди яхлит бир руҳда эмас, яъни унда ягона тизим йуқ. Лекин ижодий мероси шундай бой манбаки, ундан куп вақтгача христиан фалсафаси озуқа олган.

ТАЪЛИМОТИ. Августин христиан илоҳиётчиларидан бири сифатида Ғарбий Европа урта аср маънавий-диний ҳаётига катта таъсир курсатди.

У антик фалсафага янгича талқин берди. XIII асрга қадар ижтимоий тафаккурнинг асоси ҳисобланган диний-фалсафий таълимотни ишлаб чиқдн. 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 тузилишида маънавий принциплар фарқини тан олиш (яъни яхши ва ёмон руҳлар, айрим руҳларнинг мавжудлиги), маънавий ҳаётда иррационал омилларни таъкидлаш — буларнинг барчаси унга катта таъсир кўрсатади. Августин таълимоти урта аср тафаккурини белгиловчи маънавий омилга айланиб, бутун Ғарбий Европа христианлик таълимотига катта таъсир кўрсатади. Урта аср патристика вакилларида бирортаси Августин даражасига кутарила олмаган. У, унинг издошлари диний фалсафада Худони ва илоҳий муҳаббатни англаш инсон руҳининг асосий мақсади, ягона ҳаёт қадрияти, деб билганлар. У санъатга, маданият ва табиий фанларга нихоятда кам эътибор берган. Августин уз фалсафасининг христиан асосига катта аҳамият билан қараган. Унинг фалсафаси теоцентрик руҳда. Яъни Худо фалсафий тафаккурнинг марказидир. Худо бирламчи ва бошлангич 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 чиқадн, 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 узғаришларнинг сабабчисидир. Худо фақат дунёни яратибгина қолмасдан, уни сақлаб туради, доим яратишга давом этади. Августин дунё дастлаб яратилгандан кейин уз-узича ривожланади, деган деистик таълимотни инкор қилади. Августин таълимотича, Худо билишнинг ута муҳим предметиدير. 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 йул очиб беради.

Жон масаласида Августин Платон гоёларига эргашиб, уни спиртуалнистик 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, Худонин тана эмас, жон билади, тана билишга ҳалақит беради. Жоннинг танадан устунлиги учун одам ҳиссий лаззатларини бартараф қилиб, жонни ҳақида қайгуриши керак. Маънавий ҳаётнинг асоси ақл эмас, продадир. Бунда Августин шунга таянадик, 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 рационализмидан фарқ қилади. Инсон руҳини иррационалистик талқин қилиш шунга олиб келадик, 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 волонтаризмга 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 гайритабиий 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 предметидир. Худо ягона эзулик ва гузаллик булгани учун ахлоқнинг предметидир. Худо алоҳида қудрат ва меҳрибонлик эгаси булгани учун диннинг асосий масаласидир. Худо фақат чексиз борлиқ бўлиб қолмасдан, балки мукамал муҳаббат ҳамдир. Неоплатончилар шу тариқа назарий фикр юритганлар, лекин Худо уларда алоҳида моҳият сифатида тушунилмасди. Неоплатончиларда Худо ягона, илоҳиётнинг эмонацияси (нурланиш), табиий жараённинг зарурий натижаси, Августинда эса неоплатончиларнинг монизмидан фарқли дуализм атамаси намоён бўлади. Августинда дунё Худо иродасининг маҳсули. Неоплатончиларда Худо ва олам ягона.

Августин таълимотича, Худонинг эркин фаолиятининг маҳсули булган олам ақлли яратилган, Худо уни ўз 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 улароқ, Августин шундай билиш усулини қидирганки, у хатолардан холи бўлсин. Билимнинг ишончли бошлангич 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 ҳақиқатга 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 боглиқ 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 келадики, 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 кутармайди, фақат уни тулдиради. Унинг фикрича, эътиқод ва ақл бир-бирини бойитади. «Эътиқод қилиш учун ақлли бул, 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-мантикий омиллардан устун туриши Августин таълимотида эътиқоднинг ақлдан устунлигини белгилайди. Унингча, инсон ақлининг мус-

тақиллиги эмас, балки диний ақидалар каромати ҳақиқий авторитетдир. Худога ишониш — билишнинг бошланғич нуқтаси.

Эътиқоднинг ақлдан устуңлиги масаласи христиан фалсафасида янги эмасди. «Эътиқоднингиз манбаи фақат муқаддас китоб»да, деб ҳисобловчи утмиш «черков ота»ларидан фарқли улуроқ, Августин эътиқоднинг энг олий нуфузли манбаи деб черковни ҳисоблаган. Черков ҳақиқатан ягона, гуноҳсиз, сунгги таянчдир. Бундай қараш уша давр шароитига мос келарди. Чунки Рим империясининг ғарбида черков гоёвий жиҳатдан ҳам, ташкилий жиҳатдан ҳам кучли марказлашган ташкилот эди.

Августиннинг черков олдидаги хизмати яна шундаки, бу эътиқоднинг ақлдан устуңлигини фалсафий жиҳатдан ҳам исботлашга уринган. Унингча, ҳамма инсоний билим икки манбага эга. Биринчиси, тажриба, ҳиссий алоқа. Унинг чегараси ҳодисалар булиб, ундан нарига утиш мумкин эмас. Иккинчи манба бойроқ, муҳимроқ булиб, у бошқа одамлардан билим олишдир. Бу бевосита билим булиб, 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 чикувчи 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 булмаслиги 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 ўз 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 угириш, кибр-ҳаводир. Кибр-ҳаво Худога 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 ёрдамсиз узининг хузур-ҳаловати ҳақида гамхўрликни уйлаши керак. Пелагийнинг бу таълимоти христиан черковининг гоъвий принципларига очикдан-очик хужум эди. Августин Пелагийнинг бу таълимотига қарши чиқиб, тақдир ҳақидаги таълимотни ишлаб чиқади. Бу таълимот буйича Одам Ато биринчи инсон сифатида озод ва гуноҳсиз туғилган. У Худо иродаси буйича 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, ўлимга маҳкум якка нарсалар ўртасидаги қарама-қаршиликни тадқиқ қилиш натижасида Августин замон масаласига тўхталади. Бу масалада Августин замонни осмоний сфералар ҳаракати билан боғлаб қўювчи антик давр файласуфларига қарши чиқади. Унингча, осмоний сфералар ҳам Худо томонидан яратилган, у замон, ҳаракат ва узгариш улчовидир. Бундай ҳаракат ва узгариш ҳамма «яратилган» нарсаларга хосдир. Дунё яратилишидан илгарини замон бўлмаган. У Худо яратувчанлик фаолиятининг маҳсули сифатида намоён бўлади. Нарсалар узгаришидаги улчовни Худо берган.

Августин вақтнинг асосий категориялари — утган, ҳозирги, келажак кабиларни тушунтиришга ҳаракат қилган. Унингча, утмиш ҳам, келажак ҳам ҳеч қандай тушунтиришга сиғмайди. Фақат ҳозиргина сиғади. Худди шу ҳозирги туфайли утган ёки келажак ҳақида биронта фикрга эга бўлиш мумкин. Утган замон инсон хотираси билан боғланган, келажак орзуда мужассамлашган. Утмишни ҳам, келажакни ҳам ҳозиргига тақаш илоҳийликдан, мутлақликдан далолат беради. Худода ҳамма вақт утмиш ва келажак мужассамлашган. Худонинг мутлақ абадийлиги ва моддий, инсоният дунёсининг узгарувчанлиги, уткинчилиги ўртасидаги 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 дустини Маркеллиннинг илтимоси билан бундай қарашларга зарба бермоқчи бўлди. У таъкидлайдики, давлатнинг равнақи эски кўпхудолик дини туфайли бўлмаган, чунки римликлар христианликни қабул қилганларида ҳам маглубиятлар учун, абадий фаровонликка эришиш учун Рим худоларига сиғиниши зарур бўлмаган. Августин фикрича, мушрнклар худолари 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 қўйган, 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 устида ва раванқини таҳлил қилади ҳамда уларнинг тақдир ҳақида башорат қилади. Қиёматдан кейин Илоҳий шаҳар аҳолиси умумий бахтга эришади, Дунёвий шаҳар аҳолиси эса абадий жазога. Лекин Августин таъкидлайдики, бу шаҳарлар ўртасидаги икки хил ҳолат вақтинча, зарурий эмас ва у Худо иродаси билан тугатилади. Августин фикрича, юнон тарихчилари ҳам инсоният ривожига булган қарашларида буни англаб етмаганлар. Худо тарих устида ҳукмронлик қилади, унга буйсунамайди. (Кейинчалик буни Гегель ҳам айтган эди). Тарих қайтариқлар билан эмас, тугри чизиқ бўйлаб ривожланади. Худо яратгунга қадар уз онгида маълум вақтда амалга оширган режага эга булган. Бу режада икки шаҳар ўртасида кураш мавжудлиги кўзда тутилган, оқибатда бу режа тарихий ривожланиш чегарасидан ташқарида гайритабiiий кучнинг аралашувида амалга ошади. Августин тарихда ҳамма одамларнинг «умумийлиги» ва «якка»лигини кўради. Масалан, агар Геродот форс урушида фақат юнонлар ва форслар ўртасидаги курашни кўрган 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 ўртасидаги 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 Худонинг 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 — гайритабиий неъматларга эга, дейди. Августин рационализм бефарқ илоҳий шуурдир, дейди. У таъкидлайдики, тана ёвузлик эмас, чунки у Худо томонидан яратилган, лекин жисмоний хоҳишларни ёвузлик манбаи, деб ҳисоблайди. Августин монийчиликдаги яхшилик ва ёмонлик дуализминини 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 ўзининг марказлик мавқеини йўқотади. V асрга келиб, Римга шимолдан варварларнинг доимий хонавайрон қилувчи юришлари булиб туради. Бундай шароитда ривожланиш ҳақида ҳеч қандай гап булиши 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 кўрсатган 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

«Ўрта 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 бўлган. 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) сунгги урта асрларда (XV—XVII асрлар) янги жамият шакллана бошлади. Урта асрлар жамияти иқтисоднётининг асоси қишлоқ хужалигидан иборат бўлиб, аҳолининг аксарият қисми шу соҳа билан шугулланган. Ғарбий Европа учун урта асрлар натурал хужалик ҳукм сурган ва товар-пул муносабатлари паст даражада ривожланган даврдир. Мазкур давр учун черковнинг кучли таъсирини ва жамиятнинг ута мафқуралаштирилганлиги хосдир. Қадимги дунёда ҳар бир халқ уз дини ва мифологиясига эга эди. Урта асрлар Европасида христіанлик барча халқлар цивилизациясига асос солувчи омил бўлди.

Инқирозга юз тутган Ғарбий Рим империяси ҳудудда V—VI асрлардан бошлаб варварларнинг миллий давлатлари пайдо бўлди. Бу давлатларнинг кучайиб бориши узаро низолар ва тарқоқликка олиб келди. Дастлаб пайдо бўлган 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 христіан динини қабул қилди. 751 йилда Карл Мартеллнинг угли 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 бирлашиши жараёни бошланди, IX асрда эса Уэссекке қироллиги барча

киролликларни ўзига бўйсундирди. Натижада, ўзини Англия деб атайдиган ягона англосаксон давлати барпо этилди.

1066 йилда Англияни Нормандия герцоги Вильгельм катта қўшин билан босиб олади. Нормандлар англосаксон зодагонлари ерларини мушодара қилишди, уларнинг кўп қисми қирол ҳисобига ўтказилди, қолганлари эса узаро тақсимланди. Вильгельм 1086 йилда ўзини 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 ўрта асрлар цивилизацияси тараққиётининг яна бир ўчоғи пайдо бўлди.

Германияда мустақил миллий давлат франк давлатининг парчаланиши натижасида вужудга келди. X асрда Швабия, Бавария, Франкония, Саксония, кейинчалик эса Лотарингия ҳудудларини ўз 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 шохлик тожини олди ва император мартабасига кўтарилди. Шу тариқа Европа цивилизацияси тараққиётига ўзига хос таъсир кўрсатган, дунёга буюк мутафаккирлар, олимлар ва ихтирочиларни берган яна битта миллий давлат пайдо бўлди.

Пайдо бўлган ёш давлатлар ва католик черкови ўртасида турли ижтимоий-сиёсий муносабатлар, маънавий-мафкуравий жараёнлар палласи бошланди. Бу палланинг бошланиши папаликнинг пайдо бўлиш даврига туғри келди.

Папалик VIII асрда Франк қироллари ёрдамида Рим вилоятини ўз ихтиёрига олди. Рим папалари ўзларини христиан оламининг бошлиқлари, деб сеза бошладилар. Улар Исо Масих ерни ташлаб кетаётиб, ўз илоҳий ҳимматини Римнинг биринчи епископи Петрга топширгани, у эса ўз навбатида, буни Рим папасига васият қилгани ҳақидаги ривоятни яратди. Ёш миллий давлатлар ўз ички ва ташқи сиёсатлари катта обрўга 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 туғри 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 ортпши натижасида рухонийлар тайёрлайдиган монастыр ва епископ мактабларининг сопиининг кўпайишига олиб келди. Бу мактаблар антик дунё яратган ва Рим империяси таназулидан кейин оз мқдорда қолган жамоа мактаблари билан шаклланаётган таълим тизимини боғловчи бугинга айланди. Илк урта асрларда билимдонлик ва маданият ниҳоят паст даражада эди. Бу эса мактабларда ўқитилаётган предметларининг характери ва мазмунига таъсир қилган. Уларда таълим оддий диний черков вазибаларининг бажариш учун керак булган ҳажмда берилган. Грамматикани ўқитиш, латин тили қошдалари 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 булиши мавжуд ҳолатни узгартирди. Буни Каролинг уйғониши мисолида кўриш мумкин.

Каролинглар сулоласидан чиққан буюк Карл IX аср бошида Европада энг катта империяни барпо этди. Бу империяда Каролинг уйғониши ҳодисаси содир булди. Каролинг уни ўқимишли киши булиб, латин ва юнон тилларини яхши билган.

Давлатга турли тилларда гапирадиган, ҳар хил маданий-маънавий аънамага эга булган халқларни бирлаштирган империяни бошқариш учун саводли амалдорлар ва зиёлилар керак эди. Буни англаган Буюк Карл ўз саройида олимлар ва файласуфларни туплади. Рим империяси маданияти ва таълим тизимига тақлид қилиб, Академия барпо этди. Академияда таълим бериш V—VI асрларда пайдо булган икки босқичли тизимдан иборат эди. Марциан Капелла V асрда антик таълим бериш тизимини «етти эркин санъат» блокига бирлаштиришни тавсия этган. Бозий ва Кассендор 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 уз ичига олган. Иккинчи босқич квадриум — «билишнинг тўрт йули»: арифметика, геометрия, астрономия ва мусикадан иборат булган. Буюк Карл барпо этган Академияда юнон ва латин кўлёмалари кўчирилиб ёзилган, адабиёт ва фалсафага онд мулоқотлар олиб борилган.

VII—VIII асрларда билимларни тартиблаштириш шакли булган қомусий тупламлар тузилди. Епископ Исидор Севильский (560—636) 20 жилдли қомусий асар — «Бошлангичлар ёки этимология»ни ёзди. 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 тутаниш нуқтасида схоластик фалсафа вужудга келди.

ЎРТА АСР СХОЛАСТИК ФАЛСАФАСИ

Урта асрлар Европа фалсафасининг патристикадан кейинги босқичини схоластика ташқил қилади. Схоластика (юн. *schola* — мактаб ва лот. *scholasticos* — олим, мактаб) Европа христиан эътиқодини тушунтириш ва асослашни мақсад қилиб қўйган теологик-фалсафий анъанадир. Урта асрлар Европа фалсафасининг асосчиси Алкуин (730—804) ҳисобланади. Умрининг асосий қисмини Англияда ўтказган. Император Булок Карл уни уз хизматиға таклиф қилади. Алкуин франкларни лотин тилиға ургатган, қирол оиласининг мураббийси бўлган, мактаб очиб, ўқитувчилик қилган. У «Жоннинг ақли ҳақида», «Диалектика» каби рисоалар муаллифи. Фалсафада Алкуин Августин изидан боради, у орқали христианлаштирилган неоплатонизмни урганади. Алкуиннинг айтишича, инсоннинг Худоға интилиши азалдан инсон табиатида мавжуддир. Дастлабки фалсафий-схоластик тафаккур тарзи Алкуин томонидан диалектикаға берилган талқинда уз ифодасини топди. Файласуф талқинича, диалектика нафақат мантиқ ва тафаккур юритиш санъати, балки диний эътиқодни чуқур тушуниш, тавсифлаш ва таснифлаш усули ҳамдир. Тўғри, диний эътиқод диалектикадан юқори туради, лекин уни самарали татбиқ қилиш соҳалари куп. Диалектика ҳар қандай моҳиятни ва Худо борлигини англашға ёрдам берадиган ақл қуролидир.

ЭРИУГЕНА

IX асрнинг буюк мутафаккири Эриугена схоластик фалсафани гоёвий-назарий тизим ва уз муаммолари доирасиға эға бўлган илм соҳаси сифатида ишлаб чиқди. Эриугена туфайли фалсафа уз предмети, йуналиши ва муаммолари мажмуиға эға 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 латин тилига таржима қилди. Эриугена асарларида чер- ковни расмий таълимотидан фарқ қиладиган бидъатчи гоёлар ҳам булган. Шу боне, 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 бонс 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 қушилмайди. Му- тафаккир Илжил христианларга Худо томонидан берилганини инкор қилмайди. Донишманднинг вазифаси Илжил 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 купроқ 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 боне, 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 бирикishi асосида шаклланди. Платонизмнинг таъси- ри мутафаккир томонидан умумийликни алоҳидаликдан 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 сугорилган фалсафий реализми «Табиатнинг булиниши ҳақида» асарида яққол на- моён булади. У ҳам борлик, ҳам йўқликни табиат тушунчасига киритиб, уни туртга булади:

1. Яратилмаган ва яратувчи табиат — Худо. У мутлақ баркамол булгани бонс уни билиб булмайди.

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. Купчилик покланиб, илоҳга қайтади. Куплик ва бирликни боғловчи ҳалқа эса логосдир.

Эриугена Худо билан бошланиб, Худо билан тугалланадиган оламни уйғун тарзда тасвирлайди. Худо моҳиятини на одамлар, на фаришталар била оладилар. Лекин Худо борлиги яратилган олам борлигида намоён булади. Нрсаларнинг сабабий моҳиятини узида мужассамлантирган ва айни пайтда яратилган маънавий асос гоьлардир. Гоьлар мажмун Яратувчи негизидан мангу чиқиб турадилар ва нарса, ҳодисаларни яратиб турадиган куч булиб қолаверади. Яратиш ва унинг натижаси моҳиятан Худодан фарқ қиладиган борлиқ эмас. Яратиш Худодан, Худо эса яратилган нарсалардан узини инсон ақли ифода қила олмайдиган тарзда намоён этади. Эриугенанинг бу фикрлари оламнинг яратилиши ҳақидаги Инжилда баён этилган ривоятга тўғри келмас эди. Уз пантеистик қарашларини Эриугена оламни мукаммалликка, гармонияга олиб келадиган мангу ва тўхтовсиз ижод қилиш, яратини гоьси билан боғлайди. Шундай қилиб, Иоанн Скот Эриугена узининг неоплатонизм руҳидаги ижодийети билан аъъанавий христианчиликнинг куплаб ақидаларини қайта кўриб чиқиш заруриятини шакллантирди.

НОМИНАЛИЗМ ВА РЕАЛИЗМ

НОМИНАЛИЗМ ВА РЕАЛИЗМНИ ВУЖУДГА КЕЛТИРГАН ИЖТИМОЙ-МАЪНАВИЙ МУҲИТ

Гарбии Европада X—XI асрларда катта иқтисодий, ижтимоий ва маданий-маърифий узғаришлар содир бўлди. Қишлоқ хужалигининг тараққиети бирмунча жадаллашди, меҳнат тақсимооти чуқурлашди. Бозорга чиқариладиган маҳсулотлар миқёси орта бошлади.

Жамиятнинг янги ижтимоий қатламлари, жумладан, урта синфни ташкил қилган бюргерлар (нем. — шаҳар урта табақа аҳолиси), уз мулки ва даромадига эга бўлган хунармандлар қатлами пайдо бўлди. Шаҳарларнинг ижтимоий-иқтисодий ва маънавий-маърифий жабҳаларида кескин узғаришлар содир бўлиши маданий ҳаётни шакл ва мазмун жиҳатидан янада юқори босқичга кўтарди. Черков олдинги даврдагидек маданият ва маърифатнинг ягона ўчоги бўлмай қолди. Шаҳарларда черков ва унинг ақидаларига мос келмайдиган дунёвий маданият ва санъат ривожланди. Аҳоли маънавий-эстетик дидининг усиб боришига черков доирлари қарши чиқишди. Авлиё Бернар монастир биноларини чиройли

булишни қоралаган, у черков биноларининг 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 қўлларида бўлган бенефиций лавозимини қурбн етган кишига сотиб юборардилар. Папа Пётр Дамиани 1059 йилда Милан епископлигида архиепископдан бошлаб, энг паст лавозимда турганлар ичида симонияликда айби бўлмаган бирорта руҳоний йўқлигини аниқлайди. Бу жамоатчилик онгига салбий таъсир кўрсатишини сезган айрим черков арбоблари монастырларда ислоҳот утказишга ҳаракат қилишди. Ислоҳотчилар ахлоқий муҳит соғлом бўлган бир неча аббатликлар ва орденлар (диний жамиятлар) барно этишди. Католик черковида мавжуд бўлган турли ижтимоий-сиёсий зиддиятлар, Янги Инжилда баён этилган христианларнинг ҳаёти билан дунёвий фаолияти уртасидаги тафовут бидъатчилик ҳаракатини келтириб чиқарган муҳим омил бўлди. Бидъатчи ҳаракатининг айрим намояндалари, шу жумладан, богомил-катарлар (юнон. соф, покланганлар) мавжуд жамият ва ҳатто, черков ҳам иблис томонидан яратилган, деган гоъни 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 мустаҳкамланиб, ижтимоий-сиёсий ҳуқуқи кенгайиб бораётган шаҳарларда ҳуқуқ, тиббиёт, меъморчилик, риёзиёт, механика, бошқарувчиликка оид илмларга, шу соҳалар бўйича мутахассисларга бўлган талаб ва эҳтиёж кучайди. Диний фалсафада ҳурфикрлилик доираси нисбатан кенгайди. Схоластик фалсафанинг IX асрдан бери муҳокама қилаётган мавзулари (Инжилда келтирилган сўзлар маъносидан тушуниш ва тушунтириш, эътиқод ва илм ўртасида бўлган муносабат, инсон билимининг табиати ва бошқалар) яна баҳс доирасига тортилди. Айниқса, эътиқоднинг илмга, яратилганининг Яратувчига, яқкаликнинг умумийликка муносабати муаммоси, шу муаммонинг муҳокамаси икки бир-бирига қарама-қарши турган фалсафий йўналиш — реализм ва номинализмни келтириб чиқарди.

РЕАЛИЗМ ВА НОМИНАЛИЗМНИНГ ХУСУСИЯТЛАРИ

Реализм ва номинализм кўп асрлар давомида гарб тафаккури тарихида дам мустақил, дам қолдиқ кўринишида ҳукм сурган фалсафий фикр йўналишларидир. Бу йўналишлар урта асрлар маънавияти ва фаи 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 кўра, ҳар қандай нарсанинг моҳиятини намоён этувчи, унга нисбатан яратувчи, бирламчи бўлган номоддий асос, субстанция ташкил қилади. Реализмнинг гоъвий-фалсафий илдиизи Афлотуннинг «эйдослар олами»га бориб тақалади. Августин Афлотун фалсафасини христианлик динидаги яратиш гоъси билан бирлаштириб, яратувчининг онгида нарсаларни «турлар» ва «кўринишлари» яратилишдан олдин идеал, номоддий образ, сурат шаклида мавжуд бўлиши ҳақида тасаввурни ишлаб чиқди.

Номинализм (лот. *nominalis* — номларга оид) якка, алоҳида нарсаларни умумийлик абстракциясидан (тушунча, гоъ, универсалийдан) олдин мавжуд бўлишини эътироф этадиган фалсафий йўналишидир. Номинализмга кўра, умумийлик образ, моҳият ва тушунча сифатида якка предметлардаги ухшаш, айнан томонларини, хоссаларини ифодалайди. Номинализм тадқиқ этган муаммо антик даврдаёқ пайдо бўлган. 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 бўлган моҳият уртасидаги муносабат муаммосини муҳокама қилиш жараёнида номиналистик фикрлар жонланди. Урта асрлар номиналиزمи 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 кўра, у маълум даражада рационалист бўлган. Беренгар «Муқаддас овқатланиш» (1049) асарида универсалийларнинг мавжудлигини инкор қилмаган, балки фақат ҳиссий моҳиятлар ва субстанциялар, яъни «нарсалар» мавжуд, ҳиссий субстанциялардан бўлак ҳеч қандай мавжудлик йўқдир, деб таърифлаган. «Субстанциядан бошқа ҳеч қандай реаллик, мавжудлик йўқ, субстанция эса ташқи ҳиссиёт идрок қиладиган, сезиладиган нарсага мансубликдир».

Яккаликнинг умумийликка бўлган муносабати муаммосини муҳока-

ма қилишни Беренгарнинг издоши Росцелин давом эттирди. Мутафаккир Франциянинг Компьен шаҳрида тахминан 1050 йилда туғилган. Безансон ва Тур шаҳарларида фалсафа, маантиқ ва диалектикадан дарс 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 бидъатчиликда айблаб (1092), уни уз қарашларидан воз кечишга мажбур қилади, асарларини йуқ қилиб юборади. Росцелиннинг фикрича, «якка нарсалар» («res singulares») объектив мавжуд булиш хислатига эга, умумий тушунчалар эса фақат номдир. Ном, сўз нима? Бу «ҳавонинг оҳангидир». Шу боис, фақат якка индивидлар, нарсалар ҳақиқатан ҳам воқеликда мавжуддир. Универсалийлар воқеликда мавжуд эмас. Улар умумий ном билан аталган индивидлар кўплигидир. 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 бўрттириб, 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, купрок кўзга ташланган.

Росцелин таълимоти илоҳий учлик муаммосига татбиқ қилинганда, Худонинг уч сиймолиги унинг ягоналигига қараганда муҳимроқдир. Учликнинг ҳар бир сиймоси мустақилдир, деган хулосаси учун Бёренгар ва Росцелинни черков лаънатлади.

КЕНТЕРБЕРИЯЛИК АНСЕЛЬМ

ҲАЁТИ. Илоҳиётчи ва файласуф Ансельм Кентерберийский 1033 йилда шимолий Италиядаги Аоста шаҳрида туғилган. Ёшлигида Италия, Бургундия ва Францияга саёхатлар қилиши билан биргаликда турли мактабларда ўқиган. Бека шаҳридаги (Нормандия) машхур Ланфранк мактабида ўқитувчилик қилган, тривиум (нутқ санъати, грамматика ва диалектика) ва ҳуқуқдан дарс берган. Аввалига руҳоний булган Ансельм 1062 йилда эркаклар монастирининг бошлиғи 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 августиничлик 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 яқунланади. 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 ечими топилмаган муаммо қўйилган эди: тафаккурдан борлиққа утиш мумкинми, соф фикрдан воқеликдаги мавжудликка утиш мумкинми? Реалист Ансельм бу саволга ижобий жавоб беради. Унинг айтишига қура, универсалийлар нарсалардан олдин, олам яратилгунча Яратувчининг фикри сифатида мавжуд булган. Тафаккур (инсон тафаккури ва Худонинг ҳиммати, яратувчан фикрлар) борлиқдан, воқеликдан олдин мавжуд булган 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, Арастуниг мантиққа оид иккита рисоласини чуқур урганди, номиналист Росцелин ва реалист Гильом қулида таҳсил олди. Абеляр ниҳоятда билимдон, моҳир маърузачи ва иқтидорли баҳсчи булган. 1113 йилда Абеляр «эркин санъатлар» магистри сифатида Парижда фалсафадан маърузалар уқиган. Ундан илм олиш учун бутун Европадан ёшлар келар ва унга шогирд тунишни истар эдилар. Беш йил Абеляр учун ваъзлар ўқиш, мулоқот ва фалсафий баҳслар утказиш 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 монастиргга боришга мажбур булдилар. Бу ерда Фульбер томонидан ёлланган одамлар Абелярни калтаклаб, унга оғир жароҳат етказдилар. Руҳи тушмаган Абеляр монас-

тирда ваъзлар ўқийди. Душманлари Абелярни черков рухсатини олмасдан фалсафа ва илоҳиётдан ваъз ўқишликда 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 ўқий 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 Клуни монастырига жунайди. Уша ерда 1142 йил 21 апрелда вафот этади. Элонза бундан хабар топгач, Абеляр жасадини Параклетга олиб келиб, шу ерга кумади.

АСАРЛАРИ. Абеляр «Ҳа ва йук», «Диалектика», «Илоҳиётга кириш», «Ўзликни англаш», «Менинг мусибатларим тарихи», «Этика», «Файласуф, яҳудий ва христиан уртасида баҳс» каби қатор фалсафий асарлар муаллифидир.

ТАЪЛИМОТИ. Абеляр ўз тадқиқотларида рационаллик тамойилига («этиқод қилиш учун тушунаман») асосланади. Мутафаккир этиқод ақидаларини сўзсиз ҳақиқат эканлигига шубҳа билдирди, муқаддас матнларни онгли тушунишга ҳаракат қилиш зарурлигини таъкидлади. Ҳатто, апостоллар ва черков оталари ҳам янглишишлари мумкин, деб ўқидиради у.

«Икки ҳақиқат» таълимотига таяниб, Абеляр этиқод 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. Ўз фикрини ривожлантириб, Абеляр мантиқ фақат номлар ва тил тушунчалари билан иш қуради, метафизикадан фарқли улуроқ 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 натижасидир. Улар идрок қилиш пайтида ҳосил бўлган образларни мавҳумлаштириш жараёнида ҳиссий тажрибада шаклланади, номлар

ва ҳукмларда ифодаланади. Универсалийлар объектларда, нарсаларда субстанционал моҳият тарзида мужассамланмаган. Нарсаларда универсалийлар йўқ, 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 ғояларнинг мавжудлигини инкор қилмайди, лекин улар реал оламда эмас, балки Худо ақлида мавжуддирлар. Универсалийлар ҳукм ва матнда яқка нарсалар ҳақида маълумот берадиган предикат вазифани бажарадилар. Уларни ифодалайдиган сўзлар кўп мазмунга эга бўлишлари мумкин, шу боис, икки ёки ундан кўпроқ маънога эга бўлган матнлар ҳам мавжуд. Бундай ҳолат христиан адабиётларида ички зиддиятларни вужудга келтиради. Зиддиятли ва шубҳа уйғотадиган жойларни, уларнинг тили ва маъноси-ни диалектика ёрдамида таҳлил қилишга тўғри келади. Агар диний матнларда бартараф қилиб бўлмайдиган кўп маъноли сўзлар 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 ғоясини тарғиб қилади. У ҳар бир дин ўзида мутлақ ҳақиқатнинг муайян қисмини ифодалайди, шу боис, христианлик ўзини бирдаи бир тўғри дин, деб баҳолашига асос йўқ, дейди. Ҳақиқат диний ривоятлардан кура, фалсафада кўпроқ 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 вакилларининг хатти-ҳаракати шу халқнинг эътиқодига мос ҳолда амалга оширилган бўлса,

бошқа давр ва халқлар учун айнан шу фаолият гуноҳ ҳисобланиши мумкин.

Шу нуқтан назардан келиб чиқиб, Исо Масиҳни таъқиб остига олган мажусийларда ҳеч қандай гуноҳ йўқ, чунки уларнинг қилмишлари узларининг ишонч-эътиқодларига зид келмаган. Нимага ишонган булсалар, шу асосда ҳаракат қилишган, деб ҳисоблайди файласуф. Табиийки, шаклланган анъанага мос келмайдиган бу фикрлар черков доиралари томонидан бидъат гоёлар 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 беришидадир. Демак, инсон гуноҳкор бўлиб тугилмайди. 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 асосчиси 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 заминиде ишлаб чиқарини 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 йулга қуйилган. Айни пайтда Ғарб ва Шарқ илми ва фалсафаси бевосита учрашган, асрлар ва цивилизациялар маданияти ворислиги таъминланган шаҳарлар ҳам булган. XII асрнинг урталарида 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 лотин 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 угирилган китобларини лотин тилига таржима қилиш анъанага айланди. Арабчадан лотин 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 мантиққа оид рисола-ларини билишган, холос. Таржима туфайли унинг купчилик асарлари маълум булди.

Дастлабки пайтларда Августин таълимотини гоёвий-мафқуравий асос қилиб олган черков янги бидъатчилик пайдо булишидан хавфсираб, Арасту асарларини укув юртларида ургатишга қаршилиқ 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 ноибни эканлигини эълон қилди.

Папа Григорий IX 1231 йилги фармойиши билан олдинги декретларни янгиледи 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 булиб қолган эди. Афлотун ва Августин фалсафасида умумий гоёлар, яратувчилик, уларнинг бирламчилиги ҳақида фикр юритилди. 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 аввероистлар ўртасидаги гоёвий кураш эди. Папанинг Арасту асарларини кўриб чиқишга оид топширигини Альберт Больштед ва Аквиниялик Фома бажаришга киришганларида Парижда *Сигер Брабанд* (1240—1281) бошлиқ аввероистларнинг довури бутун Европа буйлаб 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 буйсуниши каби тасаввурларини ривожлангирди, узи 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 аввероистлари, 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 зарурлиги ва алоқадорлиги», «Ақлли жон ҳақидаги масалалар» каби асарларида номиналист аверроистлар танлаган назарий-фалсафий йўналишнинг хусусиятларини яққол кўрсатди. 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 кўра, Худо («фаол ақл») ва ўзида кўпликни мужассамлантирган инсон ақли («пассив ақл») барчалар учун умумий бўлган 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 университетиде ўқиган. У 1223 йили доминикан орденига кирди. Сунгра 20 йил давомида Кёльн университетиде ўқитувчилик қилди, 1245 йилда эса Париж университети илоҳиёт факультетиде магистр бўлди. Файласуф 1260 йилдан бошлаб, Кёльндаги доминикан университетиде дарс берган, Фома Аквинскийга устозлик қилган, «қомусий олим» («Doktor universalis») унвонига сазовор булган. Католик черкови 1931 йилда Буюк Альберт номини муқаддаслаштирди. Урта аерларда 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 кунт билан ўрганади. У Арасту асарларига шарҳлар, минералогия, ботаника ва зоология бўйича китоблар ёзган. Альберт машҳур «Теология йигиндиси» номли асарнинг муаллифидир. 1890 йилда унинг 38 жилддан иборат асарлари чоп этилган.

ТАЪЛИМОТИ. Буюк Альберт илоҳиёт билан фалсафани келишгиришга интилган. Унинг фикрига кўра, илоҳиёт гайритабиий тажриба илми, фалсафа эса илоҳиётнинг қуйи погонаси бўлиб, табиий тажриба илмини ташкил қилади, улар биргаликда яхлит универсал билимни ҳосил қилади. Альберт вақт ва материянинг яратилганлигини қайд этар экан,

Арасту метафизикасини схоластика билан туташтиришга муваффақ булди. Унинг мулоҳазаларига кўра, турт ибтидо — материя, замон, фаришталар олами ва осмон барча нарсалардан аввал яратилган.

Файласуф моддий оламга фаоллик, ҳаракат ва тартиблилик бағишлайдиган қўшма 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 кўра, 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 нотўғридир. 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 билмларни схоластиканинг таркибий қисмига айлантирди.

АКВИНИЯЛИК ФОМА

ҲАЁТИ. Фома 1225 йилда туғилган. У граф Ландольфнинг угли эди. Мотекассино шаҳридаги бендиктлар монастирида тарбияланган, Неапол университетида эркин санъатларни урганган. 17 ёшида доминиканлар орденига 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 булади. Бу ерда илоҳиётдан машҳур ўқитувчи бўлиб танилади, кўп схоластлар билан муҳим илоҳиёт масалалари бўйича баҳс юритади. 1274 йилда Лион шаҳридан сафарга чиққанида Террагино шаҳри яқинидаги Фоссануова монастирида вафот этади. Уз табиатининг мулойимлиги учун «Фаришта 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 улим 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» («Сумматеологи»).

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 қўлаб-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 қондаларининг 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 тунтуририш. Шунингдек, Фома объектив, тўғри билимга эга бўлиш мумкинлигини тан олади. Шунингдек, фақат инсон ақлининг фаолиятигина ҳақиқат бўла олади, деган тасаввурларни ҳам инкор қилади, унингча, билим ичкарига, фикрларнинг субъектив шаклига эмас, объектга, ташқарига қаратилиши керак.

Лекин билим объектив ва ҳақиқат бўлишига 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, Абельярлар 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 эътиқоддадирлар. 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 позициясидан қарама-қарши қўйилган далиллар комил, илоҳий ақлга қарама-қаршидир, инсон тафаккури эга булган воситалар эса етарли эмас, бундай фикрни Фома ҳамма вақт узининг 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 булган сохта далилларни инкор қилиши керак. Фалсафанинг узи гайритабiiий ҳақиқатни исбот қилолмайди, лекин унга қарши қўйилган далилларни кучсизлантиради. Фома дунёқарашида илоҳиётнинг қуроли сифатидаги фалсафанинг роли ўз аксини мукамал топган.

Аквинскийнинг борлиқ ҳақидаги таълимотида Аристотель таълимотининг унсуруларни яна ҳам кўпроқ намоён булади. Лекин Фома Арис-тотелнинг табiiий-илмiiй қарашларини мавҳумлаштиради. Ундан фақат христиан илоҳиёти учун хизмат қилиши мумкин булганларни олади.

Унингча, олам бир-биридан ажралган бир неча поғоналарга булинган тартибда мавжуддир. Энг кенг поғона — улик табiiат. Унинг устида усимлик ва ҳайвонот дунёси мавжуд. Улардан эса энг юқори поғона — одамлар дунёси келиб чиқади. Одамлар дунёси гайритабiiий, руҳий дунёга утиш босқичидир. Ҳамма мавжуд нарсаларнинг мақсади, маъноси, олий даражаси, биринчи мутлақ сабаби, энг комил реаллик Худодир. Аквинский Аристотель метафизикасини Платон ғоялари билан қориштиради. Бу айниқса, эссенция билан экзистенция (моҳият ва ҳодиса) тушунчаларини талқин қилганда равшан намоён булади. 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 монотеизми (яккаҳудлик)нинг асосий тамойилларига мос келади.

Аквинский талқин қилишда Аристотелнинг материя ва шакл категориялари ҳақидаги таълимотидан ҳам фойдаланади. Унингча, моддий нарсалар ноаниқ, 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 таълимотинин Аристотель таълимотидан жиддий фарқлантиради. Чунки, Аристотелда шакл материя билан ҳамма вақт бирликда булади. 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 универсалийлар 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 мавҳумлаштириш (абстракция) жараёнида инсон онгида мавжуддир, учинчидан, улар илоҳий онгда якка нарса ва ҳодисаларнинг идеал образи сифатида нарсаларгача мавжуддир. Худди шу учинчи хил куралишида 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 тўғра 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-узунинг таъсир қилувчи сабабчисисиз бўлиши мумкин эмас. Акс ҳолда, у узидан узи илгари булиб 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 аниқланадики, қандайдир биринчи зарурият борки, у Худодир.

Худо борлигининг тўртинчи исботи, бири кетидан бири келадиган, ҳамма ерда ва ҳамма нарсада мавжуд булган 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 бўлиб 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, қуришиб турибдики, бу таълимот маълум даражада Аристотель ва Августин таълимотига ҳам яқин. Худонинг моҳияти ҳақида гапириб, Аквинский урта йўлни танлайди. Яъни, шахе сифатидаги Худо тасаввур билан Худони бутунлай билиб бўлмас моҳият сифатида неоплатонча тушуниш уртасида. Унинг фикрича, Худони англаш, билиш уч хил маънода бўлиши мумкин. Табиатдаги илоҳий таъсир воситаси билан Яратувчи ва яратилганнинг мослиги асосида. Чунки, тушунчалар илоҳий яратишни англатади. Ҳар бир нарса фақат чексиз, комил Худо борлигининг зарчаси сифатида тушунилиши мумкин. Инсоннинг билими ҳамма нарсада комил эмас, лекин у бизга мукамал, уз узидаги мутлақ борлиқ сифатидаги Худони билишимизга ёрдам беради.

Шунингдек, Муқаддас китоб ёки илоҳий каромат ҳам бизни Худони коинотнинг яратувчиси сифатида билишга ургатади. Фома таъкидлашича, яратилиш фақат илоҳий каромат орқали бўлиши мумкин бўлган реалликларга хосдир. Яратиш жараёнида Худо уз илоҳий гоъларини амалга оширади. Бу ерда Фома яна Платон гоъларини бошқачароқ шаклда талқин қилади.

Фома таълимотида инсон жонининг моҳияти масаласи ҳам муҳим уринни эгаллайди. У кўп рисолаларида 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 ҳаётий воқеа ва жараёнларда шакллантирувчи тамойил, моҳиятдир. Инсон жони танасиз, материясиз соф шакл, материяга боглиқ бўлмаган руҳий субстанция. Унинг йўқолмаслиги ва улмаслиги шу билан белгиланади. Жон танага боглиқ бўлмаган субстанция экан, демак у танани йўқолиши билан йўқолмайди. Соф шакл сифатида уз-уздан йўқ бўлмайди. 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, ўсимликларга хос бўлган, модда алмашиниш ва кўпайиш хусусиятига эга бўлган ўсимлик (вегетатив) жони бор. Ундан юқорироқ поғонада турувчи сезиш, ҳис қилиш, интилиш, эркин ҳаракат қилиш хусусиятларига

эга бўлган ҳайвонот жонн. 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 бўлган 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 кўрсатади. Билишда у борлиқнинг образли қабул қилинишини таъкидлайди. Агар образ ҳақиқий борлиқ билан мос келса билим тўғридир.

Инсон билимининг манбаи масаласида ҳам Фома дастлаб Аристотель таълимотидан келиб чиқади. Унингча, билишнинг манбаи илоҳий ғояларни 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 фаоллиятнинг белгилловчи омили, деб Фома ирода эркинлигини кўрсатади. 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 ғояси оддий. Бу қуйидаги ғояга асосланади: инсон табиаи ақлдир. Демак, ким ақлга қарши бўлса, 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 йўли синовларга тўла. Ақл инсонни ахлоқий тартибга етаклайди. Ахлоқий тартиб — илоҳий қонунлар. Ақл абадий роҳат ва бахтга эришиш учун нима қилиш кераклигини инсонга ургатади. Фома табиаат, 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 ўрин 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 хўжайинларига бўйсунтишлари керак, умуман бутун христианлар учун бўйсунтиш 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 эришишдир. Бунга эса фуқароларни давлат эмас, черков етаклайди. Лекин ҳар қандай черков эмас, балки ердаги Худонинг уринбосари булган Рим папаси бошчилигидаги черков. Черковнинг роли давлатнинг ролидан юқоридир, шунинг учун дунёвий ҳокимлар черковга бўйсунтиши керак. Ҳамма нарсани қамраб олувчи ҳокимият фақат черковга тегишлидир.

Фоманинг улимидан 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 курсатади. Бу орден вакиллари учун Фома отологик ва гносеологик таълимотининг айрим томонлари номақбул эди. Масалан, одам фақат бир нарсага, яъни ҳаракат қилувчи жон шаклида бўлиб, унга ҳамма нарса бўйсунати, деган таълимот. Улар таълимотнинг жонни билиш материя мавжудлигини инкор этишини ҳам тан олмаганлар. Шунинг ҳам айтиш керакки, доминиканлар орденининг узида ҳам айримлар Фомага қарши чиққанлар.

XIII аср ва XIV аср бошларида доминиканлар орденида Фома таълимоти (томизм) етакчи уринни эгаллайди. Фома унинг «биринчи доктори». 1323 йилда эса «авлиё» деб эълон қилинади. Фома таълимотининг маркази дастлаб Париж университети, кейинчалик Кельн университети бўлиб қолади. Секун-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 ушлаштирди. Бэкон Оксфорд университетига ўқиди, Роберт Гросетестнинг шогирди булди. Сунгра магистрлик даражасини олиб, 1236—1247 йилларда Париж университетига 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-табиий гоялар ва тасаввурлар таъсирида шаклланган. Роджер Бэкон табиий-илмий тажрибалар утказиб турарди. Кўп ҳолларда Бэкон тажрибалар утказганда, сеҳргарлик билан шуғулланыпти, 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 илохий-фалсафий қарашларини ифодалаб, асар ёзиб беришнинг сурайди. Қисқа вақт ичида Бэкон уч қисмдан иборат «Катта 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 боне, францискан ордени бошлиғи Асколи буйруғи билан Бэконни ҳибсга оладилар ва 14 йил қамоқхонада сақлайдилар. У 1292 йилда озод этилади ва кўп вақт утмай вафот этади.

АСАРЛАРИ. Мутафаккирининг «Катта асар», «Кичик асар», «Учинчи асар», «Фалсафа мажмуаси» ва бошқа рисолалари унинг фалсафий меросини ташкил қилади.

ТАЪЛИМОТИ. Арастунинг илмий-фалсафий гоялари ҳамда мусулмон Шарқ фалсафий-илмий таълимоти мутафаккирининг 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 доғирини қилганининг 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 мавқеида 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 яқкаликни бирламчи қилиб олган номинализм билан яқинлаштиради. Айни пайтда Бэкон умумийликнинг объектив мавжудлигини тан олади, лекин шу билан бирга, умумий хислатлар ва моҳиятнинг 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 узининг башоратомуз орзуларини баён этади. У бир киши бошқарадиган эшқаксиз кема, отсиз тез юрадиган арава, учувчи аппаратлар ҳақида ёзади. «Катта асар» китобида қуёш нурини тушлаб, уз 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 донишмандлик ниқобини кийган нодонликка алоқадордир. Ушбу тўрт иллат ҳар қандай бахтсизликнинг сабабидир.

Мутафаккир фикрига қўра 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 Форобий, 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 гайришуурий тажрибасини баён этувчи илмдир. Ушбу илм фалсафа билан биргаликда фаолият курсатмоғи ва Инжилдаги ваҳийларнинг асл маъносини аниқламоғи лозим. Роджер Бэкон урта асрлар фалсафасида илк бор авторитетга эмас, ақл ва ҳис-туйғулар ёрдамида тушланган тажрибага ишониш зарурлиги ҳақида фикр юритди. Шу жиҳатдан, унинг асарлари фалсафий фикрлар тарихини урганишда катта аҳамиятга эга.

СХОЛАСТИК МАНТИҚ

Урта аср схоластикасининг юксалиш давридаги янгилиниш жараёни мантиқ илмига ҳам уз ижобий таъсирини курсатди. XII асрда европалик файласуфлар Арастунинг «Аналитика», «Тропика» ва «Софистик раддиялар» асарларини ургана бошладилар. Мантиққа бағишланган махсус асар-

лар, дарсликлар пайдо булди. Булар олдинги «Эски мантиқ» (Logika vetis), Арастунинг «Категориялар», Порфирийнинг «Киприш», Боэцийнинг мантиққа оид рисолалари асосида ишлаб чиқилган эди. Арастунинг мантиққа оид асарларини шарҳлаш жараёнида мустақил ёзилган рисола ва дарсликлар вужудга келди. Бунинг заминиди мантиқ фанига булган эҳтиёжнинг усиши ётади. Ҳуқуқ, математика, риторика, тиббиёт фанларининг ривож 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» йўналиши пайдо булди ва ривожланди. Бу йўналишнинг 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 тугри, 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 кўйди. Мазкур асарнинг алоҳида қисми «Атамаларнинг хоссалари ҳақида» деб аталади. Муаллиф бунда Ламберт ва Уильямнинг мантиқий гояларини 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 еттита дискни бир ўққа утказиб, олдинги мантиқий машинани яратди. Битта дискда Худо, фаришталар, инсон, осмон каби субстанциялар ёзилган. Иккинчи дискда кудрат, билим, ҳиммат каби предикатларни ифодалайдиган атамалар келтирилган, учинчи дискда эса нисбий предикатлар — буюклик, эзулик ва бошқалар ифодаланган. Дисклар дастаси айлантирилганда, 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 гоясини олга сурди. Шунга асосланиб, XX аср мантиқшунослари Луллийни янги мантиқда комбинаторика усулининг утмишдоши, деб атаганлар.

МАРСИЛИЙ ПОДУАНСКИЙ

Томизм таълимотининг этиқод ва ақл, черков ва давлат бирлиги, уларнинг уйғун муносабатлари тўғрисидаги тасавурларни ўрта 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 этиқод, маънавият ва фалсафий ғоялар жабҳасидан чиқиб ижтимоий-сиёсий муаммолар доирасига кириб борди. Асосий диққат-этибор бошқа соҳага ўтиб кетгандан кейин назарий тафаккур нисбатан кўпроқ эркинликка эга бўлди. Файласуфлар ва олимлар олдинги вақтда муҳокама қилиниши мумкин бўлмаган масалалар буйнча эркин фикр билдирадиган бўлдилар. Бунинг асосий сабаби шундан иборатки, папа билан ҳокимият талашаётган айрим қудратли қироликлар хурфирли 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 дўсти **МарсилиЙ Подуанский** (1270—1342) ватандоши Никколо Макиавеллидан икки аср олдин сиёсатни диндан ажратиш заруриятини асослаб берди. Фома таълимотига қарама-қарши ўлароқ, жамият черковдан мустақил бўлиш ғоясини олға сурди. Мутафаккир динни инкор этмаган ҳолда, этиқод ҳар бир фуқаронинг хусусий иши бўлиши, черков эса кунгилли, сиёсатдан холи ташкилот бўлиши лозимлигини таъкидлаган. Христиан мафкурасининг таянчи бўлган черков ва давлат, дин ва фуқаро бирлиги тамойилли чуқур таназзулга учради. Бу мафкуравий ғояни реал ҳаётда амалга ошириб бўлмаслиги 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 келатган 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 булок шарҳ» асаринда баён қилинган. У францискан ордендаги янги мактабнинг асосчиси дир. 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 тоingan. Материя универсал система сифатида шаклгача ҳам узи мустақил воқелик булади. Лекин материя ва шакл бир бутун ҳолда ягона субстанцияни ташкил этади. Шакл, Дунс Скот фикрича, материяга сифатий муайяилик 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 кўрсатади. 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 урганади. 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 кутқаришга уринади. Унингча, фалсафа ва илоҳиётнинг тадқиқот соҳалари ва ривожланиш йули бир-биридан фарқ қилади. Дунс Скот алоҳида нарсаларни реал мавжудлик деб билиш жараёни алоҳидалиқдан умумийликка қараб боришнинг таъкидлайди. У билиш назариясида эмпиризм ва сенсуализм нуқтаи назарида эди. Билиш табиатдаги алоҳида предметларни ҳиссий идрок этишдан бошланади. Инсон онгида ҳеч қандай туғма билим йўқ. Инсон ҳиссий маълумотларни инсон мавҳумлаштириш 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 бўлди. 1323 йилда Оккам ва Оксфорд университети канцлери Иоанн Лютерелл уртасида ихтилоф кучаяди. Лютерелл Оккамни бидъатчиликда айблайтиди. 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», «Бревилоквиём», «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 навбатда, илмий ҳақиқат илоҳиётга боғлиқ эмас, балки ақл тажрибага таянади. Диний ҳақиқатнинг манбаи — ваҳий гайришуурий ҳодиса бўлганлиги учун Худонинг мавжудлиги, кудратининг чексизлиги, шу жумладан, мавжуд нарсалар гоёси яратилишидан олдин Худо ақлида бўлганини фан ва фалсафа эмас, балки илоҳиёт илми асослаб бериши мумкин. Илмий билиш орқали инсон ақли якка нарсаларни урғанади. Оккамнинг фикрича, диний ақидаларни исботланмаслиги эътиқодни мустаҳкамлайди, инсонни илмий тафаккур қолипларига сигмайдиган, фақат Муқаддас китобдаги ҳақиқатлар Худога яқинлаштириши мумкин. Оккамнинг ақлни 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 булишидан 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. Натижанда нарсанинг кўргазма образи ҳосил бўлади, инсонда Оккам интуитив деб, белгилаган билим вужудга келади. Иккинчиси — абстракт (мавҳум) 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 урганишдир. 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 ўзида умумийлик бўлмайди. Агар нарсанинг ўзида 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 тааллуқли «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.

Схоластларда «иккинчи интенция терминларини» керак бўлмаган тақдирда ҳам ишлатиш, ҳар гапдан кейин «моҳият» сўзини қўллаш кўп учраган. Шунинг учун кузда тутиб, мутафаккир кейинчалик «Оккам устараси» деб аталган тамойилни таърифлайди. Унга кўра, «моҳиятларни зарурийат бўлмаса, купайтирмаслик лозим». Бу тамойил тадқиқотчининг теран фикрлашга, мавжуд бўлмаган ҳислатни тўқиб 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 фўқирлик идеалини ҳимоя қилди, папанинг дунёвий ҳокимиятга интилишини қоралади. Оккамнинг таъкидлашича, эътиқод масалаларида жамоа диндорларининг фикри папанинг нуфузига нисбатан устувор мавқега эга булмади. 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 булишини билдирмайди. Бу билан Оккам турли нуфузга эга булган, кўп тоифали феодал жамиятига ўзининг салбий муносабатини билдирган. Уильям Оккамнинг гоёлари Ғарбий Европа ижтимоий-сиёсий тафаккур тараққиётига катта таъсир кўрсатди. Реформация арбоблари, айниқса, Мартин Лютер унинг гоёларидан кенг фойдаланганлар. Файласуфнинг мантиқ ва фалсафага онд 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 университетида «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 гоёларни олга суришдан сақлайди.

Николайнинг фикрича, Худо борлигига сабабият орқали хулоса чиқариш мантиқий жиҳатдан асоссиздир. У Арасту физикасини тула инкор қилиб, Демокрит атомизмига қайтди. Нарсаларнинг вужудга келиши ва йўқолиши атомларнинг ҳаракати, бирикиши, 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 «Арастуниг физик ва космологик асарларига шарҳлар» каби асарларнинг муаллифидир. Жан Буридан ўз асарларида бир қатор чуқур табиий-илмий ғояларни ишлаб чиқди. Фанга импульс (impetus) тушунчасини киритди, бу тушунчани тезлик ва масса тушунчалари билан боғлаб таҳлил қилди. Олим Арастуниг механикага оид тажрибада қўллаган тушунчаларини асоссиз эканлигини кўрсатган. Айтايлик, 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? Арастуниг фикрича, ҳаракатдаги тошни ҳаракат жараёнида пайдо бўладиган ҳавонинг тебраниши итарди. 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 бошлангич кучни, импульсни берган. Худо етгинчи кунда дам олишидан бошлаб, то ҳозиргача осмондаги жисмлар қаршиликка учрамай ўзлари ҳаракат қилишмоқда. Бунда осмон жисмларини ҳаракатга келтирувчи фаришта ёки биринчи марта ер физикасининг тамойили 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 кўнотни маркази бўлгани учун тушмайди, балки табиий сабаблар боис бир-бирига тортилади. Ердан ташланган тош кўнотнинг қайси жойини ишғол қилмасин, яна Ерга қайтиб тушади, чунки Ер тошга яқин туради ва ҳар қандай бошқа сайёра унга яқин бўлган тошларни ўзига тортгани каби Ер ҳам ўзининг 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 қонуни, тезланиш тушунчаси, ер ва осмон механикаси бир хил физик моҳиятга эга бўлиши ҳақидаги тасавурларни асослашга ҳаракат қилдилар. XIV асда тараққий этган фалсафа, мантқ ва табиатшунослик фанларининг ривожланиши натижасида эътиқод ва билим, илоҳиёт ва фалсафа ўртасидаги маънавий-ғоявий муштараклик ғояси инкирозга учради.

Урта асрлар маънавий ҳаётида ҳукмрон бўлган схоластикадаги арас-тучилик ва августиничлик тамойиллари, томизм ақидалари, уларга асос-ланган мафкура узгараётган воқеликка нисбатан консерватив қолоқла-шаётган маънавий кучга айланди.

Шаклланаётган янги фалсафий ва илмий тафаккур тарзи, фалсафа ва фанда ишлаб чиқилган ноанъанавий гоялар Уйғониш даври мадания-ти ва маънавияти вужудга келиши учун муҳим асос бўлди.

УНИВЕРСИТЕТЛАР

Маориф ва мантиқ маркази бўлган университетлар Европада 1200 йилда вужудга кела бошлади. 1400 йилда Европада 76 та университет бор эди. Университет дастурининг аксариятини схоластика дарси таш-кил қиларди. Купчилик машҳур университетларга шу йилларда асос солинган. 1200 йилларда университетлар ташкил бўлиш ва ривожининг бир неча сабаблари бўлган. Марцион Капелли 425 йилда Римда тривиум 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 машғулотлар 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 — машҳур олимларнинг фаолияти. Масалан, XI асрда Ирнери Рим ҳуқуқшуносли-гининг машҳур 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 булади. Универ-ситетлар, шунингдек, талабаларнинг чиқишлари ёки кучиб 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 кучиб кетадилар. Натижанда машҳур Оксфорд уни-верситети вужудга келади. Кембридж университети эса талабаларнинг галаёни ва уларнинг 1209 йилда Оксфорддан Кембриджга кучиб кетиш-лари туфайли вужудга келган. «Университет» («uniwersitas») сузи талаба-лар ва ўқувчиларнинг уюшмаси (гилдия) маъносини англатган. 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 биноларида 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 унвонини берилган, кейинчалик у квадрум (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 кириш мумкин бўлган, гарчи кўпинча 16—18 ёшларда кирган бўлсалар ҳам талабалар черков ходимларига бериладиган имтиёзлардан фойдаланганлар. Имтиҳонлар огзаки тарзда бўлиб, ҳар томонлама савол-жавобни уз ичига олган. Имтиҳон пайтида талаба ўқитувчилар ва талабалар олдида уз нуқтан назарини ҳимоя қилиши мумкин бўлган. Ўқиш лотин тилида олиб борилган. Дарсликлар асосан ўқитувчиларнинг узларидагина 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 ИЖТИМОЙ-ҒАЛСАФИЙ ҒИКРЛАРНИНГ РИВОЖЛАНИШИ

Уйғониш даври Европада XIV асрнинг иккинчи ярмидан то XVII асрнинг бошларигача бўлган даврни уз ичига олади. Бу даврда купчилик 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 илгор тунтаришлардан бири эди.

Ҳақиқатан ҳам бу даврда ҳаётнинг ҳамма тармогида муҳим илгор, ҳатто айтиш мумкинки, инқилобий ўзгаришлар юз бераётган эди. Капиталистик ишлаб чиқариш усулининг дастлабки куртаклари Урта ер денгизи атрофидаги айрим шаҳарларда XIV ва XV асрлардаёқ мавжуд бўлган. Бу даврда, айниқса, Италия энг тараққий этган давлат бўлган. Бу ерда бошқа давлатларга нисбатан аввалроқ кенг савдо-сотиқ, 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, судхўрлик, ҳунармандчилик мануфактуралардан олинган фойда жуда катта бойликни вужудга келтиради. Натижада 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 йўлининг очилиши, Магелланнинг бутун дунё бўйлаб саёҳати шунга олиб келдики, бир неча асрлар давомида ўзгармас деб ҳисобланган ер куррасининг чегарасини бўлиб юборади.

Ижтимоий-иқтисодий ҳаётдаги ўзгаришлар, 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 бўлган рим-католик черкови таъсирдан қутулишга ҳаракат қилаётган, тобора мустаҳкамланиб бораётган буржуазиянинг интилишлари акс этти-

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 бадний 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 томошлага 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 ҳаёлига 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 ўзгаришлар уз навбатида Уйғонинг даври фалсафасининг ривожланиш хусусиятларини белгилаб берди. Уз моҳияти жиҳатдан бу фалсафий ривожланиш материалистик йуналишда 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 кечди. 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 йулига утиб, 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 уз 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 илғор фан вакилларида жуда кўпчилиги жафо чеқдилар. Булар жумласига Жордано Бруно, Сервет, Ванини, Вазиллий, 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 иайдо бўла бошлади. У узининг хулоса 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 хулосалар турғилигининг мезони деб ҳам ҳисоблана бошланди. Схоластлар табиат ҳодисаларига ҳеч қандай мурожаат қилмасдан Аристотель матнларини ва уз фанларининг бошқа авторитетлари (нуфуз) матнларини солиштириш асосида баҳс юритарди. Табиатшунос олим эса жавобни қадимгиларнинг асаридан эмас, борлиқнинг узидан, табиатдан, ҳаётдан қидирган.

Файласуф-материалистлар ва табиатшунос олимлар фақат битта авторитетни, яъни табиат ҳамда ҳаётни тан олганлар, жавоб топишнинг ягона йули — 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, бошлангич 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 йуллари 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 шаронгга қўяди ва узи урганаётган жараёни бошқа ҳар қандай ташқи ҳодисалар ва факторлардан холи булган ҳолда, қайта соф ҳолда юзага келтиради. Бундан куриниб 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, тупланган 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 уртасидаги ажралиш чуқурлашиб борди. Бу ажралишнинг асосий сабаби шундаки, тажрибавий табиатшунослик табиат ҳодисаларини материалистик тушунишни мустаҳкамлади ва асосландики, бундай дунёқараш ҳар қандай динга моҳиятан душман эди. Ана шу фалсафалардан бири Италия аристократик табақаси мафқураси булган.

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 қура, Европада уч асосий босқични: илк босқични (XIV аср), етуклик босқични (XV аср) ва сунгги (XVI аср) босқични босиб ўтди.² Ренессанс, яъни Уйғониш даври узининг илк босқичида бутун Европани эмас, балки унинг энг ривожланган мамлакатларини қамраб олди. Худди шунинг учун ҳам Ренессанс даври илк босқичларининг 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 гоялари 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 хунармандчилик 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 бўла бошлади.

Ренессанс даври узига хос янги маданиятни яратди. Ушбу маданият нафақат динга, балки илм ва фаннинг илгор ютуқларига таяна бошлади. Оқибатда, Ренессанс даврида Европанинг ривожланган мамлакатларида инқилобий маданий ўзгаришлар рўй 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 саёҳатида асосланиб, Ер қуррасининг шарсимон эканлигини исботлади, география ва картография фан сифатида эътироф этилди, математикада символик белгилар қабул қилинди, илмий анатомия ва физиология асосларини фан сифатида ўрганиш бошланди, химия ва астрономияда йирик ютуқларга эришилди. Бир ибора билан айтганда, Ренессанс даврида Европанинг кўп мамлакатлари маданий ҳаётида тўб ўзгаришлар рўй 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 узидан рўй берди. Бошқача айтганимизда, Европанинг бир қатор мамлакатларида секуляризация¹ жараёни бошланди. Секуляризация (жамият ҳаётига умумий таъсирнинг камайиб бориши) жараёнининг содир бўлиши кишилар дунёқарашига диннинг таъсирини камайтириб юборди. Шунингдек, секуляризация жараёни ижтимоий турмушнинг барча жабҳаларига ҳам уз таъсирини утказди. Оқибатда кишиларнинг фикрлаш маданиятида ҳам жиддий ўзгаришлар рўй берди.

Турган гапки, фикрлаш маданиятидаги бундай кескин ўзгариш урта аср теократизмига қарши кураш заминида вужудга келди ва ривожлана бошлади. Табиий-ижтимоий муҳитда содир бўлаётган ўзгаришларга инсоннинг интеллектуал-ақлий имкониятлари нуқтаи назаридан қараш рўй бера бошлади.

Кишилар фикрлаш маданиятида гуманистик ва антропоцентрик қарашларнинг устуворлик қилиши уларни антик маданий меросга бўлган

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 қондаларни узгармас, мутлақ ҳақиқат деб қарашдан воз кечиш, инсонда мавжуд булган қобилият, малакаларни эркин намоён қилиш учун вужудга келган имконият эди. Худди шунинг учун ҳам олиму фозиллар, хусусан файласуфлар «ёпиқ мактаблар» намояндалари эмас, балки мустақил тадқиқотчи сифатида ҳаракат қила бошладилар. Ҳар бир ташкилотчининг узига хос баён қилиш, илмий-фалсафий асарларни узини таҳлил қилиш, воқеликни равон, 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 чинакамига 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 монастыр ходимлари эди. Инсонпарварлик гоъларини тарғиб қилган бундай тарғиботчиларнинг кўпчилиги лотин тилини мукамал билган ва антик маданият, хусусан фалсафий мерос билан яхши таниш кишилар эдилар. Бир ибора билан айтганимизда, Ренессанс маданиятининг мағзини инсонпарварлик гоълари 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 анъана оламни теоцентриқ тушунишдан антропоцентриқ тушунишга утилгани эди. Ушбу инқилобий узариш, шубҳасиз, ута мураккаб жараён булиб, турли зиддиятларга тула эди. Хусусан, Ренессанс маданиятини шоду хуррамлик билан қувватловчи шаҳар аҳолисининг юқори табақалари билан унинг ўрта ва пастки қатламлари орасида турли сиёсий зиддиятлар, келишмовчиликлар мавжуд эди. Чунончи, жамиятнинг юқори табақаларидан бири булган мешчанлар давлат аппаратини, черковни реформация, яъни ислоҳ қилиш ёрдамида товар-пул муносабатларини барқарорлаштирамоқчи ва уни кенгайтирмақчи булсалар, аҳолининг ўрта ва паст табақаси вакиллари жамиятни яна ўрта аср тартибот-

ларига риюя қилишга даъват этардилар. Худди шунинг учун ҳам Ренессанс Европанинг турли мамлакатларида турли даражада ривожланди, турли модификация ва шаклларда намоён бўлди.

Бундай турли-туманликлар оқибати улароқ Ренессанс маданияти билан реформация, яъни ислох қилиш орасидаги узаро 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 булишига 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 маданиятни, тартиб-интизомни, шаклантириш ётар эди.

Куриниб турибдики, Ренессанс инсоният босиб ўтган тарихий тараққиёт йулининг энг муҳим даврларидан биридир. Бу давр жаҳон цивилизацияси тараққиётига улкан хисса қўшгани ҳаммага аён. Модомики шундай экан, Ренессанс даври Европа фалсафасининг узига хос хусусиятлари нималардан иборат?

Ўқорида 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 негизида дин ётган бўлса, Ренессанс даври дунёқарашининг марказида бадиий-эстетик дид (йўналиш) устунлик қилади.

Шунингдек, урта аср шароитида кишилар орасидаги узаро 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 нуқтан 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 узгартриб юборди. Кишилар фаолиятида ўз куч-қуввати ва қобилиятига ишониш, мағрурлик каби хислатлар мустаҳкам урин эгаллади. Бир суз билан айтганда, Ренессанс даври жаҳон цивилизациясини узига хос лаёқат, қобилият ва истеъдодга эга бўлган бурч, индивидуаллик билан бойитди.

Ренессанс давридаги инсон идеали қомусийлик, ҳар томонламалик билан бойитилди. Деҳқон уй қураар, тегирмон юритар, канал қазир, куприк қураар, ер ҳайдар, экин экар, олинган ҳосилни ўзи қайта ишлар, зарур меҳнат қуроолларини ҳам ўзи ясар эди. Ўзининг кундалик турмуши учун зарур бўлган барча билимларни ҳам ўзи сабр-тоқат билан урганарди. Хуллас, Ренессанс давридаги инсон ўзининг бунёдкорлик, яратувчилик фаолияти билан ўрта 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 Алигьери (1265—1321 йиллар), падуялик Марсилиий (1278—1348 йиллар), Франческо Петрарка (1304—1374 йиллар), Жованни Бокаччо (1313—1375 йиллар), Георгнос Гемистос (1360—1425 йиллар), Марсилио Фичине (1422—1495 йиллар), Пико Делла Мирандола (1463—1495 йиллар) асарларида баён қилинди.

Ренессанс давридаги инсон антик замон ва ўрта 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 ҳаётиятга эришилди. 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 ҳужайини деб қарайдиган бўлса, Ренессанс даврига келиб бутун табиат устидан унинг ўзи ҳукмронлик қиладиган бўлди. Инсонга бундай имкониятни Худонинг ўзи ҳаётиятга қилди. Худо томонидан инсонга берилган ўз тақдирини ўзи белгилаш имкониятлари ўрта асрга келиб инсон борлигида мавжуд бўлган нодонликлар туғайли 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 кўриб чиқила бошланди. Эндиликда инсон ўз тақдирини ўзи ярата олишига, табиатнинг чинакам эгаси бўлишига ишонч ҳосил қила бошлади. Худди шунинг учун ҳам Уйғониш даврининг ўзига хос хусусиятларидан бири — инсоннинг оламдаги жамикки мавжудот, ҳатто, ўзининг устидан ҳам ҳукмдорлиги орта боргани билан изоҳланади. Бундай ҳолат антик замонда ҳам, ўрта асрларда ҳам вужудга келмаган эди. Шунинг учун ҳам рассом учун яратувчи-бунёдкорнинг жисми Ренессанс рамзи, белгиси даражасига кўтарилди.

Ренессанс даврида инсоннинг барча жабҳалардаги фаолияти антик замон ёки ўрта асрга нисбатан узгача талқин этилди. Маълумки, қадимги юнонларда мушоҳада қилиш, фикр юритиш барча фаолият турларидан устун қўйилар 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 қуроллантиради. Ренессанс даврида инсон фаолиятига баҳо бериш ҳам узгача булди. Чунончи, меҳнат (ҳатто, қулнинг 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 ўқиш яратувчанлик имкониятларини вужудга келтиради, деб тушунтирилди. Инсон ижодий меҳнатининг кадр-қиммати кундан-кунга ортиб бораверди. Бошқача қилиб айтганимизда, инсоннинг фаолияти Ренессанс даврида эскиликка зарба бериш, эскиликни яқсон қилиш характериға эға булди. Унинг ёрдамида инсон нафақат ер ишларига оид эҳтиёжини, балки уз-узини ҳам узгартирди.

Илм-фанға эътибор кучайди. Амалиёт билан фан орасидаги чегара ҳам узгара бошлади. Ўрта аср шароитида амалий-техник фаолият билан фан орасида маълум бир чегара бўлиб, улар «санъат» ва «бадий фантазия» деб номланарди. Ренессанс даврида, юқорида таъкидлаганимиздек, худди уша чегара йўқолди. Муҳандис ва рассом нафақат антик ва ўрта аср замонасига хос санъаткор, техник, балки чинакам ижодкор-яратувчи даражасига кўтарилди. Ижодкор тадқиқотчилар Худо томонидан тақдим этилган табиий ҳодисаларнинг ички тузилишидаги узаро алоқадорлик қонуниятларини билишға интидилар. Фанда бундай ҳолатни Кеплер, Галилей, Кавальери ижодида учратамиз.

Инсон шахси тўғрисидаги фикр-мулоҳазалар Ренессанс даврида янада юксакликка кўтарила бошлади. Эндиликда инсон шахсининг кадр-қиммати ҳар томонлама оша бошлади. Шунингдек, озод фикрлаш имкониятиға эға булди. Ўзининг теранлашиб бораётган ақл-фаросатидан, гузаллашиб бораётган танасининг имкониятларидан мадад қидирди. Худди шунинг учун ҳам Ренессанс даврининг антропоцентризми гузалликни улуглаши билан ажралиб туради. Бадий тасвирларда гузал инсон қиёфа-

сини, айниқса, унинг ташқи қиёфасининг латофатини тасвирлаш уша давр санъатшининг бош мавзун эди. Бундай ҳолатни Ренессанс даврининг машхур наққошу мусаввирлари — Боттичелли, Леонардо да Винчи, Рафаэль асарларида кўриш 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 ўзига хос қобилиятлари, малакалари ҳамма нарсадан устун қўйилди. Буюк шахслардаги такрорланмас истеъдодга эътибор кучайди. Бундай ҳолат Ренессанс даврида шахс деган тушунчанинг расман шаклланишига туртки 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 тушунтиришлариغا, индивидуалликнинг ҳар томонлама улуғланиши, унинг ортиб бориши ҳамиша ҳам инсон шахсининг ривожланишига мос бўлиб тушавермайди. Шахснинг эстетик диди, ахлоқ-одобига хос қирраларининг ривожланиши ҳам бир-бирига ҳамоҳанг бўлиши зарур. Чунончи, XV—XVI асрларда индивидуалликнинг ҳар томонлама ривожланиши айрим ҳолларда худбинликнинг ортиб боришига олиб келди.

Юқоридаги фикр-мулоҳазалардан кўриниб турибдики, урта аср тафаккур тарзидан фарқли ўлароқ, 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 олга 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 ўзининг илк босқичида итальянча гуманистик хусусиятга эга эди. Флоренция итальянча гуманистик ҳаракатнинг ҳақиқий марказига айланган эди.

Флоренциялик гуманистик ҳаракат ташкилотчи ва тарғиботчилари гуманизм ғояларини ҳақида фикр-мулоҳаза юритганда римлик мутафаккир, машхур файласуф Цицерон (эрамиздан аввалги биринчи аср) панду насихатларига риоя қилар эдилар. Цицерон гуманизм деганда, энг аввало, инсоннинг инсонийлигини тушунар эди. Инсонийлик қадимги юнонистонликларининг турли-туман плюралистик фикр-мулоҳазалари асосида

шакланган Рим маданиятининг энг буюк ютуғи деб қарар эди. Шунинг учун ҳам Цицерон фикрига мувофиқ, гуманизм одамнинг инсон даражасига кутарилиши ва инсонда инсонийлик аломатларининг мужассамлашиши жараёнини ифодаловчи иборадир.

Цицерон ушбу ибора ёрдамида инсоннинг энг буюк қадрият 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 бўлиб, инсонийлик томон интилиш ёки инсоннинг инсондек яшаши учун зарур булган шарт-шароитларни яратиш, деган маънони билдиради. Инсон қачон узи ҳақида, оламдаги ўрни, ўз табиатининг моҳияти ва нималарга қодирлиги, ўз борлигининг маъноси ва мақсади ҳақида ўйлай бошласа, ана шундагина гуманизм содир бўлади.

Шубҳасиз, гуманистик фикр-мулоҳазалар ҳамиша аниқ ижтимоий-тарихий асосларга эга булган. Чунончи, у узининг илк босқичида Италияда антик адабиётни, санъатни, тил ва маданиятни урганиш шаклида намоён булди. Хусусан, итальян адабий тилининг асоси ҳисобланган Дантенинг «Илоҳий комедияси», унинг машҳур фалсафий асари «Базм» ва энг муҳим сиёсий трактати «Монархия» асарлари итальянча гуманизм ғояларининг шаклланишида қудратли манба вазифасини бажарди.¹ Гуманистик ҳаракатнинг қадр-қиммати фақат фалсафий фикрлаш маданияти ривожланишига қушган ҳиссага қараб эмас, балки қадимги кулёмаларни 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.

Итальянча гуманизмнинг назарий асосларини платонизм ва неоплатонизм ғоялари ташкил этар эди. Қолаверса, уни ривожланиш ва тараққиёт рамзи, деб тушунилар 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 фалсафадир.

Европа Ренессанс даври ҳақида фикр-мулоҳаза юритганда айрим тадқиқотчилар Ренессанс маданияти, хусусан гуманизмининг шаклланишида аптик мероснинг урни ва аҳамиятини ҳаддан ортиқ бурттириб кўрсатадилар. Шундай нуқтан назар асосида фикр-мулоҳазада юритган тадқиқотчилар гуманизм — фақат Рим ёки юнон маданияти, маърифатининг шаклланишига кўрсатилган таъсирни ифодаловчи тушунча деб қарайдилар. Бундай нуқтан назарга суяниб фикрлайдиган булсак, унда гуманизм фақат маънавий соҳага тааллуқли воқеа бўлиб қолади, холос. Гуманизмнинг доимо узғариб турувчи, бунёдкорликка чорловчи амалий томонлари эътибордан четда қолади.

Бундай турли-туман фикр-мулоҳазаларнинг юзага келиши уз навбатда гуманизмнинг аниқ тарихий-ижтимоий шароитга қараб турли кўринишларда намоён бўлишидан далолат беради. Турган гапки, бундай тенденция италянча гуманизмга ҳам тааллуқли бўлиб, у турли ижтимоий ҳаракатларда уз ифодасини топди. Тарихий жиҳатдан чекланган бўлишига қарамасдан, у бутун Европа тарихида буюк воқеа бўлиб 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 мантиқ илмларини чуқур урганди. Данте илмий дунёқарашининг шаклланишида нафақат Европа мутафаккирлари, балки Шарқ файласуфлари, хусусан Форобий, Ибн Сино ва Ибн Рушдлар яратган фалсафий таълимотларнинг ҳам ҳиссаси бекиёс булди.¹

Данте Флоренциянинг ижтимоий-сиёсий ҳаётида фаол иштирок этди. 1302 йилда Флоренция ижтимоий-сиёсий ҳаёти шоҳсупасига «қоралар» кўтарилиши билан шоир уз она шаҳридан узоқ юртларга сургун қилин-ди. Ҳаётининг сунгги 19 йилини сарсон-саргардонликда утказди 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 карвоилари. 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 махбубаси Беатричега бағишлаган «Янги ҳаёт» шеърининг тўпламида (1291—1292 йилларда тўплам ҳолига келтирган) Ибн Сино ва Ибн Рушднинг шарқона анъаналарининг давом эттириб, чинакам ишқ ва муҳаббат, вафо ва садоқатни эъзозлайди. 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 эъзозлашга чақиради.

Данте 1304—1308 йилларда қувғинда бўлган кезларида ўзининг йирик илмий-фалсафий асарларидан бири «Базм» ва бадий-филологик асари «Халқ нутқи»ни ёзади.

«Базм» ўрта аср фалсафий тафаккурининг йирик қомусий асари ҳисобланади. Данте бу асарида, энг аввало, ўз замондошлари ва маслакдошларининг фалсафани ҳар томонлама чуқур ўрганишга 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 кўра, ҳар бир кишининг маънавий-ахлоқий қиёфаси жамиятнинг маданий даражасини белгилайди. Данте ўрта аср таълимотларига зид улароқ ахлоқни ҳамма фанлардан, ҳатто, метафизикадан ҳам устун қўяди.

Данте ўзининг «Базм» асарида инсоннинг инсонийлигини аниқловчи мезонларни яратишга уринади. Унинг фикрига кўра, инсоннинг инсонийлигини ифодаловчи энг муҳим хусусият саҳийлик, олижанобликдир. Шоирнинг тушунтиришича, инсон умри тўрт 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; тўртинчиси 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 ўзининг 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 Ғарб. Тошкент, 1997, 364-бет.

қуриш гоясини илгари суради. Сиёсий тарқоқлик туфайли жабр-зулм курган Италия халқларини бирлаштириб, урушларни йуқ қилувчи тузум — жаҳон империяси урнатиш ҳақидаги гояларни тарғиб қилади. Турли худудларда яшовчи, турли диний маслақдаги кишилар орасида ҳам қандайдир бир яқинлик, ухшашлик, умумий томонлар, бир ибора билан айтганда, умуминсоний фазилатлар бор, деган хулосага келади. Европа тарихида биринчилардан булиб «умуминсоният» тушунчасини бадний-фалсафий адабиётга олиб кирди. Худди шунинг учун ҳам христиан дини уламолари Дантенинг «Монархия» асарини куйдириш, асар муаллифининг хокини қабрдан чиқариб ташлашни Италия ҳукмдорларидан талаб қиля бошлайдилар. Аммо Равенна ҳокими Дантени ҳимоя қилади.

Дантега шон-шуҳрат келтирган буюк асари — «Илоҳий комедия»дир. Асар нафақат унинг гоявий-сиёсий қарашларининг якуни, бадний тафаккурининг тожи булиб қолмай, умуман урта аср маданиятининг якуни эди. Айни пайтда Европа бадний адабиётининг келажакдаги йулини 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 тақдирини ҳақидаги муаммолар, дин аҳлини ҳам, файласуфларни ҳам ҳамиша безовта қилиб келган. Ушбу муаммолар юзасидан ҳар бир дин уз нуқтан назарини баён этган. Чунончи, христиан дини намояндаларининг тушунтиришларича, кишилар бу дунёдаги уз қилмишларини 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 узининг «Илоҳий комедия»си орқали тасвирлаб беришга ҳаракат қилди.

Шонининг фикрига кура, нариги дунё дузах, аъроф ва жаннатдан иборат. Мутафаккирининг тушунтиришича, нариги дунёнинг тузилиши (структураси) узига хос қонун-қоидалар асосида вужудга келади. Бу ерда буладиган узгаришлар ҳам илоҳий қонун-қоидалар асосида руй 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-фарогатда буладилар. Хусусан, кимдир жаннатдан, кимдир дузахдан жой олади.

Дантенинг «Илоҳий комедия»си урта аср адабиётида кенг тарқалган нариги дунёни хаёлан куриш, башорат қилиш жанрида ёзилган. Данте бу адабий жанрдан инсонийликни улуглаш 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 сержило қилиш, уни ҳар томонлама такомиллаштириш мақсадида бу дунёда умрини маъносиз ва мазмунсиз ўтказган, бутун умрини ёмонликка, қабихликка бахшида этган, бировларга ҳеч қачон яхшилиқни раво қурмаган, жиноятчи, гуноҳкор кимсаларни, халқ манфаатига зид иш қилган ҳокиму бошлиқларни, дин ақидаларидан узининг шахсий манфаати йулида фойдаланган риёкор руҳонийларни, бир ибора билан айтганда, ўз сиёсий муҳолифларини дузахта жойлаштиради ва улар устидан ҳукм чиқаради.

«Илоҳий комедия»нинг «Дузах» қисми ҳаётий зиддиятларни тўла акс эттирганлиги билан «Аъроф», «Жаннат»дан ажралиб туради. «Дузах»да тасвирланган воқеалар Ренессанс даври Италияси ҳаётининг акси (куриниши) эди. Аниқроқ қилиб айтганимизда, «Дузах»да содир бўлаётган воқеалар Данте замондошларининг хатолари эди.

Дантенинг тасвирлашчи, нариги дунёнинг иккинчи қисми — аъроф ҳам тўққиз қаватдан ташкил топган. Аърофга бу дунёда билиб-билмай, енгил-елпи гуноҳ қилиб қўйган кишиларнинг руҳлари жойлаштиради. Бу ерда ором топганларнинг асосий қисми шоир, рассом, бастакор ва умуман ижодий меҳнат билан шуғулланганлардир. Чунончи, аърофнинг биринчи қаватида мутакаббирлар, иккинчисида ҳасадгўйлар, учинчисида жаҳлдорлар, тўртинчисида маъюслар, бешинчисида ҳасис ва исрофгарчиликка йўл қўйганлар, олтинчисида очкўз ва баднафслар, еттинчисида дунёвий муҳаббатга берилганлар жойлашганлар. Саккизинчи ва тўққизинчи қаватлар эса аърофдан жаннатга ўтувчи буюк маскан вази-фасини 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 тўла гулзорлар, ям-яшил майсазорлардан, бепоён далалардан иборат ўзгача бир ҳудудга рўпара келади. Худди шу ер ва маскандан фаровон янгича 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 — Қуёш, бешинчиси — Миррих (Марс), олтинчиси — Муштарий (Юпитер), еттинчиси — Зухал (Сатурн), саккизинчиси — турғун юлдузлар, тўққизинчиси — арши аъло фаришталар маконидир. Дузахга зид ўлароқ, 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, Зуҳрода саҳий, олийҳиммат кишилар руҳини, Қуёшда инсоф ва диёнатда тенги йуқ руҳонийлар, файласуфлар, тарихчиларни, Мирриҳда шоир уз бобокалони Кичагвидани, Муштарийда Исо пайгамбарнинг саҳобаларини, Зуҳалда Одам Ато, тургун юлдузларда авлиёлар, малонкларни жойлаштиради.¹ Курниб турибдики, бу дунёда қилган барча хайрли ишларига, яхшилик, эзгулик, инсоф-диёнатга чорловчи хулқ-атвориға, хатти-ҳаракатиға 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-бириға яқинлашуви ва қушилувининг натижаси эди.

ДАНТЕ ФАЛСАФИЙ-АДАБИЙ МЕРОСИНING АҲАМИЯТИ. Шундай қилиб, Данте Алигъерининг фалсафий-адабий мероси ажиб бир яхлитликни ташкил этадики, у меросда Ренессанс даврининг янги, илгор фикрлаш маданияти уз ифодасини топди. Христиан ақидаларини узгармас, мутлақ ҳақиқат, деб билган Данте айни пайтда илоҳийлик ва инсонийликни, улар орасидаги муносабатларни янгиға талқин этади. У ушбу ибтидоларни бир-бириға қарама-қарши қуймайди, аксинча уларни яхлит, узаро алоқадорликда булган бирлик, деб таърифлайди. Худони инсон ижодий имкониятларига қарши қуйиб булмайди. Инсон оқибат булса, унинг сабаби бир томондан Худо, иккинчи томондан эса табиатдир. Шу сабабли роҳат-фарогатға эришишнинг икки йули мавжуд: фалсафий панду насихатлар, яъни инсон ақл-идроки ҳамда руҳий панду насихатлар, яъни Муқаддас Рух уғитлари. Инсондаги илоҳийлик ҳақидаги ўрта аср анъаналарига зид мулоҳазалари туфайли Данте томистлар танқидига дучор булди.

Данте инсонпарварлиги фақирона ҳаётни рад этади, унда инсон қудратига ишонч мужассамлашган. Инсон уз бахти ва тақдирини уз

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-идроқи имкониятлари ва интеллектга фаоллик ҳақидаги таълимоти билан танишгач, Данте инсониятнинг энг муҳим вазифаси ақл-идроқ имкониятларидан янада тўлароқ фойдаланиш, уни кундалик амалий фаолиятида имконият борича тезроқ рўёбга 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 «абადий» 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 жамият-ни 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 кудратлидир.

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 шуғуллана 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 курсата 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» канционни, 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 узининг фалсафий қарашлари, хусусан олам ва одам туғрисидаги фикр-мулоҳазаларини баён қилди. Айниқса, инсон ва унинг қадр-қиммати, тақдир 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 ўйлар эди. У Падуядаги аверронистлар мактабининг қаттиқ танқид қиларди. Чунки, аверронизм тарафдорлари киши жонининг улмаслиги, 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 тақдир туғрисидаги ақидаларига ҳам қушылмас эди. Чунки, католиклар инсон тақдирини, айниқса, бахт-иқболни унинг улимдан кейинги ҳаёти билан боғлар эдилар. Петрарка эса инсоннинг улимдан кейинги бахт-саодати ҳақида эмас, унинг ердаги, «бу дунёдаги» ҳаётида бахтли булиши ҳақида кўпроқ ўйлаш зарур эканлигини қайта-қайта такрорлар эди. Шунинг учун ҳам Петрарка инсоннинг руҳий кечинмаларига алоҳида эътибор бериб қарайди. Инсоннинг руҳий-маънавий оламини ҳар томонлама улуғловчи антик замон файласуфларига мурожаат қилади. Худди шунинг учун ҳам Петрарка узининг инсонпарварлик гояларини шакллантиришда антик маданият, хусусан антик-фалсафий меросга таянди. Ўз ижодида антик маданиятни тарғибот-ташвиқот қилишга кўпроқ эътиборни қаратди. У тўплаган латин тилида ёзилган қўлёзмалар, классик матнлар ўз замонасининг ноёб кутубхонасини ташкил этди.

Франческо Петрарка антик замон маданиятини улуғлар экан, унга тарихийлик нуқтан 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 узининг энг муҳим вазифаси, деб билган. Петрарка назарида жаҳон цивилизациясига қўшган ҳиссасига кўра, Рим Юнонистондан устунроқ туради. Чунки, Рим жаҳон цивилизациясининг анъанавий намунаси эди.

Узининг гуманистик қарашларини баён этишда Петрарка урта асрлар маданий меросига, жумладан Августин ижодига ҳам мурожаат этди. У шунингдек, «Ўз билимсизлигим ва ўзгалар билимсизлиги ҳақида» номли 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 узининг икки томонлама ҳақиқат туғрисидаги таълимотини яратиш жараёнида, ҳатто, Фоманинг номини эслатиб ҳам ўтмади.

Петрарка ҳар қандай обру-эътиборга сажда қилишга қарши чиқди. У Аристотель қарашларини эмас, балки Ёлгон обру-эътибор ҳақида фикр-мулоҳаза юритган «эси паст аристотелчиларнинг» қарашларини танқид қилди. Унинг фикрига кура, урта асрлар охирида юзага келган университетлар инқирозга юз тутмоқда эди. Чунки урта асрлар охирида университетларнинг ўқитувчилари «художуёликдан борган сари йироқлашиб бораётган, теологияни обрусизлантираётган эдилар». Петрарка узининг билимсизлигини тан олиш орқали ўз тафаккурининг схоластик университет гоёларидан озод бўлаётганини ифодаламақчи бўлди.

Франческо Петрарка ўз замондошлари каби бағоят художуё одам эди. Лекин у урта асрлар схоластикасининг сохта, ясама билимдонлигини тан олмас эди. Инсон ўзидаги барча қобилият, истеъдодларини эркин намоён қилиши зарур, деб ҳисобларди. Инсон инсондек роҳат-фарогатда яшашга, ҳузур-ҳаловат олишга ҳақ-ҳуқуқи борлигини исботлашга уринди. Шунинг учун бўлса керак, у узининг фалсафий қарашларига ахлоқий сайқал берди. Бунинг учун эса қадимги юнон файласуфи Сукрот 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, узининг «Меннинг сирим» номли фалсафий мулоқотларида инсоннинг руҳий кечинмалари хусусида бош қотиради, инсоннинг руҳий-маънавий камолот томон бошлаш ҳақида ажойиб гоёларни 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 инсонларвар мутафаккирлар орасида муносиб урин эгаллайди. Унинг номи асрлар оша ажодлардан авлодларга утиб 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 бекиёс бўлди. Маълумки, Падуя университетида лотин аверроизми мактаби шаклланган эди. Ушбу мактабнинг намоянда-

лари схоластиканинг бош архитектори ҳисобланган Аристотель қарашларини томизм тарафдорлари томонидан нотўғри талқин этилишига қарши бош кутара бошладилар. Лотин аверронизми 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 Падуа университетининг профессори, 1512 йилдан умрнинг охирига қадар Феррари ва Болонья университетларининг профессори лавозимларида фаолият кўрсатди. Уз фаолияти давомида Помпонацци Ренессанс даври инсонпарварлик гояларининг машҳур тарғиботчиси Александр Афродзий тарафдорларини уз атрофига туплади. 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 мулоҳазаларни билан у ўрта 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, ўрта асрлардаги монотеистик мафкура гояларига мутлақо зид эди. Ўрта 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 аверронистлари эса Аристотелнинг биз юқорида эслатиб ўтган фикр ва мулоҳазаларини қўллаб-қувватлар ва мантиқ қонун-қондалари 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 ўрин 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 бўлгани учун ҳам улмасдир, деган гоёни илгари суради. Мавҳум фикр-мулоҳаза юритиш, умумлаштириш қобилияти билишнинг ҳиссий даражасидан мутлақо ҳолидир. 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 бўлган «Яратувчи Худо» тушунчасини фалсафий «Шахсиз Худо» тушунчаси билан алмаштиради. Шунинг учун католик черковига муҳолиф бўлган ҳам христиан Гарбидаги, ҳам мусулмон Шарқидаги диний таълимотлар ушбу доктринани асос сифатида қабул қилади. Помпонацци ҳам худди шундай йул тутайди.

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 тўла ажрала олмайди ҳам».¹ Лекин интеллект умумийликни айримлик орқали англаб этади. Шундай экан, у ҳиссий тасавурлардан ҳоли бўла олмайди. Унинг ҳар қандай ҳиссийликдан йироқ бўлган 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 боглайди, продасиз ҳеч қандай ахлоқнинг бўлиши мумкин эмас, деб тушунтиради. Ҳайвонларнинг иродаси бўлмагани учун ахлоқсиздирлар. Бироқ улмас ақл ҳиссийликка бўйсундирилган бўлади. «Инсон табиати тулалигича материяга боглиқлиги ва оз бўлса-да, ақлга даҳлдорлиги 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 бўлади. Худо индивидуал жонни бевосита эмас, билвосита яратган. Билвосита яратилган индивидуал жоннинг ўлмаслигига ишониниш ақлдан йироқ бўлган эътиқоднинг натижасидир.

Индивидуал жоннинг ўлмаслигига одамларни ишонтиришдан мақсад жамиятни турли нопокликлар, ёвузликлардан ҳимоя қилишдир. Бундай ҳолатда диннинг ижтимоий, айниқса, сиёсий функциялари янада яққолроқ намоён бўлади. Платон ва Аристотель фалсафий меросидан бизга маълумки, «Сиёсат жонларни даволаш демакдир, 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 нуқтан назаридан бунинг ҳожати йўқ. Чунки индивидуал жоннинг ўлимга маҳкумлигининг исботланиши жамиятда ахлоқнинг заифлашувига 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 узидаги инсонийликни намоён қилишга интилгани, ҳаётини бахт-саодатли утказишга бел боғлагани учун тўғри яшаши лозим. Узининг бу борадаги мулоҳазаларини мутафаккир ажойиб сўзлар билан яқунлайди: «Жоннинг ўлимга маҳкум этилганига амин бўлган кишилар унинг ўлмаслигини эътироф этганлардан-да эзуликни аълороқ ҳимоя қиладилар. Чунки мукофотдан умид қилиш ва жазодан қўрқиниш

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

ПОМПОНАЦНИНГ 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 қўлёзма сифатида тарқатилган эди). Ушбу трактатда мутафаккир омма онгида чуқур илдиз отган муъжизаларнинг табиатини тадқиқ қилишга бел боғлайди. Маълумки, урта асрларда (зотан бутунги 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 булиб, узиди 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 хис-туйғу маълумотларига ишонганлари боис буни 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 бўлиши табиий бир ҳолатдир. Шунинг учун ҳам баъзи ҳодиса ва воқеалар тез-тез, бошқалари эса камдан-кам содир бўлади.

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 кўра, инсоннинг қобилияти, ундаги энг нодир истеъодларнинг 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 юритар 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 узининг 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 истеъодли булган граф Пико юнон, араб, яҳудий, оромий тилларини яхши билар эди.² Падуя университетинда 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 аверроизмига ҳам меҳр қўйди, Париж ва Оксфорд номинализми билан ҳам танишди. Шарқ фалсафаси, хусусан, ибн Рушд асарларини синчиклаб таҳлил қилди.

Пико ватандоши Марселлио Фичино ташкил қилган тугарақда 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 бўладиган Бутуневропа файласуфларининг йиғилиши олдидан антик замон ва урта аср диний-фалсафий системалари ҳақидаги ўз 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 қулга киритган ютуқлар ҳақиқатни билиш борасидаги маълум бир босқич эканлигини таъкидлайди.

Худди шунинг учун ҳам Флоренциядаги Платон Академиясининг раҳбарларидан бири Марселио Фичино орзу қилган «Янги фалсафий дин», деб номланувчи умумий дин яратиш гоясини олга суради.

Ушбу тезисларнинг 13 тасини Рим папаси ташкил этган махсус комиссия еретик (бидъат) характерга эга, деб топди. Комиссиянинг бундай қарорига қарши Пико 1487 йилда ўзи тақдим қилган тезисларни ҳимоя қилиб, раддия — «Апология» билан чиқиш қилди. Шундан сунг Рим папаси Иннокентий VIII барча 900 тезисни ҳам еретик, деб эълон қилди.

ПИКО ИЖОДИДА ОЛАМ ВА ОДАМ МУАММОСИ. Пико томонидан Бутуневропа файласуфлари Кенгаши олдидан ўтказиладиган 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 бўлиб, ўзида ерга (тўрт унсур: тупроқ, сув, ҳаво ва олов), ҳайвонга, Худога хос унсурларни мужассамлаштиради. Шунинг учун ҳам Худо томонидан яратилган инсон ҳайвон даражасида тубанлашиши ҳам, ҳудожуйликнинг, олижанобликнинг энг юқори пиллапояларига кутарилиши ҳам мумкин.

Пиконинг тушунтиришича, инсоннинг оламдаги бошқа тирик махлуқлардан фарқи шундаки, у ўз тақдирини ўзи яратади. Узининг табиятини истаганича, яъни чексиз ўзгартириш 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 ўхшатиш мумкин эмас. Чунки инсон олами бу оламларнинг ҳар бирига вертикал ҳаракат қилиш йули билан кириб олади. Инсон табиати бошқа махлуқотлардан «илоҳий такомиллаштириш» томон бо- раётгани билан тубдан фарқ қилади.

Кураиб турибдики, Пиконинг гуманизми антропоцентрик харак- терга эга бўлиб, 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. Бунинсоннинг ўзи шакл- лантиради.

Пико олам билан одам орасидаги узаро алоқадорлик механизмини тушунтириб беришга катта куч сарфлайди. Узининг «Гептапл» асарида таъкидлаганидек, инсон узига хос тўртинчи олам бўлиб, қуёшости, юл- дузости, ойости оламлар билан бир қаторда туради. «Инсоннинг кадр- қиммати тўғрисида нутқ» асарида эътироф этилганидек, инсон, бир то- мондан, ҳамма мавжудотлар орасида, хусусан ер билан осмон орасида воситачи вазифасини бажарса, иккинчи томондан, оламдаги жаминки мавжудотлардан ташқарида туради. Чунки, деб таъкидлайди Пико узи- нинг «Астрологияга қарши фикр-мулоҳазалар» асарида, инсон руҳи шун- дай мўъжизакӣ, у, ҳатто, осмондан ҳам баландроққа кўтарилади. Ерда ундан бошқа булукроқ зот йўқ. Инсонда эса унинг ақл-заковатидан ва жонидан азизроқ, улуғроқ қудрат йўқ.

Инсон руҳи мўъжизасини унинг эркинлиги, унинг инон-ихтиёри уз қулида бўлиши белгилайди. Пиконинг тушунтиришича, ушбу мўъжиза- нинг қудрати Худонинг кароматига боғлиқ. Аммо инсон эркинлиги узбо- шимчалик эмас. У Худога бўйсунмоғи 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 пасткаш- ликларнинг энг охири нуқтасигача тубанлашини, ҳатто, ҳайвон даража- сига тушини ҳам, фаришталар даражасидаги ахлоқий юксалишга кута- рилиши ҳам мумкин, дейди Пико.

ПИКО ОЛАМ БОРЛИҒИ ВА БИРЛИГИ ҲАҚИДА. Пиконинг олам бор- лиғи ва бирлиги, Худо билан олам орасидаги узаро алоқадорлик ҳақида- ги қарашлари «Гептапл», «Мавжудлик ва бирлик», «Астрологияга қар- ши фикр-мулоҳазалар» номли асарларида баён этилган. Чунончи, Худо билан олам орасидаги муносабатлар тўғрисида фикр юритган Пико схо- ластик анъаналар доирасидан чиқмаган ҳолда эътироф этадики, Худо фақат ўзи учун яшайди, унинг эрки уз қулида, у узига ўзи ҳукмрондир. Уз навбатида Мирандола баъзи пантеистик гоёларни ҳам баён қилади.

Чунончи, Худо оламга шундай даражада зарурки, банда олам Худосиз яшай олмайди, деган хулосага келнши мумкин. Чунки, Худо ва олам бир бутун ажралмас борлиқдир. Таъкидлаш жонзки, Пиконинг пантенстик гоёлари худди Фичино гоёларидек натуралистикдир. Фичино эса реал нарсалар орқали табиат томон чуқурроқ кйриб боришни афзал курарди.

Пиконинг олам туғрисидаги қарашларининг асосида пантеизм ётади. Унинг тушунтиришича, олам турли иерархик шиллапоёлардан иборат. У фаришталар, самовий ва заррачалар олампидан иборат. Ҳиссиёт олами уз-узидан, «ҳеч нимадан» пайдо булгани йук, балки Худонинг узи тартибга солиб, интеграциялаштириб турган олий, танасиз ибтидодан, хаосдан вужудга келган. Олам узининг мураккаблиги, зиддиятларга тўлалиги ва уларнинг уйғунлашуви билан гўзалдир. Оламнинг зиддиятларга тўлалиги 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 бўлмайди, 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, яқунловчи моҳиятидир. Куриниб 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 бўлса керак, унинг гоёлари гуманистик фалсафанинг муҳим манбага айланди.

РОТТЕРДАМЛИК ЭРАЗМ

(1469—1536)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. XV аср сунггида Оксфорд университетида Жон Колет (1467—1519) тугарагининг ташкил этилиши Англияда инсонпарварлик ҳаракатининг янада авж олишига сабаб булди. Ушбу тугаракда Флоренция платоникларининг асарлари таҳлил қилинар, Таврот ва Инжил матнлари хусусида мусохабалар уюштирилар 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 Герхарде бўлиб, у 1469 йилда тугилди. Рухоний 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 насиб 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 уқиш 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 йўлбошчиси даражасига кўтарилиди. Унинг обрў-эътибори 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 манфиясини 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 атайти. 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 гуманистларидаи 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 кенг-роқ ёритишга ва унинг догматик томонини инкор этишга интилади. Христиан жангчисининг мажози ахлоқий мазмун билан тулиб тошган. Унинг эътиқоди ҳаминша ақлдан устун туради. Айтайлик, у руҳнинг улмаслигини ақл билан илғаб, тушуниб ололмасада, унга қатъий ишонади. Ана шу ишонч уни турли гуноҳлардан сақланнишга ундайти. 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 пайғамбар нзидан бориб, Муқаддас китобларда илгари сурилган гоёларни узлаштириши мумкин. Бунинг учун фақат Таврот ва Инжилдан черковда келтирилган парчалар билан қаноатланмасдан, уларни мукаммал урганиш

лозим. Уз мулоҳазаларини рўёбга чиқариш мақсадида Эразм 1517 йилда Янги аҳд матнини юнон тилидан латин тилига таржима қилади ва унга изоҳлар ёзади.

Қуриниб турибдики, Эразм ўз қарашлари ва амалий фаолиятига кўра маърифатпарвар файласуф эди. Бироқ фақат Таврот ва Инжил билан элни маърифатли қилиб булмаслигини мутафаккир яхши тушунади. Рационализмсиз, ақл иштирокисиз маърифат йуқ ва булиши ҳам мумкин эмас, деган хулосага келади. Шу боис мутафаккир фикрларини рационалистик позициядан туриб баён этишга мажбур булади ва бунинг билан асрий схоластик билимдонликка ҳамда ута догматик католик илоҳиётига қарши боради.

САТИРИК АНТИСХОЛАСТИЦИЗМ. Мутафаккирнинг рационалистик дунёқараши унинг ниҳоятда машҳур булган «Аҳмоқликка ҳамду сано» номли асарида уз ифодасини тоиған. 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 уша даврнинг фалсафий таълимотлари моҳиятини билиб олиш мумкин. Муаллиф мутгасил узини мақташдан чарчамайдиган жаноби олиялари номидан уз замонасининг узига хос томонларини танқид қилади.

«Кишиларнинг аксарият қисми гирт аҳмоқ булгани, ҳар ким узича девона булгани боис»¹ «жамиятда аҳмоқлик истаганча топилади, ҳамма нарса аҳмоқлар томонидан аҳмоқлар учун қилинади»². Боз устига, кишилар алоҳида-алоҳида тарзда девона булганлари етмаганидек, биргалашиб ҳам аҳмоқлик қилиб турадилар. Эразм бунга урушни мисол қилади.

Бундан хулоса шуки, одамлар ким булишидан қатъи назар, қиролу аёнлардан тортиб, папа ва кардиналларга қадар барчаси аҳмоқлик қилиб турадилар. Энг ҳайратланарли жойи шуидаки, 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 булиб қолгани бежиз булмаса керак».³ Албатта, бу сатрлар билан танишгач, мутафаккир христиан динини мутлақо инкор этган, деган хулосага ҳам келиш мумкин. Аслида бундай эмас, акс ҳолда у узи тарғиб этган «Исо фалсафаси»га узи 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 гоъларини танқид қилсада), уша даврда ҳукм сурган расмий илоҳиёт ҳақида бораётир. Масаланинг моҳиятини билимоқ учун Эразмнинг схоластикага ва унинг билан боғлиқ булган расмий-догматик илоҳиётга муносабатидан хабардор булмоқ зарур.

Эразм христианча эътиқод билан расмий-догматик илоҳиёт уртасида катта тафовут юзага келганини асослаб беради. Бунинг асосий сабаби расмий илоҳиёт тарафдорларидирки, Эразм уларни «заҳарли усмликлар», деб атайдн. 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. Қизиғи шундаки, ҳатто, жаннат калитчисн авлиё Петр ҳам «қандай қилиб билимнинг ўзига эга булмасдан туриб, унинг калитини қўлда сақлаб туриш мумкин» эканлигини тушунтириб бера олмайди.¹ Уз мулоҳазаларининг мантиғи асосида Эразм илоҳиётчиларни танқид қилишдан схоластиканинг узини танқид этишга утиб кетади.

Аҳмоқчиликнинг моҳияти ҳақида фикр юритган Эразм уни «ҳаёт» тушунчасининг синоними сифатида қўлайи бошлайдн. Ушбу мулоҳазалар табиий бир саволнинг тугилишига олиб келади. Нима учун аҳмоқчилик донишмандликдан устун, қудратлидир? Муаллифнинг фикрига кўра, ҳиссийлик инсоннинг бутун жисмини қамраб олади, ваҳоланки ақл жисмининг 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 қизиқтирмайдн. Улар учун бирор нарсани ҳузур-ҳаловат деб ҳисобланганини ёки бирор нарсани ҳузур-ҳаловат, деб эълон қилинишининг ўзи кифоя. Хуллас, инсоннинг бахти нарсага эмас, нарса ҳақидаги уз мулоҳазасига боғлиқ. Демак, бахтни кўпчилик уйлагандек, 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 дунёқарашларига катта таъсир утказди. У ўзининг ҳавас қилса арзигулик ижодий фао-

¹ Ўша асар, стр. 176.

лияти билан христиан эътиқодини турли беъмъниликлардан озод қилиниши, унинг негизда инсонпарварлик гоъларининг шаклланиши, ижтимоий адолат ва тенглик гоъларининг системалаштирилиши учун шартшароит яратиб кетди. Унинг мулоҳазалари кейинчалик Томас Мор ва Томмазо Кампанелла ижодида уз мантиқий интиҳосини топди.

МИШЕЛЬ ЭЙКЕМ ДЕ МОНТЕНЬ

(1533—1592)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Мишель Эйкем де Монтень 1533 йилнинг 28 феввалида Франциянинг Монтень қалъасида туғилди. У XVI аср охирида мантия дворянлигига мансуб савдогарлар сулоласидан эди. Монтень узоқ йиллар давомида Бордода парламент маслаҳатчиси лавозимида фаоллият кўрсатди. Ушбу лавозимда ишлаб юрган чоғларида мамлакат ижтимоий ҳаётини кузатиш ва Париждаги француз қиролларининг турмуш тарзи билан яқинроқ танишиш имконига эга бўлди. Шунингдек, Монтень қушни 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 уртасида 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 болаган Генрих IV нинг тахтга утиришини астойдил қўллаб-қувватлади. Мутафаккирнинг Генрих IV билан дўстлиги узоқ давом этди. Мишель де Монтень 1592 йилнинг 13 сентябрида Монтень қалъасида ҳаётдан куз юмди.

Мишель Монтеннинг ёзувчи ва мутафаккир сифатидаги ҳаёти мазмунини машҳур шоҳ асари «Эсселар» ташкил этади. Ёшлигидан латин тилини мукамал эгаллаганига қарамасдан, мутафаккир уни француз тилида ёзди, чунки ҳаётга яқинроқ бўлишнинг бундан бошқа қулайроқ 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 жилдда ва жиддий ўзгартиришлар 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 улимидан кейин илк бор нашр этилган нусхаларда муаллиф киритган ўзгартиришлар 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 утиб, 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 маҳум фалсафий мулоҳазалардан иборат булган асарлардан тубдан фарқ қиларди. Уз «Мен»нинг асл моҳиятига булган қизиқиш, кишиларнинг юриш-туришлари, турмуш тарзлари хусусидаги мушоҳада асарнинг ҳаётийлигини янада оширди. Кейинчалик машхур мутафаккир Вольгер Монтенни «фикр-мулоҳазалари тарқоқ, леккин энг донишманд файласуф», деб атайди.

Назарий беназирлик даъвосини қилган расмий схоластик фалсафадан фарқли улуроқ китобда бир қатор фалсафий ва умуммаданий гоьлар ва сюжетлар баён этилади. Чунончи, Монтень анъанавий фалсафа замона талабларига жавоб бермай қуйди, деб ҳисобларди. Схоластика «иборабозлиги ёлгон билимдонликдан узга нарса эмас, чунки сузлар фикрларга буйсуниши ҳамда унинг изидан бориши лозим, бунинг тескариси булиши керак эмас».¹ Турмуш ташвишларини тадқиқ этишда мутафаккир аристотелизмга ҳам, платонизмга ҳам таянмайди.

Мутафаккир уз гуманистик гоьларини баён этишда скептикларнинг мулоҳазаларига мурожаат этади. Монтень уларнинг инсон билимларининг ҳаққонийлиги ҳақидаги мулоҳазаларини давом эттирар экан, ҳиссий билишнинг ноаниқлиги ва нисбийлигини кўрсатиб утади. У уз-узига «Мен аслида нимани биламан?» — деб савол беради ва бу саволни ўзининг 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 йуймаслик керак. Аслида мутафаккирнинг бу скептик гаплари уз фалсафий қондаларини 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, уз давридаги билимнинг характериға 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 обрӯ-эътибори, бирор бир фикрнинг қадимийлиги ҳақиқат мезони була олмайди. Билимнинг ҳаққонийлигини аниқлашда Монтень шахсий тажриба ва мулоҳазага асосланиш зарурлигини укдиради.

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 бемаънилиқдан бошқа нарса эмас.

Худо ҳақида уз мулоҳазаларини давом эттирган Монтень уни инсонга хос булган белгилардан озод қилишга интилади. Худо борлигини инсон борлигига қараб ҳам урганса булади, бироқ бу бачканалиқдан бошқа нарса эмас. Бу борада фикр юритган муаллиф Худо ҳақидаги иантеистик таълимотни қўллаб-қувватлайди. «Эсселар»да Худо урнига табиат қуйилади. Куруниб турибдики, мутафаккир табиий жараёнларни асл ҳолича талқин этишга ҳам интилади.

Табиий жараёнларни асл ҳолича ургангани учун Мишсль Монтень ҳар қандай мўъжизани ҳам инкор этади. Унинг таъкидлашича, кишилар бирор бир ҳодисанинг сабабини аниқлай олмасалар уни мўъжиза, 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 бебахра қолмаган. Инсон табиятдан яралган экан, уз хусусиятларининг барчасини ундан олган. Бунинг учун эса табиатнинг узи шу хусусиятларга эга бўлиши зарур.

МОНТЕННИНГ ИЖТИМОЙ-АХЛОҚИЙ ҚАРАШЛАРИ. Монтеннинг танқидий-натуралистик фалсафаси ижтимой-ахлоқий характерга эга эканлиги билан ажралиб туради. Унинг эътироф этишича, инсон ҳаётдан лаззат олишни, яшашни урганмоги лозим. «Ҳаёт уз моҳиятига кура на

эзулик, на ёвузликдан иборат, у ҳам эзулик, 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 ўзига хос хислатлари, фазилатлари бутун умри давомида узгариб туради. Бироқ бундай узгаришлардан қатъи назар инсоннинг бутун умри давомида қатъий рия қиладиган ахлоқий қондалар борлиги сир эмас. Инсоннинг хатти-ҳаракати ана уша ахлоқий қондаларга бўйсундирилмоғи шарт. Қурниб турибдики, буюк мутафаккирнинг скептицизми рационализм билан қушилиб кетади.

Монтень улимдан кейин мукофотларга сазовор бўлиш илнжиди 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 ҳузур-ҳаловат олишни, бахт-саодатга эришишни билмоғи керак.

Монтеннинг энг ажабланарли ва илм аҳли эътиборини тортадиган фикр-мулоҳазаларидан бири оддий мактаб-мадраса курмаган кишининг айрим ҳолларда расмий-схоластик билим сохибларидан донороқ бўлиши ҳақидаги гоюдир. «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 қондаларга амал қилиши, табиат билан узвий алоқадорликда яшашни, ақл-заковат ҳукмига бўйсунishi зарур эканлигини таъкидлайди.

«ЭССЕЛАР»НИНГ ТАРИХИЙ АҲАМИЯТИ. Мишель Монтеннинг шоҳ асарини «Эсселар» уз замонасининг фалсафий тафакқури тараққиётига кучли таъсир утказди. Шунинг учун булса керак, Монтень улимидан кейинги 50 йил ичида асар йнгирма марта қайта-қайта нашр қилинди, инглиз тилига угирилди. Бунинг оқибати улароқ, Бэкон, Шекспир, Декарт, Руссо каби буюк мутафаккирлар асарда илгари сурилган гоюлардан баҳраманд булдилар.

Монтень қарашларини нотўғри талқин қилувчилар ҳам анчагина булганлигини эътибордан четда қолдирмаслигимиз лозим. Хусусан, Г. Янсеннинг «Монтень — фиденст» (1930), М. Ситалёнинг «Асл Мон-

¹ *Монтень М.* Опыты. В 3 кн. — М., 1979, стр. 88.

² Уша асар, стр. 590.

ть — 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 асариди асосий этибор схоластик догматизм танқидига қаратилган. Ана шундай маънода муаллиф узига хос фалсафий доктрина (бир оз тизимлашмаган булсада) яратдики, ушбу назарий тизим Ренессанс даври тафаккури оламида уз урни ва аҳамиятига эга булди.

РЕНЕССАНС НАТУРФАЛСАФАСИ ВА ЯНГИ ТАБИАТШУНОСЛИК

XVI асрнинг иккинчи ярми — XVII асрнинг бошларида Европа тарихи саҳнасига узига хос хусусиятга эга булган фалсафий соҳа — табиат фалсафаси кириб 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 мустақамлашда янги имкониятлар вужудга келганлигига ишонч ҳосил қила бошлади. Оламнинг табиий манзарасини, ҳатто, инсон уз табиатини билишга қодир эканлигига ишона бошлади. Инсоннинг қадр-қимматини улуглаш, унга энг олий қадрият деб қараш, эркинлик идеалининг янада ривожланиши учун янги маънавий муҳит яратди. Уз навбатида, худди шу ҳолат Жордано Бруно пантеистик қарашлари билан якунландидагип 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 мувожаат 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 улуроқ, тажриба асосида табиат ҳодисаларини ҳар томонлама урганишни, тадқиқотларнинг экспериментал услубини биринчи уринга олиб чиқди. Математика илмий-тадқиқот ишларида муҳим урин 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 утмишдоши, Европа Ренессанс даври диалектикасининг асосчиси, немис кардинали Николай 1401 йида жанубий Германиянинг Мозель дарёси қиргоқларида жойлашган кичик Куза қишлоғида таваллуд топди. Мозеллик деҳқоннинг угли Девентерадаги «Умумий ҳаёт биродарлари» уюшмасида таълим олди. Кейинчалик ўқишни Гайдельберг, Падуя ва Кельн университетларида давом эттирди. Ўқишни тутатгач, 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 намояндalarидан бири, инглиз файласуфи Уильям Оккам таълимотлари билан ҳар томонлама танишди. Турли диний лавозимларда ишлашидан қатъи назар, унинг ижтимоий ва фалсафий дунёқарашида, уша замон ижтимоий онгида содир булган секуляризация жараёнининг таъсири сезиларли булди. Шунингдек, Николай ижодига замонасининг антропоцентрик характери шубҳасиз уз таъсирини утказди.

У замонасининг илгор илмий-табиий билимларини ҳам сабот-матонат билан урганди. Падуя университетида ҳуқуқ муаммоларини урганиш жараёнида гуманизм гоёлари билан батафсил танишди. 1438 йида тео-

логиядан докторлик диссертациясини ҳимоя қилди. Докторлик диссертациясини ёқлагандан сўнг билмаслик туғрисидаги билимларни урганишга киришди. Урганиш натижаларини ўзининг мантикий-фалсафий асари «Асослар ҳақида», теологик трактати «Яширинган Худо ҳақида»ги асарларида умумлаштирди.

Унинг ижодига Майстер Экхарт пантеистик мистикасидан ташқари, платончилар ва Давид Динантскийнинг урта асрларга хос пантеизми ҳам ўз таъсирини утказди. У Платон ва Прокл асарларининг асл нусхасини ўқий олар эди. Узининг асарларида аристотелизмнинг урта асрларга хос рационалистик системасини рад этди.

ПАНТЕИСТИК ВА ДИАЛЕКТИК ҚАРАШЛАРИ. Николай фалсафасида марказий уринлардан бирини эгаллайдиган муаммо Худо ҳақидаги таълимотдир. Урта аср схоластик аъёналарига асосланиб фикр юритган мутафаккирнинг тушунтиришича, Худо борлиги табиат ва инсон борлигининг шаклланишида ҳал қилувчи аҳамиятга эга бўлади. Лекин у Худони урта асрга хос ортодоксал схоластик талқин қилишдан чекиниб, антик пантеизмга яқинроқ ғояни илгари 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 максималлиқни 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 уйлаш бемаъниликдир. Иккинчидан, Худо сабаб ва оқибат бирлигидир, яъни унинг ўзи, ҳам яратувчи, ҳам яралувчидир. Учинчидан, оламда кузга қуринадиган нарсаларнинг моҳияти ҳам Худога 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 утган фикр-мулоҳазаларидан кўри-ниб 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 ута нодонлик булур 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 булган мутлақ яхлитлик, ягона бирликдир, дейди. Шунингдек, Худо ўзида оламдаги барча нарсаларнинг ранг-баранг хусусиятларини мужассамлаштиради. Бундай ҳолат оламнинг Худодан келиб чиққанлигидан далолат беради. Уз навбатида, Худодаги чекланганлик чекланмаганликни, мавҳумлик мураккабликни юзга чиқаради. Бундай алоқадорлик занжири абадий давом этади. Худди шу тенденция ранг-баранг қиёфага эга булган табиат ва инсон борлигини Худого яқинлаштиради, яъни Худого қайтиш бошланади. Бундай жараёни уз навбатида Худонинг инсон томон бурилиши, дейилади.

Шундай қилиб, Николай урта аср схоластикаси билан алоқани узмасдан туриб, мистик пантеизм гоёларини илгари сурди. Яратувчи билан яратилганлик, бунёдкор билан бунёдкорликнинг аралашувидаги уйғунликни аниқлашга ҳаракат қилди. У урта аср схоластик фикрлаш услуби учун характерли булган ер билан осмон, Худо билан табиат орасига чегара, тусиқ қўювчи гоёларга тоқати йўқ эди. Унинг фикрига кўра, «Худо борлиги олам борлигидан бошқа нарса эмас, чунки олам борлигининг узи Худо борлиғидир». Куриниб турибдики, у шакллантирган тамойиллар, қондалар Ренессанс даври, маданияти ва фалсафасига тааллуқли булиб, рухий олам билан ердаги олам бир бутун яхлит эканлигини илғаб олишга ёрдам беради.

Николайнинг пантеистик ва диалектик гоёлари унинг космологик ва натурфалсафа қарашларига ҳам уз таъсирини утказди. Чунончи, Худо табиатида чексиз имкониятлар мавжудлигини назарда тутиб, Коинотнинг маконда чексизлиги гоёсини олға сурди. Унинг эътироф этишича, ҳаракатсиз юлдузлар оламнинг ниҳояси эмас, у бошқа оламларга уланиб кетган. «...Олам машинаси ҳамма ерда ўз марказига эга, бироқ бирор ерда ўз 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 I, стр. 134.

Кузалик Николай космологиясининг асосида Ер Коинотнинг маркази эмас, деган қоида ётади. Унинг фикрига мувофиқ, Ер ҳам бошқа сайёраларга ухшаш табиатга эга бўлиб, доимо ҳаракат қилиб туради. Бундай фикр-мулоҳаза ўрта 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 гелиоцентрик 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 булади. Табиат бири-иккинчисига қарама-қарши кучлар, ҳолатларнинг йигиндиси бўлиб, қарама-қаршиликларнинг бирлигидан иборат. «Ҳамма нарсалар,— деб ёзади олим узининг «Илмий билимаслик» асарида, — қарама-қаршиликлардан таркиб топади ва икки асосий контрастдан бирдан иккинчисининг устунлигини аниқлаш йўли билан уз табиатини аниқлайди».¹

Қарама-қаршиликларнинг бирининг-иккинчисига мос тушиши жараёнини Николай математика ёрдамида исботлашга ҳаракат қилади. Унинг фикрига қура, оламдаги ҳамма ҳодиса ва воқеаларнинг асосида математика принциплари ётади. Хусусан, олам тўғрисидаги шак-шубҳа тўғримайдиган билимларни фақат рамзий маънода олиш мумкин. Рамзийликнинг асосида эса математик рамзлар ётади. Реал табиат бирлигига қарама-қаршиликлар бирлигининг татбиқ этилиши олим фикр-мулоҳазаларининг диалектика тарихи тараққиётидан муносиб ўрин эгаллашига сабаб бўлди.

ИНСОН БОРЛИГИ ҲАҚИДА. Николай фалсафасида энг асосий уринлардан бирини инсон муаммоси эгаллайди. У христиан креационизмининг инсон тўғрисидаги гоёларидан юз угиради ва бу борада инсонни микрокосм ҳисоблайдиган антик фалсафа гоёларига қайтади. Микрокосмни илоҳий моҳият билан боғлашга уринган олим «кичик олам» (яъни, инсоннинг узи), «катта олам» (яъни, универсум), «максимал олам» (яъни, илоҳий мутлақлик) тушунчаларини муомалага киритади. Унинг тушунтиришича, кичик олам катта оламга, катта олам эса максимал оламга ухшайди. Юқоридаги фикр-мулоҳазалардан шундай хулосага келиш мумкинки, кичик олам — инсон, у уз атрофини ураб олган табиий

¹ Ўша асарда, стр. 96.

оламни нафақат қайта ишлайди, балки максимал Худо оламга ҳам ухшайди.

Николайнинг инсон тўғрисидаги фикр-мулоҳазаларига юзакни қарасак, у инсонни Худога ухшатиб, ўрта аср ортодоксияси доирасидан чиқмагандек бўлиб кўринади. Лекин чуқурроқ эътибор бериб таҳлил этсак, у инсонни Худога шунчалик ухшатадики, яъни инсонни шунчалик худолаштирадигани, инсонни «Инсонийликнинг Худоси» ёки «Инсонлашган Худо», деб атайди. Унинг фикрича, инсон чекланган ва чекланмаган моҳият, чексизлик ва чекланганликнинг диалектик бирлигидан иборатдир. Онтологик нуқтан назардан қарасак, инсон Худо яратган жамки мавжудотларнинг ҳаммасидан ҳам устун туради. Мавжудотлар ичиде фақат фаришталар Худога максимум яқинлашиб борган, холос. «Инсон табиати айлана ичиде чизилган купбурчақдир, айлана эса илоҳий табиатдир».¹

Олим инсонни илоҳийлаштириш ёрдамида унинг ижодий моҳиятини очиб бермоқчи бўлади. Агар Мутлақ, яъни Худо ижодиёт булса, Худога ухшаш инсон ҳам Мутлақдир, демак у ҳам ижодий ибтидога эга, яъни тулиқ 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 булса ҳам»,— деб ёзган эди ўзининг «Соддадил донишмандлик ҳақида» асаринда.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 ухшатади. 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 булган 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 булгани учун ақл тури ҳам уч

¹ Н. Кузанский. Сочинения. В 2-х томах. М., 1979, т. 1, 155-бет.

² Уша ерда, 405-бет.

хил булади: 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 булади. Лекин ҳар қандай ҳис-туйғу, ҳар қандай тасаввур ёрдамида Худони билиб булмайди. 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 этишнинг 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 купбурчакни қарама-қарши қуйиш табиий бир ҳол ҳисобланади. Қарама-қаршилиқлар занжири эса чексизлик томон бошлайди ва аста-секин унга қушилиб кетади. Натижада чекланмаган купбурчак айланага ухшаб қолади.

Ҳақиқатга яқин билимлар муаммоси Николай томонидан диалектика принциплари асосида ечиб берилди. Унинг ҳақиқат туғрисидаги қарашларининг асосида ҳам диалектика тамойиллари ётади. Чунончи, унинг фикрига кура, ҳақиқат узининг қарама-қарши томони — англашилмовчиликлардан иборат булмайди. Бамисоли ёруғликни қоронғуликдан ажратиб булмаганидек, ёруғликсиз қоронғуда юриб булмайди. Инсон узининг билиш борасидаги фаолияти ёрдамида ҳақиқатни аниқлашга қодир. Оламнинг моҳияти туғрисида озми-купми, аниқми-ноаниқми тасаввурларга эга булади. Лекин илоҳиёт ёрдамида бунга эришиб булмайди. 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 булади. Унинг фикрига мувофиқ, фикр-мулоҳаза ёрдамида инсон ҳақиқатга яқинлашади. Шундай қилиб, Ренессанс даврининг машҳур диндори ва файласуфи Николайнинг ҳақиқат туғрисидаги 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 университетда 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 уз илмий интилиш ва қизиқишлари доирасини кенгайтиради. 1495 йилда маълумотини ошириш мақсадида Н. Коперник Италияга йул олади. 1495—1504 йилларда у Болонья, Падуя, 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 қурсата бошлайди. Бироқ черков хизмати унга тирикчилик манбаи 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 уз 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 бормокда 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 узининг ҳар томонлама асосланган умумлаштирилган ва системалаштирилган мулоҳазаларини умрининг сўнгги йилидагина «Самовий сфералар айланиши» номли шоҳ асарида баён этади. Ушбу мулоҳазалар оламнинг гелиоцентрик системаси асосини ташкил этди.

КОПЕРНИК ГЕЛИОЦЕНТРИЗМИ. Асарнинг марказий гояси қуйидагича: биринчидан, Ер оламнинг узгармас ва ҳаракатсиз маркази эмас,

негаки у уз уқи атрофида айланиб туради; иккинчидан, Ер оламнинг марказида турган Қуёш атрофидан айланади. Ер уз уқи атрофида айланиб тургани боис кун ва тун алмашинади. Шунингдек, осмондаги биз кўриб турган юлдузларнинг ҳолати ўзгаргандек туюлади (аслида биз уларни турли нуқталардан кузатаётган буламиз, холос). Ер Қуёш атрофида айланиб тургани учун Қуёш бошқа юлдузларга нисбатан уз урнини ўзгартиргандек (яъни, ҳаракатлангандек), сайёралар эса ҳалқасимон ҳаракатланаётгандек кўринади. 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 уз мулоҳазаларини астрономик эмас, фалсафий доктрина деб атади. Афтидан, бунга мутафаккирнинг қадимги юнон пифагорчилари гоёлари билан танишгани сабаб булса керак. Хусусан, уз асарининг биринчи китоби учинчи бобида Коперник Ернинг шакли ҳақида фикр юритар экан, Қадимги Юнонистоннинг илк «физиологлари» тахмин этган барча шаклларни, фигураларни 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 булган эдилар. Антик файласуфларнинг бошқа гоёлари ҳам Коперник назариясидан четда қолмади. Хусусан, Платон ва неоплатончиларнинг олам руҳи гоёсини гелиоцентризм асосида қайта ишлаган мутафаккир олам руҳи, деганда Қуёшни тушунмоқ лозим, деб ўқирди. Дарвоқе, Коперникнинг Қуёшга берган таърифи ҳам неоплатонизм қабиллида 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 гоёсини шаклантирадидики, ушбу гоёлар ўрта аср дунёқарашида кенг илдиэ отган космологик қарашларга барҳам берди. Бироқ Коперник дунёқарашида, унинг гоёларида аристотелча-птолемейча космологиянинг фундаментал қоидалари сақланиб қолаверади. Масалан, Коперникнинг мулоҳазаларига кўра, Коинот миқёсида фикрланганда Ернинг катталиги ниҳоятда кичкина, Ердан ҳаракатланмас юлдузларга қадар булган масофа гоётда 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 ниҳоялилиги 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 булмаганини ҳам назарда тутишимиз лозим.

КОПЕРНИК КОСМОЛОГИЯСИНИНГ АҲАМИЯТИ. Коперник астрономияси ва космологиясининг энг муҳим, прогрессив аҳамияти шунда булдики, ушбу мулоҳазалар, унинг таъбири билан айтганда, «энг етук ва тартибсевар Меъмор томонидан яратилган олам машинасининг ишлаштини 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 булди.

Коперникнинг Ер ҳақидаги мулоҳазалари ҳам унинг гелиоцентрик қарашларидан келиб чиқади. Оламнинг марказига Қуёшни қўйиб, Ерни барча сайёралар қаторида унинг атрофида айланишга «мажбур этар» экан, Коперник Ер ҳам ҳамма сайёраларга хос булган қонун ва қонуниятга буйсунади, деган хулосага келади. Коперник космологиясининг бундай радикал тенденцияси анъанавий христиан дунёқарашини учун беқийс хавф туғдирди. Чунки, Коперникнинг юқорида баён этилган хулосаси христианликнинг асосий қоидаларини пучга чиқарар, шубҳа остига қўяр эди. Бироқ Коперник гелиоцентризмнинг христиан дунёқарашини учун хавfli булган оқибатлари бирдан эмас, кейинроқ, аста-секинлик билан англаб етилди.

Николай Коперник зукко ақл соҳибини булгани бонс боши узра қора булултар тушланажагини яхши билар эди. Шу сабабдан у ўша давр қондаларига амал қилган ҳолда уз китобининг кириш қисмида Рим папаси Павел III га бағишлов ёзди. Унда мутафаккир уз хулосалари билан умумэътироф этган геоцентрик қарашлар ўртасида жиддий зиддиятлар борлигини тан олди. Бироқ, деб ўқидирди 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 ислоҳоти ўтказилди 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 ғоялари 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 укув масканларида тиббиёт асосларини мукаммал урганган. Узоқ йиллар тиббиёт уқитувчиси ва даволовчи врач сифатида фаолият курсатган. Узининг шифокорлик маҳорати билан Парацельс Европанинг бир қатор мамлакатларида ном қозонди. Унинг одамларни даволаш борасидаги обрӯ-эътиборидан ҳайратга тушган машҳур немис шоири Гёте узининг «Фауст» асари бош қаҳрамонининг хулқ-атвори ва хатти-ҳаракатини Парацельсга қиёслаб яратди.

Парацельс ута неординар шахс булгани ва унинг уз 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 уқийдиган маърузаларини ниҳоятда антиқа усулда — бир неча йиллардан буён қулдан-қулга утиб келган дарсликларни ёқиб юбориш билан бошлади. Унинг фикрича, тиббиёт фанининг турли муаммоларини урганган киши эмас, балки одамларни турли касалликлардан фориғ қилган киши чинакам шифокор булади. Шунинг учун ҳам у шифокорларни касалликларни даволаш сирларини урганишга чақиради. Худди ана шу мақсадни амалга ошириш учун 1527 йилнинг июнь ойида тиббиётга доир укув курсларининг дастурини эълон қилади.

Парацельс фалсафий муаммоларга доир махсус асар ёзиб қолдирмади. У узининг фалсафий қарашларини тиббиёт, фармацевтика, химия, астрология ва бошқа фанлар муаммоларига багишланган асарларида баён қилди. Буюк шифокор 1541 йилда вафот этди.

ПАРАЦЕЛЬС ҚАРАШЛАРИДА МИКРОКОСМ ВА МАКРОКОСМНИНГ АЙНИЯТИ ТАМОЙИЛИ. Парацельс немис натурфалсафасига асос солди. Унинг фикрига кура, 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 ўтказиб туради. Шунинг учун ҳам Парацельс юракни Қуёшга, мияни Ойга, жигарни Сатурнга, буйрақларни Юпитерга ухшатади. Уз навбатида, инсон организми билан усимликлар ва минераллар ўртасида, усимликлар, минераллар билан сайёралар ўртасида ҳам ухшашликлар бор, деб ҳисоблайди.

Бундай оддий аналогия негизида Парацельс қадимги замон файласуфлари таъкидлаган оламни вужудга келтирган тўрт асосий унсурга (тупроқ, сув, ҳаво, олов) яна уч ибтидони қўшади. Мутафаккирнинг тушунтиришича, ушбу ибтидолар симоб, туз ва олтингургуртдир. Оламнинг таркибини ташкил этган ушбу элементлар билан одамнинг танаси, руҳи, жони орасида ухшашликлар бор. Чунончи, симоб руҳга, туз танага, олтингургурт эса жонга мосдир. Ушбу элементлар орасидаги мақсадга мувофиқ узаро алоқадорлик инсон организмнинг соғлом ҳаёт кечиришини таъминлайди. Ушбу узаро алоқадорлик механизмнинг 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 дори-дармонларни кашф этади.

Парацельснинг кимё илмига булган қизиқиши магия (сеҳр-жоду)га булган қизиқиш билан уйғунлашиб кетади. Моҳиятига кўра, у табиатнинг узини магия билан қиёслайди. Немис шифокорининг магия ҳақидаги қарашлари ягона универсум туғрисидаги тасаввурларга асосланади. Ушбу универсумга кўра, оламдаги барча ҳодисалар, воқеалар ва нарсалар узаро алоқадор бўлиб, инсон жисмига ўз таъсирини ўтказиб туради. Бундай алоқадорликка асосланган Парацельс турли астрологик тасаввурларга ҳам ишонади.

Макрокосм ва микрокосмнинг айнанлиги ҳақидаги мулоҳазаларининг пировард натижаси улароқ Парацельс бутун 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 йулларини ҳам билиб олади.

Хуллас, Парацельс микрокосм ва макрокосмнинг ўхшашлиги гоёси-ни илгари сураётган экан, пантенистик дунёқарашнинг узига хос хусусиятини яна бир бор намоён этди.

БЕРНАРДИНО ТЕЛЕЗИО

(1509—1588)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Буюк италян мутафаккири Бернардино Телезио 1509 йилда Неаполь яқинидаги Козенца шаҳрида туғилди. У ёшлигида-ноқ тенгдошлари орасида илмга чанқоқлиги билан ажралиб турар эди. Уттизинчи йиллар бошида Бернардино илм излаб Падуяга келади ва бу ердаги университетга уқишга 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 урганишга ва уни тарғибот этишга эътиборни қаратади. Шунингдек, табиат қонунларини урганиш, турли тажрибалар утказиш билан ҳам машғул булади. Маълумки, XVI асрнинг урталарига келиб, Италия зиёлилари орасида табиат ҳақида янги маълумотлар тўплаш 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 кўринишдан бошқа кўришга утиб туриши жараёнини тинимсиз кузатган 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 эттиришга 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 урганишга асосланган қадимги замон фалсафаси методологиясидан воз кечишни таклиф этади. Шу уринда мутафаккир табиат ҳодисаларини урганишда 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 нуқтан назардан кузатсак, ақл чиқарган ҳар қандай хулоса аналогия асосида вужудга келтирилган янги ҳукм эканлигига ишонамиз. Фақат ҳиссий тажрибагина чинлик мезони бўла олади. Курнииб турибдики, Телезионинг сенсуалистик редукционизми Эпикурнинг назарий билиш принципларини эслатади.

Албатта, экспериментал табиатшунослик фақат бирёклама 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 гоёларга мурожаат этишга мажбур булади.

Бироқ Телезио уз замонаси маданий ҳаётида катта урин тутган неоплатонизм гоёларига эмас, балки стоицизм хулосаларига мурожаат этади. Чунки, айнан ана шу йуналиш 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. Курнииб турибдики, Телезио уз фалсафасига қатъий натуралистик йуналиш 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. Курнииб турибдики, Телезионинг натурфалсафаси гилозоистик характерга эга булган фалсафадир. Дарвоқе, мутафаккир натурфалсафасида гилозонизм 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, Коперникнинг марказига Ер куррасини қуяди ва уни совуқлик ман-

баи, 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 алмашиниш жараёнини аллома бир келин учун курашаётган икки куёвнинг хатти-ҳаракатига ухшатади. Иссиқлик ёруғлик ва ҳаракатни вужудга келтирса, совуқлик зулмат ва осойишталикни ҳосил қилади. Худди шу ҳолат табиат ҳодисаларининг алмашиниб 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 кўпайиб кетди. Хусусан, улардан бири мутафаккирнинг шоҳ асарини лотин тилига таржима қилган булса, бошқа бири китоб юзасидан омма учун мўлжалланган турли шарҳлар ёзди.

ЖОРДАНО БРУНО

(1548—1600)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Машҳур итальян файласуфи Жордано Бруно 1548 йилда Неаполь яқинидаги Ноладада таваллуд топди. 1566—1575 йилларда монастыр ҳузуридаги мактабда ўқиди. Кейинчалик фалсафа фанлари доктори илмий даражасига эга бўлди. Ўқшни тутатгандан сўнг монастырда ишлади. Узининг диндорлик фаолиятидан қониқиш ҳосил қилмагач, монастырни тарк этди ва черковга қарши чиқишлар қилди. Католик черковининг таъқибидан сўнг Италиядан кетишга мажбур бўлди. Бир неча йил уз умрини мусофирликда, сарсону саргардонликда Швейцария, Франция, Англия ва Германияда ўтказди. 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 «Кукун 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 қаррали ўлчов ва меъёр ҳақида», «Монада, сон ва фигура ҳақида», «Сон-саноксизлик ва ўлчовсизлик ҳақида» номли асарларини ёзди.

Жордано Бруно 1592 йилда Италияга қайтади. Уша йили ҳукмрон черков қондаларига хилоф ишлар қилгани учун Венеция инквизициясининг кўргазмасига мувофиқ қамоққа олинади. Мутафаккир етти йилдан ортиқроқ умрини инквизиция қамоқхоналарида утказди. Қамоқхоналарда ундан узининг фалсафий, илмий-табиий гояларини рад этишни, ёлгон дейишни талаб қилдилар. Лекин Бруно узининг фалсафий эътиқодидан 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 гоялари мужассам булди. Брунонинг фикрига кўра, фалсафанинг асосий вазифаси табиат устида турган Худонинг ёки нариги дунёнинг сирларини эмас, балки табиатнинг узини урганишдан иборат булмоги зарур. Шунинг учун ҳам Бруно фалсафасидаги энг асосий гоя илоҳийлик ва табиийлик, моддийлик ва идеаллик, тана ва руҳият, ақлийлик ва ҳиссийлик, Коинот ва ердаги ҳаётнинг алоқадорлиги муаммоларини аниқлаб беришга қаратишган.

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 ўтмишдошларникига қараганда нисбатан тугалланган эди. Чунки, у биринчидан, Худони оламдан ажратиш кайфиятини тўла 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 гояни илгари сурди. Иккинчидан, Бруно Худо билан табиат орасида ухшашлик, уйғунлик аломатлари мавжуд, деб тушунтиради. Унинг фикрига кўра, ҳаминша 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 куринишда 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 далолат беради.

Худонинг табиат ва материяга яқинлашиши нуқтаи назаридан фикр-мулоҳаза юритган Жордано Бруно фалсафанинг энг долзарб муаммоларидан бири — субстанция муаммосини ҳал қилишга киришади. Унинг эътироф этишича, субстанция моддийликни ифодалайди, материянинг дастлабки кўриниши 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 ўзининг яхлитлигини таъминлаб турган, барча ишлаб чиқаришга қодир бўлган нарсаларнинг ўзидан излаш зарур, дейди. Шунингдек, Брунонинг эътироф этишича, маънавий субстрат, яъни дунёвий жон борлиғи, у оламдаги барча мавжудотларга тааллуқли эканлигини қайд 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 узи алмаштиришга қодир, холос.

Жордано Брунонинг субстанция турғисидаги 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 униси ҳам, буниси ҳам ягона борликқа ва ягона илдизга бориб тақалади»¹. Худди уша охириги ягона субстанция универсум ибтидосидир.

БРУНО НАТУРФАЛСАФАСИ ВА КОСМОЛОГИЯСИ. Натурфалсафа ва космология соҳасида Бруно бир қатор гоъларни илгари сурдики, улар маълум даражада урта аср теологияси ва схоластикаси тамойилларига зид эди. Бу гоълар уни еретикликда (бидъатчиликда) айблаш учун инкивизицияга 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 кузалик Николай ва Николай Коперник таълимотидир.

Бруно Коинотда мавжуд бўлган турли сайёралар, ҳатто, осмон ёриткичлари орасида ҳам узаро алоқадорлик ва таъсир борлигини исботлаб беришга уринди. Коперник қарашларини давом эттириб, ҳар қандай осмон ёриткичини узича алоҳида бир мутлақ, марказ дейиш мумкин. Бу марказ ҳамма жойда булиши ҳам, уз навбатида ҳеч қаерда бўлмаслиги ҳам мумкин. Коинот чексиз-чегарасиз бўлганидек, унинг турли оламлари ҳам чексиз-чегарасиздир, деб таъкидлайди мутафаккир. Узи яратган моддий ва маънавий субстанциянинг бирлиги тўғрисидаги таълимотга суяниб, Бруно шундай хулосага келадикки, сон-саноксиз дунёларга ички ҳаракат бериб турган манба вазифасини илоҳий қудрат эмас, балки универсал дунёвий жон бажаради.

Ж. Бруно урта аср схоластикаси ва дуализм гояларига қарши бориб, оламнинг борлиги гояларини янада ривожлантирди. Ердаги ва осмондаги жисмларда физик ухшашликлар мавжуд эканлигини тушунтиришга ҳаракат қилади. Схоластик фалсафага мувофиқ, ер тўртта 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 гояси олам бирлиги муаммосининг янада кескинлашишига сабаб бўлди. Бруно ушбу муаммонини узгача ёндашув билан, яъни антик замон атомизми кайфиятини мутлақ максимум тўғрисидаги таълимот билан тулдириб бартараф 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. Чунинчи, онтологик маънода монада деганда борлиқнинг энг кичик, минимал даражадаги субстанцияси, ҳам жисмоний, ҳам руҳий ибтидоси тушунилади. Физика нуқтаи-назаридан монада атомни ифодаласа, математика борасида у нуқтани англатади. Нуқталарнинг йигиндиси 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 гояларни баён қилади. Чунинчи, унинг тушунтиришича, субстанция бир-бирига яқин, бир-бирига ухшаш ички қарама-қаршилиқларнинг манбаидир. Қарама-қаршилиқлар эса бири иккинчиси билан

боғлиқ, бири иккинчисига мос тушади. Бундан ҳамма нарсалар моҳиятига кура бирликдадир, деган хулоса келиб чиқади. Чунончи, тугри 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 булиш учун, пайдо булиш 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 булинмас 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 булади. Шунингдек, уларнинг ҳар қайсисида алоҳидалик ҳам мавжуд. Ўз навбатида, ҳар қандай яккаликда яхлитлик аломатлари булади. Қарама-қаршиликларнинг бирлиги шундай бир бутунликки, у ҳеч қаерда ва ҳамма ерда, «ҳамма бир киши учун, бир киши ҳамма учун»да яққол кўзга ташланади. Куриниб турибдики, 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 улароқ 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 ПАЗАРИЯСИ. Жордано Бруно Ренессанс даври анъаналарини давом эттириб, билиш жараёнида ҳар қандай обрў-эътиборга сажда қилишга, уни мутлақлаштиришга қарши чиқди. Унинг фикрига кура, билиш жараёнида бировларнинг ақлига таяниб фикр юритиш ута пасткашлик, бу борада турли анъаналарга суяниш ҳам ута 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 бир-бирига мос тушиши жараёни диалектикасини билмасдан туриб аниқлаб бўлмайди.

Бруно файласуфларнинг турли баҳс-мунозараларига сабаб бўлган ҳақиқат муаммоси ҳақида ҳам кўп бош қотиради. Унинг тушунтиришича, ҳақиқатни аниқлаш жараёни секинлик билан амалга ошади. Ушбу

жараёнда инсоннинг ҳис-туйғулари, идрок, 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 узил-кесил тузатишларини киритади.

Баъзи асарларида Бруно билишнинг ақл босқичи борлигини ҳам эслатиб ўтади. 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 ўйлар эди. Брунонинг фикрига кўра, инсон ҳаётнинг қулига айланиб қолмаслиги, яъни фақат ўзи учун, ўзини 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 булагига сифатида абадий яшаши, улмаслиги мумкин. Ҳаёт турли шаклларда, бошқа оламларда абадий давом этаверади.

Ҳақиқатни билиш борасидаги инсон фаоллигини, бу борадаги унинг меҳнатини Бруно «қаҳрамонона энтузиазм», дейди. Узининг «Қаҳрамонона 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 ўз 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 узини намён қилиши учун унга тананинг бўлиши шарт, тананинг турли шаклларга киришини таъминлаш учун жон унга албатта зарур. Шунинг учун «қаҳрамонона энтузиазм» соф руҳий ҳиссиёт ёки соф руҳий жушқинлик эмас. У узида 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 дунёқаршига 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 ёрқин намунаси эди. Унинг мурасасиз, курашларга тўла ҳаёти афсонага айланиб қолди. Унинг ҳаёт йўли узи орзу қилган «қаҳрамонона энтузиазм», ҳаётда фаол мавқеда туришнинг ёрқин намунаси эди. Ҳеч нарсадан қурқмайдиган ва илоҳий муҳаббатдан бошқача ҳузур-ҳаловат оладиган ва узининг ҳаёти ҳақида мутлақо уйламайдиган 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 мулжалланмаган. Унинг адабий меросидан бир қисмигина «Расм (живопись) ҳақида китоб» номи билан XVI аерда маълум булган.

Леонардо да Винчи янги, ўз даври эҳтиёжларига мос гоёларни олға сурди. Унинг дунёқарши 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 йуқ қилади,— деб ёзади Леонардо,— ва қоронғуликни қувиб, ҳақиқатни намоён қилади. Олов ҳар қандай софистни йуқ қилишга йуналган ва ҳақиқатни тушунтирувчи, таълим берувчидир, чунки у нарсаларнинг моҳиятини яширувчи қоронғуликни 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 донрасининг 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. Сизги ва тасаввурларнинг манбан 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 вақтга сақлайди.

Илмий фаолиятнинг мазмунини буюк олим асосан инсониятга келтирадиган амалий фойдасига қараб белгилайди. Унинг ҳарбий соҳада (масалан, танк гоёси), тўқимачилик (ишлаб чиқариш соҳасида масалан, автоматик тўқув станогли лойиҳаси), ҳавода учиш (парашют гоёси билан) куп 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 куп булса ҳам ҳақиқатга эришишнинг минимал шароити, холос, дейди. Ҳатто, тажриба ҳам бунинг ягона воситаси эмас, деб билди ва бир ечимга эга ҳақиқатга эришиш учун назарий таҳлил зарурлигини тушунади. Амалий тажриба ва унинг илмий англашини қўшиб олиб бориш заруриятини янги ҳақиқатларни кашф этишнинг бош йули сифатида асослаб берди: «Фансиз амалиётга берилган киши, — деб ёзади Леонардо,— рулсиз ёки компассиз кемани бошқара-

¹ Леонардо да Винчи. Избр. произв. Т. I. М.-Л., 1935, стр. 54.

² Ўша жойда, стр. 83.

³ Ўша жойда, стр. 199.

⁴ Ўша жойда, стр. 51.

ётган капитан, у қаяққа 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 булма-сада, унинг асарларида ажойиб диалектик тахминлар учрайди. Масалан, у шундай деб ёзади: «Ҳар қандай озиқланадиган 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 утиши ҳақидаги мулоҳазалари ҳам стихияли диалектика билан йўғрилган: «Масалан, музни оламиз ва уни чексиз булиб борамиз: у сувга айланди, сувдан ҳавога ва агар ҳаво яна жипслашса, яна сув тўлади, сувдан дўлга айланади ва ҳоказо».

Леонардо инсонпарварлик тамойилидан келиб чиқиб, инсоннинг табиатдан устунлиги ҳақидаги ғояни 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 бадиий-эстетик тафаккурининг ривожланишида Леонардонинг хизмати бекиёсдир. 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 эришади, лекин табиатнинг ҳақиқий гузаллиги ифодаланган сифат олдида ожиздир. Сифатлиликни билишга асосан санъат орқали эришиш мумкин. Сифатлилик шу билан бир қаторда конкретлиликни, индивидуаллиқни, узига хос, такрорланмаслиқни ҳам билдиради. Бунда буюк рас-

сом табиатда инсонни эстетик бахраманд қилувчи функцияни куради. У «шу даражада лаззатли ва хилма-хилликда шунчалик туганмаски, бир турга тегишли дарахтлар орасида бошқасига тўла ухшайдиган усимлик топилмайди. Усимликлар, шохлар, барглар, уруғлар орасида ҳам бошқасига аниқ ухшайдиганини учратиб булмайди».

Санъатнинг билишдаги роли ижодкорнинг бу конкретлик ва шиди-видуалликни максимал даражада тиклаш лаёқатида аниқланади. Санъатлар ичида биринчиси, Леонардо фикрича, тасвирий санъатдир. Чунки, «жоннинг туйнуги ҳисобланмиш куз — табиат чексиз ижодининг энг куп 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 тасвирай олади, фан эса бунга лаёқатли эмас.

Ҳиссиётларга асосланиш зарурияти рассомга катта масъулият юклайди, лекин ҳақиқий рассом чуқур ўйлаб иш қилади. Ойнага ухшаб, курганини ўйламасдан тасвирайдиганни рассом, деб булмайди. Рассомнинг ижодий табиати индивидуалликни ва бетакрорликни тасвирилай учун зарур лаёқатга эгаллигида намоён булади. 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 булган яхши тажрибанинг қизидир»³.

Санъатда юксак натижаларга эришиш учун, Леонардо фикрича, ҳаётни урганиш лозим.

Леонардо фан ва санъатдаги схоластикага қарши курашиб, уларнинг ривожда танқиднинг буюк ролини фалсафий тафаккур тарихида биринчи булиб таъкидлаган файласуфлардан. Ҳатто, мусаввир булмаган 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 урнатиш, фаннинг ролини 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 якунига етказди ва янги давр Европа математик табиатшунослигини бошлаб берди. Шу билан бир вақтда XVII аср Европа маънавий ҳаётида муҳим роль уйнаган 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 университетиде математика профессори этиб тайинланди. 1592 йилда Падуа университетиде 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 булганлиги учун 1633 йилда жавобгарликка тортилди. Қийновлардан сунг, ўлимга ҳукм қилишларига кўзи етгач, Коперник қарашларининг хатолигини тан олди. Натнжада суд ҳайъати уни умрбод уй қамоғига ҳукм қилди. Орадан 4 йил ўтгач, кўзи 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 қоидалари амалий ҳаёт, ривожланидиган техника эҳтиёжларига жавоб бўлди.

Галилей ўрта аср схоластикасида ҳукм сурган ҳаракат ҳақидаги хато қарашни инкор қилди. Узининг ўтказган экспериментларига асосланиб янги, тажрибавий механиканинг фундаментал қоидаларини ишлаб чиқди: тенг вақт орасидаги ҳаракатнинг тезлиги бир хил ошади. Шу билан бирга қайсидир жисмга берилган ҳаракат уз-узидан йўқолиши мумкин

эмас, унга ташки куч таъсир қилмагунча тўғри чизиқли текис ҳаракатини сақлайди. Бу муҳим қондалар инерция қонунини номи билан механикада сақланиб қолди.

Галилей жисмлар эркин тушишининг аниқ миқдорий қонунларини топди. У курсатадики, бушлқда, яъни ҳавосиз маконда ҳамма жисмлар оғирликларидан қатъи назар ерга бир хил тезликда тушадилар. Турли кучларнинг бир вақтдаги таъсирини натижасида пайдо булган ҳаракатни таҳлил қилиш бу кучлар натижаларини бир-биридан мустақиллигини 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 ҳаракатини кеманинг узига нисбатан жисм ҳаракатида акс этмайди. Бу қоида нисбийлик тамойили номи билан фанга кирган. Бу физик фанлар назарий асослари ривожини учун, хусусан, XVII—XIX асрлар табиатшунослигига кас макон ва замон ҳақидаги тасавурлар ривожини учун муҳим аҳамият хос этди.

Галилей қатор астрономик кашфиётлар қилди. Биринчилардан булиб, кузатувчи труба ясади (улардан бири 30 марта катталаштириб курсатади) ва уни осмон ёритқичларига йуналтирди. Ойда «тоғ» ва «денгизлар»ни топди, сомон йулини ташкил қилган саноқсиз юлдузлар тудасини кўрди, Юпитернинг йулдошини кузатди. Булар ҳақида «Юлдузлар ахбороти» асарини ёзиб, «Осмон Колумби» номи билан шарафланди. Шу йили Қуёш доғларини кузатди, Зуҳалнинг фазаларини, Сатурн атрофидаги ёруғлик ходисаларини аниқлади. Бу астрономик кузатишлар гелиоцентрик назариянинг тўғрилигига яққол гувоҳ эди ва осмоннинг ер жисмларидан мутлақо фарқ қилиш ҳақидаги перипатетик-схоластик тасавурларга зарба берди. Сомон йулининг беҳисоб юлдузлар тудасини эканлигининг аниқланиши космосда дунёлар борлиги ҳақидаги буюк Бруно гоёларини тасдиқлади.

Галилейнинг механика соҳасидаги кашфиётлари инсоният тарихида биринчи булиб, табиатнинг объектив, соф физик қонунлари астрономик кашфиётлари билан бирга Коперник назариясининг физик асоси булиб, унинг назарий мақомини мустаҳкамлади. Айнан шу ҳолат ақидапараст черковни жунбушга келтирди ва кашфиёт ижодкорларига қарши курашнинг кучайтирди.

Галилей фалсафаси 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 табиатни 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 хушxabар 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 булмайди, дейди Галилей. Улар Инжил сузларини 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 буйсунмайди.

Ҳақиқатга аниқ ҳақиқатлар орқали эришиладиган узоқ давом этувчи жараён, деб қарайди.

Галилей билиш муаммосини экстенсив ва интенсив маъноларда ҳал қилиш лозим, дейди. Экстенсив маъно булиб 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 ўзида қандай булса, шундай ишончли биледи; соф математик фанлар, геометрия ва арифметика шундайдир; илоҳий ақл уларда жуда кўп, беҳисоб ҳақиқатларни биледи, чунки уларнинг барчасини қамраб ола олади, лекин инсон ақли эришадиган бу оз ҳақиқатларда... унинг билиши объектив ишончлилигига кўра илоҳий билишга тенгдир, чунки у уларнинг заруриятини билишга олиб боради, ишончлиликнинг 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 ўзаро муносабати ҳақидаги муаммони ҳам Галилей антисхолостик мухолифат йўналишида ҳал қилади. Бу асосан ҳар қандай мўътабар манбадан ишончлироқ булган тажрибага максимал таянишини билдиради. Тажрибанинг ажойиб устаси сифатида у Бэкондан ўзиб кетди. Тажрибага таянишни уни математик англашга интилиш билан қўшишга ҳаракат қилди.

¹ История философии в 4-х т. Т. 1. 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 буйи моддий муҳтожликда яшаса-да, бутун кучини фанга бағишлади. «Кеплер, — деб ёзган эди А. Эйнштейн, — жуда кам учрайдиган — ўз ишончини очик ҳимоя қилишдан бошқа ҳеч нарсага ярамайдиган одамлар жумласига кирди¹». У 1630 йилда вафот этди.

Асосий асарлари: «Космографик сир» (1596), «Янги астрономия ёки осмон физикаси» (1609), «Дунё гармонияси» (1619), «Коперник астрономиясини қисқарттириш» (1621).

Кеплернинг астрономик кашфиётлари ва илмий гоёлари янги давр илми ҳамда фалсафаси ривожининг муҳим қисмларидан бири бўлди.

Узининг купгина замондошлари каби Кеплер ҳам уша даврда катта талаб бўлган гороскоплар тузиб, астрологияга эътибор берди. Узининг дастлабки асаридаёқ (1596) Кеплер астрологияни очликдан улмаслик учун ўз онасини боқишга мажбур бўлган астрономиянинг ноқонуний қизидир, деб атайди.

Кеплер дунёқарашда астрология инсонни эксплуатация қилишга ёрдам берувчи қандайдир ташқи қатлам, деб бўлмайдди. Астрологияда гороскоплар тузиш имкониятини берувчи, кишиларнинг индивидуал тақдирларини олдиндан айтувчи «фан» сифатида оммавий тасаввурларидан ташқари осмон ёриткичларининг, асосан Қуёш системаси ёриткичларининг ўзаро таъсири ҳақидаги гоё мавжуд эди. Осмон ёриткичларининг ўзаро таъсири гоёси дунёнинг бирлиги, табиатда қандайдир жонли куч ва интилишларнинг ҳукмронлигига ишончни ифодалар эди. Кеплер умуман олганда бу гоёни тан олди. Унга гоёт 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 йуналишда 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. Белоницкий. Кеплер, Ньютон и все-все-все... М. Наука, 1990, 5-бет.

ти ҳақидаги тасаввурларнинг натижаси эди. Коперникнинг асари чоп қилингандан бир аср сунг ҳам кўзга 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 ўлчови, сони, оғирлигига мос ҳолда яратган, деган қондасига асосланди. Катта соат механизмига ўхшаган осмон машинаси сифатида дунё ҳақидаги гоё шу туфайлидир. «Космографик сир» асарида Кеплер космик механизми 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 фокусида эса қуёш туришини кашф этди. Ун йилдан сунг, Кеплер бу тасдиқни ҳамма сайёраларга тадбиқ этди. 2. Сайёраларнинг Қуёш атрофидаги ҳаракати ноте-кислигини 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 ҳамоҳанг). 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 ўша 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 ёзувчисиدير. «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 ташлаш Паскални ҳозирги замон экзистенциалистлари билан бирлаштирувчи асосий мавзулардир. Паскаль фундаментал метафизик ва диний масалаларга нисбатан аниқликни талаб қилувчи билишнинг бир хил идеалларига асосланади. Аммо Паскаль бу идеалларни амалга ошириш 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 буғланиш, бир томчигина сув кифоя. Майли, олам уни янчиб ташласин, инсон ўз қотилидан янада юксалади ва янада олижаноброқ бўлади, чунки у ўз ўлимини 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 ажралиб қолмасдан, балки бир-биридан ҳам ажратиб қуйилади. 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 тасавури пайдо бўлдики, у XX аср бошларигача табиатшуносликда ҳукмронлик қилади. Умуман, Ньютон томонидан ишлаб чиқилган дунёнинг тузилиши ҳақидаги таълимоти шундай: Коинот айрим бир-биридан ажралган, узаро бир-биринга интилувчи жисмлардан иборат, улар бир-бири билан механик таъсирда бўлади. Бу жисмларнинг ҳаракати мустақкам механик сабабийлик характерида ва мутлақ буш маконда содир бўлади. Бу мутлақ буш макон шундай бир буш саҳнаки, унда табиат ҳодисаларининг янгилари содир бўлади. Ньютон таълимотича, олам тарихий жиҳатдан узгармас, физик дунё тузилишида ривожланиш ва гоё учун ҳеч қандай урин йук. 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 кўрсатиб 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 кўп соҳаларига катта таъсир кўрсатди. 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 ҲОЯЛАРИ

Ренессанс даври маданиятидаги бурилиш, шубҳасиз, уша замон ижтимоий назарияларига ҳам уз таъсирини утказди. Ренессанс ижтимоий назарияларининг марказида давлат турар эди. Жамиятнинг илғор табақалари, хусусан мешчанлар Рим папаси ва черков ҳукмронлигига қарши туришга қодир бўлган яқкаю-ягона куч давлатдир, деган хулосага келдилар. Узларининг сиёсий, иқтисодий мақсадларини ҳам худди уша кудрат

— давлат ёрдамида амалга оширмоқчи бўдилар. 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 уз таъсирини курсатмай 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 урта 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 вуҷудга келган эди. Муҳаммад пайгамбар, ундан сўнг эса халифалар Абу Бакр, Умар, Усмон ва Алилар марказлашган давлат қуриш гоясини намунали шаклда илгари суриб, тарқоқ, кучманчи ва қолоқ араб қабилаларини ягона давлатга бирлаштирдилар. Бунинг натижаси улароқ, мусулмон маданияти мисли қурилмаган муваффақиятларга эришди.

Эрамизнинг 711 йилида арабларнинг Испанияни ишғол этиши билан марказлашган қудратли давлат гояси Ғарб мамлакатларига кириб борди ва Рим империяси ҳалокатидан сўнг инкирозга юз тутган Европанинг ривожланишига замин ҳозирлади. Орадан бир асрдан кўпроқ фурсат утгач, 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 обру қозониши табиий бир ҳол эди.

Иккинчидан, марказлашган қудратли давлат назарияси Италия ва Франция учун ижтимоий-фалсафий фикрлар тараққиётининг хотимаси,

ўз навбатида, жамиятда вужудга келган инқирозни бартараф этишнинг ўзига хос муҳим назарияси бўлди. Араблар шарофати билан Шарқдан Ғарбга экспорт қилинган марказлашган қудратли давлат қуриш ғояси Европани ишғол этаётган бир пайтда Италия бир-бирига буйсунмайдиган, куп ҳолларда бир-бирига душман бўлган шаҳарлардан иборат эди. Аҳолининг турли қатламлари марказлашган давлат барпо этиш орқали тарқоқликка барҳам бериш мумкинлигини тобора тушуниб етмоқда эдилар. Эрамининг XIII асрига келиб, марказлашган давлат қуриш сабъ-ҳаракатлари кескин тус олди. «Аҳоли,— деб ёзди таниқли ўзбек олимаси Ф.Сулаймонова, — икки гуруҳга: гвельфлар (Рим папаси қул 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. Охиروқибатда гвельфларнинг ўзи император ва папа тарафдорларига бўлиниб 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 sanoати нисбатан ривожланган Флоренцияга қўчган эди. Давлат абсолютизми ғояларини ўзида мужассамлаштирган ilk 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 ғоясига асосланган ижтимоий назария Францияда ҳам шакллана бошлади. Бундай тенденцияни француз мутафаккири Жон Боден асарларида қуриш мумкин.

Марказлашган қудратли давлат қуриш ғояси фуқароларнинг ҳақ-ҳуқуқлари туғрисидаги тасаввурлар билан бевосита боғлиқ. Худди шунинг учун ҳам Ренессанс даври ижтимоий назарияларининг шаклланишида уша давр мутафаккирлари яратган ҳуқуқ туғрисидаги ғояларнинг ҳам аҳамияти бекиёсдир.

Ренессансгача бўлган даврда «ҳуқуқ» тушунчаси моҳиятан икки хил ёндашув асосида талқин қилинади. Зотан, бир томондан, у Худо иродасининг ифодаси бўлгани учун зарурийлик, мутлақлик ва абадийлик харақтерига эга, деб таърифланган бўлса (бундай ёндашув урта асрларда норма ҳисобланган), иккинчи томондан, ҳуқуқ кишилар орасидаги кели-

¹ Сулаймонова Ф. Шарқ ва Ғарб. — 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 кура, ҳуқуқ инсонийликнинг намоён булишидир, 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 сиёсатдонни Гуго Гроций (1583—1645) асарларида учратиш мумкин.

НИККОЛО ДИ БЕРНАРДО МАКИАВЕЛЛИ

(1469—1527)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Никколо ди Бернардо Макнавелли 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 Макнавеллининг дунёқарашига катта таъсир курсатди.

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 гутенотларга қиргин келтирган Варфоломей туни (24 август 1572 йил) муаллифи, Франция қироличаси Екатерина Медичи ижтимоий қиёфасида ҳам уз инъикосини тоиди.

Медичилар авлоди уз қудратини Рим папасининг обру-эйтибори билан боғлайди (дарвоқе, Макнавелли 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 обрута интилишнинг ҳосиласи эди). Рим папасининг обру-эйтиборига таяниб давлатни бошқарган Медичилар замонида Флоренция иқтисодий таназулга юз тутта борди, халқнинг аҳволи оғирлашди. Шу бондан Никколо Макнавелли папа ҳокимиятининг ашаддий душмани сифатида шакллана борди.

1498 йилда Флоренция халқи Медичилар авлодини шаҳардан ҳайдаб юборади. Флоренцияда Жиролама Савонарола раҳбарлигида республика эълон қилинади. Унинг улимидан сунг Никколо Макнавелли 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 қайтаради. 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 булса, 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 узининг «Тит Ливийнинг биринчи декадасига доир мулоҳазалар» (1513), «Давлатпаноҳ» (1513), «Флоренция тарихи» (1520—1525) каби асарларини ёзди. 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 ҒОЯСИ. Никколо Макиавеллининг номини абадийлаштирган шоҳ асари «Давлатпаноҳ» булди. 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.

Мутафаккирининг ҳаёти, дунёқараши асарга катта таъсир утказгани табиий. Ўз замонасининг илгор, зиёли кишиси булган, Италия истиқлолини энг олий қадрият, деб билган Н. Макнавелли халқни улуглар, унинг манфаати билан яшар эди. У уз халқининг қудратли, мустақил ва тараққий топган мамлакатда яшашини орзу қилар эди. «Ўзга юртларнинг босқинларидан чарчаган халқ ўз нажоткорини қанчалик муҳаббат, қанчалик умид ва кўз ёшлари билан кутиб олиши мумкинлигини сўз билан ифодалаб бўлмайди. Қайси эшик унинг олдида ёпила қоларди?»— деб ёзади у «Давлатпаноҳ»да. Лекин шуни ҳам таъкидлаб ўтиш керакки, Н. Макнавелли «халқ» деганда меҳнат касб-корига эга булган, сиёсий жараёнларга ўз таъсирини утказа оладиган ҳунармандлар ва савдогарларни назарда тутди. Жамиятнинг энг қўйи погоналарида 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. Макнавелли. Шу боис у Рим файласуфи Лоренцо Валла (1407—1457) қарашларига таяниб, инсон ҳақидаги ўз 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 кечирадиларки, 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 ўз зиммасига олган давлатпаноҳ, энг аввало, тақдирни ўз ҳукмига буйсундирмоғи лозим. «Тақдир ишларимизнинг ярмигагина ҳукм ўтказди, қолган ярмини эса биз инсонларнинг ўзига қўйиб беради. Мен тақдирни жунбушга келиб, қирғоқдан ошган ва дарахтларни 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 ўзига буйсундиришнинг уддасидан чиқади, зеро «тақдир аёлга ухшайди: аёл билан муроасага келиш учун уни уриб, тепиб туриш керак — у совуққонлик билан иш тутадиган эркаклардан кура худди шунақа эркакларга тезроқ буйсунади». Демак, давлат паноҳи булмиш ҳукмдор кези келганда ҳисоб-китоб ва мулоҳазаларни бир четга йиғиштириб қўйиб, дадилроқ, таваккалига иш қуриб 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 киришиб, айниқса, унинг яхлитлигини сақлаб қолиб булмайди.

Аслида республика тарафдори булган Н. Макнавелли Италияда бундай давлат тузилишининг вужудга келтириш бир кунлик иш эмаслигини яхши тушунарди. Мамлакатда республикани шакллантириш учун, энг аввало, ҳокимиятнинг қудратли монарх қўлида жамламоқ лозим. Бинобарин, монархия мақсад эмас, мақсадга элтувчи бир воситадир, холос.

Салтанати худудини мунтазам кенгайтириб бориш учун ҳукмдор ўз 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 ажодлар 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 қуриб қўйган афзал: биринчидан, аввалги ҳукмдорнинг авлодини йўқотиб юбориш пайида булиш, 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 бонс, истилога қадар уз қонунларига эга бўлган шаҳар ва давлатларни бошқариш масалаларига алоҳида 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 яшашига рухсат бериб, уларга солиқ солиш, бошқарувни эса мамлакат тинчлигига кафил бўла 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 бўлган шахсларни четлаштириши, дўстлар орттириши лозимлигини уқдиради.

Бир қарашда Н. Макиавелли бир-бирига зид бўлган мулоҳазаларни баён қилгандек туюлади. Аслида мутафаккирнинг асл мақсади, орзуси халқ турмушини фаровонлаштирадиган қудратли марказлашган давлат барпо этишдан иборат эканлигини унутмаслигимиз даркор. Шу бонсдан у халқни давлат ҳокимиятининг яккаю ягона манбаи эканлигини тан олади. Унинг манфаатларини ифодалаган уламолар билан дўстлашишни маъқул топади. Бироқ республика барпо қилиш жараёнининг маълум бир босқичида эзгу мақсад йулида айрим гайрияхлоқий тадбирларни амалга ошириш «иложсиз чора» эканлигини таъкидлайди.

Бироқ Н. Макиавелли гайрияхлоқий тадбирларнинг ҳам чег-чегараси, меъёри борлигини кўрсатиб утади. Муаллиф ёвузлик билан қулга киритилган тахтни сақлаб қолиш амримаҳол эканлигини яхши тушунади. Шу бонсдан уз асарига: «Давлатни қулга олган киши кимгадир озор етказмоқчи бўлса, уни ҳар кун такрорлаб юрмасдан, бир йула бир бора қилиши лозим»,— деб ёзади. «Кимки соддадиллик қилиб, бошқача иш тутса, унинг уз шамширини қинига солишга ҳеч қачон вақти бўлмайди ва ҳар кун янгидан-янги дилсиёҳликларга учраётган фуқароларнинг ёрдамига ҳам умид боғлай олмайди». «Яхшиликни эса,— дейди мутафаккир, — оз-оздан, мунтазам қилган маъқул, токи унинг қадрига етишсин».

Н.Макиавелли ҳар қандай давлатпаноҳ дастурилаввалда халққа ва фақат халққа таяниши зарурлигини қайта-қайта уқдиради. «Халқ мақсади аёнларникига қараганда инсофли, адолатли бўлади: аёнларнинг истаги халққа зулм қилиш, халқ эса зулм кўришни истамайди»,— деб ёзади. Халқ қўллаган давлатпаноҳ мушкул вазиятда ҳам унга мурожаат қила олади, ундан ёрдам кутишга ҳақли, «акс ҳолда вақт-соати келиб, мушкул вазият туғилганида халқ уни ағдариб ташлайди». Халқни жабр

кўрмаган ҳукмдор ҳамлага дучор бўлмайди, халқи юз утирган ҳукмдор эса тахтда узоқ тура олмайди.

Халқ ишончини қозониш учун давлатпаноҳ яхши маслаҳатчилар танлай билиши шарт. Донишманд шоҳ буюк ақл соҳибларини узига маслаҳатчи қилиб олади, уларнинг фикрига қулоқ тутаети. 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 тутаети билиш ҳукмдор донишмандлигининг белгисидир. Чунки, Н. Макиавелли ёзганидек, «яхши маслаҳатлар бўлгани туфайли донишманд шоҳлар вужудга келмайди, аксинча донишманд шоҳлар бўлгани туфайли яхши маслаҳатлар вужудга келаети».

МАКИАВЕЛЛИ ИЖОДИНИНГ ИЖТИМОЙ-СИЁСИЙ АҲАМИЯТИ. «Давлатпаноҳ» асаридан оладиган асосий таассурот шундан иборатки, Никколо Макиавелли Италиянинг фарзанди, ватанпарвари эди. Уз юртининг таназулга учраганидан, халқнинг беҳад қулфатларидан қаттиқ ташвишланган мутафаккир юрт фаровонлиғи ва истиқлолини таъминлаш йўлларини 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 инквизицияга юз тутди. Шу боисдан миллат раванқини таъминлашнинг ягона йўли қудратли марказлашган давлат барио этишдир, деб ҳисоблайди мутафаккир. Бунинг учун эса замонаси учун характерли бўлган 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 боплади. Аслида юқорида мутафаккирнинг «Давлатпаноҳ» асарини таҳлил қилиш ниҳоясида гувоҳ бўлдикки, асар матнидан бундай хулоса келиб чиқмайди. Дарҳақиқат, халқ орзулари билан яшаш, унинг манфаатларига зид фаолият кўрсатган аъёнларни «ҳовуридан тушуриб» туриш зарурлигини уқдиришни ахлоқсиз сиёсат билан боғлаб бўлармикан? Иложсиз вазиятларда кескин тадбирлар куриш зарурлиғи ҳам инсоният тараққиёти давомида бир неча бор узини оқлаганлиғи 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 (незуитлар) асосий тамойили сифатида вужудга келган эди. Куришиб турибдики, ахлоқсиз сиёсатда

мутафаккирни эмас, айнан черков аъёнларини айблаш мантиқли булур эди.

Хуллас, Н. Макнавелли уз асари билан сиёсий тафаккур хазинасини бебаҳо 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 ҳисса 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 туғри келди. Жан Боден 1576 йилда Блуадаги Бош штатларда учинчи табақа делегати булди. Айни пайтда мамлакатни сиёсий инқироздан олиб чиқиш йуллари хусусида бош қотирди. Машҳур италян 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 йулида 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 хужаликлар, 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 эътироф этишича, товарлар нархининг ошиб боришига асосий сабаб Европада қимматбаҳо металллар миқдорининг узлуксиз ошиб боришидир. Товарлар нархини арзонлаштиришнинг ягона йули қимматбаҳо металлларни эркин савдога чиқаришидир, деган гоёни илгари суради.

1576 йилда эълон қилинган «Республика ҳақида олти китоб» асарида Жан Боден жамиятнинг юқори табақа кишиларининг марказлашган қудратли давлат қуриш гоёси томон интилишларини тасвирлаган. Шунингдек, уша асарда Боден монархиядан қолган меросни чеклаш гоёсини 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 гоёсига 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, зolim эса узбошимчаликка, қонунсизликка суянади. Боденнинг тушунтиришича, ҳар қандай сиёсий тунтаришнинг асосида тенгсизлик ётади.

Боден дин ва черков уламолари томонидан даҳрийликда айбланди. Чунки, у Чербери томонидан 1624 йилда ёзилган «Ҳақиқат тугрисида»ги номли асарда баён қилинган динга, черковга қарши гоёларни ҳар томонлама маъқуллар эди. Диннинг вужудга келиши, унинг табиий-илмий асослари тугрисидаги қарашларини Боден узининг «Етти киши мулоқоти» номли асарида баён қилган.

Н. Макиавелли каби Жан Боден ҳам давлат абсолютизми тарафдори эди. Худди шунинг учун давлат манфаатини дин манфаатидан устун қуяр эди. Чунки, давлатнинг келиб чиқиши Худодан эмас. Шу боис дин сиёсатдан холос булиши, давлат ишларига аралашмаслиги зарур, деган гоёни олға 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 иғида 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 булмоғи зарур. Бу уринда Ж. Боден Аристотелнинг «Сиёсат» асарида илгари сурилган гоёларни 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 меросхўр 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 ўтказди.

ИОАНН АЛЬТУЗИЙ

(1557—1638)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Немис ижтимоиётчиси 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 уртасидаги 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 бўлишини тушунтириб беришига имконият яратади. Ҳамма нарса узига хос диний тушунчалар эмас, балки ижтимоий гуруҳлар уртасидаги битим, шартнома билан изоҳланади.

Мустақил миллий давлатлар вужудга келганидан кейин улар уртасидаги 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, қонулар 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 ўша 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 ўйнади. Ж.Кальвин раҳбарлиги остида бошланган ва кейинчалик унинг издошлари томонидан галабага қадар олиб борилган ушбу инқилоб бир томондан мамлакатни Испания мустамлакаси бўлишдек бахтсиз тақдирдан ҳолос этган бўлса, иккинчи томондан Бирлашган Провинциялар Республикасини вужудга келтирдики, охир-оқибатда бу республика мамлакатни Европадаги энг илғор ва ривожланган мамлакатлар қаторидан урин олишига замин тайёрлади. Кечагина узи 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 ғоялари (черков республикасини барпо этиш, аскетизм, ўзга диндаги кишиларга қарши кураш) тез орада Францияда гугенотлар, Шотландия ва Англияда пуританлар, Европанинг бошқа мамлакатларида кальвинистлар, реформаторлар, просвитериялар, контрагегационалистлар 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 дусларининг мадади ва тақдирнинг шарофати билан 1621 йилда Парижга қочиб кетишга мушарраф бўлди ва умрининг охирига қадар шу ерда ҳаётини тажрибаларини умумлаштириш билан машғул бўлди. Йигирма тўрт 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 ҳокимиятни ягона монарх қўлида жамлашни, Ж.Боден эса монарх қўлида жамланган ҳокимиятни халқ томонидан назорат қилинишини муҳокама этган бўлса, Г.Гроций аллақачонлар шаклланиб булган республиканинг ижтимоий-сиёсий муаммолари хусусида бош қотиради. Курииб турибдики, Европа сиёсий тафаккури объектив зарурият инъикоси улароқ «анархия — монархия — республика» мантиғи асосида шакллана боради.

Инсон, Г. Гроцийнинг фикрига мувофиқ, ҳайвондан узининг тинчликка, осойишталикка, узаро муомалага бўлган эҳтиёжи билан ажралиб туради. Ҳайвондан фарқли уларок, у ақлга эга бўлгани туфайли узининг ана шундай эҳтиёжларини англаб етади ва уларни рўёбга чиқаришга интилади. Ана шу ақл, шунингдек, тилга олинган эҳтиёжларни қондириш зарурияти инсонларни маълум умумий тамойилларга амал қилишга, улар асосида фаолият кўрсатишга ундайди. Уруш эса кишилар табиатида қадим-қадимдан сақланиб қолган ҳайвонликнинг намоён бўлишидир.

ГРОЦИЙ ФУҚАРОВИЙ ВА ТАБИИЙ 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 бўлиши 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 уз қўлида эканлиги ҳақидаги гоёларнинг шаклланишига замин яратди.

Буюк голланд ҳуқуқшуноси инсоний ҳуқуқни фуқаровий ва табиий ҳуқуққа бўлади. Фуқаровий ҳуқуқ аниқ тарихий характерга эга бўлиб, 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 ўрганувчи фалсафа шугуланмоғи 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 уз эҳтиёжларини қондириш, ҳуқуқларини ҳимоялаш мақсадида узаро келишиб олишга мажбур бўладиларки, 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 йўл билан амалга ошириш мумкин. Биринчидан, вужудга келган вазият, ҳодиса моҳиятининг ақлга мувофиқлигини аниқлаш зарур. Иккинчидан, эса, вужудга келган вазият ёки воқеанинг ўзга ривожланган мамлакатлар тарихида қай тарзда содир бўлгани ва бартараф этилганини урганмоқ зарур.

Кишилар уртасидаги келишув пировард натижада давлатнинг юзага келишига сабаб бўлгани каби, турли давлатлар уртасидаги 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 черковни 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 индекси» 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 ҲОЯСИ

Гуманизм гояларини ҳар томонлама улуглаган Ренессанс даври алломалари ушбу гояни руёбга чиқаришнинг энг муҳим воситаси нафақат марказлашган қудратли давлат барпо этиш, балки инсониятнинг азалий орзу-умидларидан бири ҳисобланган адолатли инсонпарвар жамият қуришдан иборатдир, деб уқдирадilar. Худди шунинг учун ҳам Ренессанс даврида ижод этган мутафаккирлар инсон индивидуал хусусиятларини беқиёс улуглаш билан бирга, фуқаролар турмушини фаровон қилишнинг энг муҳим омили уларнинг биргаликдаги, ҳамкорликдаги хатти-ҳаракатини такомиллаштириш, ягона мақсад атрофида уюштириш йўллари қидира бошладilar.

Адолатли жамият қуриш гояси шаклланиши жараёнининг иккинчи босқичи ижтимоий тенглик барқарор бўлган жамиятнинг идеалини яратиш билан боғлиқ. Жамиятда мавжуд бўлган 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 гояни илгари сурадilar. Ренессанс даври мутафаккирлари, хусусан, Томас Мор ва

Томмазо Кампанелла ижтимоий тенглик қарор топган хаёлий жамият қиёфасини чизиб берадилар.

Таъқидлаш зарурки, Ренессанс даврида фуқароларнинг тенглиги ҳақидаги турли назарияларнинг шаклланиши янги-янги географик кашфиётлар қилинаётган бир шароитга 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 Қуёш шаҳри (Қуёш 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 саҳнасига 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 бўлгани туфайли Томас 1492—1494 йилларда Оксфорд университетида таҳсил олишга мушарраф бўлди. У ўқиган кезлари Оксфордда қатор эътиборли инсоншунос олимлар ижод қилардилар. Ушбу олимларнинг таъсири уларақ Томас жамиятда адолатни қарор топтириш йуллари ҳақида фикрлайди ва Оксфорд реформаторлари тугарагида иштирок этади. Оксфорддан сунг Томаснинг дунёқарашига роттердамлик Эразм ҳам катта таъсир кўрсатди.

Юксак даражада фикрлаш маданиятига эга бўлган, юнон ва лотин тилларини мукамал эгаллаган, Библия матнларини чуқур урганган Томас Мор уз мулоҳазаларини 1516 йилда «Давлатнинг энг яхши тузуми тўғрисида ва янги Утопия ороли ҳақида бағоят фойдали, ҳам мароқли, ҳам олтин китоб» номли асарида баён этади. Асарнинг уша 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 канцлери 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 обру-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 курган мутафаккир католик черкови томонидан авлиёлар сафига киритилди ва 1935 йилда қонунийлаштирилди.

Томас Морнинг ижодиёти гуманистик ахлоқий идеалнинг, инсон кадр-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 кўрсатиб утганимиздек, «Давлатнинг энг яхши тузуми тўғрисида 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 ёришилди. 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 узи яшаб, ижод этган жамиятни, ундаги ижтимоий-сиёсий муносабатларни танқид қилди. Биринчилардан булиб ишлаб чиқаришни умумлаштириш ғоясини 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 ғоялар 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 қилинган оролда бахт-саодатли кишилар фаровон турмуш кечирадилар.

Томас Мор Платон ва Абу Наср Фарабийнинг адолатпарвар шох 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 уз ижтимоий, сиёсий ва ахлоқий қонун-қоидаларини жорий этади.

Утопияда одамлар ҳунармандчилик ва қишлоқ хужалик ишлари билан шуғулланадилар. Унда иштирок этиш барча кишилар учун мажбурийдир. Орол халқи 6 соат меҳнат қилади (уша давр Англияси учун 6 соатлик иш кунни орзу эди). Энг оғир меҳнатни жиноятчилар бажарадилар. Шу боис утопияликлар буш вақтларини уз ахлоқий қиёфаларини шакллантириш учун сарфлайдилар.

Оролда ахлоқ устувор бўлгани боис аҳолининг динга муносабати ҳам узгача. Бунда Т. Мор асл динни хурофоту ғриим-ғиримдан 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 пайғамбар таваллудидан 144 йил аввал жорий этган эмиш. Ушбу динга кўра, Худо биттадир, у вақт-вақт билан турли муъжизалар кўрсатиб, одамларга ўзи ҳақида хабар бериб туради. Инсон жонни ҳам абадийдир. Унинг бу дунёдаги қилмишларини нариги дунёда баҳоланади, яъни ёки мукофотга, ёки жазога муносиб топилади. Оролнинг илк ҳукмдори Утоп аҳолининг турли элат, халқ вакилларида 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, уз замонасининг натурфалсафаси билан яхши таниш бўлган.

1591 йилда Европа фалсафий жамоатчилиги ҳукмига узининг «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 юзиде ҳукмронлигини таъминламоқ учун жамиятда жуда жиддий қайта куришни амалга оширмоқ даркор. Бунинг учун, энг аввало, турли нопокликлар ёрдамида топилган мулкни ва зулмни тутатмоқ зарур. Бундай ута муҳим узгаришни фақат оммавий қузғолон ёрдамида амалга ошириш мумкин, деб ҳисоблайди. Испанлар томонидан босиб олинган Калабриядаги исёнга бошчилик қилади. 1599 йилда исёнчилар маглубиятга учрагандан сунг қочиб кетади. 1602 йилда тутиб олинади ва суд қилиниб, умрбод қамоқ жазосига ҳукм қилинади. У 25 йилдан ортиқроқ умрини қамоқхонада — тутқунликда утказди.

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 узлуксиз таъқиб этиб турадилар. Томмазо Кампанелла 1639 йил 21 майда вафот этади.

Кампанелланинг фалсафий қарашлари 1620 йилда ёзилган «Сеҳргарлик 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 Ғалилео Ғалилей қарашларини дин ва черков таъқибидан ҳимоя қилди. Аристотелнинг обрӯ-эътиборини рад этди ва инсон табиатни тажриба асосида ўрганмоғи зарур, деган гоёни илгари сурди. Табиатни чуқур ўрганмасдан туриб унинг устидан инсон ҳукмронлигини таъминлаш мумкин эмас, деган хулосага келди. Шу билан бирга Кампанелла натурфалсафаси урта 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 узгаришларни 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 тула илғаб ололмади.

Кампанелла фалсафий қарашларининг асосида пантеизм ётар эди. Патриш 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 кутарилиши 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.

ҚУЁШ ШАҲРИНИНГ АСОСИЙ ХУСУСИЯТЛАРИ. Кампанелланинг 1629 йилда ёзилган «Қуёш шаҳри» асарида унинг ижтимоий-сиёсий, маънавий-ахлоқий қарашлари баён этилган. Асарда олга сурилган гоёлар китоб муаллифининг ижтимоий-сиёсий, маънавий-ахлоқий қарашларига, шахсий кечинмаларига тула мос тушади.

«Қуёш шаҳри»да орзу қилинган давлат тузуми идеаллашган теократик тизим намунаси бўлиб, унинг бошида қуёш рамзи булган Коҳин — биринчи диндор, йирик метафизик туради. Бир умрга сайлаб қўйиладиган бош ҳукмдор уз даврининг барча билимлари билан таниш булмоғи даркор. Бош ҳукмдор жамият олдида турган, ечилиши ута 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, тугилиш 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 гоёси 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 ўз зиммасига олади. Меҳнат 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 йўллари ҳақидаги ажойиб гоёлар 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 кузга кўринган сиёсий арбобидир. У Британия қироллигида муҳр сақловчи лорд оиласида туғилди. 12 ёшида Кембридж университетига ўқишга киради. Уни тугаллаганидан кейин уч йил Парижда хизмат қилади. Англияга қайтганидан сўнг Бэкон Парламентга сайланиб, муҳр сақловчи, кейин Англиянинг давлат канслери 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 йўлини тутди. Мақсадга эришиш учун ҳодисаларнинг ҳақиқий сабабларини ўрганадиган фан бўлиши керак, деб ҳисоблади. Шу билан бир қаторда унинг фалсафасида илоҳиёт ғоясига содиқлик яққол кузга 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 бўлган ақл мойилликларидан, бир қисми олимларнинг айрим гуруҳларига ва ҳатто, айрим шахсларга хос бўлган мойилликлардан туғилади. Бир қисми тилнинг номукаммаллиги ва ноаниқлигидан келиб чиқади ва ниҳоят, бир қисми бировларнинг фикрларини нотанқидий ўзлаштиришдан 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 туғри йули Бэконнинг фикрича, тажриба ва таҳлилдир. Яъни, хусусий далиллардан умумий назариялар томон йуналиш, мавжуд барча нарса ва ҳодисаларга илмий услубда ёндашиш гоёсини илгари сурди.

XV—XVI асрлар қайта таркиб топган метафизик тафаккур услубини табиётдан фалсафага кучирди. 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 узида мужассамлаштирган асар — «Янги Атлантида»дир. Хаёлпарастликдан иборат бу асарда жамиятни фан-техника кумагида иқтисодий жиҳатдан ривожлантириш ифодаланган.

Табиатни илмий ўрганиш ва инсоният турмушини такомиллаштириш масалаларини тадқиқ этиш Бэкон олдида турган муҳим вазифалардан бири эди. Унинг фикрича, билим — куч, табиат ва унинг қонунларини ўрганишда илмий тадқиқотларга таянилса, хулоса 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 йуқ 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 ўн туққиз турини санаб чиққан ва уларни таърифлашга уриниб кўрган. Бэконнинг бу қарашлари тула-тўкис янги эҳтиёжлар ва талабларни акс эттиради. Англияда дастлабки капитал жамғарилиши даврида фан олдига катта вазифалар қўйилган эди. Бэконнинг қарашлар теологик ноизчиллик билан тула 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 уринида 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 йуқ қилади. Бэкон материализми илоҳиётга асосланган эди. Шу билан бир қаторда у табиатни ўрганиш масаласини ҳар хил мунозаралар билан эмас, балки тажрибага суянган ҳолда ҳал этишни қатъий туриб ҳимоя қилади. Бироқ уни ўрганишда жуда кўп тусиқлар, адашишлар содир булади. Бэкон бу адашиш ҳолатларини тўрт турга, яъни «идолларга» ажратади. Булар «турли идоллар», «ғор 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.

«Ғор идоллари» деганда борлиқни ёлгон ҳис этиш одамларга, айрим кимсаларга хосдир. Ҳар бир инсон узининг ички субъектив дунёсига эга бўлиб, кўп ҳолларда ҳодисаларни янглиш талқин қилади. «Ғор шарпаси» шахснинг билим даражаси, тарбияси ва шунга ухшаш хусусиятларидан келиб чиқади.

«Бозор идоллари» ёлгон тушунчадир. У узаро муомалада, айниқса, бозорда кенг тарқалган бўлиб, сузларни нотўғри талқин қилиш натижасида вужудга келади. Бир хил сузларни одамлар ҳар хил маънода тушунадилар. Бу табиат ҳодисаларини билиш жараёни тортишувларга, ўринсиз мунозараларга олиб келади.

«Театр идоллари» ҳар хил фалсафий тизим ва фалсафий қарашларни ўзлаштириш асосида пайдо булган борлиқни билиш тўғрисидаги нотўғри тасаввурдир. Бунда ҳақиқий оламни, табиат ҳодисаларини билишда турли кўринишлар тасаввур этилади.

Идолларни танқид қилиш билан Бэкон одамлар онгини схоластик қолдиқлардан тозалаб, табиатни илмий ўрганишга шароит яратишга уринади. Табиатни тўғри талқин қилиш инсонни табиат устидан ҳукмрон бўлишга олиб келади. Бунга фақат табиат қонунилари ва унга алоқадор асосий томонларини ўрганиш орқали эришилади, деб уқтиради.

Бэкон фалсафа ва табиатшунослик фанларини ривожлантириш муҳим аҳамиятга эга, деб таъкидлайди. Табиатшунослик барча фанларнинг онасидир, дейди. Уни камситилишдан, хизматкорлик вазифасидан ҳалос 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 илғор назарияси бўлиб, схоластик фалсафадан кутулишда 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 қориштириб юбориб, уз фикрларини муқаддас ёзувлар битилган китоблар билан асослашгача етиб бордилар. Табиатни урганишдаги асосий тўсиқ Бэкон таъбиричча, схоластика эди. Схоластика гапда серуруғ ва амалда натижасиз бўлиб, оламга маъносиз гаплар ва мақсадсиз мунозаралардан бошқа ҳеч нарса бермади. Схоластиканинг асосий мазмуни мавҳумлик бўлиб, у умумийликдан хусусийликка кўриб боради. Фақат силлогизмдан фойдаланган ҳолда ҳақиқий билимга эга бўлиш қийин. Силлогизм фикрлашдан таркиб топган бўлса, фикрлаш уз навбатида тушунчадан шаклланади. Кўп ҳолларда асосланмаган, умумлаштирилмаган тезкор тушунчаларга эга бўлинади. Нарсаларга беақллик билан енгил-елпи қараб, уларни юзаки ва етарли даражада аниқламаслик, бузиб кўрсатиш кўп ҳолларда фикрлашга пугур етказиши, дейди Бэкон. Одамзоднинг билим манбаи унинг ҳис этиш тажрибасида, деб эълон қилади олим. Инсон ақл-идрокиннинг тўғри йўли 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 қуйидагилардан 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 қўйиб, унинг аҳамиятини ошириб юборади. Аслида ҳар икки услуб бир-бирини инкор этмасдан тулдириб 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 йўли билан табиат қонунлари ва унинг ички алоқаси сабабларини очишга интилиши керак.

Бэкон биринчилар қаторида билиш билан сезгининг алоқадорлик масаласини кўйди. Аммо бу муаммони метафизик сифатида ҳал эта олмади. У билишда назарий фикрлашнинг ролини туғри 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 куриб чиқади.

Табиатшуносликнинг асосий вазифаси ҳаракатдаги сабабларни урганишга қаратилган. Механика ҳаракатдаги сабаблар туғрисидаги билимни тадбиқ этилишининггина куриб чиқса, математика уз олдига ҳеч қандай мақсад қўймасдан табиатшунослик учун ёрдамчи восита хизматини бажаради.

Бэкон қарашлари ва фалсафасида умумий материалистик йўналишлар билан қарама-қарши улароқ илоҳиёт фикрлари тез-тез учраб туради. Масалан, ҳамма нарса Худодан. Диний ҳақиқат ва илмий ҳақиқат пировард натижада бир-биринга мос тушади. Дастлаб Худонинг хоҳиши деса, кейин қудратини таъкидлайди. Бэкон фан дин билан бир қаторда мустақил бўлиши ҳуқуқини кўрсатишга ва асослашга уринади.

Умуман, Бэкон фалсафаси табиат қонунларини билиш ва урганишнинг самарали йўлларини 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 олим сифатида танилди. Декарт келиб чиқishi жиҳатидан дворян оиласига мансуб. Лекин ижодида кўтарилиб келаётган илгор буржуазиянинг манфаатларини ақс эттирган. Чунки Декарт қарашларининг шаклланишига француз буржуазияси ва уз давридаги табиий билимлар ривожини, муваффақияти катта таъсир кўрсатган эди.

Рене Декарт саккиз ёшида Ла-Флеш коллежига ўқишга кирди. Бу ерда асосий билимини олади. Декарт ҳаёти туғрисидаги маълумотларнинг далолат беришича, коллеждаги қуруқ, бир томонлама ўқитиш тизими уни қониқтирмаган. Кейинчалик ҳарбий хизматда бўлади. 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 гоёларини 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 зўр бериб шуғулланди. Масалан, инсон кузи анатомиясини урганиш жараёнида диоптриканинг (ёруғлик нури тарқалиши) унга алоқадорлигини кузатади. Декартнинг буюк хизматларидан бири психологияга оиддир. У биринчи бўлиб, шартли рефлекс гоёсини илгари сурди.

Декарт аналитик геометриянинг яратувчиларидан бири ҳисобланади. 1637 йили «Геометрия» асарини ёзиб, унда нотўғри бурчакли координаталар тизимини баён қилди ва функция тушунчасини тўлдирди. Математика ва математик тафаккурни ривожлантиришга катта ҳисса қўшди. Механикада ҳаракат ва осойишталикнинг нисбийлигини курсатди. Таъсир ва қарши таъсирнинг умумий қонунини ҳамда икки нозластик жисмнинг урилишида ҳаракатнинг тула миқдори сақланиш қонунини ифода-лаб берди. Космогонияда фан учун янгилик бўлган қуёш системасининг табиий ривожланиш гоёсини тараққий эттирди. Космик материя зарраларининг уюрмали ҳаракатини олам тузилишига ва осмон жисмларининг келиб чиқишига сабаб бўладиган мазкур материянинг асосий ҳаракат шаклидир, деб ҳисоблайди. Бу гипотеза табиатни диалектик тушунишга кўмаклашди.

Юқоридагилардан кўриниб турибдики, Декарт умумфалсафий та-мойилларни ва илмий мушоҳадани бир-бирига мустаҳкам боғлаган сий-молардан бири бўлган. 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 булмайди. Оламни билишни, қолаверса, билиш жараёнининг узини, маънавий ҳаёт жабҳаларини табиий билимлар ёрдамида урганиш оламни янгича идрок 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 алоқасиз булмаган иккита — моддий ва маънавий субстанцияга ажратади. Моддий субстанциянинг ажратиб булмайдиган хусусияти унинг куламга 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 узининг «Дастлабки фалсафасида субстанция шундай бир нарсаки, мавжудлигида фақат ўзига-ўзи зарур бўлади, шунинг учун ҳам мукамал субстанция Худодир, дейди. Декарт материяни кулам ёхуд фазо билан бир, деб идрок этади. Фақат куламгина субъективликка боғлиқ булмасдан, 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 продлашувчи ва фикрловчи жон билан боғлиқ. Жон эса турли ҳилдаги жисм билан махсус орган — гуддасимон без деб аталадиган орган воситасида узаро 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 ҳилма-ҳил тарзда қушғилиб намоён бўлади. Декарт таъкидлашгича, 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 нарсагинг 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, «Услуб 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 характерини Декартга ақлнинг уз табиатидан келиб чиққандек туюлиши сабабли у билиш жараёнида дедукциянинг фавқуллода роль уйнашини кўрсатади. Бу дедукция интуитив тарзда пайқаландиган, тула ишончли аксиомаларга таянади. Дедуктив усулнинг талабларини Декарт қуйидагича белгилайди:

1. Ҳар қандай қизиққонлик, шошқалоқликдан холи бўлган билиш аниқ, шубҳага урин қолдирмайдиган даражада бўлиши керак.

2. Текшириладиган муаммоларни имкони борича қисмларга булиб 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 нарса ни унутиб қолдирилмаганига ишонч ҳосил қилиш лозим.

Декарт илгари сурган дастлабки қоидадан куруниб турибдики, унинг билишни урганишдаги услуби скептика (шубҳа уйғотиш ғояси) билан суғорилган, шу билан бирга у уз навбатида гносеологик хусусиятга ҳам эга. Ҳамма нарсагинг ҳақиқийлигига шубҳа билан қараш, билиш жараёнида унинг аниқлиги ва мавжудлигига тула ва атрофлича ишонч ҳосил қилиш Декартнинг асосий талаби эди. Бошқа қоидаларни қуллашда бу шартнинг тула бошқарилиши ва унга риоя қилинишини жуда муҳим, деб биларди. Агар биринчи қоида шартлари талаб даражасида уудаланмаса 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. Учунчи қоида тўланган фикрлардан хулоса чиқаришга даҳлдор. Қуйилаётган шартнинг асосий мазмуни шундан иборатки, янги фалсафа ва фаннинг ажралмас, самарали қисми услубий тамо-

йилларга таянади. Ва ниҳоят охириги қонда билишнинг ва урганиладиган нарсаларнинг маълум бир тартибга солиш заруриятини таъкидлайди.

Декартнинг «Услуб ҳақида фикрлар», деб номланган асари ва унда илғари сурилган гоялар 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 нфодалайди.

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 билади. На фикрлаш, на ҳис этиш натижалари ҳаққоний билим бермайди, дейди. У шунинг учун, ишни услубий шубҳаланишдан бошлаш керак, деб таъкидлайди. Токки, у қандайдир умумий булишдан 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 қилишман, 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 булади. Бунга фақат ақлни ишлатиш ва дедукция йўли билан билишнинг тажрибаларига, ҳис этиш маълумотларининг аҳамиятини инкор этмаган ҳолда эришиш мумкинлигини айтади.

ТОМАС ГОББС

(1588—1679)

Томас Гоббс — инглиз фалсафасининг кўзга кўринган намояндаларидан бири. У «Буюк Армада» деб номланган испан флоти чуқтирилган, Англия Испания устидан галабага эришган 1588 йилда тутилган. 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 кўп жиҳатдан унинг фалсафий қарашлари ва фикрлашларига уз таъсирини кўрсатди.

Антик фалсафа ва илоҳиётни университетда яқунлагандан сунг Гоббс уқимишли 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 куринган олимлари П. Гассенди ва Галилейлар билан шахсан алоқа урнатди. Кейинчалик Англияга қайтиши билан биринчи инқилобий воқеаларнинг гувоҳи булди. 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 узгариб бориши уни 40-йилларнинг бошларида Францияга кучиб кетишга мажбур этади. Бу ерда 1642 йилда сиёсий-фалсафий муаммоларга бағишланган «Фуқаролик ҳақидаги таълимотнинг фалсафий унсури» асарини чоп эттиради. Шунга қарамай, Гоббс уз қарашлари билан монархия тузумининг тарафдори сифатида ун йилдан зиёд умрини Францияда муҳожирликда ўтказди. Бироқ у муҳожир доиралари томонидан (ҳолбуки булар орасида Гоббснинг энг яқин дўстлари ҳам анчагина эди) ташкил этилган сиёсий ҳаракатларда қатнашмайди. 1651 йилда «Левиафан» асарини нашрдан чиқарганидан сунг, роялист муҳожирларга (монархизм тарафдорлари) нисбатан муносабати узгарди. У бу асарда марказлашган кучли ҳокимиятнинг зарурлиги тўғрисидаги ишончинни зур бериб ҳимоя қилса-да, ута ашаддий роялист муҳожирларни, айниқса, дин уламолари вакилларини бу масалада қаттиқ танқид остига олганлигининг гувоҳи бўламиз. Бунинг натижасида роялист муҳожирларнинг аксарияти Гоббсдан юз ўгирдилар. 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 тўғрисида», 1658 йили «Инсон ҳақида» асарларини ёзади. Буларда «Фуқаро тўғрисида»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 кутарилганлигининг амалдаги ифодаси эди.

Ҳаётининг сунги йилларида Англияда қирол ҳокимияти қайта тикланаётган даврда Гоббс ватанидан узоқда яшади, унинг асарлари эътибордан четда қолди. У 1679 йили вафот этди. 1682 йил Оксфорд университетиде ҳамманинг нигоҳи олдида маълум даражада шуҳрат қозонган «Левиафан» асари ёқиб юборилди.

Гоббс узининг фалсафий қарашларида Европанинг континентал ғояларига суянган ҳолда, авваламбор, Декарт рационализмига, билнш масаласида Ф. Бэкон сенсуализмига жуда ҳам яқинлашиб келади. «Тана тўғри-

сида»ги асарининг биринчи қисмида фалсафани мукаммал билиш «ақл-идроқка асосланган билиш» дея таърифлади. Ақл-идроқка асосланган билишни Гоббс ҳис-туйғу тажрибасига суянган ҳолда тасаввур этади. (Бу уринда сезгинш билишнинг асосий манбаи, деб ҳисоблайди). У фақат далилларни шарҳлаш билан чегараланиб қолмай, ақл-идроқка асосланган билишнинг сабабларини аниқлаб, унинг замирида билишнинг мазмунини кўради.

«Мукаммаллик» услубини континентда булгани каби Англияда ҳам тан олинган механистик табиатшуносликнинг муваффақиятлари натижасидир. Гоббснинг таъкидлашича, фалсафа том маънода ақлга асосланган керак. Илмий ҳақиқатга на илоҳиёт туғрисидаги билим (ваҳийга асосланган), на далилларни қайд этишга ёки билишнинг тажрибага асосланган йиғиндисин 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 булмашлигини 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, «жисмин» (материяни) бирламчи, деб таъкидлади, онни эса иккиламчи, деб билди. Унинг фикрича, реал жисмлар мавжуд, қолганлари эса туқилган тасаввурлардир. Бироқ бу борада Декартдан фарқли жиҳати шундаки, у материя билан ёйиллишни айнан, деб билади. Жисмнинг ёйиллиши узундан 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 ёйиллиш билан узвий алоқада булади, бусиз жисмини (материяни) тасаввур этиш қийин. Узгариб турадиган жисмларнинг бошқа хусусиятларига нисбатан, дейди Гоббс, ёйиллиш хусусияти бошқача характерга эга. Хусусият туғрисидаги бундай тушунча кейинчалик ҳис этишнинг объектив манбаига айланади. Унинг бу қарашлари жисмини (материяни) урганишда бир томонлама эди. Бу уринда ҳиссиёт узунинг ёркин буёқларидан маҳрум бўлиб, геометрик маҳум ҳиссиётга айлантириб, уни физикавий, механик ёки математик ҳаракатга боғлаб юборди.

Гоббснинг фикрича, олам механик ҳаракат қонунларига буйсундирилган жисмлар мажмуидир. Бу борада у ҳайвонлар ва инсоннинг руҳий ҳаётини ҳам ҳаракат ва куч-гайратдан иборат қилиб кўяди. Улар мураккаб механизм бўлиб, тамомила ташқаридан буладиган таъсирлар билан белгиланади, деб таъкидлайди. Бундан Гоббс кўйидаги хулосани чиқаради:

1. Алоҳида субстанция сифатида жонларнинг мавжудлигини инкор этиш.

2. Моддий жисмларни ягона субстанция сифатида эътироф этиш.

3. Худога ишониш фақат хаёлнинг маҳсули эканлигини тасдиқлаш.

Гоббс табиатнинг сифат жиҳатдан хилма-хиллигининг объектив харақтерини инкор этиб, бу харақтерни инсон идрокининг хоссаси, деб билди ва бу идроклар замирида нарсаларнинг механик тафовутлари мавжуд, деган хаёлга борди.

Билим ҳақидаги қарашларида Гоббс Декартнинг туғма гоёлар назариясини танқид қилади. У барча гоёларни сезгиларга боғлайди, гоёларни таққослаш, бирга қўшиш ва тақсимлаш йўли билан қайта ишлаш ҳақидаги таълимотни ривожлантирди.

Ижтимоий-сиёсий масалалардаги Гоббс қарашлари унинг яқунловчи фалсафий ишлари — «Фуқаро туғрисида» ва «Левиафан» рисоласида ўз ифодасини топди. Гоббснинг жамият туғрисидаги қарашларининг шаклланишида Англияда ривожланиб бораётган инқилобий ҳарақатлар маълум даражада ўз таъсирини кўрсатди. Гоббс жамиятда содир бўлаётган воқеа ва ҳодисаларни илмий-фалсафий талабларга риоя этган ҳолда изоҳлашга ҳарақат 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 бўла олмайди. Мақсадлар муштарақ бўлганда жамият осойишта бўлади. Унинг осойишталиги эса одамлар уртасидаги муросага, муроса эса битимга асосланади. Шартномалардан ташқари келишувларга жамоатчилик ҳокимияти томонидан эътибор кучайтирилиб, узок вақт мустаҳкамланиб борилсагина ижтимоий фаровонлик таъминланган бўлади¹. Бундан ҳокимиятни барпо этишнинг бирдан-бир йўли «куч ва ҳокимият» бир киши ёки маълум гуруҳ қўлига топширилса мақсадга мувофиқ. «Жамоатчилик ҳокимияти» эса ўз ҳуқуқига эга бўлишидан ихтиёрий равишда воз кечиши керак, дейди.

Гоббс давлатнинг пайдо бўлишини шундай тасаввур этади: давлат табиат қонунлари ўрнига жамият қонунларини устун қўяди. Бу билан у шартнома асосида шаклланган давлат фуқаролари ҳуқуқини табиий ҳуқуқлар билан чегаралайди. Давлат ҳуқуқлари табиий ҳуқуқларнинг ифодаси бўлиб, у фуқаролик ҳуқуқларидан бошқача бўлиши мумкин эмас. Табиий ҳуқуқ (инсон ҳуқуқлари табиий ҳолда) чегараланмаганидек, фуқаролик қонунлари, мажбуриятлари, давлат ҳуқуқи ҳам чегараланмайди.

Гоббс кучли мутлақ давлат ҳокимияти тарафдори бўлиб, 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 булади:

1) Ҳокимият йиғинларида ҳар бир фуқаро овоз бериш ҳуқуқига эга булган демократия.

2) Ҳокимият йиғинларида 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 қул остидагиларни моддий ва маънавий юксалишига, ахлоқни кўтаришига, иқтисодни ривожлантиришга гамхўрлик 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 йулини топишга ҳаракати эди. Гоббснинг давлат ва жамият тўғрисидаги қарашлари, унинг тараққийпарвар ғоялари уша давр — XVII, XVIII аср мутафаккирларининг фаолиятига катта таъсир утказди.

БЕНЕДИКТ СПИНОЗА

(1632—1677)

Бенедикт Спиноза яшаб, ижод қилган Голландия XVII асрдаги энг илгор, иқтисодий гуллаб-яшнаган ва аҳолисининг жуда озчилик қисми кишлоқ хужалиги билан банд булган ягона мамлакат эди.

Саноат ва савдо-сотикнинг 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 машҳур олимлари, файласуфлари ва санъаткорларини етиштириб берди. Хусусан, Спиноза, Гюйгенс, Гуго Гроций, Рембрандлар шулар жумласидан.

Бенедикт Спиноза 1632 йил 24 ноябрда Амстердам шаҳрида яҳудий савдогар оиласида дунёга келади. Дастлабки маълумотни уз ватанида олади. Ёшлигидан истеъдод эгаси булган Спиноза илм эгаллашга қизиқади, физика, математика ва бошқа табиий фанларни урганайди. Спиноза фалсафий қарашларининг шаклланишига Декарт, Бруно, Бэкон, Гоббс асарларининг таъсири катта булган.

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», «Илоҳий-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 дустлари томонидан «Вавотидан сунгги асарлар» номи билан нашр этувчи ва нашриётнинг манзили курсатилмасдан 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 тўғрисидаги таълимоти Декартнинг дуалистик қарашларига қарама-қарши эди. Табиатни ўз-ўзидан, яъни қандайдир ташқи сабабларсиз изоҳлаш Спинозанинг энг биринчи талаби эди. Спиноза узининг асари «Этика»да табиатни ёки субстанцияни «Узининг сабаби ўзида» («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 ўзига хос хусусиятига Спиноза ўз 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, ўзидан 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 буламиз. Куп ҳолларда аниқ гоёлар хусусида фикр юритилганда далил ва исботга ишора қилинганлигини учратамиз. Ҳолбуки, на дефиниция, на аксиома ёки ўзидан олдинги исбот бундан мустасно бўлса. Ваҳоланки, «ута аниқ» муаммоларни ҳал қилишда эътироз ва иловалар қилинарди. Шуларга асосланиб, Спиноза «Этика»нинг олдинги қисмида келтирган гоёни ўзида дахлдорлигини ифодалаган фалсафий далилларни баён қилади. Ўзидан олдинги дефиниция ва шаклланиш тизимига нисбатан унинг фалсафасини мазмун ва моҳиятини тушунишга бу иловалар хизмат қилади.

Табиатни ягона субстанция деб тушунган Спинозанинг борлиқ 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 түпламининг 1678 йилда тақиқланиши каби ҳолатларни эслашнинг ўзи кифоя.

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 атрибутни, яъни ажралмас хусусияти ҳақида тўхталади. Биринчи — тафаккур, иккинчиси табиатнинг ва ундаги нарсаларнинг моддийлиги. Жисмлар қаттиқ, юмшоқ ёки газсиммон 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 атрибутини эканлигини 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 түғрисида 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 уткинчи нарсаларга қарама-қарши қўйиш ҳоллари ҳам учрайди. Ҳаракат фақат модусларга хос бўлиб, субстанция мутлақ ҳаракатсиздир. Спиноза ҳаракатни субстанция ва табиатнинг атрибутини, 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 урин 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 кура, тасодиф соф субъектив тушунча. Тасодифнинг объективлигини инкор этиш фатализмга олиб келиши аниқ. Фатализмдан озод бўлмаган Спиноза фалсафасида эса инсон табиатда ҳеч нарсани ўзгартиришга қодир бўлмаган, унинг хатти-ҳаракатлари олдиндан белгиланган қўйилган, табиат эса инсондан, унинг фаолиятдан ва табиатга фаол таъсир этишдан ажратиб тасвирланади. Лекин бундан Спиноза фалсафаси бошдан охиригача фатализмдан иборат, деган қатъий хулоса қилиш мумкин эмас.

Спиноза ўзининг эркинлик түғрисидаги 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 бўлаги сифатида муайян заруриятга бўйсунмаганда, у табиатни ҳам, уз 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 уз хатти-ҳаракатларини билиш орқали табиий жараёнларга фаол таъсир этиши ва ҳақиқий маънода эркин бўлиши мумкин. Спиноза уз таълимотида эркинликка заруриятни эмас, балки мажбурлаш тушунчасини қарама-қарши қўяди. Унинг фикрича, ташқаридан, яъни четдан мажбурланмаган ҳодиса ва жараёнлар эркин ҳисобланади.

Спинозанинг эркинлик тўғрисидаги қарашлари уз даври нуқтаи назаридан айтилган фикрлар эди. У эркинликни билиш билан айнанлаштиради. 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 курсатади. Ҳиссий-тажрибавий билиш уткинчи, алоҳида нарсаларни билиш билан чегараланади. Субстанция ва унинг атрибутларини билиш эса фақат ақлий интуиция йули билан амалга оширилади.

Спиноза билиш назариясида рационалист эди. Зеро, ҳақиқатнинг мезони, унинг фикрича, ақлдадир.

Спиноза Декартдан фарқли равишда инсонда туғма гоёнинг 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 гоёлари таъсирида бўлган. Унинг фикрича, давлат томонидан урнатилган қонунлар табиий ҳуқуқ тамойилларига, яъни сақланиш қонунига мувофиқ бўлиши керак. Демак, «табиий ҳуқуқ» давлатда давом этади.

Спиноза давлатга ижтимоий келишув маҳсули, деб қарайди. Давлат уз фуқароларини фақат қурқувда ушлаб турмасдан, иноқ ва бахтли ҳаёт қуришлари учун шароит яратиб бериши лозим.

Спиноза жамиятда фикр, виждон ва сўз эркинлиги урнатилиши зарурлигини курсатади. У, айни пайтда, фуқароларнинг уз эркинликларини ихтиёрий равишда чеклаб, давлатнинг барча қонунларига онгли равишда бўйсунушлари зарурлигини таъкидлайди. Зеро, ялпи эркинлик зарарли ва хавфлидир. Уз навбатида, давлатнинг фуқаролар ҳақ-ҳуқуқларини поймол қилишга ҳаққи йўқ. Бундай йўл норозиликларнинг орттишига ва ижтимоий ларзаларга олиб келиши мумкин, холос.

Спиноза мамлакатда виждон, эътиқод эркинлигини ёқлаб, давлат динининг урнатилишини 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 туғрисида» деб номланган кичик рисола ёзади. 1670 йилда эса «Сиёсатда ақидапарастлик трактати»ни ёзиб, унда биринчп 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 гоълар учун доимо таъқиб остига оладилар. 1656 йили мазкур гоълари учун Спиноза яҳудийлар жамоасидан қувиб юборилди.

Шунга қарамасдан, Спиноза жамиятда маълум даражада эътибор қозонган эди. Курфюрст Карл Людвиг таклифи билан Гейдельберг уни-верситетида профессор лавозимида ишлайди. Унинг ҳаёти камбағаллик ва ночорликда ўтди. У уша давр маданияти ва илмидан ўзиб яшади. Аммо замонасининг кўзга кўринган илм аҳли билан алоқада бўлди. 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 гоълари 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 бўлди. У ҳар қадамда Т.Гоббс таъсирини сезиб турди. Шу билан бир қаторда Ж.Брунонинг пантеизм билан бог-лик гоълари таъсирини ҳам Спиноза фаолиятида кузатиш мумкин.

Спиноза фалсафий тизимининг асосида ягона субстанция ҳақидаги таълимот ётади. Ҳақиқат фақат битта субстанция бўлса, 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 туғрисидаги қарашларини Спиноза Картезиан тизими атрибути билан боглайди. «Худодан бошқа ҳеч қандай субстанция мавжуд эмас», дейди. «Этика»нинг биринчи қисми 14-тасдиқда: «Худодан бошқа субстанция йўқ, булиши ҳам мумкин эмас, бўлмайди ҳам, бундай тушунчанинг узи йўқ».²

¹ Гегель. Соч. Т. 21. С. 284.

² Спиноза В. Этика. Пзaha. 1977. S-69.

Бундан шундай хулоса келиб чиқади: Борлиқнинг мавжудлиги Худодан, Худосиз ҳеч нарса мавжуд бўлмайди. Қайд этилган фикрдан куришиб 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-қаршиликни вужудга келтирди. Спинозанинг мазкур гоёлари замирида пантеизм ётарди.

Шундай қилиб, Спиноза субстанция тўғрисидаги таълимотида Декарт дуализмидаги қарама-қаршиликни енгиб ўтди. «Фикрлаш» ва «тарқалиш субстанциялари» ўзидан-ўзи содир бўлади, деган Декарт тушунчаси Спинозанинг қарашларида бир-бирига қушиб юборилади. Худо (субстанция) тўғрисидаги унинг таълимоти «Этика»нинг дастлабки қисмида қатор бошқа муҳим ҳолатларни ўзида мужассамлаштирган ҳолда ифодаланган. Субстанция ўзидан-ўзи давомийдир. Унинг ҳар бир атрибутини Спинозанинг тасаввурича «ўзи-ўзидан деб тушуниш лозим». Чексиз ва мукамал субстанция, табиийки, қандайдир ҳаракатни, қандайдир узгаришни инкор этади. Шунингдек, унинг атрибутилари ҳам узгаришлардан мустасно бўлади. Субстанция уз-ўзининг заруратидан ва ўзи сабабли мавжуд. Ўз 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 куринишлари ёки аспектларида пайқаб ола билган булур эди. Лекин бизнинг ниҳояли инсоний фаросатимиз субстанциянинг моҳиятини фақат икки аспектда, иккита куринишда — «қулам» сифатида ва «тафаккур» сифатида бениҳоя моҳият, деб пайқайди. Бу субстанция атрибутилари 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 қулам модуси — танага, тафаккур модуси — руҳга мувофиқ келади. Ҳар иккала модус бўйича ҳам инсон табиатнинг бир қисмидир.

Руҳнинг модуси ҳақидаги таълимотида Спиноза психик ҳаётнинг бутун мураккаблигини ақл ва эҳтирослар ёки самаралар — шодлик, қайғу, қумсашлардан иборат қилиб қўйди. Узини сақлашга интилиш ва ўз фойдасини кўзлаш инсоннинг хулқ-атворини ҳаракатга келтиради, дейди. Яна у ирода ҳақидаги таълимотни рад этиб, ирода ҳамшиша 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 булиши мумкин. Ҳамма ҳам эркин булавермайди. Эркинликни бундай тушуниш мавҳум ва тарихга мутлақо хилофдир.

Бениҳоя, мутлақ ва булинмас субстанция тушунчасидан Спиноза детерминизм тушунчасини келтириб чиқаради. Унинг фикрича, субстанциянинг мавжудлиги ички зарурати билан ифодаланади. Оламда ҳеч нарса тасодифан содир булмайди. Содир булаётган ҳамма нарсанинг сабаби бор, аммо субстанция уз-узича мавжуд булади. Бошқа ҳамма нарсалар (модуслар) ва жараёнлар узининг тараққиёти ёки мавжудлиги билан ички сабабларга эга. Шундай қилиб олам, ашиқроғи ҳиссиёт ола-ми ҳам умумий сабаблар билан ифодаланади. «Табиатнинг у ёки бу хатти-ҳаракатсиз ҳеч нарса мавжуд булмайди»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 узни яшаган уша давр намояндалари сингари механик табиатшунослик моҳиятини янги тарақ-қиёт таъсирида, деб ҳисобларди. Декарт фалсафасида ва ундан олдинги фалсафада детерминизм ҳукмронлиги йўқолган булса-да, Спиноза ҳатто ҳис-туйғу ва ахлоқда детерминизм тарафдори эди. Унинг таълимотига кура, ҳис-туйғу ташқи нарсаларнинг бизнинг танамизга таъсири натижаси эди. «Этика» китобида чақалоқнинг сутга булган 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 улдирган 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 булмайди. Инсоннинг ҳис-туйғусини назария тезислари ипкор этмайди.

Билиш ҳақидаги таълимотида Спиноза рационализм йўлини 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 урганилмаган 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 булмайди. Спиноза бу билан ақлга асосланувчи интеллектуал билимни қуйи турдаги билимдан — ҳиссий билимдан юқори қуйган ва тажриба-

¹ *Spinoza B. Etika. Pzaha. 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 ўзи яшаган ўша 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 ўзининг ахлоқий қарашларидан келиб чиққан ҳолда давлат ақл-заковат билан қурилиши керак, деган талабни қўярди. Фуқаролари яхши фазилатларга эга бўлмаса ҳам, дейди Спиноза, доимо қўрқувда яшамасликлари учун давлат мунтазам гамхўрлик қилиши лозим. Одамларни шундай бошқариш керакки, улар ўз хоҳиш-иродалари билан эркин яшашлари, бойликларига бойлик қўшиб, давлатнинг обрусига обру қўшишлари ва жамиятда юқори уринларни эгаллашга ишонч билан интилишлари лозим. Спинозанинг мазкур гоялари ўша даврнинг ижтимоий-сиёсий қарашларида энг илгор гоя эди.

Спиноза фалсафий гояларининг тарихий аҳамияти шундан иборатки, унинг таълимотидаги атрибутлар механик, метафизик ва материалистик маъноларга эга эди. Шу нуқтаи назардан, Спиноза Декарт дуализмидан илгарилаб кетганди. Спинозанинг пантеизми ўз даврида ижтимоий аҳамиятга эга бўлди. 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 йиғирма ёшида Оксфорд университетида ўқишга киради. Талабалик йилларида Бэкон, Декарт, Бойл каби таниқли файласуф ва олимлар асарлари билан танишади.

Локк таълимоти кўп жиҳатдан турли гоявий йўналишлар чорраҳасида вужудга келди. Локк фалсафасининг илдизи, бир томондан, табиий ҳуқуқ концепциясига бориб тақалади. Шунингдек, номиналист Оккам,

рационалист Декарт ҳам Локк катта таъсир кўрсатган¹. 1658 йил уни-верситетни тугатгач, Локкни университетда ўқитувчиликка олиб қоли-шади.

Кейинчалик Локк Франция, Голландия каби мамлакатларда муҳо-жирликда ҳам яшади. Қаерда бўлмасин фалсафа билан шуғулланишни тўхтатмади. 1690 йил унинг асосий фалсафий асари «Инсон ақли туғри-сида тажриба» китоби босилиб чиқади. Шунингдек, «Давлат бошқаруви туғрисида икки рисола», «Тарбия туғрисида мулоҳазалар» каби асарлари нашр қилинади.

Юқорида қайд этилган «Давлат бошқаруви туғрисида 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 ҳокимия-тини қонун билан чеклашга уринади.

Локкнинг турли ижтимоий кучлар ўртасида келиштирувчилик нуқ-тан назарида тургани унинг таълимотида ҳам ўз аксини топган. Фалсафа тарихида Локк фалсафаси муроса фалсафаси сифатида маълум. Локк-нинг фалсафа тарихидаги асосий хизмати, унинг томонидан сенсуалист-тик билиш назариясининг ишлаб чиқиши ва ривожлантирилиши будди. Локк фалсафасида инсоннинг билиш қобилиятини текшириб, киши би-лимини вужудга келишини аниқлаш марказий масала эди. «Менинг мақсадим — инсон билимларининг пайдо бўлиши ва ҳақиқийлигини текшириш»,— деб ёзади Локк.

У инсон билимлари пайдо бўлиши туғрисида сенсуалистик таъли-мотни яратиб, XVII асрда Европа мамлакатларида тарқалган «Тугма го-ялар» туғрисидаги таълимотни танқид қилади. «Тугма го-я» тарафдор-лари кўпинча «Худо го-я»нинг туғмалиги ҳақида фикр юритади. Локк ўз асарларида бошқа го-ялар сингари Худо го-яси ҳам тугма эмаслигини таъкидлайди. Локк фикрича, инсон бизни ўраб турган олам тузилиши ва сабабларини билишга киришмагунча, унда Худо тушунчаси бўлмайди. Шунда ҳам ташқи олам нарса ва ҳодисаларни 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 ин-тилган киши илоҳий яратувчи туғрисидаги фикрга келмасдан қолиши мумкин эмас. Дарҳақиқат, табиат шунчалар доно ва ақлга мувофиқ тузилганки, унга бир қараганда илоҳий кашфиёт маҳсули бўлиб кўрина-ди. Локкнинг тарихий хизмати сенсуалистик билиш назариясини яратди ва инсон билимларининг ҳиссий билиш асосида келиб чиққанини асос-лади ҳамда тугма го-ялар туғрисидаги таълимотни рад қилди.

¹ Гуннар Скирбекк Ниле Гилье. «История философии».— Москва, «Владос», 2000. Стр. 344.

Локк фалсафасидаги асосий тушунчалардан бири тажриба тушунчаси. Тажриба, Локкнинг фикрича, ташқи олам предметларининг сезги органларимизга таъсиридир. Бизнинг билишимиз, энг аввало, ҳиссий билиш бўлиб, у сезгидан бошланади. Локк тажрибани ички ва ташқи тажрибага бўлиб 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 ўзларида 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 куринади.

Локк нуктаи 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 бўлиб, у скептицизмни рад қилишда муҳим восита бўлиб хизмат қилади. Билишнинг интуициядан кейинги ишончли тури ақлий (демонстратив) билиш ҳисобланади ва у бавосита 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 кўрсатади. «Тугилган боланинг онги оқ қоздек тоза бўлади», деган қоида Локка ҳам тегишли эди. Лекин у билишнинг мантиқий шаклларини ҳам инкор этмайди. Ҳатто, уларни билишнинг юқори босқичлари, деб ҳисоблайди. Локк ижтимоий-сиёсий қарашларида табиий ҳуқуқ ва ижтимоий шартнома тўғрисидаги таълимотни узича талқин қилади. Унинг фикрича, ижтимоий тараққиётнинг давлатгача бўлган 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 мулкани 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 негизида кишининг шахсий меҳнати ётмоғи лозим. Локк давлат ҳокимиятининг бир жойда тулланишига 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 туғилган ва 1733 йилда вафот этган, деган хулосалар асослаб берилган. У Марнадаги Шалонда диний семинарияни тугаллаб, Этренин кишлоғига 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 топилди. Тез орада мазкур манускриптдан куплаб нусхалар кучириб, уларни қимматбаҳо нархларда сотиб тарқатадилар. Кулёзманинг муқовасида шун-

дай ёзув битилган эди: «Мен хатоимни, адашганлигимни, алаҳсирашимни, одамларни маккор ва ақлсизлигини кўрдим, тушундим. Шунга нисбатан ғазаб ва нафратимни ҳис этдим. Ҳаётим давомида бу ҳақда гапиришга журъат этмадим. Аммо бу тўғрисида улимим олдидан ва улимдан сунг айтаман».¹ Милье қўлёзмасининг бошланишидаги унчалик катта бўлмаган кириш қисмида тан олиннишича, руҳонийлик мутахассислигини у уз 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 утмишдошлари олдида иқроор бўлмоқчи бўладию, бироқ унинг куч-қудратини кўрқув енгади ва сукут сақлашга мажбур бўлади.

Ж.Милье руҳонийларга, черковга нисбатан ғазабини умр бўйи яшириб юрганлиги, «Менинг васиятларим» ёзуви саҳифаларида уз ифодасини топади. «Муқаддас ёзув», «Ягона муносиб ҳукмдор — ақл бовар қилиб бўлмайдиган ҳукмдор» гоёлари унинг танқидий фикрларининг объекти ҳисобланади.

Евангелиянинг атрофлигча таҳлили Ж.Мильени Исус Христоснинг худолигини инкор этишга, унинг муқаддас ёзуви эса уйдирмалардан иборат эканлигига ишонч ҳосил қилади. Мильенинг асосий ҳужуми Худонинг оламини яратиши тўғрисидаги черков таълимотига қаратилган. Бунда у ҳамма учун маълум бўлган физикавий, мантиқий асосларга таянади. «Художўйлар» айтадиларки, Худо мутлақ буйсунмайдиган 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, борлиқдан пайдо бўлган нарсалар инсон ақл-заковатига мосдир. Милье олам ва замоннинг яратилмаганлигини изоҳлаб, «Замон уз утмишдошлари сабабли яратилган... қолаверса, утмишдошларсиз яратилиши мумкин эмас, зотан замонсиз утмишдош ҳам бўлмайди»³, дейди. Табиат яратади, лекин ижод қилмайди. Санъат ижод қилади, лекин яратмайди. Борлиқ ҳам яратилган эмас, унинг ижодкори ҳам йўқ. Ҳеч қандай тартиб, ҳеч қандай табиат қонуни табиат ҳодисалари устидан ҳукмронлик қилмайди. Яратувчига ҳам муҳтожлик сезмайди. Милье 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 Милье. «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 ўткинчи 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 шунини курсатадики, қаттиқ уйқу пайтида жон фикрлашдан тўхтайдди. Лейбницнинг бу муаммога оид ҳулосалари «тасаввурдаги онгсизлик» ҳақидаги таълимотига қарама-қарши улароқ, Милье жонни билишни борлиқ билан боғлайди.

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 мўъжизали 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 кўринишда шаклланиши билан аҳамиятга эгадир.

Ўттиз йиллик уруш Германиянинг иқтисодийтини умумий турғунликка ва маълум маънода тушқунликка 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 кўрсатмоқда эди. Чунки ана шу оқибатлар натижасида мамлакатнинг сиёсий жиҳатдан парчаланиши кучайиб кетган эди.

Вестфалия сулҳ шартномаси (1648)га мувофиқ Шимолий денгизга чиқадиган жойлар Голландияга, Балтика денгизига чиқадиган жойлар эса Швецияга ўтди. Буларнинг ҳаммаси Германиянинг кейинги тараққиётига сезиларли даражада салбий таъсир кўрсатди.

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 ўзбошимчалик 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 мустаҳкамланиши 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 куринган намояндалари фаолиятига таъсир этмаслиги мумкин эмас эди.

ГОТФРИД ВИЛЬГЕЛЬМ ЛЕЙБНИЦ

Гарчи секинлик билан бораётган булсада, янги муносабатларнинг ривожланиши мафкура ва маданиятга муқаррар равишда уз таъсирини курсатди. Бу давр немис миллий маданияти шаклланишида зиёлиларнинг ишгор 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 булган 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 булган жуда кўп кашфиётларнинг бошловчиси булди. Унинг Берлин Фанлар академиясини тузиш ва унинг фаолияти билан боғлиқ булган маслаҳатлари ниҳоятда диққатга сазовордир. Бу тавсиялар кейинчалик Россия фанлар академияси тузилишида ҳам инобатга олинганлигини таъкидлашимиз лозим. Фалсафада Лейбниц борлиқ тўғрисидаги таълимотини субстанция тўғрисидаги қарашлари асосида ривожлантириб, оламнинг механик кўринишини теологик гоя билан келиштиришга ҳаракат қилади. Унингча, оламнинг механик кўриниши коинотни фақат ташқи томондангина ифодалайди, унинг мураккаб фаолиятини узлаштиришда эса оламнинг қиёфасини теология очиб беради. Бу ерда Лейбницнинг турли хил қарашларини, яъни фан билан динни умумлаштириб боғлашга ҳаракат қилганлигини куришимиз мумкин.

Юқоридаги фикрлардан келиб чиқадиган булсак, Лейбниц уз фалсафий қарашларини механик материализмдан бошлаб кейинчалик монадалар тўғрисидаги таълимотини яратади ва шу асосда идеалистик хулосалар чиқара бошлайди. Унингча, материя субстанция була олмайди, чунки материя қўламдидир 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 бўлиши ҳам шунда кўринади. Унингча, ривожланиш ҳаракат тушунчаси ниҳоятда кенг бўлиб, табиатдаги барча нарсаларни камраб олади, лекин бунда қатъий пайдо бўлиш ёки йўқ бўлиш жараёни кечмайди. Тараққиёт бу чексиз ҳилма-ҳилликни келтириб чиқарувчи узгариларнинг дастлабки шаклидир. Бу билан Лейбниц тараққиётдаги сакрашлар ва узиллишларни узлуксизлигини инкор қилади. Бундай ёндашишнинг биологик ривожланишга ҳам тадбиқ қилиб, унга метафизик ва идеалистик ёндашади. Яъни, унинг фикрича, монадалар бир-бирига ҳисмоний суръатда узаро таъсир кўрсатишмайди. 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 уриниб, идеализм ва априоризм нуқтан назаридан ёндашишга ҳаракат қилади ва кўпроқ уни ҳам эмпиризм нуқтан назарида туриб, ҳиссий жараён билишда зарурий омиллардан ҳисобланишини таъкидлайди. Лекин тажриба, сезгилар билишда асосий ҳақиқатга эришишнинг зарурлигини тушунириб бера олмайди. Ҳақиқатнинг зарурлиги ва умумийлигини тушуниш ақлга хос хусусият, дейди.

Лейбниц таълимотида Декартнинг тугма гоёлар туғрисидаги таълимоти узига хос шаклда узлаштирилиб, бошқача шаклда ифода этилишига ҳаракат қилинган. Унингча, гоёлар мрамартошдаги томчилар сингари ақлга жойлаштирилган. Инсон билимларининг конкретлигини, яққалигини ва зиддиятли эмаслигини ҳақиқат мезони, деб ҳисоблайди. Шунинг учун ақл ҳақиқатларини текшириш учун аристотелча мантиқ қонунлари (айният, зарурият ва учинчи истисно) етарлидир, факт ҳақиқатларини текшириш учун етарли асос қонунлари зарур. Лейбницнинг илмий меросида мантиққа оид асарлар катта ўрин тутди. 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 яратгани 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 шуғулланиб, немис халқи ва унинг маданиятини эркин демократик асосда ривожланиши учун ўз даврининг феодал снёт-сати ва мафкурасига қарши курашчи сифатида тарих саҳнасига кириб келди. У узининг бутун ҳаракатини Германиянинг миллий бирлиги учун сарфлади. Лессинг «Инсониятни тарбиялаш» асарида, инсон ривожланишини уч босқичга — болалик, усмирлик ва йигитлик даврларига булади ва фақатгина ахлоқий етукликка йигитлик давридагина эришиш мумкинлигини таъкидлайди.

Лессинг «Лаакоон», «Гамбург драматургияси» номли асарларида халқчил санъат эстетикасининг назарийётчиси сифатида, санъатда реализм тамойилларини исботлашга ва барқарор қилишга қаратади. «Лаакоон» рисоласи билан Лессинг замонасида жуда ҳам қупайиб кетган мазмунсиз тасвир поэзиясига қарши чиқди. Санъат асарининг юқори гоъли, 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 узида акс эттирмоғи лозим, деб ҳисоблайди.

«Доно Натан» фалсафий драмасида Лессинг фақат дин эркинлиги гоъсини 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, борлик ҳаракати ва санъат ҳақиқатига оид масалаларни уртага ташлади. Лессинг санъат ҳаётни акс эттирсагина ўз вазифасини бажарган булади, 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 қуп ҳаракат қилди ва бунга эришди. У XVIII аср феодал Германияси шароитида драма жанрига асос солди ва бу ҳаётний жанрни классицизм трагедияларига қарама-қарши қўйди.

Лессингнинг ҳаёти, унинг курашчан, мурасимсиз ижоди XVIII аср Германиясига, унинг ижтимоий ривожига ниҳоятда катта таъсир қилди. У Лессинг каби кишилар ўз характери ва мустаҳкам иродаси билан Германия ҳамда унинг маърифатпарварлиги учун ниҳоятда зарур эканлигини таъкидлайди.

XVIII аср немис фалсафасининг яна бир намояндаси **Христиан Вольф (1679—1754)** математик, табиатшунос ва файласуф бўлиб, 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 ўз даврига мослаштиришга ҳаракат қилган файласуфлардан ҳисобланади. У ўз фалсафий тизимини яратишда рационалистик дедукция методини асос қилиб олади.

Бу методга кўра фалсафанинг барча ҳақиқатга эришиш йўллари 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 ўз 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 ўз даврининг илғор фикрловчи мутафаккири эди.

У Кант фалсафасини чуқур ўрганиб, у билан бевосита мулоқотда булган. У узининг фалсафий қарашларини «Инсоният фалсафаси тарихига доир гоялар» 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 ўзига хослигини кўрсатиб, уларнинг поэзиясига ниҳоятда катта баҳо беради. Жамият тараққиётида ишлаб чиқариш ва фанни ривожлантириш ниҳоятда муҳим эканлигини таъкидлаб, ўз даврининг йирик маърифатпарварини сифатида унинг ривожига ҳар томонлама қўмаклашишга ҳаракат қилди.

ИОГАНН ФРИДРИХ ШИЛЛЕР

XVIII аср немис маърифатпарварларидан яна бири шоир ва эстетик **Иоганн Фридрих Шиллер (1759—1805)**дир. Шиллернинг қарашлари ўз даврининг илгор мутафаккирлари Лессинг қарашларининг таъсири остида шаклланди ва шу мазмунда турли асарларни эълон қила бошлади. У деспотизм ва ижтимоий адолатсизликларга қарши норозиликдан иборат бўлган «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 ўгирди.

XVIII асрнинг 80-йилларида эстетикага бағишланган «Фоживий хатлар» асарини эълон қилиб, эркинлик ва гўзаллик 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 бўлсада, 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 ҳулосага 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 ўша давр маърифатчилигининг энг юқори чўққисига етишган буюк мутафаккирлардан бири эди.

Гётедаги фалсафий мушоҳада, фикрий терапик унинг лирикасида кишини лол қолдириш даражасида намоён бўлади. Унинг ҳар бир шеъри бепоён оламга бамисоли эшикдир. У «Висол ва ҳижрон», «Элегия», «Кул буйида», «Май кўшиғи» ва бошқа лирик шеърларида инсон қалбидаги севги ва садоқат, табиат улугворлиги ва гўзаллиги 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 театрга ҳаққоният ва ақл-идрок гояларини тарғиб қилиш воситаси, деб қарар эдилар. XVIII асрда Германия ўз миллий театрига эга эмас эди. Уша даврнинг илгор кишилари бунин миллий қолоқлик белгиси, деб ҳисоблардилар. Театр маданиятини вужудга келтириш — Гёте романининг асосий маззуси булди. Роман устида ишлаш жараёнида Гёте «бурон ва ҳужум» гояларидан, яъни кескин инқилобчилик гояларидан аста-секин воз кечди ва унда ўз замондошларинин олий санъат намуналари асосида тарбиялаш гоялари туғила бошлади.

Гёте ижодида Шарқ поэзия ва маданияти алоҳида ўрин тутади. У Фарб ва Шарқ адабиётининг бойиб, ривожланишинин уларнинг бир-бири билан яқинлашгувида, деб биледи ва шу асосда машхур «Магрибу машриқ девони» дунёга келади.

Мутафаккир ижодининг юкори чўққиларидан бири «Фауст» фожиа-асидир. Гёте узининг бу трагедиясида бир-бирига зид булган икки хил кучнинг туқнашувини курсатади. Бир-бирини инкор қилувчи кучлар кураши эса асарнинг диалектик тарзда ривожланиб боришинин таъминлайди. Бу кучларнинг бири Фауст, у илгор дунёқараш, ёруғлик тимсоли. Фауст буюк олим, ижодкор инсон. Тухтовсиз 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. Ўз халқинин маърифатли қилиш учун Инжилни таржима қилади. Бу китобдаги «Энг аввал сўз булган», дейилган фикрга Фауст қўшилмайди. Таржима матнинин узгартириб, «Энг аввал ҳаракат булган», дейди аллома. «Ҳаракат мавжудотининг ибтидосидир», деб ёзади у.

Фарчи шоир инқилобий кайфиятда булмаса ҳам тинмай олға юрди, тухтовсиз ҳаракат ва илгор гояларни илгари сурди. Чунки, у ҳаракат, олдинга интилиш инсоният келажакинин мунаввар қилишига ишонди. Шунинг учун ҳам Гётенинг қаҳрамони фаол, яратувчи меҳнат эгаси. Гётенинг асари замондошларинин урта аср уйқусидан уйғонишга, ўз ҳаётини қайта қуришга даъват қилувчи чақириқ ҳамдир. Шоирнинг қаҳрамони давр муаммоларинин узиди мужассамлашгирган киши. Шу маънода, асар одамларни уйлантираётган долзарб саволларга 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 биледи.

Гёте Спиноза таълимотини пантеизм руҳида талқин қилиб, тараққиёт гоёси билан түлдиришга 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 бўлишига қарамай, айниқса, унинг эстетикаси ва бадиий қарашлари жаҳон санъати назарияси ва амалиётининг ривожланишига ниҳоятда катта таъсир қилди. Буни уз 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 муро-сага келиши юз берди. Шу тариқа улар муайян иқтисодий ва сиёсий ҳуқуқларга эга бўлди. Янги сулоланинг ҳокимият тепасига келиши билан унинг талаблари, туғрисини айтганда, қондирилганди. Англия киборлари, шу билан бирга унинг гоёвий намояндалари ҳам секин-аста мазкур шароитга мослаша бошладилар. Инқилобдан кейинги даврнинг биринчи гоёвий намояндаси Жорж Беркли эди.

ЖОРЖ БЕРКЛИ

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Беркли 1684 йили Ирландияда туғилди. Дублинда университетни тамомлади. Уқишни тугатиб, илоҳиёт ўқитувчиси бўлди. Европа буйлаб саёҳат қилди, ҳатто, Шимолий Америкага борди. Сунги йилларда Ирландияда епископ бўлди.

Ж.Берклининг биринчи йирик фалсафий асари 1709 йилда «Янги куриш 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 узининг субъектив идеализмга оид фалсафий тизимини ривожлантиради. Бу тадқиқотнинг мазмунини ташкил этган асосий гоёларни ҳимоя қилиш мақсадида у 1713 йилда узининг 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 тамойилларини илгари суради. Унинг фалсафаси Локк сенсуализмига яқин булишига қарамай, Беркли бу таълимотни изчил равишда материалистик тамойилларга хос барча унсурлардан тозалаб борди.

Берклининг кейинги қатор ишлари 30-йилларнинг биринчи ярмига тўғри келади. Уларнинг дастлабки иккитаси узининг ёрқин ифодаланган апологетик характери билан ажралиб туради. 1732 йида у «Алсифрон» асарини ёзиб, биринчи навбатда деизмни ва бу таълимот билан боғлиқ ахлоқий (этик) қарашларни танқид қилади. Беркли даҳрийлик, деб атаган бу гоёлар бутун Англия буйлаб тарқалган ва XVIII асрнинг бошидан тобора кўпроқ тарафдорларга эга бўлган эди. Улар, жумладан, файласуф бир муддат хизмат қилган Дублин университети тингловчилари орасида ҳам кўп эди.

1734 йида босилиб чиққан «Аналитик ёки даҳрий математикка йўлланган эътирозлар» деб номланган кейинги асари Ньютон яратган бениҳоя кичик миқдорни ҳисоблаш назариясини танқид қилишга бағишланган. Бир йил утгач, математик тафаккур усулларини танқид қилишга қаратилган «Математикада эркин тафаккур ҳимояси» деган иши босилиб чиқади.

Унинг сунгги иши «Сейрис» (1744) Берклининг турли масалалардаги қарашларини акс эттиришдан ташқари, олим фалсафий тафаккурининг ривожини таҳлил қилиш имконини беради.

Уқинш даври ва кейинги Дублиндаги мураббийлик фаолиятининг дастлабки йилларидаёқ Беркли табиий фанларнинг янги муваффақиятлари туфайли шундат билан тарқалаётган схоластикага қарши фалсафий гоёлар (Бэкон ёки Декарт таълимотига ухшаш) билан тўқнаш келади. Беркли бу гоёлар 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 ижодининг асосини ташкил этади.

Илгариги фалсафий анъанадан Ж.Берклига билиш назариясига асосланувчи Ж. Локк гоёлари таъсир курсатди. Беркли таълимотининг бошланғич нуқтасини Локкнинг бирламчи ва иккиламчи сифатлар тўғрисидаги назариясини танқид қилиш ташкил этади.

Агарда Ж. Локк бирламчи сифатлар (тарқалганлик, огирлик ва бошқалар)нинг объектив мавжудлигини эътироф этса, иккиламчи сифатларни «бизнинг инсоний аъзоларимиз қобилиятига» боғлиқ, деб тушунади. Беркли эса барча хусусиятларни иккиламчи, деб ҳисоблайди. Аслида у Локкнинг кўплаб гоёларига эргшиб ёзилган узининг биринчи — «Янги кураш назариясининг тажрибаси» асаридаёқ унинг бирламчи ва иккиламчи сифатлар ҳақидаги таълимотига қарши чиққан эди. У Ж.Локк бирламчи сифатлар, деб баҳолаган, яъни Локкнинг нуқтаи назарига кура

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 огирлик ва барча фазовий хусусиятлар ҳамда муносабатлар, аслини олганда, бизнинг сезги аъзоларимиз қобилияти билан аниқланади. Бу жиҳатдан у Локка ухшаб уз далилларида билишининг имманентлик тамойилига таянади. У улуг нарсалар каби энг оддий фазовий хусусиятлар ҳам объектив характер касб этишдан кура, купроқ бизнинг идрок қилиш жараёнимиз ҳисобланади, деб курсатади. Берклига кура, айнан олинган бир нарса бизга катта (ундан озгина узоқлашувимизга кура) ва кичик (ундан купроқ узоқлашувимизга кура) булиб куруниши мумкин. Бундан, у улуглик ва узоқлик гоёси турли сезги аъзолари воситасида ҳис 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 тўғрисида уларни бевосита ҳис 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 ҳис қилиши, бизнинг идрок этишимиз маҳсули ҳисобланади. Берклининг нуқтаи назарига кура «нарсаларнинг мавжудлиги» уларнинг «идрок этилишидан иборат».

Ташқи дунёдаги нарсалар ва ҳодисаларнинг объектив равишда мавжудлигини Беркли бир хилда инкор этади. «Ҳиссиз нарсаларнинг идрок этилиш-этилмаслигидан қатъи назар мутлақ мавжудлиги хақида гапирадиларки, бу мен учун мутлақо тушунарсиз булиб туюлади. Уларнинг мавжудлиги идрок этилишдан иборат ва уларнинг идрокдан ёки идрок этувчи нарсалар (жонзотлар)нинг идрок доктрасидан 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 тўғрисидаги тушунчанинг узиёқ уз зиддиятига эга, деган тамомла бир хил хулосага олиб келади.

Беркли «Янги куриш назариясининг тажрибаси» асаридаёқ узининг идеализм маъносида турганини очиқ эътироф этади. Бу нарсани 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 гояларга таянамиз. Лекин қандайдир гояларнинг идрок этилмайдиган нарса сифатида мавжудлиги, уз-узидан кўриниб турган зиддият ҳисобланади; бирор гояга эга булиш, уз-узидан уни идрок этишдан иборат: ранг, шакл ва шу каби хусусиятлар қандай мавжуд булса, шундай қабул қилиниши керак. Бундан яққол куринадики, бу гояларнинг идрок этилмайдиган субстанцияси ёки субстрати (негизи) мавжуд булиши мумкин эмас».

Беркли нуқтан назарига кўра, барча нарсалар бор-йўғи «бизнинг сезгиларимиз мажмуидан иборат». Уларнинг мавжудлиги билан бизнинг уларни билишимиз ўртасида ўзаро боғлиқлик бор. Чамаси, Беркли бу нарсага иқрор булган, чунки унинг фалсафий қарашлари «соғлом мазмун» тажрибасида жуда фарқланади. Узининг тажрибага асосланмаган фалсафий муҳокамалари ва кундалик инсоний тажрибалар ўртасидаги зиддиятни юмшатиш мақсадида у шундай дейди: «Биз сезгилар ва фикрлар воситасида қабул қилишимиз мумкин булган бирор нарсанинг мавжудлигини инкор этмайман. Кузим 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. Атенетларга ўз даҳрийликларининг таянчи сифатида бу каби қуруқ, чиройли сузларнинг зарурлиги ўз-узидан маълум, файласуфлар эса, эҳтимол, арзимас мунозаралар учун катта имкониятни бой бердик», — деб ўйламоқдалар. Бу ерда Беркли фалсафасининг қандай мақсадга йуналтирилганлигигина эмас, балки унинг асослари ва ижтимоий вазифаси ҳам яққол кузга ташланади. Беркли материя категориясини материалистик фалсафий тафаккурнинг барча шакллари учун илк бошлангич асос булган асосий категория, деб ҳисоблайди. Айнан шунинг учун унга қарши олим узининг кескин далилларини йуналтиради.

Айни пайтда, у шундай таърифлардан фойдаланадики, улар Берклини муқаррар равишда солипсизмда айблашларининг қисман олдини олишга хизмат қилади. Шунинг учун у нарсалар гарчи улар бевосита индивидуал онг воситасида идрок этилмаса-да, «узлуксиз» мавжуд булиши мумкин, деб фараз қилади. Гоя тушунчаси унинг субъектив-идеалистик фалсафасида муҳим урин тутади. У «гоя» истилоҳи «нарса» истилоҳидан афзал, деб қайд этади. Бу даввосининг асоси сифатида Беркли қуйидагиларни таъкидлайди: «Биринчидан, шунинг учунки, «нарса» истилоҳи «гоя» истилоҳидан фарқли уларок, одатда руҳдан ташқари нарсаларни ифодалаш учун қўлланади; иккинчидан, шунинг учунки, «нарса» сўзининг мазмун доираси «гоя» сўзига қараганда кенг, у гоялар 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 бўлганлиги учун уларни мен «ғоя» сузи билан англатишга қарор қилдим».

Берклига кура, нарсалар, «ғоялар» объектив ҳолда (ҳозирги истилоҳлар билан айтганда, онга боғлиқ бўлмаган ҳолда) мавжуд бўлмайди. Улар фақат бизнинг тафаккуримизда мавжуд бўлади (Бир қанча вақт утгандан кейин файласуф улар фақат субстанцияга муносабатли 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 ўтиш билан Беркли объектив идеализмга жуда яқин келади: дунё менинг тасаввуримдан эмас, балки «табиат қонунлари» ҳамда «нисбатан реал ғояларнинг унча реал бўлмаган 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: «Модомки, бизга ташқаридан қандайдир куч таъсир курсатар экан, мен ҳам сизлар (материалистлар) каби биз, бизга боғлиқ бўлмаган ҳолда мавжуд бўлган, биздан афзал бўлган илоҳий ақлга бўйсунувчи куч бор, деб ҳисоблашимиз кераклигига қатъий ишонаман. Лекин биз бу ерда ўша 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 (қушимча қилишим мумкин: бунга сиз ҳам билмайсиз)...». Куриниб 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 мантқиқий мувофиқлигига жиддий хавф туғдириши маълум бўлади. У фалсафа тарихидан далил келтиради: «Дунёни ўз-ўзидан пайдо бўлган, 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 ўтиши 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 бўлса, кейинги ишларида тез-тез Аристотелга, ундан ҳам купроқ Платонга таянади. У куп масалаларда Платон идеализмининг асосий тамойилларига тақлид қилади ва уларни уз фалсафасининг бошланғич сенсуалистик тамойиллари билан мувофиқлаштиришга уринади. «Сейрис»нинг хотима қисмида у узининг субъектив-идеалистик далилларини Худонинг ягона ҳақиқий борлиқ сифатида мавжудлигини кўр-кўрона асослаш учун бўйсундиришга ҳаракат қилади. Берклининг объектив идеализм мавқеига утганлиги бу китобда шунчалик яққол кўринаднки, унда ҳатто, умуман, сезгилар билишнинг асоси бўлиши мумкинми, деган шубҳаларга дуч келамиз.

Беркли фалсафий таълимотига тула мувофиқ равишда унинг табиий-илмий тафаккурга муносабати ҳам намоён бўлади. У биринчи навбатда уша даврдаги механистик табиатшунослик таянган сабабият тамойиллини инкор этади. У кейинги вақтларда ҳодисаларни тушунтиришга бўлган барча урнинишлар, «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 руҳдан бошқа қандайдир табиий равишда таъсир кўрсатувчи сабабларни излаётган бўлсалар, демак, файласуфлар беҳуда нарсга уринмоқдалар. Иккинчидан, агар биз нимакин яратилган бўлса, ақлли ва яхши Яратувчининг ижоди, деб ҳисобласак, файласуфларнинг нарсаларнинг аниқ сабаблари билан шуғулланишлари (баъзилар тантанали суръатда эълон қилганига қарамай) учун яхши бўлар эди. Нега аввалбошдан таърифлаб бўлмайдиган 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 — руҳий сабаб. Унинг нуқтаи назарлари, масалан, Лейбницнинг *causa finalis*дан кўра куп жиҳатдан теологик позицияга анча яқин.

Агар Берклининг сабабиятга муносабати, айтайлик, картезиан физикасига қарши (нафақат унга, шу билан бирга, уша даврдаги механистик табиатшуносликка қарши) йўналтирилган бўлса, 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 тамомла субъектив нуқтаи-назардан тушунади. Фазони у бор-йўғи узига хос ташкил топган муайян сезги идрокни, 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 тугилди, нисбатан кенг маълумот олди. Кутубхоначи бўлиб ишлаган, бир муддат давлат дипломатик хизматида булган ва ниҳоят университет профессори лавозимида фаолият кўрсатган. Унинг дунёқарашини шаклланишида француз файласуфи Ж.Ж.Руссо маълум даражада таъсир кўрсатган. Давид у билан Парижга қилган саёҳатларидан бирида танишган эди.

Юм фалсафаси Локк сенсуализмидан бошланган 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 таржиман ҳолида айтиб ўтади). 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 ўтиш жонз. Юмнинг XVII асрдаги Англиядаги инқилобий ҳодисаларга берган баҳоси уша давр Англия жамиятида катта танқидий акс садо қайтарди. Юм фалсафий асарлари ичида 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 ўтилди) билиш муаммоларига бағишланган. Моҳият эътибори билан у сенсуализм тамойиллини 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 кўрса, 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 қўзғаган 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 айни 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» шаклларини 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 «гоялар» (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 гояларимиз 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, купайтириш ва камайтириш 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 қушимча қилолмайди, у фақат ажратиши, бирлаштириши мумкин ва хоказо.

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 куриб чиқади. У бутун ташқи дунёни тажрибадан ташқарида, деб ҳисоблайди. Тажриба ташқи дунё билан алоқалар туғрисида ҳеч нарса англамайди, у фақат онгимизнинг идрок этиладиган нарсаларни билиб олишига тааллуқли. Шундай қилиб, бутун тажриба аслида фақат идрокдан ва айтиб утилган каби таъсирланишлар ва тасавурларнинг тартибга солинишига асосланади. Юм томонидан таърифланган тажриба тушунчасида «онг олами»нинг ташқи, объектив равишда мавжуд дунёдан узилиши кўзга ташланади.

Таассуротлар ва гоёлар ўртасида, Юм нуқтаи назарига кўра, муносабатларнинг уч асосий типи вужудга келади. Биринчи тип у ёки бу тарзда ухшашлик тушунчасига алоқадор муносабатларни уз 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» (тушулчалар ва тасавурлар) 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 реалик мавжуд бўлиши мумкинлиги, биз уни билмаслигимизни инкор этмайди, аксинча тасдиқлайди. «Гоёлар»ро муносабатларни ўрганиш жараёнида биз ё интуиция (ички сезги) ёрдамида, ё далиллар воситасида бирор-бир фикрга келамиз.

«Гипотенузлар квадрати катетлар квадратига тенг» теоремаси томонлар ўртасидаги муносабатларни ўзида акс эттиради. «Уч карра беш ўттизнинг ярмига тенг» теоремаси сонлар орасидаги муносабатларни ифодалайди. Бундай хулосага биз мавжуд нарсаларга боғлиқ бўлмаган ҳолда, фақат тафаккурнинг ўзи ёрдамида келамиз. Евклид томонидан

исботланган ҳақиқат табиатда айлана ҳам, учбурчак ҳам мавжуд бўлмаган тақдирда ҳам тўғри булар эди. Моҳият эътибори билан бу ерда сўз ҳозирги мантиқ илми истилоҳлари билан айтганда, аналитик ёки мантикий йўл 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 ҳаминша мавжуд, унинг ўзи зиддиятга эга бўлиши мумкин эмас ҳамда осон ва яққол тасаввур қилиш мумкинки, гуёки у воқеликка мувофиқ келади. Куёш эртага чиқмайди, деган фикр куёш эртага чиқади, деб тасдиқлаганга қараганда анча тушунарсиз туюлади ва унча зиддиятга эга бўлмайди. Бизнинг унинг ҳақиқат эмаслигини исботлашга уринишимиз беҳуда ишлар булар эди. Бу гоё объектив билишнинг муайян қисмини қамраб олади. Юм тула бўлмаган 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 «гоялар» ўртасидаги ўзаро алоқаларни ўрганиш учун тадбиқ этиладиган далиллар асосида «реал нарсалар» ўртасидаги муносабатлар ҳақидаги фикрларни таҳлил қилади. Ўз мулоҳазаларини у шундай яқунлайди: «Бундай муносабатларни билиш тажрибага асосланади, уни инсон ақли муҳокамалари билан ҳосил қилиш асло мумкин эмас, деган ҳеч қандай истиснога йўл қўймайдиган умумий хулосани тасдиқлашга журъат этаман».

Шу нуқтаи назар асосида у нарсалар ўртасидаги 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 кўриниб 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 ажратиб учун ортиқ даражада куч сарфлаши эътироф этилади. Лекин бизнинг бу умумий сабабларни топшишга уринишимиз беҳуда булар эди, уларни, ҳатто, қониқарли даражада тушунтириш ҳам қўлимиздан келмайди. Бу сўнгги манбалар ва тамойиллар инсоннинг қизиқувчанлигидан ва инсон ўз 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 hos» ҳали «propter hos» деган маънони англатмайди, — «кейин» ҳам «шу сабабли» деган маънони англатмайди.)

Куриб утганимиз каби, агар Беркли сабаб-оқибат муносабатларини теологик руҳда талқин қилса, Юм узининг агностицизми тамойилларига тула мувофиқ равишда бундай сабабиятни мутлақо инкор этади.

Уз муҳокамаларидан келиб чиқиб, у инсон ақлининг имконият ва қобилиятлари ҳақида умуман скептик нуқтаи назарни билдиради: «Биз қочишга ҳар қанча ҳаракат қилмайлик, ҳар қадамда инсоний суқирлик ва ожизликка дуч келаверамиз».

Узининг скептик ва агностик қарашларига қарамай, Юм инсоннинг муайян даражада ривожланиб борадиган билишининг реалигини инкор этмайди. Шунинг учун «кундалик ҳаёт» (лекин билишнинг бир мунча чуқур принциплари туғрисида сўз борадиган фалсафа соҳасида эмас) масалаларида узининг фалсафий тамойиллари билан соғлом тафаккур ўртасидаги 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 булсак, «ақл, ҳатто, энг пухта изланиш ва текширишлар ёрдамида ҳам фараз қилинган сабабларнинг оқибатларини топа олмайди». Юқорига кўтарилган ва таянчсиз қолдирилган тошнинг ерга қулаши қандай «табiiй» булса, унинг юқорига томон ҳаракат қилиши ҳам шундай «табiiй» 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 талқин қилиш, механистик шаклдаги сабабиятга булган барча одатдаги муносабатларни кучсизлаштиришни уз 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 илгари суради. Лекин Ж.Беркли ягона субстанция — «руҳ»ни эътироф этса (узининг сунгги асари «Сейрис»да у руҳга Худо куринишидаги объектив-идеалистик хусусият бағишлайди), Юм бу руҳий субстанциянинг мавжудлигини инкор этади. У онда таассуротлар ва гоълар (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.

Рухий (объектив) субстанциянинг мавжудлигини инкор этиш ҳар қандай дин ва атеистик қарашларга скептик муносабат учун фалсафий замин яратади. Юм ё инсоннинг номукаммаллиги, 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 фикрларини унинг «Инсоний ақл тадқиқи» ва «Диннинг табиий тарихи» асарларида ҳам учратиш мумкин. Бу асарларида у диннинг пайдо бўлиши ва ижтимоий вазифасини табиий равишда тушунтиришга ҳаракат қилади.

Юм диннинг инсоният жамияти ва урушларга сабаб бўлганлигини 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 бўлган ижтимоий шартномаларнинг барча шаклларида узини четда тутати. Унинг нуқтан назарига кўра, жамият шартнома ҳужжати натижасида пайдо бўлмаган, балки кишиларнинг туғма майли ва муайян умумий манфаатларни янгилаш туйғуси асосидаги оилавий ва уруғдошлик муносабатлари натижаси сифатида табиий равишда ривожланган. Эҳтиёжларнинг қондирилиши ва фойданинг қўлга киритилишини Юм жамият тараққиётининг асосий ҳаракатлантирувчи кучи, деб ҳисоблайди. Бу ривожланиш жамиятнинг муайян даражада тартибга тушиши ва ҳокимиятнинг пайдо бўлишига олиб келади. Унинг нуқтан назарига кўра, жамият ҳокимиятининг пайдо бўлиши билан давлат шаклланади.

ХVIII 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 якунланиши жамиятда кучли гоаявий ихтилофларнинг юзага келишига олиб келди.

Қирол ҳокимиятининг самарасизлигидан умумхалқ норозиликлари Франция сиёсий тафаккурида ўз ифодасини топди. Мутлақ монархиянинг етарлича оқилона ва самарали бўлмаганлиги 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 боглиқ булган баҳс-мунозаралар юзага келди.

Бундай сиёсий баҳс-мунозаралар янги вужудга келаётган шаҳар мулкдорлари доирасида ташкил этилган кечаларда, айниқса, қизгин тус олди. Бу кечаларда сиёсат, фалсафа ва бадият француз маданиятига хос ёрқин ва энгил услубда уйғунлик билан қоришиб кетганди. Бу кечаларда деярли янги гоьлар юзага келмаган булса-да, анъанавий инглиз гоьларининг француз муҳитига тушиши ва унинг янгича мазмун касб этиш ходисаси руй бермоқда эди.

Маърифатпарварлар даври жамият тараққиётига кутаринки руҳда ишонили билан характерланади. Қолаверса, бундай муҳитда инсон ақл-идрокига яна ишонч анъанаси пайдо булиб, унда Евангелия урнини ақл-идрок эгаллайди. Ушбу анъанага кўра инсон ақл ёрдамида воқеликнинг моҳиятини янада чуқурроқ англайди ва моддий тараққиёт учун шарт-шароитларни яратади. Кишилар қадам-бақадам мустақил булиб боради. Улар борган сари кўпроқ узи туғрисида гамхўрлик қила боради, сохта «халқ оталари» ва диний руҳиятга камроқ суяна бошлайдилар. Инсон тафаккури эркин була боради, у Библиядаги муъжизаларга ва анъаналарга камроқ богланганликни 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 меъёрий хусусиятга эга булиб, тараққиётни амалга оширишдаги сиёсий қийинчиликларни ҳисобга олмаган эди.

Француз маърифатпарварлари фалсафасининг асосий қоидаларини куйидагича тавсифлаш мумкин:

Уз табиатида кўра кишилар очик кунгилидир. Уларнинг мақсади ижтимоий тараққиёт натижасида фаровонликка эришишдир. Бу мақсадга кишиларнинг узи фан ва билим ёрдамида эриша оладилар. Бу йулдаги энг катта тусиқлар эса жоҳиллик, хурофот ва тоқатсизликдир.

Уларни бартароф этиш учун маърифат зарурдир. Кишилар маърифатлироқ булганлари сайин уз-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 узи 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 қондалар 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 табият фанлари ривож, бадний 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.Гельвеший, П.Гольбах, Э.Кондильяк, Ж.Кондорселар шаклланади.

«Энциклопедия ёки фанлар, санъат ва ҳунармандчилик изохли 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 «Прспект»да нашр этиладиган ишнинг асосий йўналишлари баён этилиб, «ҳар қандай масала буйнча маслаҳат бериш ва қимқи маърифатли булиш билан мустақил шуғулланаётган булса, қўлланма булиб хизмат қилишдир», деб кўрсатилди. «Прспект» 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 университетиде олиий маълумотга эга булади. Гассенди уз даврининг табиий фанларини мукаммал 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 бўлмайди, деган қондани инкор қилиб, Худо дунёни йўқдан 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 кўриниб турган дунё ёки табиат уртасида фарқ мавжуд. Коинот ягона, у чексиз, абадийдир. У узгармас бир бутун бўлиб, фақат унинг қисмлари узғариб туради, коинотнинг ҳаёти эса бу қисмларнинг абадий узғариб туришидан иборат. Кўриниб турган дунё ёки табиат коинотнинг бир қисмидир. Унинг ибтидо ва интиҳоси мавжуд. У пайдо бўлади ва йўқолади, у доимо айланиб туради. Унда туғилиш, етукликка эришиш, сўниш жараёнлари мавжуддир. Гассендининг маълумотича, коинот узида икки тамойилга ёки бошланғич асосга эга. Улар материя ва бушлиқдир. Материя ҳажм, масса, фигура, қаршилиқ, зичлик, огирликнинг асосидир. Гассендининг метафизик концепцияси буйича бушлиқ материянинг инкоридир. Ҳиссизлик, ҳаракатсизлик хусусиятларига эга. Буш макон ҳаракатсиз ва моддий кучларнинг узғариши билан боглиқ 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 бўлинмаслик хусусиятига эга. Агар улар узлуксиз бўлинганида эди, бушлиққа айланиб кетарди ва нарсаларнинг танаси бўлиб қолмасди. Бўлинмас бўлганлари учун ҳам уларни атомлар, деб туғри атайдилар. Атомлар, Гассенди таълимотида, дунёнинг бошланғич, оддий, бўлинмас, йўқолмас абадий унсурларидир. Улар худди шу бўлинмаслик хусусиятига эга бўлганликлари учун йўқолмасдир. Шундай қилиб, Гассенди ҳам Эпикур каби материянинг йўқ булмаслиги тамойилини олға суради. У урта аср схоластикасида мавжуд бўлган «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 бўлмаган ҳолда пайдо бўлган ва кейин узларининг фойдалиликларига қараб ривожланганлар. Одамнинг жони ҳам, Гассенди таълимоти буйича, майда, махсус, ҳаракатчан, оловли атомларнинг йиғиндисидан ташкил топган жисмдир. Гассенди ҳам Эпикур каби жон танага эга, чунки у танага эга бўлмаган-

да эди бушлиқ булиб қоларди, дейди. Бушлиқ ҳаракат таъсирига бўйсунмайди, ўзи ҳам ҳаракат қилмайди. Жон эса ҳаракат таъсирида ҳам булади, ўзи 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 йўқолиб кетиши эмас, чунки материя йўқолмасдир. Жон атомларининг ажралиб кетиши худди сувнинг бугга 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 узиши 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 гоёларга эга эмас. Ҳатто, Худо ҳақидаги гоё ҳам инсонда туғма эмас. Бу шундан ҳам кўриниб 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 ҳаётгий бахт-саодатни тушунади. Бахт — азоблардан озод булиш, руҳий мустаҳкамлик, улимдан, худолардан, гайритабиий санамлардан кўрқмаслик 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 булди. У ерда Бейль Роттердам университетиде 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 шўҳрат келтирди. Дастлаб унинг протестант дини томонида туриб, католицизмга қарши билдирган фикрлари фақат католикларга эмас, балки протестантларнинг узи учун ҳам хавфли эди. Чунки, у динга иштироксиз муносабатни тарғиб этди. Бейлнинг католиклар билан мунозараси унинг илгариги иттифоқчилари булган протестантлар билан булган мунозарага айланиб кетди.

«Тарихий ва танқидий лугат» 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 ўз-узини ҳам инкор этади. Библия муъжизаси маъжусийлик динидаги каби ақл бовар қилмайдиган муъжизалардир. Библияга хос ахлоқ намуналари диний эътиқодга боглиқ 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 картезиян метафизикасига асосланди. Худди шунингдек, диний шубҳа Бейлнн диннинг таянчи бўлиб 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 бўлиб қолди.

Пьер Бейль скептицизм ёрдамида метафизикани тор-мор қилди. Бу билан у Францияда моддиюнчилик фалсафасини шаклланиши учун замин яратди.

Бейлннинг дунёқарашини тулиқ ва изчил эмас эди, бироқ унинг гоёлари Франциянинг мафкуравий ҳаётнда илгор аҳамиятга эга булди ҳамда XVIII аср француз фалсафий материализмининг назарий асоси родини уйнади.

У виждон эркинлигини талаб қилиш ва католицизмни танқид қилишдан бошлаб, диний эътиқодга боглиқ бўлмаган ҳақиқий ахлоқнинг уз тасдиғини 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 парсага шубҳа билан қаровчи) скептикдир. Бироқ скептицизм Бейлннинг онгнинг кучсизлигини ифода этмасдан, балки догматизмни, биринчи навбатда дин ва дин эркинлиги масалаларидаги догматизмни танқид қилиш (воситаси) қуроли эди. Бейлнни ҳақли равишда Франция маърифатининг дастлабки қалдирғочи, деб аташади. Ноёб қомусий билим соҳибни булган Бейль узни яшаган даврдаги француз жамиятига билимлар нурини 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.

Бейлннинг 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 уша пайтда Бейлннинг жасорат билан янгиланган этиканинг динга муносабати тўғрисидаги фикрлари катта аҳамият касб этди. Бейль фикрига кўра, этика динга асосланмайдн ва унга боглиқ эмас. Шу сабабли жамият юксак маънавиятли одамлар ҳисобига тўлақонли жамият бўлиши мумкин.

Бир француз ёзувчисининг таъбирича, «Пьер Бейль XVII асрнинг сунгги 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 тугдирар 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 сўнг, шу тахаллусни олган.

Вольтер Парижда, нотариус оиласида туғилди. Оиласи уша даврдаги аристократлар даврасида яхши мавқега эга эди. Чуқинтирғап отаси уни ёшлигидан бошлаб эркин фикрлашга ургатди. Коллежда таълим олди, лекин отаси орзу қилган йулдан бормади. Натижада кейинчалик моддий томондан углини қўлаб-қувватламади. Турмуш тарзини яхшилаш мақсадида молиявий ишларда қатнашди. Бу билан узининг ижтимоий ва ижодий фаолиятини ҳам йулга қўйди. Шахсий фаолияти натижа-сида кундалик ҳаётда мулкдорлар тоифасини мавжуд ижтимоий тузум билан келиша олмаслигини сеза бошлайди. Шу билан бирга диний фаолият сир-асрорлари билан яқиндан танишади. Оқибатда ўз давридаги ижтимоий тузум ва диний фанатизмга қарши кураш бошлаб юборади. Сиёсий эркинлик гоёсини халқ оммаси ўртасида тинмай тарғиб қилди. Бу фаолияти ҳукмрон доираларда қораланиб, икки марта (1717, 1725) қамалди. Умрининг талайгина қисмини сургунда ўтказди. Англияга сургун булган даврида у мамлакатнинг маданияти, ижтимоий ҳаёти билан яқиндан танишади, уни Франция ҳаёти билан солиштириб куради. Бу эса ўз навбатида Вольтер ижодидида ўз 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 ўлими» драмалари ва бошқалар. Бу асарларнинг барчасида Вольтер ўз 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 узгартириш 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 урганли ва танқидий ҳолда «Орлеан қизи»ни ёзди. Бу асарда уз қарашларини деистик нуқтан назардан туриб баён қилди. Унинг жамиятни узгартириш 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 уз даврининг йирик француз файласуфи сифатида шаклланди.

Лекин куп утмай Фридрих II саройини ҳам тарк этади. Бўлиб 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. Натижанда Вольтер у ердан ҳам кетиб, Франциянинг Ферна деган жойида яшай бошлади. Бу жойида у узини хавфсиз, деб ҳисоблайди. Айнан ушбу жой Вольтер фаолиятини энг баланд чуққисини таъминлашда роль уйнади. Шу жойдан маърифатпарварлар билан бирга Франциядаги булажак инқилобни гоёвий асосини яратди. Франция жамиятида ҳукмрон бўлган ва черков фаолиятини қўлаб-қувватлайдиган диний-сиёсий оқим — клерикализмни жиддий танқид қилиб чиқди. Сабаби, клерикаллар уз 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 мутлақо ёқмас эди. Вольтер 1778 йилда Парижга келади. У ерда уни Париж аҳолиси хайрихоҳлик билан кутиб олади. Бу эса Вольтерни ҳокимият томонидан Париждан чиқариб юборилишга йўл кўймайди. Сунг Париж академияси ва театрларида фаолият курсатади. Тинмай ижодий иш билан шугулланади. Аммо 30 май кунини даволаб бўлмайдиган касал Вольтер ҳаётини тухтатади. Полиция унинг улимини ошқора қилмаслик чораларини куради. Пьесаларини театрларда кўйдирмайди. 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 тула асарлар тўплами нашр этилади. 1791 йилда таъсис мажлисининг қарори билан унинг жасади солинган тобути

Парижнинг улут инсонлар қабри Пантеонда жойлаштирилади. У қўйилган жойда инсоният тафакқурини 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 курсатиб 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 ўз ижодида инсон фаолиятидаги ақл ва тафаккур жараёнларига кўпроқ 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 ўз-ўзича 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. Ўз 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 йўқ, йўқдан бор бўлмаслигини ифодалади.

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 фаолиятдан 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 қонунни билан Декарт таълимотини боғлашга ҳаракат қилади. Лекин Ньютон таълимотидаги механистик жараёнини ута илмий даражада баҳолай олмади, балки ундаги табиат «пружина»сини куради, холос. Бу пружина орқали, дейди Вольтер, мате-рияни битмас-туганмас хусусиятларини очниш мумкин. Бу эса олам та-раққиётини туғри баҳолаш ва ундан оқилона хулоса чиқаришга ёрдам беради. Материя хусусиятларини очнишда табиий-илмий кашфиётларниш ролини ижобий баҳолаган Вольтер фанни ардоқлади, фаннинг имкони-ятларини беқиёс эканлигини кура билди. Ва ҳамма вақт барча асарлари-да уни тарғиб қилди. Шу маънода Вольтер айтгадики, «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 узгартиришга олиб келади. Билиш ақлий жиҳатларга боғлиқ. Ақл, айниқса, илмий фалсафий билимларнинг келиб чиқиши ва ривож-ланишида бениҳоя муҳим роль уйнайди. Фақат ақлнинг ёрдамида инсон узига зарур булган ҳақиқатга эришиши мумкин. Ҳақиқат эса бу ақл нуқтаи назаридан аниқ, равшан ва шубҳасиз булган назарий хулосадир.

Вольтер материянинг онга муносабатини ҳам моддиюнчилик нуқ-таи назаридан ҳал этишига ҳаракат қилди. Шунингдек, у оламда мате-риядан бошқа объект борлигига шубҳа билан қаради.

Унинг фикрича, материя тузилиши жиҳатидан ҳар хил булиб, моҳия-тан моддийдир. Материя хусусиятлари ҳам чексиздир, универсалдир. Утмишдаги купгина моддиюнчилар 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 уртасидаги чегара аралашиб кетди. Лекин шу билан бирга у ташқи, моддий оламнинг мињада акс этиши натижаси эканлиги-ни инкор этмади. Унинг фикрича, жонсиз табиатдаги акс этиш жисм-ларнинг бошқа жисмлар таъсири остида узгаришида намоён булади. Вольтер материя структурасининг мураккаблашуви инъикос куринишля-рини ҳам мураккаблаштиради. Унингча, энг оддий жониворларга таъсир-ланувчанлик шаклидаги инъикос хосдир. Таъсирланувчанлик уларнинг уз-узидан сақлаши ва насл қолдиришида муҳим роль уйнайди. Асаб система-сига ва мињага эга булган жонли, куп хужайрали организмлар эволюцияси жараёнида инъикоснинг психик шакли вужудга келади. У организмлар-нинг теварак-атрофдаги муҳит билан сигнал тариқасидаги узаро 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 йўли, 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, бузук 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 жамиятнинг доимий ҳаракатда эканлигини эътироф этди. Жамиятнинг тараққиётини диний қарашлардан изламади. Инсонлар уртасидаги муносабатларни муросага келтиришнинг асосий йўли ахлоқий ва ҳуқуқий жараёнларни тартибга солишдир, деб курсатди. Ахлоқсиз соҳалар турли жамиятларда турлича характерда булган, 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 ута зиддиятли булганлиги сабабли булса керак, унинг фалсафаси ҳам зиддиятлардан холи эмас. Фалсафий муаммоларнинг қўйилиши ва уларнинг ечилиши шу фикрни тасдиқлайди. Материя, жамият, инсонни билиш соҳаларидаги мунозаралар шулар жумласидандир. Баъзи асарларида Худо мутлақо инкор этилган бўлса, баъзиларида эса уни муболагалаштиради. Масалан, сайёраларнинг ҳаракатга келиши Худонинг фаолияти натижасидир. Худонинг иродасини билан сайёра гарбдан шарққа қараб ҳаракат қилади, қуёш эса уз ўқи атрофида айланади, барча сайёралар тортилиши ҳам Худонинг таъсиридадир ва бошқалар. Демак, унинг деизми ҳам зиддиятлидир. Агар, дейди у, «Худо булмаганида эди, уни уйлаб чиқиш ҳам мумкин булар 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 уртасидаги 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 булиши тунтарншлар билан боғлиқ бўлиб, у уз мамлакатини ё инқирозга олиб келади, ё кукларга кутаради. Таъкидлаш лозимки, Вольтер уз ватанини эъозлаган. Ватанга булган муҳаббатим, дейди у, мени хорижийлар ютуғидан куз юмишга мажбур қилмайди. Аксинча, ватанга муҳаббатим қанчалик кучли булса, ватанимни жаҳондаги газналар билан янада бойитгим келади. Куриниб турибдики, Вольтер уз умрининг купчилик қисмини хорижда утказган булса ҳам, уз ватани муҳаббати билан яшаган.

Вольтер уз қарашларини тизимга солар экан, у ҳамниша 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, купрок Франция ҳаётини акс эттирган эди. У уз гоёларида Франция ижтимоий-сиёсий ҳамда давлат тузумини ислохотлар билан узгартириш масаласини қўйди. Қонунлар ишлаб чиқишни талаб қилди. Барча фуқаролар тенглигини таъминлаш йулида тинмай хизмат қилди. Суз эркинлиги, солиқларнинг барчага баробар булишини истади. Лекин бу соҳаларда ютуқларга эришиш амри маҳоллигини ҳам биларди. Шундай булса-да, у мамлакатни бошқариш конституцияли монархия томонидан амалга оширилишини орзу қилди. Унинг фикрича, конституцион бошқариш энг адолатли, оқилона бошқариш булиши мумкин эди.

Вольтер уз фаолиятини фақат Европа тарихини урганиш билан боғлаб қўймади. 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, бадний тасвирлашларга чек қўйишга 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 тарихчиси.

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 кунт билан урганади. Шундан сунг 1714 йилда Монтескье Бордо парламенти маслаҳатчиси лавозимини эгаллайди. Икки йил утгач, тоғасининг вафотидан сунг мерос буйича ушбу парламент президенти лавозимини ва барон де Монтескье титулини олади. Парламентлар уша даврда Франциядаги олий суд муассасаси ҳисобланар эди. Унинг мамлакатдаги энг катта шаҳарлардан бирининг парламентида президент лавозимини эгаллаши унга узаро курашаётган ижтимоий кучлар ва улар уртасидаги зиддиятларни чуқурроқ англаш имкониятини берди.

XVIII аср бошларида Франциядаги ижтимоий-сиёсий тузум узининг зиддиятлари — инқирозларини очик намоён эта бошлади. Людовик XIV даврида мулкдорлар ва аҳолининг қуйи табақалари уртасидаги тафовутлар кескин даражада орта борди. Масалан, Монтескье таълим олаётган даврдаёқ нон қузғолонлари 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 мафқурасига нисбатан ижтимоий фикр узгара бошлади. Илгор зиёлилар борган сари

мутлақ монархия ҳукмроилигига қарши кўпроқ ўз норозилиklarини ифодалай бошлади.

Янги дунёқараш учун жон куйдирувчилар сафида Монтеcкье ҳам бор эди. Монтеcкье 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 Монтеcкьенинг 1721 йилда Голландияда аноним ҳолда чоп этилган «Форс хатлари» деб аталган, муҳим ижтимоий-фалсафий фикрларининг маҳсули булган романи дунёга келди.

Романининг гоёвий мазмуни, Монтеcкье томонидан бадийий фантазия ёрдамида ифодаланиб, асар Европа бўйлаб саёҳат қилаётган уқимишли форсенинг ўз 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 тулланиб 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» ёқилиши, Ватиканнинг Франция ички ишларига аралашishi жиддий танқид қилинади. Монтеcкье, ўз қаҳрамонлари тили билан, инсонларни севиш ва инсонийликни қадрлашга даъво этувчи христианликнинг аслида ҳақиқий ҳаётда бошқа натижаларга олиб келаётганлиги курсатиб утилади. Романда бундай диний фанатизмга қарама-қарши ҳолда кишиларда эътиқод ва виждон эркинлигига нисбатан сабр-тоқатлилиги шакллантириш лозим, деган фикр илгари сурилади.

Монтеcкье Худонинг табиат яратувчиси эканлигини, унинг қонунларни ўз донолиги ва қудрати билан белгилашини тан олади. Худо

томонидан табиатнинг «яратилиши»га буюк туманлик «вақти бошланишидаги» бир марталик 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 бўлса, демак уларнинг уз бахт-саодати тўғрисида қайгуриши гуноҳ эмасдир, агарда Худо инсонларни севадиган бўлса, демак улар бир-бирига ҳаққоний севги билан муносабатда бўлишлари лозим, бир-бирларига ҳақиқатда бахтли бўлишларига 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 бадий 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 ҳурфикрловчи ва мутлақ монархия танқидчиси сифатида катта шухратга сазовор бўлди.

1726 йилда Монтескье фаолиятини бутунлай фаига багишлаш мақсадида хизматдан воз кечади. Тезда у Бордодан Париж шаҳрига кучиб утади. Бу ерда у маданий ҳаётнинг илгор 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 йўлининг кенг имкониятлари очилган ва қирол ҳокимияти парламент томонидан маълум даражада чеклаб қўйилган эди.

1734 йилда Монтескье яна бир муҳим асари «Римликлар шон-шухрати ва таназзули сабаблари ҳақида мулоҳазалар» номли навбатдаги асарини чоп этади.

Мутафаккир бу асарида зувонлиқка 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 нуқтан-назардан, қадимги римликлар кудратининг 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 зўравонлик режимининг урнатилиши, Монтескье фикрига кура, 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 кўрсатади. Шунингдек, республиканинг таназзулга юз тутишини чексиз ҳарбий босқинчилик билан боғлайди. Чексиз ҳарбий юришлар эса, катта миқдорда қўшинга эга булган, 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. Кўлчилик, талқи-қотчилар «Рим шон-шўхрати ва таназзули сабаблари ҳақидаги мулоҳазалар» асарини Монтескьенинг «Қонунлар руҳи тўғрисида»ги асосий асарига тайёргарлик кўриш 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 қонун сифатида қаралади. Индивид уз мавжудлигини якка ҳолда таъминлай олмаганлиги сабабли, ўзига ўхшаганлар билан «жамоада ҳамфикрликда» яшай бошлайди. Бунинг натижасида «табиий ҳолат», ўз-ўзидан «ижтимоий ҳолатга айланади». Ҳақиқатда эса ижтимоий ҳолат, азалдан инсон учун хос булган 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 уз хусусияти ва сабабларига кўра ижтимоийдир. Айнан ушбу ички урушнинг пайдо бўлиши кзишилар уртасида қонунлар урнатишга 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 (ҳуқмдорлар 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 (зўравонлик). Давлатчилик шаклларининг бундай учга бўлинишининг асосига, Монтескье олий ҳокимиятнинг сиёсий қонунларга муносабатини қўяди ва у ҳокимият эгалари ва унинг қўл остидагилар билан узаро 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 буйсундиришга бўлган «табiiй 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 режими «белгиланган қонунлар асосида бир кзиши бошқарадиган, бунинг натижасида монархияда ҳам республикадаги каби ижобий сиёсий эркинлик ҳуқм сурадиган жамият», деб қарайди.

Монтескье француз абсолютизмининг танқид қилиш билан бирга, ҳар қандай абсолют монархияни уз бошқарув моҳиятига кўра, деспотик сифатида асослаб беради. Монархия томонидан маъқулланадиган монархия бошқаруви — бу абсолютизмининг антитезиси сифатида қораланди. Бу гоёни илгари сурган ҳолда, намуна сифатида Монтескье Англия конституцион монархиясининг мисол келтиради. Лекин бу ҳол конституцион монархия мавжуд бўлган барча давлатларда ҳам фуқароларга сиёсий эркинлик берилишининг билдирмайди. Монтескье гоёсининг моҳиятига кўра эса, бу Франция учун муайян сиёсий идеал барча француз маърифатпарварлари томонидан маъқулланади.

Монтескье сиёсний идеалидаги яна бир муҳим жиҳат «ҳокимиятнинг тармоқлангани зарурияти» тамойили эди. Бу тамойилнинг муайян томонлари Локк гоъларидан, баъзи жиҳатларни 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 эркиликни таъминлаб булмаслиги гоъси илгари сурилади.

Монтескье ижтимоий қарашларининг яна бир асосий муаммоларидан бири, бу — республикачилар, монархия ва деспотия бошқаруви учун хос булган «қонунчиликнинг» объектив детерминантлашганлигидадир. У бу детерминантлашганликни «қонунлар руҳи», деб атайди 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 гоъни 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 булган «инсоний ҳиссиётларни» келтиради. Бу ҳиссиётлар кишиларга кузгатувчи 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 ҳалоқатлидир, деб курсатилади.

Умуман олганда, Монтескье таълимотидаги географик детерминизм тамойили, ўз чекланганлигига қарамасдан ўз 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 ўзининг янги ишларини эълон қилади, шундан кейин қирол гвардиясининг врачлари мартабасига эришади. Ламетри ўзининг кузатишлари ва тадқиқотлари асосида психофизик муаммолар буйича мулоҳазаларини «Жоннинг табиий тарихи» (1745), «Жон туғрисида рисола» асарларида баён қилади. Бу асар илоҳиётчиларнинг қаттиқ таъқибига дучор бўлади 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 ўтиб кетади, Берлинда ижодий (илмий) ишлар билан банд бўлади 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 курсатиш мақсадга мувофиқ. Ламетрининг жон ҳақидаги қарашлари уни номоддий, руҳий субстанциянинг намоён бўлиши, 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 туғри 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. Бунинг билан ҳайвонларнинг ҳар қандай психик қобилиятдан маҳрум булган «машиналар» эканлиги ҳақидаги Декарт таълимоти билан булган баҳсида курашимиз.

Ламетри Декартнинг ушбу таълимотини кулгилли 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 курсатади. Куп ҳолларда Ламетри инсон танасини соат механизми билан таққослайди. Инсоннинг механик қурилмалардан фарқи туғрисидаги 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 бўлиши масаласи. Ушбу масала буйича унинг қуйидаги таҳминлари 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 суреди.

2. Унга кура гўё дастлаб содда организмлар пайдо булган, 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 кура инсон, биологик тур сифатида турли ҳайвонларнинг қўшилиши 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) булсада, лекин тарбия, одамлар билан мулоқот, нутқ, бир суз билан айтганда, ижтимоий омиллар ҳам зарур экан. Тилнинг вужудга келиши ва инсоннинг ижтимоий мавжудот сифатида қонулар 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 булади. Ламетри табиатни бутун борлиқнинг (минераллар, усимлик олами ва ҳайвонот дунёси) умумий онаси, деб билади. Демак, оламда ягона субстанция мавжуд бўлиб, у турлигча шаклларда намоён булади. «Инсон эса унинг энг мукамал куринишидир». 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 тана-си ўз-ўзидан ҳаракатланувчи машина» ва ҳоказо, деб атайди.

Ламетри ўзининг асарларида, хусусан «Инсон — машина» китобида ижтимоий ҳаёт инсон онги шаклланишининг муҳим шарти, деган қонидани илгари суради ва кишиларнинг узаро муносабатларини тартибга солишда ва уларни бошқаришда қонулар ва ахлоқий қондаларнинг алоҳида ролини таъкидлайди. У ахлоққа натуралистик қараш тарафдори бўлиб, бу қарашга кура инсонда ахлоқнинг «Табиий қонуни» мавжуд ва у кишига қандай саъй-ҳаракатлар қилиш кераклигини курсатади. Ламетри бошқалар томонидан кишига қилинган яхшиликлардан миннатдорлик ҳиссини ва қилган яхшиликлар ўрнига улар етказган зарардан аф-

сусланиш ва озорланишни ахлоқ «Табий қонуни»нинг муҳим ифодаланishi, деб ҳисоблайди. Ламетри мавжуд тартибларни ва қонунларни ўзгартириш зарурлиги тўғрисидаги хулосаларга келади ва уни маърифат-парварлик нуқтаи-назаридан ҳал қилади. У зуравонлик билан бошқаришни қоралаб, фақат фалсафа одамларнинг амалий ишларини «донолик ва жамият тарозиси»да улчаб, уларнинг қайси бирлари адолатли ва жамиятга фойдали, қайси бири жамият манфаатларига зид ва адолатсизлиги ҳақидаги хулосага келади. Ламетрининг таъкидлашича, подшоҳлар ва уларнинг вазирлари қанчалик донишманд-файласуф бўлишса, улар ўзларининг инжиқликлари, қаттиққўллиги, 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 Женевада 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 сермаҳсул давр бўлди. Бу йиллар ичида у ўзининг 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 қувгинда юрди. У 1776 йили Англияга келиб, шу ерда сунгги йирик асари «Тавба»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 ўзининг 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

бузлишлар бойликдан келиб чиқади. Руссонинг «Тенгсизлик сабаблари тўғрисида» асари тенгсизликнинг келиб чиқишини тадқиқ қилишга бағишланган. Ушбу асарда Руссо тенгсизликка узгармас ва абадий табият 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 боглиқ булган жисмоний тенгсизлик.
- 2) Турлича имтиёзлар билан боглиқ булган сиёсий тенгсизлик.

Руссо «Табиий ҳуқуқ» назарияси тарафдори эди. Инсоният ҳаётининг илк давларида кишилар тенг, эркин булишган ва ҳеч ким ҳеч кимга қарам булмаган. Ҳуш, 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 булди, бой ва камбағал ана шундан келиб чиқди. Кишилар манфаатлари уртасидаги қарама-қаршилик, рақобат, бошқалар ҳисобига бойишга интилиш қабила хусусий мулкчилик пайдо булгандан кейин унинг энг дастлабки оқибатлари эди. Демак, Руссо ижтимоий тенгсизлик тўғрисида 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 усиб бориши оқибатида зуравонликка асосланган давлат бошқарувининг деспотизм шаклида хужайинлар ва қулларга булиниш тулиқ қонулашди.

Руссо ижтимоий-фалсафий қарашларининг энг муҳим хусусияти шундаки, у хусусий мулкни ижтимоий тенгсизликнинг асоси, деб уни яшаган жамиятда бойликларнинг тенг тақсимланмаётганини эҳтирос билан кўрсатиб ва хусусий мулкка қарши курашиб, айни 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 йул билан жамиятнинг бойлар ва камбағалларга булинишини бартараф этмоқчи ва кишилар ўртасида тенгликка эришмоқчи бўлади. Руссонинг тенглик ғояси, 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 қиём кишилар қулида бўлади. Монархия — ҳокимиятнинг бир киши қулида тулланиши.

Хуллас, Руссо ижтимоий-сиёсий қарашларининг асосий жиҳатлари сифатида қуйидагиларни кўрсатиш мумкин:

- 1) Мавжуд феодал-абсолютизм тузумини танқид.
- 2) Ижтимоий тенгсизликни тарихий ҳодиса, деб қараш.

3) Ижтимоий тенглик ўрнатилишини қатъий талаб қилиш ва халқ суверенитетини эълон қилиш.

Руссо узининг 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 бошлангич асослар. Руссо биз ҳис қиладиган барча нарсаларни, бутун ҳиссий оламни материя, деб атайди.

«Мен узимдан ташқарида ҳис қилаётган ва менинг сезгиларимга таъсир қилаётган 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 ислоҳотчиларидан бири эди. У педагогика назариясини демократлаштириш буйича қўл асарлар нашр қилади. У узининг 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, қўпол интизом ва тан жазосига қурилган ҳамда бола шахсини ерга урадиган тарбия тизимига қарши чиқди. Бу эса, ўз навбатида, унинг педагогик ғоялари чуқур инсонпарварлик асосига қурилганлигини курсатади. Руссо фикрича, инсоннинг инсон томонидан ҳурлайдиган, бировлар ҳисобига қўл қўришга асосланган жамият бузуқ, айтинган жамиятдир. У «Олам яратувчисининг қулидан чиққан барча нарсалар соф, яхши ва тозадир. Лекин одамлар қулига тушгач улар айтиниди, бузилади,

чирийди», — деб хитоб қилади. Уз давридаги жамиятни у айниган, бузуқ 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 аиа шундай жамият иллатлари юқмай туриб, «табиат кучоғига» олиб кетиб, иллатсиз одам қилиб тарбиялаш кераклигини уқтириб утади. Руссо син-фий, табақавий жамиятни бирор зуровонлик ёки қурол кучи билан узгар-тиришни истамайди. Балки, у жамиятни узгартириш асосига тарбия воситасини қўяди. У узининг жамиятни узгартиришга «қодир» булган тарбиявий гоёларини, тавсияларини амалдорлар фарзандларига бағиш-лайди. Чунки амалдор Руссонинг тарбия тизими учун шароит яратиб бера олади. Шунинг учун амалдорнинг фарзанди бўлмиш Эмиль Руссо-нинг бош қаҳрамонидир.

Эмиль тарбия туфайли меҳнатсевар, касб эгаллаган, билимдон, уз меҳнати билан тирикчилик утказадиган эркин киши бўлиб етишади. У меҳнат қилмаса турулмайдди. 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 меҳнат-кашлар билан боғлиқ булган ота-оналари оламдан утиб кетади. Шундай қилиб, жамият тарбия йўли билан табақасиз, тенгликка асосланган жа-миятга айланади.

Руссонинг гоёсида меҳнаткашлар фарзандларини тарбиялашнинг за-рурияти йўқ, чунки турмушнинг, меҳнатнинг ўзи тарбиялаб беради. У уз давридаги тарбия тизимни, айниқса, болалар қобилиятини, қизққишлар-ини ҳисобга олмайдиган, тан жазоси одатий тўе олган тартибларга қарши чққиб, узининг «эркин тарбия» гоёсини яратди.

Бу гоёга асосан:

- а) тарбия бола табиатига мос тушиши керак;
- б) болага қизққан нарсалар ўргатилиши зарур;
- в) бола шахси, эркинлиги ҳурматлансин;
- г) тан жазоси, умуман қўлланилмасин.

Тарбия бола табиатига, умуман унга мос тушиши керак, деганда Руссо қўйидагиларни кўзда тутати: боланинг узида нима бор? Буни намоён қила оладиган табиий ҳолатни вужудга келтириш талаб этила-ди. «Табиат» болаларнинг усиб, катта бўлишларидан олдин уларни бола бўлишларини истаиди, болаликка болалик онларида нишиб етилиш имконини беринг», деб ёзади. Руссо уз навбатида одам табиатини чу-қур урганишга ва унинг тараққийсига хос булган хусусиятларни анқ-лаб беришга интилди. Болаларни ривожланиш жиҳатидан даврларга бўлишда ҳам тарбияни табиатга уйғунлаштириш туғрисидаги қарашла-ри ётади.

У боланинг табиий усишидаги босқичларни ҳар қайсиси учун етакчи негиз топишга интилди. Табиатнинг сезги органларини устиришдаги ролини далиллар билан кўрсатиб берди.

Болага қизиққан нарсалари ургатилсин. Бунда табиийки, бола узи курган нарсаларга қизиқиб қарайди, шунинг учун бола «буюмлар ичида» усиши керак. Урганилиши лозим булган нарсаларни танлашда боланинг қизиқишини назарда тутиш керак. Руссо шундай тарифлайди: Бола китоблардан кура табиатга қизиқади, география, астрономия, табиатшунослик унинг жону дили.

Масалан, география ва табиат билимларини экскурсия тарзида ташкил этиш керак.

Болалар урмонга кетар экан, бу қандай усимлик, қандай гул, қандай дарахт каби саволларни беради. Урмон уртасидан 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 беряпти — бу усул эса болани таълимдан зериктирмайди.

Астрономия сабоги кечки сайрда берилади.

Бундай таълим жараёнида бола шахси ва эркинлиги ҳурмат қилиниши шарт. Чунки, «Эркинлик инсоннинг бирдан-бир табиий хулқидир инсон эркинлигини бугувчи жамиятга лаънатлар булсин», — деб хитоб қилади Руссо.

У бола шахсини ҳурматлаш, қизиқиш ва истакларини ҳисобга олишни тавсия этади. Мажбур этишни тарбия усулига қўшмайди.

Мисол учун, бола узи утирадиган стулни синдирса, уни уриб сўкиш шарт эмас. Тикка туриб овқатланишга мажбур қилинг, ушанда стулсиз қанчалик ноқулай булишини ҳис қилади. Уз хонаси ойнасини синдирса, янги ойна солиб бермаслик керак. Танасига совуқ утса, ойна аҳамиятини тушуниб этади ёки қоронғу жойга қамаб қўйинг. Бу чоралар бола соғлигига салбий таъсир қилиши мумкин, лекин Руссонинг фикрича, бераҳм усгандан кура, шамоллаб қолгани афзалроқ. Бу усулларни жазо эмас, тушунтириш воситаси, «табиий оқибат», деб ҳисоблайди. Руссо тарбияланувчи боланинг ёшини тўрт даврга булади:

- 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 булиши ва бу даврлар туғрисидаги фикрлари Руссонинг тарбияни табиатга уйғунлаштириш туғрисидаги қарашларига мувофиқдир.

Илк болалик даврида (2 ёшгача) тарбиянинг негизи жисмоний тарбиядан иборат бўлиши зарур. Одатда, боланинг қул-оёқларини боғлаб, йургаклаб қўядилар, лекин бу боланинг туғри ривожланишига салбий таъсир курсатади.

Бола доимо ҳаракатда бўлиши керак, юра бошлагач турли буюмларга дуч келади, ушлайди, бузади, синдиради. Шундай қилиб, бола эрта ёшдан бу буюмларни таниб, уларни уз урнида 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 курсатиб ўтади.

Иккинчи даврда болага ҳар хил насихатлар қилавермаслик, танбех беравермаслик кераклигини таъкидлаб, бу ёшда боланинг ташқи сезгиларини устиришни ўқтиради.

Бола соғлигини мустаҳкамлаш, уни жисмоний жиҳатдан чиниқтиришни давом эттириш лозимлигини ўқтиради.

«Болани ақли ва мулоҳазали қилмоқ учун уни бақувват ва соғлом устириш 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 кучида ҳаракати, меҳнати билан турмуши учун зарур нарсаларни яратди ва оролда тирик қолди. Бола бу каби китобларни ўқиб, жисмоний соғлом ва меҳнатсевар бўлишга 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 куп даражада яққол курсатилиши, шу билан бирга, болани кузатувчан, зийрак ва фаол қилиб тарбиялашнинг катта аҳамияти борлигини, болани ўқитиш учун табиат ва жамият билан бевосита алоқада бўлишининг муҳимлигини аниқ ифодалаб берди. Бундан ташқари, бола биринчи галда дурадгорчиликни урганади, сунгра бошқа турли-туман ҳунарлар билан танишади. Руссонинг қаҳрамони ҳунарманд кишининг ҳаёти билан яшайди, унда меҳнат аҳлига, меҳнатнинг узига ва меҳнат билан дам олиб, ҳузурланишга урганади. Меҳнат тарбия воситасига айланади. Шу билан бирга, эркин одамнинг ижтимоий бурчи ҳисобланади.

Тўртинчи 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 гоялари ва қарашлари «Эмиль ёки тарбия туғрисида» номли асариди тула ифодасини топган. Ижтимоий руҳда ёзилган бу асар уша даврдаги турли табақа вакилларининг дунёқарашини бутунлай ўзгартириб юборди. Руссо ўз замонасининг тарбия усулларини танқид қилиб, жамият дунёқарашини, фикрларини алгов-далгов 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 тўғриси билан суғорилган эди. Шунинг учун булса керак, Европанинг илгор ўқимишли кишилари унинг гояларини ҳаётга тадбиқ қила бошладилар. Унинг педагогик гоялари асосида инсон деган номга муносиб кишини тарбиялаш ётади. Руссо ҳамма мавқелар белгилаб қўйилган ижтимоий тузумда ҳар бир киши ўзи учун тарбияланган бўлиши керак. Барча одамлар тенг ҳуқуқли бўлган табиий тузумда уларнинг умумий мавқеи инсонликдир, кимки шу мавқе учун яхши тарбияланган булса, у одамийлик билан боғлиқ бўлган вазифани яхши бажара олади. Уқувчимни ҳарбий ишга, черков хизматига ёки судьяликка тайинлашадими — мен учун бунинг фарқи йўқ. Болага ургатмоқчи бўлган ҳунарим бу ҳаётдир.

Менинг қўлимдан тарбияланиб чиққандан кейин истаймани, у судья ҳам, солдат ҳам, поп ҳам бўлмайди, у аввало инсон булади, деб ўқтиради. Эски тарбия тамоман зўравонликка, кўр-кўрона бўйсунлишга асосланганлигини кўрган Руссо зўрма-зўракисиз, табиий тарбия беришни талаб қилди. Унинг фикрича, инсон қалбида туғма ёмонлик йўқ... бошлангич 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 булади, сиздан оладиган ҳар қандай унвон ҳам уни уша мартаба даражасига кўтара олмайди».

Руссо ўзи орзу қилган «эркин инсон»ни тарбиялаш асосига жисмоний ва меҳнат тарбиясини қўяди. Унинг фикрича, жамиятда яшовчи ҳар бир киши ўз таъминотининг қийматини меҳнат билан улчаш керак, шунинг учун меҳнат кишининг муқаррар бурчидир. «Бойми ёки камбағалми, кучлими ёки кучсизми, барибир меҳнатсиз яшовчи ҳар қандай киши ўғри, муттаҳамдир». Шунинг учун унинг қаҳрамони

Эмиль деҳқончиликни яхши билади, у бир қанча ҳунар-қасбларни урганади.

Руссо, меҳнат боланинг ақлий кучларини устирувчи восита эканлигини ҳам уқтиради. «Сиз қўл меҳнати билан шуғулланишни фақат жисмоний машқ қилдириш ва ўқувчимизнинг қўл ҳаракатларидаги чаққонликни устиришдан 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 таълимининг ўқувчининг ижтимоий муносабатлар ҳақида тўғри 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 тўғри жавоб беришга асос эканлигини уқтиради.

«Ижтимоий масалаларни тушунтириш зарурияти, меҳнатга муносабат билан узаро боғлиқдир», — деб тушунган Руссо, тарбиячиларга қарата қуйидагича мурожаат қилади: «Болалар билимлари тўпланиб, одамларнинг бир-бирига муносабатлари ҳақида гапиришга сизни мажбур қилсалар, унга бу муносабатларни ахлоқий томони тўғрисида гапирмай, аввало ўқувчингиз диққатини одамларни бир-бирига фойдали қиладиган саноат ва касб-ҳунарга бурнинг».

Руссо ўз давридаги таълим-тарбия услубиётини ислоҳот қилишга ҳаракат қилди. Моддий нўматларнинг 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 ҳаётний фактларнинг яққол ўзгинасидир. Бундан ташқари, яхши мулоҳазалар юриштиш қобилияти улўф кишиларининг таржиман ҳолини, қолдирган меросини ҳамда тарихни ўрганиш натижасида тарбияланади. Таълим-тарбияда устознинг намуна бўлишини алоҳида уқтиради.

«Уқувчингизга устахоналарни, ўқув, тикув дастгоҳларини, деҳқончилик майдонларини таништириб юрганингизда, унинг бирор ишни узи 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 булинг, уни ишга уста қилиш учун узингиз ҳамма ерда шогирд булинг, шунга амин булингки, бир соатлик аниқ амалий меҳнатда у кун бўйи оғзаки тушунтирганингиздан кўпроқ нарса билиб олади».

Руссо ишонч билан: «Ҳақиқий тарбия қондаларда эмас, машқлардадир», — деб ўқтиради.

Руссо тарбиячи маҳорати ҳақида тухталиб: «Тарбиячининг маҳорати ўқувчининг эътиборини мутлақо аҳамияти бўлмаган майда-чуйда нарсалар билан чалгитмай, балки кишиларнинг ўзаро муносабатларидаги йирик ҳодисаларни ўқувчига яққол кўрсатиб берадиган фактларга қаратишдир. Ўқувчи 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 успириннинг жинсий тарбиясига ҳам аҳамият берган ҳолда, бу ёшдагиларнинг ҳисларини кўзгатадиган зарарли нарсалардан четлатишни таклиф этади, яъни мазмуни тўғри келмайдиган китобларни ўқимаслиги, тор кийимлар киймаслигини ўқтиради. 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 тухталиб 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-рузгор ишларини тўқис бажарувчи, оилада соғлом муҳит яратиш, эрига ёқимтой, унинг фойдали ишларига ҳисса қўшадиган, эрининг камчиликларини тузатиб, унинг обрўси учун қурашувчи бўлиши керак. Шу билан бирга, кечиримли, кишилар қалбига йўл топа оладиган, меҳмонни иззат-иқром билан кутиб олиб, ҳурмат билан кузатиб қўядиган уй бекаси бўлишини истаydi. Шунинг учун уларга аёллар тарбияси қизлар тарбиясидан фарқ қилиши

кераклигини эслатиб утади. Аёл, биринчи гада 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 булса, шу динни қабул қилгани маъқул.

Руссо болани онлада тарбиялаш масаласига ҳам катта эътибор берган маърифатпарвар эди.

Онлада тарбия оқилона йўлга қўйилиши, 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 қунишингизга туғри келади»,— деб таъкидлайди Руссо.

У узининг қарашларида отанинг бурчини қуйидагича таърифлайди: ота болаларни бино қилиш, едириш-ичириш билан уз зиммасидаги вази-фасининг учдан биринигина бажарган бўлади. У болани одамзод қаторига қушмоғи, жамиятга фаол қишиларни, давлатга фуқарони етиштириб бермоғи керак. Шу учала қарзини узиши мумкин бўлгани ҳолда, бу ишни бажармаган ҳар қандай киши айбдордир, борди-ю бу қарзининг ярминигина уса, янада багтарроқ айбдор бўлади. Қимки зиммасидаги оталик бурчини бажармаса, у ота бўлиш ҳуқуқидан маҳрумдир.

Ота-оналарнинг, уз фарзандларига нисбатан оқилона муносабатда бўлишини, яъни айб ишлар, ножўя хатти-ҳаракатлар қилса, уларнинг зарарли оқибатларини тушуниб етишига имкон беринг. Яхши ишлар қилса, рағбатлантиришни унутманг, деб маслаҳатлар беради.

Ж.Ж.Руссонинг тарбиявий тизими, ғоялари умуминсоний тарбия мазмуни билан суғорилган бўлгани учун ҳам умри боқий таълимотдир.

У сўз юритган тарбиянинг қайси йўналишини олманг, биз таянаётган, ташкил этаётган таълим-тарбия мазмунига ҳамоҳангдир. Ўзбекистон Республикасида таълим тизимини эркинлаштириш ва демократиялаштириш соҳасида сўз юритадиган булсак, 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 булмаган қуйидаги 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 томонлама камолга етказиш асоси:

- а) ақлий салоҳиятни ошириш;

б) касб-ҳунарни пухта эгаллаш;

в) ноз-неъмат манбаи булган деҳқончиликка меҳр қўйиш;

г) меҳнатга муҳаббат.

3. Меросни урганиш (Руссо тарихий мерос орқали тарбиялашни алоҳида уқтириб утган).

4. Экологик тарбия.

Руссо уз давридаёқ олам Ярагувчисининг қўлидан чиққан нарсалар соф, мусаффо эканлигини, инсонлар қўлига тушгач бу мусаффолик йўқолишини 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 кўтариб чиқиши.

Ёр юзида жинсий муносабатларда парокандалик юз бераётган ҳозирги пайтда Руссо фикрларига мурожаат қилмай иложимиз йўқ.

Хуллас, умумжаҳон фани, маданияти ва педагогикасининг ривожига муносиб ҳисса қўшган маърифатпарвар Ж.Ж.Руссонинг меросига тез-тез мурожаат қилиб турсак, тафаккуримиз ва фикрларимиз бойишига, одамийлигимизни мустаҳкамлашга яхшигина озуқа олган буламиз.

ДИДРО

(1713—1784)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Дени Дидро Франциянинг Лангр шаҳрида узига тўқ, ҳунарманд оиласида туғилди. Денининг отаси икки углини ҳам етук маълумотли қилиб тарбиялаш мақсадида уша вақтдаги ягона уқув марказларидан ҳисобланган иезуитлар коллежида уқитади. Бу коллежда асосан қадимги тиллар, тарих, нотиклик маҳорати, адабиёт уқитилар эди. Дидро 15 ёшга етганда Парижга йўл олади. Сабаби, у ерда замонавий билим олиб, ҳаёт билан яқиндан танишиш эди. Париждаги Д.Аркур коллежига жойлашиб, юнон ва латин тилларини урганишда давом этади. Аввалида, математика фани билан қизиқмаса ҳам сўнг табиий фанлар билан жиддий шуғулланади. Уқишни тугатгандан сўнг отасининг маслаҳати билан икки йил давомида Лангрда ирокурорга ёрдамчи бўлиб хизматга киради. Лекин уни ҳуқуқий соҳалар унчалик қизиқтирмайди. Бўш 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 қуришга муҳлат беради. Аслида отасининг асосий мақсади углини руҳоний қилиб тарбиялаш эди. Ёш Денининг фикрича, инсон кам таъминланган булса ҳам, у эркин турмуш тарзига эга булиши ва ички қизиқиш ҳолатига қараб ҳаётда яшаши лозим.

1733 йилдан 1744 йилларгача Дидро ўз йўлини топиш мақсадида тинимсиз ҳаракат қилади. Шу йиллар давомида турмуш эҳтиёжини таъминлаш мақсадида турли ўқув юртларида онда-сонда берилган соатларда 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 тўхтамади. 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 тула алоқани узиб, деизм нуқтан назарига утади. Шу йилларда Дидро Ж.Ж.Руссо, Кондильяк каби ёзувчи ва файласуфлар билан танишади, мунозара ҳамда суҳбатларда қатнашади, кейинчалик бўлиши мумкин бўлган қувгин ва танқидларга узини тайёрлайди.

«Фалсафий фикрлар» ҳаёт юзини кўриши билан парламент томонидан китоб ёқиб юборишга қарор қилинади. Уни олдиндан сезган Дидро шу асарнинг узидаёқ муқаллас улугларнинг фикрига қарата айтылган фикр ва мулоҳазаларидан дин пешволари юз угирсалар, уларга нисбатан яна янги гоълар пайдо бўлишини таъкидлайди. «Улар,— дейди у, — Декарт, Монтен, Локк ва Бейлларни доимий танқид остига олган эканлар, мени ҳам шундай қиладилар. Мени деист ва ишонмасликда айбаласалар, 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 оча боради. Натижада даҳрийлик нуқтан 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 лугати»га бағишлади. Дидро унинг асосчиси ва биринчи муҳаррири бўлди. Бу энциклопедия ҳақидаги гоъ XVIII асрнинг 40-йилларида пайдо бўлган эди. Чунки, бу энциклопедия маърифатпарварликни тарғиб қилишда хизмат қилишини биринчи бўлиб Дидро сезган эди. Ўз гоъсини амалга ошириш учун ташкилий ишларда

тинмай меҳнат қилар экан, йирик фалсафий асарлар ёзишдан ҳам тўхтамади. Дидронинг мустақил фалсафий фикрларини шаклланиши даҳрийлик нуқтаи назарга ўтиши 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 куплаб 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 укувчининг диққатини тортамыз.

«Одамлар агар ҳеч нарсадан қўрқмасликларига 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 уртасидаги тафовут тупроқни қонга булламаётган 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 қуяди. Уша пайтда яшаган александриялик Филон ҳам, Юстус Тивериадский ва Иосиф Флавий 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 гоъларининг аҳамияти улуғлигини 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 материалист ва атеист булганлигини исботлаш учун келтирдик, холос. Дидро XVIII аср мутафаккиридир. Унинг фикрларининг барчаси ҳам абадий эмас, албатта. Давр утиши ва замоннинг узариши, 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 маданият 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 йўқлигини 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 сурайди. Натижада Дидро таклифни қабул қилиб, 1773 йилда Россияга ташриф буюради. Россияда Екатерина томонидан Дидро яхши кутиб олинади. Деярли ҳар кунни 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 буйича таклифлар беради. Жумладан, конституциявий монарх бошқарувини, уни эса халқ томонидан сайланишини, крепостнойлик ҳуқуқини, ерга феодал ҳужайинлик соҳаларидан воз кечиш, қатламлар ҳуқуқини тенглаштириш, буржуазия асосида иқтисодиётни бош-

қариш каби таклифлар киради. Екатерина ушбу таклифларни сўзда 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 йигини давлат раҳбари иродасини қабул қилиш керакми ёки йўқми, 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 бўлмасликда айблаб, унинг дўсти М. Гриммга хат ёзди. Натижада Дидро Россиядан хафа бўлиб қайтади. Чунки у Россияда «Энциклопедия»ни қанчалик ҳаракат қилмасин чоп этишга муваффақ бўла олмади. Россиядан қайтган Дидро умрининг сўнгги йилларини Францияда ўтказди. Умрининг охириги йилларида деярли ҳеч қандай асар нашр эттирмади. 1784 йил 31 июлда ҳаётдан куз 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 бўлди. Натижада давлат бошқарувидаги иқтисодий, сиёсий соҳалар тез-тез ўзгармади, балки инсонлар фикри шиддат билан ўзгарди. Булар ўз навбатида Дидронинг қарашларига катта таъсир кўрсатди.

Қолаверса, бир фикрда тўхтамаслик, ақли ўткирлик, ёрқин публицистик қобилият Дидронинг хислатларидан бири эди.

Дидронинг фалсафадаги азалий муаммоларидан бири булган материя ва унинг ҳаракати туғрисидаги фикрларига тўхталадиган бўлсак, материя — абстракт ҳажм ва геометрик жисм эмас, балки алоҳида ўраб турган конкрет жисмлардир. Материя кичик молекула ва атом заррачаларидан иборатдир. Атомлар эса булинмасдир. Бу қарашлар Дидро даврида яшаган бошқа файласуфлар таълимотига ҳам тааллуқлидир. Дидро фикрича, табиат доимий, мангу ва чексиздир. У яратилган эмас. Ҳайри-табиий кучлар туғрисидаги уйдирмаларга ишониб ҳам керак эмас. Бизни ўраб 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 ўтказиб, ҳозирги ҳолатига эга бўлган. Одамлар эса табиий ривожланишнинг олий босқичидадир. Дидронинг ушбу фикрларида материалистик диалектиканинг стихияли курниши сезилади. Оламдаги барча предметлар ва ҳодисалар сабабий боғланиш ва алоқадандир. 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 ўтилади. Шу тариқа ривожланиш рўй беради. У ҳис-туйғу, сезиш каби ҳолатлар жонли организмларга хос хусусият эканлигини эътироф этган. Шу билан бирга, материяда умумий сезишга ухшаган ҳолат борлигини ҳам эслатиб ўтади. 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, унинг фалсафий фикрларини исботлади. Бошқаларни ҳам шундай қилишга етаклади. Табиатнинг мураккаб тизимларини фан орқали ечилишига шубҳа қилмади. Табиатдаги ўзгаришлар табиий ҳолда йўқ бўладилар, пайдо бўладилар, бу жараён абадийдир. Унда табиий танлаш бор. Ҳайвон ва ўсимликлардаги ўзгаришлар заруриятдан келиб чиқади. Унга ҳеч қим, ҳеч нарса аралаша олмайди. Ламарк ва Дарвин таълимотига қадар ўша вақтдаги табиатшунослик имкониятлари доирасида, Дидро томонидан айтилган бу фикрлар башорат сифатида эди. У оламнинг моддий бирлигига шубҳа қилмаган. Ўз тушунтиришларида оламнинг асосида қандайдир илоҳиёт борлигига урин қолдирмасликка ҳаракат қилган. Унинг фикрича, рух материянинг хусусиятидир.

Материя фаолдир. У ўз-ўзидан 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 тўпланиб бошқа хусусиятдаги материяни келтириб чиқаради. Барча материя турлари ўзаро боғланган детерминистик хусусиятга эгадир. Оламнинг ривожланиши ушбу боғланишлардан келиб чиқади. Ривожланишда ўзаро мақсад ва интилиш бор. Бу жараён ҳам макон ва замонда ўзлуксиздир. Материя сингари бу ўзлуксизлик 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 таъкидлашича, барча инсонлар дунёвий илмлардан баҳраманд булиши лозим. Бу соҳадаги барча ҳаракат бирлаштирилса, у ҳолда табиатдаги мураккаб жараёнларни билиш тезлашган булур эди, дейди. Унинг фикрича, инсоният билмаслиги туфайли кўпгина қийинчиликларга дучор бўлиб келмоқда. Табиатнинг олий мавжудоти инсон бўлиб, ундаги сезгилар билиш учун қуролдир, деб таъкидлайди. Бу ўринда 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 булса 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 уз аксини топади. Натижада билиш жараёни юзага келади. Билиш предметларнинг образини аниқлашдир. Дидро фикрича, жон сезгилар йиғиндисидир. Сезги тана ва фаолиятни бошқаради. Объектив оламни билиш инсоннинг ақл-фаросатига ҳам боғлиқдир. Ақл-фаросат ҳам сезгига боғлиқ бўлиб, у ташқи олам таъсирида мияда тафаккур,

¹ Дидро. Асарларининг мукаммал тўплами. Ж. Асеез нашри, 1875 йил, I том, 304 бет.

хотирлаш, мулоҳаза юритишларни келтириб чиқаради. Сезгилар тафаккур манбаи. Сизги билишнинг қуйи босқичи бўлса, 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 гоёларнинг 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 кўрилади». Демак, ҳақиқатга эришишнинг асосий йули тажрибадир.

Дидро фаолияти уз давридаги дарслик ва монографияларда ҳолисона ҳисобга олинмаган. Дидрони ҳам бошқа француз материалистлари сингарни жамиятни тушунишда идеалист деб, бурттириб кўрсатадилар. Аслида эса Дени Дидро жамият тараққиётини уз давридан келиб чиқиб, уринли баҳолаган. Жумладан, жамиятда яшаган кишиларни маърифатли қилиш кераклигини талаб қилишнинг узи 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 «Гузалик» (1751), «Тасвирий санъат тажрибалари» (1765), «Актёр тўғрисида парадокс» (1773) ва бошқа асарларида уз аксини топган. Бошқа француз файласуфлари сингарни Дидро ҳам, шахс ижтимоий шарт-шароитнинг маҳсулидир, деб эътироф этди. Шу ижтимоий ҳаёт қандай бўлса, инсонлар ҳам шундай бўладилар. 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 мукаммаллаштирди 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 ташладикки, бу фикрлар жамият тараққиётини тушунишда ўзига хос манбадир.

Тарихни илмий ва фалсафий тушунишда ҳам замондошлари ўртасида Дидро биринчилардан бўлди. 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 ўрин 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 йўл қўймаслик, барча кишилар қонун олдида баробар бўлишини истайди. Хусусий мулк моҳиятини чуқур таҳлил қилади ва уни қонунлар билан боғлайди.

Дидро таълимотида марксистлар таъкидлаган мавҳум инсон йўқ. Балки, конкрет инсон бор.

Шунинг учун ҳам у маърифатли жамият бошқарувчиси инсондир, дейди. Бу эса Дидронинг инсонларга бўлган ҳурмати нишонасидир.

Дидро таълимотида ҳам бошқа француз файласуфлари каби «Ижтимоий шартнома назарияси» муҳим ўринни эгаллаган десак, хато бўлмайди. Ушбу назария уша вақтда монархистик бошқаришга қарши ишлаб чиқилган, нисбатан янги илғор назария эди. Бу назарияда курсатилишича, авваллари жамиятда яшовчи кишилар узаро тенг бўлиб, узлари ҳамда бойликлари ҳамма вақт хавф-хатарда яшар эдилар. Кейинчалик узаро келишган ҳолда шартнома тузиб, шу асосда уз 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 бўлиши 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 бўлган 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 намоёндаси сифатида шакланган Дидро ўз замондошларидан бир қанча муҳим фалсафий фикрлари билан олга 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 ўз асарларидаги гоялари билан уша вақтдаги мутаассиб черков мафқурасига қарши қурашлар фалсафий муаммолардан бири бўлган билшш 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 тушунамлик, уларга хос булган субъектив жиҳатларнинг ошириб юборилиши Кондильякни субъектив идеализмга олиб келди.

Унинг нуқтаи назарига кура, сезгиларнинг қузғолишига ташқи предметлар сабаб булса-да, сезгиларнинг ташқи объектлар билан ҳеч қандай алоқаси йўқдир. Ақл олам билан фақат сезгилар орқали боглиқ булганлиги сабабли, унинг предмети объектив олам эмас, балки сезгилар мажмуидир. Шундай бўлишига 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 илгор ижтимоий-сиёсий ва иқтисодий гоёларни 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) гоёлар 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 бўлиб, ҳатто, инсоннинг абстракт гоёлари, рухий 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. *Intellectus* — 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 бўлмайдиган) 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 гоёларни билиш» вазифасини қўйган. У буюмларни механистик материализм руҳида тушунган — бу буюм, маълум куламга 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 бўлмаган ҳолда реал мавжуд. Инсон онги фақат уларнинг тимсолини, сиймосини ифодалайди, аникроғи, 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 бўлганида бизда тугилувчи таассуротдир».

«Сезгилар ҳақида трактат» асарида Кондильяк буюмлар таъсирида вужудга келувчи сезгилар шу буюмлар тимсолига, улар туғрисидаги гоёларга қай тарзда айланиши ҳақидаги ўз 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 борувчи 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 уз-ўзига, қанчалик турли-туман бўлишларидан қатъи назар буюмлар ҳақидаги гоёга 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* — ўзим, субъектив-идеалистик назария, унга кўра фақат инсон ва унинг онги мавжуддир, объектив олам, шу жумладан одамлар ҳам фақат индивиднинг онгидагина мавжуд) дунёқарашдан Кондильяк «ҳайкали»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 ўз вужудини сезиш, узга вужудларни ҳис этиш имконини беради. «Менинг қўл остимда,— дейди «ҳайкал»,— ҳамма нарса маълум қаттиқликка эга», оқибатда сезилувчи сифатлар «менга тегишли бўлмай боради, мен улардан ўзимдан ташқари мажмуани вужудга келтираман, мен улардан ўзим танишаётган ҳамма предметларни шакллантираман». Булардан Кондильяк хулоса қилиб айтдики, фақат қаттиқликни ҳис этиш... бир вақтнинг ўзида ҳам сезги, ҳам гоядир. У руҳиятга нисбатан сезгидир, у ташқи нарсага нисбатан гоядир.

Кондильяк шунга эътиборни қаратдики, сезги аъзоларимиз бир-бирдан ажралган ҳолда, алоҳида-алоҳида ҳаракат қилмайди. Улар биргаликда ҳаракатда бўлади ва буюмлар ҳақида гоёларни 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 тўғрисида ишончли маълумот берад 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 тўғрисидаги хулосага келади. «Мен,— дейди «ҳайкал» — меваларни ва менинг истеъмол қилишимга яроқли нарсаларни урганаяпман; 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; ўз эътиросларимга мувофиқ равишда буюмларнинг аслиги, тозаллиги ва гузаллиги тўғрисида шахсий қоидалар барпо этаман. Тажрибага эга бўлгач, амалий ҳаракатдан олдин таҳлил қиламан, чуқур мулоҳаза юритаман». Шундай қилиб, Берклининг қарашларига муқобил равишда етарли даражада ишончли сенсуалистик таълимотни яратиш жараёнида Кондильяк материалистик («материалистик» сўзини «ақл ва тажрибага асосланган», деб узгартирилса 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 бўлди. Бу соҳада Локка нисбатан илгорроқ бўлган Кондильякнинг ёзишича у, яъни Локк адашиб «кишининг ҳамма лаёқат-қобилияти... тугма», деб тушунди, «улар оддийгина сезгилардан вужудга келиши мумкинлигини гумон ҳам қилмайди». Кондильяк уз 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 уз руҳий ҳолатини таҳлил қилишни мустақил билим манбаи, деб қарашни бартараф этди. Аини вақтда «метафизиклар» даъво қилган, ҳиссий билишдан алоҳида бўлган «соф ақл» тўғрисидаги қарашларнинг ҳам асоссиз эканлигини таъкидлайди.

«Инсон билимлари келиб чиқиши ҳақида тажриба» асарида Кондильяк инсон билиш қобилияти келиб чиқишининг қуйидаги кўринишини 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 бўлган киши сифатида идрок қиламиз, бу эса хотирани ташкил этади. Руҳиятда хотира гоҳ тимсолланиб, гоҳ сақланиб, гоҳ уларнинг фақат белгилари ёдга келиши бу тасаввур, мушоҳада, зехн, хотирадир, эсга 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 бўлган қуйидаги амалларни таъкидлаб курсатади. Биринчидан, бу босқичда мураккаб гоялар шаклланиши содир бўлади. Кондильяк уларни «ақл маҳсули», яъни «тушунча», деб номлайди. Ушшг фикрича, тушунчалар пайдо бўлишида диалектик сакраш (ёки кескин узгариш) ва сифат узгаришлари содир бўлиши назарда тутилмаганда «қўплаб идроклар бирлашуви ёки йиғилиши» намоён бўлади. Бу ҳодисанинг билишга хос аҳамияти бетартиб хусусиятлар гоялардан шу хусусиятларга эга бўлган буюмлар гояларига утишдадир. 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 кура, гояларнинг ақл билан алоқадорлиги олдиндан жорий этилган рамзлар билан

¹ Масалан, математикада соилар, улар ўрнига турли ҳарфлардан фойдаланиш, мантқиқда 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. Илгирда тил илоҳий нарса, у одамларда туғма булади, деб тушунтирилади. Кондильяк тилни табиий равишда вужудга келган, деб уқтиради. Бу қарашни умуман инсон зотининг пайдо булиши ва шаклланиши туғрисидаги антитеологик тушунча доирасида ривожлантирди. 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, сузлар ривож топди, тушунчаларни ифодаловчи рамзларга айланди. Би-лишни равақ топтириш мақсадида Кондильяк ҳамма сузлар 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 бўлиб, билимларнинг ишончли тизимини тузиш имконини беради, деб тушунган. Инсон билимлари келиб чиқишини тадқиқ этар экан, у шундай йўлни очиб керакки, бу йўл ишончли равишда билимлар купайиб бориши моҳиятини очиб берсин ва «бутун инсон ақл-заковатини тула 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 обрусизлантирган бўлса, Кондильякнинг асосли танқиди унинг узи «мавҳум» деб тушунган айрим фалсафий тизимларнинг урнига бошқа тизимлар яратиш кераклиги, ҳатто, зарурлиги туғрисидаги қарашлар билан уйғунлашиб кетди.

Кондильяк фикрича, «тизимда қандайдир санъат ёки фан қисмлари маълум бир тартибда жойлашади: унда бу қисмлар узаро бир-бирини қўллаб-қувватлайди, охириги қисмлар бошлангич 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 буладиган, энг муҳим ҳақиқатлар инсон руҳиятига азалдан хос булган 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 методини (услубини) синтетик, деб атади ва уларга кура «ҳақиқат, агар ундан олдин куп миқдорда аксиомалар, таърифлар мавжуд булмаса юзага кела олмайди». Сенсуализм нуқтаи назаридан Кондильяк тушунтирадики, бу ҳамма мавҳум принциплар билимларнинг ҳаққоний манбаига нисбатан фақатгина иккиламчи бўлиши мумкин, аниқроғи — улар ҳиссий сезгилар асосига 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 булган 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 узлари илгари сураётган методологик қондалардан 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) — мантиқий операция бўлиб, бу операция «агар у вақтда» боғловчисига мувофиқ келадиган мантиқий боғловчи воситаси билан икки мулоҳазадан мураккаб мулоҳаза тузади.

² *Онтология* — *ontos* — борлиқ ва *logos* — таълимот.

маган ҳолда бу таълимотлар сохта деган хулосага келди, учинчидан, янада асоссизроқ хулоса — умуман нарсалар моҳиятига инсон ета олмайди, деган фикрга келди.

Шунини 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 қуринишларга ажратиш вазифасини қуйиб, 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 бирёқламаликдан 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 узини келиб чиқишига ҳам мувофиқ келади». Кондильяк таҳлилни бир қарашда бизга туюлганидек, фақат гоялар соҳасидагина чекланиб қолмай, балки буюмларнинг узини урганлишга 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 «қашфиётларнинг ягона йўли, чунки у туфайли биз буюмларнинг келиб чиқишини аниқлаймиз».

Кондильякда ҳисси тажрибада эришилган тушунчаларнинг тилдаги мазмуни буюмларга тегишли эканлиги инсоннинг нарсалар билан бевон

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 яратиш, 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 бўйича булиши мумкин бўлган ҳамма тахминларни батамом назарда тутиш» қобилияти ёки салоҳияти.

2) Илғари 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 қура, гипотезаларни «соф математикага» қўллаш анча осон, осмоннинг кўзга кўринувчи тасвирини тушунтириш билан кифоялантира олинса, гипотезани астрономияга табиқ 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 утказиш имкони бўлсин. Физиклар вазифаси, Кондильяк фикрича, «воқеаларни кузатиш, уларнинг алоқаларни аниқлаш ва бошқа ҳодисалар келиб чиқиши боғлиқ бўлган ҳодисаларга етиб бориш»дан иборат. Унутмаслик керакки, ҳамма англаган 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 туғрисидаги тугал ва охирига етказилган билимлар «тизимни» ҳақидаги идеалидан қатъий юз утиради. 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 (бошлангич инсон идроки — «таассуротларни») қатъий инкор этувчи агностик ишончсизлигига қарама-қарши эди.

Кондильякнинг онг ва билиш масалаларига муносабати, энг аввало, Францияга хос булган ижтимоий-сиёсий ўзгаришлар билан боғлиқ бўлиб, тарих фалсафасини у ёки бу тарзда тушуниши ва талқин қилиш ижтимоий ўзгаришларга булган маълум муносабатларнинг назарий асоси бўлиб хизмат қилди.

«Билимларнинг келиб чиқиши ҳақида тажриба» асарида 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 келди. Шу билан бирга, тил халқнинг руҳияти ва хулқ-атвориغا ҳам таъсир этиши, хусусан уларга турғулик бахш этишда намоён бўлишини кўрсатади. У яна икки омил: иқлим ва бошқарув шакли халқ табиати шаклланишига тўртки булади, деган фикрни айтди. Маърифатпарвар Вольтер қарашларига мувофиқ Кондильяк халқ табиатига бошқарув шакли ҳал қилувчи таъсир ўтказди, деб фараз қилди. Бундан яна муҳим хулоса келиб чиқади, яъни «бошқарув ўзгаришига қараб, халқ, табиат ҳам ўзгариб боради, у донимий ўзгармас эмас». Бундан эса ижтимоий-сиёсий ўзгаришларни истаганча амалга ошириш мумкинлиги келиб чиқади.

Фалсафий-тарихий нуқтан назардан Кондильяк ҳар қандай жамиятнинг объектив равишда асрлар давомида ўзгариб бориши, шунга кўра, уни жамият шаклланиши, ривожланиш даври ёки тушкунлик даврларида айнан бир хил ҳокимият тизими орқали бошқариш мумкин эмас ва шунинг учун бошқарувга ўзгартириш киритишни тавсия этувчиларни танқид қилиш ноурин, деган фикрга келади. Кондильякнинг фикрича, жамиятдаги ўзгаришлар «ижтимоий вужуд»га худди даволашдек таъсир этади, қачонки у назарий асосланган лойиҳа асосида ҳаққоний «сиёсий тизим» томонидан амалга 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 гоёси келиб чиққан.

Бу нуқтан назарга келишида Монтескьенинг (Шарл Луи Монтескье) «Қонунлар руҳи ҳақида» номли асарининг таъсири, шубҳасиз, кучли булган. 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 туғри-сидаги қарашларга Кондильяк қўшилмаган) туғрисидаги қарашлар уни янги ҳулосага олиб келдики, унга кўра жамиятдаги ислоҳотлар мавжуд шароит доирасида, фуқаро феъл-атвори билан кўпроқ муносиб келадиган тарзда амалга оширилиши керак. Кўпроқ такомиллашган бошқарув лойиҳасини тадқиқ қилар экан, ута тез тунтаришлардан эҳтиёт булган Кондильяк ҳокимият томонидан айрим ва мунгазам утказиб бориладиган ислоҳотларни ёқлайди, қандайдир суниестемолни биратула йўқ қилиш фикридан воз кечади ва унга қарши кураш фақат айланма, гайрирасмий йул билан, узбекчасига айтсак, ширин гап, муросан мадора билан амалга оширилиши керак.

XVIII аср урталари шаронтига нисбатан ижтимоий шарт-шароитдаги издан чиқишлар сабабларини Кондильяк хушёрлик билан чуқур англаган. Тарихий ривожланиш жараёнида инсоният жамияти турли мақсад ва қарашларга эга булган 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. Уз 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 соҳибни булган.

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 утган (шаклан бу фақат политеизмга қарши йўналтирилган эди). Бизнинг бутун беихтиёр ҳаракатларимиз сабабчиси «худолар», деган фикрни «бизнинг руҳимиз оламий руҳнинг бир булагини», 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 туғрисидаги гоёлардан келиб чиққан ҳолда мушоҳада юритадилар», дея танқидий баҳо беради.

Кондильяк қарашларида айрим «икки ҳақиқат» туғрисидаги назарияга яқин келадиган жиҳатлар кўринади. Лекин унда фалсафий ҳақиқатга кўпроқ мойиллик сезилиб туради. Фалсафага диндан фарқли, бошқача тушунтиришлар бериш ҳамда диний гоёларга мурожаат қилиш урнига

нарсаларнинг табиий сабабларини кўрсатиш керак, дейди файласуф. Ин-жилда одамлар қандай гапира бошлаганликлари тўғрисида берилган тушунчалардан қаноат ҳосил қила олмаган файласуф айтди: «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 уларнинг дин билан алоқалари узилганлигини ниқоблаш мақсадида куп маротаба қулланилган.

ГЕЛЬВЕЦИЙ

(1715—1771)

ХАЁТИ ВА ИЖОДИ. Клод Андриан Гельвеций 1715 йилда Парижда таваллуд топади. У успирилик 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 кўрсатади. «Молиявий» фаолияти давомида Гельвеций мамлакатда сунистеъмолчиликларнинг авж олганини, адолатсизликни ва меҳнаткаш аҳолининг қанчалик оғир аҳволда яшаётганини ўз кузи билан кўрди, ҳатто, солиқ тўловчиларни солиқчилардан ва ҳукуматдан ҳимоя қилишга уринади. Лекин Гельвеций узининг бу ҳаракатлари фойдасиз эканини ва қонунсизлик, сунистеъмолчиликлар 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. Йиғирма йилдан ортиқ фалсафий изланишлари оқибатида унинг «Ақл тўғрисида» асари (1758) ёзилди. Бу Гельвецийнинг биринчи нашр этилган асари булиб, катта қизиқиш уйғотди ва Францияда фалсафий тафаккур тараққиётида муҳим аҳамиятга эга бўлди.

Лекин бу асар давлатга, черковга қарши даҳрий фикрларни кучайтиради деб тақиқланди, ҳатто, уни ёқиб, йўқ 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 гоёларни янада батафсил баён қилиш мақсадида янги бир асар устида иш бошлади.

«Инсон туғрисида» 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 узига хос томони шундаки, у қандай булмасин руҳийми ёки моддийми, субстанциянинг мавжудлигини инкор қилади. Табиатда фақат алоҳида конкрет нарсалар мавжуд, холос. Гельвеций номинализм руҳида материяни барча нарсаларга хос булган хусусиятларини ифодаловчи умумий тушунча, деб атайди. У илоҳиётчиларни чалғитиб, айни пайтда маълум даражада узи ҳам чекланиб «материализм», «атеизм» атамаларидан фойдаланмаслик ва уларни ишлатмаслик маъқул, деб ҳисоблайди.

Гельвеций фалсафада қадимдан икки қарама-қарши йўналиш мавжудлиги масаласини кўяди. Узининг «Инсон туғрисида» 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 булиб, Гельвеций бу йўналишга жуда салбий муносабатда булади.

Юқорида айтилганлардан маълум буладикки, 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 булганлиги ҳақидаги фикр аслида Гельвеций асарларидан олинган. Марксча-ленинча фалсафа ягона туғри таълимот, деб идеаллаштирилган пайтларда бу фикр Лениннинг номига ўтиб қолган. Ҳозир эса, ҳамма нарсани уз номи билан аташ ва хатоларни туғрилаш вақти келди, деб уйлаймиз.

Гельвецийнинг табиат ҳақидаги қарашларига қайтиб, шу нарсани таъкидлаш лозимки, XVIII аср француз мутафаккирларининг катта ютуғи, бу уларнинг материянинг ички фаоллиги ҳақидаги таълимоти-дир. Гельвеций ҳаракатни материянинг моҳиятидан келиб чиқадиган ички (имманент) хоссаси ва унинг мавжудлик усули, деб таърифлайди. Гельвеций таъкидлашгча, ҳеч нарса сабабсиз содир булмайди. Табиатда сабаб-оқибат муносабатларининг мустақкам 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 қўйилиши нуқтан назаридан тушуниб, Гельвещий инсон эркинлигини ҳам инкор қилади. Зеро, инсоннинг барча хатти-ҳаракатлари ҳам муайян сабаблар билан боғлиқ. Шундай экан, эркинлик булиши мумкин эмас ёки Гельвещий эркинликни жуда тор доирада тушунадик, у фатализм доирасидан четга чиқмайди. Масалан, у «Эркинлик кишининг уз интилишларини амалга ошириш учун воситаларни танлашда намоён булади», дейди. XVIII аср шаронтида Гельвещий эркинликни англаган зарурият, деб тушуна олмаган эди. Гельвещий ўз сафдошлари — Дидро, Гольбах, Ламетри билан бирга олам ҳақида ҳар қандай гайритабиий, номоддий кучларнинг аралашувини истисно қиладиган, табиат ва унда бўлаётган узгартишларни ўз-ўзидан деб тушунтирадиган, ягона бир илмий тасаввур ҳосил қилишга ҳаракат қилди.

Гельвещий инсонни табиатнинг бир қисми, деб тушунади. Кишилик жамияти эса табиий эҳтиёжлари ва талабларни 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 сабб-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 бўйсунса, инсоннинг маънавий олами манфаат қонунига бўйсунди. 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 узаро боғлиқликни ўрганишга катта аҳамият беради.

Инсон узининг табиий эҳтиёжлари туфайли табиат қонунларига бўйсунди. Унинг барча эҳтиёж ва талабларининг мазмунини роҳат-фарогатга интилиш ва изтироблардан қочиш ташкил қилади. Инсонни фаолиятга бошлайдиган бошқа барча ҳис-туйғулар, хоҳиш ва истаклар ана шу асосда найдо булади. 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, ҳунар урганишга ва ҳар қандай ишни бажаришга мажбур қилади». Меҳнат туфайли жамият маърифатли булади ва тараққий қилади. Африканинг маҳсулотни табиатдан тайёр ҳолда оладиган халқлари, узларининг 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 боглаган 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 боглиқлигини 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 куплаб ижтимоий йўқотишларнинг манбаи» бўлганини таъкидлайди. Масалан, ҳар қандай халқ дастлаб эркин ва озод булган. Озодлигини йўқотишини нима билан изоҳлаш мумкин? Халқнинг жоҳилларга ва зуравонларга, уларнинг ваъдаларига ишонувчанлиги билан изоҳлаш мумкин.

Гельвещий фикрига, кишилар узларишнинг мулкни ва озодлигини сақлаш, бахт-саодатга эришиш мақсадида жамиятга узаро битимлар, шартномалар асосида бирлашганлар. Шундай экан, жамият уз аъзоларининг янаш, 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 йуналтиради. «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.

Гельвеций давлат ва қонунлар кишилар уртасидаги келишувлар натижаси бўлиб, улар одамларнинг талабларига қараб узгартирилади, деб таъкидлайди. Гельвеций, ҳатто, давлат тузумини узгартириш, тиранга қаршилик кўрсатиш 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 университетида химия бўйича таҳсил олган Гольбах 40-йилларда яна Парижга қайтиб, Дидро, Гельвеций, Руссо каби маърифатпарварлар билан танишади ва француз маърифатпарварларининг иккинчи авлоди қаторидан урин олди. У «Энциклопедия» устида олиб борилаётган ишларда фаол иштирок этди. Химия булими 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 бўйича 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 тамойилли ва оқибатларини тадқиқ этиш» (1761) асарида динни кучли танқид остига олди. Гольбахнинг «Табият 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 «Табият 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 моддийчилик 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 ғоясини ифодалаб берди (Гольбах, айни пайтда, «Субстанция» атамасини метафизик тушунча деб, уни ишлатишдан қочган). Гольбах субстанция тушунчасидан Худо тушунчасини чиқариб ташлади. «Табият

ҳамма нарсанинг асоси; у ўзи туфайлигина мавжуд бўлади; у абадий бор бўлиб, доимо ҳаракат қилади; ўз-ўзига 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 атомага бундай ўзгариш киритиш, биринчидан, заррачанинг бўлинмаслиги ҳақидаги тушунчадан воз кечиш; иккинчидан, атомистик таълимотдаги атом билан бир қаторда бўшлиқ мавжуд, деган қарашни инкор қилиш; учинчидан, майда заррачаларнинг хоссаларини чекловчи қарашларни рад этишдан иборат. Гольбах материянинг сифат муайянлиги тушунчасига ҳам ўзига хос тарзда ўзгартиришлар киритди. Материянинг умумий сифатларига у янги Европа тафаккурига хос булган геометрик-механик муайянлик (кўлам, шакл, қаттиқлик, булиниш, оғирлик, зичлик, энергия кучи) тушунчаларини қушиб, уларни «ҳаракатчанлик» тушунчаси билан тулдирди. 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 гоёсини ишлаб чиқди.

Гольбахнинг дунёни материалистик нуқтан назардан тушунтирувчи фалсафий тизими унинг материя ва ҳаракатнинг бирлиги таълимотини ҳам ўз 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 ўзгаришидир». Гольбах ҳаракат тушунчасига, биринчидан, табиий шароитда моддий жисмларнинг вужудга келиши ёки парчаланишига олиб келувчи физикавий-кимёвий жараёнларни киритди. Иккинчидан, тирик мавжудотларнинг туғилishi, ўсиши, парчаланишида ифодаланувчи биологик жараёнлар ҳаракатнинг турли-туманлигини англатади, деб билди. Ҳаракатнинг механик булмаган шаклини диалектик маънода тушуниб, Гольбах ҳаракатни ҳар қандай ўзгариш, деб изоҳлади. Унинг фикрича, табиатда мутлақ тинчлик булмайди, ундаги ҳеч бир нарса бирон-бир сонияда ҳаракатсиз қололмайди, ҳамма мавжуд нарсалар тухтовсиз пайдо

булади, ривожланиди 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 манбага эътибор беради. «Ҳаракат шундай бир кучки, унинг ёрдамида жисм уз жойини узгартиради ёки узгартаришга 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 бирлигишнинг диалектик гоёсига Ньютон механикаси асосида ёндошди. Жисмларнинг нисбий тенглигида қарама-қарши йўналтирилган кучларнинг ўзаро мувозанати натижасини кўради. Гольбах материя ҳаракатининг манбаи унинг ўз 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 ўзгаришларни вужудга келтирувчи жисм ёки табиат ҳодисасидир. Оқибат эса бирор жисм орқали бошқа бир жисмда ҳаракат ёрдамида вужудга келтирилган ўзгаришдир». Материя ҳаракатини у сабаб-оқибат муносабатлари билан боғлиқликда ўрганиб, 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 ўз навбатида бошқасининг оқибати бўлиши мумкин. Яъни, узлуксиз ўзаро боғланган моддий заррага ва жисмлар боши ва охири булмаган тугилиш 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 йўналтирилган. 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 моддиюнчилик нуқтаи назардан изоҳлади, агностицизмга қарши чиқди. Билишнинг манбаи сифатида сенсуализмни биринчи ўринга қўйди, «ақл»ни жисмоний сезгига асосланади, деб ҳисоблади.

Гольбах ўзи ривожланадиган ўзгаришларнинг глобал концепциясига ҳиссий сезгини материалистик нуқтаи назардан талқин қилишни киритди. Бу билан у моддий объектларнинг сезги органларига таъсир кўрсатганида вужудга келадиган дастлабки «модификация» сифатидаги сезгиларнинг билиш хусусиятини асослади. Гольбах фикрича, сезгилар билишнинг бошланғич асосини ташкил қилади, гоё эса сезги ҳосил бўладиган предметнинг образидир. Гоёни 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 ўрганилаётган нарсанинг моҳиятига етишга катта эътибор берди. Сезгиларимиз бизни адаштирадиган бўлса, шунчаки тажриба эмас, балки тажриба ва мулоҳаза бизни тўғри йўлга олиб чиқади, деди. У бирёқлама рационализмга ҳам, бирёқлама сенсуалистик ва эмпирик кўрсаткичларга ҳам қарши чиқди. Гольбах билиш жараёнида рационализм, сенсуализм ва эмпиризм бирлигига юқори баҳо берди.

Гольбахнинг антропосоциал фалсафасидаги фикри ўзига хос хусусиятга эга. У инсоният томонидан фалсафий-илмий ҳақиқатни қайта қуриш, ўзгартиришни инсон ҳаётининг унга мувофиқ барча соҳаларини ўзлаштиришни ҳаётни яхшилашнинг ягона тўғри йўли, деб ҳисоблади. Гольбах инсон ўз табиати, интилишлари, талаб ва ҳуқуқларини билмагани туфайли ўз озодлигини йўқотиб, ўзини ўзи қул қилади, деган фикрни билдиради.

Гольбахнинг антропосоциал қарашлари соф моддиюнчилик мавқеидадир. Унда узаро бир-бири билан боғланган 3 концепцияни ажратиб кўрсатиш мумкин. Булар: ижтимоий-сиёсий ва ахлоқий бўлиб, улар Гольбах фалсафасини тушунишга ёрдам беради.

Инсон фаолиятини фалсафий англашда Гольбах уз олдига 2 вазифани қуяди: биринчидан, дуалистик қарашни инкор этиш ва дунёнинг пайдо бўлишидаги моддий бирликни тасдиқлаш; иккинчидан, жамиятни узгартиришда фалсафий ақл курсатган йўлдан бориб, мақсадга мувофиқ фаолиятни амалга ошириш. Биринчи вазифани ҳал қилишда у инсон уз ҳаётининг бир дақиқасида ҳам эркин булолмайди, деб инсон ҳаётини соф натуралистик нуқтан 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 ухшатишмаслиги лозим, чунки у уз моҳиятини узида ифодалайди, деб ҳисоблайди.

Инсон мавжуд бўлишининг биринчи даражаси унинг туғилишидан то ўлимигача бўлган биологик жараёни 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 йўналтиради, 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 ута ночор аҳволига сабаб бўлса, уни инқилобий йўл билан бартараф этиш зарур бўлади, деган фикрни илгари сурди. Гольбах халқнинг меҳри ва садоқати эзгуликка олиб келади, зулм фақат душманларни купайтиради, зўравонлик 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 мафкуравий тайёргарлик зарур бўлишини курсатди.

РОССИЯДА ФАЛСАФИЙ ФИКРЛАР

Европа Ғарби эришган ютуқларни узлаштириш асосида Россия XVII аср охириларига келиб, узининг 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 қўйилди. 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 гояларни тарғиб қилган кишилар «Пётр I нинг олимлар дружинаси» номини олган Феофан Прокопович бошчилигидаги илмий тўғаракка бирлашдилар. Бу сиёсий маслакдошлар гуруҳи бўлиб, улар Пётр тарафдорлари, ислохотлар режасини ишлаб чиқиш ва амалга оширишда фаол иштирок этган кишилар эдилар. Шунингдек, уларни фанга бўлган қизиқиши ва унга суянган ҳолда Россиянинг ривожланиши ҳамда равнақига ҳар томонлама ёрдамлашишга интилиш жипслаштирган эди.

ФЕОФАН ПРОКОПОВИЧ

(1681—1736)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. «Олимлар дружинаси» бошлиғи Феофан (Елизар) Прокопович Киевдаги савдогар оиласида таваллуд топган. У Киев — Могилев академиясини битириб, ўз таъсисини Польшада давом эттирди ва у ерда католикликни қабул қилади.

1709 йилда Ф.Прокопович Киевга келган Пётр I га таништирилади ва тез орада аввал Москвага, кейин эса Петербургга черков ислохотлари режасини ишлаб чиқиш учун таклиф этилади. У Пётр I нинг ишончли одами сифатида уқув 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 ўйнаган. Машҳур сиёсий арбоб ва мутлақ монархия манфаатларининг ифодачиси сифатида Ф. Прокопович Россиянинг ва бошқа Европа мамлакатларининг тарихий тажрибаларига суянган ҳолда фаоллият курсатади.

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 тамойиллини ифодалаш учун ишлаб чиққан эди. Муаллиф фикрича, тинчликни, ижтимоий тартибни, ҳаққоний адолатни, саноат ва савдо ривожини, етарли даражадаги саводхонликни таъминлаш дав-

латининг бурчидир. Унингча, маориф жамиятни мукаммаллаштиришнинг муҳим омилдир.

Ф. Прокопович илоҳиётни ва ўз даврининг фалсафасини чуқур эгаллаган киши булган, замонавий табиатшунослик илмидан ҳам хабардор булган. Унинг билимдонлиги, юксак нотиклик қобилияти, кенг мулоҳазалилиги уни илоҳиётчилар ва олимлар орасида машхур 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 кўринишида яратилган. Унингча, дунё Худо томонидан яратилган. Худо дунёни яратгандан кейин узининг қонун ўрnatувчилик функциясини амалга оширган. Худо ўз-ўзига зид эмас, узининг бир марта ўрнатган қонунини ҳеч қачон бекор қилмайди. Материяни тушунишда **Ф. Прокопович** Аристотелнинг таълимотига асосланади. Материя модда «туғалланмаган» имкониятдаги субстанция, нарса, предметлар эса шакл воситасида фаоллашган субстанциядир. Жисм — шаклланган материя булиб, унинг бошқа турга айланиши, бир шаклнинг иккинчиси билан урин алмашиниши оқибатида содир булади. 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», бушлиқ мавжуд эмас, зеро Худонинг бушлиқни, яъни йўқликни яратиши ақлга сизмайди.

Ф. Прокопович ижодни рус тафаккурининг икки даврини ўзида муҳасаммаллаштирган. Унинг таълимоти рус ўрта асрининг диний-фалсафий рационализмни якунлайди 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 намоёндаларидан бири Атиох Дмитриевич Кантемир (1708—1744) эди.

А.Д.Кантемир Петербург Фанлар академиясининг аъзоси, бадний адабиётда илмий рисоалар ва бошқа асарларнинг моҳир таржимони, кунгина сатиралар, масаллар, лирик шеър ва қушиқларнинг муаллифи эди.

Кантемирнинг асосий хизмати сатиралардир.

Кантемирнинг биринчи «Ғийбатчиларга сабоқ» ёки «Менинг ақлимга» 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 ҳатти-ҳаракатга зид бўлса, боланинг қалбидаги барча яхши (эзгу) сабоқлар элакда сув турмаганидек из қолдирмайди.

Фалсафий масалалар билан Кантемир ёшлик давридан шугуллана 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 суз бўлиб, рус тилида «доноликни севиш», дегани. Шундай асосий ном билан ўз-ўзидан маълумки, унга табиий ва табиат билан боғлиқ ишларни кунт билан фикрлаш ва изланиш орқали эришиш мумкин. Фалсафа мантиқ, панднома, физика ва метафизикаларга булинади.

Мантиқ ёки фалсафа бизни нарсалар ҳақида фикрлаш ва маълум ҳақиқатларни бошқаларга тўғри исботлаб беришимиздир.

Панднома бизни гузал ахлоқли бўлишга, шунингдек, яхши ва ёмон ишларни билишга ургатади. Улардан асосан яхши хислатларни урганиб, ёмон хислатлардан қочиш 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 тўғри мулоҳаза юритган. Масалан, Фонтенел томонидан «Маълум китоб гоёси» маъносида қўлланган гоё тушунчасини Кантемир қуйидагича талқин қилади: «Гоё юнонча суздир. Маълум нарса бизнинг онгимизда, ҳиссиёт ёки оннинг бошқа бир шакллари орқали акс этади. Масалан, тўртта бурчак, досканинг текислиги, оёқларнинг баландлиги, шакли, бир суз 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, олтингутурт порох (ўқ 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, куринмас нарсаларни топишга ва «табиат узи билан улкан манзарани акс этириши» 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 бўлади), 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 бўлинади ва улар уртасида фалсафа тарихи давомида шафқатсиз ва муросасиз кураш бўлган. Деизмга асосланган қарашларида Кантемир узи айтганидек, «Эпикур таълимотининг намояндалари» фикрига қўшилади. «Агар материя фикрлайди, деб тан олсак, — деган эди Кантемир,— шунини ҳам айтиб ўтиш 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 ўзгаришлар 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 юртларининг фойдаси ҳақида сўхбат» 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 ўйнаган. Халқ ҳаёти, турмуши, урф-одатлари, гузал табиати акс этган қўшиқлар, мақол ва ҳикматлар, масаллар, атроф-муҳитга реалистик муносабат акс этган бадний халқ оғзаки ижоди қирралари рус маърифатчисининг дунёқарашини ривожланишига самарали таъсир курсатган. Шунингдек, антик даврнинг ва Европа Уйғониш даври мутафаккирларининг асарларини урганиш ҳам Татишчевнинг ижтимоий, сиёсий, фалсафий дунёқарашининг шаклланишига муҳим таъсир курсатган.

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 биргалликда унинг дунёқарashi 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 туғри-сидаги фикрларни илгари суради, у табиатдаги сабабият принципини ва функциявий узаро боғлиқлик ҳаракатини таҳлил қилади.

Ломоносов уз фикрларини асослашда тажрибага алоҳида аҳамият беради. Дикқатга молик жиҳати шундаки, Ломоносов тажрибага билишнинг 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 ўрин тутаети, деб таъкидлайди.

Ломоносов дунёни билишда илмий ва диний қарашларни келиштириш зарурлигини қайд этди.

Ломоносов асосан метафизик була туриб, у бу чегараланган дунёқарашдан диалектиканинг айрим элементларини олға суриш ва тараққий эттириш билан чиқиб кетишга ҳаракат қилади. Булар жумласига, масалан: материя ҳаракатининг ҳар хил турлари, энг соддадан мураккаб илмий ҳулосаларга, назарни ва тажриба (амалиёт)нинг бирлиги ва бошқаларни киритиш мумкин.

Фалсафа тарихи ва табиатшуносликни ўрганиш жараёнида Ломоносов у ёки бу олимнинг узидан олдин ўтган олимларга нисбатан фанга қандай янгиликлар берганлигини билишга ҳаракат қилади.

ДМИТРИЙ АНИЧКОВ

(1733—1788)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Дмитрий Сергеевич Аничков Москва университетиде уқиган. Кейинчалик университетнинг узиде математика, логика ва метафизикадан талабаларга дарс беради. У математиканинг қарийб барча бўлимларига оид қатор дарсликлар ёзган, анжуманларда кенг доирадаги муаммолар хусусида маърузалар уқиган. Хусусан, «Бу дунё Худо донолигининг яққол далил-исботи эканлиги ва унда ҳеч нарса тасодифий 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 улуғлашнинг 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 кўзғатишган иш эса йингирма йилга чўзилди. У узининг жиддий фитнада айбланганлиги учун бунинг ҳалокатли оқибатларидан жуда қўрққан эди, аммо бундан омон қолишга муваффақ бўлди.

Аничков фалсафада изчил нуқтаи назарда турмаган ва айни пайтда, волфианлик фалсафасига яқинлик даражаси бўйича бутун ҳаёти давомида унинг нуқтаи назари сезиларли тарзда ўзгариб турган. 60-йилларда хурфикрлик тулқинига тортилган ва Екатерина сиёсатининг «маърифатчилиги»га ишонган Аничков, «доно яратувчи»ни унутмаган «штатли деист» бўлиб қолса-да, маърифатчилар фалсафаси руҳидаги гоёларни баён этган ва бунда антик мутафаккирлар ва янги давр файласуфларидан далиллар келтириб, уни асослашга интилган.

Аничков сенсуализмга мойил бўлган, Бэконнинг индуктив методини эътироф этган, Декартнинг тугма гоёлар 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 гоёт кўп нарсаларнинг сабабларини излайдиган фандир. Энг муҳим назарий муаммолар ичида руҳ ва таннинг ўзаро таъсири масаласи бевосита фалсафанинг ўзига муносиб масаладир. Бинобарин, Аничков рус фалсафаси тарихида илк бор руҳ ва таннинг ўзаро муносабати масаласи фалсафанинг асосий масаласи, деган хулосага келади. Руҳ ва тана муносабатини асос қилиб олган тарзда, у фалсафанинг асосий йўналишларини таснифлайди. Аммо бу борада ҳам гносеологик муаммолар чегарасидан ташқари чиқмайди.

Муаллиф фикрича, файласуфлар уч гуруҳни ташкил этадилар: идеалистлар, монистлар ва дуалистлар. Дуалистларнинг ўзи ҳам уч гуруҳга бўлинади. 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

чукур, лейбницчилар бу масалада ўрталик, келишувчилик нуқтаи назарида турадилар.

Аничков қарашлари кескин баҳслар булиб 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 намояндalarидан бири Яков Павлович Козелскийдир. Майда дворян вакили сифатида Козелский ўзининг хизмат погонаси бўйича анча машаққатли йўлни босиб утган. 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 уша даврдаги фалсафий билимларнинг яхлит мажмуаси қамраб олинган.

Козелский айрим масалаларни ҳал қилишда мустақил булсада, фалсафада уз системасини яратишга даъвогарлик қилмаган. У уз олдига 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 булиб, унда муаллиф фалсафанинг фан сифатидаги мавзуси, унинг тузилиши ва ижтимоий аҳамиятлилиги, шунингдек, онтология, гносеология, психология, логика ва социология масалаларига онд тушунчалар китобхонларга тушунарли тарзда ҳавола этилади. Козелскийга қадар Россияда бундай қўлланма мавжуд булмаган.

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, ўз сузи билан айтганда, амалий фалсафасининг хусусиятини белгилаб берган эди. Муаллифнинг асарларида, айниқса, унинг «Фалсафий таклифлар»ида схоластиклик сезилиб туради.

Козелский фикрича, жамиятлар бир-биридан сиёсий жиҳатдан, яъни бошқарув шакли ва ҳукумат тартиби билан фарқ қиладилар. У туртта 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 гоёларнинг ёйилишнинг узи Россияда янги социологик гоёларнинг пайдо бўлишида муҳим аҳамиятга эга эди.

СЕМЕН ДЕСНИЦКИЙ

(1789 йилда вафот этган)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Семен Ефимович Десницкий ҳам Анигчков ва Козелский сингари, аввало, диний таълим олган, кейин Москва университети қошидаги гимназияга ўқишга кирган, ундан сунг 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 «Инглз қонуилари 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 курсатнш мумкин. Мазкур асарларда нафақат ҳуқуқшунослик хусусида, балки айни пайтда, сиёсий, иқтисодий ва тарихий масалалар ҳақида ҳам фикрлар юритилади, социологик соҳаларга оид узига хос гоёлар олга сурилади.

Десницкий уз диққат-эътиборини «табиий» ҳуқуқ масалаларига эмас, балки кишиларнинг жамиятдаги барча узаро муносабатларини бошқарадиган (ҳукумат ва фуқаро ўртасидаги, суд ва судланувчи ўртасидаги, ота-она ва болалар ўртасидаги ва ҳоказо) «эгалланилган» ҳуқуқларга қаратади.

Десницкий фикрича, жамият ҳам табият сингари, доимий узгарнишда ва бу узгарнишлар инсоният жамоасининг паст, содда шаклларидан юксак ҳамда мураккаб шаклларига ўтиш йули билан содир булади. Жамият-

ни болалик, усмирлик ва кексалик даврларини бошидан кечирадиган алоҳида одамга қиёслаб бўлмайди. Биологик қонуниятларни жамиятга қўллаш мумкин эмас, унинг ўзига хос тараққиёт йўли ва манбалари мавжуд. Ижтимоий тараққиётнинг мезони кишиларнинг изчил ривожланиб ва такомиллашиб борадиган ҳужалик ишларидир. Унга боглиқ ҳолда инсоният тарихи тўртта катта даврларга бўлинади: 1) халқларнинг ер юзида пайдо бўлган мевалар ва овчилик билан кун қурадиган ибтидоий ҳолати; 2) халқларнинг чорвачилик билан шугулланган ҳолати; 3) дехқончилик даври; 4) савдо-сотик ҳолати. Худди ана шу «халқларнинг тўрт ҳолати»га асосланган ҳолда, биз уларнинг тарихини, бошқарилишини, қонулар 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 қўшничилик хусусияти ҳам роль уйнайди. Қўшни халқлар ўртасидаги урушлар илм-фанга, маданиятга, маориф ва ахлоққа салбий таъсир кўрсатади, тинч-тотув яшаш эса «қўл хунари» санъатнинг ривожланишига ёрдам беради ва «юракни юмшатади». Аммо умуман олганда, халқ цивилизациясининг кўрсаткичи ҳужалик тараққиёти ҳисобланади.

Десницкий фикрича, ижтимоий тараққиётнинг асосини кишиларнинг иззат-нафиси, худбинлиги ва бошқа «табиий 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 гайритабиий кучларга эътиқод қилишдан келиб чиққан, деб ҳисоблайди. Бу борада у Худони ҳам, динни ҳам инкор этмайди. Унингча, дин ижтимоий барқарорлик ва қонуни хурмат 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 Ғарбий Европада руй берган чуқур ижтимоий-иқтисодий ўзгаришлар фалсафий тафаккур ривожига ҳам катта таъсир кўрсатди. Бунини жаҳон фалсафаси тараққиётида муҳим урин эгаллаган немис фалсафаси мисолида яққол кўришимиз мумкин. Чунки, мазкур фалсафа ҳам ўз даврининг ижтимоий воқелиги маҳсули сифатида ушбу ўзгаришларнинг таъсири натижа-сида дунёга келди.

Бу даврдаги туб ўзгаришлар ана шу давр илми ривожини акс эттирган деярли барча манбаларда бундан илгарироқ руй берган француз халқи ижтимоий-сиёсий ҳаётида содир бўлган инқилобий жараёнларнинг давоми, уларнинг асосий сифатида талқин этилиши анъанага айланган. Ҳатто, шунга асосланиб, немис фалсафасини «француз инқилобининг немисча назарияси», дея таъриф берилганлиги ҳам купчилик 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 моҳияти-нини янада равшанроқ ёритиш учун хизмат қилади.

Аввало, немис фалсафасига ўхшаш бир бутун, янгича ва яхлит қарашлар намоён бўлиши инсоният тараққиётининг барча давларида ҳам руй беравермайди. Тарихнинг туб бурилиш давлари 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 кўнига бефарқ булганлар онгига сингдирувчи зиёлилар қатлами етишиб чиқиши ҳал қилувчи аҳамият касб этади.

Немис классик фалсафаси бу халқ тараққиётига хос булган ана шундай туб бурилишлар даврининг инъикоси эди. Унда бир томондан, немис халқи ҳаёти, иккинчи томондан, Европа воқелиги узининг 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 айлантирдилар. Гарчи, римликлар бундай гоёларни узлари уйлаб топиш борасида мақтана олмасалар-да, бироқ уларни қадимги юнонлардан урганнишдан ҳам тортинишмади. Яъни, тараққий этиш учун узинг гоё беролмасанг, ўзганинг гоёсига қушилиш ҳам уят эмас, қабилда иш қуришди.

Оқибат шу бўлдики, 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, ўз давлати тақдирига бепарво кишилар томонидан самарасиз бошқарув турли ҳаракатларга қарамасдан Рим давлатининг инқирозга юз тутишига сабаб бўлди. Шимолий Африка, Апеннин ва Пиреней ярим оролларида Рейн соҳилларигача сарҳадларга эга бўлган буюк Рим империяси парчаланиб кетди. Шундан сўнг узоқ давр мобайнида ундан ажралиб чиққан давлатлар ўз йўлларини топиб олишда катта қийинчиликларни бошдан кечирдилар. Сабаби, уларни тараққиёт сари етаклайдиган, бунга асос бўла оладиган гоёлар гарбда ҳали тула шакллангани йўқ эди. Бунинг ўрнига европаликлар бунёдкорликка зид бўлган салб юришлари каби ноинсоний мақсадларга ўз кучларини сарфладилар. Аммо тарих бир жойда тўхтаб қолмайди. Буюк географик кашфиётлар даврига келиб, Европа ижтимоий ҳаётда маълум бир мезонларга асосланган анъанавий муносабатлардан воз кечиб, не-не қийинчиликлар билан бўлсада, инсон ақли ва заковати имкониятларининг чексизлигини амалда исботлаш тамойилларига юз тутди. Бу куп ҳолларда шу давргача ҳукмронлик қилиб келган жаҳолат ўрнига илм ва маърифат йўлининг қарор топа бошлаганлигида намоён бўлади. Моддий ҳаётда ҳам кишилар энди ўз кундалик талабларини янада тулиқроқ ва яхшироқ қондиришга хизмат қила оладиган саноат ва ишлаб чиқаришни эгаллай бошладилар. Оқибатда, жамият тараққиётида собиқ тузум ўрнига саноат ва ишлаб чиқаришга асосланган янги ривожланиш босқичи бошланди. Иқтисодиётдаги туб ўзгаришлар маънавий юксалиш билан ҳам узвий боғлиқ ҳолда кечди. Тараққиётнинг энг муҳим гарови кишилар тафаккурини юксалтириш, уларнинг онгига илгор инсонпарварлик гоёларини сингдириш тарафдори бўлган 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 бўлди. 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. Тугри, бу жараёнлар мав-

жуд ҳукмрон булган тузумда илдиэ отган барча иллатларга барҳам бернш ваэифасини тулиқ бажара олмади. Аммо энг муҳими, маърифатпарварлик ҳаракати халқлари уз олдиға қуйган яратувчилик гоьларини амалға ошириш учун миллат бирлашуви зарур эканлигини курсатди. Илгор фикрли маърифатпарварлар инсонни энг олий мавжудот, табиатнинг олий неъматини, деб эълон қилишди. Уларнинг фикрича, инсоният уз тараққиётида ақл ва озодлик тантанаси давриға қадам қуйнш палласи етиб келди. Уз умрини яшаб булган тор ва биқик ижтимоий муносабатлар урниға оқилона муносабатларни қарама-қарши қуйдилар. Маърифатпарварлар наздида, ишлаб чиқаришға асосланган янгича муносабатлар янгидан-янги ишлаб чиқариш соҳалари ва корхоналари вужудға келиши, эски давр муносабатларининг мантиқий давомидай булиб туюлар эди. Чунки улар янги даврға 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»ға айланган Англияда руй берган кескин саноат тараққиёти меҳнат унумдорлигини тез ортишиға, ижтимоий ишлаб чиқариш ҳажмининг усьишиға, табиатунослик фанларининг ривожланишиға катта туртки булди. Буларнинг барчаси ижтимоий тараққиёт учун янги имкониятлар яратиб берди. Бироқ тараққиёт диалектикаси учун хос булган зиддиятли жиҳатлар бу давр ривожини учун ҳам ёт эмас эди. Янгилик билан эскиликнинг алмашинув даврлари ҳеч қачон силлиқ кечмаган. Балки уз урнини бушатиб беришға ҳукм этилган эскилик осонлик билан бунга рози булиб қуя қолмайди. Янгилик эса эскиликнинг ана шундай қаршиликларини енгнши лозим булади. Баъзан эса инкаласини мурасаға келтириш тарафдори булган кучлар ҳам етишиб чиқади. Диалектик тараққиётға хос булган бундай унсурлар Европа воқелигида ҳам тулалигича намоён булди. Ҳалиҳануз уз урнини бушатиб бергиси йуқ булган тузум кучлари билан етилиб келаётган янги кучлар уртасидаги зиддият Европа жамияти ҳаётининг барча соҳаларига уз таъсирини утказиб турмоқда эди. Бу кучларнинг мафкуравий кураши авж олган бир вазиятда муросасизлик йулиға утиб олган «учинчи» табақадаги кучлар барча даврлардагидек узларининг бефарқликлари ва лоқайдликлари, агар жонз булса, ута айёрликлари билан ушбу жараёнға ҳам хавф солиб турар эди. Бу эса, маърифатпарварларни янада жипслашишға, кучлироқ ва таъсирчанроқ гоьлар уйлаб топиш ва кишилар онгига сингдириш орқали бутун жамият ривожини йулида миллатни бирлаштиришға қатъийроқ даъват этди. Европа бунга халақит берадиган эски тартибларға қарши уруш эълон қилишгача бориб етди. 1789—1794 йиллардаги инқилобий ҳаракатлар худди шу боис руй 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 урнак бўладиган давлатларидан бирига айланиши учун имкон яратди.

Бу даврга келиб французлардек тараққий этишни ихтиёр этган Германия эса иқтисодий 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 тусиқ бўлмоқда эди. Ана шундай бир вазиятда Германияда ҳам бирин-кетин миллат тақдирини ўз тақдиридан 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 йулида 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 равиқи ягона ва умумий байроқ остида бирлашишда эмасми, деган савол немис халқининг олдида кундаланг бўлиб қолди. Натижада, майда-майда немис ерларини ягона, кучли немис давлатига бирлаштириш гоёси немис миллий мафкурасига айланди. Французларнинг бундай ишларни амалга ошириш борасидаги яқдиллик тамоғили немислар томонидан асос қилиб олинди. Бунга тўққинлик қилувчи кучларга қарши французлардек қатъий кураш даражасига кутарила олишмаган булсаларда, бироқ немисларга хос муросасозлик қобилигида уша давр немис жамияти ва воқелигига нисбатан норозилик, муаммолар ечимига хилма-хил фикрлар асосида ёндашув руҳидаги асарлар пайдо бўла бошладди. Ана шундай уринишларни Шиллер, Гёте, Кант, Фихте, Гегель сингари бир қатор мутафаккирлар ижоди мисолида яққол кўриш мумкин.

Немис фалсафаси туб ўзгаришлар даврининг муросасоз таълимотидир. Бунда, узоқ вақт Австрия-Венгрия империяси таркибида Европадаги бошқа кучли давлатлар таъсири остида яшашга мажбур булган немис халқининг жон сақлаш учун муросасоз бўлишга ҳаракат қилганлиги акс 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 тутишга ўргатган булса, немис воқелиги эса ўз вакиллариини узгача йўлдан боришга мажбур қилган. Бундан эса жаҳон фалсафаси мутлақо ютқазган эмас. Бу ерда ган хилма-хил вазиятларда ечимини кутаётган бир хил муаммоларга бир хил ёндашмасликни таъкидлашдан кўра, немис фалсафасида уз воқелиги тараққлётига мос ра-

вишда умумий ривожланишлар назарияси — диалектик таълимотга асос солинганлигидадир. Зеро, немис фалсафаси томонидан ишлаб чиқилган диалектик метод, диалектик мантиқ, тараққиётнинг қопуний жараён эканлиги туғрисидаги таълимоти шу давргача фалсафий тафаккур ривожининг энг катта ютуқларидан бири булганлиги шубҳасиз. Немис фалсафаси узи таянадиган воқелик ва уз халқининг энг эзгу гояларини ифодалаган эди. Бу гоялар немис халқи ҳаётининг таркибий қисмига айланиши, уни бирлашиб ҳаракат қилишида энг муҳим омиллардан бири булди. Ушбу фалсафанинг миллийлиги ҳам ана шу булди. Зеро уз халқига хизмат қилган, онги ва қалбининг таркибий қисмига айланган фалсафа нафақат миллий, балки умуминсоний ҳамдир. Немис фалсафаси ҳам илгор фалсафий таълимотларнинг жамият тараққиётидаги туб бурилиш давларида кўпроқ яратилиши туғрисидаги фикрларни тасдиқлади. Шу маънода, XVII—XVIII асрларда иқтисодий жиҳатдан қолоқ булган Францияда узига хос илгор француз маърифатпарварларининг фалсафий қарашлари вужудга келганлигини уз-узидан табиий ҳодиса сифатида англаш зарур. Бинобарин, немис фалсафаси эса француз фалсафасидан руҳланмаслиги, миллат ва давлат тараққиёти билан боғлиқ муаммоларни ҳал қилишда ундан урганмаслиги мумкин эмас эди. Тарқоқ, бир-бири билан бирлашмаган немис ерларининг ягона, аста-секин, тадрижий тарзда немис давлатига бирлашуви гоёси файласуфлари учун тараққиётнинг диалектика назариясини яратишга замин бўлиб хизмат қилди. Кант, Шеллинг ва Гегеллар уз даврининг табииётшунослиги эришган ютуқларни чуқур узлаштирганлар ва бу ютуқларга таяниб, илмий фалсафий хулосалар чиқарганлар. Табииётшунослик фанларидаги ютуқлар эса олам ва унинг ривожланиш қонуларини 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 булади. Бу фанда тахминан бир хил қарашга эга булган Жордано Брунони утда 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 булган француз воқелигидан ҳам фарқ қилади. Бу — немис миллатининг даҳосини оламга муқаррар суратда намоён этадиган Ньютондан Гётегача булган улкан тадрижий узғаришлар давридир. Бу даврни ижтимоий жиҳатдан эмас, маънавий жиҳатдан бизнинг мамлакатимизда Мирзо Улугбекдан Алишер Навоий вафотигача булган илм, фан, ижодий тафаккурдаги тадрижий узғаришлар 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 кўтарилгани, жаҳон маданиятининг буюк дурдоналари ярилгани бу фикрни тасдиқлайди. Бизда мустақилликни асраш ва мустаҳкамлаш гоёси халқни яқдил этган бўлса, немисларда бирлашиш ва мустақил яшаш орқали ўзлигини намоён қилиш гоёси улкан кашфиёт ва ижод чўққиларига илҳомлантирган. Бундай даврларда халқ ўзининг 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 қўшган 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 уз халқига хизмат қилиш учун доимо ҳам марказий шаҳарларда яшаш, хатарли шов-шувларга тула ҳаёт кечириш шарт эмаслиги, балки жимгина, уз 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 узунини 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.

ХАЁТИ ВА ИЖОДИ. Иммануил Кант 1724 йилнинг 22 апрелида Кёнигсбергдаги унчалик бой бўлмаган хунарманд оиласида туғилди. У туғилган оилада мутлақ тақводорлик руҳи ҳукмронлик қилган. Шундан булса керак, уни дастлаб руҳоний-пастор бўлишини хошлашган. Бироқ фан ва фалсафага бўлган қизиқиш, ёшлигиданоқ уни узга йўллар томон етаклади. Оилада ёш Иммануилнинг илм-фанга бўлган катта қизиқиши ва қобилиятини пайқашгач, жиддий маълумот олиш учун барча имкониятларни яратиб бериш учун ҳаракат қилинган. Ана шу мақсадда уни Кёнигсбергдаги Фридрих коллегиясига ўқишга беришди. Кант университетда Ньютон натурфалсафаси ва Вольф таълимоти билан яқиндан танишди, лотин тилини кунт билан урганди. Натижада, бу тилда моҳирона ёза оладиган даражага етди. Чунки, Кант яшаган даврнинг талабига кура, лотин тилини билиш зарур бўлган ва у уз диссертациясини ҳам лотин тилида ёзган. Кант 1745 йилда ўқишни тугатгач, кейинги туққиз 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. Бироқ 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 узоқ 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, ўз вақти ва машғулотларини қатъий ҳамда оқилона равишда ташкил этишга эришди. Ундаги бундай аниқлик, талабчанлик кўпчиликни ҳайратга соларди. Ҳатто, шаҳар кучаларидаги ўйларнинг пештоқидаги соатлар ҳам Кантнинг кундалик иши ва яшаш тартиби, унинг ўз йўлидан юриш вақти, яъни ўтиб-қайтишига қараб тузатилиб турилганлиги тўғрисидаги ривоятлар ҳам буюк олимнинг узунига нисбатан ниҳоятда талабчан бўлганлигидан далolat беради. Профессорлик фаолияти йиллари Кантга жуда катта шуҳрат 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, улут 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 рўй 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 иқтисодиётининг ривожланмаганлиги ва ижтимоий кучларнинг сиёсий муаммоларини биргаликда ҳал эта олиш даражасида пишиб етилмаганлигида намоён бўлар эди. Немис миллатининг умумий манфаатларини бирлаштира оладиган ижтимоий кучларнинг йўқлиги мамлакатда давр сураётган давлат абсолютизмга жуда қўл келмоқда эди. Немис аристократияси, ҳатто, назариётчиларнинг тасаввурларида 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 йулидан чалғитиш учун қилинадиган доимий ҳаракат эди. Оқибатда, миллат бирлаша олмас, кичик ва кундалик ташвишлардан ортмайдиган халқ эса улкан бунёдкорлик ишларига қобил эмасдек кўринар эди. Аристократлар билан оддий фуқаролар ўртасида ишончсизлик уруғлари сепилган ва уларнинг униб чиқиб, чуқур илдиз отилиши учун кенг имкониятлар яратилган эди. Бу ўз бошидан кўплаб истилоларни кечирган ўзбек миллати ва Марказий Осиё халқлари учун нақадар таниш манзара.

Бундай даврнинг бошланиши шафқатсиз террор, охири эса мустамлака булган халқнинг озодлик учун кураши, ана шу кураш фалсафасининг намоён булиши 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 булишди. Бироқ ана шундай оғир вазиятда ҳам эзгу гоюларни тараннум этиш йулига ўтган немис адабиёти жуда катта ижтимоий аҳамиятга эга булган маънавий куч даражасига кутарилди. Лессинг, Шиллер, Гёте шеърлари, драма ва мақолалари бутун Германия бўйлаб катта қизиқиш билан ўқилмоқда эди. Бизда «навойихонлик», «машрабхонлик» булгани 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-тукис илоҳиёт ҳукмронлиги урнатилган эди. Баъзи файласуфларнинг динга нисбатан танқидий руҳда муносабатда бўлишга уринишлари протестант дини томонидан қаттиқ қаршиликка учради (Кант фаолияти булимга қаранг).

Фалсафада художойликнинг ҳукмрон булганлигини шундан ҳам куриш мумкинки, гарб университетларида бу даврда ўқитилган фанлар мутлақ диний мазмунга эга булган. Масалан, «рационал теология» динни фалсафий жиҳатдан асослаш, «рационал психология» жоннинг номоддий, диний моҳиятини тушунтириш, «рационал космология» олам тўғрисидаги диний қарашларни изоҳлаш билан шугулланган. Бир сўз билан айтганда, урта асрлардаги диний мутаассибликнинг ҳукмрон мавқега кутарилганлиги янги даврда ҳам уз таъсирини йўқотмаган. Уйғониш даври мутафаккирлари дин билан муроса қила олмаслик ва ҳурфикриликининг курашчан йулларига утишган бўлишса-да, фалсафада дин билан муроса қилиш тенденцияси яққол кўзга ташланиб туради. Иммануил Кант ана шу мураккаб даврнинг фарзанди, унинг ижоди эса уша даврнинг инъикоси эди. Шунинг учун XVIII асрнинг охирларида булган Франциядаги инқилобий ҳаракатлар Кантга жуда катта таъсир қилди. У бу воқеаларда янгича мазмундаги фуқаролик тартиблар ва идеалларни амалга оширишнинг йулларини курди. Унинг 1789 йилги француз инқилоби тунтаришларига хайрихоҳлик билан муносабатда булганлиги ҳам шундан. Шу боис, Кант узининг ҳуқуқ муаммоларига бағишланган асарларида давом этиб келаётган феодалчи меросхурлик имтиёзларни қатъий инкор этади. Аммо Кант француз инқилобий воқеаларига анча хушёрлик 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. Буни яхши англаган ва табиатан беозор киши бўлган Кантнинг қарашлари муросасозлик фалсафасидан иборат бўлган. 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 бўлиб туюлди.

Натижада, шундан ҳам француз инқилобчиларининг ҳурфикр гояларини Германияга тарқалишидан ҳадиксираб юрган прусс қироли Фридрих-Вильгельм 1794 йилда шахсан Кантга тегишли бўлган 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 сунг, 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 бўлган воқеа ва ҳодисалар, жиддий узгариш ва бурилишлар, кескин курашларга берилиш ҳоллари руй 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 ургатиш ва турли асарларида баён қилиш билангина шуғулланди, холос. Шарқий Пруссиянинг йирик маркази бўлган 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 бўлиб қолди.

КАНТ ИЖОДИНИНГ ТАНҚИДГАЧА ФАЛСАФА ДАВРИ. Кант фаолиятини одатда икки даврга бўлиб 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 англандиган дунё шакли ва принциплари тўғрисида» мавзудаги 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 бўлишини оддий мушоҳадага таянган ва тажрибага асосланмаган ҳолда билиш мумкинлигини эътироф этган бўлса, 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, кинотни англаш ва астрономия илми ривожига катта аҳамиятга эга бўлди. Бу даврда, шунингдек, Кант кучларни улчаш принциплари, Қуёш системасининг пайдо бўлиши ва ривожланиши, Ер тарихи ва унинг келажақда ривожланиш истиқболлари, ҳаракатнинг нисбий характерини аниқлаш, сув кутарилишларининг космик аҳамияти каби масалалар устида жуда кўп ва сермаҳсул изланишлар олиб борди. Кейинги даврда эса, аксинча, гносеология, этика, эстетика Кант қизиқишларининг асосий мавзуси 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 утишга ишон-

¹ *И. Кант. Сочинения, Т.1 М., 1963. Стр. 126.*

чи акс этган фикрлари қўлаб учрайди. Лекин танқидий даврга келиб, ўз 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 тула-тукис 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 курсатаман»,— деган фикрининг танқиди ҳам айнан шу даврда ёзилган.

Кант ўз даврининг жуда билимдон зиёлиси эди. У ўз замонаси фанлари эришган барча ютуқларни чуқур ўзлаштирди ва улар асосида асарлар битди. Айниқса, танқидгача булган даврида бу жуда яққол кузга ташланади. Астрономия, геология, физика, антропология сингари фанлар асосларини пухта билимдони бўлганлиги 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 қурди. Кант Ньютон механикасини оддийгина ўзлаштириб қолмасдан, балки унинг илмий фикрларини янада ривожлантиришга интилди. Хусусан, унинг коинот ва оламдаги барча жисмлар, узаро тортишиш кучи таъсирида булиши туғрисидаги механик таълимотини урганиш билан бирга, бу борада Ньютондан қура илгарилаб кетишга эришди, яъни Кант Қуёш системасининг пайдо булиши ва ривожланиши муаммосини янгича тушунтириб беришга уринди. Ньютон эса ўз таълимотини тараққиёт туғрисидаги илмий назарияни асослаб бериш учун етарли эмас, деб ўйлаган 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 қонунлари, Галилейнинг жисмларнинг ерга эркин тушиши қонуниятлари Кант космогониясининг назарий асосини ташкил қилади. Бироқ у табиийётшунослик масалалари билан шуғулланса-да, биринчи навбатда файласуф эди. Шунинг учун, Кант илмий фаолиятининг биринчи даврида табиийётшунослик илмига онд ёзган асарларида ўз даври фанлари ютуқларини умумлаштириш асосида яратган фалсафий хулосалари бу фаннинг кейинги ривожига жиддий таъсир курсатди. Улар орасида 1758 йилда ёзилган «Ҳаракат ва соқинликнинг янги назарияси» асари алоҳида аҳамиятга эга. Унда Кант Декартнинг ҳаракатнинг нис-

бийлиги тўғрисидаги фикрнинг ривожлантириб, жисмларнинг ҳар қандай ҳаракати уларнинг ўз жойини ўзгартириши жараёни эканлиги тўғрисидаги хулосага келади. Декартдан фарқли равишда немис файласуфи унинг бу фикридан мутлақ соқинликнинг булиши мумкин эмаслиги, ҳаракат табиатнинг универсал ҳодисаси эканлиги ҳақидаги фалсафий хулосани келтириб чиқаради.

Маълумки, танқидгача даврдаги Кантнинг баъзи асарлари Лейбниц рационалиزمни таъсирида ёзилган. Хусусан, «Метафизик билишнинг дастлабки принциплари янгича ёритиш» (1755), «Оптимизм тўғрисидаги баъзи муҳокамалар тажрибаси» (1759) асарлари шулар жумласига киради. Лейбниц қарашлари, кейинчалик Вольф мактаби рационалиزمни каби, предметни билиш асослари, предмет борлигининг асосларидан фарқ қилмайди, деган хулосага таянар эди. Кант эса улардан фарқли улароқ, билиш асослари билан борлиқ 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 булган ишонч туйғуси тўғрисидаги илмий хулосаларни ишлаб чиқиш билан шуғулланиши лозим.

Кант фаолиятининг иккинчи — танқидий даврининг асосий хусусияти, билиш назарияси — гносеологиянинг асосий фалсафий фан даражасига кутарилганлигидадир. 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»ни 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 боглиқ эмас, балки ақлнинг узида, априор (тайёр) тажрибага боглиқ булмаган 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 булиб, улар ҳодисалар уртасидаги умумий сабабий боғланишларни ифодалайди. Тажриба асосида ҳосил буладиган билимлар эса, Кант таълимотида, апостериор (тажриба асосида эрпшилган) билимлар, деб аталади. Апостериор билимлар мантиқий фикрлашда қайта-қайта синовдан утган ҳолда ҳосил булган синтетик ҳукмлар булиб, улар тажрибага таянади ва ишончлиликка кура 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 булган 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 қулланиб келинган ва чекланган дунёдаги мавжудлик чегарасидан ташқаридаги борлиқни англаган. Кант бу тушунчанинг гносеологиклигига катта аҳамият берган. Унинг фикрича, трансценденталлик, деганда илмий тажрибага асосланадиган билишнинг замнига — априор шароитларига тегишли барча нарсалар киради. Масалан, фазо, вақт, субстанция, сабабийлик кабидир. Кант фалсафасида фазо — ташқи сезги ёки мушоҳаданинг априори шакли булса, вақт эса ички сезги ёки мушоҳаданинг априори шаклидир.

Илмий билимнинг ишончлилиги, ҳиссийлик ва мантиқийликнинг априор шакллари билан боглиқ. Бунда агар математик билимларнинг ишончлилиги шарти булиб, 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 буладиган билишдан иборат. Шундай булса-да, билимларни ишопчилигини асослаш Кант фалсафий гносеологиясининг асосий мақсади эмас. Унинг фикрича, янада муҳимроқ мақсад бор, у ҳам булса, ақлий фаҳмлаш ва англаш мумкин булган дунёнинг Худо, эркинлик, умрбоқийлик каби «объект»ларининг мавжудлигига ишонч ҳосил қилишдир. Уларнинг борлигига ишонч ҳеч қандай илмий танқидга, илм-фан тараққиётига боглиқ эмас. Кант, «кашф этган» идеализмнинг алоҳида тури эса ақлий фаҳмланадиган дунё объектларини «наrsa узида» ҳолида мавжудлигига ишонтирришга 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 узича 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 англанидиган 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 айни 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 булар 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 булмаслигини эътироф этгани билан, бироқ бу дунё уз «жамолини» ҳамиша инсондан сир тутади дегани ҳам эмас, деган тушунчани ҳам илгарин 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, оқиллона эркига маълум бўла 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 булмаган инсоннинг уз хатти-ҳаракатларини мустақил содир эта олишидир. Умрбоқийлик эса руҳ ва жоннинг улмаслигидир. Агар, инсон уз онғида эркинлик, умрбоқийлик ва Худонинг мавжудлигига ишонч ҳосил қила олса, демак, фалсафа узининг олий даражадаги вазифасини бажарган бўлади. Кантни бундай ҳулосага келишига XVIII аср Европа воқелигининг умумий ривожини сабаб булди. Зеро, бу даврдаги табиётшунослик фанлари ютуқларидан яхшигина хабардор булган 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 булмаслигини урганиш ва исботлашда давом этмоқда эди. Ана шундай бир даврда Кант Худога ишонини янги асосда талқин этишга уринди. Унингча, бундан кейин ҳеч қандай илмий ва фалсафий танқид бу ишончга путур етказишга қодир бўла 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 булмайди. Демак, Худо ҳам билиб булмайдиган «нарса узида»дир. Унинг мавжудлигига зид булган 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 боғлиқ предметларини нисбий маънода билиш мумкин эмаслигини англатмайди. Фан уз ривожда янги-янги хосса-хусусиятларни очгани билан, «нарса узида»нинг билиб булмаслиги принципиал, қатъий равишда ҳеч қандай илмий прогресс ёки фалсафий урганишга қодир булмаган ҳолдир. Ҳаттоки, билиш усуллари ва воситаларининг такомиллашуви ҳам бунга ҳеч қачон имкон бермайди. Кант ана шундай тарзда ақлни «танқид» остига олган. У ақлни ишончини ошириш ва

муस्ताҳкамлаш учун танқид тарзида урганиб, инсон онгида билим урнига жой бўшатиш учун ҳаракат қилди.

«Соф ақл»ни танқид қилиш Кантнинг билиш назариясидаги масалаларда анчагина нонизчиликларга 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 тўрт антиномиясини баён қилиб берди. Уларда ақл гуёки 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 кура 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.

Куриниб турибдики, Кант антиномияларидаги тезис ва антитезислар тафаккур ва билиш диалектикасининг туғри тушунишда ўзига хос янги қадам дейиш мумкин. Улар диалектиканинг кейинги тараққиёти учун ижобий роль ўйнади. Кант антиномиялари унинг таълимотида «нарса ўзида»нинг билиб булмаслигини, инсон ақлини «нарса ўзида» билан ҳодиса уртасидаги чегарадан инсон ақлини ҳеч қачон ўта олмаслигини исботлашга хизмат эттирилган. Алоҳида лозимлик, немис файласуфи баён этган диалектик зиддиятлар бизнинг онгимизда акс этадиган ташқи дунё зиддиятларининг тула ифодаси эмас. Улар билимларимизни бойиши ва чуқурлашувини кўрсатиш ўрнига инсон ақлини «нарса ўзида» дунёсига кириб боришидан тўсиб қолади, холос. Бу эса Кант агностицизмнинг асосий хусусиятларидан биридир.

Шундай қилиб, Кант фалсафаси ўзи яшаган зиддиятли даврнинг маҳсули ўлароқ, мураккаб қарашлар мажмуасидан иборат. Унинг ижодида материалистик, идеалистик ва дуалистик гояларнинг бир-бирини гоҳ истисно этиб, гоҳ бир-бири билан уйғунликда учраб турганлигининг гувоҳи бўлиш мумкин. Кантнинг ўзи эса табиётшунослик илмида бир қанча рационал гипотезалар, илмий гояларнинг муаллифи бўлиш билан бирга, билиш назариясида изчил агностик бўлиб ном қозонди. Шунингдек, у ўзини алоҳида бир оқим вақили сифатида қарагани ҳам йўқ ва бошқа оқимларни танқид қилиш йўлидан ҳам боргани йўқ. Кант фалса-

фаси ўз 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 бўлган. 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 ноизчиликда айблалса, «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» қабилдаги муносабат И. Кант ҳаёти, фаолияти, ижоди ва фалсафий меросига ёндашувларда ҳам яққол намоён бўлади. Кейинчалик Кант ижодидан баҳра олган турли файласуфлар ҳам уни у ёки бу масалада материализм, идеализм ёки дуализм томонида турганликда айблалди. Айни пайтда унинг фикрдошлари ҳам йўқ 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 бўлганда ҳам нафақат немис классик фалсафасини, балки бутун жаҳон фалсафасини ҳам Кантсиз тасаввур этиш ниҳоятда қийин. Файласуфлар орасида агар Кант булмаганича 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 тўнтариш»нинг нозик моҳиятини тулиқ англаган ва уни муайян даражада ривожлантиришга муваффақ бўлган 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 равнақ 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) лавозимида четлатилган. Шундан сунг, 1800 йилда Берлинга кучиб утади ва Берлин университети профессори, 1810 йилдан эса шу университетнинг биринчи сайланган ректори бўлди. Фихте 1814 йилда Берлинда вафот этган.

Фихте фалсафий қарашлари тараққиётини икки даврга ажратиш мумкин. Биринчи даври 1800 йилга қадар бўлиб, 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 туғрисидаги фан ёки таълимот» булиши лозим, деб ҳисоблайди. Фан, унинг фикрича, билимларнинг муайян изчил системаси сифатида ягона ишончли бир асосга таянмоғи лозим. Унинг наздида, фалсафа худди ана шундай асос булиши 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 бўлган 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 ўтишга ҳаракат қилди. Бунинг ўрнига билимнинг мазмунини, назария ва амалиётнинг моҳиятини инсон МЕНИ фаоллигидан диалектик тарзда келтириб чиқаришга интилди. У ягона, ишончли асосга эга булган билимнинг ички ягона тизимини яратишга интилди. Фихте фикрича, бўлиб булмайдиган, олам ва дунё ҳодисалари таъсир этмайдиган ва айни пайтда узида ҳодисалар сабабини жо қилган «нарса узида» тушунчаси зиддиятлидир. Ана шу зиддиятни йўқотиш 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 ўйнайди», — дея таъкидлайди Фихте. Шунинг учун у уз таълимотида субъектив субъект—объект «иншоотини» қурди. Бунинг учун унга ушбу «иншоотни» қуришда МЕНнинг онги, субъекти ўзига хос «ғишт» бўлиб хизмат қилган. Инсон кундалик турмуш тажрибасига таянган ҳолда, реал ҳодисани онгдагина мавжуд бўладиган ва унда ифодаланадиган аксидан фарқлаши ва қарама-қарши қўйиб қуриши лозим. Бунда унинг таъкидлашича, фан учун онгнинг моҳияти эмпирик, тажрибавий ҳаётга таянмасдан туриб ҳам, яъни унинг узидан, қандайдир ички ботиний жиҳатларидан келиб чиққан ҳолда бошланғич ибтидо булади. Масалан, утмишда рўй бериб, «тамгаланиб қолган», бироқ бевосита нигоҳимиз доирасидан йўқолган факт ҳам онгнинг эътиборини эгаллаши мумкин. Содир булаётган воқеаларни кузатаётганда ҳам, утмиш ҳодисаларини хотирлаганда ҳам ҳаётнинг бир қисми, вақтнинг бир бўлаги инсонда бир хил ўтганлиги 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, онгнинг таърифи, мазмуни ва моҳияти, Фихтеда уз-узидан ишонарли ва равшан бўлган уз-узича онгдир.

Декартдан фарқли ўларок, Фихте фалсафаси асосида предметга амалий муносабат негизида назарий-мушоҳадавий муносабат рўй бериши тўғрисидаги ишонч ётади. Унинг фикрича, инсон предметни ҳис этаётиб ёки утмиш тўғрисида ўйланганда узини унутади. Уз-узини унутиш инсоннинг воқелик билан ҳамдардлиги жараёнидан ўзига хос хислатдир. Бироқ Фихте таъкидлашича, айнан ана шу уз-узидан ажратилган воқелик инсоннинг ҳаётини тулдириб турувчи ҳақиқий моҳишдир. Бутун фалсафа ва ҳаётнинг ибтидоси ва туб асоси ҳам худди шунинг узидир. Фихте таълимотида онг кимдир томонидан берилган эмас, балки ўзини яратади. Бунинг аниқ-равшанлиги мушоҳадада эмас, балки ҳаракатда яширинган, у фикр юритувчи интеллект томонидан қараб чиқилмайди ёки кузатиб борилмайди, балки ирода ёрдамида изоҳланади. Табпатам 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 бўла 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, онгининг 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 борлиқ билан субъект маънавий ҳаётининг бундай алоқадор бўлиши мумкинлигининг Фихте инсон доимий киришиб турадиган муносабатлардан иборат воқеликка ҳам талбнқ этишга уринади. Натижада, Фихте фалсафасида бутун объектив реаллик оқимин инсон томонидан англаниши мумкин бўлган, 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) тулиқ 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, ўз фалсафий тизимнинг бошланғич нуқтасига қўйган ва диалектик метод ёрдамида изчил равишда ёритиш ва шу йўл билан тизим яратишни мақсад қилиб олган. Фихте тизимнинг 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»нингни 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 миқлатининг маънавий қолоқлигидан қутулиш йўли озод фикрлаш эркинлигидан иборат эканлиги тўғрисида даъват бўлди. Иккинчидан, анғланаётган субъектнинг уз-узи билан мос келиши ва айнанлиги бир вақтнинг ўзида инсоннинг ички дунёсига алоқадор бўлмаган нарсалардан ажратилиш ва чеклаш бўлиб ҳам

¹ Фихте И.Г. Избр. соч. Т. 1,— М., 1916, стр. 516.

намоён булади. Оламни англашга ёт бўлган бу моҳиятни изоҳлаш учун Фихте «МЕН эмас» категориясини уйлаб топган. Натижада иккинчи хулоса «МЕН МЕН эмасни тақозо қилади» кўринишида ифодаланади. Бу ҳол зинҳор Фихтенинг инсон онгидан ташқарига, ташқи дунёга чиққанлигини англамайди. «МЕН эмас» категорияси Фихте таълимотида уша онг бир оз бошқа бир ҳолатни ифодалаш лозим. Бу шундай ҳолатки, онгнинг фаоллиги ҳали етарли даражада уз-узига қаратилиш урнига купроқ нарсалар дунёси томон йуналтирилган. Ҳар қандай нарса бизга англандан сунггина «берилган» булади, бинобарин, гносеологияда моддий нарсалар субъектга, инсонга нисбатан бўлган 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 ўзи томонидан яратилганлигини аниқлашдан иборат бўлиб келган. Бу саволга жавоби билан Кант Ньютон ёки Коперник мисоли фанда тунтариш ясаб, бутун оламни ҳайратга солган эди. Кант фикрича, онгимизнинг кичик бир қисмигина объектив дунёга боғлиқ бўлмаган ҳолда, бироқ инсон диди ва меъёрлари доирасида қурилган, холос. Бу уринда Фихте Кантдан ҳам илгарилаб кетди: унингча, бизнинг онгимиз дунёсининг барча қисми (англандан табиат ҳам, уз-узини англаш ҳам) инсон руҳи фаоллигининг, бизнинг уз «МЕН»имиз фаолиятининг маҳсулидир. Шунинг учун «МЕН» ва «МЕН эмас» — онгнинг турлича, ички қарама-қарши ҳолатларидир. Учинчидан, Фихте уз 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 бўлмаган 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 уз вазифаларини ишлаб чиққан ҳолда таъминлайди. Мутлақ «МЕН» томонидан онгсиз фаолият ёрдамида ҳосил қилинадиган дунё мустақил эмас, чунки, масалан, табиат Фихте фикрича, англаш жараёнида четлаб ўтиш учун тусиқ бўладиган объектдир. Аслида, табиат мустақил мавжуд ҳам эмас, ҳеч қандай қадр-қиммати ҳам йўқ. Амалий субъект шунга ўхшаш тусиқлардан утиб бориб, уз-узининг моҳиятига, ўзи 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 буларди. Шунинг учун Фихте фикрича, бутун инсоният тарихи — чексиз равишда идеаллик ва беназирликка яқинлашув жараёнидир.

Фавқулодда талантли шахс булган Фихте бир қанча оқиллона ва қимматли гоёларни илгари сурди. Чунончи, ёш боланинг қачон шахс була олиши тўғрисидаги машҳур фикри бунга мисол була олади. Унинг таъкидлашича, бола биринчи марта ўзи тўғрисида «Иоганн булмаган шахс овқатланишни хоҳлаяпти», деганда эмас, балки «Ойи, мен овқат ейишни хоҳлайман», «Мен уйнашни хоҳлайман» дейишни ўргангандагина шахс булади. Бошқача қилиб айтганда, ўзининг «МЕН»и тўғрисида фикр юрита бошлагани шахсдир. Онг ва ўз-ўзини 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, франсуз инқилобчилари идеаллари кетидан эргашнишдан тортиб, миллий гоёларни ишлаб чиқишгача булган 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 ихтиёрний чекланган бўлиши лозим. Бундай чекланиш, аввало, ҳар кимга жисмоний ва маънавий тараққий этиш ҳуқуқлари берилган тақдирдагина мумкин булади. Давлат, Фихте фикрича, инсон ҳуқуқлари таъминланишининг кафолатчисидир. Фихтега анчайин обру орттириш учун хизмат қилган нарсалардан яна бири, унинг томонидан миллийликнинг жамоа шахс эканлиги тўғрисидаги концепциянинг ишлаб чиқилганлиги ҳам булди. Маълумки, Фихте яшаган давр Наполеонга қарши кураш даврига тўғри келди. Унинг концепцияси «Немис миллатига нутқлар» (1808) асаридега уз ифодасини топди. Фихте фикрича, инсоният тарихи дастлабки ибтидоий бокираллик 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 ута илмий, абстракт, анчайин мураккаб таълимотдир. Шундай булса-де, 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 қуйидаги фикрлари қушлар учун маъқул бўлиши билан бирга, долзарб ҳаётий муаммолар хусусида мушоҳада юритишга ундаган: «Мен бошимни баландга, даҳшатли қоялардан иборат тоғлар ва жўш 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 қўюн бўлиб бирлашинг, сиз ҳам фалокатлар, кўпнинг, 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 кўтаринкилик Фихтеннинг барча асарлари учун хос эмас. Бироқ ушбу парча файласуф қарашларида кураш, курашга чорлаш, эрк ва озодлик фидойинси бўлишдек умуминсоний сифатлар устун бўлганлигидан далолат беради. «МЕН»нинг фаоллиги ва ҳаракатчанлиги, фалсафий уз-узини 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. «Уз узингни уйла», «уз-узинг билан бул», «уз-узингдек бул», демак, имкониятларни рўёбга чиқаришда эркин, оқил булмоқ немис миллий фалсафасининг йирик вакили булган Иоганн Готлиб Фихтеннинг ҳаёт шioriдир.

Фихте фалсафаси ёш Шеллинг қарашларини, қисман Гегель дунёқарашини, шунингдек, йеналнк романтикларнинг фалсафий-эстетик қарашларини шаклланишига катта таъсир кўрсатди.

ФРИДРИХ ЙОЗЕФ ШЕЛЛИНГ

(1775—1854)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Немис фалсафасининг таниқли вакилларида бири Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллингдир. Уз қарашлари билан Шеллинг Фихте ва Гегель таълимотининг узига хос богловчиси булган немис идеализмининг объектив аснога қайта қуриб, Шеллинг гўёки Кант ва Фихте таълимотларидаги ютуқлар туфайли ҳайратланган фалсафий дунёни инсонга боглиқ булмаган уз-узидан тараққий этадиган ва инсоннинг узини ҳам яратадиган реалликка эътибор беришга мажбур қилди. Шу билан бирга, унинг объективизми қандайдир инсоний улчовлардан 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 соҳибни эди. 1790 йилдан Тюбинген теология институтида Гёльдерлин ва Гегель билан бирга ўқиди. У 22 ёшдаёқ профессор бўлди, ажойиб маърузачи эди. Унинг маърузаларини талабалардан ташқари уз жамиятининг юзи ва обриси саналган шахслар, ҳатто, давлат арбоблари ҳам эшитиш учун ошиқишган. Шеллинг маърузага берилиб, ўткир нигоҳ ташлаб, моҳирона овозда санъаткорона ўқишни касб қилган. Бутун ақл ва қобилияти, билим ва истеъдодини маъруза ўқишга сарфлашдан қизганмаган. Айниқса, санъат тарихи, табиئيётшунослик 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 ҳаётидан кичик бир воқеа бу фикрни тўлиқ тасдиқлайди. Бу эпизод унинг бир оқила, талантли ва гузал аёлга нисбатан утли муҳаббати билан боғлиқ. Гап шундаки, Шеллинг Каролина исмли аёлни севиб қолган. Уз навбатда аёл ҳам унга ошиқу беқарор бўлиб қолган ва унинг турмуш йўлдошига айланган. Натижада, уларнинг ҳамкорликдаги ижодий ҳаёти бошлади. Каролина Шеллингнинг барча қўлёзмаларини диққат билан тинглар ва муҳокама қилар, оқилона ва дўстона 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 тушқун кайфиятлар қоплаб олган турмушни маъқул кўрган эди. Шахсий ҳаётидаги воқеаларнинг бундай ривожини унинг дунёқараши ривожидан ҳам уз аксини топди.

Шеллинг ижоди бир нечта ўзига хос босқичлардан иборат. Бу босқичлар одатда, у тадқиқ қилган фалсафий муаммолар номи билан натурфалсафа, трансцендентал идеализм, айниқсиз 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 бошлабқ 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 қўйиш имконини беради. Шеллинг уз даврининг табиётшунослиги эришган барча фанлар соҳасидаги ютуқларни фалсафий умумлаштирди. Бироқ натурфалсафа, Шеллинг тасаввурида, табиатни табиётшунослик фанлари томонидан тупланган 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) қўл билан урганди. Бунинг учун у табиий фанлар ва биринчи навбатда, математика билан махсус шуғулланди. У фанлардаги хулосаларни умумлаштириб, ягона дунёқарашга тушлаш, айти пайтда, фалсафани табиётшунослик фанлари томонидан руй 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 урнига, оламнинг илмий манзарасини ўзига хос гоёлар ва тамойиллар билан бойитганлиги анча қўл келди.

Ана шундай тамойилларга, биринчи навбатда, Шеллингнинг табиатнинг бир бутунлиги ва ягоналиги тўғрисидаги фикрини таъкидлаш жонидир. Табиат, унинг фикрича, «жаҳоний руҳ»га эга бўлган космик организм бўлиб, унда ҳеч қандай уюшмаган 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 урнига, бир-бирини тўлдириб турувчи моҳиятини илгари сурди. Шеллингнинг ҳақлигини эса фан тараққиёти тасдиқлади. Айнан Шеллингнинг бир бутунлик гоёси Х. К. Эрстедни янги экспериментлар утказишга руҳлантирди ва пировардида у электромагнетизм кашфиётчисини булди.

Шеллинг натурфалсафасидаги бошқа бир муҳим тамойил, табиат ва руҳнинг ривожланиш ғоясидир. Табиий жараёнларнинг ривожланиш хусусиятини ёритишда Шеллинг Фихтенинг диалектик методига таяниб иш кўрди. Шеллинг онгсиз руҳий табиатнинг ҳаракати ва ривожланиши онгга томон йўналган ҳолда бир қатор босқичлардан ўтиб боришини таъкидлайди.

Қарама-қаршиликларнинг бирлиги Шеллинг натурфалсафасининг учинчи универсал тамойилидир. Унинг таъкидлашича, табиат — қарама-қаршиликларнинг динамик бирлигидан иборат. Унинг тараққиётининг барча даврларида объект ва субъект қарама-қаршилигини куриш мумкин. Борлиқ тараққиёти пиллапоялари тақдирин азалдан маълумдир. Табиатдаги ҳар қандай жисм бошлангич динамик куч фаолиятининг маҳсули бўлиб, ўзида қарама-қарши томонларга йўналган кучлар (мусбат ва манфий электр зарядлари, мусбат ва манфий магнит қутблари 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 бўлади. Бинобарин, табиат тўғрисидаги таълимот ялпи иккиланишни бевосита тамойил сифатида эътироф этади.

Материя, Шеллинг учун ҳал қилиб бўлмайдиган ва айни пайтда руҳ мавжуд бўлмаганидек, у ҳам руҳсиз мавжуд бўла олмайди. Бу эса Шеллинг учун жонли организмларни тушунтиришда ва табиатни бир бутун тасвирлашда асос бўлиб хизмат қилди, натижада ноорганик табиат чала тараққий этган организм эканлиги тўғрисидаги ҳулосага келишда замин ролини уйнади. Шеллинг натурфалсафаси Х. Стоффенс, К. Г. Карус, Л. Окен каби табиийётшунос тадқиқотчилар, Л. Тик, Новалис сингарии романтик-шоирлар ижодига катта таъсир кўрсатди.

Шундай қилиб, Шеллинг натурфалсафаси диалектик мазмундор тамойиллар асосида яратилган. Тўғри, улар Шеллингда Гегель сингарии изчил, системали баён қилиб берилмаган. Бироқ унда Гегелда ҳам, Фихтеда ҳам учрамайдиган муҳим жиҳатлар бор. Шундай бўлса-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 бўлиб келган онг қандай қилиб объектив бўлиб 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 бўлиши туфайли англашилади. Зеро, инсондаги табиат уз-узини бошлангич ҳолатдаги оқилона кўринишини

топади. 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 бадий даҳоларгагина насиб этади. Шеллингнинг ушбу хулосаси, романтик мактаби намояндалари учун интуиция фақат айрим мумтоз кishiларнинг 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 ушайди, 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 ўз фаолияти билан субъект ва объект бирлигини англатади. Лекин Мутлақда абдий, мукамал ва айнан булган нарса оламда жараён сифатида замонда алоҳида, кўринмас, 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 гоёси Худонинг, яъни бир бутунлик ва ягоналикнинг ўз-ўзини 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 бадний 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 интеллектини билан айналашуви содир булиши билан бирга, ижодий фаолиятда назарий ва амалий соҳалар зиддияти йўқолиб онгли ва онгсиз фаолиятлар уйғунлигини 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 уз фалсафасида санъатни абадийлик, чексизлик, ҳақиқатгўйликнинг мезони даражасига кутарган.

ЭРКИНЛИК ФАЛСАФАСИ. Шеллинг 1804 йилда эълон қилган «Фалсафа ва дин» асарида айнанлик фалсафасидан ташқарида турадиган айрим муаммоларни кутарган. Хусусан, оламнинг абсолютдан пайдо булиши қандай содир бўлади? Оламнинг пайдо булишида бефарқлик нуқтаида турган идеаллик ва реаллик мувозанати нега бузилади? 1809 йилда чоп этилган «Инсоний эркинликнинг моҳияти тугрисида фалсафий тадқиқотлар» асарида эса Шеллинг таъкидлайдики, оламнинг абсолютдан пайдо булишини рационал тушунтириб беришнинг иложи йўқ. Чунки, бу муаммо иррационал бўлиб, 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 руй 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 боглиқлиги 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 маглуб этилади, деб ҳисоблайди. Фихте 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 сўнги ҳаракатлар файласуфга қутилган натижани бериш урнига янги танқидлар ва янада тушқин кайфиятлар келтирди.

Умуман олганда, таъкидлаш лозимки, Шеллинг фалсафаси немис мутафаккирларидан ташқари кўпгина халқларнинг файласуфлари қарашларига ҳам жуда катта таъсир қурсатди. XX асрда Шеллингнинг иррационалистик гоялари экзистенциализм фалсафасида ривожлантирилди. Унинг натурфалсафаси ва тараққиёт тўғрисидаги таълимоти кўпгина 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 қўшилиб кетиши тўғрисидаги гоянинг илгари сурилиши немис файласуфи шаънига анчагина шуҳрат 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 ўтган бўлса-да, файласуф олимлар уларини қизиқтирган турли саволларга унинг илмий мероси орқали жавоб излайдилар. Гегель таълимотига собиқ шўролар даврида материализмга ёт булган мавзу сифатида муносабатда бўлиниб, камситиб келинди. Аслида, бу таълимот муайян даврнинг маҳсули эди. Уни урганишга 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 урғаниш бутунги тараққиёт-нинг мазмун-моҳиятини тереинроқ англаш, уни жадаллаштириш бораси-даги саъй-ҳаракатларимизга маънавий ҳамроҳ булиши мумкин.

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Георг Вильгельм Фридрих Гегель 1770 йил 27 августда унчалик катта булмаган немис давлати — Вюртемберг герцогли-гидаги Штутгарт шаҳрида, катта амалдор оиласида туғилди. Унинг отаси Георг Людвиг Гегель йирик молчи амалдори эди. Онасининг исми эса Мария Магдалина булган. Гегель оиллада протестантлик эътиқоди асоси-да тарбияланди. Дастлабки маълумотни латин 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 узига хос фуқаролик жамоаси — полис ҳаёти эканлиги туғрисидаги фикрга мойиллик Гегель қарашларида кўзга таш-лана бошлаган эди.

Гегель 1788 йилнинг октябридан 1793 йилнинг кузигача Тюбинген университетиде 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-қондаларга норозилик ҳиссиётлари 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 рисолаларида у конституцион ислохотлар-нинг зарурияти туғрисидаги фикрларни баён қилган.

1801 йилдан Гегелнинг Йена университетидеги педагогик фаолияти бошланади. Шу йили у докторлик диссертациясини ҳимоя қилгач, уни-верситет профессори лавозимини эгаллайди. Шеллинг билан биргаликда «Танқидий фалсафа журналы»ни чоп эттиради ва унинг фалсафий қараш-лари таъсирида Кант ва Фихте фалсафаси туғрисида мақолалар эълон қилади. 1806 йилда Гегель узининг дастлабки машҳур мустақил асари «Рух феноменологияси»ни ёзади. Асарда Гегель узининг объектив-идеа-листик фалсафий таълимотининг асосий жиҳатларини баён қилиб бер-ган. Унингча, борлиқ тараққиётининг узини уз-узини англаш жараёнидан иборат. Шунинг учун билиш тарихи ва назарияси борлиқ тарихи ва назарияси билан бир хилдир.

Наполеон армиясининг ҳужуми натижасида 1806 йил 13 октябрда Йена босиб олингач, университетдеги машғулотлар тўхтаб қолади. Нати-жада, Гегель Бамберг шаҳарчасига кучиб утади ва маҳаллий «Бамберг

газетаси»да муҳаррирлик қилади, 1808—1816 йиллар давомида эса у Нюрнбергдаги гимназия директори лавозимида ишлайди. Ана уша даврда (1812—1816) у ўзининг диалектик қарашлари изчил равишда баён қилинган машҳур «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 тартиб-қоидаларни оқилона асосларда қурилган, деб ҳисоблай бошлади. Француз императорининг ҳарбий юришлари натижасида яна уз мустақиллигини йўқотиб кўйиш хавфи тутилган уша даврда ватанпарвар файласуф учун бу табиий ҳол эди. Гегель миллатининг мустақил давлатчилик анъаналарини тиклаш имконияти пайдо бўлганлигини фалсафий тафаккури ила теран ҳис қилди ва бу жараённинг узлуксизлигини таъминлай оладиган сиёсий тузумнинг гоёвий тизимини илмий асослашга эътибор қаратди.

1816 йилда Гегель Гейдельберг университетида, 1818 йилдан эса Берлин университети профессорлигига таклиф этилади ва умрининг охиригача шу ерда меҳнат қилди. Гейдельберг университетида у амалда прусс ҳукуматининг қарори билан расмий профессор булган. Гегелнинг Берлин университети профессорлиги фаолиятидан ҳам Прусс ҳукумати қониқш ҳосил қилган. 1829—1830 укув йилида Гегель Берлин университети ректори бўлиб ишлаган ва бир вақтнинг узида университет масалаларини назорат қилиш бўйича 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 сермаҳсул ижодкор, катта аҳамиятга молик асарлар муаллифидир. У томонидан яратилган «Фалсафий фанлар энциклопедияси» (1817) Гегель фалсафий таълимоти тулиқ ифодаланган асар бўлиб, уч қисмдан иборат: I. «Логика», II. «Табиат фалсафаси», III. «Руҳ фалсафаси». «Ҳуқуқ фалсафаси» (1821) эса Гегель ҳаётлигида чоп этилган охириги асаридир. Унинг «Тарих фалсафаси бўйича маърузалар», «Эстетика бўйича маърузалар», «Дин фалсафаси бўйича маърузалар» ҳамда «Фалсафа тарихи бўйича маърузалар» каби асарлари вафотидан кейин, шогирдлари томонидан олимнинг қулёзма ва маърузалари асосида нашр этирилган.

ТАЪЛИМОТИ. Бутун умри давомида фалсафа тарихини ўрганиш Гегель ижоди учун назарий манба бўлиб хизмат қилган. Айниқса, қадимги юнон фалсафаси, Спиноза ва Дидро қарашлари унинг эътиборини кўпроқ жалб этган. Мустақил тараққиёт гоёларига мос ижтимоий онгни шакллантириш учун ҳаракат қилган янги давр немис фалсафаси вакиллари Лейбниц, Гердер, Гёте, Фихте кабиларнинг асарлари ҳам Гегель фалсафаси шаклланишига катта таъсир кўрсатган. Гегель шу давргача утган файласуфлардан фарқли равишда табиий, тарихий ва маънавий-руҳий тараққиёт жараёнларини бир бутун, яхлит ва изчил тасаввур эта олди, уз

таълимотида бунн ёрқин ифодалаб берди. Гегелнинг катта ютуғи шунда эдики, у бутун моддий ва маънавий борлиқни доимий ривожланиш жараёнида олиб қаради. Диалектик метод соҳибн сифатида унга, айниқса, уша даврдаги тарихий ривожланиш жараёни ва ундан келиб чиқадиган жамият тараққиёти диалектикаси сабоқлари катта таъсир этди.

У Францияда уша даврда содир булаётган воқеаларни¹ диққат билан кузатиб турди. Француз ижтимоий-сиёсий воқелигида руй берган миллий тараққиёт билан боғлиқ туб узғаришлар асосида Гегелнинг ҳам ижтимоий воқеликка нисбатан аниқ муносабати шаклланиб борди. У Франциядаги республика тузумига хос ижобий хусусиятларга хайрихоҳ муносабатда будди. Республика туфайли эришилган энг яхши ютуқларни прусс монархиясида ҳам қўллаш тарафдори сифатида фикр юритди. Унинг фикрича, Франциядаги ҳаракатлар туфайли ўрнатилган ижобий узғаришларни сақлаб қолиш лозим, бироқ зуравонлик, террор ва бузгунчилик каби инқилоб усулларини инкор этиш лозим. Муросасозлик 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 ҳатти-ҳаракатлардан тийилиш тамойили амалда немис воқелигини узгартиришнинг муросасоз 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 ўз 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 куринишида тунтиришга 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. Ўз моҳиятига кўра 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 ўз-ўзидан ҳаракат ва ривожланиш жараё-

¹ 1789—1794 йиллардаги француз инқилобий ҳаракатлари назарда тутилмоқда.

нини бошдан кечиради. Бу йўлда у уз-узини «бегоналаштириб», шакл узгартиради ва табиатга айланади. Кейин эса инсон тафаккури ва кишилик жамияти тарихи кўринишида яна уз-узига қайтади. Натижада борлиқ билан тафаккурнинг айнанлашуви рўй 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 кўринишида намоён бўлади.

«Руҳ феноменологияси»да Гегель меҳнат жараёни орқали диалектика тугрисидаги 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 ўзаро таъсири ва кураши жараёнидан иборат. Хизматкор билан унинг хўжайини 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 уринлидир. Унда Гегель хўжайин ва унинг хизматкори деганда Робинзон ва Жумавойни назарда тутганлигини ёзади. «Хўжайин»ни Робинзон кўринишида 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 «хўжайин» ва «хизматкор» мос равишда дворян-аристократ ҳамда унга қарам бўлган учинчи табақа вакили сифатида аниқлаштирилади. Бироқ тарих диалектикаси хўжайин ва хизматкорни доимо бир хил даражада туришини эмас, балки улар ўртасидаги муносабат тубдан ўзгариб, хизматкор фаол тарихий кучга, яъни узига хос бўлган ҳолатнинг мутлақо тескарисига айланади. Чунки, қул қуллик онгига эга бўлганлиги учун қул бўлган эса-да, бироқ у абадий қул бўлиб қола олмайди. Гарчи, у уз хўжайинининг шахсий мулки бўлиб, унинг рухсатисиз бирон-бир қадам ташлашга ҳаққи бўлмаса-да, бироқ меҳнатнинг озодликка етакловчи кучи туфайли у абадий қул бўлиб қола олмайди. «Руҳ феноменологияси»да «хўжайин» ва «қул» диалектикаси асл ҳолатдан бегоналашув туфайли озодлик диалектикасига усиб утади. Бегоналашув қул онгининг кураши натижаси тарзида содир бўлади, яъни мутелик дунёқараши узгаради.

Бинобарин, Гегель фикридаги хулоса шуки, жамият тараққиётида ҳам бегоналашув туфайли бир босқичдан иккинчи босқичга, охир оқибатда эса етуқроқ бўлган Прусс жамиятига қараб утиш рўй берган.

«Руҳ феноменологияси»да социал тараққиёт манзараси чизиб берилар экан, инсоннинг ҳақиқий борлиги бу унинг хатти-ҳаракати, яъни унинг узини ҳам яратган меҳнат эканлиги уқтирилган. Меҳнат инсонни озодликдан маҳрум этиб, қулга 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 булмайдиган даражада қушилиб кетиши, услубий жиҳатдан борлиқ ҳамда тафаккурнинг айнанлиги тамойили ёрдамида тушунтириб берилган.

Шеллинг сингари, Гегель материя ҳам, инсон онги ҳам ҳеч қачон бирламчи була олмаслигини уқтирган. Чунки, унинг фикрича, онгни мантиқан материядан келтириб чиқариб булмаганидек, материяни ҳам инсон онгидан келиб чиққан ҳолда тушунтириш, онг мутлақ субстанционал ибтидо, дея англаниши лозим. Бу ўринда Гегель ибтидо субъективлик ва объективликнинг мутлақ айнан эканлиги тўғрисидаги Шеллинг фикрини инкор қилади. Айнанлик ва тафовут бир-биридан ажратиш мумкин булмаган диалектик қарама-қаршиликдир. Шунинг учун Гегель назарида ҳақиқий фалсафа айният фалсафаси эмас, балки айнанлик ва тафовутнинг бирлиги тамойилига таянадиган фалсафадир.

Гегель таълимотида борлиқ билан тафаккурнинг айнанлиги олам моҳиятининг асосини ташкил қилади. Объективлик билан субъективлик ўртасидаги тафовут тафаккурдагина булади. Унинг фикрича, тафаккур инсоннинг субъектив фаолиятигина булиб қолмасдан, инсондан ҳоли, унга боғлиқ булмаган 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 предметига айлантиради. Оқибатда борлиқ билан тафаккур, фикр предмети билан фикрнинг ўзи 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 борлиқ ҳолдаги тафаккур ҳеч нарсага боғлиқ булмаган объектив равишда мавжуд булиб, Гегель таълимотида мутлақ гоё, деб аталади. Бу эса уз-узидан ақлнинг инсонга хос алоҳида хусусият-лигидан кура, дунёнинг асосини ташкил этиши тўғрисидаги идеалистик хулосани келтириб чиқаради. Демак, шу боис дунё асос эътиборига кура мантиқсиз эмас, у тафаккур ва ақлга хос бўлган ички қонуниятларга мувофиқ ҳолда мавжуд булади ва тараққий этади. Ана шундай тарзда Гегель фалсафасида ақл ва тафаккур мутлақлаштирилади, улар инсон ва инсониятга боғлиқ булмаган, табиат, жаҳон тарихидан ташқаридаги абсолют моҳият сифатида талқин этилади. Шу билан бирга Гегель қарашларида пантеизм фалсафаси анъанасини ҳам кўриш мумкин. Чунки, у тафаккурни борлиқдан ташқарида жойлашган субстанционал моҳият сифатида эмас, балки хилма-хил борлиқ ҳодисаларига сингдирилиши ту-

файли намоён бўладиган ички мазмун ҳолида тушунтириб беришга уринган.

Борлиқ ва тафаккурнинг айнанлиги тўғрисидаги қарашни изчил баён қилишда Гегелга, шубҳасиз, диалектика тамойили жуда қул келган. Айнан ана шу тамойил туфайли у, эҳтимол, шу давргача ҳеч бир файласуфга иасиб этмаган изчил таълимотга асос солишга муваффақ бўлган.

Гегель тафаккурни қандайдир ҳаракатсиз, қотиб қолган ва ҳеч қачон ўзгармайдиган ибтидо — бошланғич моҳият сифатида эмас, балки оддийроқ босқичдан юқорироқ ва мукамалроқ даражасига қараб ўзлуксиз равишда ривожланиб борувчи билиш жараёни сифатида талқин қилди. Шунинг учун мутлақ гоё бутун борлиқ ва олам тараққиётининг бошланғич турткиси бўлибгина қолмай, балки унинг доимий ўзгариб борувчи мазмун ва моҳияти ҳамдир. Мутлақлик Гегель таълимотида барча мавжудотнинг бошланғич асоси бўлиши билан бирга унинг пировард оқибати ҳамдир. «Мутлақ гоё» ривожининг энг юқори босқичи «мутлақ руҳ», яъни инсон ва инсоният тарихидир.

Гегель диалектикасига ҳос ўшбу ҳулосалар ифода этилган «Руҳ феноменологияси» асарида билиш жараёни диалектикасига оид муҳим фалсафий ҳулосалари ҳам ўз аксини топган. Жумладан, олим фикрича, олам ва унинг предметларини билиш мумкин, чунки уларнинг моҳияти руҳий, мантиқий характерга эга. Онг, Гегель фикрича, предметда ўз моҳиятини топади ва шу туфайли ўз-ўзини англаш даражасига кутарилади. Турли ижтимоий муносабатлар худди шунинг учун инсониятнинг ўз-ўзини 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 йўқ нарса ёки ҳали бўлмаган 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 урғанади ва кашф қилади. Шунинг учун билиш жараёнида тафаккурнинг имкониятлари чексиздир. Бироқ бунда тафаккурнинг аҳамияти ҳар қанча юқори бўлса-да, у ёрдамидаги билиш ҳамшиша ҳиссий тажриба маълумотларига асосланади. Гегель фикрича, тафаккурнинг мазмуни ва моҳияти унга ташқаридан киритилган ёки ҳосил қилинган эмас, балки унинг ўзига ҳос бўлган, ўзидагина бўладиган мазмундан иборат. Бинобарин, билиш жараёни биздан ташқаридаги моҳиятни эмас, балки тафаккурнинг мазмунини англашдан бошқа нарса эмас. Шундай экан, тафаккур ва фан ўзларига ҳос бўлган мазмунни англаш билан шугулланади, билиш эса руҳнинг ўз-ўзини англашидан иборатдир. Билиш диалектика-

сини ушбу тарзда англаш ва ифодалаб бериш орқали Гегель уз таълимотидаги энг муҳим хулосалардан бири булган инсон тафаккури аслида моҳиятган мутлақ булган, инсондан ташқаридаги тафаккур мутлақ гоёнинг, аниқроғи Худонинг намоён булиши эканлиги түғрисидаги идеалистик тарздаги хулосага келади. Шунинг учун Гегель таълимотида ақлга мувофиқлик, илоҳийлик, воқеийлик, зарурийлик бир-бирига мос тушади. Гегелнинг машҳур «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 түғрисидаги 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 ҳисоблаган барча тартиб-қондалар 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 кункиш, муроса қилиш зарур. Чунки, мутлақ руҳ 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 булди 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 илгор мамлакат

эмас эди. Шу билан бирга, бу худудда 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 кура инсон тафаккури объектив реалликни узида акс эттиради ва шу боис у борлиқни тўғри, қандай бўлса, 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 гоё», деб аталган. Оқибатда унинг қарашларида «мутлақ гоё», 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 бошлангич нуқтаси бўлиб хизмат қилади. Унинг учун кишилиқнинг ҳақиқий тарихи билиш тарихидан, бизнинг билимларимизнинг бойиб ва чуқурлашиб бориши эса борлиқнинг узини ривожланишидан иборатдир. Натижанда кишилиқ томонидан амалга ошириладиган билиш жараёни илоҳий ўз-узини билиш, инсонлар томонидан Худони билиш орқали ўз-узини англаши мумкинлигини эътироф этиш курунишида 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 урганадиган 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, ҳулоса чиқариш кабилардан ташқари борлиқ қонуниятлари, миқдорий ўзгаришларнинг сифат ўзгаришларига утиши, фалсафий категорияларни узаро боғлиқлиги каби муаммоларга алоҳида тўхталган. Диалектик логика муаммолари Гегель томонидан идеалистик тарзда қўйилган ва ҳал этилган бўлиб, унинг бу уруниши, 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 кўплаб диалектика категорияларини баён қилиб берган. Унинг фикрича, ушбу категориялар бир-бири билан чамбарчас боғланган бўлиб, борлиқ моҳияти томон чуқур кириб боришга йўналтирилган билиш жараёнининг турли босқичларини ташкил қилади.

Гегель тасавурида, тушунчалар тинимсиз ҳаракатда бўлиб, доимий равишда бир-бирига утиб туради, узғариб, ривожланиб боради. Бунда улар уз тараққиётининг асоси, ҳаракатлантирувчи кучи бўлиб хизмат қиладиган ички зиддиятлари туфайли ана шу жараёни бошдан кечиради. Тушунчалар ривожини оддий узғариш эмас, балки мавҳумликдан (абстрактлик) конкретликка, бир қадар оддий мазмундан янада бойроқ мазмунга қараб боради. Масалан, миқдор ва сифат тушунчаларини таҳлил қилганда миқдорий узғаришлар узлуксизлигининг узилиши, сакрашлар натижасида сифат узғаришларига олиб келишини Гегель худди шундай тушунтиради. Бироқ миқдор ва сифат узғаришлари бир ёқлама эмас, сифатнинг миқдорга айланишидан ҳам иборат. Бу тўғрида Гегель шундай ёзади: «... умуман олганда борлиқ узғаришлари моҳият бир улчамнинг бошқасига утишидангина эмас, балки сифатнинг миқдорга ва аксинча, уларнинг бир-бирига утишидан ҳам иборат». Миқдор ва сифатнинг бундай узвий, чамбарчас боғлиқлиги ялпи 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 бирлаштирадн, уларнинг уйғунлигини ифодалайди.

Меъёр орқали миқдор ва сифат узғаришларининг узаро бир-бирига утиш қонунини янада равшанроқ ифодаланади. Миқдор узғаришлари сифат узғаришларига 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, гўёки, бир тугундек боғлайди ва уларнинг мустақкам бирлигини кўрсатиб туради. Меъёр категорияси моҳият тушунчасини чуқурроқ англаш учун муҳим омил вазифасини утайди.

Моҳият ва ҳодиса категориялари тўғрисидаги таълимот Гегель диалектикасининг жуда муҳим қисмидир. Моҳиятнинг фалсафий категория сифатида кўрсатиб беришда, ҳодисаларни бир-биридан фарқи ва улар

уртасидаги ухшашликларни биргаликда олиб қарамоқ лозим. Гегель фикрича, айният ва тафовут бир-биридан ажралган ҳолда мавжуд бўла олмайди, балки моҳиятнинг қарама-қарши, бироқ бир-бири билан чамбар-час боглиқ жиҳатлари тарзида намоён бўлади.

Гегелнинг ҳар қандай моҳият намоён бўла олиши, ҳодисанинг эса моҳиятли эканлиги туғрисидаги хулосаси агностицизмнинг барча кури-нишларига, айниқса, Кант агностицизмга қарши зарба булди, дейиш мумкин. Борлиқдан моҳият сари борар экан, Гегель моҳиятни унинг намоён булган ҳодисалари билан бирликда курди, чунки унинг қатъий фикрича, моҳият ҳодисадан ташқарида ётмайди, балки у билан диалектик бирликда бўлади. Моҳият ривожлана борар экан, объектив ҳодисалар ёрдамида узининг тулиқ 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-ўзидан ривожланувчи моҳиятни англаш зиддиятларнинг мазмунини тушунишга ёрдам беради. Баъзи гегелшунослар Гегель диалектик мантикида «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 туғрисидаги фикр моҳият туғрисидаги Гегель қарашларида асосий нуқта бўлиб ҳисобланади. Бу турда 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 боглиқлиги 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.

Куришиб турибдики, Гегель ҳар қандай тараққиёт ва ривожланишнинг манбаини зиддият ва айният, улар уртасидаги муносабат ташкил этишини эътироф этган. Гегель зиддиятларни ҳеч қачон илоҳийлаштирмаслик керак, ҳар қандай зиддият эртами-кечми уз ечимини топади, деб ҳисоблаган. Ижтимоий тарихий ҳодисалар хусусида фикр юритганда, бу категориялар унинг ижтимоий муросасозлик назарийтчисига айланиши учун хизмат қилган. Бу ерда у очикдан-очик «оқилона нуқтан назар воқеийлик билан муроса 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 қураши қонунини илмий жиҳатдан фалсафий асослаб берган.

Инкорни инкор қонуни Гегелнинг зиддиятлар диалектикаси туғри-сидаги қарашлари инкор ва инкорни-инкор диалектикасини тушуниш билан узвий боглиқдир. Зеро, тараққиёт ва ривожланиш, унинг фикрича, муқаррар равишда муайян ҳодисанинг инкор этилишига олиб келади. Гегель таъкидлашича, бу инкор ташқаридан руй берадиган ҳодиса эмас, балки уз-ўзидан ички ривожланиш оқибатида ҳосил булади, бунда унинг сабаби узида яширингандир. Бинобарин, инкор тараққиёт жараёнининг тасодифий, ноқонуний якуни булмасдан, балки бу ботиний жараённинг ажралмас қисми, давоми, қонуний янги босқичдир.

Гегель таълимотига қура, инкорни инкорда тарихий жиҳатдан вори-сийлик хусусияти бор. Чунки, ривожланиш жараёнида инкор тараққиётнинг зарурий босқичи булиши 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 «бегоналашади», у руй бераётган ривожланиш таъсирида янги ҳолатга томон «ингилади». Янги ҳолат «инкор» сифатида эски ҳолат билан энди айнан булмайди, балки сал бошқачароқ, такомиллашганроқ булади. Шунингдек, ушбу икки инкор бир-биридан алоҳида, боғланмаган ҳолатлар ҳам эмас, балки узвий алоқадорликда намоён булади. 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 булиб 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, айни пайтда фақат узигагина хос булган сифат ва хусусиятларга эга булади. Бу Гегель тасавуридаги 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 булиниш қури-нишида 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 мукаммаллаштирган ва муайян даражада изчиллаштирган. Инкорни

инкор қонунини гегелча бундай тартиблаштириш жаҳон фалсафасида анча тортишув, танқидий ёндашувларга ҳам сабаб булган.

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 булибгина қолмасдан, балки барча моҳиятларга ҳам хослигини исботлаб берди. Моҳият узгаришларини у идеалистик тарзда, тафаккур, «мутлақ гоё»нинг ҳаракати, моҳиятнинг тушунчага айланиши кўринишида ёритиб берди. Шунинг учун Гегель уз диалектикасини кўплаб тушунчаларнинг мантикий 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 агностицизмидан 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 ўрнидаги ҳодисалари «нарса ўзида»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 ўзи ҳам Кантдан ошиб кетолгани йўқ. Чунки, уз асарларида Гегель ривожланишни фақат мавҳум руҳ ривожини сифатида тасвирлашдан нарига утолмади.

Фалсафа тарихида кўпчиликнинг 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 ҳайрихоҳлик билдирмасликнинг иложи йўқ жиҳатини ташкил қилса, у яратган тизим эса барчанинг манфаатини акс эттириши кийин. Чунки, буюк файласуф диалектик методи орқали барча файла-

суфлардан фарқли равишда, барча парса ва ҳодисаларнинг ривожланиши, тараққиёти оддийдан мураккабга томон ўз ички зиддиятлари ва имкониятлари асосида, муайян қонулар доирасида мукамалликка қараб боришдан иборатлигини эътироф этган бўлса, ўз тизими билан эса диалектикасига зид равишда жамият ривожини ва билиш тараққиётини чеклаб қўяди. Бу билан табиат, жамият ва тафаккур тараққиётини ўзига хослигини кўрсатади.

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» бўлган ўз фалсафасини яратган.

Гегель томонидан хусусий фанларнинг мутлақ билимларни эгаллаш борасидаги ролини камситиб айтилган фикрларидан фалсафанинг улар билан боғлиқ эмаслиги тўғрисидаги хулоса келиб чиқмайди. Унинг ўзи 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 ўзининг идеалистик фалсафаси учун табиёт-шуносликка онд баъзи билимларни сохталаштиришга мажбур бўлди. 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 ўз фалсафасини «мутлақ ғоя» ривожининг якуний босқичи, дунёвий ақл равиқининг сўнгги, ниҳояси ва интиҳоси, деб қаради.

Демак, Гегель диалектикасини тараққиётни ялпи, умумий дея ургатса, фалсафий тизими эса тараққиётнинг ялпи, умумийлигини инкор қилади. Гегель таълимоти бўйича, 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 кура 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 узаро боғлиқлиги, ҳаракати ва ривожланиши тўғрисидаги, зиддиятларнинг ҳар қандай узгариш ва ҳаракатланишнинг манбаи эканлиги, миқдор ва сифат узгаришларининг узаро бир-бирига утиши, 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 гоя тўғрисидаги фан» ҳисобланса, табиат фалсафаси эса «узгача борлиқ кўринишидаги гоя тўғрисидаги фандир». Шунинг учун, Гегель, табиатни руҳнинг бир қадар чекланган, «қул-оёғи боғлиқ» ҳолда узгача борлиқ кўриниши, унинг уз моҳиятидан бегоналашган ҳолати, дея тасвирлайди. Гоя ва руҳнинг бегоналашуви кўринишида табиат вақт ва замонда ривожланишга қодир эмас, балки фақат маконда уз хилма-хиллигини ҳосил қилишига қодир, холос. Мутлақ гоя 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 гоя» 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 яратилипти ва абадий яратилиб турилади; бу абадийлик бизнинг олдимизда оламнинг сақланиш шаклида намоён бўлади».

Гегель таълимотида механика, физика, органика мутлақ гоянинг 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 табиётшунослик фанлари ютуқлари анча саёз таҳлил қилинганлиги ва шунга мувофиқ равишда баъзи асосий хулосалар чиқарилганлигининг ҳам гувоҳи буламиз. Масалан, унинг фикрича, кимёвий жараёнлар атомларнинг узаро таъсирдан 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 яшаган даврда бир қатор табиётшунос олимлар томонидан ерда ҳаётнинг пайдо бўлиши, органик оламнинг эволюцион тараққиёти туғрисида купгина илмий хулосаларга келинган эди. Гегель эса уз даврининг бу хулосаларини қатъиян рад этди ва эволюцион ривожланиш гоёларига қарши чиқди. Материяни руҳнинг маҳсули ва ҳосиласи эканлиги туғрисидаги фикр Гегель таълимотини фарқли эканлигини курсатади. Юқорироқ ва мураккаброқ жонли организмларнинг куйироқ организмдан келиб чиққанлиги туғрисидаги 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 бўлади». Табиатда тараққиёт ва узгаришларнинг йўқлиги, бу ерда табиий, жисмоний вужудга келиш жараёни эмас, балки табиатнинг асосини ташкил этувчи ички руҳий гоёгина ривожланишга қодирлигидир. «Худди ҳайвон ҳам усимликдан келиб чиқмаганидек, инсон ҳам ҳайвондан келиб чиқмаган; ҳар бир вақтнинг узида пайдо булган ва бутунлай унинг узидан 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 боглиқлиги ҳам ана шундай изоҳланади. Бироқ бу иерархия материя тараққиёти ва ривожининг маҳсули эмас.

Шундай қилиб, Гегелнинг табиат фалсафаси, гарчи баъзи муҳим диалектика элементларига эга бўлса-да, у табиатни узаро боглиқ булган яхлит, бир бутун ҳодиса, доимий равишда узгарувчи ва ички зиддиятла-

ри асосида тараққий этувчи моҳият эканлигини этироф 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 тўғри 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 сунгги, 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 ривожини, умуман инсоният ақлий тараққиёти тўғрисидаги 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 қўл 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 узлари уйлаганлари ва интилганларидан кўра ҳам фарқлироқ оқибатлар содир бўлиб туради. Бу «бегоналашув»нинг таъсири туфайли руй беради. Чунки, ақлнинг «айёрлиги» баъзан кишиларни ўта қизиққонликлари туфайли ёки узокни кўра олмаслик натижасида содир этган хатти-ҳаракатларни келтириб чиқаради. Охир оқибатда индивидларнинг хоҳиш-истаги умумжаҳон тарихий жараённинг 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 ўтмайди. Шу тарзда Гегель тарихда буюк шахсларнинг роли муаммосига тухталади. 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 уйнайди. Қадимги грек давлатида ҳам, Қадимги Римда ҳам, XVIII аср Франциясида ҳам маърифатпарварлик мафкураси таъсири остида озодлик гоёси атрофида бирлашган халқ оммаси, Гегель фикрича, ижтимоий-тарихий «бутунлик»ка эриша олган. Албатта, баша-

прият равнақи зиддиятли жараён ва унинг мукаммаллашувни зиддиятларнинг ҳал этилишидан иборатдир. Зиддиятсиз ривожланиш ва тараққиёт бўлмайди. Бинобарин, умумжаҳон тарихий юксалишида озодликка эришув ҳам куплаб тусиқларни енгиб ўтиш орқали қўлга киритилади. Гегель фикрича, бу тусиқларни босиб ўтишда руҳнинг «ёшаруви», «янгиланиши» ҳам муҳим роль ўйнайди. «Руҳнинг ёшаруви бу фақат эски шаклга қайтиш эмас, балки ўз-ўзини қайта поклантириш, ишлов бериш ҳамдир». Руҳнинг янгиланиши унинг тараққиётини чуқурроқ мазмун билан бойитишга имкон беради.

Гегелнинг руҳ фалсафаси субъектив руҳ (антропология, феноменология, психология), объектив руҳ (ҳуқуқ, ахлоқ, давлат) ҳамда мутлақ руҳнинг «мутлақ гоё»ни ўз-ўзини англашдаги олий босқичи эканлиги (санъат, дин, фалсафа) тўғрисидаги таълимотлардан иборат. Уларнинг ҳар бирида ўзига хос эътиборга молик фикрлар куп бўлиши билан бирга, зиддиятли мулоҳазалар ҳам учрайди.

Гегель кишилар ўртасидаги ирқий тафовутлар ирқчилик-расизм гоёси ва мафкурасининг тантанаси учун асос бўла олмаслиги тўғрисидаги муҳим фикрни айтиш билан бирга, ирқлар, миллатлар «мутлақ руҳ» ривожининг маҳсули булганлиги учун, улар ўртасидаги тафовутлар ва уларни йўқотиш мумкин эмаслиги тўғрисидаги хулосага келган. Инсон ёши улгайиб боргани сайин, унинг фикрича, «... мавжуд тартибларнинг сақлаб қолишдан манфаатдор» бўла боради. Бу ўринда ҳам у, кўришиб турибдики, ўзи яшаган тузум тартибларни доирасида яшаш ва ривожланишни маъқул кўрган муросасоз руҳ фалсафаси тарафдоридир. Индивидуал 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 булганлиги боис ҳуқуқ озодликнинг бевосита воқеийликка айланишидир. Хусусий мулкчилик эса ҳуқуқнинг намоён бўлиши ҳисобланади, яъни Гегель фикрича, хусусий мулкчиликнинг моҳияти ижтимоий муносабатлар эканлигидан кура озодликнинг зарурий ҳолда намоён бўлишидир.

ДАВЛАТНИНГ МОҲИЯТИ ТЎҒРИСИДА. Давлат, Гегелнинг фикрича, объектив ахлоқий руҳнинг юксак тараққиётидир. Гарчи, Гегелда, давлатнинг моҳияти ижтимоий тараққиётнинг олий ақлий кучи, дея тасвирланган бўлса-да, бироқ пировард оқибатда, бу борада баъзи бир фикрларни асослаш унинг учун асосий мақсад бўлиб хизмат қилганлигини пайқаш қийин эмас. Чунончи, бутун инсоният тарихи аслида ўз озодлигини 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 ўтган цивилизацияларни юқоридаги 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 булади. У ёқлаб чиққан ва ижтимоий тараққиётнинг олий погонаси, деб атаган Конституцион монархия тузуми урнида уша Германиянинг узида тушланган 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 буларди. 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 бўлса-да, унинг ривожланиш ғояси маълум маънода уз 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 булиб ҳисобланади. Бу фалсафада гарбий Европа Гегелгача булган файласуфларининг қарашлари, фалсафий таълимотлари умумлашган, кўп жиҳатдан ўз тақомилига етган. Аммо айнан Гегель фалсафасида бугунги кўпгина оқимлар учун асос буладиган 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 чўққиси, 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 ўгли гимназияни тугатгач, 1823 йилда Гейдельберг университетининг теология факультетига ўқишга кирган. Бироқ университетдаги

догматик таълимдан қоникмагач, Гейдельбергдан Берлинга кўчиб ўтган. Бу ерда Гегель маърузалари таъсири остида Фейербах қарашлари шакллана бошлаган. Берлин университетини тугатгач, 1828 йилда Эрланген университетиде «Умумий, энг умумий ва чексиз ақл тўғрисида» мавзuida диссертация ёклагач, шу университетнинг приват-доценти булди. Диссертация Гегель идеализми руҳида ёзилган эди. Муайян муддат Гегель фалсафаси ва янги фалсафа тарихи бўйича университетда махсус курс ўқиди. 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 гоани инкор этди. Муаллифлиги аниқлангач, китоб мусодара қилинди, Фейербахнинг ўзи 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 кўчиб ўтди ва умрининг сўнгги йилларини қаттиқ қашшоқликда ўтказишга 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. Буннинг асосий боиси шунда эдики, бу даврда Германия Европада тараққиёт ва бирлашув йулидан ривожланмоқда эди. Бироқ бунинг учун улар французлардек кескин ўзгаришларга эришиш йулини эмас, балки жамиятдаги турли тонфадаги кучларни муросага келтириш йулини танлашган эди. Шунинг учун муросасозлик тамойили асос қилиб олинган шароитда Фейербахнинг муросасиз таълимоти, албатта, немис воқелигига анча «ғалати» туюлди. Натижанда, қисқа вақт ичида эълон қилинган «Гегель фалсафасининг танқидига доир» (1839) ва «Христианликнинг моҳияти» (1841) асарлари Фейербахни кутилмаганда бутун Европага машҳур қилиб юборди.

Қизиги шундаки, Фейербах материалист була туриб, ўзини материалист ҳисобламас эди. Фалсафа тарихининг турли даврларига синфий нуқтан назардан ёндашув куп ҳолларда фалсафий таълимотларнинг асл моҳиятига асосланган ҳолисона тавсифини баён қилиш ўрнига уларни керагидан ортиқ даражада бўрттириш 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 нуқтан назарини маъқуллаш,

айрим ҳолларда эса даврнинг умумий анъаналари ҳукмронлиги «қаричи» билан улчаб баҳо бериш таомилли заминиди урганилди. Ҳолбуки, ҳеч бир ота-она уз фарзандига ёмонликни раво кўрмаганидек, 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, узи 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 уқиш, ўрганиш лозим. Акс ҳолда, бутунги куннинг моҳиятини, ҳозирги давр, деб аталадиган замондаги ривожланиш ва равнақ топиш моҳиятини англаш қийин бўлади. 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 асосида теран мушоҳада қила оладиган ва келажак муаммоларини утмиш сабоқлари ила тафаккур этган ҳолда уни барча даврлардагина яхшироқ, ривожланганроқ бўлишини исташ билан бирга, бунинг йўл-йўриқларини оз булса-да, тасаввур этиш иқтидорига эга булган авлодгина тарих олдида меросхўрлик бурчини бажарган бўлади. Шу маънода, Л.Фейербах таълимотига ҳам ҳолисона муносабатда бўлиш жуда муҳим. Уз 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 уз даврининг вакили сифатида замонасида муҳокама этилаётган фалсафий муаммоларнинг Фейербахча ечимини таклиф қилди. Узи яшаган даврда ҳукмрон мафкурага айланган фалсафага нисбатан унинг муносабати, кейинги даврларда, фикрлаш ва тафаккур қилиш усуларини янада теранлаштириш учун хизмат қилди. Материализм мафкурага асосий қурол бўлиб хизмат қилган коммунистик режими 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 бўлиб 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 бўлиши табиий ҳол. Мунозарага чорламайдиган фалсафа таълимот бўлиши ҳам қийин. Фейербахда эса мунозарага чорлайдиган фикрлар талайгина. Лекин узоқ даврлар мобайнида «Фейербах материализмнинг идеализм устидан галабасини таъминлади» қабилдаги гаплар мунозарали эмас, балки асос-этибори билан нотўғри ҳам эди.

Антропология Фейербах таълимотининг мазмунини ташкил қилади. Унинг фалсафасини инсон туғрисидаги таълимот, деб аташ керак. Уни кўпроқ «реал сезаётган инсон» гоёси қизиқтирган. Инсонни табиатнинг олий неъматини сифатида урганиш Фейербах фалсафаси ичида қизил ип бўлиб утган узакни ташкил қилади. «Янги фалсафа,— деб таъкидлаган эди Фейербах,— инсонни табиат билан бирга, антропологияни универсал фанга айлантирган ҳолда фалсафанинг ягона, универсал ва ташқи предметиға 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, ихтимой моҳияти эса етарли баҳоланмаган.

У гносеология муаммоларининг мураккаб қирраларини чуқур тушунмасдан диннинг ахлоқий моҳияти масаласига мурожаат қилди. Бунинг учун янада юзакшиликка йул қўйган ҳолда инсоний туйғулар орасида ахлоқий севги, меҳр ва муҳаббатни асосий, деб ҳисоблади.

Фейербахнинг концептуал афоризми булган худолар одамларни эмас, балки одамлар худоларни яратганлиги туғрисидаги 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 кўпгина муаллифлар таъкидлаганидек, Фейербах фикрича, дин инсон билимсизлигининг оқибати эмас. Аксинча, унинг фикрича, дин инсонларга узаро оқибат курсатишда, бир-бирларига меҳр, муҳаббат ва шафқатли бўлишда ёрдам беради. Шунинг учун Фейербах айнан ана шундай муносабатлар ҳукмрон буладиган жамият қуриш назарияси тарафдори булган. Эҳтимол шу сабаб булгандирки, умрининг сунгги йилларида Фейербах социал-демократлар партиясига аъзо бўлиб кирган.

Шундай қилиб, Фейербах умуман динга қарши булмаган. Балки, у орзу қилган муносабатларни урната олмаган христиан динига қарши булган. Демак, кишилар уртасидаги меҳр, муҳаббат, дўстлик, 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 Худога маъқуллиги учун эмас, балки инсон булганлиги учун керак. Фейербах инсон учун унинг узидан олийроқ мавжудот йук, 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, қурқув ва озод, эркин эмаслик туйғусидир. Таъсир этиб турадиган турли кучлар инсонга ташқи кучлардан маънавий мадад сурашга 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 булиши интилиш инсонга хос булган хатти-ҳаракатларнинг мазмун-моҳияти ва асосини ташкил қилади. Бахтли булишга, файласуф таъкидлашчи, биргина инсон зоти интилмайди. Эрк ва озодлик, турмуш қийинчиликларидан чўчимаслик, 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 йук. Бахтга ҳеч қачон ёлғизликда эришилмайди. МЕН ва СЕНсиз мавжуд булмайди. МЕН ва СЕН бу энг аввало Эркак ва Аёлдир. Уз табиатига қура 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 кузга ташланади. Хусусан, Фейербах инсон муаммосига ёндашувда тарихийлик тамойилига зид иш тутган, натижада унинг «Инсон»и барча тарихий

даврларда ҳам узгармайдиган биологик мавжудот булиб қолган. Иккинчидан, унинг «Инсон»и фақат психологик ва физиологик муносабатларда кўринади. 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 булиб қолган.

Шунинг учун Фейербах фалсафаси уз даврида ҳам, бошқа даврларда ҳам фалсафий фикр ривожини жараёнига етакчилик қилиши қийин. Шундай булсада, унинг материализми анчагина изчил булган марксизмнинг материалистик фалсафасининг вужудга келишига катта туртки булди.

МАРКСИЗМ: ОҚИБАТ ВА САБОҚЛАР

КАРЛ МАРКС

(1818—1883)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Карл Маркс (1818—1883) немис фалсафасининг вакили, собиқ иттифоқ даврида мутлақлаштирилган фалсафий таълимотнинг асосчисидир. Отаси яҳудий миллатига мансуб адвокат булган. 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 ўрнатди. 1839—1841 йиллар мобайнида юнон ва янги давр фалсафасини ўрганди ва Демокрит ҳамда Эпикур натурфалсафасига бағишланган докторлик ишини ҳимоя қилди. 1841 йилдан сунг Маркс бу давргача Гегель дунёқарашини таъсири остида булган қарашларидан Фейербах асарлари билан танишиши натижасида аста-секин воз кеча бошлади.

Насл-насаби немис булмаган 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 иккинчи 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 ўрин тутди.

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 йук. 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 қўлёмаси чоп этишга эҳтиёж бўлмагани учун, сичқонларнинг ҳукмига ташлаб қўйилган». Кейинроқ бу асар гайримиллий сиёсатни оқлашнинг назарий асосларини кучайтириш мақсадида собиқ иттифоқда чоп этилган.

Гегель таълимоти буйича талқин қилинган кўпгина масалаларга Маркс бошқача ёндашди. Натижада, агар Гегель дунёни гоёлар тараққиёти жараёни сифатида олиб қараган бўлса, Маркс эса унга зид ҳолда моддий дунёнинг тараққиёти гоёлар ривожидида акс этишидан иборат, деган тамойилга таянди. Бироқ худди шу бошланғич нуқтада улар бир-бирдан кескин фарқ қилишади. Чунки, диалектика, Гегель фикрича, тафаккур тараққиётининг изоҳи бўлса, 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 Гарб файласуфларининг узлари ҳам буни алоҳида таъкидлайдилар.

Маркснинг синфий кураш ва инқилобий тараққиёт назарияси гайриилмий хулосаларга таянади. Кишилиқ тараққиёти Маркс хулосалари ягона туғри йўл, дея тан олишдан воз кечмоқда. Чунки, ижтимоий ривожланиш учун маслақдош бўлмаган кучлар ўртасидаги курашнинг тарғиб этиш, уни янада авж олдириш учун даъват инсон хоҳиши ва ирода-сига зид. Маркс фалсафасидаги бу ноинсоний жиҳатлар жамият учун ўта хавфли экани ҳозирги ижтимоий тараққиёт жараёнида уз исботини топмоқда. Ривожланишнинг юқори босқичига эришиш учун синфий қарама-қаршиликлардан, инқилобий алғов-далғовлардан кура тинч, осойишта узаро ҳамкорлик 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 алма-иниуви кўринишида содир бўлади. Диалектик тарзда мукаммаллашув

натижасида инсоният, гўёки бекаму кўст, идеал формация — коммунизм даврига эришадди.

Одамзод ҳаминша ўз олдига имкониятлари етадиган даражадаги мақсадларни ният қилган ҳолда яшамоғи маъқул. Акс ҳолда, ҳеч қачон эришиб булмайдиган 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 ўрнига жамият тараққиётини цивилизациялар тараққиётини сифатида тасаввур этиш мақсадга мувофиқдир. Чунки, инсоният тараққиётдаги катта-катта тарихий даврлар унинг муайян цивилизация турига эришганлигини англатади. Ижтимоий-иқтисодий формация тушунчаси эса Марксга кишилик тараққиётининг синфий хусусиятини зурма-зураки ўқдириш учун зарур эди.

Унинг давлат туғрисидаги назарияси ҳам илмийликдан йироқ. Жамият тараққиётининг юқори босқичига бориб, давлатнинг уз функциясини адо этиб булиши натижасида барҳам топишн Марксга ҳаёлий коммунистик формациянинг моҳиятини талқин этиш учун восита ролини ўтади. Аслида, инсоният бетартиб, уюшмаган, бошбошдоқ ҳолда ривожланиш ўрнига муайян бошқарувга асосланган ҳолда ривожланиш учун давлат, деб аталадиган жамиятнинг муҳим ижтимоий институтини ўйлаб 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 кўпроқ эътибор берилган, миллий ва диний қадриятларга урин берилмаган. Маркс фикрича, миллат капитализмнинг маҳсули, дин эса ўтмишнинг қолдиғи, халқ учун афюн булиб, уларнинг иккаласи ҳам барҳам топади. Бу фикрда ҳаётни ҳолисона баҳолай олмаслик аломатлари сезилиб туради.

ФРИДРИХ ЭНГЕЛЬС

(1820—1895)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Ф. Энгельс уша давр немис фалсафасининг вакили эди.

У Бременда (ҳозирги Вупперталь) тўқимачилик 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 бўлди. 1839 йилдан немис фалсафаси, айниқса, Гегель асарларини ўргана бошлади.

1841—1842 йилларда Берлин университетига маърузалар тинглаш учун қатнай бошлади, ёш гегелчилар гуруҳига қўшилди. Л. Фейербахнинг «Христианликнинг моҳияти» асари билан танишгач, унинг қарашларида чуқур узғаришлар руй бера бошлади. Энди у Гегель ва Шеллинг ғояларини танқид қилиш йулига утади ва бунга бағишлаб мақолалар эълон қила бошлади. 1842 йилдан К. Маркс билан ҳамкорликдаги фаолияти бошланди. Натижادا, 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 туғрисидаги таълимот эканлигини таъкидлаб, бу фалсафа мутлақ ҳақиқатлар туғрисидаги тасаввурларни йўққа чиқариб, оламда абдий узгармайдиган муқаддас нарсалар йўқлиги, аксинча бутун борлиқ доимий ҳаракат, узғариш ва ривожланишдан иборат жараён эканлиги, бу эса оддийдан мураккабга, қуйидан юқорига қараб бориш хусусиятига эга эканлигини эътироф қилди.

Энгельс ҳам Маркс каби материализмни мутлақлаштириш йулидан 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 бўлиб, уларда кейинчалик узини оқламаган бу таълимотнинг кўплаб тушунча ва тамо-йиллари баён қилинган.

Энгельснинг уз дўстига садоқати, унинг таълимотига 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 руй 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 кўплаб тақлиф этилиб турибди. Масалан, улардан бирида ҳаракатни ноорганик (нотирик табиат), органик (тирик табиат) ва социал (жамият) шакллари бўлиш мақсадга мувофиқлиги гоёси илгари сурлади. 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 кўпгина намоёндалари 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 таълимнинг инсоният тарихидаги оқибатларини чуқур ўрганиш 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 булинди. Хусусан, зўр бериб ҳар томонлама асослаш ва қўллаш учун ҳаракат қилина бошлаган рационализм тамойили немис файласуфларининг асосий биллиш 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 кузланган 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 куст, мутлақ бўлмаслиги аён бўлди. Зеро, борлиқнинг ўзи 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 йуналишларига 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. Биллиш жараёнида субъектнинг ўрни анча равшанлашди. Инсон тафаккурининг кучи ва қудратига ишонч немис фалсафаси туфайли мустаҳкамланди. Ушбу далилларнинг ўзиёқ бу фалсафанинг тарихий аҳамиятини таъкидлаш учун етарлидир.

ХІХ АСР ОХИРИ ВА ҲОЗИРГИ ЗАМОН ФАЛСАФАСИ

Бу даврда Гарб фалсафасида кўплаб анъанавий масалалар янгича таҳлил қилина бошланди. Шу вақтгача фалсафада кам эътибор берилган масалалар мунозара майдонига олиб чиқилди. ХІХ 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. ХХ аср фалсафасида эркинлик, демократик тамойиллар, плюрализм гоялари турли йлмий қарашлар билан бойитилганини кўриш 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 ўша даврнинг машҳур ёзувчиси эди. Уларнинг уйларида Гёте, Виланд, Гримм, ака-ука Шлегеллар сингари машҳур инсонлар йиғилишиб турарди. Отасининг вафотидан сўнг Шопенгауэрнинг оиласи Веймар шаҳрига кўчиб ўтади.

У ерда бир қанча вақт ўзи хоҳламаган иш — тижорат билан шуғулланади.

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 кўчиб келади. Бу даврда Фихте фалсафаси шуҳрат қозонганди. Икки йилдан сўнг Шопенгауэр узининг «Етарли асос Қонунининг 4 хил манбаи» номли биринчи асарини нашрдан чиқаради. 1814 йили Шопенгауэр Дрезденга кўчпб ўтади ва узининг асосий асари «Дунё: ирода ва тасаввур сифатида»ни (1818) ёзиб тугатади.

1820 йилдан 1831 йилгача Шопенгауэр приват-доцент лавозимида ишлайди. Сўнг ўқитувчилик фаолиятидан воз кечиб, қолган умрини Франкфуртда ўтказди. 1860 йилда шу ерда вафот этади. Шопенгауэр

фалсафаси уч машхур даврдошларининг (Фихте, Шеллинг ва Гегель) метафизик қарашларидан қатъиян фарқ қилади. У Берлин ва Гёттингенда 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 кўрсатган.

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 йўналишни, иродани инкор қилиш тўғрисидаги таълимотни эса буддизмдан олди, дейиш мумкин.

Шопенгауэр дунёқараши Шарқ ва Гарбнинг қўлаб 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 руҳий оламдан бошқа оламни 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. Биринчисини сабабият ҳукмронлик қилади, макон ва замонда мавжуд булган ҳамма нарса унга бўйсундирилган. Иккинчиси макон ва замондан ташқарида. У ҳеч қандай чегара билан чекланмаган, шаклланмаган, бепоедир. 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» маҳсулидир. 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 рангларни бири-биридан фарқлайди, қулоқ товушларни тинглайди, қўл предметлар устини силаб кўради. Бироқ буларнинг ҳаммасини биз тасаввур қиламиз, холос.

Шунинг учун ҳам субъект ва объектга бўлиниш 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 объект 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 туғрисида 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 ўларок, инсонни ташқи муҳитнинг маҳсули эканлигини инкор этади. У ирода табиатидаги қарама-қаршиликлар кураши қонунини тан олади. Ирода — жараён, у доимо ривожланишда. Ана шу куч ривожланишни

содир қилади. Юқори босқичдаги ирода қуйи табақадаги ирода билан курашда булади. Қарама-қаршиликлар кураши қонуни ҳамма нарсада бор. Пастки босқичдаги кураш кўр-кўрона содир булади. Тафаккур қилиши 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 кўришнишлари ҳақида фикр юритади. Унинг фикрича, мусиқа санъатнинг бошқа турларига қараганда юксакроқдир. Агар санъатнинг бошқа кўришнишлари ироданинг объекти булса, 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 ҳаминша мавжуддир. Лекин санъат асарлари унга узгача характер касб этади. Дунёнинг соф ва бегубор билимлари ҳеч булмаганда ҳаётга нисбатан қувонч бахш этади.

Шопенгауэр фикрича, билиш иродага хизмат қилади. Билиш айрим объектив дунё ҳодисаларига қаратилган. Ироданинг оламдаги кўриниши объективдир ва уз даражаларига эга. Бу даражаларни Шопенгауэр Афлотуннинг гоёларига ухшатади. Гоёларнинг яқка ареаллардан фарқи шундаки, улар узгармас ва мутлақ, макон ва замондан ташқаридадир.

Табииyki, гоёларни билиш жараёни ҳодисаларни билишдан тубдан фарқ қилади. Шопенгауэр фикрича, «гоёларни билмоқчи булсак, уз шахсимиздан воз кечишимиз керак». Бу фикрни Шопенгауэр қуйидаги мисол билан тушунтиради. Ибтидоий даврдаги инсонлар, яъни овчилар овга боришдан олдин, деворга овга багишланган ҳаракатлар суратини чизишган. Бу суратлар бошида амалий аҳамиятга эга булган булса, кейинчалик бу суратларни чизган одамларда узининг яратган образларидан таъсирланиб, улар орқали уз ичидаги гузал ҳис-туйғуларини ифода этишган. Демак, тасвирий санъат инсонларни гузалликка булган интилишларини ифода эта бошлайди. Илк амалий мақсад йуқолиб, унинг ўрнини санъатга булган 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 руҳий ҳолатда оламни мушоҳада этса, унда нарсаларнинг атроф оламдаги индивидуал ҳолати йўқолади, инсон соф билиш субъектига айланади.

Бундай ҳолатда объект ва субъект ўз фарқларини йўқотиб, бир-бири билан бирлашиб кетади. Шу йўл билан ирода ўз-ўзини 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, мenden ташқарида ҳеч қандай мавжудот йўқ».

Ҳодисаларни билишдан гоёларни билишга утиш, Шопенгауэр фикрича, инсон дунёқарашини буткул узгаришга олиб келади. Хусусан, замонга ва тарихга бўлган муносабатни узгартиради. Инсоният тарихи ҳодисалар оқими, даврлар узгариши гоёларнинг тасодифий шакллари дир. Худди булут ўз шаклига бефарқ булганидек, тарихий воқеалар, улар орқали қисман намоён бўлган гоёлар учун бефарқдир. Тарихий воқеаларнинг узгариши гоёларга ҳеч қандай таъсир этмас экан, тарихий тараққиёт гоёлар ривожланишига олиб келмайди. Утмишда қандай гоёлар бўлган бўлса, ҳозирги замонда ҳам уша гоёлар мавжуддир. «Ҳодисалар дунёсида ҳақиқий йўқотиш ҳам, ҳақиқий топшиш ҳам йўқ. Биз бу ерда фақат ирода намоёишини кўрамиз, 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 иборатдир.

Агарда фан охириги мақсадга ҳеч етиша олмаса, тўлиқ қониқинишга эга бўлолмаса, доимий йўлда бўлса, санъат эса доимо мақсадга яқиндир. Санъат ўз объектини дунё оқимидан ажратиб олиб, алоҳида мушоҳада қилади. Ана шу ажратилган қисмда бутунлик акс этади. Бу яхлитлик макон ва замондан ташқаридадир, замон гилдирагини тўхтатади, замон бу яхлитлик гоёсидир, гоё эса объективдир. Унинг фикрича, «Оддий инсон, шунингдек, олим ҳам табиат корхонаси ишлаб чиқарган маҳсулотдир. Мақсадсиз мушоҳадага фақатгина даҳоларгина қодирдир. 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 курсатиб, «онгимиз иродаминизга тула буйсуниб, хоҳишлар умонига берилар экан, истаклар субъекти булиб қолаверар экан, ҳеч

қачон хотиржам ҳам, бахтли инсон ҳам була 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 қобилияти эвазига купликни қайтадан тикланган бирлигидир».

Шопенгауэр тушунчаларни, шунингдек, тафаккурни ҳам санъат олдиди бемаҳсул ва кераксиздир, деб ҳисоблайди: «Англаган 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 тафаккурний, тушунчавий, мантиқий томонларини олиб ташлаш, унинг урнига интуитив, образли, инсон онги, қобилияти чексизлигини кўрсатиш бу иррационал фалсафанинг асосий усулларидан биридир. Ана шундай фалсафий йуналишнинг асосчиларидан бири Шопенгауэр ҳисобланади.

Шопенгауэр шеърятнинг билишдаги урнини бұрттириб кўрсатади. Албатта, шу урида у қисман ҳақдир. Шеърят — инсоннинг уз-узини англашида, инсониятни тушунишда жуда кучли восита ролини уйнайди.

«Ҳақиқий шоир лирикасида бутун инсониятнинг руҳи акс этади, ўтмишида, ҳозирда ва келажакда яшовчи миллионларнинг кечинмаларни, ҳис-туйғуларни қайта-қайта жонланиб, соф шеърятда уз акс-садосини топади. Шоир инсоният кўзгусидир, яъни ўзи ҳис қилган туйғуларни жонли равишда инсоният онгига сингдира олади»,— дейди Шопенгауэр.

Албатта, шеърятнинг аҳамиятини юқори баҳолаб, олим уни тарихга қарама-қарши қўяди. Шопенгауэр айтадики: «...Ҳар қандай тарихда ҳақиқатга нисбатан бұхтонлар кўпроқдир. Шоир булса инсониятнинг қандайдир бир томонини илғаб олиб, уни уз руҳиятига сингдириб, майда хусусиятларигача жонлантириб, аниқ кўрсатишга қодирдир. Шунинг учун ҳам шеърят ҳаётнинг узидир. Унда ҳеч қандай ёлгон йўқ». Мазкур фикрини ривожлантириб Шопенгауэр шундай дейди: «Даҳо, яъни шоир шеърда уз руҳини куйлайди. Бу руҳият инсоният борлигининг моҳиятидир: бу моҳият эса гоянинг узидир. Шунинг учун ҳам шеърятда соф гоя тарихга нисбатан ниҳоятда аниқ, равшан очилади ва соф ички ҳақиқат тарихда эмас, балки шеърятда булади».

Шопенгауэрнинг фикрича, шеърятнинг қироли трагедиядир. Трагедиянинг мақсади эса инсоният ҳаётининг, борлигининг оғир фожиали томонларини кўрсатишдан иборат. Бу ерда олий даражада объектив иро-

данинг ўз-ўзи билан кураши яққол намоён бўлади. Бу кураш тасодифлар орқали юз берган инсонларнинг изтиробида, азоб-уқубатида кўринади. Шунингдек, инсонларнинг шахсий хоҳишлари билан кўпчиликнинг ёлгон, жоҳилликлари тўқнаш келиб қолганда ҳам кўзга 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 борлиғидир. Трагедияда акс этган буюк бахтсизлик — бу истисно эмас, балки инсоннинг моҳиятидан уни борлиқда тугган ўрнидан келиб чиқадиган заруратдир».

Шундай қилиб, ҳақиқатан ҳам шеърият инсон борлиғи тубидаги ҳис-туйғулари, интилишлари ва изтиробларини жонли тарзда очиб беришга қодир жанрдир. Шеърият инсоннинг ўз-ўзини 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, гариб бўлиб қолар эди.

Шопенгауэр санъат тўғрисида фикр юритар экан, унинг турли соҳаларини таҳлил қилади. Лекин Шопенгауэрнинг мусиқага бўлган муносабати узгачадир: «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 сўзлайди». Мусиқа, Шопенгауэр фикрича, ҳаётнинг, ҳодисаларнинг қаймоғини акс эттиради. У ҳиссиётлар, эҳтирослар тилида гапирди, сўз бўлса ақл, тафаккур тилидир. Албатта, файласуфларнинг мусиқага оид фикрлари диққатга сазовордир. Мусиқа товушлар орқали борлиқнинг моҳиятини очиб беради. Мусиқанинг узига хос хусусияти шундан иборатки, унинг тили товушлардан иборат. Товушлар — бизнинг дастлабки, бевосита ҳисларимизни, кечинмаларимиз, хурсиниш, оғрик, кулги, йиғи, қўрқув ваҳимаси ёки шодонлик, хуррамлик ва ҳоказоларни акс эттиради. Товушларда нафақат инсон, балки ҳайвонот олами ҳам ўз эҳтиросларини намоён қилади. Товушнинг имкониятлари чексиз, чегарасиздир.

Сўз 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 ўзи, 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 қўйди. Бу соҳада ҳам Шопенгауэр прода ҳақидаги тушунчасини олдинга суриб, уни инсонлар ҳаётига, уларнинг тугилиши ва улимга дахлсиз, деб ҳисоблайди. Унинг иродаси ҳаётга булган иродадир. У инсон томонидан ҳис этилмайди. Бу прода ҳеч қандай қонуиларга буйсунмайдиган, стихияли жараёндир. Табиатнинг абадийлиги ва уйдаги чексиз ва мутлақ проданинг намоёнлиги 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, прода белгилайди. Ҳозирги ҳаётдан қониққан инсон узини бахтли, деб ҳисоблаши мумкин. Негаки, у келажак учун булган қўрқувни енгган. Бу қўрқув келажак учун раҳна солмайди. Улим олдидаги қўрқув купинча ҳаётдан қониқмаганлик натижасида пайдо булади. Қачонки, инсон нотўғри яшаётганлигини англаб етса, у уз вазифасини бажармасдан туриб, ўлиб кетишидан қўрқади. 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 биллиш жараёнига мурожаат қилади. Бу борада гап фикрларни урганиш устида эмас, балки прода жараённи урганиш ҳақида кетади.

Шопенгауэр қайта-қайта умумий дунёвий продавий интилиш мутлақ қониқишга олиб келмаслиги, натижада ҳар бир инсон уз ҳаётида бирон-бир нарсдан тўлиқ қониқмаслиги (бу қониқиш вақтинчалиги) ва натижада бахтли булмаслиги ҳақида гапирди. Унингча, ҳар бир қониқиш вақтинчадир. Ҳозирги ҳаётни Шопенгауэр «ҳозирни улик утмишга айлантириш абадий ўлиш», қисқача қилиб айтганда, «абадий изтироб чекишидир»,— дейди.

Агар инсон азобдан қутулса, унга ҳамма нарса зерикарли кўрина бошлайди. Изтироб ва зериклиш инсонга азалдан берилган икки ҳолдир.

Узининг ахлоқий қарашларида Шопенгауэр инсонга учта ҳислат хос деб қарайди. Булар: эгоизм, газаб-нафрат, раҳм-шафқат. Барча ахлоқий ҳаракатларнинг заминида 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 ҳислатини Шопенгауэр нафақат инсонларга, балки ҳайвонларга нисбатан ҳам қўллаш лозим, дейди.

Шопенгауэр фикрича, умумий дунёвий иродага интилиш ва шахсий ҳаётда шу иродани ҳис этиш, унга қушилиш ҳаётга булган иродани бушаштиради ва таркидунёчиликка олиб келади, яъни инсон ҳаёт қувончларп, моддий неъматларидан узини тийиши лозимдир. Иродага интилиш бу хоҳишларни йуқотиш билан баробардир. Хоҳишлардан кутулишнинг ягона чораси хотиржамликда, деб билади. Ички хотиржамлик таркидунёчиликдадир, дейди Шопенгауэр.

Юзаки қараганда, ўз-узини улдириш ҳаётга булган интилишни йуқ қилувчи энг яхши чорадир. Лекин Шопенгауэр буни рад этиб, ўз-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 оламини 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 йул билан ҳақиқатни очишни тан олмайди. Бундай ҳақиқатни очиш усуллари билан фалсафа ўртасида 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 куришимиз мумкин. Бу гоёларда илк бор буддизм таълимотиининг таъсириш ҳам қўрамиз. 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 енгиб булмас тамойили мавжуд, деб ҳисоблар эди. Бундай демократияни ривожлантиришда энг олдинга утиб олган мамлакат АҚШ эди. Европа

уларнинг ортидан бориши керак. Токвиль уз қарашларига кўра 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 кўра, 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 тамойиллигини 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, усиб бораётган тенглик қобилиятли одамларнинг савдо ва саноатга кириб келишини осонлаштиради. Бошқа томондан Токвиль тенгсизликнинг усишига булган тамойилни ҳам кўрди. Мустақил ҳунармандлар бир хил ва зерикарли иш билан машғул буладиган фабрика ишчиларига ажралиб бормоқдалар, тадбиркорлар 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 тадбиркорлар ва уларнинг хизматчилари уртасида тенгсизликнинг янги турига ўтиш тамойиллини кўрди. Шундай қилиб, Токвиль сиёсий тенглик ва иқтисодий тенгсизлик тамойиллини 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 йўналиш сифатида XIX асрнинг 30-йилларида француз файласуфи **ОГЮСТ КОНТ** (1798—1857) томонидан асос солинган. Позитивизм дастлаб Францияда, сўнгра Англияда ва ғарбий Европанинг бошқа мамлакатларида ривожланди.

Позитивизм тарихи 3 даврга бўлинади:

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 бўлинади.

Бундай даврийлаштириш асосан фалсафанинг муҳим масалаларини қандай талқин қилинишига қараб бўлинган. Бу масалаларни умуман инкор қилувчилар, унинг ҳал қилиб булмаслигини 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 ўзаро муносабатларни ва уларнинг тилларини урганиш билан қаноат ҳосил қилиши лозим;

3) фалсафада «метафизика»ни енгиш учун уртача йўл тутиш керак, яъни материализм билан идеализм ўзаро қурашидан, қарама-қаршилигидан юқорироқда турувчи «учинчи» йўлни, «нейтрал» — бетарафлик йўлини 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 тартиб қилдилар. Ана шундай билимни тизимга келтиришни О.Конт уз фалсафасининг асосий вазифаси, деб билди.

«Позитивизм» тушунчасини О.Конт қуйидагича таърифлайди:

Биринчидан, ёлгончиликка қарши ҳаққонийлик; иккинчидан, кераксизликка қарши фойдалилик; учинчидан, шубҳалиликка қарши ишончлилик; тўртинчидан, ноаниқликка, мавҳумликка қарши аниқлик; бешинчидан, салбийликка қарши ижобийлик ва ниҳоят, олтинчидан, бузғунчиликка қарши тузувчанлик.

Инсон билими, тафаккури олдинга қараб ҳаракат қилади. Шунинг учун у уз тарихига эга. Инсоният тафаккури тараққиётини шу тарзда урганиш қуйидаги қонуниятни очишга олиб келади, яъни у уч босқичли қонуният, деб аталади. Биринчиси — теологик ёки ёлгон (фиктив); иккинчиси — метафизик ёки мавҳумлашган; учинчиси — позитив ёки илмийдир. Инсон билиши жараёнида ана шу йўллардан, албатта, ўтади.

Демак, бу услублардан уч турдаги фалсафий дунёқараш ёки умумий қарашлар тизими вужудга келади. Биринчиси — инсон тафаккурининг бошлангич ҳаракатга келувчи нуқтаси; иккинчиси — утувчанлик ролини ўйнайди; учинчиси — аниқ, яқуний 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-иҷтимоий 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 тилига: теологик, метафизик ва позитив тилларга мувофиқ келади.

Биринчи теологик давр инсон ақли ҳодисаларни гайритабиий кучларнинг, Худонинг таъсири билан изоҳлашга уринган.

Контнинг фикрича, метафизик дунёқараш теологик дунёқарашнинг узгарган шаклидир. Метафизик дунёқарашга кўра, барча ҳодисаларнинг асосини абстракт метафизик моҳиятлар ташкил этади.

Теологик ва метафизик дунёқараш урнига, Контнинг фикрича, «позитив метод» келади ва бу метод «мутлақ билим»дан (аввало, материализмдан ва объектив идеализмдан) воз кечишни талаб этади.

Конт узининг 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 тутади. У яқка Худого эътиқод қилиш урнига мавҳум олий зотга сўнгинувчи «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 ургу берилган.

Лекин бу таснифда ижтимоий фанларга деярли урин ажратилмаган, жумладан, тарих, математика ва психология бутунлай тушириб қолдирилган бўлса, социология ва ахлоқ фанлари эса охириги уринга тушиб қолган. Бу таснифда ижтимоий фанларнинг узига 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 бўлиши 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 ўз 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 ўзига 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 бўлиб, 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 ривожидан инглиз олимлари Жон Стюарт Милль ҳамда Герберт Спенсерлар муҳим роль уйнадилар.

ЖОН СТЮАРТ МИЛЛЬ (1806—1873) дастлабки позитивизмнинг йирик вакилидир. У фалсафий қарашларида Контнинг позитив гоясини қабул қилади, лекин ижтимоий-сиёсий қарашларида унга қўшилмайди. Ж.С.Милль узининг «Мантиқ тизими» (1843) номли асарида янги билим фақат эмпирик йул 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 турт усулини ишлаб чиқди: 1) келишув услуби; 2) фарқ қилиш услуби; 3) қолдиқ услуби; 4) йулдош узгарувчанлик услуби. Индуктив мулоҳаза, Ж. Милль фикрича, инсоният билимининг хилма-хиллигига ишонишдан иборатдир.

Унингча, ҳодисалар уртасидаги сабабий боғланишлар узоқ кузатишлар натижасида тасдиқланганлиги учун купгина тасодифлар ҳам сабабий боғланишларни исботлайди.

Ж. Миллнинг сабабий боғланишлар тўғрисидаги қарашлари Юмнинг гоёларига ўхшаб кетади. У ҳодиса сабабини «узгача бўлган ҳодисалар йиғиндиси оқибатидир, шунинг натижасида мазкур ҳодиса албатта содир бўлади», деб тушутиради. 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 ғайритабiiйликни 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 йўқ 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 инжениер лавозимида ишлайди. 1846 йилда Герберт Спенсер инжениерлик 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 биллиб бўлмаслигини таъкидлайди. Шундай қилиб, Спенсер табиат ва

жамиятни тушунишда рухий жараёнларни ва рухий кучни тан олмади. Рухият урнига махсус фанларга хос булган биологик ва механистик кучни киритди. Бу куч асосида ётган илохийликни билиб булмайдиган сир, деб эълон қилди. Спенсер узининг «Асосий бошлангичлар» номли асарида билиш тугрисидаги фикрларини илгари суради. Бу асарнинг «Билиб булмайдиган» номли булимида 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, булинувчанлик, 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, мангик; 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 зиддиятта 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 булишидир.

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 борлиқни инсон ҳис-туйғуларининг йигиндиси, 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 дунёқарашига уша давр муҳити, яъни XIX асрда табиий фанларнинг ривожланиши катта таъсир кўрсатди.

Спенсер таълимотининг узига хос хусусияти шундан иборатки, унинг фикрича, эволюциянинг «уз чегараси бўлиб, у бундан ошиб утолмайди». Бу чегара тизимларнинг тенглигидан ёки эволюционлашган тартибдан иборат бўлиб, қачонки қаршилик кўрсатувчи барча кучлар тенглашганда вужудга келади. Спенсернинг узи қуйидагича 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 урнатилган 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 тугалланиш даврлари узаро 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 узига хос тарзда ва ҳамиша узининг турли хилдаги конкрет томонлари бўйича тантана қилиши мумкин, деган хулоса келиб чиқади».

Шундай қилиб, Спенсер айланишнинг қадимги қондасига қайтади. Бу қоида ҳамиша 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 узига хос механик биоморфизм кўринишида утади.

Спенсер таълимотининг узига хослиги XIX асрнинг 40-йилларидаги биология фани эришган катта ютуқлар билан ифодаланади. Ҳақиқатан ҳам, 1838 йилда Г.Шлейден усимлик хужайрасини кашф этди (Р.Гук ушбуни Шлейдендан 200 йил олдин кашф этган бўлса ҳам, бу кашфиёт уз даврида муайян сабаблар туфайли юзага чиқмай қолиб кетган), 1839 йилда Т.Шванн ҳайвонлар хужайраларининг узига хослигини асослаб берди, 1843 йилда А.Келиккер тухумдан худди хужайрадагидек катта ҳайвонларнинг барча аъзолари ривожланиб чиқишини курсатиб 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 узигина организм ривожланишининг барча муаммоларини ҳал қила олмаслигини билса ҳам, лекин уни қўллаб-қувватлайди. Спенсер гоъларининг энг муҳимларидан бири — индивидуумнинг шаклланиши секин-аста барча тупланган тажриба асосида аниқланади, деган фикрдр.

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 узича ривожланади, лекин у сунъий асар эмас», «конституциялар яратилмайди, узи етишиб чиқади» каби фикрларни келтиради ва мунтазам такрорлайди.

Спенсер тарихда буюк кишиларнинг ҳал этувчи роли ҳақидаги фикрни бугунлай инкор қилади. Ҳатто, монах ҳам узи бошқараётган жамиятни узгартиришга 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 узаро 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 булок шахслар ҳал қилиши ҳақидаги фикрга қарши чиқади, социал узгаришларнинг ҳал қилувчи омиллини айрим шахслар ихтиёри ва фаолиятидан 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 оладикки, жамиятнинг синфларга бўлиниши ва эксплуатация қилувчи синфлар сони халқ хусусиятидан келиб чиқади ва тулиқ бунга жавоб беради. У таъкидлайдики, «вассаллар томонидан садоқат руҳи булмаганида, феодал тизими ҳеч қачон мавжуд бўлмас эди». Спенсернинг ижтимоий ҳаётни биологик иборалар асосида тушунтириб, ижтимоий ривожланишни ҳақиқий қонунчилик нуқтаи назаридан таҳлил қилинишини четлаб утишга уриниши илмий жиҳатдан самарасиз бўлиб ҳисобланади.

Социологияда «яшаш учун кураш» тамойилининг кенг тарқалиши янги социологик оқим учун замин тайёрлади. Бу уз навбатда «дарвинизм социологияси» деб номланиб, синфий нотенгликни ёқлаш учун хизмат қилди. Спенсер социологиясининг ошкора апологетик характери организмнинг функциялари ҳамда ижтимоий гуруҳлар ва ташкилотлар аро узаро ухшашликни урнатишга бўлган ҳаракатини намоён этади.

Ижтимоий эволюциянинг йўналиш ва келажаги ҳақида гапирар экан, Спенсер жамиятни икки хил турга ажратади. Биринчиси — давлат ҳокимиятига буйсунувчи характерга эга бўлган ҳарбий тизимга асосланган зуравонлик (деспотизм), иккинчиси — давлат ҳокимияти ҳуқуқлари мипимумга 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 бўлишидир. 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 зиддиятларга 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 кукка 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 ўзига хос қонунларини эътиборга олмаган ҳолда татбиқ қилинди. Бу кейинчалик социал дарвинизм оқимининг вужудга келишига сабаб бўлди. Инсон ҳаётининг руҳий томонлари соддалаштирилди, сохталаштирилди. Руҳий кучни позитивистлар мавҳум, билиб бўлмайдиган куч, деб атадилар. Уни инкор қилмасалар-да, тушунтириб бериш мумкин эмаслигини таъкидладилар. Кишилиқ жамиятининг ҳайвонот олаמידан 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 ривож ижтимоий жараёнларнинг мураккаб эканлигини, уларни соддалаштириш ва сохталаштириш мумкин эмаслигини кўрсатади. Инсон, унинг маънавий, руҳий ҳаёти ҳозирги жамиятда ижтимоий фанлар аҳамиятини ва уларнинг тутган ўрнини равшанлашгирмоқда. Айниқса, позитивизм четлаб ўтган 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 маънавийни шундай нуқтаи назардан чуқур урганишга даъват этмоқда.

НЕОКАНТЧИЛИК

XIX асрнинг урталарига келиб, Европада ўзига 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 ривожни юқори чуққисига етиб, ишлаб чиқариш, ҳарбий техника, ахборот воситалари соҳасида ривожланиш жадал суръатда бормоқда эди. Албатта, бундай жараён уз вақтида техникавий ва табиийёт 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 гарбнинг купгина файласуфлари орасида Гегель фалсафаси уз аҳамиятини йуқотган 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 узига қандай акс эттирса, онг ҳам бутун борлиқни уз ички қонуниятлари орқали акс эттиради.

Бироқ Либманнинг Кантдан фарқи шундан иборатки, унингча «нарса узига» ҳиссиётимизнинг объектив сабаби эмас, балки онгнинг ички (имманент) гоёси 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 турғисидаги гоёси 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 чақириқ табиийёт тадқиқотчилари томонидан ҳам илгари сурилди. Бу асосан ҳиссиётнинг ташқи физиологияси ҳақидаги таълимотларнинг ривожини билан боглиқ ҳодиса эди. Машҳур физиолог олим **ИОГАНН МЮЛЛЕР** (1801—1858) ташқи ҳиссиётнинг узига хос энергияси қонунини кашф

қилди. Мазкур қонун бўйича, 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 таъсирлантурувчилар кўзнинг турсимон қобигига таъсир этиб, нур (чироқ) сифатида қабул қилинади, терида эса иссиқлик ҳиссиётини уйғотади. Ва аксинча, турли таъсирлантурувчилар бир хил ҳиссиёт уйғотиши мумкин. Худди ана шу кузатиш ва умумлаштириш табиётшунослар 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 таъсирлантурувчилар 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 узида ҳам агностицизмни, ҳам материализмни ривожланишига катта ҳисса қўшди. Агностики сифатида у ҳиссиётни ташқи ҳодисаларнинг белгиси сифатида қарайди ва шу орқали нафақат ўхшашликни, балки нарсалар билан бир хиллигини ҳам инкор қилади. Ва шу ернинг узида моддиюнчи сифатида, тушунчалар ташқи предметларнинг бизнинг асаб системамизга таъсири натижасида вужудга келади, дейди.

Шундай қилиб, Гельмгольц гоани борлиқдан, онгни табиатдан ажратиб қуяди. Чунки, гоя ва у акс эттираётган объект икки ҳар хил дунёга тегишли, дейди. Ва Кантга ухшаб «ҳодисалар» билан «нарса узида»ни бир-бирдан ажратиб қуяди.

Ана шу қарашни Гельмгольц 1878 йилда узининг «Идрок фактлари» номли машҳур маърузасида асослаб беради. Гельмгольцнинг фикрича, бизнинг ҳиссиётимиз ташқи таъсирининг 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 масалапи у тўғри 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 утказиш, шунингдек, математик аксиомаларнинг табиати ҳақидаги масалалар буйнча узининг мустақил қарашларига эга эди.

ФРИДРИХ АЛЬБЕРТ ЛАНГЕ (1828—1875) неокантчиликнинг ривожинда муҳим урин тутади. 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 Иогани 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 тўғрисидаги таълимотига узгаришлар киритди. Унинг фикрича, категориялар соф ақлнинг маҳсули эмас, балки бизнинг физиологик, руҳий тузилишимизга

боглиқ ва ҳар қандай тажрибадан ташқаридир. Шу маънода, априор ҳолатлар заруратдир ва ҳар қандай тажрибадан ташқаридадир ва у инсоннинг тузилишига боглиқдир.

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 боглиқ экан, тажрибадан ташқари улар узининг аҳамиятини бутунлай йўқотади. Шунинг учун ҳам биз ҳодисалар дунёсида туриб, «наrsa узида» ҳақида хулосага кела олмаймиз. «Нарса узида» ҳодисаларнинг нариги дунёсида турувчи трансцендент сабабдир. «Нарса узида» — 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 узокда эмаслигини курсатади.

Ланге узининг «Ишчи масала» (1865) номли асарида 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 Кутельманга (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 университетидеда ўқитувчилик фаолиятини бошлаганлиги учун бу мактаб фалсафий адабиётларда шундай, деб аталади. У 1875 йил Ф.А.Ланге вафотидан сўнг 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 гоъларидан янги фалсафий тизимнинг асосларини тузишга ҳаракат қилинди.

Коген ўзининг илмий фаолиятини Кантнинг асосий рисолаларини 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»га шарҳлар асарларини чоп эттирди.

Коген фаолиятининг иккинчи даври унинг шахсий фалсафий таълимотини яратиш билан боғлиқ. Айнан ана шу таълимот неокантчиликнинг Маргбург мактаби фалсафаси асосини ташқил қилади. Шу даврда яратилган асарларида нафақат Кант, Маймон ва Фихтенинг балки Гегелнинг ҳам таъсири сезилиб туради. «Соф билиш мантиги» (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 онгнинг 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 узгартирилди. 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 аппаратига тегишлидир. Буларнинг интуитив, мушоадавий хусусияти ақлий билиш мантигига, 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 ўзида»ни ҳиссиётга таъсири тўғрисидаги доктринасидан воз кечади. Борлиқ Коген учун категория орқали англанидиган 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 бўлаётган янги фанларнинг тенденциясини акс эттирди.

Коген идеализми билиш назариясидан ташқари, тажриба ва борлиқни ҳам уз ичига олади. «Онг — трансцендентал нуқтаи назардан уйландиган қонуннинг биринчи шаклигина эмас, балки услублар йиғиндиси ҳамдир, жумладан, илмий тажриба ва унинг мазмуни ҳамдир».

Тажриба илмий булиши 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 булишини таъкидлайди. Моддийлик ҳеч қачон бирлик булмаган, моддийлик бу агрегатдир. Шунинг учун ҳам билиш предмети «нарса» эмас, балки предмет ҳақидаги тушунчадир. Борлиқ узидан узи келиб чиқмайди, балки у дастлаб фикрда пайдо бўлади. Агар фикр «бирламчи фикр» бўлса, унда буни билиш — билишнинг ибтидосини фикрдан қидришни 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 табиётшуносликдир. 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 услуги эса чексиз заррачаларни ҳисоблаш услугидир. Айнан математик тушунча булган 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 узи эса мавжудликнинг бошланғичини ҳиссизликдан ташқаридалигини исботлаши керак.

Коген фикрича, фан ҳақиқатдан буни исботлайди. Ҳамма моддалардаги содир бўлаётган ҳодисаларни модда ҳодисаси сифатида физика чексиз заррачалар ҳаракати орқали тушунтиради, яъни ҳиссиёт томонидан қабул қилинмайдиган атом ва молекулаларни, шунингдек, вазнсиз

эфирнинг тулқинсимои ҳаракатини ҳам ҳиссиёт томонидан билиб бўлмайди. Чексиз заррачалар тушунчаси борлиги туфайли бу нарсалар бизга равшанлашади, яъни физиклар «материя»си — ҳис қилинмайдиган ҳақиқийликдир, «...материя фақат гипотезадир». Бу «гипотеза» «ўз 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.

Ўз 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 бўлади. Шунингдек, усиз физик назария ҳам, ҳаракат ҳам бўлмайди. Ваҳоланки, ҳаракат бу узлуксизликдир, узлуксизлик эса макон ва замондаги чексиз заррачаларнинг бениҳоя куплигини талаб қилади.

Ҳаттоки, ҳиссиётнинг мазмуни ҳам, Коген фикрича, фикрдан, яъни математик birlikдан 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 туғилди. Лекин қадимги пифагорчиликда сонлар руҳий хусусиятга эга бўлса, 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 кўринишига 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 бўли-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 бўлади. Ахлоқий социализмнинг ўзига хос хусусияти шундан иборатки, бу жамиятнинг «абადий» ҳаракати-дир, 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 тўғрисидаги 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), «Ғоялар тўғрисидаги 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 боглиқликларга бориб тақалади. У математикани идеалистик тарзда талқин қилади. Аниқ фанларнинг мантиқий асосларини таҳлил қилиб, Наторп математика, мантиқ фанларининг объектив материалистик талқинларига қарши чиқади.

Неокантчиларнинг вакилларида 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 узига хос роль ўйнади ва кейинги, XX аср урталарида фалсафий фикр тараққиётига маълум маънода ҳисса қўшди.

СЕРЕН КЪЕРКЕГОР

Серен Кьеркегор (1813—1855) Даниянинг Копенгаген шаҳрида туғилди ва умрининг охиригача шу ерда яшади. У оилادا еттинчи фарзанд эди. Диний муҳитда вояга етади. Кьеркегорнинг отаси ёшлигида камбағал булиб, бунинг учун у Худони айбдор ҳисоблайди. Кейинчалик бойиб кетиб, ёшлигидаги қилган хатоси туфайли умрининг охиригача пушаймон еб яшайди. Отасининг мана шу характери Кьеркегорга ҳам таъсир қилади. Меланхолия — чуқур таъсирланиш ҳамда узини кузатиш ва ҳаракатларини қатъий баҳолаш Кьеркегорнинг характериға хос хусусиятлар эди.

Кьеркегор характериға қура зиддиятли шахс эди. Чунки унинг руҳий ҳолати доимий ва тартибсиз тарзда ўзгарарди. У тезда диний шубҳаланишдан фанатик эътиқодға утар, узининг гоъвий рақибларига қарши қатъий ташланар эди. У шундай инсон эдики, унинг шахсияти ва қалбидаги булаётган ҳолатлар бошқа нарсаларни орқаға суриб ташлаган эди. Нима туғрисида 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, ҳиссиётидан олган. У кутарган масалалар, муаммолар умуминсоний хусусиятларға эга эди, лекин уларнинг далилларини шахсий ҳаётдан олади. Шунинг учун ҳам бу масалаларнинг ечими чекланмаган. Унинг барча асарларида биз бир хил фикрларни кўп учратамиз.

Ёшлик ва талабалик йилларида Кьеркегор эркин, эксцентрик ҳаёт тарзида яшайди. Кейин бундай ҳаётдан тўйиб, ахлоқий қонун-қондалар билан яшашға утади. Ахлоқий бурч, ахлоқий қатъиятчилик унинг идеалиға айланади. Кейинроқ у соф диний ҳолатға утади, Худо билан бирға яшашни, ҳақиқий христинин булишни мақсад қилиб қўяди. Кьеркегор руҳоний булишни хоҳлайди, лекин пасторларнинг ҳаёти унга туғри келмайди.

Унинг ҳаётида катта бурилиш ясаган ҳодиса — суюкли қайлиги 17 ёшли Регина Олсен билан ажралиши бўлди. Кьеркегор ҳаётидаги ана шу ҳодиса умрининг охиригача чексиз мулоҳазаларға, ўз хатти-ҳаракатини ахлоқий оқлашларға асос булиб хизмат қилди. Кьеркегорнинг «Бир қарорға келиш» ва «Танлаш» ҳақидаги қарашлари, фикр-мулоҳазалари узининг соф руҳий изтиробидан келиб чиққанлигиға шубҳа йўқдир.

Кьеркегор 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 кўп булар эди. Лекин шундай булса ҳам Кьеркегор Дания адабиётининг гурури ҳисобланар эди, унинг асарлари ўлимидан сўнг унга даҳо ёзувчи шухратини келтирди.

Кьеркегорни файласуф, деб атаб булмайди, чунки унинг узи ҳам бунга сазовор бўлишнн 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 гоялар 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. «Ҳаётини йўл босқичлари» (1848).
4. «Хотимавий ноилмий қўшимча» (1846).

Соф фалсафий масалалар билан Кьеркегор узининг гоявий рақибларини инкор қилиш мақсадида шуғулланади, уз 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 гоялари ана шу диссертацияда уз аксини топгандир.

Ёшлик йилларида ёзган кундаликларида Кьеркегор узига шундай савол қуяди: «Мен нима қилишим керак, менинг ҳаёт йўлим нимадан иборат?». Бу саволга шундай жавоб беради: «Мен шундай ҳақиқатни топишим шартки, ана шу ҳақиқат учун яшашим, ана шу ҳақиқат учун улишим керак бўлсин». Бу саволлар кейинчалик Кьеркегорда шундай шакл олади: «Христианин булиш нима? Христианин булиш учун нима қилиш керак? Хотиржамликка қандай қилиб эришиш керак?»

Юқоридаги масалаларни урганиш натижасида Кьеркегор дин инсондан мутлақ эътиқодни ва тобеликни талаб қилиши лозимлигига ишонч ҳосил қилади. Эътиқод ақидалари қанчалик бемаъни булса, уларга ишонч шунчалик мустаҳкам бўлади.

Кьеркегор ақлга қарши булган. Унинг учун ақл билан эътиқод бир-бири билан ҳеч келишмайдиган ҳодисалардир, ақл эътиқоднинг ашаддий душманидир.

Кьеркегор ўзининг гоёвий рақиб деб Гегелни билди. Унинг даврида Копенгагенда Гегель фалсафаси тарғиб қилинаётган давр эди. Гегель фалсафасининг терминологияси, яъни «тезис», «антитезис», «синтез» кенг истеъмолда эди. Кьеркегор фикрича, гегелчилик христианликка қарши курашувчи бошқа фалсафаларга нисбатан кўпроқ 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 ўзини бағишлаган эди. Рафиқасининг айтишича, унинг яхши қўрган маълум таоми ҳам йўқ 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 ўртага ташламаган ҳам эди.

Кьеркегорнинг Гегель фалсафаси билан келиша олмаганлиги равшандир, чунки экзистенция, унинг фикрича, умуман тушунча орқали очилмайди, тушунилмайди ҳам. Бу шундай реалликки, 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 бўлишни, 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 туфонли давларида содир булади, қачонки («Ёки-ёки») танлаш зарурати пайдо бўлганда содир булади. Айнан шундай вазиятда инсон ўз мавжудлигини яққол ҳис қилади, англайди. Кьеркегор ўз маъшуқаси Регинадан воз кечганда, осойишта оилавий ҳаётдан воз кечди, ўзини бир умрга саргардонликка маҳкум қилди. Демак, ўз ҳаётидаги бундай мисол билан Кьеркегор шунни исботлайдики, танлаш вазияти абстракт, мавҳум фикрда эмас, балки ҳаётнинг энг оғир давларида ўзини намоён қилади.

Шундай қилиб, фақат умумий тушунчалар билан иш қурганда ёки мавҳум моҳиятлар масалалари билан шугулланганда, 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-эътиборини қаратиб, уни ҳал қилишга ҳаракат қилади.

Кьеркегор фикрича, танлаш вазияти инсонни изтиробдан халос этиш билан богликдир. Бу масалани ҳал қилишда у уз руҳий ривожининг турли даврларини таҳлил қилади, буни инсон мавжудлигининг ривожланиш даврларига татбиқ қилади.

Бу погоналар қуйидагилардан иборат: эстетик, ахлоқий ва диний. Биринчи, иккинчи даврлар Кьеркегорнинг «Ёки-ёки» асарида тўлиқ таҳлил қилинган. Учинчи давр эса «Қурқув 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 эътибор 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 ўтказди. Кьеркегор уз кундаликларида ёзганидек, уз ёрини чин муҳаббат билан севади, лекин мақсадига эришай деганда уни зериккиш 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 ўртасидаги фарқни билгувчи, узининг гуноҳкорлигини англаувчи ва ҳақ йулани танлаган шахс сифатида намоён бўлади. Бу даврнинг яққол образи Суқрот 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 боглик 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 булса 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 қуриниши 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. Къеркегор 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 уртасидаги менинг танловим эмас, балки эзгулик ёки ёвузлик уни танлади ёки инкор қилинади».

Бунни қандай тушуниш мумкин? Эстетикага хос булган хусусият — «эзгулик ва ёвузликка бепарво, хотиржам қарашдир». Унинг учун бу зиддият аҳамиятсиздир. Ахлоқийлик эса эзгулик ва ёвузлик уртасидаги зиддиятни англайди ва ундан келиб чиқадиган оқибатни ҳам, қандай булса шундайлигича қабул қилади. У узини эзгу инсон сифатида танлай олмайди, чунки инсон гуноҳга ботгандир, уз айбидан қочиб қутула олмайди. Лекин инсон узини ахлоқий инсон сифатида танлайди, чунки у узининг ахлоқий фаолияти билан ёвузлик ва эзгулик уртасидаги фарқни англаб етади. «Танлаш содир булди ва инсон узини кашф қилди.., яъни эркин онгли шахсга айланди, у энди эзгулик ва ёвузлик уртасидаги мутлақ фарқни тушунди».

Фақат танлаш ҳолатидагина инсон узлигини топади, фақат эркинликгина ҳақиқий шахсни намоён қилади, деб таъкидлайди Къеркегор. 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 булса шундайдир.

Ахлоқийлик даражасида эса у шахс сифатида намоён булади ва у мутлақ ягоналикдир. Шу маънода мен мутлақликни танладим, дейди Къеркегор. Мутлақлик — бу мен, яъни узлигимнинг абадий мазмунидир; бошқа ҳеч нарса, ҳеч қачон абадийликнинг мутлақ предмети була

олмайди. Менинг «Меним» нима ўзи? Бу энг аввало эркинликдир. Танлаш — эркинликнинг намоён бўлиши 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 охириги давр эмас, у инсон ҳаётини тулиқ қониқтирмайди. Инсон уз имкониятларини тулиқ амалга ошира олмайди. У бундай имкониятини диний даврда тулиқ 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 бўлса 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 тулиқ қониқишни бера олмайди.

Диний даврда инсон энг умумий қонуларга 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 илохий китоблардан мисол келтиради. Авраам уз ўглини қурбонликка келтириши тўғрисидаги ҳодисани асос қилиб олади. Авраам Худодан уз ўгли Исаакни қурбонлик келтириш ваҳийсини эшитади. Бу ерда зиддият вужудга келади, яъни ахлоқий қонун бўйича ота уз фарзандини ҳимоя қилиши, асраб-авайлашни зарур. Авраам даҳшатга тушади, оталик ҳиссиётига ҳамда ахлоқий қонунга қарши туриши керак бўлади. Иккинчи томондан, Худо амрига бўйсунмасликнинг ўзи ҳам катта гуноҳ ҳисобланади. Авраам ҳам ахлоқий, ҳам художўй инсон сифатида саросимада қолади. Бир вақтнинг ўзида, Авраам учун икки бир-бирини инкор қилувчи илохий 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 ўзи ҳал қилиши керак эди. Мана шундай вазиятда инсоннинг ҳақиқий ўзлиги, моҳияти намоён бўлади.

Агарда Авраам уз ўглини қурбон қилишни танласа, Кьеркегор учун бир масала аниқ ечим топади, яъни шахсият жамоадан юқори туриши исботланади. Ахлоқнинг умумий қонунияти мен учун ҳар доим ҳам мажбурият була олмайди. Бу қонуният менинг ботинимдаги қаршиликка учраса, менинг ички «Меним»га зид бўлса, мен унга амал қилишим шарт эмасдир, дейди у.

«Мен ўзим — умумийликнинг ўрта қисми эмасман, балки аниқ, қайтарилмас ягоналикман, ҳеч қандай қонун мени тулиқ қамраб олмайди. Шунинг учун ҳам ахлоқий қоидалар турли вазиятлардаги менинг

ҳолатимни қамраб олмайди ва олдиндан мен ўзимни ҳар хил вазиятда туғри 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 туғрисида гапирганда Кьеркегор ахлоқий ҳақиқатни назарда тутлади.

Ҳақиқат мезони эса, Кьеркегор фикрича, ҳар бир инсон ҳақиқий деб билган бирон-бир гоёни чин дилдан, тулиқ ишонч, эътиқод билан қабул қилишдир, шу гоё учун ҳар қандай қурбонликларга ҳам, азоб-уқубатга ҳам тайёр туришдир. Субъективлик, файласуф таъкидича, ўзи қабул қилган гоёга бутун вужудни, ботинни билан ишониндир, ҳаттоки у эътиқод қилган объекти асоссиз (абсурд) бўлса ҳам. «Абсурд нима? Абсурд — бу замонда вужудга келган абадий ҳақиқат. Масалан, худо туғилган, усган ва ҳоказолар. Инсонлар ҳам худди шундай. Инсонлар бир-биринга 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 тасавури дин ақидаларининг асоссизлиги ва иррационалигидан 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 исботланадиги, 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 бўйнига 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, шаҳе 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, экзистенционализмни тақозо қилади, яъни учга бўлиниш инсон ички олами, эътиқоди, руҳияти ривожини даврларидир.

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? Къеркегор 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 Къеркегор. Тафаккур билан қалбнинг туқнашиши ҳисларни ҳиссиёт бўҳронига олиб келади ва уларни маънан қайта кўришга бориб тақалади. Лекин бу бўҳрон инсонни ҳалокатдан қутқариш қувватига эга бўлади. Бу қувват кўрқув орқали келади. Инсон ҳаётининг айрим даврларида, лаҳзаларида уни кўрқув, ваҳима ҳолати руҳиятни қамраб олади. Нима олдидаги кўрқув? Бу кўрқув аниқ бир нимадан чўчиш эмас, балки қандайдир ноаниқлик, умуман дунёдан кўрқув ҳолатидир. Қачон бу кўрқув ҳолати утиб кетса, деярли ҳеч қандай ҳодиса содир бўлгани йўқ, деймиз. Аслида эса, бу кўрқув ҳеч нима олдидаги кўрқувдир.

Къеркегор таъкидича, оддий инсон ҳақиқий ҳаётдан, умр кечиришдан йироқдадир. У кундалик майда юмушлар билан машғулдир. Уз майда манфаатларига чумгандир. 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 кўрқув 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, бушлиққа айланиб қолади. Кўрқув эса бизда ички янги имкониятларни туғдиради. «Кўрқув узимизни узимиз билан қолдиришга мажбур қилади. Кўрқув эркинлик имкониятини туғдиради», — дейди Къеркегор.

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 узлигини бутунлай йўқотади. Шунда унинг атрофини бушлиқ қамраб олади, инсон надомат қила бошлайди. Инсон бушлиққа сакраб, шу йўлни танласа, у ниҳоят узини топади, узининг ҳақиқий «мени»га

эришади. Бу «мен» ҳам чеклилик, ҳам чексизликдир. Шунда эътиқод гуноҳкор инсон олдига тушади, инсон уз эркини ҳис қилади, эътиқод билан мулоқотга киришади. Тафаккурдан воз кечиб, инсон уз 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 гоёлари тартибли, мантиқий тизим ҳолатида баён қилинмайди. Чунки у уз асарларини бадий, фалсафий эссе сифатида, бадий-адабий асар сифатида яратади. Шундай булса ҳам, Кьеркегор кутарган масалалар узига хос хусусиятга эгадир. Кьеркегор ҳаётининг охириги ҳақиқатини ақл орқали билишни инкор қилиб, узининг иррационал фалсафий мушоҳадаларини илгари суради. У таклиф қилган ечимлар фан тилига тўғри келмаса ҳам, лекин ўқувчидан махсус диққат-эътиборни талаб қилади.

ҲАЁТ ФАЛСАФАСИ

«Ҳаёт фалсафаси» XIX асрнинг охирида Гарбий Европада оламнинг механистик манзарасини тузган табиий-илмий дунёқарашга жавоб сифатида юзага келди. У уз мазмунига қўра, Гарб адабиётларида ижтимоий-ахлоқий, амалий фалсафа, шунингдек, ҳаёт мазмуни қадриятлари тўғрисидаги тасаввурлар йиғиндиси мукамал тизимга келтирилган таълимот сифатида ҳам ишлатилади. Ҳаёт фалсафаси уз ижтимоий моҳиятига қўра, 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 ўрнига «жонлилик» (организм)ни қўяди, яъни воқеликни индивиднинг эркин «фаоллиги» деб, бу «фаоллик» иродага уқшаш булганлиги сабабли уни рационал илмий билиш англаб олишга муяссар булолмайди, деб қарайдиган «организм»ни қўяди.

«Ҳаёт фалсафаси» ҳозирги замон жамиятининг «механик» ва «жонсиз» ижтимоий тузуми ўрнига «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 ўрнини ҳаёт кечинмаларига тўла 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 тўлганда отаси вафот этади.

Отаси вафотидан кейин унинг оиласи Наумбургга кўчиб боради. 10 ёшли Ницше гимназияга ўқишга киради. 14 ёшда эса иқтидорли укуччи 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 булади. 2 семестр ўқигандан сунг Ницше устози Ричел билан Лейпцигга кетади. Университетда хали ўқишни тутатмасданок, 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 маротаба яшаш жойини ўзгартиради.

1899 йилдан телбалик бошланади. Ницше узига узи Исо, Дионис бўлиб қуринади ва 1900 йили 25 августда оламдан қуз 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, Фукидит, Диоген Лаэртсийларни яхши билар эди.

У ўз таълимотини Гераклит, Эмпедокл, Спиноза, Гёте таълимотларига асосланганини айтади. Руссо ва Люттер фалсафасига Ницше ўз позициясини қарши қўяди.

Фалсафий-тарихий адабиётларда Ницше дунёқараши ривожини 3 даврга бўлиб урганилади.

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», «Йўловчи ва унинг сояси», «Инсонга хос, ҳаддан ташқари инсонга хос» иккинчи жилди, «Тонгги шуъла», «Қувноқ билимлар». Ф.Ницше бу даврни «танқидий давр», деб атайди.

Ва ннхоят, учинчи давр «бузгунчилик» даври, (1880—1887 йиллар) «Зардушт таваллоси», «Аччиқ ҳикмат», «Яхшилик ва ёмонликнинг нариги тарафида», «Қувноқ билимлар»нинг 5-китоби, «Ахлоқнинг келиб чиқиши», «Санамларнинг оқшомни», «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 юкорига кутарилидики, 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 маъбуди — инсон учун жуда муҳим. Инсон нурга интилиб яшайди. Унингча, юнон маъбуди Апполонда башорат қилиш қобилияти бор. Инсоният ривожланишида пастга қараб кетиш содир булмоқда. Чунки инсон нафс деган балога чалинган. Дионис маъбудини у нафс худоси, деб атайди. «Фожиянинг мусиқа руҳидан туғилиши» асарида Ницше «...инсон нафсга буйсунди ва бу билан у мифологик даврдан инсониятга нафс мерос булиб қолган...»лигини таъкидлайди.

Ницше бу асарда юнон санъатидаги икки ибтидо асос ҳақида суз юрилади. Заминий ибтидо — юнон афсоналаридаги шароб, боғу роғлар, ўрмонлар маъбуди — Дионис булса, унга қарама қарши булган ёруғлик, самовий ибтидо — Апполон маъбудидир. Апполон ёруғлик, санъат, ижодий илҳом, башоратчилик хислатларига эга. Бу икки бир-биринга зид асослар ҳеч мурасага келмайдн, мутаносиблик ҳолати юз бермайди.

Дионисчилик мусиқадаги ёруғлик руҳиятини вайрон қилишга қаратилган, инсондаги шоду хуррамликни ҳам улдиради. Бу асарида Ницше самовий гузаллик билан заминий гузаллик уртасидаги зиддиятни силлиқлаштира олмайди, яъни улар уртасидаги мутаносибликни топа олмайди.

«Зардушт таваллоси» номли асарини Ницше фалсафа фанлари профессорлари, нафис суз 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» асарини бошқа асарларидан бутунлай фарқ қилади. Бу асарда Шарқ фалсафий фикрининг таъсири билиниб туради. Табиат жонли мавжудот сифатида намоён булади. 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 узи 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 эзулик 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 ўзгача 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, ўзгармас, тўхтаб қолган худо эмас. «Янги ва эски битиклар» номли бўлимида, Зардушт айтадики, худо амри абадий ва ўзгармас сузлар эмас, балки улар инсон ҳаракати учун, ишлари учун қалбида илоҳ алаиғаси 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 ҳодиса 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 йўлида учраган ёлгон тўсиқларни бузиб ташлайди. Кибру ҳавога айланган ахлоқ, иккиюзламачилик, лаганбардорлик, мағрурлик, гердаганлик, худбинлик ҳақиқатга тўсиқ 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 йўлдаги тўғаноқдир. «Яхши ва иймонли одамларга қарангиз! Улар ҳаммадан кўпроқ қимми ёмон кўради? Улар узларининг тош лавҳаларини синдирувчиларни, вайронагарчилик келтирувчиларни, жиноятчиларни ёмон кўради. Лекин яратувчи шулар эмасми? Яратувчи мурдаларни эмас, шунингдек, тўда ва мўминларни эмас, муридларни ахтаради. Яратувчи худди узига монанд яратувчиларни ахтаради, янги тошбитикларда янги нарсаларни ёзадиганларни излайди»¹. Лекин, бир энг катта тусиқ барибир енгилмайди. Бу — имконий ақлдир.

Бу хилқат мисоли лабиринтдаги Минатаврга ухшайди. Лабиринт инсон фикрларидир. Улар гумон-шубҳалардан, алашишлардан иборат. Улар мисоли ургимчак нинга 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 тўғрисида фикр юритади-ю, лекин бу хилқатдан Ницшенинг ўзи ҳам мустасно бўлмайди. Уни бутунлай енгил учун қалба мутлақ сокинлик ҳолатига эришиш зарурдир. Фикрлар оқимини тухтатиб қўйиш керак. Сокинлик айнан ана шу ҳақда Зардуштга гапирди. Зардушт денгиз томонга кетади ва ҳаёт денгизи бўлиб, унга шунғийди, 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 атайди: «...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 тўғрисида сўйлаяпман: у — уша денгиз, унда сизнинг улуг нафратингиз чуқиб кетгай.

Сиз бошдан кечирингиз эҳтимоли булган энг олий нарса нимадир? У Улуг нафрат соатидир. Уша соатда сизнинг бахт-иқболингиз кузингизга манфур бўлиб курингай, сизнинг ақлингиз ва сизнинг яхшилигингиз ҳам манфур бўлиб курингай.

Уша 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 қўлов-

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 мигти одам сакраб-сакраб юрибди. Унинг уруғи суварак каби қири-
либ битмагай: охирги одам ҳаммадан кўпроқ яшайди»¹.

Ницше инсонларни уз қобикларига кириб утирган шиллиқ қўртга
ухшатади. Уларнинг қалблари ҳам, танлари ҳам, ҳатто, яшайдиган уйла-
ри ҳам майдалашиб кетган. Улар уз қобикларидан бошларини чиқариш-
га кўрқадилар. «Янги эсан шабададан нафас олгилари келмайди. Бу
эсан шабада янгилик шабадасидир. Умидлар шабадасидир. Узгартириш-
лар шабадасидир».

Лекин Ницше инсоният бундай узгаришларга тайёрми? — деб савол
қўяди. Инсоният бу узгаришдан кўрқади. Чунки энг катга узгариш улар-
нинг узларида содир булиши керак. Инсон узини софлаши, поклаши
зарур. Узини кибрли, худбин, иккиюзламачи ахлоқ руҳидан тозалаши
керак, бундай ахлоқдан бутунлай воз кечиши лозим. Унинг ўзи ахлоқий
дурдонага айланиши зарур.

Қалбнинг ўзи 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 ухшаб кучли, лекин ёлғиз, уни инсонлар фикри, ахлоқнинг ҳамма
учун қабул қилинган нормалари кўрқита олмайди. У оқимга қарши
сузади, унинг эркинлигига тўсиқ бўлгучи кишанларни узиб, парча-пар-
ча қилади. Инсонлар кўпинча шароитга мослашувчиларга айланиб қола-
дилар, улар янги жамият бунёдкори була олмайдилар. Инсониятнинг
одатий оқимига фақат эркин руҳга эга бўлган инсонларгина қарши тура
олиши мумкин. «... руҳ дастлаб туя эди, кейин шерга айланди, шер
болага айланди... Кучли руҳият олдида кўпгина қийинчиликлар учрайди,
енгиб утувчи, кучли руҳга тақлид қилса булади: унинг кучи энг оғир
қийинчиликларга қаратилгандир. ...чидамкор руҳ энг оғир 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, ғудаклик 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.

Нишсе фалсафасида буддизм дунёқарашининг таъсирини яққол сезиш мумкин. «Дажжол» асариди Нишсе буддизмни энг мукаммал дин сафига қушади ва бу дин қотиб қолган догма ва ақидалардан мустасно, деб билади. Христианликдаги буйсунувчанлик рухияти бу динда учрамайди. Будда комилликка эришишни тарғиб қилади, ички сукунатга эга булишни ургатади. Изтироб чекишга ундамайди. Буддизм фалсафаси, Нишсе фикрича, изтироб фалсафаси эмас, аксинча, бу дунёқараш инсон қалбиди шодлик оламини, сокинлик дунёсини, рухий хотиржамлик хислатини очади.

Ҳеч қандай ҳаётний 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 илохий муҳаббат билан, шоду хуррамлик билан тўлдиради. Ана шундай зиё ва сукунат ҳолатини Нишсе нирвана ҳолати, деб атайди.

Нирвана ҳолатида ҳеч қандай ҳис-ҳаяжонга урин йўқ. Фақат биргина ҳиссиёт мавжуд, у ҳам бўлса илохий, самовий муҳаббат туйғусидир. Нирвана ҳолатида онг чексиз кенгайди ва бутун борлиқ билан бирлашади. Онг ва борлиқ ягоналикка айланади. Ҳозирги кулгина йога адабиётларида Нирвана ҳолати шундай аниқланади. Бунга мисол тариқасида Рам Чакра, Шри Ауробиндо каби ҳинд муаллифларининг асарларини келтиришимиз мумкин.

Нишсе 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 тулмаган. Бола дунёни қандай булса, 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 нарда тортади. Инсон дунёни фикрлари орқали, ҳис-туйғулари орқали инъикос этади. Бундай ҳиссиёт дунёни бузиб қурсатади. Гудак қалбиди эса хурсандчилик ҳукмрон булганлиги учун дунё гузаллигини сеза олади. Ҳатто, энг хароба жойдан ҳам бу қалб уз диққатини жалб қилувчи гузалликни топишга қодирдир. Унинг учун олам ранг-баранг жилоларда товланади, жонланади. Ҳаттоки, тошлар, сувлар, ҳаво ҳам руҳланади. Олам мўъжизаларга тулиб тошади. Чунки энг катта мўъжиза 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 жўш уради, узини бутун олам, коинот билан тенглаштиради. Лекин улғайгани сари инсонда фикр юритиш фаолияти ривожланиб, мустаҳкамланиб боради. Бу жараённинг тухтовсиз давом этиши инсон онгини фикрлар билан тулдира боради, руҳ ҳаракатига эса тобора тусиқ қўйиб 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 утмаслашиб, 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 суз юритади. Унга илоҳий ҳақиқат очилади. Лекин Ницшеннинг тафаккури юксак руҳга тула бўйсунмаган, шунинг учун ҳам унда бир-бирига зид фикрлар учрайди.

«Дажжол» асарида Ницше Исо пайгамбар шахсини юқорига кута-риш 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 зиддиятлий жараён сифатида олинганда, бу танқид мақсадга мувофиқ булар эди. Лекин Ницше бир зарб билан христианликнинг ижобий ва салбий томонларини ҳам чиппақка чиқаради.

Ницше уз замонаси ахлоқини қаттиқ танқид қилади. Ахлоқ туғрисида унғача купгина файласуфлар фикр юритишган, муҳокама қилишган эди. Лекин Ницшеннинг ахлоқий қарашлари бутунлай узгача хусусиятга эгадир.

У Кантнинг ахлоқий императивини бутунлай инкор қилади. Ундаги «мажбурий бурч» тушунчасини бутунлай қоралаб ташлайди. «Йулда тамгали махлуқ ётибди, унинг ҳар бир тамғасида «Сен бурчлисан!» деган хитоб олтин каби товланиб турибди»¹.

Ницше фикрича, ахлоқийлик асрлар оша инсон эркин руҳини сундириб келган. Динда ҳам Оллоҳ ҳукмрон сифатида намоён булади. У уз «қуллари, хизматкорлари», уларнинг тақдирлари, ҳаётлари устидан ҳукмини утказди. 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 итоаткорлиги, бўйсунувчанлиги газабга келтира-

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — М. 1990. Стр. 198.

ди. Инсоннинг Оллоҳ олдидаги итоатгўйлиги 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 ғояси илгари сурилгандек кўринади. 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 купина 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, уз устидан ҳукмдорлик қилишни англатади. «Дунёни бошқаришдан олдин, уз-узини бошқаришни урганиш лозим», — дейди Ницше.

Зардушт эркин руҳ тимсолидир. Ҳамма нарса унга бўйсунган. Ваҳоланки, у узи устидан ҳукмдорлик қила олади. Зардуштнинг узи ахлоқдир. У инсонларни севади. Инсонни комиллик даражасида куришни истайдди: «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 булганлиги учун илоҳийлик билан зиддиятда була олмайди. «Аввалда худобезорилик энг мудҳиш безорилик эди, — деб ёзади Ницше, — Аммо худо улди ва у билан бирга бу худобезорилар ҳам улди. Энди ерни ёмонлаш энг мудҳиш жиноятдир, билиб булмасликнинг моҳиятини ер мазмунидан юксак билмоқ ҳам айни шундайдир»². Лекин шу ерда Ницшеда юзаки қарама-қаршилиқни учратишимиз мумкин. Масалан, «Зардушт таваллоси» билан «Дажжол» асарлари уртасида, хусусан уларнинг ёзилиш услублари уртасида зиддият яққол кўзга

¹ Ницше Ф. Зардушт таваллоси. // Тафаккур, 1995., № 1. 93-бет.

² Ўша жойда.

ташланади. Лекин сатрлар орасига яширинган мисраларни, бу асарларнинг руҳини таҳлил қиладиган бўлсак, ана шу қарама-қаршилик дарров йўқолади.

Худо улди, — дейди Ницше,— ҳа, инсонга бегона бўлган, 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 бўлишга даъват этади.

Одам — мақсад эмас, кўприқдир, ана шуниси муҳим. Одам улиш ва маҳв бўлишдир, одамларнинг фақат шу жиҳатини севиш мумкин.

«Мен улимга тик боқиб умр кечиришдан ўзгача яшай билмайдиганларни севаман, зотан,— деб ёзади Ницше,— улар кўприқдан ўтиб боради. Мен буюк манфурларни севаман, улар ўзга соҳилларга буюк иштиёқманд ва истакнинг ўқидир. Мен шундайларни севаманки, улар ҳалок бўлиш ва маҳкумлиқ 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, махлуқот ва набототни ҳозирлаб қўяди. Зотан, шу тарзда ўз ҳалокатини истайди.

Мен шундай одамни севаманки, у ўз яхшилигини севади. Зотан, яхшилиқ — ҳалокатнинг иродаси ва ўзга соҳиллар истагининг ўқидир. Мен шундай одамни севаманки, у ўзи учун бир қатра руҳ асрамайди, лекин ўзи бутунлай яхшилиқнинг руҳи бўлмоққа интилади. Зотан, у худди мана шу руҳ сингари кўприқдан ўтиб боради.

Мен шундай одамни севаманки, у яхшиликдан 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 бўлган ирода» асарида чуқур таҳлил қилиб беради. Давлатни бошқаришни, бировлар устидан ҳукмронлик қилишни Ницше ҳокимлик иродаси, деб тушунмайди. Аксинча, давлатни қўрқинчли махлуққа ўхшатади. 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, рухий ўқитувчилари билан бирлашишларини истайди. Зардушт узи устидан ҳукмронлик қилишга интилади. Уз устидан ҳукмронлик иродаси ушда мустаҳкамланиб боради. Узининг мағлубиятлари, инсонлар уни тушунмасликлари ана шу ирода ҳокимиятини 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 учрашади, суҳбат қуради, уларнинг эркин фикрларидан баҳраманд булади. Биз Ницшени, унинг асарларининг асл мазмунини фақатгина у каби эркин руҳга эга бўлганимиздагина тушунишимиз мумкиндир.

Шундай қилиб, Ницшеда икки куч бир вақтнинг узида мавжуд бўлган. Унинг эркин руҳи билан тафаккури умрининг охиригача курашда бўлган. Биз буни Ницшенинг асарларидан ҳам билиб олишимиз мумкин. Ницшенинг руҳи билан тафаккури уртасидаги кураш унинг ютуқлари ва мағлубиятлари билан ифодаланади. Унинг руҳияти парвози уни инсониятдан бир неча баробар юқори кутарган бўлса, мағлубияти таълимотидаги зиддиятларнинг ечиб бўлмаслигида намоён бўлиб, Ницшени телбалик ҳолатига солиб қўйди.

Материя ва руҳ уртасида булиниш йўқ. Ҳаётнинг узи руҳнинг материяга сингиб кетганлигидир. Руҳни материядан ажратиб бўлмайди. Бу икки хилқат бир-бирдан ажратилса, улим содир булади. Ницше 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 ўтади. Ҳаёт доимий найдо бўлишидир. 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 биледи. 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. Ницше фикрича, инсоннинг юқори маънавий ривожини қадимда ўтиб 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 кўрсак, Ницше дунёқарашидаги зиддиятлар йўқолади.

Қадимги ҳинд кулёмалари ёдгорликларида, ведаларда юқори ривождаги инсон мавжуд бўлгани тугрисида маълумот берилади. Бундай инсон илоҳий алангага эга бўлган. Ер юзидда бундай инсонлар юқори касталардаги олижаноб инсонлар, яъни брахманлар, япон самурайлари, араб мамлакатларида сайдлар 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 кўп маротаба эслатиб ўтган) ердаги ана шу юқори касталарга асос солишган. Уларнинг руҳиятига олижаноблик хислатлари хос бўлган. Лекин гипербореецлар даври ўтиб 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 баттароқ ваҳшийлашиб кетмоқда. Ницшенинг Зардушти эса, бутунлай узгачадир, олижаноб руҳиятга, соф қалбга эга бўлган, иши, сузи, фикри бир бўлган, комиллик даражасига етишай, деган инсон образидир.

Узаро манфаатдорликка, ҳар нарсадан моддий фойда олишга интиладиган жамиятда юқори руҳиятли инсон яшай олмайди. Лекин Ницшенинг Зардушт худоси узгачадир. У инсоннинг соф, мусаффо қалбидир ҳамда донишмандлиги ва олижаноблигидир. Қуйидаги мисраларда бу яққол намоён бўлади: «Улар Зардушт тирикми, йўқми, билишни истайди. Чиндан ҳам, мен ҳали тирикманми ўзи? Ваҳшийлардан кўра одамлар орасида бўлиш хатарлироқ экан. Зардушт хатарли йўллардан юради. Майлига! Мени менинг махлуқларим йўллаб борсин!» Зардушт шундай деб ўрмонда учраган пирнинг сўзларини эслади, ҳўрсинди ва дилига бундай деди: «Кошқийди, мен донороқ бўлсам! Мен худди ўзимнинг морим

каби сал донороқ бўлганимда эди!... Лекин мен ақл бовар қилмас ишга қўл 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 фикрларининг баён этади. Файласуфнинг абадий қайтиш туғрисидаги таълимоти купгина олимлар томонидан қаттиқ танқид остига олинган ва бузиб курсатилган. Танқидчилардан биронтаси ҳам Ницшеннинг буддавийликка берган юқори баҳосига диққат-эътиборини қаратмаган. Буддавийликдаги инкарнация ва реинкарнация (жоннинг қайта-қайта дунёга келиши) таълимоти билан Ницшеннинг абадий қайтиш гоёси уртасидаги ухшашликни солиштириб кўришмаган. 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 қўшилилади. Шу ҳолда тана табиий ҳолда уз руҳий тараққиёт йулини босиб ўтиши зарур. Руҳ билан материянинг қўшилиши моддият дунёсини янада юқорироқ даражага кўтариши мумкин. Материя шунда ичидан рухланиб, ёруғ нур, зиё билан тўлади. Лекин, афсуски, моддият дунёси узгарувчан, уткинчи булганлиги 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, ёлгондир. Ҳаёт йулида вақт дарвозалари учрайди, инсон шу дарвозадан утаётганида руҳи хотирасини йўқотади, руҳият оламини унутади. Бу олам эзгулик ва ёвузликнинг нариги томони, деб аталади.

Демак, Ницшеннинг 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-укубатлар 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 старли булмайди.

Биргина ҳаёт йули орқали руҳ тула ривожлана олмайди, тула софлана олмайди ҳам. Руҳ ҳар бир ҳаётгий вазиятда юқори даражада узини намоён қила олмайди. Инсон бир вақтнинг узида бутун инсоният изтироби ва шодлигини ҳикоя қила олмайди. Инсоннинг ҳиссиёти ва тафаккури ҳаётгий чегараси чеклангандир. Узининг ҳаётгий эволюцион тараққиётини руҳ турли ҳолатларда, турли вазиятларда нотирик табиатдан тортиб, то табиатнинг энг юқори мавжудоти булган инсонгача утиши лозим.

Инсон танасига қўнган руҳ ҳам дунёдаги барча халқлар тақдирини бошидан ўтказиши керак, қўйи табақадан тортиб, юқори табақагача булган ҳолатни бошдан кечирishi лозим. Агарда узининг ҳаётида бир халққа мансуб булса, кейинги ҳаётида бошқа халққа мансуб булади, бир ҳаётида камбағал булса, кейинги ҳаётида бой булади ва ҳоказо. Чунки инсон руҳи барча халқларнинг ҳаёт тарзи, ҳиссиёти, изтироблари тажрибасига эга булиши лозим. Худди баҳордан сўнг ёз, ёздан кейин куз, куздан сўнг қиш келиши такрорланавериши ёки кун билан туннинг алмашинавериши каби инсон руҳияти ҳам қайта-қайта ерга тушаверади.

Абадий қайтиш яна шунинг учун содир буладики, соф руҳ узининг оғир юкидан халос булиши керак. Оғир юк — фикрлар, ёмон одатлар ва адашишлар мажмуаси. Шу оғир юк билан руҳ танани тарк этади, лекин узининг юқори даражадаги руҳияти билан қўшила олмайди, эркин иродага айлана олмайди, ирода занжирлар билан ерга боғланиб қолади. У дунёвий руҳият уммонига шўнгий 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 ҳаётгий қийинчиликларни енгади, зиддиятларни осонликча ҳал қилади, оқимга қарши сузишга узида куч топа олади. Ана шундай куч, Ницше фикрича, тарихий шахсларда яққол намоён булади. Улар ҳаётга мослашмасдан, доим курашадилар. Шунинг учун ҳам бундай шахсларга жамиятда яшаш жуда мушкулдир. Лекин улар уз ногинч ҳаётларидан нолимайдилар. Аксинча, ҳаёт туфонларини шодонлик билан қарши оладилар. Жамиятнинг кўпгина одамлари эса қийинчиликларга қарши курашмай, унга мослашадилар, роҳат-фароғатларини ўйлаб, иккиюзламачилик қиладилар, диллари билан сузлари бир-биридан ажралиб қолади.

«Бир замонлар руҳ вужудга шундай нафрат билан қараган эди, — деб ёзади Ницше. — Ушанда шу нафратдан кўра юксакроқ ҳеч нарса йўқ эди; у вужудни ориқ, манҳус ва оч кўришни истаган эди. У вужуд ва

заминдан қочишни шундай кузлаган эди. Бу дилнинг узи шунчалар ориқ, манҳус ва оч эди; шафқатсизлик унинг роҳати эди!»

«Дажжол» асарида Ницше кучли руҳиятта эга булган инсон ҳаёт йули тугрисида ёзади. У доимо жамият фикрига қарши туради. Ҳақиқатдан йироқ булган оломон фикри ижтимоий қадрият даражасига кутарилганди. Ана шу фикрнинг узи 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 булади.

Ирода кучига қарши турувчи яна бир куч шубҳадир. Айнан, шубҳаланиш ва кўрқув ирода кучини сусайтиради. Шубҳа эса тафаккур куролдир. Фалсафа тарихида шубҳа гоёсига асос солган файласуф Декартдир, унинг машҳур ибораси — «Ҳамма нарсани шубҳа остига ол!» илмий фанларнинг шиорига айланган эди.

Шубҳаланиш руҳнинг куч-қувватини кесади, қатъиятсизликка, иккинланишларга олиб келади. Шунинг натижасида инсон фаол ҳаракат қила олмайди, вазиятни уз ҳисобига ҳал қила олмай қолади.

Ницше интуиция ҳақида ҳам гапириб утади. Кундалик ҳаётда қалб хотираси интуиция орқали намоён булади. 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 суз 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 ҳаётидан, роҳатларидан ажратмайди. Танани руҳга қарши қуймайди. Таркидунёчилик буддавийликка эмас, кўпроқ христианликка хосдир. Буддавийлик учун хоҳишлардан бутунлай воз кечиш уларни инкор қилишни аңлатмайди, балки хоҳишлар урнига ҳайратланиш, шодланиш ҳиссиётини илгари қуяди. Буддавийлик худбинликни тарғиб қилмайди. Лекин раҳм-шафқат тугрисида гапираяди. Раҳм-шафқат руҳ ривожиддаги энг зарурий ва дастлабки қадамдир. Демак, инсондаги самовий ҳислатлар билан инсоний ҳислатлар бирга қушилиб, инсон комиллик даражасига етади, шунда сансара гардиши тўхтайди, инсон тақдирнинг юқорироқ қатламига йўл олади.

¹ Ницше Ф. Аггихрист. — М. 1991. Стр. 645.

Ницше инсон тугрисида 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 шу маънода бошқа инсонларга тақлид қилади. Инсоният оломон шаклида яшайди. Унда ирода кучи йук. Инсон ҳам оқимга қарши боролмайди. Инсон руҳий 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, қалба булиши 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 булиш учун одамга бекиёс ирода кучи зарур. Купчилик уни тушуна олмайди. Виждон амри билан яшаш керак. Оламий ирода ҳар бир инсоннинг қалбида бор, дейди Ницше. Қалб нопок булса, мослашиш юз беради. Унда инсон қалб амри билан яшамайди. Узини покиза тутишга интилмайди.

У Дарвиннинг «мослашиш» назариясига қайтиб, «куч» тушунчасини киритади. Ницше фикрича, ирода мустаҳкам булса, у мослашмайди. Биз купроқ бошқаларнинг камчилигини сезамиз, узимизникини эса англамаймиз.

Индивидуал ирода бирламчи оламий ирода билан бирлашади. Лекин одамлар иродани мушаклар кучи сифатида тушунадилар. Лекин ҳайвонот оламида шер заифларни овламайди. Инсоний олам ҳайвонот оламидан ҳам ваҳшийлашиб кетган. Пул, мансаб кучи юқори баҳоланади. Ницше фикрича, ҳукмронликка интилиш инсонларнинг ҳаётий эҳтиёжига 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 тугрисида ҳам уз фикрларини билдиради. Инсон адашмаслиги учун қалбида тартиб булиши керак. Биз «Авесто»га муро-

жаат қилсак, одамлар бир-бирини яхши тушунса, қалби пок булса, уйида 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 «ҳодиса» сифатида урин тутади. Унинг инсоннинг рухий борлиги, иродаси, ҳокимиятга интилиш туғрисидаги гоялари XX аср ижтимоий ҳаётида катта роль уйнайди, шунинг билан бир қаторда Ницшеннинг фалсафий гоялари ҳозирги кунгача ҳам уз аҳамиятини йўқотгани йўқ.

ВИЛЬГЕЛЬМ ДИЛЬТЕЙ

(1833—1911)

«Ҳаёт фалсафаси»нинг Ницшеча талқинидан кейин Фарбий Европа мамлакатларида «академик» ҳаёт фалсафаси оқими вужудга келди. Бу оқимнинг асосчиси Вильгельм Дильтейдир.

Дильтей пастор оиласида туғилди, теологик маълумоти Гейдельберг ва Берлин университетларида олди. Фалсафага булган қизиқишининг ортиши уни теологиядан четлашишга олиб келди, лекин диний дунёқараши асарларида сезилиб туради. Дильтей бир неча университетларда профессор лавозимида ишлайди. 1882 йилдан эса Берлин университетинда муқим ишлайди. «Рух ҳақидаги фанга муқаддима» (1894), «Фалсафа моҳияти» (1907), Шлейермахер ва ёш Гегель туғрисидаги 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 купгина қарашларининг тарафдори эди, лекин унинг кадриятларни бутунлай қайта баҳолаш туғрисидаги фикрига умуман қушилмайди, 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 жараёни урганиши 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 боглиқдир.

ГЕОРГ ЗИММЕЛЬ

(1858—1918)

Зиммель немис социологи ва файласуфи. Унинг фикрича ҳаёт ижодий жараённинг вужудга келишидир. Бу жараённи эса ақл воситалари билан тушунтириб булмайди, 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 булган.

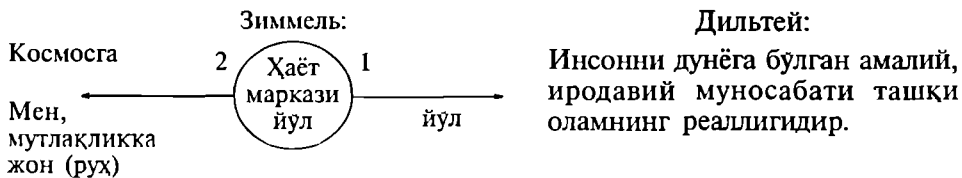
Зиммелнинг 30 дан ортиқ китоби мавжуд. Зиммель Берлин университетининг фалсафа факультетида, 1914 йилда Страсбург университети профессори булган. Асарларининг 25 донаси у яшаган даврда чоп этилган.

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 йиғиндисининг 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 булмайди. Бунда доимий оқим, узгариш, «ижодий жараён», «ҳаёт» қонуниятларини, умумлашмаларни инкор қилади. Шунинг учун ҳам «Ҳаёт» ва «ақл»ни тенглаштириб булмайди.

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 бўлганлиги 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 йўқ (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 гояларини асослашга ҳаракат қилган.

Берклида эса вазият бирмунча узгаради. У материя ёлгон нарсалар, фақат менинг ҳиссиётим йнгиндисидан 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 бўлган имманент (ички) энергияни қабул қилади.

Гельмгольц ҳам уз навбатида, ҳиссиётдан ташқари олам тасаввурига биз англамаган ҳулоса орқали утамыз, деган фикрни билдирган.

Дильтей фикрича, ташқи дунёга ишонч тафаккурлаш жараёнида вужудга келмайди, балки ички интилиш, прода ва ҳиссиёт орқали пайдо булади. Шунинг учун ҳам инсон интилиши ҳаётда бениҳоя катта роль уйнайди. Инсон, Дильтей фикрича, интилишлар йнгиндиси, «тизимдир». Ана шу интилишлар ва қизиқишлар иродавий ҳаракатга 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 биламыз.

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 биламыз, 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 купроқ руҳият тугрисидаги фанлар асосида изоҳлашга ҳаракат қилдилар. Улар Ницше фалсафасини узгартириб, унинг қарашларига танқидий ёндашиб, яъни ундаги ҳаётгий руҳини сундириб, «академик фан» ҳолатига келтириб, уз қарашларини ривожлантирдилар. Бунда Г.Зиммель социология фани ривожига катта ҳисса қушди, 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 бўлишига қараб, Тённис муносабатларни 2 турга булади: инсонни ичидан йуналтирувчи табиий инстинктив ирода; тафаккурий ирода — онгли равишда қўйилган мақсадга қараб ҳаракат қилиш ва танлаш эркинлигидир. Биринчи иродага она муҳаббати мисол була олиши мумкин, иккинчисига эса савдогарлик фаолиятидир.

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 куради. Бироқ бирликда улар ажратувчи барча омилларга қарамай бўлинадилар... Жамиятда ҳар бир киши узича 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 булган 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 саноий булишни хоҳламайди, агар совға 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 қобилиятли бола булган. Шунинг учун ҳам онаси Бергсонни ўқитувчиси тавсиясига биноан, Шпрингер институтига ўқишга 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 кўчиб ўтади ва 1891 йилда ўланади. 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 булади. Ва ҳатто, халқаро интеллектуал ҳамкорлик ҳайъатининг президенти ҳам булган. Анри Луи Бергсон 1941 йилда вафот этган.

Унинг асосий асарлари: «Онгнинг бевосита маълумотлари» (1889), диссертацияга мавзу булган. «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 бошлангич эканлигини таъкидлайди. Ҳаёт Бергсон томонидан материя ва руддан кескин фарқ қилувчи яхлитлик тарзида талқин қилинади. Материя ва руҳ эса ҳаётий жараён тугагининг маҳсулидир.

Ҳаёт моҳиятига фақат интуиция орқали, ички овоз ёрдамида етишиш мумкин. Ана шу интуиция бевосита ирредметга кириб, унинг индивидуал табиати билан қўшилишади. Интуиция билувчи билан билинувчини объект ва субъект сингари бир-бирига қарама-қарши қўймайди. У ҳаёт орқали уз-узини англашдир, бевосита «кўриш» 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 куриш 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 тушунчасиз 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 ўринда ҳис-туйғу ҳар қандай фалсафий қарашнинг асосидир. Ана шу руҳий ҳолатларнинг йигиндиси 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 (тадриҳий) 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 боглиқ. Бундай қобилиятга ҳамма ҳам эга эмас. Бу Худонинг танланган инсонларга берган инъомидир.

«Бизнинг танамиз, — дейди Бергсон, — ҳаракат қуролидир. Онг эса, ана шу ҳаракатни кутариб юривчидир. Тасаввур қилиш нарсаларнинг кузгуси 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. Интеллеклда биз тирик борлиқни кура олмаймиз, тайёр улик маҳсулотни кўраемиз. Интеллект орқали олинмаган 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 ҳаётгийликни киритиш керак. Ҳаёт иккига бўлинади:

1) индивидлар ва 2) турларга.

Бу бўлиниш эса ҳаётнинг ички кучи орқали содир бўлади. Ҳаёт интилишидир. Унинг моҳияти бирон-бир шаклни вужудга келтириб, уни ривожлантиришдан иборат. Бу жиҳатдан инсон ҳаётини олсак, у тухтамас очиқ тизимдир. Чексиз равишда бўлиниб, ривож топиб боради. Доимо ҳаётга мослашиб боради.

Ривожланиш фақат олдинга қараб эмас, балки орқага ҳам кетиши мумкин. Ривожланиш қушилишдан эмас, балки ажралишдан иборат бўлади. 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 яқунланган нарсалар эмас. Улар доимо ҳаракатда бўлади. Оннинг узига 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 уз эътиборини қаратади. «Эволюция — оқим», — дейди у. Ҳаётнинг ички қонунияти бор. Унинг фикрича, бу инсоннинг ички кучидир. Ҳаётгий энергия таъсирида бутун ҳаёт ривожланади, дейди ва фанга мурожаат қилади.

Фанда интеллектуал (ақлий) билимга кўпроқ эътибор берилади. Интуитив ва интеллектуал билим оқибатида дунё мавжуд бўлади. Инсоннинг қонунни кашф қилиши учун унда эркин ижод бўлиши керак.

Бергсон ҳаётгий жушқинлик ҳақида гапирар экан, интуитив билимга кўпроқ 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 булганлиги 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, узига хослиги у уз таълимотини методологик таълимот сифатида ривожлантиради. Жумладан, Бергсон уз қарашларини ҳаётгий образлар, гўзал ухшатишлар, солиштиришлар орқали баён

этади. Бундай услуб Бергсонга хос хусусиятдир. Унинг бу услуби борлиқ моҳиятини очишнинг узига хос усули бўлиб, бунда субъект объект билан «ҳаётгий» боғланади, у тирик борлиқнинг ҳаётига сингади.

Бироқ Бергсон фалсафасида бундай қараш юзакидир. Чунки унинг «ҳаёт фалсафасининг» чуқур мазмуни, «ҳаёт» билан «назария» уртасидаги 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 ўз 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 тулиқ тарзда «Ижодий эволюция» (1907) номли асарида ўз 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 мантикий 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 мазмундан 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 механизминини 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 айблаётди, «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 қура, 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 утказди»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 тўғри-сида Бергсоннинг махсус асарлари ҳам мавжуддир.

Бергсон «ташқи реаллик»нинг мавжудлигини тан олади. Ва бунда у ташқи реаллик онга бевосита берилгандир. Шунинг учун ҳам у ҳеч қандай назария орқали тушунтирила олмайди, бирини иккинчиси билан алмаштириб бўлмайди, 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 гоёлар, изтироблар биз томондан ҳолат ва нарса сифатида қабул қилинади. Шундай тарзда «узлуксизлик узлуклилик билан, ҳаракатчанлик турғунлик билан, узгарувчанликдаги тенденциялар узгармас турткилар билан алмашинади, улар узгаришларнинг йуналишини ва жараёнларини белгилайди»⁴.

Онга «бевосита берилган» далиллар бизни мавжудлик билан туқнаштиради. Онга борлиқ 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 махсусланиши мутлақ характерга эга эмас, ҳис этилмайдиган узгаришлар 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 кўринишларидан биридир». Унинг ёзишича, «Материя — образлар йигиндисидир, материяни қабул қилиш — образларни бошқа образларга қараб ҳаракат қилиши ёки муносабати-дир»². Бергсоннинг бу фикрларидан унинг дунёқарашига неоплатонизмнинг таъсири кучли бўлганлигини кўришимиз мумкин. Бергсон эмоция тугрисидаги 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 юқорироқ туради.

Бергсон дунёқарашининг умумий кўриниши қуйидагилардан иборат. Ҳаётни Бергсон билиш билан тўлдирмоқчи бўлади. «Ҳаёт назарияси»ни у тасаввурлар ва мушоҳадаларни таҳлил қилиш билан очмоқчи бўлади. Демак, дунё асоси, Бергсон фикрича, онгдан иборатдир (ёки «мутлақлик», субъект онги «олий онгнинг» бир булагидир). У «булинмас узлуксизликдир», «жушқинликдир», ижодий имкониятга, узгарувчанлик ёки нисбий турғунлик қобилиятига эгадир. «Онг ёки олий онг — ракетадир, учган парчалари материя сифатида ҳар тарафга сочилади; шунингдек, онг ракетанинг сакланиб қолганлигидир, парчалари йиғилиб, 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; лексин мия ва онг бир-бирига мос келади, мия — ўз тузилишининг мураккаблигини, онг эса, ўз уйғониши жушқинлиги» 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 қонунарига асосланиб, «сунъий» реалликни вужудга келтиради. Шундай қилиб, Бергсон фикрича, бундай фаолият фаолликнинг пассивликка таъсири натижасида содир бўлади.

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.

«Ҳаётӣй жушқинлик» туғрисидаги таълимотини давом эттириб, Бергсон олий онг материяга сингиб, икки «қул»га булиниб кетади. Улардан бири — инстинкт, онгни моддий шаронгга 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 онга муҳтож булмайди. Ёввойи арига шиллиқ қуртни улдириб, унга уз тухумини куйиш «технологияси»ни ургатишнинг ҳожати йуқ. Ари ва унинг «предмети», маълум маънода, апрнор тарзда «бир-бири учун яратилгандир», улар «олдиндан яратилган мутаносибликда» яшайди, шунинг учун ҳам бу ерда билимга урин йуқ. Мулоҳаза қилиш, «уйлаш», умумлаштирини, 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.

Ҳаётӣй жушқинликнинг «иккинчи қули» интеллектдир, бу ҳодиса инсон онгида тулик намоён булади.

Инстинкт учун «вақтнинг аҳамияти йуқ», 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 шаронгни тайёрлаш учун зарур. Интеллект инстинктив ҳолатда узига маълум булган ҳолатни танлайди; узига ухшашликни қидиради...»². Инстинктдан фарқли, интеллект «ижодий» имкониятга эга, чунки «ҳаётӣй 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 «моҳиятӣй хусусиятини узгартирмайди»³. Кундалик билим сифатида фан нарсалардан фақат айрим томонларинигина ушлаб қолади. Бунда тарихнинг кетма-кет воқеаларида соддалаштириш мумкин булмаган ҳолатлар диққат-этибордан четда қолади.

Бу алмаштириш Бергсон учун «ташқи» ҳолатдир, мавжудликка бегонадир. Борлиқнинг бир шакли сифатида, ҳаётнинг, «ҳаётӣй 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» булиб олади, шунинг учун ҳам, «... у фақат ҳаракатсиз нарсаларни тасаввур қила олади»². Бу интеллектнинг чекланганлигидан далолат беради, интеллект фаол «ҳаёт»нинг соясиدير. 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 яратиб, моддий объектларга боглиқлигини 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 йўл билан назария пайдо бўлади. Уларнинг объекти идеал характерга эга бўлади.

Интеллект назариялар тузар экан, у узини ҳам объектга айлантириши лозим. «У узи ҳақида аниқ ва равшан фикрлаши даркор, бунинг учун узини узликда қуриши лозим»³. Интеллектуал уз-узини англаш воситаси — мантиқдир, символлар устида ишлашнинг англандан қатъий қоидаларидир. Онг жараён сифатида интеллект воситалари орқали намоён бўлмайди; интеллект жараёнга қодир эмас, чунки «у соф узлуксизликни англай олмайди, ҳаётгий булган ижодий эволюция унга бегона»⁴.

Шундай қилиб, на инстинкт, на интеллект ҳаётни тушуна олади, шундай булсада, улар ҳаётнинг шакллариدير. Инстинкт ҳеч нарсани тушунмайди, у фақат «органик ҳолда ҳаракат қилади»⁵, тушуниш учун эса уз-узини англаш зарур. Интеллект ҳамма нарсани терминларда ифодалайди, уз қуроллари орқали қайта ишлайди. Шунинг учун ҳам у уз объектини ҳаракатсизлантиради. Бошқача айтганда, инстинкт ҳаётни урганишни «хоҳламайди», лекин уни англаш қўлидан келади, интеллект булса буни урдасидан 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 бўлади. Шу билан бирга, «сода» эстетик қабул қилиш индивидуалдир. Бу индивидуаллик Бергсон учун катта аҳамиятга эга, чунки индивидуалликда ижодиёт яққол намоён бўлади. Бунда интуиция умумий хусусиятларни турлаши зарур. У «бизнинг эркинлигимизни, шахсимизни, келиб чиқишимизни, вазифамизни ва ҳ.к...» урганадиган². Интуиция фалсафий масалаларга жавоб топиши лозим. Интуиция ҳақидаги қарашлар Бергсоннинг «Метафизикага кириш» асариде атрофлича кўриб чиқилган. Шундай қилиб, фан ва фалсафа маъносида тушуниладиган «метафизика» интуицияда бирлашади³. «Фалсафа, менинг тушунишимча, кўпроқ фанга эмас, санъатга яқинлашади. Уни кўп вақтдан бери фан сифатида ўрганиб 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 ўзгаради, ривожлана боради ва санъатга айланади. Бу ҳақда купгина олимлар гапиришган, улар қаторида Эйнштейн ва Бор каби физик олимлар ҳам бор.

Анри Бергсон таълимотини ўрганиш фалсафадаги руҳият ва маънавият масалаларини чуқур ва ҳар томонлама ўрганишга 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 туғрисидаги фикрларини баён этади.

Бергсон фикрича, инсон ва жамиятни биологик эволюция занжирига, табиий билимлар инсонни ҳайвонот олаmidан келиб чиққанини исботлагани учун қушиш керак эмас, файласуф учун бу ҳол иккинчи даражали роль ўйнайди, чунки бунда ахлоқнинг келиб чиқиш сабабини билмай қилиш мумкин. Олим фикрича, ахлоқ «яширин» хусусиятга эгадир: чунки унинг моҳияти ҳақиқатан ҳам «яшириндир» — уни ўрганувчи 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 қўлигидир. Шунингдек, ахлоқ узгарувчан туғма хусусиятга эга эмас. Шунинг учун ҳам ахлоқ инсониятнинг маҳсули сифатида талқин қилинади, у «ижтимоий келишув» натижасидир.

Бергсон ахлоқнинг «табиий қўрилиши»га ўз этиборини 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 қўп ҳужайрали биологик организмнинг инстинкти даражасигача олиб келиб қўяди. Урф-одат индивид турмушини ижтимоий ҳаёт талабларига бўйсундиради. «Жамият аъзолари, — деб ёзади Бергсон, — организмнинг ҳужайрасига ўхшайди»¹.

Шундай қилиб, «яширин» ахлоқ туғма эмас, балки унинг келиб чиқиши биологик хусусиятга эга, инстинктларга ўхшаб кетади. Шунинг учун ҳам ахлоқнинг манбаи «табиий»дир. Инстинкт билан ахлоқнинг умумий табиати биологикдир.

Диннинг моҳияти ҳам «яширин»дир. Инсон қаерда бўлса, ўша ерда дин ҳам мавжуд. Динни ҳам инсон борлигидан ажратиб бўлмайди. Динда афсоналар, ҳикоялар, эртақлар жуда қўп. Ўзининг вазифаси билан дин, Бергсон фикрича, поэтик тўқималардан катта фарқ қилади, лекин биз уларга камроқ ишонамиз (ҳақиқат зарраси қанча қўп бўлса ҳам).

«Яширин» дин авлоддан авлодга афсона тарзида ўтади, 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, ўша вазифани бажаради. «Зоҳирий» ахлоқ ва дин тараққиётга йўл очади. Улар ўртасида муносабат мавжуд, улар бир-бирларини тўлдирадилар, уларнинг муносабатини «ижтимоий мажбурлаш» ва «муҳаббат жушқинлиги»га ўхшатиш мумкин»².

Дин ва ахлоқ замонда ўзгаришлар бўлаётган даврда «зоҳир бўлади». «Ахлоқли қаҳрамонлар» ва «соф мистиклар» уларни ўзгартирадилар. Буюк шахсларнинг бундай фаолияти «ҳаётни ижод қилувчилар» шаклида намоён бўлади. Шунинг учун ҳам дин ва ахлоқнинг иккинчи томони «зоҳирий»дир, чунки бунда олам тузилишининг янги қирралари очилади, «ҳаётий жушқинлик» сирлари кашф этилиб боради.

Инсоният тарихи билан борлиқ, табиат тарихининг фарқли томонлари ҳам мавжуд. Инсониятнинг ўзига хос томони шундан иборатки, инсонлар материянинг устидан ҳукмронликни ўз қўлларига олдилар. Бу вазифани инсон интеллекти туфайли бажара олди. Интеллект «ўлик»

¹ Бергсон А. Время и длительность. Стр. 6.

² Ўша 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, ахлоқий 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 уртасида келишмовчиликларга олиб келадик, унинг оқибати урушлар билан тугаши мумкин: «...урушлар сабаби, — деб ёзади Бергсон, — жамoa ёки хусусий мулк. Инсониятнинг хусусий мулкка мойиллиги бор экан, урушлар муқаррардир»². Урушларни Бергсон, табиат бағрида ётувчи ёвузликнинг намоён булишидир, дейди. Урушларни ташкилотлар тузиб, бартараф этиш мумкин. Миллатлар Лигасида Бергсон ана шундай кучни кўради.

Бергсоннинг умумий фалсафий дунёқараши шулардан иборат. Унинг борлик 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 намоёнчаси 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 онаси Зост шаҳрига кўчиб ўтишади. Шпенглер бу ерда гимназияга ўқишга киради. 4 йил ўтгач, улар яна Гари шаҳрига кўчиб ўтишади. 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. Шунинг алоҳида таъкидлаш керакки, бу маскан Ницше ўқиган 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 Ўша 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 кучиб 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-шухрат 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 узоклашади. У ўз диққатини илмий фаолиятга қаратади. Шпенглер фалсафанинг метафизик масалалари тўғрисида яққуланмаган 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 тўпламда 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 1-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 тутади. Европа маданияти ҳам охириги учинчи босқични ўз бошидан кечирмоқда. Тарих тақдирга ўхшайди. Ҳар бир маданият ўз қобигига жойлашган, бошқа маданиятга ўз ютуқларини бера олмайди.

Шпенглер узининг тарихий концепциясини яратганда купгина фалсафий масалаларни кутаради. Жумладан, ижтимоий-сиёсий муаммолар ҳам узига хос равишда маданият тушунчаси орқали уз ечимини топган.

«Европанинг сунниши» 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 сунниши» 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 ғояларини Ницше ва Гётедан олганлигини тан олади.

Асосий тушунча Шпенглер учун «ҳаёт»дир. Лекин «ҳаёт» Дильтейдек рухий-маънавий ҳаёт маъносида эмас, балки биологик «тириклик, яшовчанлик» маъносида ишлатилади. Худди ана шу «биологик яшовчанлик» у инсоният маданий ҳаётининг биринчи асосини куради.

Шпенглер табиат ҳақидаги фанларга руҳ ҳақидаги фанларни қарши қўяди. Табиат ва тарих фақатгина субъектнинг онгидагина, кечинмаларидагина уз 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 ғояси 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 кўринишга эга. Тарихнинг маркази «дунё тарихининг» битта кичкина сайёрадаги олти минг йиллигини ташкил қилади. Шу манзара, Шпенглер таъкидлаганича, 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 инсонни бундай ҳолатни бошидан кечирган булса ҳам, лекин уни бутунлай бошқача кўришишда 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 тўда сифатида инсоният оқими, миллион йиллар ичра саноксиз қуёш тизимларининг яратилиши, Нил, Ганга ва Эгей дарёлари соҳилларидаги алақачон улыб, йўқ 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 ўз-узини англашдир».

Илмий билиш Шпенглер учун ташқи дунёни мушоҳада этиш ёки инъикос қилиш эмас. Билиш ўзлигини ташқарига чиқариш, ўзлигини намоён қилиш, ички руҳиятини ташқарига, ташқи оламга чиқаришдир: «табиат ич-ичигача шахслашган кечинмалар, изтироблардир».

Шундай қилиб, Шпенглернинг билиш назарияси релятивизмга бориб тақалади. Унинг учун объектив дунё тўғрисида билим умуман йуқ, жумладан объектив ҳақиқат ҳам мавжуд эмас. Шундай экан, ҳақиқий донишманд учун мутлақ тўғри ёки мутлақ нотўғри нуқтан 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 ўхшашликлардир (аналогия). Шундай қилиб, тарихий ҳодисаларни таҳлил қилганда уларнинг ички қонуниятлари, мантиқий боғлиқликларини қидирмасдан, балки ўхшашликни, 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

услугларнида 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 нуқтан назаридан курадиган булсак, борлиқ табиатга айланади; имконий вужудни зарурий вужудга (жараёнга) буйсундирсак тарих булади», — дейди Шпенглер. Жумладан, тафаккур ишга солинса, унинг улик тушунчалари ва қонуниятлари табиатни тушунтиришга ҳаракат қилади. Ички кечинмаларимизга, ҳиссиётимизга, интуициямизга мурожаат қилсак куз унгимизда тарих намоён булади. 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 раванқ ғояларига қарши чиқади. У узлуксиз жамият тараққиётини айланма ҳаракат ғояси билан, қонуниятни тақдир ғояси билан алмаштиради.

Инсоният, Шпенглер фикрича, зоологик бирликдир. Унинг учун инсониятнинг ягона тарихи йўқ, фақат алоҳида яширин маданият бор. У уз-узидан пайдо булади, раванқ топади ва улади. «Ҳар қандай маданият инсон сифатида яшайди, инсоният даврларини бошидан кечирилади. 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 онгензлик даражасида тарих жараёнини инстинктив равишда билади, бундай услубда ҳар қандай инсон ҳам ишлай олмайди».

Тарихнинг мазмуни унинг руҳида намоён булади. Маданият руҳиятнинг ташқи куралишидир. Шпенглер саккизта маданиятни санаб утади. Булар хитой, бобил, миср, ҳинд, антик, араб, герб ва майя халқининг маданиятидир. Рус маданияти ҳақида алоҳида эътибор билан гапиради.

Ҳар бир маданият қайтарилмас, узига хос ва яғонадир. 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, ўрта 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 ёзди: «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 тақалади. 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 тўғрисида ҳам фикр юритади, яъни шаҳар ўзликни йўқотишлик сифатида, руҳиятнинг ўлиши сифатида пайдо булади. «Маданият — руҳият, цивилизация эса тафаккурдир», — деб ёзди Шпенглер. Ғарбда маданиятдан цивилизацияга ўтиш қадимда — IV асрда содир бўлган. 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 ёзди: «Инсоният мен учун зоологик бирликдир. Мен Ғарбий Европа файласуфларининг фикрларида инсоният равнақи, мақсади ва йўлларини кўрмаяпман»¹. Тарихни анъанавий тарзда қадимги, ўрта 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 ўсган 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 ёзди Шпенглер, — инсондек ҳаёт кечиради. Уларнинг ўз болалиги, усмирлиги, ўрта ёши ва қариллиги 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 гоёси ташкил қилади. Утиб кетганларнинг тақдири ҳам шундай булган, ҳозирги Ғарбий Европа маданиятини ҳам ҳалокат қутмоқда»³, — деб қайгуради 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 чеклиликка, муқимликдан ўткинчиликка ўтилганда 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 тулик амалга оширганидан сунг ҳалокатга юз тутади ва дастлабки руҳий стихиясига қайтади¹.

Шпенглер Аполлон руҳи билан Фауст руҳи ўртасидаги 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 продаси 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 улчам 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, fuga Фауст руҳиятли инсоннинг белгисидир.

Шундай қилиб, маданият муайян халқ руҳиятининг ташқи намоён булишидир. Бу ҳолат яшаш тарзининг бирлигида намоён булади. «Бутун борлиқнинг ташқи кўриниши руҳ ҳаётининг инъикоси, намоён булиши ва белгисидир. Дунё тарихи морфологияси, албатта, энг умумий белгиларнинг пайдо булишига 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 йўқ. «Ҳар бир маданиятнинг уз фалсафаси бор, бу узига хос белгида намоён бўлади...»¹.

Шпенглер фикрича, ягона фалсафий тараққиёт йули мавжуд эмас, шу жумладан турли маданият мутафаккирлари учун ягона масалалар ҳам йўқ. 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 сўздан то охириг жумласигача, мавҳум мавзулардан ўзига хос хусусиятларигача... тарихий чегараланган инсониятнинг соф белгисидир, шунинг учун ҳам, улар уткинчидир, улар уз ҳаётний даврийлигига, ҳаракат тезлигига эга. Ҳар бир даврнинг ўзининг 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 кўринишдаги 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 йўқдир. Ана шу нуқтаи назардан қараганда, католикча ва материалистик табиатни билиш ўртасида ҳеч қандай фарқ йўқдир: улар бир нарса тўғрисида, лекин ҳар хил тилда гаплашади. Ҳаттоки, атеистик соҳа ҳам диний асосга эгадир; ҳозирдаги механика ҳам христиан ақидаларидан андоза олгандир»³.

Шпенглер таълимотича, ҳақиқий билим йўқ, лекин шу илмни билишимизга ишонч-эътиқодимиз бор. Ҳамма бизни ташқи дунё тўғрисидаги тасаввуримиз илоҳий (антроморф) хусусиятга эга. Демак, фан дин ва мифология билан тенгдир.

Шпенглер фикрича, айнан диний ҳиссиёт инсонни ташқи оламга бўлган муносабатини яққол намоён этади. Унинг таъкидича, онгнинг илк шаклланишида, болада ҳам, ибтидоий инсонда ҳам табиат билан, ташқи дунё билан инсон ўртасида зиддият вужудга келади. «... Қачонки инсон инсонга айланганда ўзининг коинотда ёлғизлигини англайди», — деб ёзади Шпенглер. Шунда инсонда қўрқув 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 онгининг 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 қўрқиб исжодиётга, бошқа ҳисларга кенг йўл очиб беради»². Дунёдан қўрқиб унга эга бўлиш, уни билиш эҳтиёжини туғдиради.

Шундай йўл билан белгиларнинг, спмволларнинг турли шаклдаги тизимлари вужудга келади. Шу йўл билан илоҳий кучга сифтинишнинг биринчи кўриниши руҳнинг уз ҳимояси шаклида намоён бўлади. «Худони билиш,— деб ёзади Шпенглер,— қадимги мистика тилида уни 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 кўп вариантлардаги, кўп шакллардаги кўринишидир. Улар узига хос равишда намоён бўлади.

Пайдо бўлган маданиятнинг тақдирини 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 кўчнинг тулланишидир. Кейин, маданият даври бошланади: бу давр муайян маданиятнинг берилган ички имкониятларининг юзага чиқариш ва амалга оширишидир, суръатли исжоддир. Ана шу даврда ҳамма маънавий қадриятлар шаклланади, диний эътиқод мустаҳкамланади, метафизик тизимлар тузилади, санъатнинг ноёб соҳалари, асарлари вужудга келади.

Сунгра, маданият узининг учинчи, охири 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 гоёси шулардан иборат. Шпенглер яна бир масала устида жиддий тухталиб утади, XX асрнинг катта муаммосига айланган техника масаласини таҳлил қилиб чиқади.

Техника борасида фикр юритиб, Шпенглер унинг тараққиётида инсоният учун зарар келтирадиган катта муаммони куради. Техника тугрисида 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-этиборини қаратади.

Техниканинг жамиятдаги роли ва вазифасини у нимада куради? Техника Ғарбий Европа цивилизациясида узига хос уринни эгаллайди. Ғарбий Европа цивилизациясини ҳалокатга олиб келади, дейди Шпенглер.

У «Инсон ва техника» китобида шундай савол қуяди: «Техника нима ни англатади? 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 англатади. Масалан, дипломатия техникаси тугрисида, рақс техникаси тугрисида 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 этибор бермайди. У биринчи уринга фаолиятни, мақсадни, фикрни қуяди. Машина ва қуролларнинг узи иккиламчи аҳамиятга эгадир. Улар тафаккур маҳсулидир. Улар муайян мақсадни амалга оширишда восита вазифасини утайди. Мана шу маънода техника европалик инсон учун табиат устидан ҳукмронлик қилиш, уни узига буйсундириш учун хизмат қилади.

Бу ерда Шпенглер Ницшега мурожаат қилади. Унингча, ҳокимият учун кураш, ҳукмронлик иродаси, буюклик гоёси техника орқали амалга ошади. Шпенглернинг этиборидан 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 шуғулланиди. Техникани бевосита ишлатувчилар эса бир хил, зерикарли, ижодийликдан маҳрум булган фаолият билан шуғулланиди. Зотан, улар энг мукаммал машиналарда, асбобларда ишласалар ҳам, уларнинг меҳнатидан хурсанд булмайди, улар уз фаолиятларидан қониқмайди. Шунинг оқибатнда меҳнат улар учун душманга айланади, уз фаолиятларидан бегоналашади, табиатдан ҳам шу йусинда бегоналашиб кетади.

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 тўхтата олмайди. Бу ҳодиса шунинг учун содир буладикки, 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 қулига айланиб қолади. У ҳаммани, хоҳишидан қатъи назар уз домига тортади. Ана шу пойгада голиб ҳалокатта юз тутади»¹.

«Демократик» тартибларни Шпенглер қатъий танқид остига олади, чунки бу ҳодиса бошқарувчи қатламнинг чексиз ҳукмронлиги асоснда юз беради. У бошқарувчилар билан «бажарувчилар» уртасидаги ижтимоий зиддиятнинг кучайишини эътироф қилади. Бу зиддият аҳолининг қўзғолонига олиб келиши мумкин, дейди Шпенглер. Бундан ташқари, ишлаб чиқариш жиҳатидан ривожланган мамлакатлар билан бошқа «қолоқ» мамлакатлар уртасида 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 булди. Лекин қачон ва қандай йул билан ҳалок булишини биз билмаймиз»³.

¹ Шпенглер О. Человек и техника. С. 75.

² Ўша асар. С. 87.

³ Ўша асар. С. 88.

Шпенглер фалсафасининг тарихий тақдирини нима билан тугади? Унинг айрим ғояларидан экзистенциализм ҳам фойдаланди. Жумладан, Шпенглернинг яқка инсон мавжудлигининг вақт оқимида сингиб кетиши, бегона дунё олдидаги инсоннинг қурқуви — ана шу ғоялар кейинчалик Германияда Хайдеггер ва Ясперс томонидан ривожлантирилди.

Маданиятнинг яширинлиги, хусусийлиги ҳам социологияда алоҳида оқим томонидан ривожлантирилади.

Маданиятнинг даврий характерга эгаллиги туғрисидаги ғояни инглиз тарихшуноси Арнольд Тойнби ривожлантирди.

Вақт утиши билан Шпенглер фалсафасига қизиқиш қайтадан тиклана бошланди. Биринчидан, унинг ҳар бир маданиятнинг узига хос белгиси борлиги туғрисидаги ғояси кенг тарқалди.

Иккинчидан, фаннинг маданият тизимида махсус урин эгалламаслиги туғрисидаги ғояси 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. Фейерабенд ва М. Полани томонидан ривожлантирилди.

Шундай қилиб, Шпенглер, техника фалсафасига асос солган файласуф ҳам ҳисобланади. Бу йўналиш социологлар томонидан чуқур ривожлантирилди.

АРНОЛЬД ТОЙНБИ

(1889—1975)

Арнольд Тойнби XX аср фалсафасининг йирик вакилларида биридир. 33 ёшида Тойнби Буюк Британия ички ишлар вазирлиги маҳкама-сида катта лавозимда ишлайди. У шу пайтда тарихий жараённи тадқиқ қилиш дастурини тузади ва «Тарих давлари» номли 12 жилддан иборат асосий асарини ёзади. Бу асар маданият ва цивилизациянинг шаклланиши, гуллаши ва инқирозга юз тутишига бағишланади.

Тойнби дунёвий тарихни ҳаракатга келтирувчи кучни, цивилизацияни туғдирувчи ва ҳалокатга олиб келувчи имкониятларни очиб беришни уз олдига мақсад қилиб қўяди. XX асрнинг бошларида эса цивилизациялар ҳам йўқ булиб кетувчи хусусиятга эгаллиги аниқ булиб қолган эди. Жумладан, биринчи жаҳон уруши, кимёвий қуроолларнинг қўлланилиши, сув ости ва само урушлари, Хиросима ва Освенцим ҳодисалари фикримизнинг далили була олади. Шундай даврда маданиятнинг туғилиши, ривожини ва ҳалокатини 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 урганш бажариб булмайдиган вазифага айланади. Шунинг учун ҳам таҳлил сифатида тарихчи юқорироқ бирликни олиши зарур. Ваҳоланки, бу элементлар структурани тулиқ намоеън этсин. Бундай моҳиятини 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 бўлган цивилизациялар миқдори унча катта ҳам эмас. У 21 цивилизацияни санаб утади (қотиб турган цивилизациялар эса 37 тани ташкил этади), айнан шунини Тойнби дунё тарихини ташкил этувчи структуравий элемент сифатида олади, уни методологиясининг асоси қилиб белгилайди.

Цивилизация яхлит, социомаданий муносабат сифатида мавжуд бўлади, бу бирлик инсон жамияти макони ва замонида чеклангандир. Улар узаро мураккаб муносабатда буладилар.

Тойнбинини тушуниш учун уни диний файласуф эканлигини хотирада туттиш лозимдир. Диний христианлик онги учун эса ҳақиқат мезони тафаккурини ҳам, илоҳий англашни ҳам уз ичига олади. Шунинг учун Тойнби уз ижодида қатъий илмий билиш ҳамда рационал интуиция услубларидан фойдалангандир. Тарих бунёдкорнинг маҳсулидир, у инсон орқали амалга ошади, шу жиҳатдан уни билиш илоҳий англашни талаб қилади. Илоҳий англаш бўлганлиги учун тарих мазмунга эгадир, инсон ана шу мазмунни эгаллаши шарт.

Тойнби бутун тарихни эгаллашни истайди, шунинг учун ҳам у худди шифокор беморининг алоҳида организмни урганганидек, тарихни ташкил этувчи қисмларини таҳлил қилишга киришади. Тадқиқотнинг мақсади эса социогенезнинг механизмни очиб беришдан иборатдир. Бу механизм юқори даражада умумийликка эга бўлиши керак-ки, алоҳида цивилизацияларни ҳам, жумладан бутун тарихни ҳам қамраб олсин. Тойнби, социогенезисни ҳаракатга келтирувчи умумий кучни топиш мушкуллигини англаб этади. У ана шу кучни қандай ишлаш механизмни 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 уз-узидан шаклланмайди. Унинг ривожини учун узига хос тарихий давр бўлиши шарт. Бундай даврни Тойнби «Чақирув ва Жавоб» деб белгилайди. Гарчи цивилизация генезисидида уч компонентнинг ҳаммаси мужассам

булиб, Чақирув булмаса, у ҳолда Жавоб ҳам бўлмайди, натижада цивилизация тараққий этмайди.

Чақирув — шундай даврки, бунда жамият қандайдир хавф остида бўлади. Чақирув турлича булиши мумкин. Чақирув даврини қадимги Юнонистон шаҳар-давлатлари уз бошларидан кечирганлар. Улар аҳоли сони усиб 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) Ўрта ер денгизи қирғоқларида яшовчи маҳаллий аҳолини колонияларга айлантирганлар; айримлари (спарта) ҳарбий юришлар уюштириб, қушни 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 боғланди. Демак, янги цивилизация генезисининг асоси учун Чақирув даврининг булиши 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 уммонига ғарқ бўлади. Масалан, дарёлар уртасида жойлашган қанчадан-қанча аҳоли узидан ном-нишон қолдирмай, табиат Чақирувига Жавоб бермай дараксиз йуқолганлиги эҳтимолдан холи эмас.

Хуш, 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 булиб хизмат қилади, ижодкор камчилик топган Жавоб, ноижодий купчиликнинг ижтимоий тақлидига, яъни мимесисига айланади.

Мимесис сабаблари турлича булиши мумкин, лекин Жавоб Чақирув вазиятига монанд бўлади. Гарчи Чақирувнинг аҳамиятлилиги жамият томонидан қабул қилинса, ҳис этилса, шу нарса аён бўладикки, ижодкор камчилик ва у топган Жавоб янги вазиятга шунчалик кўниккан 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 йук;
ҳамма цивилизациялар маданий генезиснинг тарихий даврларини тенг
равишда босиб ўтиши шарт. Фарқ шундан иборатки, ҳар бир маданият
Чақирувга узига манад Жавоб топишидадир. Айрим цивилизациялар
узида етарли даражада ижодкорлик кучини топа олади, натижада ана шу
куч маданий тараққиётнинг импульси бўлиб хизмат қилади ва янги
жамият, маданият, цивилизация туғилади. 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 ута 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 узаро муносаба-
тидан иборат, абадий равишда турғунлик ёки ҳалокат уртасида ҳаракат
қилади. Чақирув ва Жавоб ҳар бир маданиятнинг тарихига ондир, улар
доим бир-бирлари билан урин алмашади. Тойнби маданий генезиснинг
универсал калитини топишга интилмайдди, у ана шу генезиснинг ишлаш
механизмини тасвирлайди. Ҳар бир маданият механизмини узига хос маз-
мун билан тулдиради.

Тойнбининг концепцияси баъзи камчиликлардан ҳам холи эмас.
Унда қилинган хулосалар яхлитликни ташкил қилмайди. Шундай булса
ҳам, Тойнбининг тарих фалсафаси очиқ тизимдир ва инсоният дунё
ҳаётининг ҳар бир Чақирувига Жавоб беришга қодирдир.

Демак, Тойнби маданият ва инсоният тарихини циклик (даврий)
ривожига гоясини илгари суради. Унинг фикрича, ягона дунёвий тарихий
жараён мутлақо бемаъниликдир. Дунёвий тарих, алоҳида мустақил «ци-
вильзациялар» тарихидан иборат. Цивильзациялар эса узига хос «мада-
ний-тарихий монадалар», яъни автоном маданий тузилмалардир. Улар уз
ҳаёт йулларида уч даврни босиб ўтадилар: шаклланади, униб-усади, гул-
лайди ва ниҳоят ҳалок бўлади, бошқасининг туғилиши учун уз урнини
бушатиб беради. Шпенглердан фарқли равишда Тойнби шунни таъкид-
лайдики, яъни цивилизацияларни бирлаштирувчи ҳалқа мавжуддир. Бу
ҳалқа инсониятнинг маънавий камол топишини уз ичига олади. Шундай
булса ҳам, Тойнби Шпенглернинг купгина гояларидан фойдаланади.
Лекин у профессионал тарихчи сифатида аниқ, ёрқин далилларга суян-
ган ҳолда уз 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, қадриятларини, 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 университетида ўқишга киради. 1870 йилда, 24 ёшида Мертон коллежида илмий ходим лавозимида ишлайди. Бу коллежда Брэдли 54 йил умрини утказди. 78 ёшида вафот этади.

Сиёсий қарашлари буйича Брэдли консерватор эди, у либерал узга-ришларнинг душмани эди. Инсонларнинг табиий тенгҳуқуқлилигига, инсон яшаш эркинлигига лоқайд қараб, уни сентиментализм, деб билади. Санъат ва фалсафада эса тулиқ фикр эркинлиги тарафдори бўлади.

Ф.Брэдли асосий фалсафий асарлари «Ахлоқий тадқиқотлар» (1876), «Мантиқ тамойиллари» (1883), «Ҳодиса ва реаллик» (1893)дир. Бу асарларнинг гоёвий манбаи Гегелнинг фалсафий тизимига бориб тақалади. Ундаги мутлақ гоё ва диалектикани ривожлантирган.

Ф.Брэдли узининг ахлоқий тадқиқотларида инсоннинг шидивидлик 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 шугулланади. Лекин инсонларнинг руҳий ҳаёти эса универсалийлар билан боглиқдир. Бу ерда у бирламчи ва иккиламчи сифатлар тўғрисида фикр юритади. Брэдли Жон Локкнинг бирламчи ва иккиламчи сифатлар тўғрисидаги таълимотига қўшилади. Унинг фикрича, иккиламчи сифатлар инсон ҳаётига боглиқ. Бирламчи сифатлар эса уларнинг гоёсидир 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, гоялар дунёси абадийдир. Қачонки икки олам бирлашса, яхлитлик вужудга келади. Моддийлик олами мукамал эмас. Бу олам гоялар оламининг хира кўринишидир. Яхлитлик эса мутлақликда намоён булади.

Брэдди фикрича, мутлақликда қарама-қаршиликлар йўқ. Ҳамма нарса мутаносибдир. Мутлақлик эса руҳий ҳолатдир. Бу руҳий ҳолатни Брэдди тажриба, деб атайди. Тажриба эса руҳий изтироб йиғиндисидир.

Руҳий тажриба тадрижий жараёндир. Коинот эса тафаккур, ҳиссиёт ва ирода бирлигидан иборат.

Брэдди ҳаракат узгаришини 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 «туталланмаган 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 ривожлантирди.

Брэдди макон ва замоннинг объективлигини ҳам инкор қилади. У ҳам субъектга боғлиқдир, яъни муносабатлардир.

Замоннинг кўп 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 кўпдир. Улар ҳаммаси мутлақликда бирлашади, яъни оламий жонни ташкил қилади.

Ҳақиқат бу зиддиятнинг йўқлиги, боғлиқлик, кетма-кетлик ва мутаносибликдир. Якка инсон яхлитликка эриша олмайди, чунки у тулик тизим эмас. Бутун инсоният фикри бир жойдан чиқса, муқимликка эришилади.

Брэдлининг 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 туликликнинг, жамиятнинг қисмидир, инсоннинг жамиятдаги ҳолати унга кўпгина вазифаларни юклайди. Инсонлар жамияти Брэдди томонидан механик тўда сифатида кўрилмади, аксинча, туликлик, ягоналик, «конкрет умумийлик» сифатида қаратилади. Индивид далилан ва

мантиқан унга боғлиқлик сифатида талқин қилинади. Фалсафий маънода бу универсалийларнинг реаллигини тан олишдир, алоҳидаликка нисбатан бирламчи аҳамиятта эгаллигини 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 олинишидан 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 йиғиндиси ҳам мазмунсиз энг умумийлик ҳам эмас, балки индивидуалликнинг ҳамма қирраларини ўз 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 уртасида ички ўзаро 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 булиб қолади.

Бошқача қилиб айтганда, бир нарсани билмоқчи булсак, ҳаммасини урганишимиз 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 гояларига 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 иккига булишдан иборат. Бундай булиш Афлогун фалсафасидан бошлаб, барча идеалистик мактаб таълимотларига хосдир. Биз яшайдиган моддий борлик, бевосита тажрибада берилган дунё ҳақиқий эмас, реал эмасдир. Бу дунёга қарши қўйилган 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-қаршиликдан атроф оламнинг реаллигини инкор қилиш учун фойдаланади. «Борлик, — ёзади Брэдли, — анланган дунё зиддиятга тула булганлиги учун хирадир, шарпадир, реал эмасдир».

«Олий реаллик, — Брэдли таъкидича, — уз-узига қарши чиқа олмайди; мутлақлик курсаткичидир». «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 уни зиддиятга эғалигини таҳлил қилиб чиқади. Бунинг учун у фалсафа тарихидаги шу масала буйича ҳамма далилларни туплайди: 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 шугулланувчи 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 була 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. Бўш макон, олим фикрича, мавҳумликдир, чунки у уз-узидан бемаънодир. Агар қандайдир сифатга эга бўлса, мазмуни намоён бўлади.

Умуман, макон нима? деб сурайдди 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 була олмайди».

Агар биз маконни чексиз деб оладиган бўлсак, ноаниқлик бўлиб қолади. Маконнинг ўзи савол тугдиради, 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.

Сабабиятнинг ҳам Брэдли зиддиятга эга, деб қарайди. Бу ерда Юмнинг сабаб, оқибат тўғрисидаги 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 «ўзлиги» нимада? деган савол қўяди. Гудак, балогат ёшидаги бола, эркак ва чол бир одамнинг узими. Агар бир одам булса, шахс ўзлиги нимадан иборат?

Айнанлик инсон танасида мавжуд. Брэдли фикрича, тана ҳам ташқи нарсасидир, шунинг учун у реалликка эга эмас. Брэдли инсонни руҳий мавжудот сифатида қуради. Шахснинг айнанлик манбаини хотирада, бошқа руҳий қобилиятларда, деб билади. Инсоннинг моддий танасини эмас, руҳини таҳлил қилади. Биз инсон «мени»ни билмаймиз, гарчи шахслар мавжуд булса ҳам, лекин улар кўриниш сифатида қолаверади. «Инсон «мени» қандай мазмунда олнимасин, кўриниш бўлиб қолаверади».

Умумий хулоса нимадан иборат? Бизни ураб турувчи олам зиддиятли ва нореалдир. Нарсалар, уларнинг сифатлари, материя, макон, замон, ҳаракат, узғариш, энергия, сабабият, ҳаттоки, хусусий «мен» ҳам ҳақиқат эмас, улар нореалдир, фақат кўринишдир, холос. Ҳақиқий борлигидан ажралгандир. Бутун борлиқни англатадиган тушунчалар ҳақиқатни инъикос қилмайди. Улар бизнинг «уйлаб топганларимиздир», «қуролларимиздир». 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 гоядир». Тана моддий дунёнинг бир қисми сифатида «ишчи гоядир».

Яна шунга ухшаш бир ибора: «...материя, ҳаракат ва куч ишчи гоёлар моҳиятидир, улар алоҳида воқеа, ҳодисаларнинг келиб чиқишини тушуниш учун ишлатилади».

Шундай қилиб, ҳамма илмий тушунчалар, Брэдли таълимотида, «ишчи гоё»ларга айлантирилади, 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 куришиш булса ҳам, бу куришиш сароб эмас. Куришиш бушлиқ ҳам эмас. Куришиш мавжуд, унинг борлигини реалликка муносабати орқали, унга тааллуқлилиги орқали билишимиз мумкин. Ана шундай реаллик, Брэдли фикрича, мутлақликдир.

Атроф олам, Брэдли таъкидлаганидек, зиддиятларга туладир. У узгарувчан, номуқим, мукаммал эмас. Брэдли савол қуяди, биз нореал дунёга қандай баҳо берамиз, гарчи реал дунёга нисбатан солиштирмасак ҳам? Бошқача айтганда, юқоридан берилган реаллик курсаткичига эга бўлмасак бу дунёнинг нореаллигини билла олмас эдик.

Бундай курсаткич сифатида зиддиятсизликни олишимиз мумкин. Куришиш дунёси зиддиятларга тула, шунинг учун ҳам у нореалдир. Оддий реаллик ўзида зиддиятни сақламайди. Мутлақлик мутаносиблик ва мукаммалликдир. Ҳамма зиддият унда ечилади ва олий ягоналикка қушилиб кетади.

Шундай қилиб, мутлақликнинг борлигини Брэдли шундай йул билан исботлайди. Мутлақлик нимадан ташкил топган, деган саволга олим руҳийликдан, деб жавоб беради. Руҳийлик ҳам турлича булади. Гегелда бу мутлақ руҳ, Шопенгауэрда ирода ва ҳ.к. Брэдлида мутлақлик ҳамма нарсани қамровчи, ҳамма нарсани ўз ичига олувчи тажрибадир, тажриба руҳий кечинмалар йигиндисидир. Руҳийлик фақат тафаккур жараёнига хос эмас, балки ақл, ҳиссиёт, ирода бирлигидир.

Брэдли учун тажриба атроф оламдир, инсониятнинг ана шу атроф оламни ҳис қилишининг ўзига хос ҳолатидир.

Тажриба туғрисида 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 ўзида мавжуд ва улар орқали намоён булади. Шунинг учун ҳам макон ва замон, табиат ва инсонлар мутлақликка алоқадордир. Нарсалар ва уларнинг сифатлари мутлақ тажрибанинг бир қисмидир. Уларнинг нореаллиги шартлангандир. Тажриба аниқ ҳолларда номукаммал, чегараланган ҳолда намоён булади. Реаллик булса тўлиқликни, якунийликни, мутаносибликни, мукаммалликни тақозо қилади.

Шундай қилиб, мутлақлик турли якуний номукаммал шаклларда намоён булади. Ана шундай шакллардан бири табиатдир. «Моддий дунё, — деб ёзади Брэдли, — аниқ бўлмаган, бир томонлама, ичидан зиддиятлидир». Ёки яна «...табиат ўз узидан реалликка эга бўлмайди. У мутлақлик-

нинг ичида бир шакл сифатида намоён булади». Брэдли фикрича, «табiiй фанлар учун бир элементни бутунликдан ажратиб олиб урганиш табiiй 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 туғрисида фикр юритар экан, қуйидагиларни билдиради: «Тана тафаккурый тузилмадир ва қуринишдир; жонга келсак, бевосита тажрибанинг якуний марказидир», бу «аниқ психик ҳодисалар гуруҳидир. Жон танага ухшаб 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, богликликда, кетма-кетликда, мутаносибликда намоён булади. Бизнинг ҳукмларимиз реалликнинг якуний, қисмий булагидир. Улар реалликнинг айрим қисмлари учун ҳақиқат булиши мумкин. Лекин ҳеч бир ҳукм мутлақ ҳақиқат булиши мумкин эмас.

Лекин бошқа томондан, хатолар ҳам мутлақ эмас, уларнинг мавжудлиги бутунликнинг ҳақиқатлигига қарши була олмайди. Биз чекланган мавжудот булганлигимиз учун бутунликнинг ҳаммасини қамрай олмаймиз. Шунинг учун ҳам биз адашамиз ва бу табiiй 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 номукаммал бир қисми, дейди. «Мутлақликда рўёбга чиқмаган хоҳиш ёки амалий истаклар йуқ, ҳар бир ёвузлик эзгулик таъсирида силлиқлашади ва тўла мутаносибликка эришади». Ёвузлик, изтироб, улим якуний, номукаммал, зиддиятли дунёнинг зарурий тақдиридир. Лекин инсон уз диққатини фақат изтиробга жалб қилиши керак эмас, чунки дунёда фарогат ҳам мавжуд. Инсон мутлақликка эришишга интилиши зарур, мутлақликда изтироблар чекиниб, фарогат галаба қилади.

Инсонлар яшайдиган дунёда ҳаёт унча оғир эмас. «Биз тажрибамиздан биламизки, — дейди Брэдли, — изтироб фарогат орқали нейтраллашади. «Кундек равшанки, кичкина изтироб одатда катта фарогат 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 узи булади. «Амалга ошмаган мақсадлар... биз томондан танланган, ...бошидан йул қуйилган хатодир. Улар туғри режалаштирилмаган, яғналилик талабларига мослаштирилмаган».

Брэдли нуқтан назаргча, ҳар бир инсон узи 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 узи 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 булиниш йўқ, фақат бирлик бор. Агар худони мутлақлик билан айнанлаштирилса, у диний худо эмас».

Инсонга қарши қуйилувчи худо, ҳамма нарсани қамровчи мутлақлик эмас, у фақат якуний мавжудот, мутлақликни бир соҳаси сифатида намоён булади.

Жумладан, фалсафа ҳам мутлақлик була олмайди. Фан фақат макон, замон, материя ва бошқа «ишчи гоюлар» тузилмалари билан иш юригади. 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 кўринишидир. Лекин буларда мутлақлик турли даражада намоён булади. Энг кўп даража динда кўринади. Шунинг учун ҳам дин фалсафадан юқорироқдир.

Мутлақлик бирликнинг тугал шакли, яхлитликдир, ҳеч қандай алоҳида соҳа етарли даражада яғона хусусият була олмайди. Мутлақлик — хоссаларнинг механик йиғиндисин эмас, балки у улардан юқоридир.

Мутлақлик — шахсми? Қайсидир маънода шахе. У «самовий шахсдир», комилликдир.

Шундай қилиб, Брэдли мутлақ идеализмни асосли тарзда исботлаб беришга ҳаракат қилган файласуфдир. Брэдли учун алоҳида ҳодиса, нарса йўқ. Уларнинг ҳаммаси яғона тизимни ташкил қилади. Улар узларининг «ички муносабатлари»га боғлиқ. Бир ҳодисани таҳлил қилиш учун уни бошқа нарсалар билан қандай муносабатда эканлигини урганишдан бошлаш керак. Умуман олганда, мутлақ идеализмнинг айрим гоюларини кейинчалик, неокантчилар, прагматистлар давом эттирдилар.

Брэдли фан тушунчаларига танқидий муносабатда булишни илгари сурди. Одатий булиб 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 қўради. Аслида Дюркгейм Конт ижодининг баъзи жиҳат-ларига таянишига қарамасдан, унинг ишларини ута спекулятив ва но-аниқ деб ҳисобларди, унинг фикрича, Конт социологияни фан сифатида яратиш борасидаги ўз дастурини бажаришга муваффақ бўла 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 ўз даврида, жамиятда рўй бераётган ўзгаришлардан руҳла-нади. У ўзгаришларни саноатлашувнинг бир қисми сифатидаги меҳнат тақсимоти билан (турли касб соҳалари уртасида фарқлар мураккабла-шиб боради) тушунтиришга ҳаракат қилади. Дюркгейм таъкидлашича, меҳнат тақсимоти ижтимоий жиҳатдан ўзаро алоқадорлик асоси бўлган динни борган сайин сиқиб чиқара боради. Меҳнат тақсимоти кучайиб, кишилар тобора бир-бирига чамбарчас боғлиқ бўла боради, чунки улар-нинг ҳар бири бошқа касбдаги кишилар ишлаб чиқараётган товар ва хизматларга эҳтиёж сезади. Дюркгейм фикрича, замонавий оламдаги ўзгаришлар шунчалик тез ва жадал суратларда рўй 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 бўлиб, асосан ижтимоий тараққиёт жараёнида бузиб ташланади, шунинг учун замона-вий жамиятларда кўпгина индивидлар, ўзларининг кундалик мавжудли-гидан маъно йўқлигини ҳис этишга дуч келмоқдалар. Дюркгеймнинг машҳур тадқиқотларидан бири ўз-ўзини ўлдиришларни таҳлил этиш би-лан боғланган эди. Ўз-ўзини ўлдириш ута шахсий акт ҳисобланиб, катта шахсий бахтсизликнинг оқибати ҳисобланади. Ўз-ўзини ўлдириш стати-каси йилдан-йилга такрорланадиган манзарани намоён қилмоқда, бу эса ҳодисани социологик жиҳатдан тушунтиришни тақозо қилади. Дюрк-гейм тадқиқотларининг кўпгина 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 узида 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 узини 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 кура, бунинг сабаби шуки, у гуруҳнинг уз рамзи ёки жамоанинг муҳим қадриятлари сифатида намоён булади. Кишиларнинг тотемга булган иззат-ҳурмати ҳақиқатда уларнинг маълум ижтимоий қадриятларга булган эҳтирими, иззати туфайлидир. Диндаги сиғиниш объекти, ҳақиқатда жамиятнинг узидир. Дюркгейм шунини қатъий таъкидлайдики, динни фақат эътиқодлар туپламидан иборат, деб тушунмаслик керак. Ҳар қандай дин учун шу нарса характерлики, уларга ишонувчи кишилар гуруҳи иштирок этадиган доимий такрорланувчи диний маросимлар ва урф-одатлар мавжуд булиб, 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 қушилиб кетиш ҳиссини туядилар. Бу олий кучлар, яъни тотемлар, илоҳий мавжудотлар ёки Худо, ҳақиқатда эса, жамоанинг шахсга таъсирининг инъикосидир. Маросимлар ва расм-русумлар, Дюркгейм нуқтаи 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, туғилган 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 шунни 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 йўқотганига рози бўлишга олиб келади. Қимгадир тааллуқли бўлган қимнингдир улими, мотами — уз-узидан юзага келган қайғу ёки оддий мотам бўлмай, 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 туғдирса, иккинчи томондан, тўпланган 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 бўлди.

ГЕНРИХ РИККЕРТ

(1863—1936)

Риккерт неокантчиликнинг Баден мактабига мансубдир. Унинг фалсафий дунёқараши эволюцион узгаришлардан утади. Риккерт неокантчиликнинг «нарсa узидa»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, онгга боглиқ бўлмаган, 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 бўлса ягона, бетақрор ҳодисаларни урганади. Тарихни Риккертча талқини, тарихийликка, тарихий қонуниятларга, тарихни материалистик тушунишга қарши йўналтирилгандир.

Фалсафа, Риккерт фикрича, қадриятлар тўғрисидаги 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 уқитувчиси 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 узгаришлар жараёнида иқтисодий шароитларга қараганда гоёлар 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 қушилган, анъанавий Хитой империяси, Ҳиндистон ва Яқин Шарққа оид кенг қамровли тадқиқотлар мансубдир. Хитой ва Ҳиндистоннинг етакчи диний тизимларини гарбдаги 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, ҳуқумат 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 қарорларн таъсир кўрсатувчилар билан ҳеч бир масла-хат қилиб ўтирмасдан 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 туғри-сида жуда кўп тадқиқотлар утказди. Унинг фикрича, табиий оламни тадқиқ этишда қўлланиладиган тартиблардан фойдаланган ҳолда, инсон-лар ҳаётини ҳам ургана олишимиз мумкин, деб ўйлаш унчалик ҳам туғри эмасди. Инсон фикрловчи ва мулоҳаза юритувчи мавжудотдир, биз қилаётган ишларимизга кўпроқ маъно, аҳамият берамиз ҳамда ин-сон хулқ-атвори билан шуғулланадиган ҳар қандай фан бу омилни, ал-батта, ҳисобга олиши лозим.

Вебер фикрича, капитализм иқтисодий фаолиятни ташкил этиш-нинг муайян усули сифатида замонавий даврда ижтимоий тараққиётга таъсир этган кўплаб омиллар ичидаги биттасидир. Капиталистик иқтисо-дий механизм таркибида муайян жиҳатдан бирмунча фундаментал булган-ни 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 ушш натижасида, албатта, йириклашиб боради. Фан, замонавий технология ва бюрократиянинг пайдо булишини Вебер рационаллашув сифатида йнigma ҳолда тавсифлайди. Рационаллашув техник билимлар асосида самарадорлик тамойилларига мос ҳолда ижтимоий ва иқтисодий ҳаётни ташкил этишни англатади. Демак, замонавий тараққиётнинг тен-денцияси ишлаб чиқаришнинг рационаллашувидир.

Синфий тенгсизликлар замонавий жамиятда мавжуд булган тенгсиз-лик турларидан бири булиб, масалан, бунга эркак ва аёл ўртасидаги тенгсизликни курсатиш мумкин.

Иқтисодий тизимдаги ҳокимият бошқа манбалардан ажралувчандир. Масалан, эркаклар ва аёллар ўртасидаги тенгсизликни фақатгина иқти-содий асослар нуқтаи назаридан тушунтириб булмайди.

Рационаллашув ижтимоий ҳаётнинг барча соҳаларида муқаррар ра-вишда давом этади. Барча замонавий жамиятлар ижтимоий ва иқтисо-дий ташкил этилишининг ягона ва фундаментал булган усулларига асос-ланади.

Ғарбнинг оламшумул роли унинг саноат ресурслари соҳасидаги етак-чи ҳолати, шунингдек, ҳарбий кучлар соҳасидаги устуниги билан боғ-лиқдир.

М.Вебер эволюцион назарияни ҳам, тарихий материализмни ҳам танқид қилади. «Моддий дунёга мослашиш» деган термин ёки иқтисо-дий омил, деб номланган атамалар орқали тарихий жараённи изоҳлашга булган уриниш, деб таъкидлайди Вебер, умуман олганда аввалбошданоқ

муваффақиятсизликка учрайдиган интилишдир. Ушбу омиллар гарчи муҳим эканлиги шубҳасиз булса-да, лекин улар ҳеч қачон тараққиётнинг барча жараёнларини таърифлаб бера олмайди. Ижтимоий ўзгаришларнинг ҳеч қандай «бир фактори» назарияси башарият ижтимоий тараққиётига онд 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 қасб этмайди, балки аксарият ҳолларда ундан кура купроқ аҳамиятга эга бўлади.

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 бўлиши ва ривожланиш табиатини аниқлаш учун Вебер бюрократиянинг идеал турини яратади. Бу ерда «идеал» атамаси бюрократик ташкилотни энг кўп орзу қилиш эмас, «соф шакли» маъносини ифодалайди. Идеал тур абстракт тушунчадир, унда ҳақиқатда мавжуд булган хусусият унинг тавсифларини ажратиб курсатиш мақсадида бир оз бурттирилади. 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 қуйигача «бошқарув занжири» мавжуд бўлиб, у мувофиқ қарорларни қабул қилишга имкон яратади. Иерархиядаги ҳар бир табақа ўздан бир поғона пастдаги табақани бошқаради ва назорат қилади;

— белгиланган қондалар 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 қондалар купроқ хислатларни қамраб олиши керак ва улар бирмунча мураккаблашади;

— мансабдор шахслар тула иш кўни мобайнида бандлар ва ўз мансабларига кура маош олади. Иерархиядаги ҳар бир лавозим эгаси аниқ белгиланган. Ташкилот ҳар бир шахсдан юқорироқ мансабни эгаллашга интилишни кутади, ўсиш қобилияти эгаллаб турилган лавозимга ёки ҳар иккаласига асосланиб амалга ошади;

— мансабдор шахснинг ташкилот ичидаги мажбуриятлари ва унинг бошқаришдаги ҳаёти ўртасида аниқ чегара мавжуд. Унинг шахсий ҳаёти иш жойидаги фаолиятдан аниқ фарқ қилади;

¹ Гидденс Э. Социология. — Т.: 2002, 316-бет.

— ташкилот аъзоларининг ҳеч бири узи бошқарадиган моддий ресурсларга эгаллик 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, қулланиладиган асбоб-ускуналарга узлари эгаллик қилар эдилар. Бюрократияда мансабдор шахслар узлари ишлайдиган хоналарга, столларга ва фойдаланадиган анжомларига эгаллик қилмайди.

Вебер фикрича, замонавий бюрократия куп сонли инсонлар фаолиятини ташкил этишининг 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 йўл қўймайди;

— мансабдор шахсларни уз вазифаларини бажара оладиган мутахассис қилиб етиштириш жараёни «истеъдодли ҳаваскор»ларни четлаштириб юборди ва ходимларнинг лаёқатлилигини таъминлайди;

— расмий мансабларда тула 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-уруғчилик, ошна-оғайничилик ҳамда бошқа шахсий алоқалар ёрдамида мансаб эгаллигини тула бартараф этмаса-да, анча чеклайди;

— Вебер, ташкилот идеал турдаги бюрократияга қанчалик яқин булса, у уз вазифаларини шунчалик яхшироқ бажаради, деб ҳисоблайди. У бюрократияни мураккаб механизм билан таққослаб бюрократия ортиқча қозғозлик келтириб чиқаришини ва ижодий қобилиятни қуллашга кам имкон беришини тан олар эди. Ҳаётимиздаги бюрократия интиқликлари ва амалдорлар ҳукмронлиги биз бюрократик ташкилотларнинг техник самарадорлиги учун тулаётган бадал булиб қолмоқда.

Вебер ҳақиқий демократия йирик давлатни кундалик бошқаришда нафақат миллионлаб одамлар сиёсий қарор қабул қилиши учун мунтазам йиғила 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 булганда, кичик, тижорат фирмаларига ухшаш ташкилотларда ҳам махсус билим ва кунималар талаб қилади. Экспертлар уз ишларини доимий асосда олиб боришлари лозим;

муайян билим ва кўникмаларни талаб қилувчи мансабларга сайловга талаб этилган кўникма ҳақида суҳбат тасаввурда бўлган ва зарур ахборотга эга бўлмаган одамлар қўйилмаслиги керак. Янада юқори босқичлар 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 тўлиғича 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 узбошимчалиқдан ва бюрократик аппарат тазйиқидан асраб икки вазифани амалга оштиради. Демократик институтлар демократия тарафдорлари кутганларидан кўра анча кам натижа бердилар. «Халқ ҳокимияти» жуда чекланган мазмунда бўлиши мумкин. Ҳокимиятга эришиш учун партиялар муайян систематик асосда шаклланди, яъни бюрократлашган бўлиши лозим. Сиёсатни муҳокама 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 мусобақалашадиган 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 хайрхоҳлигини сақлаб қоладиган сиёсий лидерлар етишиб чиқувчи органлардир. Вебер кўппартияли демократияни кенг аҳоли қатламларининг сиёсий жараёнда иштирок этгани учун эмас, балки у таъминлаб бориши

мумкин булган раҳбарлик сифатига кўра 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 тўлиқ экспериментал тасдиқланди.

Эйнштейн 1916 йилда гравитацион галаёнланишларнинг тарқалиши тўғрисидаги масалани ечиб, гравитацион тулқинлар 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 нурининг огишини ва шу майдонда атом чизиқларининг спектрал силжишини аввалдан айтиб берди.

Эйнштейн молекулаларнинг ҳаракатчанлиги назариясини ишлаб ва магнит моментини ҳосил қилувчи Ампер тоқларининг мавжудлигини текшириб, жисм магнитланганда унинг механик momenti узгаришини 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 булимлари учун негиз булиб хизмат қилди.

Эйнштейн фақат фан билан шуғулланибгина 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 президентига хат ёзди, бу эса АҚШда ядро тадқиқотлари бирлашмаси вужудга келишига сабаб бўлди.

Эйнштейннинг табиий-илмий дунёқарашига Кант, Юм, Мах каби файласуфларнинг қарашлари катта таъсир кўрсатган. Жумладан, Юм асарларини ўқиб чиқиб, Эйнштейн ньютонча механикани танқид қилди. Кузатувчанлик принципи Эйнштейнни Ньютоннинг фазо ва маконни кузатиб булмайдиган таълимотига қарши чиқишига олиб келди.

Эйнштейн фалсафасининг характерли хусусиятларидан бири рационализмдир. Рационализм вақили 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 дунёқарашига ухшаш, бундай тасаввурдан келиб чиққан Эйнштейн квант механикасининг нисбийлик қонунларини тулиқ эмаслигини асослаб беради. Шундай қилиб, буюк олим Эйнштейн уз таълимотида рационалистик фикрларни илгари сурди ва табиий-илмий фанлар ривожда учмас из қолдирди.

ТАЛКОТТ ПАРСОНС

(1902—1979)

Иккинчи жаҳон урушидан кейинги давр жамиятшунослари ичида энг машхури, америкалик назариётчи — 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 Конт ва Дюркгейм томонидан тадқиқ қилинган функционализм назарий ёндашувини ривожлантиришда ҳам муҳим роль уйнади. Функционалчилар нуқтаи назарича, ҳар қандай жамиятни урганишда унинг вақт давомида тухтовсиз ривожланишига таъсир қилувчи турли қисмлари ёки институтларининг узаро 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 тизини бирга қўшиб эволюцион универсаллар, деб аталадиган атамалар тарзида тушуниш мумкин, яъни бунда тараққиётнинг шундай типлари англашиладики, улар бир неча ҳолларда бир-бирига боглиқ булмаган шароитда мавжуд бўлиши аниқланади ҳамда узининг 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 боглиқ булмаган ҳолда ривожланиб борган. Кўрмайдиган турларга нисбатан олганда, кўриш қобилияти атроф-муҳитдаги узгаришларга мувофиқ равишда содир буладиган реакциялар спектрини беқийёс даражада ошириш имконини беради ва шунинг учун ҳам гоят улкан адаптация қимматга эга булади. Биологик эволюциянинг барча олий босқичларида кўриш қобилияти 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 булади; биз ҳали тилга эга булмаган одамлар жамиятини билмаймиз. Ижтимоий ҳаётнинг энг олдинги, ҳатто, илк шаклларида ҳам мавжуд булган яна уч универсалия булиб, булар дин, қариндошлик муносабатлари ва технологиядан иборатдир. Мана шу тўртта универсалия инсоният жамияти учун шу қадар муҳим аспектлар орқали бир-бири билан боғлиқки, бусиз ҳеч қандай ижтимоий эволюция жараёнининг булиши мумкин эмас.

Парсонснинг нуқтан 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 сингуб бораётган, асосан диний характерда булган тимсоллар тўплами мавжудлиги туғрисида бормоқда. Ижтимоий эволюциянинг энг қуйи босқичида булган 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 ҳужалик фаолияти орқали бир-бирига боғлиқ булади. Мазкур жамиятларда индивидларнинг шахсий мулклари жуда оз миқдорда булган, қабила дохийларининг институти қандайдир фарқли бир шаклда мавжуд булмаган: уларда ишлаб чиқариш ҳам булмаган, чунки яшаш учун зарур булган неъматларини овчилликдан ва йиғувчи-теримчиликдан топганлар.

Эволюциянинг шундан кейинги босқичи — «ривожланган қадимги жамият» даражасидир. Ушбу типда эгалитар муносабатлар урнига стратификация тизими келади, бунда жамиятнинг синфий булиниши билан бир қаторда яна этник жиҳатдан булиниши ҳам мавжуд булади. Қадимги ривожланган жамиятларда алоҳида ишлаб чиқариш тизими вужудга келиб, у чорвачиликка ёки деҳқончиликка, шунингдек, доимий яшаш жойи — утроқликка асосланган булади. Дин ижтимоий ҳаётнинг бошқа жабҳаларидан ажралиб чиқа бошлайди ҳамда диний раҳбарлик махсус ижтимоий гуруҳлар — руҳонийлар ёхуд қоҳинлар қўлига утади.

Мана шундай шкала бўйича ҳаракат қилиб борар эканмиз, Парсонс «оралиқ жамиятлар», деб атаган жамиятларга дуч келамиз. У ушбу термин билан кўпчилик 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 булганлар. Дин яна ҳам мураккаблашиб, систематик технологияларнинг ривожланишига олиб кела-

ди ҳамда у энди сиёсий, иқтисодий ва оилавий муносабатлардан ажралиб, узига 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 қуироқ кишилар оммасини жалб этиш имкониятларини янада ошириб юборади».

Саноатлашган жамиятлар Парсонс эволюцион схемасида энг юқори босқични эгаллайди. Улар оралиқ типдаги жамиятларга қараганда гоят кўпроқ даражада табақалаштирилган бўлади. Улардаги сиёсий ва иқтисодий тизимлар бир-биридан, шунингдек, қонун чиқарувчи тизимдан ва диндан қатъий равишда ажратиб қўйилган. Оммавий демократиянинг иайдо 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 урганadi. Биринчи курс талабаси бўлган 18 ёшли Арендт уша пайтда узининг асосий асари «*Sein und Zeit*»ни тугаллаган Хайдеггер билан танишади. Беш йилдан кейин у «Августин таълимотида муҳаббат тушунчаси» мавзуда фалсафадан диссертация ёқлайди. 1933 йилда Гитлер ҳокимиятни эгаллагач, олима нацистларга қарши фаолияти учун қамоққа олинади. У кейинроқ Парижга жўнаб кетади ва 1940 йилда АҚШга эмиграция қилинади ва 1977 йилгача, яъни умрининг охирига қадар шу ерда яшаб қолади.

Арендт учун сиёсат ҳокимият ва зуравонлик, узимиз кўпинча гувоҳи бўлганимиз каби бировлар устидан бошқаларнинг назорат юритишидан иборат булмаслиги керак. Парламент ҳокимияти учун кураш ёки ҳоки-

мният дахлсизлигига таъсир утказиш ҳам ҳақиқий сиёсатга кирмайди. Сиёсатнинг моҳияти баҳслар ва муҳокамалардан, қадимги юнонлар праксис, деб атаган машғулотлардан иборат. Арендтнинг мақсади сиёсатнинг кўпинча бостириб қўйиладиган ва унут буладиган, лекин тарихда ҳали ҳам доимий имконият сифатида кўршиш бериб турадиган концепциясини қайта тиклаш эди. Буида юнонча полис намунасига кура оммавий фаолиятда иштирок этиш сифатидаги сиёсат назарда тутилди эди. Арендт Америка инқилобида (1776), Париж коммунасида (1871), биринчи жаҳон урушидан кейинги социалистик ҳаракатда, Венгрия кўзғолонида (1956), Америкадаги фуқаролик ҳуқуқлари учун кураш ҳаракатларида ва Париждаги талабаларнинг галаёнларида (1968) ҳақиқий оммавий ҳаётнинг намоён булганлигини кўзда тутди. Ушбу барча воқеаларга хос булган умумий хусусият шундан иборат эдики, уларнинг қатнашчилари шу пайтгача сиёсатдан ташқарида ёки сиёсий маргиналлар ҳолатида бўлиб келганликларига қарамасдан, узига хосликларини ифодалай билишди ва узларини беихтиёр уюштириш орқали сиёсий эркинликнинг янгилаш улчамларини яратди. Арендтнинг фикрича, бу ҳаётнинг фаоллик фаол ҳаётнинг олий шаклидир. Сиёсий партиялар амалга оширадиган ва назорат қиладиган сиёсат уни қуп ҳам қизиқтирмайди.

Арендтнинг таълимотича, инсон меҳнат ёрдамида ишловчи ҳайвон сифатида гавдаланади. Инсон ишлар экан, озуқа ва турмуш кечирish учун зарур ҳамма нарсани олади. Ҳаёт кечирish учун қилинадиган бундай оддий фаоллик узидан кейин бошқа ҳеч қандай маҳсулотларни қолдирмайди. У Кант Гамсуннинг ибораси билан айтганда, фақат «ҳаётни яшаб ўтиш» таъминлайди. Қадимги юнонларда меҳнат уй-рузгор ҳўжалиги ошкор қилинмайдиган хусусий соҳа ҳисобланган, оила бошлиги уни мустабилларча бошқариб борган. Юнонча деспот дегани оддий хонадон бошлигини англатади эйкосда зарурият, мажбурлаш ва эркинликнинг йўқлиги устун турган.

Инсон ишлаб чиқариш ёрдамида меҳнат қилувчи, узини ва тевақатрофини қайта узгартирадиган 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 принципал жиҳатдан янгилаш нарсаларни олиб кириш қобилиятидир. Шу маънода фаоллик муайян ҳаракат соҳасини, иштирок этиш ва муҳокама қилишга имкон берадиган сиёсий «оммавий саҳна»ни тақозо этади. Янада кенгайтириброқ шундай дейиш мумкинки, фаоллик — шунчаки оддий меҳнат ва ишлаб чиқаришга нисбатан бирмунча каттароқ соҳа. Арендт учун полисда унинг тенг ҳуқуқли фуқаролари уртасида 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 топтирмақчи. 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 «буйсундиради». Сиёсий масалалар «ижтимоий муаммолар» даражасига тушириладики, бу фожиали оқибатларга олиб келади.

Арендтнинг танқиди куплаб 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 жўҳатларига тўхталамиз. Сиёсий доҳийлар инсонни юмшоқ бир мум ва мақсадга эришиш воситаси сифатида талқин қилишганида бу бизга XX асрда одамларнинг турмуш кечириш шароитлари тўғрисида куп 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 булишига интилишади. Бундай тузумлар шахсларни узига буйсундириш 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 булиши 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 булса, ҳозирги дифференциация ва рационализация янгича индивидларни дунёга келтиради. Уларнинг муайян иддизлари 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 гоёсини тоталитар васваса билан боғлашга ҳаракат қилади. Ҳозирги замон барча чеклашларни ёриб утиб келади. Ҳозирги инсон ҳар доим олға

юришни хоҳлайди, у ўз турмушининг ўзгармас шарт-шаронтиларидан ортқ қониқиш ҳосил қилмайди. У ҳеч қачон «сафарлардан толиқмайди» ва мангуликни излайди. У ўзининг она замин билан боғланганлигини инкор этишга уринмоқда ва келгусида фазони ўз уясига айлантириш режасини тузаяпти. Арендт учун тараққиёт гоёси такаббурлик шакли ҳисобланади. Бундай гоё модернизациянинг инсон турмушининг азалий шарт-шаронтиларига зид келаятганлигини ифодалайди. Арендт бундай такаббурликнинг тарихан Уйғониш даврига оид табиатни бўйсундириш ва уни назорат қилиш гоёсидан келиб чиққанлигини аниқладим, деб фараз қилган эди. XX асрда бундай гоё ҳамма соҳаларда истеъмолга кирган эди. Табиат, жамият ва инсон — буларнинг ҳаммаси назорат қилиш ва манипуляция қилиш объекти бўлиб қолди. Бундай нуқтан назардан олганда, тоталитаризм — ўзига хослик, менталликнинг демократик ва либерал жамиятларни тавсифлайдиган энг сўнгги бир варианты, холос. Ҳозирги технология «муъжизавий» имкониятларни қўлга киритди ва ҳамма нарсани бир хил чизиқ билан улчайдиган кенг қамровли тафаккур усулига асос булди. Арендтнинг танқиди нафақат сиёсий мафкураларга қарши қаратилган. У шу билан бирга ҳозирги фалсафанинг аниқ ва мақбул таҳлилин ишлаб чиқади.

Арендтга хос сиёсат тушунчаси эркин ва тенг ҳуқуқли қатнашчилар уртасидаги мунозарани назарда тутати. Мунозара мақсади бизнинг тасаввурларимиз ва фикрларимизни тушунтириш ва текширишдан иборат. Арендт учун ҳақиқат билан фикр уртасидаги тафовут муҳим ҳисобланади. У ҳақиқат билан фикр уртасидаги олишувни, масалан, Афлотуннинг софистларга қарши курашида унинг қандай кечилишини кўрсатиб беради. У шахслар ўз-ўзича фикрларга «эга булмайди», деб таъкидлайди. Улар ўзларининг хусусий нуқтан назарлари ва гоёларни турлича қарашларининг чинакам тўқнашувни жараёнида синовдан ўтиши чоғида асосланган фикрларни шакллантирадilar. Бундай мунозараларда биз энг яхши далиллар асосида ўз концепцияларимизни қайтадан кўриб чиқишимиз мумкин булади. Фақат шу тарздагина биз вазиятни турлича томондан кўриб чиқишга ва у-тўғрисида репрезентатив фикр ҳосил қилишга урганишимиз мумкин. Арасту сингари, Арендт ҳам сиёсатнинг донишмандликнинг алоҳида шаклини (фронезис), яъни аниқ вазият ёки ҳолатни баҳолашда доимо намоён буладиган амалий зукколикни тақозо этишини таъкидлайди. Назарий жиҳатдан тушуниб етиш, бинобарин, ҳеч қачон сиёсий донишмандликнинг ўрнини эгаллай олмайди. Гарчи Хабермас Арендтга ўшаб назарий ва амалий дискурс уртасидан кескин чегаралаш чизигини тортиб қўймаси-да, уларнинг ҳар иккаласи ҳам сиёсий мунозара нафақат софистик кўндириш учун, шу билан бирга, рационал далиллар, ишонтириш учун очик бўлиши лозим, деб ҳисоблайдилар.

Арендтнинг сиёсий фалсафасидаги ҳамма жиҳатларини ҳам пухта ва аниқ ўйлаб чиқилган, деб булмайди. Айтиш мумкинки, у фақат

айрим кишиларгина сиёсий жиҳатдан фаоллик курсатадиган 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» сүзидан олинди, иш, ҳаракат маъноларини англатади. Фалсафа тарихида бу терминни илк бор И. Кант ўзининг «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, ўз 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 журиали»да нашр қилинган илк мақолаларида ўз аксини топган.

Пирс Декартнинг қуйидаги уч асосий тамойилини қатъиян танқид остига олади: методологик шубҳа, интуиция ва ҳақиқат мезонининг равишан ва аниқ гоялар 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 эргашишга, хурофотларга, кенг тарқалган оммавий фикрларга, баъзи эътиқодга қарши қаратилган эди. Декарт ташқи оламнинг объектив мавжудлигига ҳеч шубҳа қилмаган бўлса ҳам, унинг борлигини мантиқий асосларини ахтарди.

Пирснинг фикрича, ҳар нарсадан шубҳа қилиш Декарт айтганидек, осонликча бўлмайди. 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 боғланишини акс эттиради. Фикр ва тушунчалар нарсаларнинг инъикосидир. Пирс учун фикрларнинг мантиқий боғланиши узининг инъикос сифатидаги аҳамиятини йўқотади, у ўз 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 йўналишида 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 курсатувчи белгилардир. Белгиларнинг ўзи ҳам талқин қилинишга ва уларнинг ички маъносини очишга муҳтождир. Бу белгиларнинг маъносини улардан юқори даражада турган бошқа белгилар очиб беради. Ўз навбатида 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 оламни акс эттириш қобилияти, оннинг 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 аснинг машҳур инглиз руҳшуноси Бэндан улаштириб 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 ўринни 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 бўлади. 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 ўзининг ҳис-туйғулари доирасидан чиқиб кета олмайди. Аслида эса бу неокантчиликка қайтиш ва нарсаларни «нарса ўзида» ва «нарса биз учун»га ажратишдир.

Нарсалар ҳақида аниқ билимга эга бўлиш учун уларни акс эттирувчи ғоя ва тушунчанинг моҳиятини билиш зарурдир. Пирс инъикос назариясини тан олмайди. У, тушунчалар ва ғояларнинг моҳияти нарсаларнинг объектив хусусиятларини акс эттирмайди, деб ҳисоблайди.

Пирснинг прагматизмда илгари сурган ғояси шундан иборат булдики, у ғояларнинг маъносини уларнинг объектга амалий таъсири орқали очиб берди. Шу амалий таъсир орқали инсонга билимлар фойда келтирадимий-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 ғоясининг амалий исботини олимлар утказадиган тажрибаларида яққол кўриш мумкин. Масалан, олимлар тажриба пайтида нарсаларнинг асл моҳиятлари ва борлигини эмас, балки бу объектлар ҳақидаги ўзларининг 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 тую беради ва инсонларнинг онгига, ишончига боғлаб қўяди. Пирс олим булганлиги учун ҳақиқатни мутлақ релятив тушунчага айлантормади. Уни олимлар жамоасининг бирон-бир тадқиқот масаласи бўйича 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 бўлиши, хужайранинг кашф қилиниши, энергиянинг сақланиш қонунининг кашф этилиши натижасида шу нарса маълум буладикки — фанда ҳам, кўпчилик олимлар томонидан келишилган фикрларда ҳам хато бўлиши мумкин. Натижада Пирс ҳақиқат таърифини берар экан, бу таърифга янги сузларни 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 борувчи 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, кенгрок, оммабоп ҳаётий фалсафани яратди. Америка бадний адабиётида Уолт Уитмен қандай урин эгаллаган булса, У.Жемс фалсафада шундай уринни эгаллади. У биринчи бўлиб соф америкача фалсафага асос солди.

У. Жемс (1842—1910) маданиятли, узига тўқ онлада 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 булимини тугатиб, шу масканда анатомия ва физиологиядан, 1875 йилдан биринчи бўлиб психологиядан даре бера бошлади. 1879 йилдан фалсафадан ҳам ўқитувчилик қила бошлади. 1890 йилда 2 жилдлик «Психология асослари» асарини нашр эттирди. Бу асар XIX аернинг 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 уз гоъларини 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 гоъларда инсонни хотиржамликка олиб келадиган йулни курди. Атроф-муҳитни ураб турган тасодифлар, қийинчиликлар, одамларнинг изтироблари диний нуқтаи назардан ҳаммаси ўткинчи бўлиб кўринади. Бу фоний дунёда инсон руҳий покланиш учун қийинчиликлар синовидан ўтмоғи лозимдир.

Худога булган ишончда Жемс айрим инсонларга таянч нуқтасини берувчи муҳим заминни курди. Бу замин инсонга амалий фойда келтиришини таъкидлаб ўтди. Жемснинг Худо ҳақидаги тасавбури айнан америкача хусусиятга эга эди. Бошқа халқлар тасавбурида Худо буюк ва қудратли булса, унинг тасавбурида Худо инсоннинг ҳаётидаги ҳамроҳи эди ва инсондан Худога қанчалик наф тегса, Худодан инсонга ҳам шунча наф тегиши керак. Худо ва инсон ўртасидаги муносабат узаро манфаатдорлик муносабатига айланди. Бундай муносабатда инсонларни бири-бирига бирлаштирувчи руҳий куч ўрнига уларни бир-биридан ажратувчи узаро манфаат эгаллади.

Жемснинг фикрича, илоҳиёт оламини кўриб, ҳис қилиб булмаслигини фан орқали исботлаб булмаслиги туфайли унинг мавжудлигини биз гипотеза сифатида қабул қиламиз. Бу гипотеза одамларга зарурдир. Унинг ёрдами билан ҳар бир инсон ўз таянч нуқтасига эга булади. Худога ишонч инсоннинг индивидуал онгида мавжуд булганлиги учун у бошқа онглардан ажратиб қўйилган ва мавҳумдир. Ҳақиқий реаллик фақат айрим инсонларнинг онгида мавжуд, бошқа одамларнинг онги учун бу реаллик ёпиқдир. Унда мавжуд булган илоҳ ҳам ижтимоий онг учун билиб булмайдиган, «узи учун мавжуд булган борлик»дир. Бу гумонларни Жемс инсонлардаги эътиқодга булган ирода орқали йўқотади. Ҳар бир инсон ўз фаолиятида эътиқодга асосланган ҳолда фаол ҳаракатда бўлиши керак. Худога булган эътиқод унинг бор ёки йўқлигидан муҳимроқ масаладир. Худога булган ишонч инсоннинг эркин иродасига боғлиқдир, у эса уз навбатида инсоннинг эркин иродавий ҳаракатига боғлиқдир. Жемс Худога булган ишончни исботлаш учун ақлий далилларни келтиришга ҳаракат қилди. Эътиқоднинг далилий асослари тўғри ёки нотўғри бўлишидан қатъи назар, улар инсонга фойда келтирса, шунинг узи 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, уз 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 йултусарларга ёрдам берувчи куч бу уз ишларининг галабасига ишончдир. Агар поезддаги йуловчилар ҳам узларини ҳимоя қила олишга ишонганда, улар йултусарлар устидан галаба қозонишган булар эди.

Жемснинг фикри буйича (худди Пирсадагидек), ҳар бир фаолиятнинг натижаси унга булган ишончга боғлиқдир. Жемснинг асосий фалсафий гоялари унинг «Психология асослари» асарида баён этилган инсон атроф-муҳитга мослашишга қаратилган организмдир, деган фикрдир. У атроф-муҳитни узига мослаштириб, узгартириш қудратига эгадир. Инсондаги тафаккур унинг фаолиятини мақсадга қаратилганлиги ва мақсадни амалга ошириш учун тапланган воситалари билан белгиланади.

Жемс фалсафасида онг мақсадга қаратилган фаолият булиб, индивид олдида турган мақсадларга эришишига 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 кўрамиз. Шу ҳолатлардан индивидуал онг узининг мақсадига йуналтирган онг шаклларини ажратиб олади ва улардан фойдаланади.

Инсон тафаккурида мавҳум фикр юритиш қобилияти ривожланар экан, у узини бошқа мавжудотлардан ажратади. Уз олдига мақсад куйиб, уни онгли равишда бажаришга интилади. Инсон ақли уни бутун борлиқдан ажратиб туради ва унга таъсир курсатишга ёрдам беради. Ҳар бир инсонда фикрлар доираси ва оқими индивидуал шаклга эга. Шунинг учун одамлар онги бир-биридан ажралиб туради. Инсон узининг индивидуал онги орқали бошқа онгларга таъсир қилиши натижасида уз мақсадига эришиши мумкин. Тажриба Жемс учун индивидуал онгнинг бир-бирига таъсири, шу таъсир натижасида ҳар бир онгнинг уз учун фойдага эришишидир.

Жемс фикрича, ҳиссиёт бизга берилган бирламчи нарсадир. Тажрибанинг уз реаллиқдир, 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 оламни тажриба элементлари ва уларнинг йиғиндиси, деб англашган. Бундай қарашлар фалсафада радикал эмпиризм, деб аталади.

Индивиднинг тажрибадаги ҳиссиётларига бошқа индивидларнинг ҳиссиётлари қушилса тажриба доираси кенгаяди, у ҳақиқатга яқинроқ булади. 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 мрамрдан инсон ҳайкал ёки узининг мақсадига мувофиқ бошқа бирон нарса ясаши мумкин. Демак, бутун борлиқ инсон тажрибалари йиғиндисидан иборат. Джемс дунёнинг бирлиги масаласини инкор этади. Дунё турлича тафаккур қилувчи инсонларнинг тажрибаси йиғиндисидан иборат. Дунё доимо узгарувчи ва ривожланувчи кучдир.

Жемс фикрича, ҳақиқат эзгулик булмаса ҳам, фойда келтирувчи билимдир. Лекин фойда келтирувчи билим одатда эзгуликка ҳам алоқадор булади. Ғоя уз моҳияти буйича на ҳақиқий, на ёлгон булади. Лекин агар ғоя фойда келтирса, у ҳақиқатга айланади. Ғояларни ҳам қурол сифатида ишлатиш мумкин.

Жемс ғояларнинг ҳақиқатлигини текшириб қуриш лозим, деган масалани уртага ташлайди. Лекин буни узига яраша қийинчилиги бор. Масалан, маълум бир ғоялар фақат келажакда фойда келтириши мумкин. Биз эса уларни ҳозирги замонда тан олишимиз керак. Қийинчилиги шундаки, бу ғояларни ҳақиқат эканлигини ҳозирда текшириб булмайди.

Масалан, Ҳиндистонда йулбарслар бор, деган тасдиқни у ерга бориб келган одам айтса, биз уни ҳақиқат эканлигига ишонч ҳосил қилишимиз лозим. Жемс шунинг учун ҳам ғояларни текшириш лозимлиги масаласига бир оз тузатиш киритди, яъни ҳар бир вазиятда бундай имконият булавермаслиги туфайли мавжуд фикрнинг туғри ёки нотуғри 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 утиш учун бизларга назариялар керак булади. Демак, тушунчалар ва қонунлар бир тажриба доирасидан иккинчи тажриба доирасига утувчи кўприк ролини бажаради. Биз учун ҳақиқат бўлиб, фойда келтирувчи ҳис-туйғу ва фикрлар

оқими ҳисобланади. Улар оламни туғри ёки нотуғри акс эттириши мумкинлиги Жемс томонидан умуман инобатга олинмайди. Фоянинг 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, тадбиркорлик соҳаларида иккала томон ҳам узаро манфаатдор бўлиши керак. Купчилик одамларнинг манфаатдор бўлиши тадбиркорликнинг ривожига ва жамиятнинг гуллаб-яшнашига олиб келади. Дейл Корнеги бу ерда давлатнинг ҳам ролини курсатиб, давлат тадбиркорларга ёрдам бериши, жамиятнинг урта табақаларини манфаатдор қилувчи иқтисодий чоралар, қонун ва қоидалар орқали жамиятни ривожлантириши мумкин, деб ҳисоблайди. Бу ерда у айрим шахсларнинг фойдаси замида 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 замида ахлоқий тамойиллар ётишини очиб берди.

XIX аср охири XX аср бошида ривожланган прагматизм фалсафий оқими йиллар давомида узғариб 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 кўёшдир», ҳиссий билиш унинг олдида шамчирокнинг 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 ақлий меҳнат билан jisмоний 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 сўнггина 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 йулини топишга туғри келади. Демак, унингча, бутун жараён тажрибага асосланиши керак. Шу жараёндагина хатолар кузатилиб, аҳвол яхшила-ниб боради. Дьюиннинг фикрича, олдиндан белгиланган қонда — назария-лар асосида иш тутиш хавфлидир. Унингча, ҳамма вақт тажрибага суян-ган ҳолда иш олиб бориш ишончли усулдр. Ижтимоий ва бошқа жара-ёнда индивид эркин фаолиятда бўлиши, тажрибаларни танлаб олиши асосида демократик йўлдан бориши керак. Файласуф бу ишларни тинч-лик, узаро ҳамкорлик асосида амалга ошириш кераклигини кўрсатади. Шундай қилиб, Дьюиннинг фикрлари кейинги прагматизм вакиллари томонидан ривожлантирилди, ижтимоий-социологик фикр тараққиётида узига хос урин тутлади.

ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ

XX аср феноменологик мактабининг асосчиси бўлган **Эдмунд Гуссерль** 1859—1938 йилларда яшаб, ижод этган. Унинг гояларини поляк файласуфи Роман Ингардет, Элизабет Штрекер, машҳур немис экзистенциалист файласуфи М.Хайдеггер, унинг йўналишига яқин бўлган файласуфлар Н.Гартман, М.Шелер ҳамда француз экзистенциалист файласуфи Ж.П.Сартр ривожлантиридилар.

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 «Мангикий 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 тугарак 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 ўз 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 борлиқни яратувчи куч мутлақ руҳдир. Мутлақ руҳни ҳеч ким яратмайди. У донмо ривожланишдадир. Унинг ўзи яратувчи кучга эга. Гегель «Рух феноменологияси» асарида мутлақ руҳнинг ривожланиш босқичларини кўрсатиб беради. Бу босқичлар энг оддийдан бошлаб, энг мураккабгача кўтарилган ривожланиш жараёнидир. Жонсиз табиатда ҳам руҳий ривожланишнинг турли хил шакллари ни кўрамиз.

Жонли табиат, усимлик ва ҳайвонот оламида ҳам мутлақ руҳ узини намоиш 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 боглайди. Инсон онгида ақл марказий уринни эгаллайди. Демак, Гегель фалсафасида феноменология, деб мутлақ руҳнинг ривожланиш жараёнлари тушунилган. Бу инсон онги ва тафаккуридир. Мутлақ руҳ ҳақида Гегель «Дин фалсафаси» асарида батафсил тўхталиб утади.

Феномен ва феноменология гояларини ХХ 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 кўриниши, танаси, ҳис-туйғулари бизни қизиқтирмайди, бу хислатларни биз уйламай, фақат инсоннинг соф онгига ўз диққат-эътиборимизни қаратишимиз лозим.

Редукцияни Гуссерль икки босқичга бўлади. 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 четга олиб ташлашдир.

Албатта, бундай усул моддий оламни инкор қилишликни англамайди, лекин онгни урганиш жараёнида моддий олам ҳақидаги табиий-илмий билимлар натижаларининг таъсиридан ажратиб олишни англади.

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 оннинг соф ҳолатини урганиш мумкин. Ондан ташқаридаги моддий оламнинг борлигидан эътибор ҳоли қилинади.

Гуссерль узининг «соф онг» концепциясида онгни жараён сифатида ўрганиб, уни ички моҳиятий қонуниятларини урганади, онгни макон ва замондан ташқари, тарихий бўлмаган жараён сифатида олади.

Онгни соф ҳолатда урганиш фақат онга хос булган моҳиятларни очиш ва бу моҳиятларни ҳеч қандай билимга боғламасдан, соф ҳолатда ўрганишдир. 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 олиниши керакдир.

Феноменолог олим онгни урганар экан, уни фикрлар оқимининг ичига кириб, ичидан урганиш лозим, деб ҳисоблайди. Шунингдек, у фикрларни бир-бирдан ажралган ҳолатда эмас, балки яхлит ҳолатда ва ҳаракат жараёнида урганади. Гуссерль онгни борлиқдан ажратиб қўйиб, узининг соф онг концепциясини илмий бўлмаган, инъикос хусусиятига эга бўлмаган, феноменологик таълимот сифатида урганади. Бундай соф онгни фақат феноменолог олим узининг ақлий интуицияси орқали урганади. 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, моҳиятий жараёндир. Фанда анализ қилиш урнига, Гуссерль ўз феноменологиясида фикрларни бирлаштириш ва оқим сифатида урганиш усулини киритди. Лекин фаннинг тушунчалари моддий борлиқни акс эттирса, феноменлар, фикрлар фақат оннинг борлигини акс эттиради, фақат унинг қонуниятларини очиб беради.

Гуссерль соф онгнинг моҳиятини трансцендентал, деб атайди, лекин бу илоҳийлаштириш, аслида илоҳий онга, дунёвий онга ҳеч қандай алоқаси йўқдир. Гуссерль фалсафасида аслида инсон онгининг соф моҳияти назарда тутилади. Бу онг Худонинг онгига, дунёвий онга ҳеч қандай даҳли йўқдир. Шунинг учун ҳам Гуссерлдаги интуиция — илоҳий ҳис-туйғу, қалб овози эмас, балки ақл овозидир.

Гуссерль фикрича, онг мураккаб тузилма бўлиб, унинг марказида ақл жойлашади. Ақлнинг ёрқин нурлари онгнинг барча хилватларини

ёритиб туради. Онг учун ақл ягона ва энг ёрқин қуёшдир. 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 мантиқий 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 атайди. «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» асарида Декартни танқид қилади, чунки у «универсал» фан дедуктив тизимини табиий шакл сифатида талқин қилади. 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 «ишоншига» олиб келади. Бошқача айтганда, фаннинг ўзи «асослаш фаолиятига» олиб келади.

«Асослаш фаолияти»нинг мазмунини шундан иборатки — олим ундан ҳукм чиқариш учун фойдаланмайди, балки асослаш учун фойдаланади. Уз илмий билимлар фундаментини мустаҳкам булиши учун, ҳар қандай вазиятда уни исботлай олиш учун, оқлай олиш учун бу услуб қул 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 ўзи назарий идеал, модель сифатида намоён бўлади. Реал индивидларнинг ўрнини алмаштиради, умумий кўринишда тадқиқот фаолиятининг чегараларини кўрсатиб беради. Кейинчалик Гуссерль бу йўналишдан чекиниб, «хаётий дунё»га қайтади. Демак, Гуссерлнинг «феноменологик» фалсафаси XX

асрнинг урталаридан бошлаб турли файласуфлар томонидан ўзига 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 булиб, 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 гояларнинг 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 гоявий асослари С.Кьеркегор ва А.Шопенгауэрнинг тушкунлик фалсафаси, Н.Бердяевнинг романтик ва мистик қарашлари, Ф.Ницше ва В.Дильтейнинг «ҳаёт фалсафаси»дир. Бадний адабиётда экзистенциализмнинг шаклланишига Кафка, Марк Аврелий, Ф.Достоевскийларнинг ижоди катта таъсир кўрсатди.

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 ўхшаб кетади. Кант фалсафасида «нарса ўзида» биз учун сирли бир олам бўлиб қолгандай ва бу сирли оламга ўтиш, яъни Кантнинг ибораси билан «транценденция» содир булиши 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 дунёқарашини солипсизмга олиб келди, яъни бу оламда мендан бошқа ҳеч нарса йўқ, деган фалсафий фикрни келтириб чиқарди. Солипсизм тузогига тугилмаслик 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 саволини уртага ташлай олмаймиз. Шунинг учун ҳам инсон ҳаётининг мавжудлиги, моҳияти, мазмуни биз учун сир бўлиб қолаверади. Нега, деган савол туғилади?

Бу саволга жавобни экзистенциалистлар инсоннинг бегоналашувидан ахтардилар.

Дастлаб, инсон табиат қўйнида яшар экан, уни узидан ажратмайди ва табиатнинг бир қисми сифатида мавжуддир. Лекин қўхна ўтмишининг 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 булди.

Экзистенциалистлар фикрича, бегоналашиш жараёнининг учинчи босқичи ҳозирги замонда давом этмоқда. Бу босқичда инсон узининг ички оламидан, узининг ҳаётдан, мазмундан 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 инқоблар ортида инсоннинг асл қиёфаси яшириниб ётади. Бу асл қиёфа қачон очилиши мумкин. Бу қиёфа заминида 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 сунистеъмол қилиб, билим мевасидан татиб қурди ва шу билан гуноҳкор бандога айланди. Унинг гуноҳи билимга эга эканлигидир. Шу билим орқали инсон узининг фожиясига узи сабаб булди.

Демак, инсон ҳаёт моҳиятини билишга эмас, балки шу ҳаётда яшаш, мавжуд бўлишга интилиши керак. Борлиқдаги барча жараёнлар Сартр таълимотига кўра, «нарса ўзида» бўлиб қолаверади ва биз уларнинг сирини очолмаймиз. Ҳатто, илм-фан ҳам нарса ва ҳодисаларни фақат юзаки ҳодиса сифатида урганайди. 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 ўзи 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 ўз ўрнини топа олмаса, бу ижодкорлик кучини юзага чиқара олмайди. Унинг қалбида яшириниб ётган марварид, худди денгиз тубида яшириниб ётган марвариддай ўз нурини 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 ўз мақсадига эриша олмайди.

Экзистенциал файласуфлар фикрича, ҳозирги жамиятдаги инсон ҳаётга булган қизиқишини тобора йўқотиб бормоқда. У табиатнинг гузаллигини ҳам, бошқа инсонлар кайфиятини ҳам ҳис қилмайди. Инсон фақат ақли билан яшар экан, ақл уни фақат ўз манфаатларини кузлашга ундайди. Натижада инсон ҳаётдан эзгулик ўрнига 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 ўз қули билан яратган нарсалардагина жозиба, гузаллик сақланади. Инсон бу нарсаларни яратишда уларга ўз меҳрини, руҳиятини беради. Ҳозирги замонавий саноат маҳсулотлари эса инсон билан бундай руҳий алоқани йўқотган, натижада инсон ўзи 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 ҳуқуқи 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 қўрқувдир.

Сартрнинг фикрича, улим муқаррар булган ҳолатда ҳам инсонда эркин танлаш имконияти бор. Агар инсон уз эркинлигидан воз кечса, бу улимдан ҳам огирроқдир, деб ҳисоблайди.

Қисқача айтганда, улим ҳақиқатдир. Улим арафасида инсоннинг ички кечинмаларида кескин узғариш содир булади. Бу узғариш натижасида инсон аввал англаб етмаган нарсалари бирданига уз-уздан 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 кадр-қиммат борлигини ҳис қилади. Бу кадрият моддий бойлик булмай, беқиёс чексиз уммондир. Бу уммонни қалб хотиржамлиги, ички сокинлик, деб ҳам аташимиз мумкин. Бу ички сокинлик олдида ҳаёт буронлари кучсиздир. Ички сокинликнинг узи буюк бир оламий кучдир. Ясперс фикрича, бу ички сокинлик хотиржамлик оламига эсан-киратиб 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 булса, эндиликда бу ички сокинлик орқали бутун борлиққа туташади. Экзистенциализмдаги чегарадош вазият масаласини файласуфлар айнан шундай очиб бердилар.

М. ХАЙДЕГГЕР

Экзистенциализм фалсафий оқимнинг йирик намояндаларидан бири М.Хайдеггердир. Хайдеггер узининг 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 узидан олдинги бошқа бир вазият ёки нарсага боғланади ва ундан келиб чиқади.

Хайдеггернинг «феномен» тушунчаси айнан шу ҳодисанинг пайдо булишига сабаб булган моҳиятни очиб беради ва «моҳият» тушунчасини уз 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 ўз ички оламини эшита билиши ниҳоятда муҳимдир. Бу ички оламда эса Хайдеггер эътиборини шеърятга қаратди. Негаки, шеърятда инсоннинг ички олами ниҳоятда яққол намоён бўлади.

Хайдеггер қадимги қулъзмаларни 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 булиб, 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 кўпроқ эътибор беришган бўлса, Хайдеггер ўз 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 очик ва равшанлигида, деб билади. Хайдеггер ҳам узининг «Борлиқ ва вақт» асарида шу фикрга қушилади. Кейинчалик, 1935 йилга келиб, унинг фикри кескин ўзгаради ва шу даврдан бошлаб ижодининг иккинчи босқичи бошланади. Хайдеггер «Гельдерлин ҳақида»-ги мақоласида ҳақиқат «Қанчалар очик ва равшан бўлса, шунчалар яширинган ва мавҳумдир»,— дейди. Шунинг учун ҳам Хайдеггер борлиқ ҳақидаги ҳақиқатни кўпроқ мантиқий тушунчалар билан эмас, балки шеърини 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» булгани учун бу борлиқни таъриф этувчи тушунчалар ҳам бу ички моҳият билан боғлиқ булиб 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 гайритабiiй қўшилиш жараёнидир.

Хайдеггер фалсафасида «Ўзликни 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 суғорилгандир. Инсон онги тузилиши уч босқичга булади: «дунёдаги борлиқ», Хайдеггер буида инсон онгини дунё билан чамбарчас боғлиқлигини курсатади. «Олдинга утиш» — инсон руҳини борлиқдан ажралиши ва гоғлар сифатида шаклланиши. Бу шаклланишни Хайдеггер «лойиҳа», деб атайдди. «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 кўришимиз 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 йўналишда 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 ҳаётний фаолиятга боғлиқдир.

Хайдеггер фалсафасида катта муаммолардан бири — бу йўқлик масаласидир. Бу гайритабiiий «йўқлик» ҳолати инсонда айрим «чегарадош» вазиятларда содир булади. Бу ҳаёт-мамонт масаласи ҳал қилинадиган ҳаётний вазиятлардир. Инсон улимга юз тутган дақиқаларда уни даҳшат ҳиссиёти қамраб олади. Даҳшат инсондаги ҳис-туйғуларни, унинг учун қачонлардир аҳамиятга эга бўлган нарса ва муносабатлар қадрини йўқотади ҳамда ички бушлиқни пайдо булишига 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 булади.

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 кўтаришни 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 йўқлик, бўшлиқнинг пайдо булишига олиб келади.

Хайдеггер фалсафасидаги соф борлиқ, бўшлиқ инсоннинг руҳий бўшлигига, парокандаликка олиб келади. Хайдеггер бу парокандаликдан чиқиш йули, қачонлардир узи қайд этган илоҳий куч билан қўшилиши булган «экстаз» — илоҳий муҳаббат ва эзгу туйғуларнинг хурсандчилик йулини мутлақ унутгандек туюлади.

Хайдеггернинг бўшлиғи илоҳий бўшлиққа, экстаз ҳолатига олиб келмади, аксинча, унинг йўқолишига олиб келди.

К. ЯСПЕРС

Карл Ясперс 1883 йилда Ольденбург шаҳрида туғилди. 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 сунг унинг профессорлик фаолияти тугалланди. 1933 йилдан сунг 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 торганлигидир. 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 кўчиб 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 булиб, 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 таржимай ҳол», «Илоҳий воқеага фалсафий эътиқод муносабати», «Афлотун», «Спиноза», «Стрингберг ва Ван Гог», «Ҳақиқат тўғрисида», «Фалсафа нима?», «Университет гоёси», «Илоҳиятнинг мавҳум белгила-

ри», «Буюк файласуфлар Анаксимандр, Гераклит, Парменид, Платон, Авлиё Ансельм, Спиноза», «Қадимги даврлардан хрестоматик метафизикасигача», «Айб масаласи — ирқий қирғин кечирілмайди».

Собиқ Иттифоқ даврида Ясперснинг асарлари номаълум эди. Фақат 1991 йилга келиб, «Тарихнинг мазмуни ва моҳияти» руқни 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 узи 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 борлиқда йўқолиб кетади».

Агар фан ташқи оламдаги объектларни урганиб, шу билим орқали инсон тафаккурини ривожлантирса, экзистенциал фалсафани бу йўсиндаги тафаккур ривожини қизиқтирмайди. У объектив оламини фанга яқин булган усуллар, воситалар орқали урганмайди. Шунинг учун экзистенциал фалсафа тилга мурожаат қилиб, унда умумийлик урнига шахснинг индивидуал хусусиятларига эътибор беради.

Инсоннинг ҳар қуниги ҳаётида унинг ички моҳияти очилмайди. У фақат чегарадош вазиятларда, яъни инсон ҳаёт ва улими ҳал қилинаётган пайтда юзага чиқади. Демак, инсоннинг борлиқ сирлари оддий ҳаётда мавҳум, яширин булиб, гайритабiiий 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 урнига экзистенциал қўрқув ҳолатида очилади.

Кундалик ҳаётда инсон илоҳий кучни ҳис қилишга, билишга қодир эмас. Унинг онги ҳаётiiий ташвишлар билан банд булади. Гайритабiiий

улим ва ҳаёт ўртасидаги чегарадош вазиятда инсон илоҳий кучдан нажот истаб, унга интилади. Демак, кўрқув орқали инсон онги илоҳий кучга яқинлашади.

Борлиқ масаласини ўртага ташлаган метафизика илоҳий кучга яқинлашиш йўли сифатида намоён бўлади. Инсоннинг ички эркинлиги чексиз 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 ҳаётини йўли билан чегараланган бўлиб, экзистенция тушунчасини очиб беролмайди. Ясперс фикрича, экзистенция инсоннинг ички эркинлиги эмас, балки инсоннинг Худо билан булган алоқаси, ички эркинлик оламидан, илоҳият оламига сакрашидир. Илоҳий тил орқали предметлашади ва унинг белгиларини биз гоёларда, образларда, мифларда, диний тушунчаларда кузатишимиз мумкин.

Ясперс фоний ва боқий оламни бир-бирдан 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, кўзгудаги инсон акси инсоннинг ўзидан фарқ қилади. Демак, ақлий билиш объект ва субъект ўртасида фарқ бор, деб ҳисоблайди. Аксинча, илоҳий билишда бу булиниш 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 сўзи ва амали бирдир ва узи яратган борлиқда намоён бўлади. Бу борлиқдаги Худонинг мавжудлигини инсон ўзининг ақлий билиши орқали таҳлил қилолмайди. Биз Худонинг ҳар ерда мавжудлигини фақат чегарадош вазиятларда кўрқиш ёки 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 фожнали, деб ҳисоблайди. Одам Ато билимга интилиб, билим мевасидан тотиб кўрганлиги учун жаннатдан ҳайдалган. Демак, ҳақиқатни билишга интилиш Худо томонидан берилган инсон эркинлигидан келиб чиқади. Инсонга Худо томонидан берилган эркинлик уни хато йулга бошлади ва инсоннинг бошланғич гуноҳига сабаб бўлди. 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 дўсту 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 йўллари 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 йўллари 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 бушлигига 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 донимий 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 тальимотида муъжизага урин йўқ. Инсондаги энг буюк муъжизавий кучга эга ҳис-туйғу — муҳаббат туйғуси унинг учун қуруқ 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 огир 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 кўрди, минглаб французлар ва бошқа славян халқларни иккинчи жаҳон уруши даврида озодлик, эркинлик учун ҳаётларини қурбон қилди.

Бу воқеаларнинг гувоҳи бўлган экзистенциал фалсафа вакиллари инсон қадр-қиммати, ҳаёт моҳияти, ҳаёт ва улим ўртасидаги чегарадош вазият инсоннинг ички руҳий эркинлиги, иродаси ҳамда огир вазиятда инсоннинг танлашдаги эркинлиги муаммоларини кутариб чиқишди.

Иккинчи жаҳон урушидан кейинги йилларда экзистенциализм файласуфларининг қарашлари ривожланиб, янги фалсафий фикрлар ва гоялар пайдо була бошлади. Экзистенциализм эволюциясини, айниқса, А.Камюнинг қарашларида кузатишимиз мумкин. А.Камю ижодининг иккинчи босқичида фалсафий қарашлари муҳим узгаришлардан ўтди.

ЖАН-ПОЛЬ САРТР

Жан-Поль Сартр Париж шаҳрида 1905 йил 21 июнда туғилди. 1924—1928 йилларда Эколь Нормал Суперитор номли коллежда ўқиди ва 1929 йилда файласуф дипломинини олди. 1931—1933 йилларда Ле-Гавр шаҳри гимназиясида ўқитувчилик қилди. 1933—1943 йилларда Франция институтининг мукофотиغا сазовор бўлган. У Э.Гуссерль, М.Шелер, М.Хайдеггер, К.Ясперс асарларини чуқур ўрганди. 1937—1939 йилларда Париждаги Пастер лицейида ўқитувчилик қилади. 1945 йилдан бошлаб эркин ёзувчилик фаолияти билан шуғулланади. Ж.П.Сартр узининг академик фалсафий усулидан воз кечиб, кенг оммага мулжалланган, тушунарли бўлган адабий асарлар ёзишга ўтди. Илмий-тегориал тилдан оддий равон, кенг оммага тушунарли бўлган адабий тил Сартрнинг ёзиш услубига айланди ва у кўпгина машҳур асарлар яратди. Масалан, «Борлиқ ва йўқлик» қиссаси, «Озодлик йўли», «Усиш даври», «Коммунистлар ва дунё» каби мақолаларини ёзди. Уни бир неча асарлари учун Нобель мукофотиغا 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 дунёқарашини билан боғлиқ.

У узининг «Борлиқ ва йўқлик» асарида Хайдеггернинг «дасийн» тушунчасига яқин «Узи 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 суи фаоллик.

Бутун борлиққа ҳаракатнинг ҳар хил турлари мансуб бўлганлиги учун уни инсондан ташқаридаги борлик, деб ҳисоблайди. Инсон уз фаолиятининг асосида мақсад йўқлиги ва уни амалга оширишга интилганлиги учун инсоннинг ички оламидаги фаолияти ишчан фаолият ҳисобланади.

Ишчан фаолиятни Сартр эркинлик, деб атайди ва уни табиатдаги эркинликдан фарқлаб кўрсатади. 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 улим 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 мавзусидаги асарлари Франция зиёлилари уртасида норозилик ва танқидий қарашларга сабаб бўлди. Бунга қарши Сартр узининг мақолаларида экзистенциализм фалсафасининг гоялари 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 гарб тадқиқотчилари томонидан ахлоқсизликда айбланганлиги учун у масъулият тушунчасини эркин танлаш вазиятидаги аҳамиятини кўрсатади. Сартр фикрича, инсондаги масъулият узидаги 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 фаолиятидан юзага келади. Куриниб 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 қамоқда утирса ҳам ички эркинликдан уни ҳеч ким маҳрум қила олмайди. Унга ҳеч ким эркин яшашни, фикр қилишни, эркин уйлашни, қамоқдан қочиш режасини тузишни ман қила олмайди.

Сартрнинг машҳур ибораси буйича, «инсон эркинликка маҳкум этилган», лекин бу эркинлик инсонга бахт келтирмайди. Инсоннинг шахсий эркинлиги бошқа одамларнинг эркинлиги билан тўқнашади, натижада чегарадош вазият пайдо бўлганда танлашга мажбур булади. Бу танлашда шахснинг ички дунёқараши яққол гавдаланади. Мана шу ички оламда инсон ўз масъулиятини ҳис қилмоғи керак. Шу масъулиятни амалга оширишда эса унинг узи 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 оксочлик қилиб топган пулига ўқиган. Камю ўқиган мактаб ўқитувчисининг саъй-ҳаракатлари туфайли Жазоир университети унга стипендия тулайди. У ерда Камю фалсафани урганади. Ижод қилишни эрта бошлайди. Ҳаваскор театр ташкил қилади.

1938 йилда Камю «Алжье республикен» янги сул газетасида ишлай бошлайди. Газета «галати уруш» даврида тақиқлаб қўйилди. Шундан сунг Камю Париждаги «Paris Loire» таҳририятида ишлайди. Франция фашистлар томонидан босиб олингандан сунг 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 қузғолондан сунг «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 тушқунлик 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, узгариб, 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 кутарилмайди. 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 ўз маъносини йўқотди. Шундай вазиятда инсоннинг ҳаёти маъносиз, деган фикр тугилади. Бизнингча, файласуф умри охирида тушқун 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» асаридида яққол кўзга ташланади. Бу асарнинг қаҳрамони Урта ер денгизидида яшовчи оддий ҳаёт кечирувчи хизматкор Мерсо ҳеч нарсага қизиқмайди ва ҳеч кимга меҳр қўймайди. Ҳатто, унинг қариялар уйида яшайдиган онасига ҳам меҳр йўқдир. Онасининг вафотини Мерсо бутунлай бефарқ қабул қилиб, барча зарур маросимларни бефарқлик билан бажаради. Узи билан яшайдиган аёлга ҳам ҳирсий муносабатдан ташқари ҳеч қандай ҳис-туйғуси йўқ.

Одамлар ичида Мерсо узини бегона, деб ҳисоблайди. Ундаги ягона ишқ муносабат фақат табиатга нисбатан сақланиб қолган. У табиатни бутун қалби билан яхши кўради. Фақат шу ҳис-туйғу уни яшашга даъват этади.

Қушлардан бир куни Мерсо денгиз бўйига ҳеч қандай ниятсиз, узи билан қурол кўтариб боради. Бу қуролни нима учун ишлатишни ҳеч тасаввур қилмаган Мерсо фавқулодда денгиз бўйида 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 булгани каби бу жамиятнинг барча аъзолари ҳам бир-бирига бегонадирлар.

Камю одамлар уртасидаги меҳр-оқибатнинг кўтарилиши 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 ҳаётний тамойил Мерсонинг тамал тошидир.

Бу асарда Камю гарб 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 туйғу-лари ва табиати уртасида ҳеч қандай алоқа йўқдир. Камюнинг фикрича, мушукнинг олами — унинг оламидир, инсоннинг олами фақат унинг оламидир. Улар уртасида ҳеч қандай ўхшашлик ҳам йўқ.

Камю фалсафасида табиат жонсиз, ҳар қандай ҳис-туйғуга бегона, инсонга ёт булган 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 арзидими ёки йўқми?»— деган саволга рупара келади ва бу саволга ижобий жавоб беради. Инсонга кучни яшаш учун унинг ички оламидаги мажбурияти беради. Демак, ҳаёт нақадар аянчли ва зерикарли булмасин, инсон узида ҳис қилган мажбурият туфайли яшаш 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 булган фожиали воқеаларни моҳирона тасвирлайди. Шаҳарчанинг хотиржам ва сокин аҳолисини даҳшатли касаллик ларзага келтиради. Кунларнинг бирида шаҳар аҳолиси каламушлар ва мушукларнинг қирилиб битаётганининг гувоҳи буладилар.

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 тўхтаган муҳбир Рамбер чиқиб кетишга ҳаракат қилади. Уни бошқа шаҳарда истиқомат қилувчи қайлиги кутарди. У ҳар кунни шаҳарда минглаб одамлар улаётганлигини куриб даҳшатга тушар, бир кунмас бир кун бу фожиа узига ҳам етиб келишдан қўрқиб яшарди. Рамберни бир томондан қайлигига булган муҳаббатидан айрилиб қолиш, иккинчи томондан, вабо олдидаги қўрқув саросимага соларди.

Рамбер шаҳардан чиқиб кетиш учун куп уриниб, шаҳарни ураб турган ҳарбийлар билан келишиб қўяди. Лекин бир вақтнинг узида Рамбер доктор Риё бошчилигидаги врачларга ҳам ёрдам беради. У ҳар кунни, ҳар соатда улимнинг фожиали юзини кўрар ва унга қарши курашаётган одамлар матонатига ҳайратланар эди. Рамбер, айниқса, доктор Риёнинг хотиржамлиги ва шижоаткорлигини куриб, ўзи 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 кўзловчи 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 юқишидан қурқмайсизларми»,— деб сурайди. Риё бу саволга жавоб берар экан, бундай эҳтимол борлигини тасдиқлайди. Қуп вақт утмасданоқ Риё узи ҳам бетоб бўлиб, ётиб қолади. Лекин Риёдаги ҳаётний куч шу қадар кучли эдики, у касалликни енгади. Рамбер бу ҳолатни таажжуб билан кузатиб, инсонни ҳар қандай хавф-хатардан қандайдир тушуниб бўлмайдиган мавҳум куч асрашига иқрор бўлади.

Бу қандай куч? Табиатнинг мавҳум ҳаётний кучими, инсоннинг эркин продасими 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 қурқув тирик организмга ниҳоятда салбий таъсир қилади. Агар инсонда қурқув ўрнига 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 фикрни янги йўналишда ривожлантирди. Энди Рамбер қалбида ёр муҳаббатидан ҳам устун турувчи одамлар олдидаги уз масъулиятини ҳис қилиш пайдо бўлди.

Француз файласуфи Анри Бергсон бундай меҳрни 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 куришимиз мумкин. Агар биз «Бегона» ва «Вабо» асарларини солиштирсак, қўйидаги фикрларга келишимиз мумкин; «Бегона» асарининг бош қаҳрамони Мерсо фақат узи учун яшайди, унинг қалбида одамларга булган меҳр алангаси сунган. Бутун олам Мерсо учун уз қувончини йўқотган зерикарли ва маъносиз эди. У узига ҳам, бошқаларга ҳам керак булмаганлиги учун борлиқдаги мавжуд булган буюк ҳаётний кучни йўқотади ва улим олдида таслим бўлди. «Вабо» асарида эса унинг бош қаҳрамони Рамбер фақат уз қайлиғига булган ҳиссиёт ўрнига одамларга ундан ниҳоятда кучли, булган меҳр ҳиссиётини уз қалбида кашф этди. У бу ҳиссиётни ҳатто англамади, туғрироғи, уни бошқалар учун булган масъулият, деб ҳисоблади.

Шундай қилиб, А.Камю ижодининг охириги босқичида руҳий ҳолатлар фалсафаси чўққисига кўтарилди. Бу чўққилардан у ахлоқ инсон

қалбида ёниб турган руҳий куч қуёши эканлигини кузатди. Ахлоқ ҳақида гапирилар экан, уни виждон, меҳр, руҳий куч, интуиция тушунчалари орқали ёритиш зарурдир.

Куриниб турибдики, Камюнинг фалсафий қарашлари унинг ҳаёти давомида ривожланиб, узғариб борди. Бу узғариш индивидуализм чегарасидан четга чиқиб, унинг тор доираларини кенгайтиришга ҳаракат қилди.

Камю ва бошқа экзистенциалистлар фалсафасининг камчиликларидан бири инсон борлигини табиатдан ажратиб қўйиш ҳамда узга инсонлардан бегоналаштиришдир. Натижада, инсон табиатни жонсиз, руҳсиз танадек тасаввур этиб, бу жонсиз табиатдан уз урнини топа олмай қолади.

Шу ерда бундай бегоналашувга инсоннинг ўзи айбдор эмасмикан, деган ўринли савол туғилади. Асрлар давомида инсон табиатга ақл, тафаккур нуқтаи назаридан кўз ташлади. Ҳатто, ўзини ҳам ақлли мавжудот (хомо сапинс), деб атади. Узининг руҳий мавжудот эканлигини мутлақо унутди. Билиш жараёнида инсон бутун борлиқни алоқалар, хусусиятлар, тушунчалар, қондаларга бўлиб ташлайди. Борлиқни ажратиб қўйиш 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 булинар экан, уларнинг орасидаги алоқадорлик ҳам узилиб қолиб, эзгу ҳис-туйғуларга урин 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 руҳий кучга мурожаат қилиш, бу куч орқали Худонинг инсонга булган муҳаббатини топишдир. Бундай фалсафий таълимот, қадимдан маълум бўлиб, Шарқда урта асрларда тасаввуф, деб аталган.

Экзистенциализм фалсафаси XX аср боши ва уртасидаги фожиали ҳодисаларни тўғри ақс эттирди ва фожиадан чиқиб кетиш йўлларини изтироб билан ахтарди. Шунинг учун ҳам экзистенциализм намояндалари Ясперс, Хайдеггер, Сартр, Камю илоҳий кучга, инсондаги руҳий кучга охириги 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 ҳамбарчас боғлиқдир. Беркли фалсафасидаги оламни инсон ёки субъект сезгиларнинг мажмуаси сифатида тушуниш гоёси эмпириокритицизм ёки маҳизм 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 бўлиб, 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 туғри акс эттира олмайди ва бизнинг сезгиларимиздан ташқарида мавжуд булган оламни билишга фан қодир эмас, деб ҳисоблади. Эмпириокритицизм узини агностицизм, деб аташга қарши чиқди. Натижада, у бутун билиш жараёнини сезгилар билан чегаралаб қўйди. Шунинг билан биргалликда 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 охириларида содир булган илмий кашфиётлар дунёнинг механистик илмий тасаввурини йуққа 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 солиди. Тажриба орқали олинган билимга танқидий қараш эмпириокритицизмга хос бўлиб, бу оқим узининг субъектив идеалистик назариясини яратди. Мах бу оқимнинг асосчиси саналади. Машхур физик Авенариус эса психо-физиологик масалалар билан чуқур шугулланган. 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 ғоя 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» асарида Авенариус соф тажрибани ундан ташқарида мавжуд бўлган объектив реалликка қарама-қарши қўйиб, бу соф тажрибада фақат ҳиссиётларимиз ва сезгиларимиз орқали билимга эга бўламиз, деган хулосага келди. Авенариус бу асарида 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 тутди. Авенариус инсон соф тажрибадаги фикрларни ҳаётда содир бўлган кузатиш билан таққослаши ва бу кузатишни ҳар хил хатолардан тозалашни муҳим, деб ҳисоблайди. «Инсон соф тажрибада» кузатиш доирасини кенгайтириб, бу кузатишга хос бўлган хатолардан уни тузатишни асосий вазифа, деб ҳисоблаймиз»,— 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 катта даврдаги ўзгаришлар ҳеч қандай субъектсиз давом этган. Инсон Ер тарихида бундан 40—50 минг йил олдин пайдо бўлган. 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 ўз олдида 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, реферепийлик тушунчаси ифодалайди. (Лотин тилидан таржима қилганда реферепийлик 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 реферепийлик хусусиятига эга бўлган сузларни ажратади. Бу реферепи тушунчаларни ажратиш учун Рассел мулоҳазаларни иккинчи бўлишни 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 бўлган 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 билан 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 бўлган шахсдир. Бу тушунчанинг канотати бутунлай бошқа маънога эга бўлади, масалан, канотат бу ерда шахсни эмас, балки қироллик ҳукмронлигини билдиради. Шунинг учун казинодаги қирол, шахмат уйинидаги қирол ҳам канотат дейилади. Демак, детонант хусусияти фақат номга эга бўлади, 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 бўлади.

Дискрипция деб нарса-ҳодисаларнинг асл моҳияти ва маъносини очиб берувчи тушунчаларга айтилади. Формал мантиқда дискрипция нарсаларнинг маъносини очиб берувчи, уларнинг моҳиятини курсатувчи тушунчалар ҳисобланади. Масалан, агар биз стол деб айтсак, бу нарсанинг номини айтамыз, бу унинг номинантидир. Агар биз тўрт учоққа ўрнатилган текис тахта десак, бу унинг дискрипцияси бўлади. 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

ўз маъносини йўқотади. Бу мисолда Рассел қўйидаги хулосага келади: агар ном ўрнига дискрипция ишлатилса, тушунча ўзининг асл моҳиятини йўқотади, номлар ўрнига дискрипцияларнинг ишлатилиши хатога олиб келади. Бу фикрни тушунтириш учун қўйидаги 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 кўраяпмизки, 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 ўзгаради. Энди бу иборанинг кўриниши қўйдагича: «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 кўради. Оддий тилда тўғри ва хатосиз кўринган фикр формал мантиқнинг таҳлилидан кейин хато кўринади. Бунда биз қаерда ном ва қаерда дискрипция эканлигини аниқ кўраемиз. 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, «қўйидаги 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 таъминламайдн. Бундай таҳлил қилиш усули Рассел ва унинг маслакдошларини уз томонига тортар эди. Натижада гоят 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 ҳақнқат мезонлари референтлик тамойили билан боғлиқ эканлигини исботламоқчи бўлди. Шундай қилиб, референтлик одатдаги формал мантиқий усуллар билан боғлиқ бўлиб, оқибатда билишнинг тўғри ёки нотўғрилнги оддий мулоҳазанинг формал мантиқий таҳлили билан боғлиқ бўлиши мумкин. Натижада бу ерда биз икки хил хулосага келамиз. Бир томондан, ҳозирги замон нуқтаназаридан қараганда, бу масалани олдиндан ҳал қилиб бўлмайди, десак бўлади. Иккинчи томондан, бу масала устида ишлаш ҳозирги замон символ мантигиши 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 мулоҳазаларни 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 гоълар Витгенштейн қарашларида афоризмлар тупламаси сифатида намоён бўлди. Агар Рассел янги усул назариясини яратган бўлса, Витгенштейн мантиқий атомизмини асослаб берди. Бу фалсафанинг асосий гоъларини 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 билнш учун у ҳақдаги мулоҳазаларни таҳлил қилиш керак;
- б) 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 «аргіог» 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 бўлади;
- 13) бундай мулоҳазаларни атомар, яъни бошқа бўлинмайдиган мулоҳазалар деб аталади;
- 14) ҳақиқий билим ана шундай атомар мулоҳазалардан ташкил бўлиши керак.

Ана шу ҳақиқий билим мантиқий атомизм, деб аталади.

Мантиқий позитивизм гоёлари амалий ва назарий ривожини Вена тугараги олимлари давом эттирдилар. Бу уюшмада Витгенштейн, Рассел ва бошқа олимлар қатнашдилар. Бу уюшманинг асосчиси Карнап ҳисобланади. Карнап Рассел гоёларининг 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 бўлган 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 бўлаётган узгаришларни, масалан, рангнинг узгариши, иссиқлик-совуқлик ҳарорати, катталаниш ва кичрайиш хусусиятларини акс эттиради. Уларнинг ҳаммаси бу қайдномага ёзиб борилади. Қайднома иборалари қуйидагича бўлади. Ма-

¹ *Апостериор* — оқибатнинг мавжудлиги сабабнинг мавжудлигини белгилайди, деган таълимот.

² *Априор* — тажрибага боғлиқ эмас, деган маънони англатади.

салан, «қизил рангни кўраяпман», «жисм кичраяпти». Агар биз фандаги барча билимларни қайд сузлар орқали ифода эта олсак, унда фанда текширилмаган фактларга асосланган билимлар қолмас эди, априор гоьлар фандан исиз йўқолар эди. Мана шу текшириш усулини верификация, деб аташади. Бу гоьлар 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.

Мантикий позитивизм таълимотининг бегубор келажакини фандаги учта буюк илмий кашфиёт йўққа чиқазди.

1). Машҳур олим В.Гейзенберг математикада ноаниқликлар нисбати назариясини кашф этди. Бу назария буйича, бир вақтнинг узиде элементар заррачанинг ҳам импульсини, ҳам координатасини билиб булмайдн. Заррача ҳақида биз батамом тўлиқ ва равшан маълумотга эга булолмаймиз. Физикавий тажриба бизларга тўлиқ 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 мантикий позитивизмнинг тўлиқ ва ягона формаллашган билим ҳақидаги илк гоьсига зид келди. Тўлиқ 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 булмайдн.

2). Гёдель математик теоремаларнинг тўлиқ эмаслиги ҳақидаги назарияни яратди. Бу теоремага биноан олдинги математик назария формулаларидан янги назария ва билимларни чиқариб булмайдн. Шундай экан, фақат бир маънони англатадиган мулоҳазаларни, яширин ва тўлиқ булган тизимни яратиб булмайдн. Натъжада қуйидаги муҳим гоь келиб чиқади: фанлардаги билимларни ягона формаллашган тил ва билим орқали акс эттириб булмайдн. Коинотнинг ягона формуласини ҳам яратиб булмайдн.

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 туғри акс эттириш учун бир нечта мулоҳаза зарур. Мулоҳазанинг туғри ёки нотуғри 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 булди 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 туғри ёки нотуғри эканлигини билиб булмайди. Сузга фақат эмпирик маънони бериш туғри эмаслиги аён булди. 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 булган 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 булди. Силогизмнинг 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 булган махизм ёки эмпириокритицизм объект борлиқни тажриба билан бир, деб ҳисоблади ва тажрибадан ташқарида булган объектив реалликни тан олмади. Фаннинг кашфиётлари махизм 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 қуринмайди, уларнинг ҳаракатини фақат экспериментлардан билса булади, холос. Физик асбоб-ускуналар кузга қуринмас 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 булади. Субатом даражаларини урганиш амалий ва назарий билимларнинг ажралмас яхлит билим эканлигини яна бир марта курсатиб берди.

Эмпирнокритицизмдан 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 урганади. «Ҳақиқат ва тажриба» масаласи уринини «ҳақиқат ва мулоҳаза эгаллайди», тажрибадаги ҳодисаларни тушунчалар орқали изоҳлаш мумкин булганлиги учун, энди бутун эътибор тушунчаларни тўғри мантиқий ишлатиш масаласи асосий масалага айланди. Табиийки, тажрибани сўзлар орқали ифода этиш, вербализация қилиш масаласи кутарилди.

XX асрда тажрибани сўзлар, тушунчалар, мулоҳазалар орқали ифода этиш, яъни вербализация масаласи катта аҳамиятга эга булди. Бу масала иккита йўналишда ривожланди. Бу Хайдеггер ва Витгенштейн йўналиши эди. Витгенштейн гоёларининг ривожланишига Бертран Расселнинг мантиқий атомизми сабаб булди. Мантиқий позитивизм асосчилари қаторига бир неча муаллифларни киритиш мумкин, лекин улар орасида Бертран Расселнинг урни 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 таҳлилимми? 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 лўнда, 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 усимликлар 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 булган. 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 бўлмаган, ортиқча фикрлардан тозалаш лозимдир. Аниқ, махсус фанларда тажрибани ифода этиш учун керакли зарурий сўзлар билан бир қаторда ортиқча сўзлар фикри ҳам қўшиб ишлатилади. Авенариус ортиқча сўз ва фикрларни олиб ташлашни киритди ҳамда шу усулни тажрибани тозалаш, деб атади.

Табиий фанлар тажрибасида кузатилаётган объектга тегишли булган фикр-маълумотлардан ташқари четдан киритилган фикр ва маълумотлар доим мавжуддир. Авенариуснинг усули буйича айнан шу четдан қўшилган фикр ва сўзлар априор (яъни тажрибадан ташқари) булганлиги учун олиб ташланиши керакдир.

Энг аввал Авенариус субстанция ва сабабият тушунчаларини танқид қилди. Авенариус фикрича, тажрибада биз кучнинг ўзини ва шу сабабли пайдо бўлган 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 бўлиб, 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 бўлсалар, Авенариус жонни ҳам тан олмади.

Шундай қилиб, Авенариуснинг тажриба тушунчаси инсоннинг соф онгли ҳолатидир, бу онг объектив реалиқдан, субстанция, сабабият ва инсонга тегишли булган бошқа тушунчалардан ажратилган.

«ТАЖРИБАНИНГ БЕТАРАФ ЭЛЕМЕНТЛАРИ» НАЗАРИЯСИ. Авенариус тажрибанинг бетараф элементлари назариясини Маҳдан бошқача тушунган. Авенариус тажрибани қуйидаги схема орқали тушунтиради:

	А. Элемент, элементлар комплекси	В. «Ҳолатдир»
1. Нарсалар ва моддийлик	Жисмга эга бўлган нарсалар	Кенг маънодаги йирик нарсалар
2. Фикрлар ва фикрий, хаёлий нарсалар	Жисмга эга бўлмаган нарсалар ва тасаввурдаги хаёлий нарсалар	Тирик бўлмаган сезгилар, хотиралар.

Тажриба элементлари индивиднинг тажрибаси сифатида унга боглиқдир ва айни бир вақтда, индивиддан ташқарида булган ҳодиса сифатида унга боглиқ эмасдир. Бундай таъриф элементларнинг ҳам объектив, ҳам субъектив характерга эга эканлигини курсатади. Шунинг учун 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 уз сезгиларини била олади, сезгилардан ташқарига чиқа олмайди. Бу гоёлар Берклиниги ухшайди. 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 миянинг махсули, деб ҳисоблар экан, улар хатога йўл қўйишади. Бу хатони Мах ва Авенариус «интросекция», 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, ўлмас жонни ҳам, бутун табиатнинг руҳий кучга эга эканлигини ҳам, моддий оламдан ташқари руҳий олам мавжудлигини ҳам тан олмайди.

Мах ва Авенариус киритган янгилеклардан 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 узгаришига олиб келади, бу ҳиссий узгаришни жон бошқаради ва энг кам куч талаб этувчи ҳиссиётларни танлайди. Демак, жон ички хотиржамликка интилади. Авенариус бу тамойилни ноаниқ билимларни аниқ ва равшан билимларга айланттиришга хизмат қиладиган тамойил, деб ҳисоблайди. Унга биноан, барча ортиқча билимлар, фикрлар олиб ташланиши керак. Фақат энг зарурий билимларгина қолгандан кейин уларни умумлаштириб, энг умумий қонуниятлар ихтиро қилиш мумкин. Фикрнинг тежамкорлик тамойилини Мах узининг 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 бўлган таъсирига боглиқ 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 олмади. Мах барча янги билимлар кузатиш ва интуиция натижасида пайдо булади, деб ҳисоблади. Илмий тадқиқотлар жараёнида нарсаларнинг келиб чиқиши сабаби эмас, балки уларнинг қандай содир булиши тадқиқотчини қизиқтиради, бу жараёни эса фақат тажрибада кузатиш орқали урганса булади. Шунинг учун Мах билиш жараёнида сезгиларга асосланган тажрибани юқори баҳолайди ва билишнинг бошқа усуллари 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 қиляпти, дейди. У шундай деб ёзади: «Браун ҳаракати Карно тамойилини шубҳа остига олади. Бизнинг кўз олдимизда механик ҳаракат иссиқлик ҳаракатига айланади ва аксинча, иссиқлик ҳаракати механик ҳаракатга айланади. Ва бу узгаришларда ҳеч қандай йўқотиш содир булмайди, ҳаракат доимо содир булади. Физикадаги Майкельсон ва Морин кашфиётлари энергиянинг сақланиш қонунини шубҳа остига олиб, бутунлай бошқа физикавий қадриятларнинг пайдо булишига олиб келди. Натижада Эйнштейннинг нисбийлик назарияси яратилди».

Пуанкаре махизмнинг субъектив идеалистик гоёсига қушилиб, инсондан ташқарида мавжуд бўлган реалликни тан олмайди ва борлиқни инсон ҳиссиётлари орқали тушуниш мумкин, деб ҳисоблайди. Барча инсонларга хос бўлган 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 кузга ташланади. Биринчиси, конвенциялар деб аталиб, олимларга маъқул булган илмий назариялардир. Масалан, Евклид ёки ноевклид геометрик тамойиллар улар ҳақиқий булганлиги учун эмас, балки қулай булганлиги 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 ўрнини боса олмайди.

Пуанкаренинг конвенционализидаги алоқалар объектив хусусиятга эга, улар барча нарсаларни бирлаштирувчи алоқалар булганлиги учун объективдир. Демак, унинг фикрича, нарсаларнинг умумийлиги фикрнинг объектив реаллигини исботлайди, бу алоқалар фикр орқали намоён булганлиги учун, улар ҳам умумийдир ва қонун мавқега эгадир.

Узининг илмий асарларида Пуанкаре нисбийлик назариясига ва квант физикасига юқори баҳо бериб, моддий оламдаги жараёнларни урганишда уларнинг катта аҳамиятини таъкидлаб утади. 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 куйидагича: фаннинг ривожланиши зиддиятли жараёндир. Бир томондан, фан ҳодисаларни ва нарсаларни урганишни соддалаштиришга ва билимларни бирлаштиришга интилса, иккинчи томондан эса фан нарсалар ва ҳодисаларнинг мураккаб эканлигини очади ва уларнинг айрим ҳолатларини бир бутун тизим сифатида урганишга интилади. Аммо Пуанкаре фан гипотезалари инсондан ташқаридаги борлиқни акс эттирмайди, деб ҳисоблайди ҳамда фан нарса ва ҳодисаларни эмас, балки уларнинг моделларини урганади, дейди. Бу моделлар бир-бирига қарама-қарши булиши 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 ўрнига илмий моделларнинг узаро алоқаларини урганади. Натижанда 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 бағишланган 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 бўлмади. Математикада олимнинг интуицияси эски назария қонунларидан янги назарияларга ўтишга имконият яратади. Математикада мантиқий исботлардан ташқари, билимларни умумлаштириб, янги синтетик мулоҳазалар ва ғояларни олдинга суришни Пуанкаре интуиция, деб атайди. 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 оламини 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 кўриб чиқамиз.

Позитивизмнинг қисқа, лекин ёрқин тарихи билиш масалаларини механистик тарзда ҳал қилиш ўринсиз эканлигини кўрсатди. Бу масала фалсафа тарихида кўп 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 ечимни топилгандай булганда фаннинг ривожланиши бу ечимни чишарчин 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 қўйилиши янги саволларни уртага ташлайди. Мулоҳаза қандай пайдо булади? Мулоҳазанинг аниқ ва равшанлиги нимадан иборат? Инсон ва тил узаро қандай муносабатда? Инсон ким ўзи? Инсон бу дунё билан қандай муносабатда? Дунёнинг ўзи 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 тасаввур иётади. Инсон психикасининг онгсизлик қатлами очилмаган материал сифатида талқин қилинади. Инсон онгидан сиқиб чиқарилган ва англалмаган 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 урганган соҳасига уз эътиборини қаратади.

Асабий касалларни даволаш услуби сифатида вужудга келган психоанализ, тез орада инсон ҳақидаги умумий психоанализ таълимотига айланади. 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 бўлиб, бу икки соҳа бир-бири билан кесишмайдиган ҳолда характерланиб, ҳар икки соҳанинг ўзига 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 нуқтан назаридан талқин қилинди, балки бу ҳодиса инсоннинг мазмуний, моҳиятӣ, табиӣ, ижтимоӣ, 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 урганувчи оқим фрейдизм, деб аталади. Бу оқим XIX асрнинг охирида шаклланди. Невроз касали моҳиятини Фрейд янгича талқин қилишга уринди. Кейинчалик Фрейд ва унинг шогирдлари ижтимоӣ жараёнларни тушунтиришда

психоанализ таълимотини қўлайдилар. Уз дунёқарашининг шаклланишида Фрейд мураккаб йулни босиб утди. Инсон психикасида Фрейд биридан нисбий мустақил бўлган тузилмани ажратади: булар онг ости — у; онгли — мен; олий — эго. Фрейд фикрича, бу уч тузилма уртасидаги зиддият невроз касаллигига сабабчидир. Инсон туғилгандан бошлаб, бутун ҳаёти давомида унинг барча ҳаракатларининг сабабларини Фрейд онг остида ётган, анланмаган 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 бўлган психик энергия ҳар хил невроз касалликлари орқали юзага чиқишга ҳаракат қилади. Бундай ҳирсий ҳиссиётлар туғдирган неврозларни Фрейд психик ривожланишнинг нотабиий, зарурий босқичи, деб ҳисоблаган. Бундай ҳолатлар катта ёшдаги одамларда ҳам учраши мумкин. Инсон тақиқланган ҳирсий туйғуларини онгли равишда анласа, унинг тузалиши мумкиндир, дейди Фрейд. Кейинчалик Фрейд уз ижодига янги тушунча «Танатос» (Азронл — бузғучи, 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, уғил болани онасига, қиз боланинг отасига нисбатан ҳирсий туйғуси шаклланади. Фрейд яшаган даврга келиб антропология фани, хусусан, Морган, Чарлз Дарвин ва бошқа олимларнинг тадқиқотлари ибтидоий қабиалардаги жинсий алоқаларни ҳар тарафлама ургана бошлади. Маълум бўлишича, энг қадимги уруғ-қабиаларда инцест ҳолати яъни ака ва сингил уртасидаги жинсий алоқалар кенг тарқалган. Масалан, бунга ўша давр афсоналари далолат беради. Қадимги юнон худоси Зевс синглиси Герага уйланган, Зевснинг болалари гузаллик худоси Афродита, опаси темирчилик худоси Гефестнинг хотини бўлади ва ҳоказо. Бундай мисолларни бошқа халқлар афсоналарида ҳам кўп учратса бўлади.

Инцест ҳолатлари кенг тарқалган қабиалар вақт утиши сайин жисмоний ва руҳий касалликларга кўп учрайдиган бўлиб қолади. Бу қабиаларда касалманд авлоднинг кўпайиши қабиалар ичидаги жинсий алоқаларнинг тақиқланишига олиб келди ва бир қабиланинг йнгиглари бошқа қабиланинг қизларига уйланиши одатга кирди. Бу инсоният тарихида биринчи тақиқланиш ёки сиқиб чиқариш эди. Бундай тақиқланиш Фрейднинг фикрича, неврозларга олиб келди. Масалан, қабиалар уртасида урушлар авж олади. Матриархат даврида кўпинча жинсий

алоқалар бетартиб булган. Бу даврда она ҳали пайдо булмаган эди. Фарзандларнинг фақат онаси маълум булган. Она тарафдаги қариндош-уруғчилик кучли ривожланган бўлиб, аксинча, ота тарафдаги қариндош-уруғчилик деярли булмаган. Натижада, туғилган фарзандлар отаси ким эканлигини билишмаган. Матриархат даврида инцест ҳолати қисман булса ҳам сақланиб қолган. Натижада жамият тарихида иккинчи сиқиб чиқариш — патриархат пайдо булди. Бу ижтимоий тузумга моногам она (бир эр, бир хотин) хосдир. Бундай оналарда боланинг отаси ҳам, онаси ҳам маълум. Қон аралашини жамият томонидан кескин ман этилди. Шундай қилиб, Зигмунд Фрейд жамият ривожланишида жинсий алоқалар ва уларни тақиқлаш катта аҳамиятга эга эканлигини кўрсатади.

Патриархат даврида моногам оналарда кўп хотинлик ва кўп эрлик жамият қонунлари томонидан ман этилган. Бу эса учинчи сиқиб чиқаришга олиб келди, яъни гайриқонуний жинсий алоқаларнинг ривожига олиб келди. Бундай алоқалар, Фрейднинг фикрича, ҳозирги жамиятда ҳам кўп 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-мазохизм ҳамда барча улик шаклларга қизиқиш, улимни куйлаш, ҳаётга ва ҳаётний жушқинликка нафрат билан қараш хосдир.

Иккинчи куч инсон психикасида кўпроқ ривожланган булса, уларни гимнафил, ҳаётни севувчилар, деб аташади. Уларга ҳаётний 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 кўрсатиши мумкин. Масалан, испан файласуфи Унамуно фашизмни никрофилия, деб атаган. Фашистлар психологиясига инсон ҳаётига жирканч қараш, садизм, кенг миқёсдаги қирғинлар, 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 ухшашлигини айтиб утади. У неврозни шахснинг диндорлиги, деб ҳисобласа, динни эса умумий невроз ҳолати, деб ҳисоблайди. Диний маросимларга ва ақидаларга, Фрейд фикрича, жуда берилиб кетиш невроз ҳолатидаги кўрқувни эслатади. Лекин кўрқув динда онгли равишда анланган ва бу Худонинг қаҳри олдидаги кўрқувдир. Невроз ҳолатидаги кўрқув эса онг остида бўлиб анланмайди. Шу билан бирга, диний маросимдаги ҳаракат билан невроз ҳолатидаги ҳаракат ухшашлиги билан бирга фарқи ҳам бордир.

Фрейд диний афсоналардаги воқеаларни танқид қилиб, уларни невроз ҳолатидаги маниякал гоёларга берилиб кетишга ухшатади. Бу асабий

касаллар — маниякал 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 аввалда 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 ётади. Бу зиддиятнинг сабаби Фрейднинг диний қарашларга нотўғри изоҳ беришида эди. Фрейд учун дин фақат инсон қиёфасига ўхшаш ҳудодларга ёки ҳудодо 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 сўғиниб, уларга ҳар хил тортиқлар, қўрбонлиқлар келтириб, уларни ўзларига мойил қилиб олиб, ҳар хил хавф-хатардан ҳоли бўладилар.

Руҳлар табиатини тушунтирар экан, Фрейд, уларни инсон ичидagi 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 қахрамонга ўхшаб, ўз-ўзига мафтун бўлади. Анимизм даврида афсунлар орқали инсонларни ўз мақсадига эриша олишига бўлган ишончни Фрейд невроз касалларининг ўз фикрлар оламига реал эканлигига бўлган ишончи, деб ҳисоблайди. Лекин Фрейд бу масалада ибтидоий давр одамларини афсунларга, магияга бўлган ишончи билан бирга, уларнинг амалий фаолиятларини инobatга олмайди. Ибтидоий инсон фақат афсунгарлик орқали эмас, балки ўз меҳнати орқали табиатга мослашиб, уни ўзгартириб, маданиятни барпо этади.

Дунёқараш ривожидagi тотемизмни таҳлил қилар экан, Фрейд унга хос бўлган икки хусусиятни ажратди. Биринчиси — ҳар бир қабиланинг бирон-бир ҳайвонга сўғиниши ва унинг руҳини қабиланинг ҳимоячиси деб ҳисоблаш; иккинчиси — шу билан бир қаторда бу ҳайвонни ўлдириш

ва истеъмол қилиш ман этилган бўлишига қарамай, вақтн-вақтн билан бу ҳайвонларни улдириш, ейиш ва улардан кечирим сурашдир.

Тотемизмнинг келиб чиқиши, Фрейд фикрича, учта гипотезага асосланади. Биринчиси — ибтидоий қабила бўлиб яшаш, қабила оқсоқолининг кўпол, чексиз ҳукмига бўйсунуш ҳақидаги гипотезаси. Иккинчиси, Дарвин фикрини ривожлантирган Аткинсон гипотезаси бўйича, оқсоқол ҳукмига қарши чиққан уғиллар уз отасини улдиради ва еб қуйишади. Учинчиси, Робертсон Смитнинг гипотезаси бўйича галаба қозонган уғиллар оқсоқол отаси урнатган ҳукмронликдан воз кечишади, узаро сулҳ тузиб, қабилада экзожамиятни урнатишади, яъни аёллар ҳукмронлигига ўтишади. Нуфузли олимларнинг бу гипотезалардан воз кечишига қарамай, Фрейд уларга асосланди. Бу қарашлар унинг инсон психикаси ғояларини ривожлантиришига яхши хизмат қилди.

Диннинг келиб чиқиши масаласи орқали Фрейд инсон психикаси назариясини ривожлантирди. Шу назариядан дин асосларини ахтарди. Уз отасини улдирган уғиллар, бундай аҳвол уз бошларига тушишидан қурқиб, узаро шартнома тузишади. Қабиланинг «биринчи аёлига» ҳукмронлик тизимини тутқозишади. Уғиллар уз қабиласидаги қизларга ўйланишни ман этиб, бошқа қабиладаги қизларга ўйланиш қарорини чиқаришади. Улар уз қабиласи учун топан, яъни ота руҳи ўрнини босувчи ҳайвон руҳини танлашди, шу руҳга сиғинадиган бўлишди. Бу ерда Фрейд уғил психологиясидаги зиддиятли ҳис-туйғуни курсатади. Бир томондан, уғиллар қаттиққўл отадан қурқишади ва нафратланишади. Иккинчи томондан, уғиллар кучли отадан фахрланишади ва унга ухшашига интилишади. Қабила оқсоқолини эъзозлаш динга асос бўлди. Оқсоқол ўрнини тотем эгаллади, кейинчалик тотем ўрнини Худо эгаллаган. Кўп 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 нуданстик монотеизмда ривожланади. Мусо пайғамбар янги дин яратар экан, яҳудийларга фақат ўтмиш хотирасини тиклади, ҳеч қандай янги ғояларни яратмади, дейди Фрейд.

Христиан динида эса оқсоқолнинг улдирилиши натижасида онгли ҳолда яширилиб ётган айбдорлик ҳиссиёти худо-ўғил томонидан ўзини қурбонликка келтирганлиги натижасида олиб ташланади. Худо-отанинг нуфузи йўқолиб, унинг ўрнини худо-ўғилга сиғиниш эгаллайди.

Фрейд динни инкор қилишига қарамай, ўзининг психоанализ ғояларини асослаш учун юзаки, исботланмаган гипотезалардан фойдаланади. Уларни ҳам ўзининг «либидо» таълимоти орқали таҳлил қилди.

3.Фрейд «Онгсизлик руҳияти» номли асарида онглилик ва онгсизлик ҳолатларини таҳлил қилиб беради. Унинг фикрича, бу ҳолатларни

бир-бирдан ажратиб бўлмайди, чунки онгсизликнинг баъзи бир элементлари онгли ҳолатда учраб туради.

Рационализм таълимоти намояндалари онгни инъикос сифатида талқин қилсалар, Фрейд биринчилардан бўлиб, онгни психик жараён сифатида талқин қилади. Олим онгни куйидаги даражаларга бўлади: Мен — бир психик тузилма сифатида, бу тузилма бутун психик жараёнларни бошқариб, назорат қилиб туради; онглилик олди — тулиқ онгсизлик эмас, яъни у ривожланиб онглиликка утиши мумкин; ва ниҳоят, онгсизлик — суриб чиқарилган ҳаракатчан онгсизликдир. Онгсизлик уз-уздан онглиликка ўтмайди, у куйидаги даражалардан ўтади: «онглилик» (bw), «онголди» (vbw) ва «онгсизлик» (pbw).

Фрейд «Мен»ни шундай таърифлайди: «Мен... биз бирон бир шахснинг 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 кўрсатади. 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 куйи соҳалари бирмунча мазмунлироқдир. Илмий тилда тушунтириб бўлмайдиган кўпгина 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 кутариш мумкин? Олим фикрича, онглилик ҳодисаларнинг юзаки қисмидир. Бизнинг бутун ташқи, ички таассуротларимиз, ҳиссиётларимиз онгимиз томонидан англонади. Улар ички руҳий ҳолатлар билан боғлиқдир. Қачонки улар онг билан боғланса, таассурот ҳиссиёти англонади. Агар улар онг билан боғланмасдан, ёпиб қўйилса, унда онгсизликка айланади. Онголди соҳаси таассурот ва ҳиссиётларга таъсир этмайди. Улар ёки онгли бўлади, ёки онгсиз бўлади. Ҳиссий қабул қилинганда, суз шаклига киргандан сунг онглиликка англонади. Демак, онглиликнинг асосий қисми бу тафаккурлаш механизми-дир, яъни у суз орқали намоеён бўлади.

Фрейд таъкидича, «Мен» онглиликнинг ядросидир, у онголди соҳаси билан чамбарчас боғланган. Греддек тадқиқотларини урганиб, 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 анланмаган онгсизлик сифатида намоён булади, унинг устида онглилик ётади, бу онглиликнинг маркази «Мен»дир.

«Мен» ва «у» уртасида чегара йуқ. Улар бир-бири билан тухум ва унинг ичидаги ҳомила каби муносабатда буладилар. «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 узида 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 қиёслайди. От — эгарланмаган ҳирслар, туйгулар, онгсизлик соҳасидир, у чавандоз назоратидан чиқиб кетишга талпинади. «Мен» — чавандоздир, у бутун кучини ишга солиб, отни узига 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 булади. 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 узига қараб йуналтиради. «Мен» ягона муҳаббат объектига айланишни истайди. Онгсиз «Мен»нинг ҳамма ҳирслари узига қаратилгандир. Натичада «Мен» узининг яхлитлигини йуқотади, купина «мен»чаларга бўлиниб кетади. Фрейд фикрича, «Мен»нинг идеали, ҳирс объектига ухшашни хоҳлашдир. Бу объектлар ота ёки она ҳам бўлиши мумкин.

Фрейд «Эдип комплекси» тушунчасини очишга ҳаракат қилади. Бу тушунча орқали ота ёки онага ухшашни хоҳлашликни очиб беради. Эдип комплексида икки вариант учрайди, уғил отага ухшашни хоҳлайди. У отасининг эркаклик томонларини узида мужассамлаштиради. Уғил

онага ухшашни хоҳлайди ва узида аёллик томонларини мужассамлашти-
ради.

Ота ёки онага ухшашлик ижобий ва салбий оқибатларга олиб кели-
ши мумкин. Салбий ҳолда у рашкни келтириб чиқаради. «Олий Мен»
ёки «Идеал Мен», Фрейд фикрича, инсон табиатини юксак ахлоқий
томонидир, у боланинг ота-онасига муҳаббатиди намоён бўлади.

«Олий Мен, — Фрейд фикрича, — бизнинг ота-онамизга булган
муносабатимиздир. Биз гудаклигимизда, уларни биламиз, ҳайратланамиз
ва кўрқамиз. 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 қиёфа-
сида намоён бўлади. «Олий Мен» Эдип комплекси «либидо»сини онг-
сизликка сиқиб чиқарганлиги шубҳасиздир. Айнан, ота-онага булган ҳис-
сий интилиш онгсизликка айланади. «Олий Мен»да ота-онага булган
маънавий муҳаббат мужассамлашади.

«Олий Мен»даги ота-онага ухшашлик, Фрейд таълимоти буйича, маъ-
навий хусусиятга эгадир. Бу албатта табиий ҳолдир, чунки Фрейд инсон-
нинг илоҳий томонини инобатга олмайди.

Неофрейдизмнинг яна бир вакили **К.ЮНГ** (1875—1961) Фрейд таъ-
лимотини бошқача йўналишда ривожлантирди.

К.Юнг узининг «Психологик типлар» номли асарида инсон онги ва
онгсизликка мансуб булган масалаларни фалсафа тарихи, шеърият, ди-
ний, маданий ёдгорликлар ёрдамида куриб чиқди, уларни янгича талқин
қилишга ҳаракат қилди. Бу асар К.Юнгнинг ниҳоятда чуқур қомусий би-
лимга эгаллигини намоён қилди. Унинг психологик таҳлили фалсафий
мулоҳазалар ва фалсафий дунёқараш даражасига кўтарилишнинг яққол
кўрсатди.

Фалсафа тарихидаги илк бор схоластик оқимларни таҳлил қилиб,
унинг икки христиан илоҳиётчиси психологик ҳолатини очиб берди.
Биринчи тип ўрта аср христиан динининг машҳур апологетларидан бири
Тертуллиандир. Иккинчи тип уша даврнинг яна бир машҳур вакили
Эриугендир.

К.Юнгнинг таъкидича, Тертуллиан узининг ниҳоятда юқори даража-
да ривожланган интеллектуал билимидан воз кечиб, уни ички илоҳий
ҳиссиётга алмаштирди. Эриуген эса уз интеллектуал билимидан воз кеч-
мади, лекин узининг жинсий аъзосини олиб ташлаб, ҳирсий ҳиссиётдан
бутунлай воз кечди.

Юнг бу икки психологик ҳолатни ягона либидонинг ҳар хил шакли-
дир, деб уларни бир-бирига қарама-қарши қуйиш нотўғри, деб ҳисоблай-
ди. Юнгнинг бу фикри либидони тушунишда З.Фрейдга нисбатан кенг-
роқ ва чуқурроқ қарашга эга булганлигини кўрсатади. З.Фрейднинг таъ-
лимотида «Олий Мен» ота-онага булган муносабат билан айнанлашти-
рилган. Юнг эса либидони фақат ҳирс билан чекламасдан, психик энер-

ғия сифатида олади. Психик энергияни коинот миқёсидаги энергия, деб ҳисоблайди. Бутун коинотни қамраб олувчи бу энергия ҳаётний жушқинлик, тириклик жараёнидир. Бу фикрларни асослаш учун Юнг қадимги ҳинд фалсафасига, Веда ва Бхагават Гиталарга мурожаат қилди. Юнг бутун оламни бирлаштирувчи рамз, символ, белги сифатида Брахманни олди.

Ҳаётний куч, жушқинликни Брахмандаги руҳий энергия ташкил этади. Бу энергиядан бутун борлик — юлдузлар, сайёралар, усимликлар, ҳайвонот ва инсонлар яратилгандир. Агар табиатда бу энергия онгсиз бўлса, инсон онгида энергия уз-узини англая даражасигача қутарилади. 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 хиссиётларини бошқара олиши лозим. Инсон узининг «Мен»идан воз кечиши лозим. Фақат шундагина узининг чегараланган тафаккури занжирларини парчалаб, уз онгини илоҳий 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 қуринади. «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. «Ҳақиқий Брахманнинг қиёфаси олтинсимон нур-қуёш билан қопланган. Оҳ, Пушан, Савитри, қуёш, бизга ҳақиқатни намоён қил!»².

К.Юнгнинг фикрича, инсон кучи ҳам Брахмандан келиб чиқади. Ҳаракатчан ижодий либидо кучини Брахманнинг чексиз ва сон-саноксиз шакллари ташкил этади.

Коинот ва инсондаги ҳаётний 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 курсатади. Борлиқнинг асосчиси булган Дунёвий Онг узини икки қарама-қарши бошлангичга ажратади, булар манас — ақл ва «vas» — сүздир.

3.Фрейд узининг «Мен ва у» асарида ҳам ақл ва сүз уртасидаги зиддиятни очиб берди. Ақл онгнинг энг юзадаги уз-узини англовчи қатлами бўлса, сүз эса ақлни онгсизлик билан боғловчи воситадир. Сүз орқали онгсиз шакл онгли шаклга айланади. Бу жараёни 3.Фрейд инсон психологияси мисолида курсатган бўлса, К.Юнг айнан шу жараённи бутун борлик, коинот миқёсида татбиқ этади.

Шундай қилиб, К.Юнг 3.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.

қамраб олишини ҳамда жаҳондаги барча жараёнлар инсоннинг ички оламида ҳам давом этишини кўрсата 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 қуйи даражадаги энергия ҳолатига утиш жараёнидир. Шундай қилиб, Юнг фикрича, либидо психик энергия орқали ифода этилади ва оламдаги умумий тартиб йўналишини билдиради. Бу тартиб юнонларда «ноус, логос», хитойларда «дао» тушунчаси орқали берилган.

К.Юнг либидони ахлоқий қонун, деб ҳам атайди. Инсон уз табиатиға монанд яшар экан, у узининг ички ахлоқиға 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 ютуқларға инсоннинг худбинлиги орқали эришилмаган, зотан худбинлик ҳеч қачон ҳаётнинг юқори поғонасига олиб чиқмайди»². Худди шундай якка инсоннинг ўз-ўзини ривожлантириш ҳам уни ҳаётнинг юқори поғонасига кўтара олмайди. Бунға сабаб инсондаги ижтимоий хусусият кучлилигидадир. Демак, ҳаётӣ юксакликка эришини 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 ҳолатларға бағишланган тадқиқоти бутун жаҳон фалсафасини руҳий жиҳатдан боғлаш мумкинлигини исботлаб беришға 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 далилларға асосланишға ҳам ҳаракат қилди. Фромм таълимотида

¹ Юнг К. Психологическе типы. Стр. 243

² Ўша асар, стр. 243.

диннинг келиб чиқиши сабаблари Фрейд фикридан узгача, кўпроқ инсон онгида ётган табиий офатлар олдидаги қўрқув ва Худога нисбатан бўлган муҳаббат ва ҳайиқиш туйғуларига асосланди. Бу гоёлар Фроммнинг «Исо ақидаси» номли асарига 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 бўлган илоҳий куч сифатида тасвирланади. Ҳукмронлар ва халқ уртасидаги зиддиятларни келиштириш вазифасини олганлиги учун илк христианлик гоёсини тақдирлаш шундай ҳал бўлди.

Исога сиғинишнинг сабабларидан бири, дейди Фромм, инсон қиёфасида эзилган халқнинг таскин топишидир. Шунингдек, Фромм «Инсон жони» деган асарига инсон руҳиятидаги меҳр-муҳаббат туйғусига катта эътибор берди. У муҳаббатни бир неча турга ажратади: 1). Ота-онанинг фарзандига бўлган меҳри. Бу ҳис-туйғу манфаатдорликдан холис бўлиб, бегараздир. 2). Эрак ва аёлнинг бир-бирига бўлган меҳри. Фромм бу меҳрни уткинчи, деб ҳисоблайди. Бунда ҳирсий интилишлар катта аҳамиятга эга. 3). Худога бўлган муҳаббат. Бу муҳаббатни диндорларга хос, деб ҳисоблайди. Уни оналик меҳрига ухшатади.

Фромм ота меҳридан она меҳрини ажратади. Ота уз фарзандларига бир ҳилда муносабатда бўлмайди. У кўпинча 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 ҳилда илқ 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 қуради.

Фроммнинг фикри буйинча, XX аср жамиятида инсоннинг бегоналашини 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, онлада мулк муносабатлари яққол кўринади. Фроммнинг фикрича, ибтидоий даврдан бошлаб эраклар аёлларга нисбатан мулкчилик муносабатида бўлишган. Натихада аёлнинг ҳис-туйғулари, эркинлиги поймол бўлган. Ҳозирги жамиятга келиб, бундай муносабат фақат аёлларга эмас, балки барча одамларга ҳам мулк сифатида қараш, уларнинг қадр-қийматини фақат онлада ёки хизматда келтирадиган фойдаси орқали белгилаш одат тусига кириб қолган. Натихада, дейди Фромм, инсоннинг ички оламидаги ҳис-туйғулари умум-

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 йули, Фроммнинг фикрича, жамиятдаги инсонларнинг бири-бирига булган меҳр-оқибатининг юксалиши — альтруизм ҳиссиётининг кучайиб боришидадир.

Альтруист одам доим оптимист булади. У ҳаётга қизиқувчан, хуш-фел, 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 кўтаринкилик 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 — бузғунчиликка 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 шоғирди 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 ХХ асрнинг 20-йилларида шаклланди. Иккинчи жаҳон уруши йилларида бу фалсафий оқим ривожини бир оз сушлашди. Бу оқим инсон тўғрисидаги назарий билимларни қайта куриб чиқиш натижасида вужудга келди. Бу дунёқарашда инсон табиати янги фалсафий ечимини топди.

ХХ 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 кенгайтирилмоқда. 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 гоёвий манбаи «ҳаёт фалсафаси»га асосланади. Ҳаёт фалсафасининг тамойиллари инсон табиатини «янги» антропологик тушунишда қўлланилди. Шунинг натижасида фалсафий антропология асосий фанлар қаторига қўшилди. Бу оқимга биноан, инсон нафақат ақлли мавжудот, балки унда биологик характердаги бошқа кучлар ҳам мавжуд. Инсон «ҳали тулик шаклланмаган ҳайвондир», «у биологик зарарлидир», ҳайвоний ҳаётга мослашмаган, шунинг учун ҳам очик 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 ўзининг салмоқли ҳиссасини қўшган файласуф А.ГЕЛЕН ҳисобланади.

А.Геленнинг фалсафий-биологик антропологияси. Инсон «тулик бўлмаган» мавжудот сифатида. Инсон ҳаётининг онгсиз ҳаётний соҳасининг устунлиги ҳамда Ницшеннинг инсонни «яқунланмаган ҳайвон» сифатидаги қараши А.Гелен (1904—1976) фалсафий антропологиясининг таянч нуқтаси булди. Гелен таълимотида биологик хусусиятлар устуворлик қилади. У дастлаб инсоннинг табиий (ҳайвоний) инстинктларини, бу инстинктларнинг инсоннинг ҳаётний фаол ҳаракатига таъсирини урганadi. 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 ҳаётний имкониятидир.

Гелен таълимотининг асосий тезиси инсонни биологик тулиқ бўлмаган мавжудот сифатида талқин қилишдир. Чунки инсон узининг ҳайвоний-биологик тузилишида инстинктлар билан қуролланмаган, «яқунланмаган», «муस्ताҳкамланмаган»дир. Биологик чала яримлик инсон мавжудлигини, унинг дунёга очиклигини аниқлаб беради. Ҳайвонот олами муайян муҳитга, уз ҳудудига қатъий боғлангандир. Инсон булса муайян муҳитга муқим боғланмаган, унда мослашиш қобилияти бор, у узгарувчандир. Биологик чала яримлик ва очиклик инсон дунёсини, инсон борлигининг асосий, аниқловчи хусусиятларидан бирини ташкил қилади. Ҳайвонот дунёсидан ажралиб, инсон уз тақдирини ўзи ҳал қиладиган булди. Ўзини сақлаб қолиш учун янги шарт-шароитларни, муҳитни, ҳаёти учун зарур булган омилларни яратишга мажбур булади. Жумладан, узини ҳам узгартириб, ўзи яратган сунъий муҳитда истиқомат қилади. Шундай қилиб, биологик жиҳатдан мослашмаган «чала ярим» инсоннинг фаол мавжудот эканлигини Гелен уз 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 уз таълимотини эмпиризмга асосланган таълимот, деб атайди. У уз тадқиқотларидан умумий фан назариясига оид хулосалар чиқармайди. У купгина ҳодисаларни урганани, муносабатларни очиб беришга ҳаракат қилади.

Умуман олганда, инсоннинг аниқ хусусиятлари ва уни умумфалсафий маънода тушуниш фалсафий антропологиянинг хусусиятларидан биридир.

АХЛОҚИЙ ҚАРАШЛАРИ. Геленнинг антропология таълимоти ахлоқий қарашларида ҳам ривожлантирилган. Унинг фикрича, инсоннинг биологик жиҳатдан тулиқ бўлмаганлиги, ўзига хос тана тузилишига эга бўлганлиги унинг мавжудликнинг маданий шаклига мослашганлигидан далолат беради.

Ўзининг ахлоқий қарашларини Гелен инсон юриш-туришини, ахлоқий томонларини уз даври одоб-ахлоқ туғрисидаги 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 узини тутиш пружинасига ухшайди. Ана шулар ижтимоий бошқаришнинг ва этиканинг эмпирик предметни ташкил қилади». Ижтимоий хулқ-атвор йўналишини туғма импульс сифатида берилган йиртқиқчилик, босқинчилик инстинкти аниқлайди. Босқинчилик энергияси турли хулқ-атвор шаклларига ўтиб кетади.

Турли шаклдаги хулқ-атворнинг илдиз отганлиги ҳамда унга монанд урф-одатларнинг ва ижтимоий тузилмаларнинг инсон борлигидаги инстинктив ҳолат инсонга туғма ҳолда бошқаларнинг манфаатини ўйлаб 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 қондаларга 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 номукаммалликни тулдирди. 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 кўринишларидир.

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 купайиш, боқини, хавф-хатардан ҳимоя қилиш ҳамда тартибга солиш, инсонлар ўртасидаги узоқ муддатли муносабатларни таъминлаш каби вазифаларни бажаради. Демак, бундай тузилмалар инсонларнинг ҳаётини бир маромда муҳофаза қилиб туради, инсон табиатига хос бўлган 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 бўйсундириб қўя қолди.

Э. РОТХАКЕР ВА М. ЛАНДМАННИНГ МАДАНИЙ-ФАЛСАФИЙ АНТРОПОЛОГИЯСИ. А.Геленнинг биофалсафий антропологияси зиддиятли, яъни инсондаги фақат биоинстинктив хусусиятлар буртгитиб курсатилиб, ундаги руҳиятга эътибор қаратилмаган эди. Ана шу зиддиятларни сиқиллаб, инсоннинг биологик ва руҳий мавжудотлигининг тан олган файласуфлар **Э.РОТХАКЕР** (1888—1965) ва **М.ЛАНДМАН** (1902 йилда туғилган) бўдилар. Уларининг фалсафий антропологиясида М.Шелер,

Г.Плеснер ва А.Геленлар каби инсонни ҳайвон билан солиштириб урганидилар. 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 нуқтан назари бўйича муайян ҳаётий вазиятда дунёни тасаввур қилиши маълум ҳиссиёт орқали фаол мавжудот сифатида узини намоён қилади. Инсон фаолияти атроф оламга бўлган узига хос жавоб сифатида юзага келади. Инсон, Ротхакер фикрича, мўъжизавий 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, «туғма» хислатлар берилгандир. Бунда Ротхакер шаклланаётган фаолиятга узгача бўлган фаолиятнинг таъсир қилишини назарда тутлади.

М.Шелер, А.Гелен фикрига қўшилган ҳолда Э.Ротхакер ҳайвонларни инстинктлар ва хирслар ҳукми остида яшашини тан олади. Шунинг учун ҳам «атроф олам» билан улар уртасида ҳеч қандай масофа йўқ. Инсон билан табиат ўртасида 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 ўзига 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 чиқishi мумкин, шунингдек, муайян индивид ҳам ўз ҳаёт тарзига аҳамиятли бўлган «маданият»ни қабул қилади. Ҳайвонот аввалданок 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 намоёндаси 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, экзистенционал тарзда тушунади. Дунёга амалий жиҳатдан муносабатда булишни 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 булган объектив реалликдир, ундан инсон фойдаланиши зарур. Дунё булса инсон томонидан талқин қилинган, инсон маълум ҳаёт тарзи орқали ундан таъсирланган ва яшаб утилган борликдир. 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 тулиқ 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 уз «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 қуп 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 бұрттиради. Инсон билан ҳайвон уртасидаги фарқни куриб, Ландман улар уртасидаги «генетик яқинлик»ни инкор қилади. Инсондан бошланадиган янгилик ҳайвонга зид туради, улар уртасидаги умумийлик бутунлай йуқолади.

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 ўз-ўзича қадрлидир ҳамда тенг ҳуқуқлидир. Улар бир-бирдан 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, усгворлик 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 ўз тадқиқотларида инсондаги руҳийлик, унинг моддий танасидан устун туришини таъкидлайди. «Руҳ ташкил қилади», дейди М.Ландман. Руҳият тананинг тўлдирувчиси эмас, балки асосий сабаби, яъни бирламчи аҳамиятга эгадир. М.Ландманнинг маданий-антрополигияси шундай хусусиятга эгадир. Инсон тана тузилишининг потенциал имкониятлари Ландман томонидан руҳият орқали талқин қилинади. Шундай қилиб, М.Ландман Гелендан узгачароқ, инсон асли бошдан руҳий мавжудот сифатида яратилгандир, унинг биологик хусусияти тасодифият натижаси эмас, балки ҳаётнинг қонуниятли тараққиётидир. У ўз 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 ўз 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 ўз 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 ўзида унга ҳам боғлиқдир. Якка инсон учун табиий олам шаклланган, 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 ўйнайди, субъективлик унинг намоён булиши сифатида

руёбга чиқади». Кант айтганидек, деб ёзади Ландман, бизнинг билимларимиз априор шакллар орқали намоён бўлади, борлигимизни англаш эса объектив руҳнинг кўриниши орқали намоён бўлади. Объектив руҳдан ташқарида улар мавжуд бўла олмайди ҳам, била олмайди ҳам.

Шундай қилиб, маданий антропология, Ландман фикрича, индвидуал фалсафий антропологиянинг камчиликларини енгиб, ҳақиқий инсон фалсафасига айланиши зарурдир. У инсонни ҳар томонлама тушутириб 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 булган ҳаракатни кўришимиз 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 бўлишидир. 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 асосчиси-дир. Унинг қарашида инсон борлиги ва моҳияти феноменологик, антропология таҳлил асосида очиб берилгандир.

Г.Э.Хенгстенберг инсон ҳаёти таҳлилинини илмгача булган 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 анланган ва зарурий ҳукмларни илгари суриш лозимки, токи у тафаккур орқали инкор қилинмасин ёки уларни инкор қилиш ўз-ўзидан инсонийлик тўғрисидаги дастлабки тасаввуларни ҳам бузилишига олиб келсин. Шундай йўсинда 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 тутадими, битта қилинган ноурин ҳукм инсонни экзистенциал ўз-ўзини инкор қилишга олиб келиши шарт. Чунки антропология ҳукм доимо ўзи устидан ҳукм чиқаришдир.

Ана шундай услублар, қондалар орқали Хенгстенберг узининг асосий фалсафий-антропологик тезисини илгари суради. Унинг таъбирича, инсон табиати ҳақидаги ҳукми инкор қилиш инсонийликни йўқ булишига олиб келади. Бу антропологик қоида бўйича 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 тўғрисидаги 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 туғма 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, сизини ҳамда шу ташқи предметнинг қандай бўлса шундайлигича борлигидан қувонишида намоён бўлади.

Шундай қилиб, инсон узидан ташқаридаги борлиққа объектив муносабатда булиши керак. Лекин у бундай қилмаслиги ҳам мумкин. У бутунлай зид ҳолатда туриб ҳаракат қилиб, нообъектив булиши ҳам мумкин. Ҳиссий объективлик муҳаббат орқали узининг энг юқори нуқтасига эришса, нообъективлик ғазаб орқали намоён бўлади. Шунинг учун ҳам инсон объективлик томонида булиши 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 тўғрисидаги таълимотида Хенгстенберг шахс ва унинг илоҳий мақсади уртасидаги 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 гоё билан боглайди. 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 боглиқлигида 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 тузилишига эга булиши лозим.

Хенгстенберг Ландман каби Геленга қарши мунозарага киришади. Геленнинг антропологик биологизмга 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 ажратиб керак эмас. Хенгстенберг фикрича, руҳ уз-узини намоён қилувчи сифатида куринади. Руҳ макон ва замондан ташқарида бўлади, лекин узи узгармас хусусиятга эгадир.

Руҳнинг онтологик намоён булишини Хенгстенберг ҳаётий соҳалар уртасидаги муносабатлардан қидиради. Бу муносабатларга кўра, инсон руҳи уз моддий борлиги орқали ҳиссиётга тулади, чунки у танаси орқали намоён бўлади, 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 намоён орқали инсон индивидуал танаси билан ягоналик даражасигача кўтарилади. Тана «руҳнинг метафизик сўзи» ролини уйнайди. Шу тизим орқали Хенгстенберг заминий, жисмоний ва трансцендент руҳий ибтидоларнинг ягоналигини асослашга ҳаракат қилади ва Шелернинг дуализмининг бартараф этади.

Шундай қилиб, Хенгстенберг инсон тўғрисидаги уз мулоҳазаларида инсонни дунё билан муносабатига уз эътиборини қаратади. Шу муносабат орқали инсон борлигини очишга ҳаракат қилади. Хенгстенберг томондан 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** бўлади. Хаммер улар-

ни бир-бири билан ҳеч ҳам келишмайдиган турли асослардан келиб чиқиб, ўз 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, — «ғоя» орқали олинмайди, аксинча, конкретликдан, хусусийликдан умумий ғоявийликка боради». Шунинг учун ҳам инсон билими ғоя 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 кўрсатиб утади. Хаммер инсон ҳаётининг аниқ ҳодисасини теистик ғоядан 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 кўпроқ аёл билан эркак уртасидаги интим муносабатларга қаратади.

Икки севишган қалбнинг учрашуви табиий ва руҳий муносабатларни янги юксак даражага кўтарди. Эркак ва аёл муҳаббати икки қалбнинг бўлинганлигини аниқ намоён қилади. Улар бирлашганда тўлиқлик юзага келади. Ўз иккинчи ярмини топмаган инсонлар узини жуда гариб ҳис қиладилар ва унинг ўрнини бошқа нарсалар билан тўлдиришга ҳаракат қиладилар.

Лекин Хаммер узининг бу ҳукмлари Худо борлигини «ҳирсий йўл билан» исботлашга олиб келмаслиги кераклигини огоҳлантириб утади. Икки жинс уртасидаги ҳақиқий узаро муҳаббатни ҳис этган инсон шундай хулосага келадики, Худога ҳам узининг бутун борлигини бахшида қилса бўлади, лекин шу билан биргаликда узлигини 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 ўз ҳиссасини қўшганлиги билан аҳамиятлидир.

ГЕРМЕНЕВТИКА

Фалсафий фикр ривожни асосан икки йўналиш орқали яққол намоён булади. Бири дунёни тушутиришда 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-биринга зид фалсафий оқимлар биргалликда 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 биргалликда, 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 уртасидаги алоқачи Гермес бўлган. У инсонларга худоларнинг ҳукминини, худоларга эса инсонларнинг илтимосларини етказган. «Герменевтика» сўзининг 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 куриб чиқиш, уларни хатолардан халос этиш ва дастлабки мазмунини тиклашдан иборат булганлиги 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 ўрганиб, тарихий ҳодисаларни қайта кўриб чиқиб, уларни янада чуқурроқ тушунишни таклиф қилди.

Кейинроқ, XIX асрнинг охириларида 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 иштиёқли уйини орқали мушоҳада этамиз. Табиат биз учун соқовдир, у бизга бегона, у биздан ташқаридадир. Жамият бизнинг дунёмиздир»¹, деб таъкидлайди Дильтей.

Дильтей фикрича, «хаёт» — руҳий жараёндир, уни инсон уйлайди, ҳис этади, хоҳлайди. «Хаёт», «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 ураб 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 қўлланилса 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 узгармоқда, буларни тушуниш учун нималигини англаш зарур, қандай шаклланганларини аниқлаш керак ва ҳоказолардан иборатдир.

Гадамер фикрича, «Гуманитар фанлар орқали анъанавий тушунчалар тузилмасини ҳозирги фаннинг услубий гоёларига 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 кутарилиш» 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 ёрдамда ақл орқали тарих дунёсини, ҳаётни билиб булмаслигини тан олади. Нимаки «ҳаётий булса ... ҳақиқатдан ҳеч қачон предметли онг орқали, ақл кучи билан ҳодиса моҳиятини билиши мумкин эмас. Ҳаётийлик — бу шундай хусусиятки, унга ташқаридан кириб булмайди. Аксинча, ҳаётийликни 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 тасаввурни, мулоҳазаларни доимо асар мазмунини, руҳиятини айнан акс эта олмайди, деб хулоса қилади Гадамер.

Тушуниш уфқларнинг қушилиш жараёнидир, деб таъкидлайди Гадамер. Талқин қилувчи тарихий вазиятга кириш учун у узлигини бироз унутиши лозим ҳамда матнининг 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 турисида тушунчага эга бўлади (тушунишдан олдинги англаш); у узи яшаган шароитнинг, муҳитнинг (оила, жамият, давлат) маҳсулидир. Тушунишдан олдинги англаш дастлабки фикрдир. Шундай қилиб, дастлабки фикр ёлгон ҳукм бўлиши мумкин эмас, лекин у ижобий ёки салбий бўлиши мумкин.

Айнан шу ерда «тарихий герменевтика қўлланилиши 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 birlikни ташкил қилади»².

«Агар кимда-ким «уз услубишнинг объективлигини тан олса, узини тарихий шартланганлигини инкор қилса, ҳар қандай таомилдан озодлигини мутлақлаштира, худди шу таомилларнинг катта таъсирдан халос бўлмайди, узи томонидан бу ҳол назорат қилинмайди...

Бу ерда «мен» ва «у» уртасидаги муносабатлар ҳам катта роль ўйнайди. Ким рефлексия йули билан икки томонлама муносабатларнинг иштирокчиси сифатида ҳаракат қилса, уларни ўзгартиради, 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 қучириш»и шарт эмас. Шунинг эса туттиш лозимки, тарих — «ўлик 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 бўлиши 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 тугилган»¹.

Фалсафий герменевтика нафақат тарихий услуб сифатида майдонга чиқди, балки фалсафий борлиқ тўғрисида ҳам уз қарашларини илгари сурди. Албатта, Гадамер субъективизмни, солипсизмни инкор қилади. Герменевтика дунёнинг субстанционалигини тан олади. Борлиқ асосини, онтологияни герменевтика нимада куради?

Гадамер бу масалани ечишда антик давр фалсафасига мурожаат қилади. Бунда у, айниқса, Платоннинг гоялар тўғрисидаги фикрларини тулатуқис тасдиқлайди. Платон субъективизмдан фарқли уларок, 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 боглиқлиги бирламчи хусусиятга эгадир.

Э.Гуссерль ва М.Хайдеггер фалсафий қарашларида Гадамер субъективизм ва метафизика инкорини куради. Айниқса, М.Хайдеггернинг қуйидаги хулосасини тула қўлаб-қувватлайди: «Ҳаёт ... трансцендентал редукцияланган субъективликдир... бу эса объективликнинг манбандир»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 боглиқлигини исботлаб берди, шунингдек, борлиқ ва ноборлиқ бир-бири билан «диалектик» боглиқдир; борлиқни тушуниш, ҳақиқатни бундай талқин қилиш вақтга, замонга боглиқлигини 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 билимини дастлаб нима йуналтиради? 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 сузидир. Фақатгина суз орқали инсонга борлиқ ҳақиқати очилади. Нутқий хусусият инсон тажриба дунёсига боғлиқ. Бу эса дунёни предметлаштиришдан йироқдир. Суз — муҳитдир, унда мен ва дунё аввалданоқ узаро бир-бирига тегишли эканлигида намоён булади¹.

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.

«Узини намоён қилиш, ўзини сузлаш» — иккинчи мавжудликни қабул қилишни англамайди. Аксинча, ўз-ўзини намоён қилиш борлиққа мансубдир. Шундай қилиб, сузда биз спекулятив бирликни кўрамиз, яъни борлиқ билан ўзини 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 булмаган ҳолда мавжуд, дейди. Гадамер фикрича, суз фақат тафаккурлаш жараёнида намоён булади.

Гадамер сузни мутлақлаштиради. Унинг нуқтаи назари буйнча, айнан сузда, унинг воситасида билдирилган мазмун орқали дунё шаклланади ва биз унда яшаймиз. Айнан априор суз чегарани, шарт-шароитни аниқлайди, унинг ёрдамида биз ўз дунёмизни ва тарих дунёсини тушуниш услубини очамиз.

Гадамер сузни борлиққа айлантиради. Сузни уйин, деб олади. Ана шу уйинда ҳам асосни куради, ҳам бишлиш 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 булмайди, балки уйин уйновчилар орқали ўз намоёнини топади. Уйинни узи уйнайди, ўзига 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 ухшайдн. Айнан уйинда, ҳеч қандай манфаатсиз эстетик хузурланиш 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 яғоналикни 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 сузни, анъаналарни, алоқа муносабатларини мушлақлаштирадилар.

Фалсафий герменевтика тарафдорлари сузни ижтимоий борлиққа, амалиётга боғлиқлигини инкор қиладилар, сузни узига 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 «нишлатилади». Шундай қилиб, фалсафий герменевтика тарихни тушунишда, уни талқин қилишда ҳамда дунёни узига хос акс этишда маълум уз урнига эга булган йўналиш булди, ҳозирда ҳам бу фалсафий дунёқарашнинг тарафдорлари мавжуд. Герменевтика утмишни ўрганишда услуб ролини ҳам ўйнамоқда.

ПОСТПОЗИТИВИЗМ ФАЛСАФАСИ

Постпозитивизмнинг йирик намояндаларидан бири **Карл Поппер** ҳисобланади. К.Поппер уз диққат-эътиборини ижтимоий-тарихий жараёнларни ўрганишга 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 қуддорлик демократияси эди. Бу жамият қадимги аристократик тизимга қарши восита сифатида ву-жудга келди. Аристократик полис давлатларни зодагонлар сулоласи бош-қарар эди. Аристократик тузумни қадимги файласуфлардан Гераклит Эфесский, Платон ёқлаб чиққан эди. Поппер бу икки донишманднинг жамият, давлат ҳақидаги фикрларини таҳлил қилади. У Гераклитни жа-мият тараққиётини орқага қайтиш жараёнида, деб талқин қилгани учун танқид қилади. Гераклит фикрича, гўзаллик ва мутаносиблик дунёси абадий дунёдир. Шунинг учун ҳам у ўзгармасдир. Заминий дунёда эса ҳамма нарса ўткинчидир, ўзгарувчандир, нисбийдир. Шунинг учун зами-ний ҳаёт мутаносиб ва абадий бўла олмайди. Гўзаллик дунёси, Гераклит фикрича, илохий логос дунёсидир. Бу дунё оқувчанликни, ўзгарувчан-ликни аниқлаб беради. Заминий қонунларда самовий қонуниятлар акс этади. Бу дунёда ҳамма нарса ўзгарувчан, оқувчандир.

Поппер Гераклитни демократик жамиятнинг биринчи душмани, деб билади, уни «танланганлар» назариясининг тарафдори, деб ҳисоблайди. Гераклит фикрича, ана шу «танланганлар» халқдан ажралиб туради, улар доноликка эгадирлар, ўткир нигоҳлидирлар, илохий интуицияга эгадир-лар. Улар ҳодисаларни туғри талқин қиладилар, уларга таъсир эта олади-лар. Лекин омма бундай шахсларни қабул қилмайди, уларни ҳайдайди. Омmani манфаатдор шахслар бошқаради. Гераклит бундай шахсларни демагоглар, плутократлар, деб атайди. Бундай шахслар сузларида халқ манфаати ҳақида бонг урадилар, аслида эса бевосита ўз манфаатларини кўзлайдилар. Гераклитнинг интуиция ҳақидаги таълимотини Поппер мистика деб атайди, дунёқарашини эса рационализмга қаршилиқда айб-лайди.

Гераклит қарашини Афлотун давом эттиради. Гўзаллик ва мутано-сиблик дунёсини Афлотун гоёлар дунёси, деб атайди.

Гоёлар дунёсини Афлотун нарсалар дунёсига қарши қўяди. Абадий гоёлар илохий моҳиятлардир. Поппер Афлотуннинг гоёлар дунёсини ҳаракатсизликда, ўзгарувчан 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 пифа-горча тузилиши ҳақида фикр юритади. Афлотун космогонияси Гераклит-нинг қарашларига ўхшашдир. Ҳар икки таълимотда ҳам марказда дои-мий 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 уриниб эгаллаган коллективлик, адолат тушунчаларини ҳам танқид қилади. Коллективлик, деб ёзади Поппер, шахс ривожига тўсиқ бўлади, унда шахс уз манфаатини коллектив манфаатга бўйсундиришга мажбурдир. Коллектив индивиднинг, шахснинг ижодий кучини рўёбга чиқаришга тўсиқлик қилади.

Лекин Афлотуннинг идеал давлатида оддий фуқаролар ҳаракати бошлиқлар кўрсатмаларига бўйсунгандир. Бошлиқларнинг бўйруғларига итоат қилиш керак. Бундай қўллик руҳияти Афлотун томонидан оқланади, чунки инсонлар табиатан бошқарувчилар ва бўйсунувчиларга бўлинадилар. Инсонлар уз руҳий ривожларига кўра бир хил даражада эмаслар. Ана шу руҳий тенгсизлик давлатда табақа, тонфаларни вужудга келтиради. Юқори табақалар руҳий ривожини юксаклиги учун бошқаришлари керак, қўйи 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 туғилишини кўради. Зотан, Поппер фикрича, индивидуализм альтруизмни инкор қилмайди. Индивидуализм эгоизмнинг синонимини эмас. Шундай қилиб, индивидуализм, эгоитаризм, Поппер фикрича, гуманизмдир. Шоҳ Перикл ва Афина демократиясининг бошқа раҳнамолари орқали олим демократия уз табиатига кўра инсонпарварлик асосига эгаллигини исботлашга ҳаракат қилади.

Демократия қонун олдида ҳаммининг тенглигини англатади. Демак, жамиятнинг ҳар бир аъзоси тенг имкониятларни тартиб 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 тамоийил Поппернинг демократик давлатидан Афлотуннинг идеал давлатини

бир-биридан кескин фарқлайди. Афлотунда сайлаш ҳуқуқи йўқ. Бир синф вакили иккинчи синфга ута олмайди. Поппер демократик давлатида эса ҳар бир шахе эркин фаолият билан шугулланиш ҳуқуқи-га эга.

Давлат хусусий мулкни ҳимоя қилади. Демократия инсон ҳуқуқлари-ни ҳам ҳимоя қилади. Шундай қилиб, демократик давлат узининг узок тарихий тараққиёт йулини 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 тушунчаеи коммунизмга нисба-тан кенгроқ маънода ишлатилади. Масалан, христианлик тарихида ҳам у тоталитаризм хусусиятларини кўради. Урта аср хриетианлик 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 тутади.

Ақл устуворлиги деганда нима тушунилади? Тўғри, мантиқан тафак-курлаш қобилиятидир. Мантиқий позитивизм вакили сифатида Поппер-га бундай услуб хосдир. Мантиқий тафаккурнинг қуроли сифатида Поп-пер 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 тушунилган, 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 бўйсунди-рилган. Адолат, Афлотун фикрича, давлатнинг бутун талабларига жавоб беришни англатади. Масалан, бир табақа вакили иккинчи табақага утиб

кетса, унда давлат талаблари бузилади ва адолатнинг барҳам топишига олиб келади. «Давлат»га маъқул булган нарса адолатли, номаъқул булган 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 қўйишда айблайди, зид қилиб қўяди.

Поппер узининг «очиқ жамият» тўғрисидаги таълимотини илгари суради.

«Очиқ жамият» нима? Очиқ жамият, Поппер нуқтан назарича, демократик жамиятдир. Бундай жамият индивидуаллик тамойилларига асослангандир. Унга ёпиқ жамият қарши туради. Афлотун фикрича, «оналик» (матриархат) тузумининг бузилиши, мазҳаб муносабатларини барбод бўлиши 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 куп 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 булган, лекин гаранг булган. Уни машҳур бўлишига оиласи, табиий иқтидори, жамиятдаги аҳволи ҳамда мусиқий маълумоти, албатта, катта таъсир курсатган. Ана шу факторларни келтириб, Поппер даҳоликнинг сири нимада эканлигини очмоқчи булади. Даҳолик бу янгиликнинг туғилишидир. Янгиликнинг узини мантиқий йул билан исбот қилиб булмайди, буни мантиқий позитивизм вакилларининг узи ҳам тан олишган. Масалан, Анри Пуанкаре янгиликни интуиция орқали туғилишини тан олган. Ҳеч бир янги математик гоё илгариги эски математик гоёлардан келтириб чиқарилмаган, деб ҳисоблайди Пуанкаре. Унинг фикрича, янгиликнинг туғилиши интуитив жараёндир, у ҳеч қандай мантиқий чегара чизиқларига тўғри келмайди. Шундан келиб чиққан ҳолда айтишимиз мумкинки, Л.Бетховеннинг даҳолиги илоҳий интуициянинг намоён бўлишидир. У гаранг бўлишига қарамай, самовий мусиқа оҳангларини уз қалбида ҳис этиб, коинот гармониясини эшитиб, уз симфонияларини яратади. Унинг даҳолигининг сири 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, кўпгина муаммоларни ҳал қилишда умумий ёндашувни тушунаман, яъни бирор бир масалани кўришда туйғу ва ҳиссиётга эмас, балки аниқ тафаккурга, ақлга муурожаат қилиш зарур».

Рационализмни инсонларнинг бир-бирларига булган муносабатлари, юриш-туришлари нуқтаи назаридан ҳам баҳолаб, Поппер шундай деб ёзади: «Мен адашишим ҳам мумкин, у ҳам хато қилиши мумкин, лекин биргаликда биз ҳақиқатга яқинлашамиз». Рационализмни бундай ҳолда тушунши, олим фикрича, инсонларни бир-бирини тушунишига ёрдам беради, узаро келишув йўлларини топишга тўртки 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 кўради. Дик булса рақсни яхши кўради. 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 погонасини 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 тўғрироқ 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 йўядп. Поппер иррационализмни тафаккурдан маҳрум булган психологизмга боғлайди. Агар Поппер иррационализм тарихига назар ташлаганда, унинг илдини қадимги пантенстик таълимотларга бориб тақалишини сезар эди. Масалан, Ғарбдаги орфик мактабларнинг таълимотида биз иррационализм белгиларини курамиз. Пифагор қарашларида иррационализмнинг моҳияти очиб берилган, унда инсон тафаккури интуиция орқали дунёвий ақл билан боғланиши таъкидланади. Пифагорда рационализм билан интуициянинг боғланганлигини курамиз.

XIX аср охирида бу гоёни француз файласуфи Анри Бергсон ривожлантиради. Узининг эволюцион назариясида фанга ва интеллектуал билимга юксак баҳо бериб, булар интуитив билимга қушимча булиши 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 тўғрисида гапирди. Бундай нурланиш фақатгина мутлақ хотиржамликдагина намоён булади. 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 булмаган 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 қутулиб, шоир ёки комил инсон сифатида қайта тугилади, инсонларни орзуларига бўйсундиради. Интеллектуал донолик ва илмий дастурлар сингарини, ишончга лойиқ қалбий доноликка эга булади, лекин бу донолик янада илҳом бахш этади ва кутаринки руҳда ҳаракатга чорлайди»¹.

Юқоридаги фикрларни таҳлил қилиб, Поппер унинг муаллифини ўрта аср мистикасига қайтишни даъват қиляпти, дейди. Илм-фаннинг аҳамиятини камситишда айблайди. Лекин Келлер ўрта асрга қайтишни

¹ Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 2. 259-бет.

тарғиб қилмаганлиги аниқ кўриниб 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 ўзининг тарихий жараён ҳақидаги фикрларини ривожлантириб, очиқ жамият туғрисида гапиради. Поппер бундай жамиятнинг ҳуқуқий, ахлоқий, иқтисодий, сиёсий қонуниятларини очиқ беради. Бу қонуниятларни очиш 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 этади. Шунингдек, Поппер уз замондошларини ҳам танқид қилади. Келлер, Уайтхед ва Тойнби қарашларини тарихийликда айблайди. Бундай тарихийликка Поппер ўзининг рационализминини қарши қўяди.

Поппернинг позицияси қандай? Унинг очиқ жамият туғрисидаги таълимоти тарихийликка қаршидир. Очиқ жамият халқ ҳокимиятининг демократик шаклидир. Бундай шакл уз ичига сўз, фикр, хусусий мулк эркинлигини олади. Халқ ҳокимиятининг бундай шакллари, Поппер фикрича, қадимги даврда Юнонистоннинг Афшиа шаҳрида мавжуд бўлган. Афина демоси уша давр аристократиясига қарши курашган. Кейинчалик очиқ жамиятнинг бундай шакли Европага кучган. 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-уздан ривожини, мукамаллашишини кураимиз. Поппер уз таълимотида жамиятни тафаккур тараққиёти сифатида тушунади.

Тоталитар тузум хусусий мулк ҳамда ҳурфикрлиликка қарши курашган жамиятдир. Тоталитаризм доим идеал давлат ҳақидаги гоёни илгари суради. Абадий ва узгармас бўлган идеал давлатда ҳар бир жамият аъзосининг бахтга эришиши муқаррардир, деб таъкидлайди.

Поппер фикрича, бундай идеал давлат тараққиёти олднда тўсиқ булади. Идеал жамиятни илгари еурган утопиетларнинг узаро тенглик, ҳамкорлик, биродарлик, дўстлик ҳақидаги фикрлари хом хаёлдан иборатдир. Идеал давлат гоёси утопия булишига қарамай, зарарли ҳамдир. У донмо жамоа ҳокимиятидир. Шундай булгандан сунг, нидивидуаллик манфаати жамоага буйсундирилади, натижада ҳурфикрлилик ҳалок булади, хусусий мулкнинг турли шакллари ривожланмай қолади.

Давлатчиликнинг тоталитаризм шакли халқ оммасининг лоқайдлигига олиб келади, бунда ҳурфикрлилик анъаналари йўқолиб боради, буюк шахсларга сажда қилиш кучаяди. Шахсга, диний ақидаларга ситғиниш ривожланади. Ҳозирги даврда техника, информация ва мулоқот воситаларининг ривожланиши замонавий инсонни тобора очиқ, узидан ривожланувчи тизимга айлантириб қуймоқда. Ҳозирги очиқ жамият учун кучли индивид зарур. Бу эса уз вақтида яккаликка олиб келди. Поппер фикрича, очиқ жамиятнинг идеал шакли индивидуумлар жамиятидир. Амалиётда инсонлар жонли мулоқотдан маҳрум булмоқдалар, чунки телефон, компьютер, телевидение, радио ва бошқа техника воситаларининг пайдо булиши мулоқотни механизациялаштиришга олиб келди.

Бир шаҳарда, уйда, подъездда яшовчи инсонлар бир-бирларини танмайди. 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 кўриб булмайди, аниқ ҳаракатлари учун аниқ инсонни яхши кўриш мумкин, умумий муҳаббат йўқдир, дейди. Поппер бу ерда Сукротнинг мавҳум ахлоқ тўғрисидаги гоёсига тўлиқ 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 ҳулосаларни қилишимиз мумкин. Унинг очиқ жамият ҳақидаги гоёсида ижтимоий жараёнларни икки лагерга: рационализм ва иррационализмга ажратганлиги яққол қўзга ташланади. Фалсафа тарихини урганиш бундай лагерларга булишининг асоссизлигиши курсатди. Чунки рационал ва интуитив тафаккур белгилари ҳар бир файласуфга хосдир. Масалан, Сукротни олсак, Поппер уни рационализм лагерига мансуб, дейди. Аслида эса Сукрот биринчи булиб уз фалсафаси марказига инсон қалбини қўяди. Эзгулик тўғрисидаги мулоқотларида яхшиликни интуитив тушуниш мумкинлигини исботлаб беради, яъни эзгулик, Сукрот фикрича, инсон рўҳининг энг юксак поғонасидир, уни тафаккур, тушун-

чалар орқали очиб, тушунтириб бўлмайди, 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 бўлишидир. Сукротнинг бу фикрларини англаб етмаган Афина демократлари уни ўлимга маҳкум этишади.

Албатта, биз Поппернинг ҳурфикрлиликка, хусусий мулк эркинлигига асосланган эркин очиқ жамият ҳақидаги фикрига тўлиқ қўшила- миз. Лекин шу ерда табиий савол туғилади, инсонда эркин фикрни нима туғдиради? Айнан ижодий фикр эркиндир. Инсон билнмларининг кўпайиши ва ривож жамиятни маърифатлаштиришга олиб келади, лекин бу эркин фикрнинг туғилиши, 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 махеус ҳолатидир. Фарқ шундаки, интеллект уз-узини ривожланти- ради, такомиллаштиради, руҳият эса бундай ҳолатга эгадир, бу эса руҳи- ят ривожининг тухтаганлигини 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 тўлдираемиз. Бундай жамиятнинг маънавияти ҳам бой булиши керак. Инсон инсонга, жамиятга, табиатга, борлиққа, ҳаётга булган муҳаббати мавҳум булмасдан, ҳаётий, жўшқин 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 юзиде буюк гоёларни 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 кўтарилади.

ЖОН РОУЛЗ

(1921 йилда туғилган)

Демократия, инсон ҳуқуқлари ва адолатлилик принциплари масала- си иккинчи жаҳон урушидан сўнг янгича аҳамият касб этди. Унинг

муҳокамасига америкалик файласуф Жон Роулз муҳим ҳисса қушди. «Адолатлилик назарияси» (1971) номли китоби унга шухрат келтирди. Роулз бу асарда «ижтимоий шартнома» ғоясини қайта ишлаб чиқади. У Локк, Руссо, Кантнинг меросига мурожаат қилади.

Роулз адолатлиликнинг икки тамойиллини илгари суради:

— ҳар бир инсон асосий эркинлик системаларини олдида тенг ҳуқуқли бўлиши керак;

— ижтимоий, иқтисодий тенгсизлик шундай ташкиллаштирилиш 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 нуқтан назаридан кетмакет 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 бахтиёрлик эҳтимоллиги» деган утилитарча принципдан келиб чиқса, у осонликча ҳар бир алоҳида индивиднинг қадриятлари принципи билан туқнашиши 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 булса, у ҳолда биз бошқа принципларни ҳам куриб чиқишимиз керак булади. Лекин улар ҳам бизнинг «ахлоқий ички сезгиларимиз» билан туқнашиши мумкин. Роулз мана шундай саволларга жавоб беришга ҳаракат қилди ва шунини айтиш керакки, унинг ишлари фалсафадан анча йироқ булган кўпчилик кишилар диққатини узига тортди. Қайсибир маънода Роулз замонавий либерал демократияга хос булган 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 ўтказди. Агар сиз узингизнинг 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 узингизга маъқул деб билар эдингиз? Бундай фикрий тажрибани — индивид айнан шу жамиятда ким булганлигини ва қандай урин эгаллаганини билмаган ҳолда жамият ва

адолатлилик принципини танлаши керак бўлган тажрибани Роулз бошланғич ҳолат, деб атайди. Бошқача қилиб айтганда, тажрибанинг асл моҳияти «ролларни гипотетик ўзгартириш» йўли билан универсаллаштиришдир.

Бундан ташқари Роулз айтадики, онгли инсон «бошланғич 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 қайғуришга асос бўлмаслиги керак.

Шундай қилиб, базавий сиёсий ҳуқуқлар ҳам, базавий фаровонликни таъминлаш ҳам эътиборга олинishi керак. Бошланғич ҳолат фикрий тажриба учун мезон бўлади. У бизга таклиф этилаётган меъёр нечоғли аҳамиятли эканлигини аниқлаш учун нима қилиш лозимлиги ҳақида тасаввур беради.

Роулз қизиқарли йўллар билан ахлоқий фалсафанинг бир қанча оддий муаммоларни четлаб ўтишга ҳаракат қилади. Масалан, у ахлоқни анъанавий маънода асослашни истамайди.

Ахлоқни асослашнинг фалсафий муаммолари ахлоқий фикрларни ҳақиқий ёки ёлгон, тўғри ёки нотўғри 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 узига хос рефлексив мувозанатдан иборат. Бу мувозанатни маълум бир уйғунликка эришмагунимизча тўғрилаймиз ва мослаштирамиз. Ахлоқий таълимот бизнинг ички сезгиларимиз одам ва ижтимоий шароитлар ҳақидаги таълимот билан мувофиқлаштирилган бўлса яна ҳам кучли бўлади.

Бундай нуқтаи назар ахлоқий фалсафанинг баъзи бир базавий муаммоларини бутунлай четлаб ўтишга йўл қўймайди. Масалан, бир қанча эҳтимолли «мувофиқлаштирилган» ахлоқий тизимни тасаввур этиш мумкин бўлса, уларнинг қай бирини танлашимиз керак? Бундай ҳолатда «мувофиқлаш»тиришга мезон сифатида мурожаат этолмаслигимиз мумкин. Бундан ташқари муҳокама этишнинг бу усули шуни тахмин этадики, эҳтимол, принцип бизнинг тўғрилиқ ҳақидаги итоатларимизга мувофиқлаштирилган бўлса, биз маълум бир амалий тасдиққа эга бўламиз. Аммо бу ерда айрим файласуфлар биз яна синфий муаммоларга тўқнаш келдик, деб айтар эдилар. Биз тўғрилиқ, деб тилақни қабул қилишимиз кераклигини ва «тўғри, деб биз нимага ишонишимизни» билмаймизку? Шундай қилиб, Роулз ахлоқий фалсафанинг базавий муаммоларидан бутунлай қутула олмади.

Томас Кун файласуф (фан фалсафаси) ва тарихшуносдир. Асосий асари «Илмий инқилоб структураси» (1963) деб номланади. Кун фикрича, фан манзарасишнинг муҳим таркибий қисмлари парадигмалар концепцияси ва нормал фан билан илмий инқилоблар уртасидаги муносабатлар концепциясидан иборат. Бундай манзарага биноан, текширилаётган фараз купчилик ботиний булган тахминларнинг кенг миқёсдаги мажмуасига тегишли булади. Олимларнинг узлари танлаган илмий соҳа доирасидаги фаолиятта тайёргарлик жараёнида эгаллайдиган тадқиқотчиликка доир билимлари ҳам шулар қаторига киради. Кун алоҳида илмий фаразнинг муайян кенг миқёсдаги йингидисига 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 тараққиётининг инқилобий босқичи бошланганини кўрсатади. 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 уз ичига олиши сабабли, Куннинг назарида, икки ёки ундан ортиқ парадигмаларни қиёслашда улар рационал жиҳатдан қиёсланмайдиган булиб қолади. Ана шундай сабабга қура, бизнинг ушбу зиддиятни баҳолашимиз ва оқибатда, унинг ечимни натижасини илмий жараён сифатида тавсифлашимиз учун зарур бетараф позиция мавжуд булмайди.

Куннинг назарида, шунингдек, иккита ҳар хил парадигма вакиллари уртасида узаро бир-бирини тушунишнинг ҳар қандай шакли ҳам муаммолидир. Чунки ҳар бир парадигманинг тарафдорлари, табиийки, баҳсли объектни уз тахминлари, яъни уз 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 «яхши» тадқиқот меъёрлари ҳақидаги тахминлар билан боғлиқ. Бундан ташқари, яна бир маъноси илмий фаолиятдан таъ-

лим бериш жараёни мисолларнинг муҳимлигини кўрсатади. Парадигма тушунчаси кейинги маънога мувофиқ равишда олимнинг ижтимоийлаштирилиши жараёнига, яъни унинг муайян илмий ҳамжамиятга қўшилишига ҳам алоқадор бўлади, бундай қўшилиш жараёнида борлиқ, онтология ва услублар методология тўғрисидаги баҳсли тушунчаларни қўллаш борасида ваколатлар орттирилади. Амалиётда асосланган «инхоний» 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 Фарбий 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 «Сўзлар ва нарсалар» номли машҳур асарида (1966) баён этади.

Фуконинг бу асарида қуйидаги структуравий нуқтаи назар ёқлаб чиқилди: «Инсон ижтимоий конструкциядир. Воқелик эса асос-этиборига кўра 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 «сўзлар» орқали намоён бўлади. Булар маданиятнинг воситалари ва объектларидир.

Фуко алоҳида тушунчаларнинг, ижтимоий институтларнинг, назарияларнинг утқинчи 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.

(1929 йилда туғилган)

Ю. Хабермас немис файласуфи ва социологдир. Уз фаолиятини Хоркхаймер ва Адорнонинг давомчиси сифатида бошлаган. Франкфурт мактаби «иккинчи авлодининг» йирик вакилидир. У узининг купгина чиқишларида позитивизмга қарши ғояларни 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 ҳаракатга, ҳам коммуникатив узаро таъсирга боғлиқ. Тил билан узвий боғлиқ узаро таъсир ва уни таъминлайдиган тушунтириш — герменевтик деб аталувчи фанларнинг, яъни ижтимоий антропологиядан тарихгача бўлган фанларни ривожлантиради. Одамларнинг узаро интерсубъектив тушунтиришларнинг чуқурлашувини таъминлашдан иборат бўлган амалий когнитив манфаат мана шунда.

Ниҳоят, узини мафкуравий занжирларидан танқидий рефлексия масалан, психоанализм ёрдамида озод қилишга эҳтиёж сезади. Бу — эмансипацион когнитив манфаат бўлиб, у бузилган мулоқотнинг объектив кучлари ва шаронтидан озод қилишдир.

Табиат билан муносабатларда бизнинг рационалликимиз етакчилик қилади. Техник когнитив манфаатнинг зарурий характериға кура худди шундай бўлиши керак. Бу ҳолатда Хабермас инкор этишга лойиқ ҳеч нарса йўқ, деб ҳисоблайди. Манфаатнинг мана шу типини тааллуқли бўлган соҳада айнан шундай бўлиши керак.

Хабермас фикрича, билиш ва рационалликнинг бошқарув ҳамда ҳукмронлик йўналтирилмаган бошқа шакли ҳам мавжуд. У амалий когнитив манфаатга асоеланган.

Муҳими шундаки, Хабермас рационалликнинг барча соҳаларини учун умумий бўлган ҳамда кейинчалик ўзи 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 ўзимиз ҳал қилишимиз мумкин. Бутун рационалликка алоқадор бўлган мажбурийлик ракурсини ўрнига биз (ижтимоий даражада) «техник» ва «амалий» манфаатлар, бошқарув (назорат) ва тушунтириш уртасидаги мувозанатни таъминлаш каби муҳим масалага келамиз.

Мазкур ижтимоий даражага ҳам шахсни ичидан эзишга ва буюмлашувга қарши курашда муҳим бўлган 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 урта-сида тўғри мувозанат урнатиш учун кураш бошланади.

Методологик жиҳатдан бу, Хабермас фикрига кура, табиатга нисбатан биз фақат сабабий тушунтириш билан яқунланадиган гипотетик-дедуктив тадқиқотларни қўлай 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 бўлган рационалликнинг махсус типи мавжудлигини кўрсатишга уринаётганини билдиради.

Хабермас таълимотича, одам ўзини гайриижтимоий тарзда тутса, биз буни физиологик ёки психологик сабаблар орқали тушунтиришга ва сабабий алоқадорлик тўғрисидаги тасаввурларимиз асосида шу одамни «даволаш»га уриниб кўришимиз мумкин. Энди бу одам биз учун «объект» бўлиб қолади. Биз ўз билимимиз туфайли шу «объектлашган» одамни «бошқаришимиз» мумкин. Ёки биз бу одамни оқил, соғлом ва шунинг учун ўз хатти-ҳаракатларига жавоб бера оладиган киши, деб ҳисоблашимиз мумкин. Кейинги ҳолатда биз бу одам ўзини шундай тутишининг асосларини қидириб кураимиз. Бунинг учун у биз билмайдиган жиддий асосларга эга бўлгандир ёки эҳтимол бу танбеҳга лойиқдир ва биз ундан ўзини 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 кўришиб туради, масалан, гиёҳванд молда 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 кўзгуси» (1979) номли асарида эристеология 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 уқийди, лекин уларнинг уз ҳақиқатлари билан жамиятнинг 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 уқийдиган китобларни уқиймиз, 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, узларини англашда, муаммоларини ҳал қилишда ёрдам беради.

Шундай қилиб, жамоа ва инсонларнинг биргаликдаги маънавий фаолияти, Рорти фикрича, моддий дунёсини эгаллайди. У бизнинг илмий, ахлоқий ва бадий нормаларимизни ташқаридан қидириш нотўғридир, дейди. Унинг фикрича, «ички оламимизда, ўзимиз киритган нарсалардан ташқари бошқа ҳеч нарса йўқ, амалиётимизда орттирилган тажрибамиздан бошқа, тафаккуримиз стандартларидан ташқари ҳеч нарса йўқдир»².

ПОСТМОДЕРНИЗМ

Постмодернизм мураккаб, кўп турли эклектик жараёндир. У XX асрнинг тўртинчи чорагида Ғарбий Европа маданиятида шаклланди. Постмодернизмнинг биринчи ғоялари 60-йилларнинг охирида долзарб бўлиб 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 Ўша 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 кўпгина филологлар, лингвистлар, санъатшунослар, социологлар, файласуфлар постмодернизм чегарасида фикр юритмоқдалар. Уларнинг энг йирик вакиллари Жан-Франсуа Лиотгар (1924 йилда туғилган), Жан Бодрийлар (1929 йилда туғилган), Жан Делез (1926 йилда туғилган), Жак Деррида (1930 йилда туғилган) ва Феликс Гваттариدير (1930 йилда туғилган).

Постмодернизмнинг шаклланишида марксизм, нишсечилик 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 интилмайди, 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 ўтиш талаб этилди. Шунинг учун ҳам онтологиядан бутунлай воз кечилди ва уни урганиш 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 қутарилди. Шу маънода ҳар қандай билимни тизимлаш муаммоси ўз мазмунини йўқотади, унинг ўрнини предмет чегараларини «бирлиги» масаласи эгаллади, предметларнинг ўзига 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, гоё ва объект, белгиланувчи ва белгилловчи 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 намоён қилишини инкор қилади. Шунингдек, умумий билан муносабатни, манба билан солиштиришни ҳам тан олмайди. Шу ердан «трансцендентал белгилловчи»нинг устуворлиги келиб чиқади, ваҳоланки дискурснинг «фикр қилинган» фалсафий мазмуни «биринчи маънони намоён қилиш» сифатида тасвирланади, яъни субстанция мазмун сифатида талқин этилади. Постмодернизм томонидан фалсафанинг мантикий марказчилик ҳодиса, воқеа ва нарсаларнинг етарли асос бўла олишлиги билан енгилди, бу эса «мазмунлар контекстидан чиқиб», «ҳодисавийлик ва маънавийлик контекстига» киришини тақозо этади. Постмодернизм онг даражаси ва англаниш ўртасидаги чегарани олиб ташлаш билан биргаликда баъзи талабларни ҳам илгари суради, яъни «ўрганилаётган» контекстдаги ўзгаришларнинг чексиз метаморфозларини назарда тутишни тақозо этади. Постмодернизм ижодкорликни «кашф қилинган нарсани кашфиёти» сифатида талқин қилади. Постмодернизм учун тарихни тутаганлиги хос хусусиятдир, унда гоёлар, мазмунлар, қадриятлар «гапириб утилган». Постмодернизм системавийликка, догмавийликка қарши, вариативликка йўналгандир. У матнни ўзи йўқ бўлса ҳам, «иштирок этишликни» таъкидлайди.

Постмодернизмни на «ҳозир борлик», на «берилганлик», на дунёни илмий асосини тушунтирувчи дунёқараш хусусиятига эга бўлган парадигмалар қизиқтиради, балки ноаниқлик, билиб бўлмалик, «белгиланувчидан қолган қолдиқ қизиқтиради, бу эса «белгилловчи 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 узиди метаформаларни, иллюзияларни, цитаталарни, «уйналган» мазмунларни мужассам этади. Бу эса фалсафий таҳлил қилиш йулларининг кўплигига, 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 ўринга чиқди; олий рационаллик ҳиссиёт билан рационалликнинг эмоционаллик билан мушоадавийликни бирлиги сифатида талқин этилди. Баҳо берилмаслик, фалсафий маргинализм, дискриптивлик тамойил даражасига кўтарилди. Постмодернизм фалсафий дидактик баҳолашдан воз кечди. Бу эса тушунуш предметиға нисбатан толерантликка олиб келди.

Постмодернизмнинг турли хиллигини назарда тутган ҳолда, уларға хос бўлган умумийлик ҳақида гапириш мумкин. Постмодернизмда дунё англандувчи объект сифатида талқин этилади, унинг натижалари ёзма шаклда ифодаланади. Шунинг учун ҳам дунё матн сифатида намоён бўлади.

Шахсни ўз-ўзини англаши «матн йиғиндиси» сифатида рўёбга чиқади. Бу матнлар бошқа матнлар билан муносабатда бўлади, 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 ўртасидаги 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 ўрнига матнлардан «цитата» олиш биринчи ўринга кўтарилди. Тажриба ва авторитетлардан ҳам воз кечилди. Дунё плюралистик борликка айланди. Тарих шунинг учун ҳам ўз йўналишини ва мазмунини йўқотди. Вақт ўз 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 антропологизмга ва гуманизмга қарши қўйилди. 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 йўналтирилди. «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 нармаль»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 мантиқий 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 тутадикки, матн орасидан қарама-қаршилик излаб, ундаги маъно структураларининг «тукилиб» кетишига йул қўйиб беради.

Деконструкция матндаги метафизик маънони енгиб утишга қаратилгандир. Деррида деконструкцияни Алисанинг ойна ортидаги сеҳрли эшигига ухшатади, у ерда мазмунлар ва улчовлар бутунлай чалкашиб кетгандир. Унинг фикрича, Гарбий Европа тафаккури мавжуд муаммолар донрасидан бир хил саволларга бир хил жавоб топиб чиқиб кета олмайди. Гарбий Европа фалсафаси олдинги гоёлар, уларни намоён булиши ва асосланиши маҳсулидир. Бу фалсафий категориялар орқали уларнинг ўзаро 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 юритилиши жараёнида янги мазмунларга эга бўлишга олиб келади. Деконструкция тарихий маданий анъаналар билан боғлиқ булган «олиб кирилган» маъноларни йўқотилишига қаратилгандир. У тарихийликка, бирёқламлиликка, прогрессизмга қарши йўналтирилгандир. Тарих деконструкцияда нутқ, амалиёт, хотира ва матндир. Деконструкциянинг асосий мақсади «олиб кирилганлик метафизикасидан» озод бўлиш матни уз-ўзини 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 булмаган кўп мазмунларни қабул қилиб олиш; матн муаллифга боғланмаган ҳолда ўз 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 ўзгарувчандир. Хоҳлаган белги цитата қилиниши мумкин, қўштирноқ ичига олинниши мумкин, чексиз талқин этилиши мумкин, янги контекстлар очилиши мумкин. Ҳар бир матн бошқа матн орқали ҳам ўқилиши 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 юборадикки, охир-оқибатда матн тилиям, бошқа

қолганлариям «ёзув, алифбе» маъносида тушуниладиган бўлиб қолади. У матн маъносини кенгайтиришни шундай амалга оширадигани, 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 истайдн. Шу маънода, дунё ҳам асосга эга эмас. Демак, «борлиқ» шаклида «мавжуд бўлган» нарсанинг асосини излаш ҳам бефойда.

Масалани шу йусинда олиб қарайдиган бўлсак, энг аввало «фарқлаш»ни англатади, холое. Деррида назарда тутган ёзув, янги фарқлар уртасидаги тухтовсиз мусобақалар, мавжуд ва йуқ нарсалар уртасидаги мусобақалар пайтидагина юзага чиқади. Ушбу хил очик мусобақада «бошқа» нарса, бизнинг тушунчаларимиз воситасида ифодалашга уринишимизга қарама-қарши улароқ, ҳаминша узининг алоҳида ролини уйнайверади.

Дерридага тўсқинлик қиладиган мушкулот ҳаммага яхши маълум булган узини узи референция қилиш муаммосидир. Буни унинг уз сузларига кура 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 ишонинини тушунтириб беришга мажбурдир. Агар у буни тасдиқласа, демак у ҳақ. Мабодо у буни тасдиқламаса, у ҳолда Деррида жиддий бирон нарсани тасдиқлайти, деб ишониш ҳам кийин.

СИНЕРГЕТИКА: Г.ХАКЕН ВА И.ПРИГОЖИН

XX асрнинг охирига келиб табиий ва ижтимоий фанлардаги ютуқлар натижаси улароқ, дунёнинг илмий манзарасига, у билан боғлиқ объект ва субъект, маънавийлик ва моддийлик, тадқиқотчи ва тадқиқот объектн, 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 булиш, оламни янгича изоҳлашга қаратилган, табиий ва ижтимоий-иқтисодий жараёнларнинг моҳиятини билишга қаратилган илмий йўналиш ва тафаккур услубидир.

Дунёнинг синергетика манзараси тугрисида биз И.Раҳимовнинг қарашларига асосланиб, куйидаги фикрларни келтирмоқчимиз.

¹ Қ а р а н г: Фалсафа қомусий луғат.— Т.: «Ўзбекистон файласуфлари миллий жамияти нашриёти», 2004, 75-бет.

Синергетика илмий йўналиш сифатида физика, кимёвий, биологик ҳодисаларнинг ҳамда иқтисодий, техник, ижтимоий жараёнларнинг уз-узини ташқил этиш, уз-узини бошқариш, тартиблиликдан тартибсизлик (хаос)га ўтиши, чизиклилиқ ва чизиксизлик каби ҳолатларининг моҳияти ва қонуниятларини изоҳлайди.

Дунё манзарасини тушунишда синергетика асосчиларидан бири Г.Хакен фикрича, бизни қуршаб турган ва биз кузатиб турган борликда инсон ва инсоният жамиятидан мураккаброқ тизим йўқ. Шунинг учун ҳам инсон ва жамиятни ўрганишда 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 қуринмас тўсиқ қўйилган дифференциаллашган классик илмий билимда бунинг учун зарурий шароитнинг ўзи йўқ эди. Аксинча, фан ўз тараққиёти давомида секин-аста жамият, табиат ва инсон ҳаётига таҳдид солувчи кучга айлана борди. Негаки, моддий тараққиётни, яъни, шу кунги амалий фойдани кўзлайдиган, 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 ўз ичида шаклланган ноклассик тамойиллардаги жамият ва инсон моҳияти масалаларига янгича қарашлар бу ҳолга муайян даражада қаршилик кўрсата бошлади. Кучайиб бораётган бундай жараёнларнинг моҳияти ва унинг келиб чиқиши сабабларини чуқур ўрганиш учун фанда тинимсиз изланишлар олиб борилмоқда.

Жамиятни, инсонни, унинг ҳаёти ва тақдири масалаларини таҳлил этиш жараёнида синергетика ҳар қандай тизим ривожининг асосий шарт сифатида бу тизимнинг очиқ бўлиши, яъни, атроф-муҳит билан модда 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» (турғун) ахлоқ ва дунёқарашга, «очиқ» жамиятни эса «динамик» (ўзгарувчан) ахлоқ ва дунёқарашга асосланиши ҳақидаги таърифида ушбу уйғунлик янада яққолроқ қуринади. Маълумки, Бергсоннинг уқтиришича, биринчи типдаги «ёпиқ» жамият фақатгина кишилик жамиятини эволюцион тур сифатида сақланишига хизмат қилса, иккинчи типдаги «очиқ» жамият эса инсониятнинг кейинги эволюциясига йўналтиради. 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 гояларнинг аҳамияти катталигини тап олишимиз керак. Лекин И. Раҳимов фикрича, жамият ҳаётига синергетик методни туғридан-туғри 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 умумилмий ёндашувларнинг тобора яқинлашиб бораётганидан далолат бермоқда.

Синергетика тараққиётнинг эволюцион тамойиллини 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 мактабнинг асосчиларидан яна бири И. Пригожиндир. У 1917 йилда туғилган, физика, химия ва статистик механика соҳасида машҳур Брюссель мактабнинг 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 булмаган геометрик параметр, деб келинган эди. Вақтга бундай қараш, Пригожин фикрича, утмиш, 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 булса-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 туғрисида 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 ўртасида зиддиятлар асосида эмас, балки улар ўрта-сида мулоқот, ҳамкорликка қаратилганлигини кўрсатди. Пригожин вақт узининг ички хусусиятига кўра плюралистик, кўп имкониятли, демократик характерда бўлиб, замон жиҳатидан ҳам, унинг ташкил топишини ҳам, мавжудлигини ҳам ягона модел билан ифодалаб булмайди. Шу билан фан янги инсоний сифатларга эга бўлиб 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 меъёردа тебранишини кузатиш мумкин, агар маятникни тўхтатсак, дастлабки барқарор ҳолатига қайтади, агар тўнтариб қўйсак, у ё унғ томонга, ё чап томонга оғиб туради, бу ҳолат беқарорликдир. Синергетикада беқарорлик ва тартибсизлик категорияларининг ўзаро муносабати ҳам урганилади. Ҳар қандай эски система янги система билан алмашинар экан, аввало беқарорлик, тартибсизлик юз беради. Бундай ҳолатнинг рўй 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 бўлса, XX асрнинг 30-йилларидан бошлаб, физика фанида ҳам қўлланила бошланди. Агар диалектика таълимот сифатида кўпроқ чизиқлилиқ тафаккурига асосланган бўлса, 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 кўрсатади¹.

Хуллас, бугунги кунда дунёнинг манзарасини илмий тушунтиришда хилма-хил қарашлар, ёндашувлар бор. Улар масалани турли томондан ёритишга ёрдам беради, бир-бирини тўлдиради, хилма-хил фикрларни умумлаштиришга имкон беради. Бу эса дунёнинг илмий манзарасини фалсафий изоҳлаш чегаралари кенгайиб, масаланинг мазмун-моҳиятини англаш даражаси усиб бораётганидан далолат беради.

¹ Қ а р а н г. Фалсафа қомусий лугат.— 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
Стоклар 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

ХРИСТИАНИКНИНГ ВУЖУДГА КЕЛИШИ ВА ШАКЛЛАНИШ ДАВР

Европада черков ҳукмронлиги	207
Илк христиан фалсафаси: апологетика ва патристика	210

Апологетика	211
Флавий Иустин	211
Тертуллиан	213
Бахшлашувчиларнинг 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
Аквиниялик 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

ТАРВИЙ ЕВРОПАДА УЙҒОНИШ ДАВРИДА ИЖТИМОИЙ-ФАЛСАФИЙ ФИКРЛАРНИНГ РИВОЖЛАНИШИ

Ренессанс даври	261
Данте Алигъери	269
Франческо Петрарка	274
Пьетро Помпонаци	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 хуқуқ ва марказлашган давлат гоёлари	322
Никколо да Бернардо Макиавелли	325
Жан Боден	331
Иоанн Альтузий	333
Гуго Гроций	333
Адолатли жамият гоёси	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 Мильте	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
Гельвещий	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
Ҳаёт 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 Дьюн	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 Кул	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.
Тойиров Ё.
Тўхтаров И.
Чориев А.
Ўтамуродов А.
Абдуллаев М.
Насриддинов А.
Йўлдошев С.
Усмонов М.
Ҳайдаров Х.
Ҳусайнов А.
Чориев С.
Мусаев Ф.
Кулмуродов У.
Қобулниёзова Г.
Рўзматова Г.
Минавваров С.
Шермухаммедова Н.
Абдуллаева Г.
Султонова А.
Абдухолиқов Ж.
Примов М.
Умарова Р.
Давронов З.

Усмонов Б.
Раматов Ж.
Мўминов А.
Рўзметова Д.
Темиров Н.
Маъмуров Ш.
Маматов Н.
Пўлатов Ҳ.
Ортиқов Т.
Азизқулов А.
Қўшоқов Ш.
Бозоров М.
Мардонов Р.
Ашуров Ш.
Рўзматзода Қ.
Бобоев А.
Ҳакимов Н.
Олим Д.
Маҳқамов А.
Жабборов Ш.
Назирова Х.
Бозоров Д.
Ташанов А.
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.
Гоялар фалсафаси (қўлланма)	21 б.т.
Гоялар 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. Қаюмов*
Бадний муҳаррир *Б. Бобожонов*
Техник муҳаррир *Л. Хижова*
Мусахҳиҳлар *Ю. Бизатова, Ж. Тоирова, М. Абдуллаева*

Теришга берилди 06.02.04. Босишга рухсат этилди 15.10.04. Бичими 70x90 $\frac{1}{16}$. 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 босмаҳонаси,
700083. Тошкент шаҳри, Буюк Турон, 41.**

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