

ЎЗБЕКИСТОН РЕСПУБЛИКАСИ ОЛИЙ ВА ЎРТА МАХСУС ТАЪЛИМ
ВАЗИРЛИГИ

МИРЗО УЛУФБЕК НОМИДАГИ ЎЗБЕКИСТОН МИЛЛИЙ
УНИВЕРСИТЕТИ

**САЪДУЛЛА ЙЎЛДОШЕВ
МИРЖАЛОЛ УСМОНОВ
РАҲМАТ КАРИМОВ**

ҚАДИМГИ ВА ЎРТА АСР ҒАРБИЙ ЕВРОПА ФАЛСАФАСИ

«ШАРҚ» НАШРИЁТ-МАТБАА АКЦИЯДОРЛИК
КОМПАНИЯСИ БОШ ТАҲРИРИЯТИ
ТОШКЕНТ — 2003

М а с ъ у л м у ҳ а р р и р

фалсафа фанлари доктори *Рустам Жумаев*

И л м и й м у ҳ а р р и р

фалсафа фанлари доктори, профессор *Расулжон Носиров*

Йўлдошев, Саъдулла ва бошқ.

Қадимги ва ўрта аср Фарбий Европа фалсафаси: Олий ўқув юртларининг фалсафа ва ижтимоий-сиёсий фанлар факультетлари талабалари учун ўқув қўлланма//С.Йўлдошев, М.Усмонов, Р. Каримов/Масъул муҳаррир: Р.Жумаев.—Т.: «Шарқ», 2003.—208 б.

Сарлавҳада: ЎзР Олий ва ўрта махсус таълим вазирлиги, М. Улуғбек номидаги Ўзбекистон Миллий университети.

1.1,2 Муаллифдош.

Ушбу ўқув қўлланма Ўзбекистон Республикаси «Таълим тўғрисида»ги қонун ва Кадрлар тайёрлаш Миллий дастури асосида Олий ва ўрта махсус таълим ўқув юртларининг фалсафа факультетлари, ижтимоий-сиёсий бўлимлари талабаларига, шунингдек, барча гуманитар йўналишдаги олий ўқув юртларининг талабалари, аспирантлар, илмий тадқиқотчилар ва фалсафа тарихи билан қизиқувчилар учун тавсия этилади. Ушбу ўқув қўлланма ўзбек тилида биринчи марта нашр қилинмоқда.

Ўқув қўлланмада жаҳон маданияти хазинасига улкан ҳисса қўшган юнон ва Рим мутафаккирлари Платон, Аристотел, Демокрит, Эпикур, Тит Лукреций Кар, схоластик фалсафанинг вакиллари ҳамда уйғониш даврининг йирик олимлари ва мутафаккирлари Николай Коперник, Жордано Бруно, Галилей, Кампанелла ва Томас Морларнинг таълимотлари ўз ифодасини топган.

Мазкур қўлланмани тайёрлашда яқиндан ёрдам берган профессор Ҳ. Алиқулов ва доцентлардан А. Ж. Шарипов, М. Қодировларга ўз миннатдорчилигини билдирамыз.

ББК 87.3(0)я73

© «Шарқ» нашриёт-матбаа
акциядорлик компанияси
Бош таҳририяти, 2003 й.

КИРИШ

Қадимги ва ўрта аср Ғарбий Европа фалсафаси фалсафа тарихи фанининг ажралмас бир қисми сифатида илмий, гоёвий ва тарбиявий жиҳатдан катта аҳамиятга эга.

Фалсафа тарихини ўрганиш фалсафанинг ижтимоий онг шакллари ўртасидаги ўрнини аниқлаш ва унинг жамият моддий ҳаётининг ижтимоий амалиётга боғлиқлиги, нисбий мустақиллиги, шунингдек, ўзининг ички тараққиётида ички мантиққа эга эканлигини аниқлашни тақозо этади.

Ўтмиш фалсафий таълимотлар тарихи босиб ўтилган босқич сифатида қаралиб, уни ўрганиш ҳозирги даврда катта аҳамият касб этмоқда.

Мазкур қўлланмада Қадимги Юнонистон ва Рим давлатларида фалсафий, табиий-илмий фикрларнинг юзага келиши ва ривожланиши баён қилинади. Қўлланмада дастлабки мифологик, диний-фалсафий таълимотларнинг келиб чиқиши, ривож, дастлабки ёзма манбаларининг яратилиши ҳақида сўз юритилади.

Шунингдек, қадимги мутафаккирларнинг манбаларига, архив ҳужжатларига таянган ҳолда тўғри ва ҳаққоний илмий таҳлил қилинган адабиётлар талабалар учун дастуриламал бўлиб хизмат қилиши керак.

Антик давр фалсафасида Гераклит, Демокрит, Платон, Аристотел, Эпикурларнинг фалсафий, табиий-илмий, ижтимоий-ахлоқий таълимотлари етакчи ўрин эгаллайди.

Рус файласуфи, антик давр фалсафасининг ўткир билимдони В. Ф. Асмус ёзганидек:

«Агар Платон асарлари бўлмаганида, биз қадимги юнонлар тўғрисида нафақат оз билган бўлиб қолмай, балки ўз-ўзимизни ёмон билган бўлур эдик. Бундан ташқари, фалсафа санъат, назм, илҳом, инсон ва унинг интилишлари, амалий ишларидаги қийинчиликларнинг сеҳрли кучи нимада эканлигидан бе-хабар қолган бўлур эдик».¹

Қадимги даврдан кейин фалсафий-ижтимоий, ахлоқий фикрлар ўрта асрда вужудга келди.

Ўрта аср схоластик фалсафасида, айниқса, X—XIV аср давомида икки асосий оқим — номинализм ва реализм ўртасида кескин кураш давом этди. Реализм черков ва бойларнинг манфаатларини ифода этган схоластик, фалсафий оқим бўлган

¹ В. Ф. А с м у с. Платон. изд. «Мысль» М.: 1975, с5.

бўлса, номинализм шаҳар савдогарлари ва ҳунармандлари манфаатини ифода этувчи ўз даврининг прогрессив фалсафий оқимдир. Бу икки оқим ўртасидаги курашнинг асосий масаласи — умумий тушунчалар «универсаллар»нинг моҳияти масаласи эди. Реализм оқими тарафдорларининг таълимотига кўра, умумий тушунчалар — «универсаллар» реал мавжуд бўлиб, улар мустақил ғоявий моҳият сифатида жисмларга, инсонларга нисбатан бирламчидир. Моддий олам иккиламчи умумий тушунчаларнинг шаклий ифодасидир.

Ўрта аср реализми ўз даврининг ёрқин ифодаси ва ўрта аср католицизм ва схоластикасининг фалсафий асоси бўлган.

Номинализм оқимининг тарафдорлари табиатдаги якка-якка предмет, ҳодисалар, уларнинг хусусиятлари реал ва объектив равишда мавжуддир; умумий тушунчалар эса иккиламчи. Номинализм ўрта аср схоластик фалсафасидаги табиий — илмий куртакларнинг ўзига хос ифодаси бўлган.

XIV—XV асрларда Ғарбий Европа мамлакатларида янги ишлаб чиқарувчи кучлар ўрта аср тузуми устидан галаба қозонишда жамиятдаги илгор кучлар — саноатчилар, савдогарлар ва банкирларнинг табақалари шакллана бошлади. Янги тузумнинг ривожини табиатни ўрганишга боғлиқ бўлган. Табиат илмининг манбаи тараққиёт заминига айланган эди. Ана шу тарихий шароитда мазкур тузум маданиятига қарши ўз кашфиётлари ва асарлари билан кураш олиб борган инсонпарвар, табиатшунос олимлар ғоявий майдонда ўз ўринларини топа бордилар. Н. Коперник, Ж. Бруно, Галилейлар схоластик фалсафага қарши курашда қувгинлардан, ўлимлардан қўрқмай, мардлик кўрсатиб, жамиятнинг олга силжишига катта таъсир кўрсатдилар. Фалсафа тарихида Янги давр фалсафасига асос солдилар.

ҚАДИМГИ ЮНОНИСТОНДА ФАЛСАФИЙ ФИКРЛАРНИНГ ЮЗАГА КЕЛИШИ

Юнон шаҳар — давлатлари қадимдан савдо ва саноат маркази бўлиб келган. Улар туфайли маданий тараққиётга йўл очилган. Қишлоқ хўжалиги ривож, ҳунармандчилик, савдо муносабатларининг яхшиланиб бориши, табиатни билишга, фан тараққиётига эҳтиёжни кучайтирди. Бунинг оқибатида Юнонистонда физика, математика, адабиёт, фалсафа фанлари вужудга келди ва тараққий этди. Қадимги юнон файласуфларининг кўпчилиги мавжуд тузумга мансуб бўлганлар. Улар томонидан илгари сурилган ижтимоий-сиёсий, педагогик ғоя ва таълимотлар шакл-шубҳасиз мамлакатдаги ижтимоий кучлар манфаати ва қарашларини ифода этган. Лекин шунга қарамай, бу масалаларни ва айниқса, фалсафий қарашларни ишлаб чиқишда улар шундай гояларни илгари сурадиларки, натижада мавжуд жамият доирасидан чиқиб кетадилар.

Қадимги юнон фалсафаси илоҳий билимлар, мифология, санъат билан узвий боғлиқликда ривожланди.

У даврда мифология фалсафанинг манбаси, материали ва зифасини ўтаган. Фақат эллинистик даврда, яъни милодимиздан аввалги III асрда бир неча илмий соҳалар, аввало математика ва тиббиёт фанлари алоҳида фан бўлиб, ажралиб чиқа бошлади. Бироқ шундан кейин ҳам қадимги юнон фалсафаси нафақат ўз соҳаси бўйича саволларга жавоб берибгина қолмай, балки математика, тиббиёт, табиий ва ижтимоий фанлар оқимларига бўлинган бўлса-да, мазмунига кўра, бир-бирига зид бўлган оқимларга бўлинади.

Юнонистонда дастлабки фалсафий моддиончилик таълимот мил. ав. VII ва VI асрлар ўртасида Милет шаҳрида юзага келган. Булар иониялик Фалес, Анаксимандр, Анаксименлардир. Адабиётларда ёзилишича, Милет мактаби файласуфларини иониялик файласуфлар ҳам деб аташган. Кичик Осиёнинг гарбий қирғоғидаги Иония туманида юзага келган барча фалсафий таълимотларни **иония фалсафаси** деб аташган. Иония қадимги юнон дунёсида ижтимоий ва маданий жиҳатдан етакчи ўринни эгаллаб келган. Иқлими юмшоқ, ери серунумлиги туфайли қишлоқ хўжалиги яхши ривожланган ҳамда денгиз бўйида, савдо йўли чорраҳасида жойлашганлиги учун ҳам ҳунармандчилик ва савдо-сотиқ анча ривожланган эди. Ионияликлар Яқин Шарқ мамлакатлари билан савдо-сотиқни яхши йўлга қўйганлиги ту-

файли илм-фан ва маданият тез равнақ топа бошлаган эди. Иониядан чиққан файласуфлар нафақат Иония давлатида яшаб, ижод қилибгина қолмай, балки бошқа шаҳар-давлатларда ҳам яшаб, ижод қилганлар. Масалан, колофонлик Ксенофан Италия, Сицилиядя, Пифагор Юнонистоннинг Кротон шаҳрида, клазоменлик Анаксагор Афинада, милетлик Фалес, Анаксимандр ва Анаксименлар Милет шаҳар — давлатида яшаб ижод этишган.

Бу мутафаккирлар ўша даврдаги мавжуд тузумнинг прогрессив табақа намояндалари сифатида гайриилмий қарашларга қарши кураш олиб бордилар. Қадимги Юнонистондаги илғор фалсафий таълимотлар қадимги Шарқ мамлакатлари ҳамда Юнонистонда эришилган табиий билимлар билан узвий боғлиқликда мафкура майдонига кириб келди. Шу боис юнон файласуфлари айни чоғда савдогар, сайёҳ, сиёсий арбоб ва ҳар томонлама баркамол табиётшунос олимлар эди.

Милет фалсафий мактабининг асосчиси Фалес (мил. ав. 624—547 й.) ҳақли равишда юнон фани ва фалсафасининг асосчиси саналади. Фалес ўз даврининг ўткир билимдон кишиси эди. У савдогар, сиёсий арбоб, мунажжим, риёзиётчи, географ, физиолог, файласуф ва таниқли гидроинженер бўлган. У кўпгина мамлакатларда бўлиб, бу мамлакатларнинг (жумладан, Миср ва Бобилнинг) маданияти, фани ва фалсафий мероси билан яқиндан таниш бўлган. Фалес бир неча йил олдин Куёш тугилишини олдиндан башорат қилган. Фалес Куёш тугилиши сабабини Ой, Куёш йўлини тўсиши оқибатида содир бўлишини айтган. Фалеснинг фикрича, Ойнинг ёруғи Куёш нурунинг Ойдаги инъиксидир. У шунингдек, Куёшнинг бир йил давомидаги ҳаракати 365 кунга тенг эканлигини исботлаб берган. Тарихий манбаларда келтиришича, Фалес Кичик айиқ юлдузини кашф этган. Шунингдек, об-ҳавонинг қандай бўлишини олдиндан айтиб берган. У геометрия фани билан ҳам шуғулланган дейишади.

Фалес таълимотига кўра, табиатдаги турли-туман жисм ва ҳодисалар дастлабки ибтидо модда-сувдан пайдо бўлган. Пировард оқибатда сувдан ташкил топган барча жисмлар яна сувга айланади.

Фалеснинг таъкидлашича, ер ҳам сувдан пайдо бўлган. Ер думалоқ, усти текис ва атрофи сув билан қопланган. Сув оламдаги чексиз, турли-туман жисм, ҳодисалар, уларнинг доимий ҳаракати ва ўзгаришларининг ягона ва доимий моддий асосидир. Сув абадийдир, лекин ундан пайдо бўлган жисм ва ҳодисалар вақтинча ва ўткинчидир.

Фалес биринчи бўлиб, оламнинг моддий бирлигини ва бу моддий бирлик доимо ўзгаришда эканлигини эътироф этган.

Фалес сув ва ундан пайдо бўлган жисмлар ҳаракати ва ўзгариши каби хусусиятлари сабабини нотўғри талқин этиб, улар-

нинг жони бор, деган хулосага келган. Масалан, у магнит жонли нарса, шунинг учун у темирни ўзига тортади, дейди. Унинг бу фикри дунёни нотўғри тушунишга олиб келди. Шундай қилиб, Фалес гилозоистик (барча мавжудотни тирик, деб ҳисоблаш) таълимотини яратди. Бу ҳақда Аристотел ўзининг «Жон ҳақида»ги асарида: «Фалес жонни ҳаракатчан деган, демак у магнит темирни ҳаракатга келтиради, темир ҳам жонга эга экан, деган хулосага келган»¹, — деб ёзган.

Фалес худолар мавжудлигини эътироф этади-ю, лекин улар моддий оламнинг ишларига жуда кам аралашади, деб уқтиради. Маълумки, Фалес таълимотича, олам моддий ва абадийдир.

Фалес мифологик дунёқарашни фалсафий дунёқарашга айлантириб, ижтимоий борлиқ ва эски қарашларга қарши чиқиб, замон руҳига жавоб берувчи фикрни илгари сурган. Фалес гарчи Милет шаҳрида давлат ишлари билан шуғулланмаган бўлсада, сиёсий масалаларда фаоллик кўрсатиб келган. Геродотнинг таъкидлашича, Фалес Лидияга қарши курашиш учун Иониянинг 12 шаҳри билан бирлашиб, иттифоқ тузишларини таклиф этган. Иония подшоҳи Иониянинг босиб олиниши хавфи тутилганда, деб ёзади Диоген Лаэртский, Фалес миллетликларнинг Крез билан иттифоқ тузмаслиги тўғрисида огоҳлантирган. Бу сафар унга қулоқ солишганликлари туфайли шаҳар форслар томонидан босиб олиниши хавфидан омон қолган, деб ёзади.

Фалес шунингдек, Ерни ўраб 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 юлдузлар, Ой ва Қуёш», — деб айтган. Унинг бу хатосини шогирдлари Анаксимандр билан Анаксименлар тузатишган.

Анаксимандр Фалеснинг шогирди, мил. авв. VII аср охири — VI аср ўрталарида яшаб ижод этган. У ҳақда Диоген Лаэртский қисқача маълумот берган. У «табиат ҳақида» асар ёзган, лекин асари бизгача етиб келмаган. У Фалес сингари фаннинг кўп соҳалари билан шуғулланган.

Фалеснинг илгари сурган ғояси дунё ва борлиқни сув билан чекланганлигини тан олса, Анаксимандрнинг дунёвий борлиги чексиз, газсимон апейрондан иборат бўлган. Анаксимандрнинг бу ҳақдаги таълимоти тўғрисида Диоген Лаэртский шундай ёзади: «Ибтидоий элемент чексиздир, у на сув, на ҳаво ва бошқа бирон-бир аниқ ҳиссий нарса эмас. У айтадики, яхлит нарса ўзгармас, лекин унинг қисмлари ўзгарувчандир»²

¹ Қ а р а н г: В. Ф. А с м у с. История античной философии. Москва, 1966 г. 20 стр.

² Қ а р а н г: Хрестоматия по философии. Ростов на Дону, 1997, стр., 20

Бироқ модданинг турли ҳолатлари (қисмлари) бирдан иккинчисига ўтиб турса, яхлит материя, моддийликнинг негизи саналган элемент (апейрон) чексиз бўлган. У қарама-қарши томонга эга бўлганлиги учун гоҳ қуюқлашади, гоҳ сийраклашади. Бирдан иссиқлик ва совуқликнинг ажралиши туфайли ер устидаги ҳавони ўраб олган оловсимон булутни ёриб ўтиб, уч ҳалқани яратади. Шундай қилиб, юлдузлар, Қуёш ва Ойнинг учта доираси вужудга келган. Ер шохи кесилган дарахтга ўхшаб, ҳаракатсиз ҳолда дунёнинг ўртасида жойлашган. Ҳайвонлар ва инсонлар, қуриган денгиз тубидаги қолдиқлар қирғоқларга чиқиб, қиёфасини ўзгартирган. Анаксимандрнинг апейрон тўғрисидаги таълимоти ҳаракатнинг абадийлиги ва қарама-қаршиликлар бирлиги билан узвий боғлиқ эканлигини таъкидлайди.

Анаксимандр Симплиннинг фикрича, яхлит, ҳаракатчан, чексиз, апейрон таълимотини илгари сурган. Анаксимандрнинг айтишича, абадий ҳаракат сувга нисбатан ибтидо бўлиб, у туфайли бир хил жисмлар пайдо бўлади, бошқалари эса емирилади.

Анаксимандр фикрича, олам чексиз ўзаро ҳаракатда бўлганлиги туфайли чексиздир, бирликдан иборат қарама-қаршилик кейинчалик бир-бирдан ажралиб чиқади. Иссиқлик ва совуқлик, қуруқлик ва намлик апейрондан ажралиб чиқиб, материянинг бир ҳолатдан иккинчи ҳолатга ўтишини таъминлайди.

Дунёвий борлиқ ўзидан дунёларни пайдо қилган. У абадий ўзгаришда бўлади ва кейинчалик уларни ўз қаърига тортади, беҳисоб дунёларнинг яратилиши ва емирилиши тарихи билан туғилган. У шунингдек, юлдузлар, Қуёш ва Ой ҳалқаларининг ҳаракати орқали осмон ва жисмларининг бир кеча-кундузлик ҳаракати тўғрисидаги таълимотни илгари сурган. Ер дастлаб сув билан қопланган бўлиб, осмон олови таъсирида сувнинг бир қисми буғланиб, қуруқлик пайдо бўлган. Бу буғланишлар шамолнинг эсишини келтириб чиқаради. Шамол Қуёш ва Ой ҳалқаларининг айланиши сабабчиси бўлган ва худолар оламнинг пайдо бўлиши, унинг ривожланишида иштирок этишмаган. Фалес каби у ҳам жон моддий дейди, чунки жоннинг ҳаракати ҳавога ўхшашдир.

Борлиқ тўғрисида Анаксимандр илгари сурган таълимотни унинг замондоши, шогирди Анаксимен давом эттирди. Анаксимен Милет мактабининг учинчи намоёндаси. Анаксимен мил. авв. 588—525 йилларда яшаб ижод этган. У дунёнинг асосига ҳавони қўяди. Унинг таълимотича, ҳамма нарса ҳаводан пайдо бўлади ва пировардида яна ҳавога айланади. Моддий олам ва ундаги жисм ҳавонинг қуюқлашишидан сув, ер, тошлар ва ҳ.к.дан ташкил топса, сийраклашишдан эса олов пайдо бўлади. Ер ясси, у Қуёш ва бошқа сайёралар сингари ҳавода сузади. Ҳаракатсиз ердан фарқли ўлароқ, улар коинот ёрдамида ҳаракатга келади. Фалес сингари Анаксимен осмон жисмлари «ер-

нинг табиатига ўхшаш»дир, дейди. Осмон ёритгичлари, дейди у, ердан қуйидаги тартибда жойлашган: ердан намлик кўтарилади, кўтарилган намлик сийраклашиб оловга айланади, юқорига кўтарилган оловдан осмон ёритгичлари пайдо бўлади. Бошқа ҳамма нарсалар ана шу моддий унсурлардан пайдо бўлган.

У Анаксимандр сингари ҳаракатнинг абадийлиги ҳақида гапиради. Ҳаракат туфайли жисмлар ўзгариб туради. Анаксимен материянинг етти шакли ҳақида фикр юритади. Булар олов, эфир, ҳаво, шамол, булут, сув, ер ва тошлардир. Ҳавонинг сийраклашиши иссиқликни келтириб чиқарса, қуюқлашиши эса совуқликни келтириб чиқаради. Ҳавонинг қуюқлашиши ва сийраклашиши тўғрисидаги таълимот ҳавонинг моддийлигини яна бир карра исботлайди. У жон ҳақида гапириб, «Жон — бу ҳаво. Жон, яъни ҳаво танимизни бамисоли чексиз ҳаво билан бутун коинотни ўраб, сақлагани каби сақлаб туради»¹, — деган Анаксимен.

Анаксимен дастлабки элемент саналмиш ҳавонинг чексизлиги ва оламнинг сон-саноқсизлиги тўғрисидаги фикрни қўллаб-қувватлайди. Анаксименнинг космологик таълимоти ўзига хос характерга эга.

Унинг фикрича, сон-саноқсиз оламлар вақт-вақти билан алмашилиб туради, яъни оламлар пайдо бўлади, сўнгра емирилади, кейин яна пайдо бўлади ва ҳ.к.

Анаксимен биринчи бўлиб ҳаракатсиз юлдузлар билан сайёралар ўртасида фарқ борлиги тўғрисида гапиради. Осмон жисмларининг жойланиши тартиби тўғрисида Анаксимандрга нисбатан тўғрироқ фикрни илгари суриб, Ерга нисбатан яқинроқ турадиган Ой, Қуёш, кейин юлдузлар жойлашган дейди. У Қуёшнинг тутилиши тўғрисида фикр юритиб, Ой, Қуёш билан Ер ўртасига тушиб қолганда Қуёш тугилади, деб айтган.

Анаксимен шунингдек, давримиз таълимотига яқин турган об-ҳаво ҳодисалари тўғрисидаги фикрларни ҳам илгари сурган. У шунингдек, қор ва дўл ёғиш тўғрисида ҳам фикр юритган. Булутдан пайдо бўлган ёмғир совугач, дўлга айланади. Ҳавонинг сув билан аралашшидан қор пайдо бўлади. Момақалди-роқ ва чақмоқ шамолнинг булутларни ёриб ўтиши орқали содир бўлади, дейди. Ранг-баранг ёйлар (камалак) эса Қуёш баъзан Ой нурларининг зич булутга тушишидан пайдо бўлади. У стихияли моддийончи, содда диалектик файласуф сифатида худони оламнинг сабабчиси, деган фикрни мутлақо рад этиб, нарсаларнинг сабабчиси чексиз ҳаво, деб таъкидлайди. Лекин шу билан бирга Анаксимен худоларни мутлақо инкор этмайди. Худоларнинг ўзлари ҳам ҳаводан тузилган, дейди. Анаксимен бошқа антик юнон файласуфлари сингари материянинг илоҳийлашгани тўғрисида фикр юритган. Анаксимен худоларнинг

¹ Қ а р а н г : В. Ф. А с м у с. История античной философии, стр. 21.

табиат билан бир нарса дейиши пантеизмдан иборатдир. Бу ҳақда Цицерон шундай ёзади: «Худо ҳаво экан, у пайдо бўлади. Анаксименнинг ҳавоси, Анаксимандрнинг апейрони сингари илоҳийлашган, у ўлмас ва йўқ бўлмасдир»¹. Шундай қилиб, Милет мактабининг намояндалари борлиқ, ҳаракатнинг моҳияти, яққалик ва умумийлик ўртасидаги алоқалар тўғрисидаги масалаларни илгари суришга ҳаракат қилдилар. Лекин бу барча масалалар ва содда диалектика даражасида қўйилган ва ҳал этилган.

Милетликлар шунингдек, ўзлари қабул қилган қарорларини принципиал — методологик қимматини яхши ҳис қилганлар. Улар қидирган умумийликни ҳиссиётдан етарли даражада мавҳумлашмаган шаклда ифода этганлар. Гарчанд милетлик файласуфлар ҳаракатнинг моҳияти тўғрисидаги масалани қўйган бўлсалар-да, Аристотел айтганидек, ҳаракатнинг манбаини кўрсата олмаганлар.

Гераклит (530—470) милодимиздан аввалги 530 йилда Кичик Осиёнинг ғарбий қирғоғида жойлашган Эфес шаҳрида зодагонлар оиласида тугилган.

Гераклит нафақат натурфалсафага асос солган файласуф, балки у қадимдаги юнон қарама-қаршилик таълимотининг асосчисидир. Унинг ижодида сиёсий қарашлар ҳам муҳим ўрин олган.

Гераклит балогатга етган чоғида Яқин Шарқда форслар ҳукмдорлик қилар эди. У зодагонлар оиласида дунёга келганлиги учун сиёсий қарашлари ҳам зодагонларга хос эди. Унинг сиёсий қарашлари «Табиат ҳақида» асаридан келтирилган айрим парчаларда ўз ифодасини топган. Масалан, 104-парчасида у ўз қавмидан чиққан демократик раҳбарлар ҳақида шундай ёзади: «Уларнинг ақли ёки фикрлаши қандай билмадим? Улар ҳақдир, уларда яхшиликдан ёмонликлар кўплигини билмайдилар»². Гераклитнинг сиёсий қарашларининг марказида ҳокимият озчилигини ташкил этган «яхшилар»нинг қўлида бўлмоғи лозим. У «яхшилар»ни мақтаб шундай дейди: «Биргина энг яхши нарса ҳамма нарсадан аъло: абадий шухрат барча ўткинчилардан аъло, халқ ҳайвонга ўхшаб қорнини ўйлайди холос»³. Кўриниб турибдики, Гераклит учун аристократизм оддий бир ҳодиса эмас, балки унинг негизида кўпқиррали моҳият яширинган.

У ўз асарининг 121-фрагментида ҳамюртлари тўғрисида шундай ёзади: «Эфесликлар бир-бирини осиб ўлдирсалар, таҳсинга сазовор бўладилар ва шаҳарни болаларга қолдирсалар, ўзларининг энг яхши кишиси Герматорни ҳайдаб, «Орамизда ҳеч ким

¹ Қ а р а н г: Д. В. Д ж о х а д з е. Основные этапы развития античной философии. М. 1977 стр. 16.

² М а к о в е л ь с к и й А. О. Досокритики ч. I Казань. 1919 г. стр. 163.

³ Ўша асар. 152-бет.

яхши бўлмасин, шундай экан, у бошқа ерда, бошқалар билан яшайверсин»¹, — дейди.

Бироқ Гераклит даврида эфесликларнинг кўпчилиги аристократия томонида эмас эдилар, эҳтимол, шу сабабдан у ижтимоий-сиёсий фаолиятдан бош тортган. Лекин шунга қарамай, унинг фалсафий ва ижтимоий қарашлари Юнонистоннинг прогрессив ривожланишига маълум даражада ёрдам берди. У барча юнон шаҳар-давлатларини ривожлантириш, уруғчилик расм-русмларга қарши қаратилган янги юридик йўналишларни амалга оширишни ёқлаб чиқди.

Унинг Қадимги Юнонистонда фалсафани ривожлантиришда тутган тарихий ўрни ва аҳамияти шундаки, у ўзидан аввал ўтган файласуфлар Фалес, Анаксимандр ва Анаксименлардан фарқли ўлароқ диалектика масалаларини ишлаб чиқди. Милет мактабининг намоёндалари фалсафий масалаларни астрономия ва физикага нисбатан мустақил ҳолда кўрмаганлар. Гераклит ёзиб қолдирган асарларидан афсуски, 130 парчаси бизгача етиб келган. Бу парчалар бизга ажойиб мутафаккир дунёқарашининг баъзи бир асосий хусусиятларини билиб олишимизга ёрдам беради.

Мазмунан ниҳоятда оригинал ва тил жиҳатидан ширали, мазмунан бой, ихчам ҳажмдаги Гераклит асарлари ҳаммага ҳам тушунарли эмас эди. Чунки у ҳаётга ишончсизлик руҳида қарарди. Фикримизнинг исботини 20-парчада кўришимиз мумкин. Гераклит тугилишга бахтсизлик ҳодиса деб қарайди. «Тугилганлар яшашга интиладилар, шунинг учун ўлим деган сўзнинг ўрнига хотиржам бўлиш ва тугилган болаларни ўлимга қолдирадилар»². У жамиятдаги ва табиатдаги тўхтовсиз ўзгаришларни кузатиб борди ва улар сирларини била бошлади. Гераклит оламнинг асосига олов элементини қўяди. Қадимги халқлар учун олов тупроқ, сув, ҳаво сингари моддий бўлган. Кишилар олдин олов — бу моддий жисм бўлмай, балки оксидланиш жараёнини бузиб, ундан иссиқлик ва ёруғлик ажралиб чиқишини билишмаган. Лекин қадимгилар олов элементини сув, ҳаво, апейронга нисбатан сарҳаракатчан ва ўзгарувчанлигини билишган. Худди шу нарса унинг эътиборини ўзига тортган оловнинг субстанционал асосга эга эканлигини уқтиради. Уни олтин билан солиштириб, жисмларни эса маҳсулотлар билан таққослайди. «Ҳамма нарса оловга алмаштирилади ва олов ҳам ҳамма нарсага, бами-соли олтин маҳсулотларга алмашинганлиги каби маҳсулотлар ҳам олтинга алмашилади. Гераклит оловни нафақат оламнинг асосини ташкил этувчи моддий ибтидо деб билибгина қолмай, балки ундан ҳамма нарса пайдо бўладиган асос, деб уқтиради.

¹ Ўша асар. 166-бет.

² Ўша асар. 151-бет.

Оловдан оламнинг пайдо бўлишини Гераклит «пастга қараб ҳаракат», деб билган.

Гераклит космогонияси бизгача уч хил кўринишда етиб келган. Климент фикрича, олов, сув, ҳаво ҳам уругдан пайдо бўлган. Зевс йўқ бўлган, бироқ уруғ қолган. Бу уруғдан ер, осмон ва иккисининг ўртасида жойлашган барча нарсалар ҳам пайдо бўлган. Плутархнинг фикрича, олов ҳавога айланади. Милодимизнинг иккинчи асрида яшаб ижод қилган файласуф Марк Аврелий Гераклит космогониясини бутунлай бошқача тушунтиради. «Ернинг ўлимидан сув тугилади ва қайта оловга айланади»,¹ Марк Аврелийда ер эса ҳавога айланиши лозим, Гераклитнинг олами абадий эмас. «Пастга ҳаракат» вақт-вақти билан «юқорига ҳаракат» билан алмашинади. Оловнинг қуюқлашишидан барча нарса пайдо бўлса, сийраклашувидан яна оловга айланади. Бу дунёвий олов вақт-вақти билан ёниб, ўчиб туради.

Гераклитнинг диалектикаси тўхтовсиз ўзгаришлардан иборат. Ҳаракат моддий олам доирасида асосан дастлабки элементлар олов, ҳаво, сув ва тупроқнинг айлана ҳаракатидан иборат. Бу ҳақда Гераклит шундай ёзади: «Оқар сувга бир дақиқада икки марта тушиш мумкин эмас, чунки ҳар дақиқада сув янги янги бўлиб туради»². Шундай қилиб, Гераклит оламда турғунлик ва ҳаракатсизликни инкор этади. Чунки турғунлик ва осойишталик ўлимнинг хусусиятидир, дейди. У ҳамма нарса ҳаракатда деб билади.

Ҳаракат ҳаёт жараёнининг энг умумий характеристикасини ташкил этади. Ҳаракат бутун табиатга, барча жисм ва ҳодисаларга тааллуқлидир. Ҳаракатнинг умумийлиги тўғрисидаги тезиси абадий ҳаракатдаги жисмларга ҳам тегишлидир. Абадий ҳаракат бу абадий ўзгаришдир. Аристотелнинг шаҳодат беришича, Гераклит шундай деган: «Қуёш нафақат ҳар куни янги, балки Қуёш доимо тўхтовсиз янгиланиб туради»³. Ҳамма нарса доимо ўзгариб туради, иссиқ совуққа, совуқ иссиққа айланади ва ҳ.к. Вужудга келиш фақат қарама-қаршиликнинг бирлиги билан бўлиши мумкин. Гераклитнинг тушунишича, вужудга келиш ҳар бир нарсанинг бир ҳолатдан иккинчи ҳолатга тўхтовсиз ўтиб туриши орқалидир.

Шундай қилиб, Гераклит фикрича, ҳаёт ва ўлим, кун ва тун, қарама-қаршиликнинг бирлиги мисолида яхшилик ва ёмонлик биргадир, дейди у. Гераклит ернинг атмосферада буғланиши ва уни сув сифатида ерга қайтишини ва ҳатто борлиқ ёки йўқлик умумийликнинг бирлиги ҳамда ўзига хослиги, нарсалар ўртасидаги қарама-қаршиликлар бирлигининг мисоли тариқасида келтирилади. Қарама-қаршилик, Гераклит фикрича, аба-

¹ Қ а р а н г. А. Н. Ч а н ы ш е в. Курс лекции по древней философии. М. 1981, стр. 134.

² Қ а р а н г. В. Ф. А с м у с. История античной философии. стр. 26.

³ А. О. М а к о в е л ь с к и й. Досократики. стр. 148.

дий курашда бўлади. «Кураш бировларни худолар, бошқаларни инсонлар, бир хилларни кул, бошқаларни эса эркин кишилар қилиб яратган»¹, дейди. Бундан Гераклит кишилар ўртасидаги уруш ва жанжалларни тарғиб қилиб келди, дейиш нотўғридир. Гераклит таълимотича, табиатдаги нарса ва ҳодисаларнинг турли-туман бўлишининг сабаби, оловнинг абадий ҳаракатидан ва ўзгаришидандир. Олов шунингдек, инсон онгининг келиб чиқиши сабабидир.

Унинг фикрича, кишилар руҳияти ва онги уларнинг танасига боғлиқ. Инсон онги оловнинг ўзгарувчан ҳолатидир ёки оловнинг бир кўринишидир. Бироқ психик ҳодисаларни ва онгни тушуниш теран мазмунга эга. Аммо Гераклит онгининг ўзига хос хусусиятини тушунмай, онгни материя билан бир нарса, деб тушунди.

Гераклит таъкидлайдики, барча нарсаларнинг ҳаракатда ва тўхтовсиз ўзгаришда бўлиши уларнинг мавжудлигига зиддир, чунки ҳаракатдаги ҳар бир предмет айна вақтнинг ўзида мавжуд эмас. Гераклитнинг бу таълимотига Аристотел эътироз билдириб шундай дейди: «Бироқ бир нарса бир вақтнинг ўзида ҳам мавжуд бўлиши ва бўлмаслиги мумкин эмас»². Денгиз суви, — дейди Гераклит, баъзи бир тирик мавжудот учун тоза бўлса, бошқа тирик мавжудот учун яроқсиз бўлиши мумкин. Кишиларнинг ишлари ва хатти-ҳаракатлари нисбийдир. Гераклитнинг қарама-қаршилигига маълум даражада мавжудлик, қарама-қаршилиқлар бирлиги, мутлақ ва нисбийлик гоёлари тааллуқли эди. Гераклит ўзгаришлар манбаи тўғрисида гапириб, тараққиётнинг илгарилаб боришини тушунмади. Унинг фикрича, тараққиёт доира ичида қайтарилиб туради. У ривожланишнинг сакрашсимонлигини, миқдор ўзгаришдан сифат ўзгаришга томон ўтишини кўра билмади. У қарама-қаршилиқни бир тартибга солувчи, уни бошқариб турувчи қонунни яратди. Бу қонун Логос қонунидир. Логос, унинг фикрича, моддий дунё қонунидир. Рус файласуф олими А. Н. Чанишев Логос ҳақида шундай дейди: «Логос — бу сўз. У ҳар қандай сўз эмас, балки ақлли сўздир». Гераклитнинг логоси объектив оламнинг қонунидир. У тартиб ва ўлчов тамойилидир. Логос оловнинг бошқа кўринишидир».

Ҳиссиётимиз учун олов модда бўлса, ақл учун олов логос, яъни ақлли сўздир. Оловнинг логос кўриниши ақлли ва илоҳийдир. Барча кишилар учун умумий бўлган бу қонун илоҳийдир, дейди у. Гераклитнинг «инсонлар қонуни» ягона қонундан озуқа олади. У илоҳий, ўз хоҳишига кўра ҳукмронлик қилади ва ўзига бўйсундиради. Кишилар у билан доимо муносабатда бўлишларига қарамай, уларнинг кўпчилиги бир-бирларидан логосла-

¹ С. А. Йўлдошев. Антик фалсафа Т. 1999. 22-бет.

² Қаранг: Асмус В. Ф. История античной философии. М. 1965, стр. 26.

ри (ақллари) билан фарқ қилишади. Гераклит нега шундай бўлди? — деб ўзига савол беради. Ўзининг бу саволини 107 ҳикмат (афоризм)да қуйидагича изоҳлайди: «Дагал танага эга бўлган кишиларнинг кўзлари ва қулоқлари ёмон гувоҳдир»¹.

Бу билан Гераклит ҳиссий билишни номукамал билим деб, ақлий билимни эса ҳиссий билимдан устун қўяди. Лекин Гераклит ҳиссий билимни мутлақо инкор этмайди, балки жони дагал бўлган, яъни олов элементи кам бўлган кишиларнинг ташқи ҳиссиётлари ҳақиқий билим бера олмайди, деб уқтиради.

Бундан қуйидагича хулоса чиқариш мумкин: «...масала ташқи ҳиссиётда бўлмай, балки бу ҳиссиётларни қабул қилаётган кишиларга боғлиқ. Жони нафис бўлган кишиларнинг ташқи ҳиссиёти ҳақиқий билим беради. Бироқ ҳиссиёт, Гераклит фикрича, жисмларнинг табиати ҳақида тўлиқ ва узил-кесил билим бера олмайди. Тўлиқ билимни фақат тафаккур бера олади, дейди у. Аммо Гераклит тафаккурни билим фаолияти, яъни жони дагал бўлмаган истеъдодли кишилар билими, фаолияти, ҳақиқий бўлади», дейди. У 112-фрагментда «тафаккур буюк устунлик ва донишмандликнинг мазмуни, ҳақ гапириши ва табиат овозига қулоқ солиши, унга мувофиқ муносабатда бўлиши лозим»², — деб ёзган.

Оқиллик ҳақиқатдан йироқ бўлган барча қарашларни рад этади ва улардан юз ўгиради. Гарчанд, кўпчиликка ҳақиқий билим насиб эта бермайди, чунки кўпчилик оламни бошқарувчи «логос»ни билмаслиги муқаррар, деб ҳисоблайди у. Барча кишиларда ҳақиқатни билиш қобилияти бор, имкониятда ақл ато этилган, дейди. Ўзининг бу фикрини 116-фрагментда қуйидагича ифодалайди: «Барча кишиларга ўзини билиш ва фикрлаш ҳуқуқи берилган. Гераклитнинг фикрича, «Табиатан куруқ онг энг оқил ва энг олийдир ва аксинча, маст кишининг жони ҳўлдир»³.

Кишилар табиатан тенгдирлар. Лекин улар реал имкониятдан фойдаланишда тенг эмасдир. Кўплари логос бўйича яшамайдилар, ўзларининг фикрларича яшайдилар. Бундай кишиларнинг ҳаёти болаларнинг ўйинига ўхшайди. Улар ўз хоҳишларининг қулидирлар. Бахт тананинг фароғатидан эмас, балки тўғри фикрлаш, тўғри гапириш ва табиатга мувофиқ ҳаракат қилмоқ, унга қулоқ солмоқдан иборатдир.

Гераклитнинг фалсафий қарашлари жаҳон фалсафий тафаккури тараққиётига сезиларли ҳисса қўшди. Олам ҳеч ким томонидан яратилмаган. У абадий ва чексиз жонли оловдан тuzилган.

¹ А. Н. Ч а н ы ш е в. Курс лекций по древней философии. М. 1981, стр. 135.

² А. С. М я к о в е л ь с к и й. Досократика I, 164 стр.

³ Ўша асар: 165-бет.

Логос ҳеч ким томонидан яратилмаган бўлса-да, худоларнинг ўзлари оловдан ташкил топган, деган мақомда туради Гераклит.

ПИФАГОР ВА ПИФАГОРЧИЛАР ФАЛСАФАСИ

Пифагор Юнонистоннинг шарқий қисмидаги Сомос шаҳрида зодагонлар оиласида милодимиздан 580 йил аввал дунёга келган. Пифагор золим подшоҳ Поликрат билан чиқиша олмай, Фалеснинг маслаҳати билан илм олгани Мисрга жўнайди. У ерда 22 йил Миср коҳинларидан таълим-тарбия олади. Милодимиздан аввалги 525 йили Миср форслар томонидан забт қилинган, форслар кўпгина мисрликларни асир олиб, Шарққа томон жўнайди. Уларнинг орасида Пифагор ҳам бор эди. У Бобилга келиб, 12 йил давомида у ердаги коҳинлардан таълим олди. Апулейнинг таъкидлашича, Пифагор ҳинд донишмандларидан ҳам таълим олган. Пифагор 34 йил муҳожирликда, Миср, Бобил ва ҳатто Ҳиндистонда ҳам яшаган. Юнонистоннинг Кратон шаҳрига келиб жойлашиб, ўзининг Пифагорчилар иттифоқини тузади. У асар қолдирганми ёки йўқми номаълум. Тарихий манбаларда кўрсатилишича, Пифагор ўз таълимотини оғзаки тарғиб қилган.

Пифагорчиларнинг таълимотини ёзма равишда тарғиб қилган киши Филолей бўлган. У милодимиздан аввалги V асрда ижод этган. У гарчанд диний таълимотларни илгари сурган бўлса ҳам ўз давридаги шоирларнинг диний таълимотларига, турли расм-русумларга қарши чиққан. Пифагор энг аввало Юнонистонда катта обрўга эга бўлган. У Гомерга қарши кураш олиб борган. Гомер ўзининг «Илиада ва Одессея» асарида худоларнинг ишлари тўғрисида ҳам фикр юритади.

Пифагор ва пифагорчиларнинг таълимотига кўра, олам узлуклидир. Оламнинг асосида мавҳум сонлар ва бўшлиқ ётади. Мавҳум сонлар пифагорчилар таълимотининг асосини ташкил этади. Улар Милет мактабининг моддиюнчилик таълимотларига қарши чиқиб, оламдаги нарса ва ҳодисаларнинг асосида мавҳум сонлар ётади, дейишади. Бир рақами — сонларнинг асоси — нуқтадан иборат. Бир рақами геометрик шакллар ва жисмларнинг юзага келишининг асосидир. Уларнинг турли хил геометрик шакллар билан боғлиқ бўлган жуфт ва тоқ сонлар ҳақидаги таълимоти алоҳида аҳамиятга эга эди. Нуқта бир рақамни ташкил этса, икки рақами тўғри чизиқни, уч рақами текисликни, тўрт рақами жисмни ташкил этган. Олам ва ундаги нарсалар рақамдан юзага келган.

Бироқ пифагорчиларнинг рақамлар тўғрисидаги таълимоти мавҳум рақамларнинг миқдори тўғрисидаги дастлабки ҳаракатларидан иборатдир. Пифагорчилар таълимотича, жисмларнинг устки қатламлари ёппасига чизиқлардан ташкил топган бўлиб, улар нуқталар билан чекланган.

Шунинг учун, улар тасаввурларича, рақам барча жисмларнинг сабаби ва оламни ҳаракатга келтирувчи кучдир. Улар рақамларни материя, конкрет жисмлар ва ҳодисалардан ажратиб, уларга мустақил мазмун ато этганлар. Рақамларни мутлақ кучга, яъни худога алмаштиришган. Идеаллаштирилган мистик 1 рақами пифагорчилар таълимотича, худонинг онасидир, дунёдаги ҳамма нарса ва ҳодисаларнинг асосидир, 2 рақами табиатда қарама-қаршиликларнинг асосидир, 3 рақами қарама-қаршиликларнинг бирлиги, яъни жисмларнинг қарама-қарши томонларининг бирлигидан иборатдир, 4 рақами тўрт элемент (унсур)нинг шаклидир. Шундай қилиб, пифагорчиларнинг таълимотича, дунёнинг асосида материя ва табиат ётмай, балки идеаллашган рақамлар ётади. Нарса ва ҳодисалар ана шу рақамларнинг маҳсулидир. Пифагорчилар фалсафасининг моҳияти ҳам ана шундадир. Уларнинг таълимотича, оламни билиш, оламни бошқариб турган рақамларни билишдан иборатдир.

Шуни алоҳида таъкидлаш лозимки, натурфайласуфларнинг диалектик тенденцияларига, Гераклитнинг диалектикасига қарама-қарши пифагорчилар дунёни тушунишда метафизик мақомда турганлар. Пифагор таълимотича, жараён қарама-қаршиликларнинг бирдан иккинчисига ўтишидан иборат бўлмай, балки улар бирга мавжуд бўлишади, тенгликда бир-бирига тобе бўлган қарама-қаршиликлар қуйидагича: чекли ва чексиз, тоқ ва жуфт, birlik ва кўплик, ўнг ва чап, эркак ва аёл, тургунлик ва ҳаракат, тўғри ва эгри, ёруклик ва зулмат, яхши ва ёмон, тўртбурчак ва кўптомонликлардир. Пифагорчиларда стихияли диалектика элементлари мавжуд. Масалан, жуфт рақамга бир рақам қўшилса, тоқ рақами ҳосил бўлади. Пифагорчиларнинг фалсафаси маълум даражада илмий аҳамиятга эга. Улар биринчи бўлиб, Юнонистонда табиатдаги нарса ва ҳодисаларнинг миқдор категориясини илгари сурдилар-у, лекин миқдор билан сифат ўртасидаги боғлиқликни инкор этдилар. Миқдор сифатсиз бўлмаслигини улар тушунмадилар. Пифагорчиларнинг фикрича, Ер оловсимон марказ атрофида айланиб, алоҳида баландликка эга бўлган монотон товуш чиқаради. Масалан, Ойнинг товуши баланд ва ўткир. Сатурннинг товуши энг паст. Бу товушлар биргаликда ҳамоҳанг куйни яратади. Буни фақат Пифагор эшитиши мумкин эди, гўё у ниҳоятда нозик бир ҳолда тинглаш қобилиятига эга бўлган. Пифагор диний таълимотининг асосида жон ётади. У жоннинг абадийлиги ва бир танадан иккинчи танага ўтишини эътироф этади. Жон ўз танасини тарк этар экан, инсон ҳаётлиги чоғида қандай хатти-ҳаракат қилганига қараб тақдирланади. Пифагорчилар ўзларининг тартибот таълимотларини жамиятга ҳам тадбиқ этишган. Уларнинг таъкидлашича, юнон аристократик ҳокимияти энг яхши тартиботдир. Юнон демократияси яхши тартиботнинг бузилишидир.

Шундай қилиб, Пифагор ва пифагорчилар доимо жамиятда юнон аристократик ҳокимиятини тузиш тарафдори бўлиб келишган. Пифагор ва пифагорчиларнинг таълимоти кейинчалик Элей мактаби намояндалари томонидан давом эттирилди ва ривожлантирилди.

ЭЛЕЙ МАКТАБИ ФАЛСАФАСИ

Ксенофан қадимги юнон шоири ва файласуфи милодимиздан аввалги VI асрнинг охири — V асрнинг ўрталарида яшаб ижод этган. У кичик Осиёнинг Колофон шаҳрида дунёга келган. Шоир илм олиш мақсадида Юнонистон шаҳарларига, Жанубий Италияга саёҳат қилиб, умрининг сўнгги йилларини Элей шаҳрида ўтказди. Элей шаҳар — давлатда фалсафий мактабнинг юзага келиши, Ксенофаннинг шаҳарни тарк этганлиги тўғрисида аниқ маълумот йўқ.

Ксенофаннинг фалсафий таълимоти VI асрнинг ўрталарида юзага келган. Диоген Лаэртскийнинг ёзишича, Ксенофан «Табиаат ҳақида» деб аталган асар ёзган. Афсуски, бизгача бу асарнинг айрим парчалари етиб келган холос. Ксенофан Пифагорни тилга олади. У пифагорчилар иттифоқига яқин турган.

Ксенофан Пифагор ва бошқалар сингари шоирлар талқин этган кўпхудоликка қарши чиқади. Ксенофан бир неча элегейлар (мусиқавий асар)нинг муаллифи бўлган. Улардан бирини Пушкин эркин таржимада берган. Унда Ксенофан жисмоний кучларга сифинишнинг устидан кулади. Бойлик ва ичкиликбозликка кескин қарши чиққан.

Ксенофан кўпхудоликка ҳамда антропоморфик (яъни инсонларга тааллуқли сифатларни ҳайвонларга, ўсимлик дунёсига хос деювчи) таълимотга ҳам қарши чиққан, мифологияни рад этишга ҳаракат қилган.

«Агарда буқалар, отлар ва шерлар инсон каби қўлларига эга бўлганларида эди, унда инсонларга ўхшаб тасвирий санъат асарларини яратишлари мумкин эди. Отлар ўз худоларини отларга, буқалар эса худоларини буқаларга ўхшатиб чизардилар ҳамда уларнинг жисмий тузилишини ўзларининг жисмий тузилишларига ўхшатардилар»¹.

Ксенофан биринчи бўлиб, худолар инсонларнинг ижоди деган дадил фикрни айтган. Гомер ва Гессииодларнинг яратган худолари инсонларга ўхшаб, нафақат ташқи кўринишлари билангина эмас, балки турмуш тарзлари ва маънавий даражалари билан ҳам ўхшашдилар.

Дарҳақиқат, ягона худо мавжуд, деган эди Ксенофан. Худо инсонга ўхшаб на қиёфага эга, на фикрлайди, унинг ўзи нигоҳ,

¹ Қ а р а н г: Ч а н ы ш е в А. Н. Курс лекции по древней философии — М., 1981. С. 147.

тафаккур ва эшитишдир, у ақл қуввати ила нарсани қийналмай бошқаради ва сокинликда мавжуддир. Ксенофаннинг фикрича, худо ҳамма нарсаларнинг дастлабки асосидир.

Худо пайдо бўлмаган ва кўчма сифатга эга эмас. Олам яхлит ва ўзгармас. Ксенофан худоси табиат билан айнан бир нарса. Худо шарсимон моҳиятга эга.

Барча пайдо бўлувчи нарса ўлимга маҳкум, жон эса нафас олишдир, деган Ксенофан. Унинг таъкидлашича, ҳамма нарса тупроқдан ташкил топган ва пировард натижада яна унга айланади.

Туғилувчи ва ўлувчи ҳар бир нарса тупроқ ва сувга боғлиқ. Бу икки нарса ҳаёт манбаидир. Ҳатто жонлар ҳам тупроқ ва сувдан ташкил топган, дейди у. Ксенофан — пантеист. Бу масалада Ксенофан таълимоти бошқа фалсафий мактаблар таълимотидан фарқ қилади.

Табиат ўзгармас ва ҳаракатсиздир. Бироқ бу яхлит бирликка сокинлик ва ҳаракат хос эмас, чунки сокинлик йўқликка хос, конкрет жисмларнинг кўплиги эса ҳаракатга хосдир. Кўриб турибмизки, у чексизлик ва чекланганлик масаласи ҳақида фикр юритган. Бу хусусият пифагорчилар фалсафасида асосий аҳамиятга эга бўлган. Қадимги Юнон олими Теофрастнинг таъкидлашича, Ксенофан Пармениднинг устози эди. Унинг фикрича, борлиқ яхлит, чексиз ва сокин. Ксенофаннинг борлиғи илоҳийлашган ва абсолютлаштирилган, метафизик — абстракт моддий тушунча бўлиб, уни ҳиссий қабуллаш мумкин эмас.

Ксенофан ернинг эволюцион ўзгариши тўғрисида фикр юритган. Қачонлардир ер сув билан қопланган, кейинчалик сувнинг бир қисми қуриб, қуруқлик ҳосил бўлган. Денгиз туби бўлган жой кейинчалик тоғга айланган. Шунинг учун ер борлиқнинг асосидир, унинг субстанциясидир.

Ер ўз илдири билан чексиз ёйилган. Сув эса тупроқ билан ҳамкор сифатида ҳаётнинг манбаини ташкил этган. Осмон жисмлари ҳам сувдан ташкил топган. Сувдан булутлар ҳосил бўлади, булутлардан эса барча осмон ёритқичлари юзага келган.

Ксенофан фалсафаси зиддиятларга бой. У ўзига хос космогоник таълимотни илгари сурган, икки ибтидо: тупроқ ва сув коинотнинг асосидир. Шунга кўра, унинг билиш назарияси ҳам икки хил кўринишга эга.

Ксенофан билиш назариясининг биринчи қисмида худони билиб, мутлақликка эришиш мумкин бўлса, билишнинг иккинчи қисми эҳтимол билим мулоҳазадан иборат бўлиб, у физика қисмига тааллуқлидир. Шунини айтиш керакки, билим эҳтимол, тахминий ҳақиқатга яқин ва унинг ҳақиқий билимга бўлиниши кейинчалик Платон ва Аристотел фалсафасида ўз ифодасини топган. Ксенофан фикрича, инсон ҳақиқатни билишга қодир эмас. Мутлақ ҳақиқат физик хусусиятга хосдир. Ксенофан илгари сурган бу икки хил қарашлик кейинчалик шу мактаб

намояндалари Парменид ва Зенонлар томонидан ривожлантирилган.

Парменид Элей фалсафий мактабининг кўзга кўринган намояндаларидан бири бўлиб, милодимиздан аввалги 504 ёки 501 йилларда туғилган. Парменид Элей шаҳрида ўсган. Гераклитнинг замондоши, Платон эса Пармениддан 30 ёш кичик бўлган. Парменид ўзидан кейин «Табиат ҳақида» асар ёзиб қолдирган. Асарнинг муқаддима қисми бизгача етиб келган холос.

У ўз таълимотининг баъзи қисмларида пифагорчиларни танқид қилган, у шунингдек, Иония фалсафасига қарши чиққан. Элей фалсафий мактабининг тараққиётига мантқан ёндашсак, умуман материалистик таълимотдан идеалистик таълимот томон тараққий этганлигини кўришимиз мумкин. Ҳатто Платон ҳам маълум даражада Парменид таълимотига қарши чиққан. Парменид ва унинг шогирди Зенон ҳам оламни билишда ақлий билишни ҳиссий билишга қарама-қарши қўйган. Албатта, бу билан уларни натурфайласуфлар деб ҳукм чиқаришимиз тўғри бўлмас, бироқ оламни билишда ақлий билишни ҳиссий билишга қарама-қарши қўйдилар.

Парменид фикрича, борлиқ мавжуд, йўқлик эса мавжуд эмас. Борлиқ оламнинг марказида ҳаракатсиз жойлашган. У яхлит шарсимон массадан иборат. Унинг олам тўғрисидаги бундай тасавури борлиқнинг моддийлигидан далолат беради. Парменид таълимотининг асосий масалаларидан бири фикр ва ана шу фикрга тегишли жисм (предмет) айнан бир нарса, жисмга тааллуқли фикр табиатан фикр деган маънони англатади. Лекин Парменид бошқача таъкидлайди: «Фикр доимо жисм ҳақидаги фикрдир. Фикр ўз жисмидан (предметидан), яъни борлиқдан ажралган ҳолда бўлиши мумкин эмас. Фикр бу борлиқ демакдир. Йўқлик тўғрисида фикр юритар эканмиз, қандайдир мазмунда фикрнинг мавжуд эканлигини англаймиз. Йўқлик тўғрисидаги фикрнинг мавжудлиги ўзи борлиқдир, фикр мавжуд экан, демак, у борлиққа эга, ҳар ҳолда йўқлик тўғрисидаги фикр мавжуд-ку!» Демак, бундан фақат битта борлиқ мавжуд ҳулоса чиқариш мумкин¹ экан деган.

Шундай қилиб, Парменид фикрича, йўқлик мавжуд эмас, доимийлик оламида ҳеч жойда бўшлиқ йўқ, ҳеч нарса билан тўлмаган маконнинг бўлиши мумкин эмас. Жисмдан алоҳида макон йўқ. Олам яхлит шарсимон массадан иборат. Демак, олам бир бутун, унда ҳеч қандай кўплик ва кўплик ҳақида фикр юритиш ҳам мумкин эмас. Алоҳида якка-якка жисмларнинг ўзи оламда йўқ. Пармениднинг бу таълимоти пифагорчиларнинг бўшлиқ бор, деган фикрига қарши қаратилган. Албатта, пифагорчиларнинг бўшлиқ тўғрисидаги фикри атомистик таълимотни илгари сурган файласуфларнинг мутлақ бўшлиқ фикридан

¹ В. Ф. А с м у с. История античной философии М., 1965. стр. 40.

йироқдир. Пифагорчиларнинг илгари сурган бўшлиги ҳавосимондир. Ҳар қалай пифагорчилар бўшлиқни эътироф этганлар.

Пифагорчиларнинг таълимотича, жонли шарсимон олам ташқаридан ўз ичига ҳавосимон бўшлиқни тортиб, нафас олади. Натижада, олам алоҳида жисмларга бўлинади ва улар бир-биридан ажралиб туради. Пармениднинг фикрича, олам яхлит. Демак, унда ҳеч қандай кўплик ёки алоҳида қисмлар йўқ экан. Бундан шундай хулоса чиқариш мумкинки, ҳиссиётимизга кўчган кўплик аслида ҳиссий ёлғондир. Ҳиссиёт орқали билинадиган олам манзараси ҳақиқий эмас. У саробдир. Ҳақиқатнинг манбаи эса ҳиссиётдир.

Парменид Гераклитга қарши чиқиб, Гераклит табиатни абдий ҳаракатда, ҳаракат эса қарама-қаршиликлар асосида содир бўлади, дейди. Лекин Парменид фикрича, олам ҳаракатсиз бўлгани учун пайдо бўлишлик ва емирилишлик мумкин эмас. Пармениднинг таълимоти Қадимги Юнонистонда оламни метафизик тушунишга қаратилган. Шундай қилиб, Парменид таълимотича, борлиқ ҳаракатсиз, ўзгармас, пайдо ҳам бўлмайди ва йўқ ҳам бўлмайди.

Парменид таълимоти икки қисмга бўлинган. Биринчи қисмда ҳаракат тўғрисидаги аниқ билимлар ифодаланган, иккинчи қисмда эса физик жараёнлар ва ҳодисаларнинг табиати тўғрисида ўзининг фикрини эмас, балки пифагорчиларнинг физик гипотезлари (фаразлари) баён қилинган.

У пифагорчиларнинг физикасига аниқлик киритган. Шулардан бири бўшлиқнинг реал мавжудлигини инкор этишдир. Ер эса Парменид фикрича, марказни ташкил этади. Унинг баъзи ғоялари олам ҳақидаги илмий тасаввурларни ривожлантиришда муҳим аҳамият касб этди. Масалан, Ойнинг қоронғу табиати ҳақидаги фикрини олайлик. Ой Қуёш нурини акс эттиради, ўзи эса нур чиқаришга қодир эмас. Унинг бу фикри маълум даражада фанда ва фалсафада бутунлай муҳим ўрин эгалламади, деган фикрни рад этади. Шундай қилиб, Парменид таълимотига қуйидагича яқун яшаш мумкин:

— Агар милетликлар ҳақиқатни ҳиссиёт ва тажрибадан топган бўлсалар, Парменид аксинча, ҳиссий далилларнинг аниқлигини рад этади. Ҳар қандай эмпирик билимларни аслида алдовчи, шунчаки билим, деб билади. Борлиқнинг моҳиятини Парменид борлиқдан излади.

— Парменид учун борлиқ ва тафаккур айнан бир нарса — Пармениднинг фикрича, ақл ҳаракатсиз нарсаларни билади. Лекин шунга қарамай фалсафанинг ижобий томони ҳам мавжуддир. У Қадимги Юнонистонда рационал фалсафага асос солди. Парменидда яхлитликни шарсимон борлиқ ташкил этади. Пармениднинг фалсафасида ноизчилик сезилиб туради. Пармениднинг борлиқ тўғрисидаги таълимотидан Платон ўзининг ғоялар тўғрисидаги назариясини асослашда фойдаланган.

Зенон. Элей мактабининг намояндаларидан бири, Пармениднинг шоғирди ва дўсти Зенон ўз устозининг таълимотини ҳимоя қилди ва уни ривожлантирди. Пармениднинг назариясини ҳимоя қилишда ўз далил исботларини ишга солди. Зенон ўз далил исботларини шу даражада моҳирлик билан қўлладики, кейинчалик Аристотел уни «Диалектика»нинг отаси, деб аташига асос бўлди. «Диалектика» маъносида Аристотел Зеноннинг фикридан ички қарама-қаршиликни моҳирона топиб, ана шу қарама-қаршиликларни бартараф этишни тушунган.

Зенон Парменид сингари, ҳақиқат қарама-қаршиликларга дуч келиши мумкин эмас, деган фикрга ишонарди. Зеноннинг таъкидлашича, кўплик бу қисмларга эга бўлишлик ва бўлиниш хусусиятига эга бўлишликдир. Бўлинувчилик хусусиятига фақат кўламга эга бўлган нарсалар эга бўлиши мумкин. Зеноннинг фикрича, борлиқ жисмий ҳажм ва кўламга эга бўлиши зарур. На кўлам, на ҳажмга эга бўлмаган нарсалар бўлиши мумкин эмас, дейди Зенон. Унинг ўзи устози сингари борлиқдан ташқарида бирон-бир бўшлиқнинг мавжудлигини бутунлай инкор этади. Фақат уч ўлчовга эга бўлган борлиқ мавжуд.

Бироқ Зенонга кўра, борлиқдан алоҳида уч ўлчовга эга бўлган макон йўқ. Маконни ўрин деб билиб, унда борлиқ жойлашиши мумкин. Зенон маконни борлиқдан ажратадиган файласуфларга қарши чиқади. Мана унинг бу ҳақдаги далили: Агарда ўрин қандайдир борлиқ бўлса, унда бу ўрин қаерга жойлашиши мумкин? Демак, бундан куйидаги хулосани чиқариш мумкин: ҳамма мавжуд нарсалар қаердадир жойланиши лозим. Агарда макон мавжуд бўлиши керак, дейилса, у бошқа иккинчи жойда жойлашиши керакдир. Унда иккинчи макон, учинчи маконда ва ҳ.к. жойланиши керак. Демак, бу мумкин эмас. Борлиқдан ташқарида ўрин, макон, кўлам алоҳида мавжуд бўлиши мумкин эмас. Борлиқ ўзи кўламга эга, кўлам йўқ бўлмас, борлиқ йўқ бўлиши аниқ.

Зеноннинг кўлам тўғрисидаги таълимотига кўра, кўп қисмлардан иборат жисм ўз навбатида бўлинишнинг охири нўқтаси бўлиши керак. Акс ҳолда ҳар бир қисм бўлинувчи хусусиятга эга бўлса, ўзи кўпликка айланади. Унда ўша қисмнинг қисмини аниқлашга тўғри келади. Унда бўлинишлик чексиз равишда давом этиши мумкин. Шунинг учун Зенон бўлинишнинг охири тан олади. Кўплик бўлинмас, унинг бирлик ўлчовини ташкил этади. Демак, кўплик бўлиниши учун кўпгина бирликлар мавжуд бўлиши керак. Бу ерда кўпликнинг бирликлари бир-биридан алоҳида бўлиши керак. Акс ҳолда яхлит массага айланади. Унда на бирлик, на кўплик бўлади. Кўплик бирликлар йигиндисидан иборат.

Маълумотларга қараганда, Зенон ўзидан кейин кўпликнинг мумкин эмаслиги тўғрисида 40 та далил-исбот қолдирган. Бизгача улардан иккитаси етиб келган. Биринчиси: Агар борлиқ

кўпликдан иборат бўлса, унда у катта ва кичик бўлиши мумкин. Натижада у шунчалик кичик бўлиб, ҳажмга эга бўлмаслиги ёки шунчалик катта бўлиб, чексиз бўлиши мумкин.

Иккинчиси: Борлиқ кўпликдан иборат бўлса, унда бир нарсанинг ўзи чекланган ва чексиз бўлиши керак. Бу икки исбот антиномия шаклида тузилган. Биринчи тезисга кўра, агар борлиқ кўпликни ташкил қилса, унда у умуман ҳажмга эга бўлмайди. Буни Зенон бирликларнинг бўлинувчи эмаслиги тўғрисидаги хулосадан келиб чиқади. Агар бирликлар бўлинмас экан, демак, у ҳажмга эга эмас, яъни жисмга бирон-бир нарсани кўшса ҳам кўпаймайди, айирганда ҳам камаймайди.

Бу ҳолни Зенон қуйидагича изоҳлайди. Кўпликнинг айрим қисмлари алоҳида бўлганлиги учун бир-биридан чеклангандир. Иккинчи антиномияга кўра, кўплик ҳажмга эга бўлган ҳолда мавжуд. Бироқ бундай ҳолатда ҳам кўплик қарама-қаршидир. Унинг ҳажми ҳам чекланган ва чексиз бўлиб чиқади. Антиномия тезисида эса кўплик миқдор жиҳатидан чексиздир. Агар кўплик мавжуд экан, унда кўпликнинг қисмларининг бўлинишини ҳам тан олиш керак. Шунинг учун бу бўлинувчи ҳажм билан у бирликларни бўлинувчи ҳажмга бўлувчи учинчи бўлувчи ҳажм бўлиши керак. Шундай қилиб борлиқ чексиздир.

Зенон ҳаракатнинг мавжуд эмаслиги тўғрисида тўртта апория яратган:

1. Дихатомия. 2. Ахиллес. 3. Ёй. 4. Стадион ёки стадий. Биринчи апорияга биноан, агар маконга эга бўлган кўламда жисм чексиз бўлса-ю, вақт чекланган бўлса, у ҳолда ҳаракат бошланмайди. Чекланган вақт мобайнида чексиз маконни ёки чексиз маконнинг ҳар бири алоҳида олинган қисмини эгаллаб бўлмайди. Бунинг исботи қуйидагича:

Ҳаракатланувчи жисм бутун масофани босиб ўтишдан олдин хаёлан унинг ярмисини ўтиши керак. Масофанинг ярмини ўтиши учун у ярмининг ярмисини ўтиши лозим. Бу ҳолат чексиз равишда қайтарилaveraди, чунки макон чексиз бўлинувчан экан, сўнгги бўлинмас қисмга эришиш мумкин эмас. Хулоса шуки, ҳаракат чексиз борлиқнинг табиатига мос келмайди.

Ахиллес. Бу апорияга кўра вақт чексиз давомийлигига эга бўлса, унда жисм чекланган масофани босиб ўта олмайди ва ҳаракат ҳеч қачон тугамайди.

Апориянинг мазмуни қуйидагича: югуриш давомида энг секин ҳаракат қилувчига энг тез югурувчи ҳеч қачон ета олмайди. Қувувчи секин ҳаракат қилувчи тошбақага етиши учун олдин тошбақа эгаллаб турган жойга келиши керак. Гарчи масофа камайишига қарамасдан, тошбақа доим олдинда бўлаверади. Агар тез югурувчи Ахиллес тошбақани қувар экан, у тошбақа ҳар бир дақиқада босиб ўтган масофани босиб ўтиши керак. Лекин Ахиллес тошбақага ета олмайди, чунки бу ҳолат қайтарилaveraди. Вақтнинг давомийлиги тугаши мумкинми? Агар тугамас

экан, Ахиллес тошбақанинг кетидан абадий югураверади. Агар вақтнинг давомийлиги йўқ бўлганда ҳам Ахиллес тошбақага ета олмайди, чунки вақт тугаши билан Ахиллес ҳам тошбақа ҳам ҳаракатдан тўхтайди. Демак, қуйидагича хулосани чиқариш мумкин: Ҳаракат тушунчасини борлиқ билан сингдириб бўлмайди.

Ёй апорияси. Бу апорияда Зенон шуни исботлайдики, макон ва вақт бирликда олинган тақдирда ҳам ҳаракат мавжуд бўлмайди. Ҳаракатланувчи ёй сукунатда ёки ҳаракатда бўлса-ю жисм ўз кўламига тенг маконни эгалламаса, унда ҳаракатдаги жисм бир дақиқада туради, яъни ҳаракатланувчи ёй сокинликда бўлади. Ҳаракатдаги ёй ҳар дақиқадаги ҳаракат чоғида ўз ҳажмига тенг кўламга эга бўлган ҳолда ҳам ҳаракат қилмайди, чунки ёйнинг ҳаракати сокинликдаги дақиқалардан иборатдир. Нега ёй сокинлик ҳолатидан чиқиб, ҳаракат қила олмайди? Ҳаракат бошланиши учун ёй ўз ўрнини ўзгартириши лозим, яъни ўз кўламига икки баробар келадиган кўламга эга бўлиши керак. Демак, бир дақиқанинг ўзида ёй биттамас, иккита кўламга эга бўлмоғи лозим.

Бироқ апориянинг шартига кўра, бу мумкин эмас. Агар ёй бир дақиқанинг ўзида икки маконда бўлса, унда дақиқанинг ҳам бир жойда бўлмоғи лозим. Лекин дақиқани 2 га бўлиб бўлмайди. Борди-ю бўлиб бўлади, деб фараз қилганимизда ҳам у мавжуд бўла олмайди, чунки бир дақиқанинг бир бўлаги ҳозирги замонда иккинчи бўлаги эса ўтган замонда бўлиши мумкин. Демак, апориянинг шартига биноан, ёй ҳаракат қилмайди.

Стадий. Бу апориянинг шартига кўра, икки жисм бир-бирига қарама-қарши нуқтадан ҳаракат қила туриб, ҳаракатсиз жисм ёнидан ўтиб учрашиши лозим. Бир-бирига қарама-қарши жисмлар бир хил тезликда — бири мусобақа бошланадиган жойнинг бошидан бошланса, иккинчиси ўртасидан, учинчи жисм ҳаракати стадионнинг охиридан бошланади. Учта жисм бир-бири билан учрашганда маълум бўладики, бу икки ҳаракатдаги жисмларнинг тезлиги икки хил бўлади ва улар иккинчи масофанинг ярмисини босиб ўтади. Сокин жисм ёнидан ўтаётган жисм сокин жисм ҳажмининг ярмисини босиб ўтади. Демак, бир-бирига қарама-қарши ҳаракат қилаётган жисмлар сокин жисмга нисбатан бир хил тезликда ўтсалар, ўзлари эса бир-бирларига кўра икки маротаба тез ҳаракатда бўладилар.

Бир хил ҳажмга эга бўлган икки жисм бир хил масофани, яъни бир дақиқали ҳолатни ярим дақиқада ўтадилар, чунки вақт ва макон бир-бирига қарама-қарши мақомда бўлади. Зеноннинг таъкидлашича, борлиқнинг табиати ҳаракатга боғлиқ эмас. Гегель Элей мактаби фалсафасини ўрганар экан, шундай деб ёзади: «Уларнинг диалектика тушунчаси фикрларнинг соф ҳаракатидир». Зенон фалсафада янгилик яратдимми ёки устози

Пармениднинг фалсафасини тақрорлаши билан чекланиб қолдими? — деган савол туғилади».

Зенон биринчи бўлиб ҳаракат ва кўплик, макон ва замоннинг диалектик моҳиятини кўрсатиб беришга уринди ва унинг мантиқ тушунчаларида акс этишининг муайян қийинчиликларини кўрсатиб беришга муваффақ бўлди. Ҳаракат кўпликнинг қарама-қаршиликларини аниқлаб, улар ҳақида шаклланган тушунчалар эмаслигини исботлайди. Шунинг учун Зенон диалектикаси негатив диалектикадир.

Зенон таълимотига қизиқиш ҳанузгача йўқолгани йўқ. Зенон апориялари антик математика, мантиқ ва диалектиканинг тараққий этишига туртки бўлди.

Эмпедокл (мил. ав. 490—460) Эмпедокл ҳаёти ва фаолияти Сицилиядаги Агригент шаҳрида ўтган. Агригент милодимиздан аввалги даврдаги юнон шаҳарлари ичида савдо-сотиқ нуқтаи назаридан энг ривожланган, илғор шаҳар ҳисобланган. Тадқиқотчиларнинг берган маълумотларига қараганда, Эмпедокл таниқли қавмга мансуб бўлган. Эмпедокл юнон маданиятига, унинг тарихига буюк файласуф, шоир, нотик, табиб ва донишманд сифатида кириб келган.

Аристотел Эмпедоклни нотик деб билган. У ўз фалсафий қарашларини машҳур «Табиат ҳақида» асарида баён этган. У ўзининг фалсафий таълимотини Элей мактабидан олган. Эмпедокл Парменид нутқларини Зенон билан бир вақтда эшитган. Зенон уни кейинчалик ўзининг мустақил фаолияти даврида ўзлаштирган бўлса, Эмпедокл «шубҳали таълимот»ни, яъни ҳиссий билишни давом эттирган.

Гарчанд у баъзи масалаларда Элей мактаби таълимотига таянган бўлса-да, ҳақиқий борлиқнинг элементлари, миқдор масаласида улар ўзаро келиша олмаганлар.

Элей мактабининг таълимотига кўра, ҳақиқий борлиқ, яхлит, у на пайдо бўлади ва на емирилади, ҳатто кўпликка ҳам эга эмас. Эмпедокл эса элейликларнинг таълимотидан воз кечиб, оламнинг асосига тўрт унсурни қўяди. Унинг таълимотича, табиат жисмларнинг асосини ташкил этади. Унсурларнинг бириктиши ва ажралиши, миқдорий ва сифатий бўлинишларга боғлиқ. Унсурлар эса ўз-ўзича доимо ўзгармай тураверади.

Эмпедокл илгарди сурган ибтидо ёки унсурлар тирик ва но-тирик материя бўлмай, балки илоҳий моҳиятга эга бўлиб, тирикдир ва сезишга қодирдир. Моддий унсурлар ҳаракатлантирувчи кучлар билан чамбарчас боғлиқдир.

Барча унсурларга ҳаракатлантирувчи кучлар тааллуқлидир. Эмпедокл барча унсурларни ҳаракатга келтирувчи иккита куч муҳаббат ва ёвузлик тўғрисида алоҳида тўхталади. Унсурларни бирлаштирувчи кучни у муҳаббат, дўстлик, гармония ва ҳатто Афродита (Севги худосининг исми — муаллиф изоҳи) деса,

уларни бир-биридан ажратувчи кучни ёвузлик, нафрат кучи, деб билади.

Эмпедокл ҳаракатлантирувчи ёки фаол сабабни табиатнинг моддий унсурларидан ажратиб, оламнинг асосини ташкил этувчи бу икки асос — ҳаракатлантирувчи кучлар ва моддий унсурлар, яъни барча жисмларнинг илдизлари ҳақида фикр юритади. У моддий унсурларни икки гуруҳга бўлади. Жисмларнинг унсурлари ҳисобланмаган муҳаббат ва ёвузлик кучлардан ташқари, ҳаракатнинг ибтидоси сифатида моддий унсур, деб оловни эътироф этади.

Эмпедокл олов ва ҳавони эркак худолар сифатида тупроқ ва сувни эса аёл худолар сифатида талқин қилиб, уларни бир-бирларига қарама-қарши қўяди.

Баъзан у бу тўртта унсурни тирик мавжудод деб қараб, гилозоистик (нотирик нарсаларни тирик деб талқин этиш) таълимотни илгари суради. Эмпедокл Фалес сингари бутун табиатни тирик ва ҳатто илоҳий деб билади.

Бирлик ва кўплик масалаларини Эмпедокл Элей мактаби фалсафаси ва Гераклит фалсафасига қарама-қарши, бошқача бир йўсинда ҳал этади. Элейликлар фақат бир бутунликни эътироф этадилар, яъни яхлитликни, фикрда бор десалар, кўплик ҳиссий олам фақат ҳиссиётимизда бўлади, дейдилар. Гераклит учун яхлитлик ва кўплик бир пайтнинг ўзида мавжуд, яъни ҳамма нарса бир нарсада ва бир нарса ҳамма нарсада намоён бўлади.

Эмпедоклнинг фикрича, бирлик ва кўплик, муҳаббат ва ёвузлик каби қарама-қарши кучлар бир пайтнинг ўзида мавжуд бўлмай, навбатма-навбат мавжуд бўлади. У табиат ҳаётини циклик ёки ритмик жараён сифатида тушуниб, физик жисмларни бирлаштирувчи муҳаббат кучи ва унсурларни парчаловчи ёвузлик кучи, деб тасаввур қилади.

Оламда навбатма-навбат муҳаббат ва ёвузлик кучлари ҳукмронлик қилади. Муҳаббат ҳукмронлик қилган даврда ҳамма нарса бирлашади, табиат эса сифатсиз шарга ўхшайди. Унда алоҳида моддий унсурларнинг ўзига хос хусусиятлари сақланмайди.

Аксинча, ёвузлик ҳукмронлик қилган даврда ҳамма нарса кўпликка айланади, унсурлар эса ўзига хос хусусиятга эга ҳамда улар алоҳида-алоҳида ҳолатда бўлади.

Тўртта моддий унсурлар ичида олов алоҳида мақомга эга. Унинг фикрича, ҳамма нарсанинг асосини ёвузлик ва муҳаббат кучлари ташкил этса ҳам ҳамма нарса оловдан пайдо бўлиб ва яна оловга қайтади. Бу ерда унга Гераклитнинг таъсири кучли эканлигини кўрамиз. Эмпедокл, шунингдек, табиатдаги барча нарсаларнинг келиб чиқишини тушунтиришга ҳаракат қилади. У жисмларни нафақат ноорганик табиатда, балки органик табиатда кўриб, муҳим фараз ҳақида гапирди. Жисмлар тўрт унсурнинг тенг пропорцияси асосида пайдо бўлади. Масалан,

инсон ва ҳайвонларнинг асаблари тупроқ ва олов унсурларининг бир қисми ва сув унсурларининг икки қисмининг ўзаро бирлашишидан ташкил топган.

Дастлаб қоришиб кетган унсурлардан биринчи бўлиб ҳаво ажралиб чиқиб, атрофга ёйилган. Кейин улардан олов ажралиб чиққан. Борлиқнинг энг юқори қисмини ҳаво эгаллагани учун олов гумбазсимон ҳолатни ташкил этган.

Ер атрофида Эмпедокл космологиясига биноан, иккита ярим шар мавжуд, улар айланма ҳаракатда бўладилар. Биринчи ярим шар фақат оловдан ташкил топган бўлса, иккинчи ярим шар эса ҳаво ва олов қоришмасидан ташкил топган. Эмпедоклнинг астрономик гипотезасига кўра, Қуёш табиатан оловли эмас, балки гумбазсимон осмон остидаги кундузги ёритқич бўлиб, қуёшнинг сувда акс этгани каби у оловнинг аксидир. Ой эса ҳаводан ташкил топган. Ҳаво юқорида қуюқлашиб, дўлга ўхшаш шаклга кирган. Ой ўзидан нур таратмай, балки қуёш ёғдусини акс эттиради.

Эмпедокл Гераклит сингари оламнинг ривожланиши циклик ҳолатда деб билди. Унинг фикрича, олам пайдо бўлади ва емирилади, лекин оламнинг пайдо бўлиши дастлабки оловнинг бошқа ҳолатига ўтиши орқали эмас, балки ўзгармас унсурларнинг ўрин алмашиши орқали юзага келган ўзгаришдан содир бўлади. Бунда ҳал қилувчи роль оламни яратувчи иккита кучларга тааллуқлидир. Муҳаббат, ёвузлик кучлари Гераклитнинг гармония ва кураш ғоясини эслатади. Бироқ Эмпедоклнинг кучлари алоҳида-алоҳида, қарама-қарши, улар бирлаша олмайдилар. Ҳар бир циклда мутлақ фарқ қиладиган қарама-қарши ҳолатлар мавжуд, ҳар бир цикл тўрт даврга бўлинади.

Биринчи давр — муҳаббат ҳукмронлик қилган даврда барча унсурлар қоришиб, яхлитликни ташкил этади. Муҳаббат ҳамма нарсани бирлаштириб, марказга жойлашади, ҳаракат тўлиқ сокин ҳолатга келади.

Иккинчи давр — ёвузлик четдан ёки пастдан аста-секин марказга яхлитлик ичига кириб, муҳаббат бирлаштирган турли унсурларнинг бир-бирларидан ажратиб, ҳар бирини, яъни оловни олов билан, сувни сув билан бирлаштиради ва ҳ. к. Учинчи давр — ёвузлик тўла ҳукмронлик қилган давр. У марказга жойлашиб, муҳаббатни ташқарига сиқиб чиқаради. Бу даврда борлиқ алоҳида-алоҳида жойлашган тўрт унсурдан иборат бўлади.

Тўртинчи давр — муҳаббат марказда ҳукмронлик қилаётган ёвузлик ичига кириб боради ва аста-секин ёвузликни сиқиб чиқариб, ҳар бир унсурни бирлаштиради.

Бу даврлар яна қайтарилади. Эмпедокл фикрича, олам иккинчи ва тўртинчи даврда пайдо бўлган. У бизнинг дунёмиздан ташқарида бошқа дунёлар ҳам мавжуд, деган ғояни илгари суради.

Билиш назарияси. Эмпедокл билишни инкор этмади. Лекин унинг таъкидлашича, сезгилар бир-бирига монанд бўлмаса, яъни объект ва субъектдан чиқадиган нурланишлар бир-бирига мос келмаса, билим ҳам пайдо бўлмайди. Инсон оламни билишда объект ва субъектнинг говакларидан чиқувчи нурдан бир-бирига мос келиши керак. Ҳиссий аъзоларимизнинг говаклари турлича бўлганлиги учун ҳар бир аъзо ўз сезгисини қабул қилади. Яъни кўзимиз билан кўрамыз, қулоғимиз билан эшитамиз. Кўриш кўз қорачиғимизда жойлашган оловнинг нурланиши орқали содир бўлади. Кўз ўз таркибида мавжуд олов, сув ва бошқа унсурларни маълум миқдорини қабул қилади. Ранглар унсурлардан таралиб, кўз говакларига урилиб, кўзда пайдо бўлади. Асосий ранглар тўртта унсур сингари тўрттадир. Оқ, қора, қизил ва сариқ ранглардан иборат. Оқ ранглар олов говаклари орқали қабул қилинса, қора ранг сув говаклари орқали қабул қилинади. Агар кўзнинг таркиби шунчалик маълум бўлса, нега кўз ҳар хил кўради? Бири яхши, бири ёмон кўради. Эмпедокл буни кўзларнинг жойлашишига боғлиқ дейди. Бирининг кўзида олов унсури кўп бўлса, иккинчисининг кўзида эса сув унсури кўп бўлади. Олов унсури кўп бўлган махлуқ тунда яхши кўради. Оламни билишда ҳиссиётдан ташқари ақл ҳам муҳим роль ўйнайди. Инсоннинг онги унинг ҳолатига боғлиқ, олган тасаввурлари танасининг ўзгаришига боғлиқ.

«Тафаккур сезгига ўхшайди», — дейди Эмпедокл. Шундай қилиб, у фикрни сезги билан айнан бир нарса дейди. Кишининг фикри бу қалбни ювиб турувчи қондир. Эмпедоклнинг фикрича, ҳақиқат мезони сезгилар эмас, балки тўғри фикрлашдир. Тўғри фикрлашнинг асосида маълум даражада илоҳийлик, бир қисмида эса инсонийлик ётади. Илоҳийликни билиб бўлмайди, инсонийлик эса ўткинчидир. Тўғри фикрлаш ҳиссиётга таянмайди».

Нарсаларга ўзгармас ва ўзгарувчи сифатлар хосдир. Эмпедокл буларни бир-биридан ажратади ва уларни бир-бирига қарама-қарши қўяди. Моддий унсурларнинг ўзгармас сифатлари уларнинг асосий хусусиятларидир. Ўзгарувчан хусусият эса икки кучнинг бир-бирига ўзаро таъсири натижасида бўлади. Демак, бир тарафда моддий унсурлар, иккинчи тарафда эса ҳаракатланувчи кучлар барқарордир. Шундай қилиб, Эмпедокл табиатдаги нарсаларнинг ўзгаришини ўта соддалик билан уқтириб беришга уринади.

Ҳаракат кучларни материядан ажратиб қўяди. Лекин бу камчиликларга қарамай, Эмпедокл ўз даврига нисбатан анча илғор ғояларни илгари сура олган. Кейинчалик унинг таълимоти Анаксагор томонидан анча юқори кўтарилган.

Анаксагор (милодимиздан аввалги V асрнинг бошлари). Бу даврга келиб, Афина қолоқ деҳқончилик давлатидан қудратли савдо ва саноат марказига айланиб, ўз таъсирига бир қанча

юнон шаҳар — давлатларини тортди. Бу юнонларнинг форс босқинчиларининг устидан эришилган галабаси сабабли рўй берди. Саноат ривож, денгиз савдоси, Ўрта ер денгизи шаҳар — давлатлари билан иқтисодий юксалишга олиб келди. Анаксагор яшаб ижод этган давр Афина қулдорлик демократиясининг «олтин асри» бўлиб тарихга кирган.

Маълумотларга кўра, Анаксагор милоддан аввалги 500 йилда тугилиб, 428 йили вафот этган. У ўз фалсафий фикр-мулоҳазаларини илгари суришда ўзидан олдин ўтган натурфайласуфларнинг, айниқса, Эмпедоклнинг таълимотига таянган. Лекин унинг ўзига хос қарашлари ҳам бўлган.

Йирик математик ва файласуф Прокл (милодимизнинг V асрида яшаб ижод этган) «Евклиднинг ибтидоси» асарига ёзган шарҳида Пифагордан сўнг геометриянинг кўпгина масалалари билан клазоменлик Анаксагор шуғулланган, деб ёзади.

Анаксагор осмон (астрономия)ни яхши билганидан осмондан 467 йили катта тошнинг тушишини олдиндан айтганлиги учун юнонлар орасида шуҳрат қозонган. Анаксагор катта метеоритнинг тушишини қандай билган? Ҳозирги вақтда йилнинг маълум ой ва маълум кунларида одатдагидан кўра метеоритлар кўп ёнишидан сўнг атмосферанинг қуюқ қатламга кириб, узилиб тушаётган юлдузга ўхшаб пастга ҳаракат қилади. Бу асосан Ернинг Куёш орбитаси атрофида ҳаракатланаётган пайтида метеоритнинг оқимига дуч келганда содир бўлади.¹

Анаксагорнинг бу таълимоти Афинадаги бир гуруҳ кишиларнинг ғазабини келтирди. Уни даҳрийликда айблаб, суд қилишни талаб қиладилар. Суд ҳукмига биноан, уни Афинадан қувгин қиладилар. Файласуф Афинани тарк этиб, Лампсак деган шаҳарга жойлашиб, мактаб очади ва кейинчалик ўша ерда вафот этади.

Афинадаги бир қанча олимлар фалсафа, фан, дин масалалари бўйича жамиятнинг етакчи қатламлари манфаатларини ҳимоя қилганлар, чунки улар диний тасаввурлар таъсирида бўлишган. Анаксагор ўз даврининг сиёсатига қарши чиққанлиги учун таъқиб остига олинган.

У Элей мактабининг намояндалари сингари ҳақиқий борлик пайдо бўлмайди ва емирилмайди. Пайдо бўлиш ва емирилиш пайдо бўлалайдиган ва емирилмайдиган жисмларнинг бирикиши ва ажаралишидан бўлак нарса эмас, деб таълим беради. Бу ҳақда Анаксагор шундай деган: «Пайдо бўлиш» ўрнига «бирикиш» ва «емирилиш» ўрнига «ажралиш» дейиш тўғри². Бироқ Анаксагор Эмпедокл сингари кўплик ва ҳаракатнинг унсурлари тўртта эмас, балки элементлар беҳисоб, ҳаракатлантирувчи куч иккита бўлмай, балки биттадир, дейди.

¹ В. Ф. Асмус. История античной философии. М.— 1965. 66 стр.

² А. С. Маковельский. Досократика. III стр. 158—159 стр.

Ноус (ақл) тўғрисидаги таълимотга асосан мавжуд дунёвий тартиб ақл фаолияти ёрдамида пайдо бўлди ва пайдо бўлиб туради. Анаксагор ноусни ёки ақлни ножисмий соф руҳий ибтидо деб билади, десак унинг бу таълимоти XVII асрда Рене Декарт илгари сурган таълимотга ўхшаб кетади. Оламда иккита алоҳида-алоҳида субстанциялар мавжуд бўлган, дейди Декарт. 1. Моддий субстанция. 2. Руҳий, фикрловчи субстанция. Лекин далиллар борки, Анаксакгорнинг «ноус»ини илоҳий ибтидо эмас, балки механистик ҳаракатлантирувчи куч дейиш тўғридир.

Анаксагор бошқа антик юнон файласуфлари сингари файласуфгина бўлиб қолмай, илмий кашфиётчи ҳам бўлган. У риёзиёт, астрономия ва метеорология билан шуғулланган.

Анаксагор биринчи бўлиб, антик фалсафада оламнинг асосини беҳисоб майда заррачалар ташкил этади, деган.

Анаксагор табиатда на мутлақ максимум ва мутлақ минимум мавжуд эмас, дейди. У шунингдек, коинотнинг катталашиб боришини таъкидлайди. Ҳаракатлантирувчи куч (ақл) ўз ҳаракатини коинотнинг борган сари катта қисмларига таъсирини кўрсатаверади. Шундай қилиб, ноус (ақл) томонидан ўрнатиладиган тартиб чексиз ёйилиб, коинотнинг кўламини чексиз ортиб боришига олиб келади. Иккинчи томондан, ҳар бир алоҳида заррача (гомомерия) чексиз бўлиши мумкин. Унда бўлинишнинг ниҳоясини кўриш мумкин эмас.

Анаксагор илгари сурган «уруғлар» (майда заррачалар) кейинчалик бошқа атомист файласуфлар Демокрит, Эпикурлар таълимотича бўлинмас заррачалар деб топилди.

Анаксагор оламни билиш тўғрисида ўзига хос таълимотни илгари суради. У Эмпедоклнинг сезилувчи ва сезувчилар бир-бирларига монанд бўлса, билиш мумкин, деган фикрига қарама-қарши, Гераклит сингари биз қарама-қаршилик билан қабуллаймиз, дейди. Анаксагор фикрича, сезиш қарама-қаршиликлар туфайли содир бўлади. Унинг таълимотича, ҳар бир сезги ўзига тегишли алоҳида, жисмларнинг кўз қорачигимизга таъсири орқали кўрамиз. Бу акс, унинг фикрича, бир хил рангга тушмай, балки қарама-қарши рангга тушади. Шунинг учун доимо қарама-қаршиликни ҳис этамиз. Акс этиш кундузи содир бўлади, чунки акс этишнинг сабаби ёруғликдир.

Анаксагорнинг билиш назарияси механистик бўлганлиги учун сезгиларимизни қарам деб билди.

Анаксагор билиш жараёнида ақлнинг фаолиятига юқори баҳо берган. Оддий моддий заррачаларни ҳиссиётимиз орқали эмас, ақлимиз орқали фаҳмлаб оламиз. У инсон ақлининг тараққий этишида кўл меҳнатининг роли катта деган, ижобий фикрни илгари суради. Бу ҳақда Анаксагор бундай дейди: «Инсон махлуқотлар ичида энг ақллийси, чунки унинг қўллари мавжуд»¹.

¹ В. Ф. А с м у с. История античной философии, 77 стр.

Умуман, Анаксагор фалсафа тарихида илгор фикрларга таянган.

Софистика — антик даврдаги ақлий оқим. Милодимиздан аввалги V асрда Юнонистоннинг кўпгина шаҳарларида зодагонлар ҳукмронлиги ўрнатилди. Кулдорлик демократияси ўрнатила бошланган вақтдан янги сайлов идоралари — халқ мажлислари, суд идоралари ташкил этила бошланади. Бу идоралар синфлар ва эркин халқ партиялари курашида катта роль ўйнаган. Бу ташкилотлар суд ишларида, сиёсий, дипломатик масалаларни ҳал этишда мартабали мақомга эга нотиклик санъатини эгаллашда сўз кучи билан рақибнинг саволига жавоб беришни ишонarli олиб боришда катта роль ўйнаган.

Шу даврда сиёсий билимлар ва нотиклик санъатини тарғиб қилувчи устозлар, ҳуқуқшунослар, дипломатлар этишиб чиқа бошлади. Лекин ўша даврда фан алоҳида соҳаларга бўлинмаган эди. Шунга қарамай, илм аҳллари сиёсий ва юридик ишларни бажариш усулларини ўрганибгина қолмай, балки фалсафа ва дунёқарашнинг умумий масалалари билан ҳам шуғулланганлар. Масалан, Гиппий, деб ёзади Платон, кишиларни астрономия, геометрия ва мусиқа санъатига ўргатган. Критий эса Эмпедоклнинг психологик қарашларини давом эттирган. Антифонт эса айлананинг квадратура масаласи, метеорологик ҳодисаларнинг сабабини гоҳ Гераклит, гоҳ Анаксагор таълимотлари бўйича тушунтиришга ҳаракат қилди.

Бундай ўқитувчиларни ўша вақтда софистлар деб аташган. Дастлаб «софист» деган сўз бирон-бир касбнинг моҳир устаси, яъни шоирлар, мусиқачилар, қонуншунослар, донишмандларга тааллуқли эди. Софистлар яна нотиклик санъатини ҳам ташвиқот қилиб келганлар. Кейинчалик адолатли тузумни, унинг иродали раҳбарларининг фаолиятини инкор этувчилар ўз ғаразларини сиёсий ва суд ишларини олиб бориш учун тайёргарлик кўраётган ёш ва тажрибасиз ҳамкасбларига қарши қаратдилар. Кейинчалик софистлар, деб ўз сўзлари билан ҳақиқатни излашга интилувчи кишиларни эмас, балки ёлғонни ҳақиқатга, мулоҳазани исботланган ҳақиқатга йўювчи саёз кишиларни айтишарди. Улар ҳар қандай билимларни нисбий деювчи ёш файласуфларнинг таълимотларига таянадилар. Софистларнинг дастлабки мактаблари Сицилия оролининг шаҳарларида юзага келади.

Милодимиздан аввалги V асрга келиб, Афина ривожланган шаҳар — давлат миқёсида Юнонистоннинг бошқа шаҳарлари билан алоқаларини яхши йўлга қуйилиши натижасида софистлар майдонига айланади. Масалан, абдерлик Протагор, эллидалик Горгий, юлидалик Продик, леонтийлик Горгийлар софистик таълимотларни кенг тарғиб қилишган.

Софистлар фалсафаси ақлий оқим сифатида мутлақ бир турдаги таълимот эмас эди. Барча софистлар таълимотнинг уму-

мий характерли хусусияти шундаки, улар бутун инсоният тушунчалари ақлий нормаларини нисбий деб таъкидладилар. Бу фикр Протагор томонидан «Инсон барча нарсаларнинг мезонидир», — деб таърифланади.

Софистлар икки гуруҳга бўлинади.

1. Катта гуруҳ софистлари.

2. Кичик гуруҳ софистлари.

Катта гуруҳ софистларига Протагор, Горгий, Гиппий ва Продиклар киради. Протагор софистлар мактабининг асосчиларидан бири эди. У ўз таълимотини тарғиб қилиш мақсадида Юнонистон бўйлаб сафар қилган. Кўп марта Афинада бўлиб, бир вақтлар Периклга маслақдош бўлган. 411 йили олигархик тузум ағдарилиши даврида даҳрийликда айбланган ва Сицилияга қочиб кетаётган пайтида сувга чўкиб кетган. Унинг худолар ҳақидаги асари Афинада ёндирилиб юборилган. Унинг қуйидаги: «Ҳақиқат», «Бирлик ҳақида», «Буюк сўз», «Худолар ҳақида», «Қарама-қаршиликлар» каби рисолалари машҳурдир.

Афсуски, Протагорнинг бирон-бир рисоласи бизгача етиб келмаган. Протагор ҳақида фақат унинг замондошлари асарларининг парчаларидан билиш мумкин. «Инсон барча нарсаларнинг мезони, мавжудларнинг мавжуди, номавжудларнинг номавжудидир».¹ Унинг бу субъектив таълимоти, уруғчиликнинг муқаддаслигидан қутулиб, жамиятнинг ривожланаётган даврига хос эди. Софистларнинг диний мифологик қарашларини Протагор Гераклитнинг, ҳамма нарса оқувчанликда, деган хулосасини тасдиқлайди». Агар ҳамма нарса ҳар дақиқада ўзгариб турса, у ҳолда бирон-бир нарса ҳақида аниқ бир нима дейиш қийин. Ҳамма нарсанинг мавжудлиги, индивидуумнинг (ҳар бир айрим шахс) у ёки бу дақиқада бирон бир нарсанинг бирон томонини билиб олишга улгуришдадир.²

Протагор доимо кучсиз далилни кучли далилга айлантиришни, яъни бирон-бир нарсани тасдиқлаш ёки уни рад этиш мақсадида хоҳлаган нарсани олиб исботлашдан иборат дейишга ўргатарди.

Бу субъектизм ва релятивизмни Протагор диний асосда тушунтирарди. «Худолар ҳақида мен улар борми ёки йўқми, ёки уларнинг қиёфалари қандай эканлиги тўғрисида бирон-бир нарса айта олмайман», — дер эди у. Инсон ҳаётининг қисқалиги бунга имконият бермайди. Лекин Протагор худоларнинг мавжудлиги, уларнинг табиати ва умуман оламнинг мавжудлигини тан олади, қадимги табиатшунос файласуфларга қарама-қарши объектив оламни илмий билиш мумкинлигини рад этди. У на объектив, на субъектив элементларни акс эттирмайдиган оқувчан ҳиссиётни тан олган холос.

¹ Қ а р а н г: В. Ф. А с м у с. История античной философии. 81 стр.

² С. А. И ў л д о ш е в. Антиқ фалсафа, Т. 1999, 41-бет.

Ахлоқ ва сиёсатда Протагор релятивизмга мойил бўлган. Биз ҳақиқатни била олмасак ҳам нима фойдали эканлигини билишимиз мумкин. Жумладан, тиббиёт касалларни даволаш учун зарур бўлган. Қонунчилик ҳам фойдалидир, чунки худолар «адолат» ва «уят»ни қалбимизга жо қилган. Лекин кейинчалик у «яна ўзининг субъектив йўлини давом эттириб, шундай ёзади: «Нима ҳақиқат эканлигини биз билмаймиз». Лекин нима биз учун фойдали ва манфаатли эканлигини табиий қонунлар ва давлат қонунлари ўргатади. Давлат қонунлари ҳам барча мавжуд нарсалар сингари оқувчандир. Лекин қонун мавжуд экан, унга бўйсунуш лозим дейди у¹.

Софистлар катта гуруҳининг яна бир намояндаси Горгийдир. У Сицилиянинг Леонтин шаҳрида яшаб ижод этган, нотик ва файласуфдир. Горгий қулдорлик демократиясининг тарафдори бўлганлиги сабабли Сукрот ва Платоннинг аристократик қарашларига қарши чиққан. У «Борлиқ ёки табиат ҳақида»ги рисолаининг муаллифидир.

Горгий Элей фалсафий мактабининг намояндаси Зеноннинг апорияларига таяниб, ўз тезисини илгари суради.

1. Ҳеч нарс мавжуд эмас.

2. Агарда бирон-бир нарс мавжуд бўлганда ҳам уни билиб бўлмайди. Бу мулоҳазалардан Горгийннинг релятивист эканлиги кўриниб турибди. Бироқ унинг релятивизми тараққиёт ривожид а маълум даражада аҳамиятга эга бўлган.

У релятивизмнинг ахлоқий қарашларини илгари сурган. Давлатлар, қонунларнинг умумий аҳамиятларини инкор этиб, уларни инсон устидан зўрлик деб билган. Умуман, у тенгликни тарғиб қилар экан, қулчиликни ғайритабиий (Аристотел шундай ўйлаган эди), яъни ўткинчи ижтимоий муносабатлар маҳсули деб билган.

Унинг шогирди Гиппий, шунингдек, риёзиёт, астрономия, мусиқа, грамматика ва бошқа фанлар билан шуғулланган. У қонун тўғрисида фикрлар экан, унинг зўрликка мойиллигини таъкидлаган ҳолда уни қонунчиликнинг шарт, деб билган.

Бу гуруҳнинг сўнгги намоёндаси, Продик, Пифагорнинг шогирди эди. Продикнинг фалсафий қарашлари асосида барча софистларга хос ғоя, яъни табиий қонунларни ижтимоий қонунларга қарама-қарши қўйишлик ғояси ётади.

У ахлоқий меъёрлар ва инсон тақдирини тарбия ҳал этиши хусусида, шунингдек, динни инкор этиш ва худолар инсонларнинг маҳсули, деган гояларни илгари сурган.

Продик яқиндош тушунчалардаги (ярим синонимлар) ўхшаш маъноларни таҳлил қилишга ҳаракат қилди. У омонимлар масаласи билан шуғулланди.

¹ А. Н. Ч а н ы ш е в. Курс лекций по древней философии, стр. 210.

Умуман, Продикнинг хизмати мантиқий ва фалсафий масалаларни тадқиқ қилишда тилнинг муҳимлигини англади.

Диний маросимларнинг пайдо бўлишини Продик кишиларнинг маънавий хусусиятларини, эҳтиёжларини қондириш билан боғлади.

Продик Анаксагор ва Демокритларнинг қарашларини ривожлантириб, диний афсоналарни табиат кучининг рамзи деб талқин этди.

СОФИСТЛАРНИНГ КИЧИК ГУРУҲИ

Ҳозирги пайтда софистларнинг кичик гуруҳи таълимотлари ҳақида жуда оз маълумотлар бизгача етиб келган. Айниқса, уларнинг ахлоқий ва ижтимоий ғоялари алоҳида ажралиб туради. Масалан, Ликофрон ва Алкидамантлар ижтимоий синфлар ўртасидаги тўсиқларга қарши чиқдилар. Агар Ликофрон аслзодалик уйдирма эканлигини исботлашга интилган бўлса, Алкидамант эса табиат ҳеч кимни қул қилиб яратмаган ва кишилар эркин тугиладилар, деган эди.

Фразимах ижтимоий-ахлоқий меъёрлар, билимлар нисбий, деган таълимотни илгари сурди. Унинг таъкидлашича, адолат кучлиларга фойдалидир. Ҳар бир ҳокимият ўзига фойда келтирувчи қонунларни ишлаб чиқади. Яъни демократия демократлар учун, аристократия аристократлар учун фойда келтирадиган қонунларни қабул қилади.

Софистлар нафақат диалектикани тайёрладилар, балки асосиз, баъзан мутлақ нигилистик бўлган таълимотларни яратдилар. Лекин бу нигилистик диалектикани ҳақиқий диалектикадан ажрата олиш лозим. Шундай қилиб, софистлар нарсаларни билишни инкор этиб, субъективизмни илгари сурдилар. Улар шу тариқа Қадимги Юнонистонда фалсафанинг тараққий этишига маълум маънода хизмат қилдилар.

СУҚРОТ ВА УНИНГ ФАЛСАФИЙ МАКТАБЛАРИ

Объектив идеализмга асос солган, кўзга кўринган мутафаккир Суқрот (милод. авв. 469—399)дир. У ҳайкалтарош бўлган. Кейинчалик фалсафа билан шуғулланган. Афинада ўз фалсафий таълимотини, айниқса, ахлоқий масалаларни оғзаки равишда тарғиб қилган. Тез орада ўз атрофида шогирдлар тўплаган. Уларнинг кўпчилиги ўша даврда Афинадаги қулдорлик демократиясининг ижтимоий-сиёсий тузумига қарши чиқишган.

Суқрот ўз даврида ҳукм суриб келаётган кўп ҳудудлик диний таълимотларига ва демократик тузумга қарши чиққанлиги учун Анит бошлиқ демократик ҳокимлар унинг ишини судга оши-

ришган. Устидан чиқарилган ҳукмга эътироз билдирмай, ўз ўлимини ихтиёрий равишда танлаб, заҳар ичиб ўлган.

Сукрот одатда суҳбатларни кўчаларда, майдонларда баҳс ёки суҳбат шаклида олиб борарди. Фалсафа, Сукрот фикрича, табиатни кузатиш билан шуғулланмай, балки яшаш тарзи масалалари билан шуғулланиши лозим. Сукрот қадимги юнон файласуфларининг табиат тўғрисидаги барча назарияларини бефойда деб билди. Унинг фикрича, табиатни ўрганиш инсон учун ётдир, уни фақат худо билиши мумкин. Инсон фақат ўзига тегишли нарсаларни билади, яъни ўз-ўзини билиши зарурдир. Улар фалсафанинг предмети тўғрисида фикр юритган бўлса, Сукрот эса фалсафанинг вазифаси турли ахлоқий масалаларни тадқиқ этишдан иборатдир, дейди. Шунинг учун у натурфалсафага қарши чиқиб, табиатни эмпирик (ҳиссий) ўрганишни танқид қилди, сезги аъзоларининг билишдаги аҳамиятини қадрламайди. Унинг киши ўзини билиши керак, деган таълимоти шогирди Платоннинг «Теэтет» асарида баён қилинган. Сукрот ўзидан кейин бирон-бир ёзма манба қолдирмаган. Унинг ўзи ва таълимоти ҳақида биз Ксенофаннинг «Эсдаликлар»идан ҳамда Платоннинг «Сукрот ҳақида» диалогларидан биламиз. Бир вақтлар Сукрот софистлар гуруҳига аъзо бўлган. Нутқининг мантиқий кучи, киноя воситасида ўз суҳбатдошларининг чалкаш фикрларидан моҳирона фойдаланиб, ўзига ром қила олиши билан катта таассурот қолдирган.

Сукротнинг фикрича, бу масалани ҳал этиш мумкин эмас. Унинг фикрича, ҳаёт бу санъат, санъатни сайқаллаштиришда санъатнинг ўзини билиш лозим, фалсафанинг асосий амалий масаласидан олдин илмнинг моҳияти ҳақидаги масала туриши шарт. Билим, Сукрот фикрича, предмет ҳақидаги тушунчадир. Унга тушунчани аниқлаш орқали етишиш мумкин.

Билим, биринчидан, мазкур тушунчанинг ўхшаш томонларини ёки умумий томонларини бошқа тушунчалардан аниқлашни талаб этса, иккинчидан, тушунчалар ўртасидаги фарқларни аниқлашни кўзда тутаяди. Билимнинг предмети, Сукрот фикрича, инсоннинг мақсадига мувофиқ келадиган бўлиши лозим.

Инсон ҳаётлигида, дейди Сукрот, ҳар қандай мақсадга мувофиқ фаолият учун релятивизмнинг нисбийлигини тан олади.

Фаровонлик фойда ва қониқиш билан белгиланади. Чунки яхши нарса бир пайтнинг ўзида мақсадга эришишда фойдалидир. Шундай қилиб, Сукрот фикрича, худосиз билим илмий аҳамиятга молик эмас, у даҳрийликдир. У табиий тараққиётни инкор этади.

Элидо — эритрик мактаби. Элидалик Федон томонидан ташкил этилган. Мазкур мактабнинг намоянларидан бири Менедем Эритрик мактаби таълимотининг ривожига ўз ҳиссасини қўшган.

Федон билан Менедем баҳс олиб боришнинг моҳир усталари ҳамда нотиклик санъатининг устозлари бўлишган. Бироқ уларнинг мактаби мегерликлар сингари шуҳрат ва фаровонликнинг бирлиги тўғрисида ҳамфикр бўлса-да, мегерликлар таълимоти-га оригинал фикрлар қўшмаган.

Киник мактаби. Киник мактабининг асосчиси Антисфен милодимиздан аввалги V асрнинг бошларида яшаб ижод этган. Сукрот ва Горгийнинг шогирди бўлган. Антисфен бир неча диалогларнинг муаллифидир. Унинг диалогларида Сукрот ва Платон айтиб ўтганидек, аристократлар орасида эмас, балки хунармандлар орасида баҳслар юритилган. Антисфен Платон гоёлари назариясининг муҳолифи бўлиб, жисмлардан ажратилган тушунчалар бирдан-бир реалдир, деган позицияда турган.

«Отни кўраяпман, лекин от деган тушунчани кўрмаяпман». Ҳақиқий билим фақат якка-якка жисмларни билиш орқали юзага келади. У асосан ахлоқий масалалар билан шуғулланган. Инсон ўз фаолиятида даставвал ўз ақлига таяниши лозим. Кул ва қулдорлар ўртасидаги фарқ ғайритабиийдир. Антисфен умумийликнинг реаллигини инкор этади. Унинг фикрича, фақат якка-якка жисмларгина мавжуд. Тушунча бу фақат сўз бўлиб, жисмнинг идеал сиймосидир, дейди у.

Киникларнинг ахлоқий таълимотларида баён этилган оқиллик инсон учун етишиб бўлмайдиган назарий билим бўлмай, балки фаровонликни билишдир. Ҳақиқий бахтга фақат ҳар бир якка-якка шахс эришиши мумкин. Фаровон ҳаётнинг ўзида эмас (чунки барча бу эзгулик бизга тобе эмас), фақат вазминлик инсонни тобе қилувчи барча таркидунёчиликка таянган одамлар орасида қабул қилинган лаззат, бойлик, сунъий ва шартли тушунчалардан воз кечишдадир. Бундан қуйидаги хулосани чиқариш мумкин. Таркидунёчилик оддийликда кўпгина талаб ва эҳтиёжлардан воз кечиш керак. Лекин асосий гоёлар бўлиши лозим, чунки усиз ҳаётнинг ўзи бўлиши мумкин эмас.

Кирен мактаби. Бу мактабга Аристипп томонидан асос солинган бўлиб, уни Феодор ва бошқалар давом эттирганлар. Сукротнинг шогирди Аристипп қулдорлар мафкурачиси эди. У билимнинг бирдан бир манбаи ва бахтнинг мезони сезгилардир, дейди. Сезгиларсиз инсон ҳеч нарсани била олмайди. Ҳаётнинг мақсади лаззатланишдир, лекин инсон лаззатнинг қули бўлмаслиги керак. Унинг фикрича, олий бахт оқил лаззатланишдадир. Лаззат ва азият, яхшилик ва ёмонлик ҳақиқат ва ёлғоннинг мезонидир. Билимнинг асоси фақат амалий жиҳатдан бахтга эришишдир. Чунки билишнинг куроли Аристипп фикрича, сезгиларимиз бўлиши мумкин. Сезгиларимиз орқали жисмларнинг хоссаларини эмас, балки ўзимизнинг мутлақо индивидуал ҳолатимизни била оламиз. Ҳозирги вақтдаги лаззат қийматга эга, чунки ўтмиш ёки келажак олдида умид ёки кўрқув ҳеч қандай маънога эга эмас. Ҳаётнинг мақсади ҳозирги даврда

лаззатланишдир. Энг орзули лаззат бу ҳиссий лаззатдир. Улар энг кучлидир. Феодор эса худоларнинг мавжудлигини инкор қилган ҳолда донишманд учун ахлоқий меъёрлар шарт эмас, дейди. Унинг учун ҳаётнинг мақсади якка-якка лаззатланишда эмас, балки ҳар қандай фаровонликка оқиллик билан эришилган қувончли бахтдадир. Шунинг учун у ҳар бир кишини оқиллик билан қувончга эришишга даъват этади.

ДЕМОКРИТНИНГ АТОМИСТИК ФАЛСАФАСИ

Милодимиздан аввалги V аср Юнонистон ҳаётида муҳим тарихий давр ҳисобланган. Ҳама даврда Қадимги Юнонистондаги иқтисодий, сиёсий ва маданий ҳаёт анча юксак даражада эди. Лекин шунинг билан бирга қулдорлар билан қуллар ва қулдорликнинг турли қатламлари ўртасидаги кураш кескин тус олган эди. Кескин кураш фалсафа майдонида, яъни Демокрит йўли билан Платон йўли ўртасида ҳам бошланган эди. Ана шу даврнинг кўзга кўринган машҳур файласуфларидан бири Демокрит (милод. авв. 460—370) бўлган.

Бу даврда Юнонистонда атомистик таълимотга асос солган Демокрит ўз сиёсий қарашлари билан мавжуд тузумнинг сиёсатини қўллаб-қувватлаб келган. У гарчанд қулдорлик демократиясининг манфаатларини ҳимоя қилган бўлса-да, демократиядаги камбағаллар подшоҳлар давридаги фуқароларнинг хотиржамлигидан саодатлидир. Эркинлик қулликдан афзал, деб ёзган эди у. Лекин бундан Демокрит қулчиликка қарши чиққан ёки қулларни озод қилиш лозим, деган фикрга келиш хато бўларди, чунки у қулларни одам ўрнида кўрмаган эди. Қуллар фақат жонли қурол, хўжайиннинг буйругига итоат этувчилар, деб таъкидларди у. «Хизматкорлардан ўз тана аъзоларинг сингари фойдалангин, бирини бир ишга, иккинчисини бошқа ишга буюргин»¹, деб ёзган, файласуф.

Қулдорлик тузумининг кўрғони — давлатдир. Давлатнинг емирилиши билан барча нарса ўлади, деган фикрда файласуф қатъий турган. Шу нуқтаи назардан у давлат қонунларини бузган кишиларга чора кўриш, яъни жазога лойиқ кишиларни раҳм-шафқатсиз жазолаш керак, деган эди у. Шундай қилиб, Демокрит ўзининг ижтимоий қарашларида қадимги юнон файласуфлари сингари қулдорлик тузумини ҳимоя қилган.

Унинг фикрича, ҳақиқий борлиқ, моддий дунё абдий, поёнсиз ва чексиз реалликдир. Олам майда моддий заррачалардан ва бўшлиқдан иборат. Ҳиссий қабул қилинган аниқ нарса ва ҳодисалар майда заррачаларнинг бўшлиқларда бирикишидан юзага келади. Моддий борлиқ, унинг қарашларига биноан,

¹ С. А. Йўлдошев. Антик фалсафа. Т. 1999 й. 50-бет.

бўшлиқда абадий ҳаракат қилаётган атомлардир. Атомлар бўлинмас, ўзгармас, сифат жиҳатдан бир хил ва бир-биридан ташқи кўриниши, миқдорий хусусиятлари, яъни шакли, ҳажми, тартиби ва ўрни билан фарқ қилади. Демокрит таълимотига кўра, атомларнинг миқдори шакллар сингари беҳисобдир.

Ҳаракат, дейди Демокрит, модданинг абадий, табиий ҳолатидир. У ҳаракатнинг фақат бир шакли, яъни механистик ҳаракатни тан олиб, атомларнинг бўшлиқда ўрин алмашинуви назарда тутган. Атомларнинг ўрин алмашинуви, ҳаракат бўшлиқда, бўш маконда содир бўлади. Унинг макон ҳақидаги тасаввур чалкашдир. Баъзан макон жисмсиз бўшлиқ баъзан эса бу модда эгаллайдиган макон (жой) сифатида тан олинади, чунки атомлар муайян кўламга эга. Умуман, Демокрит маконни моддадан ажратиб қўяди, чунки у маконни моддадан мустақил ибтидо деб билган ва объектив борлиқнинг кўринишларидан биридир, деб ҳисоблайди. Демокрит фикрича, сифат жиҳатидан бир-биридан фарқланадиган турли-туман конкрет аниқ жисмлар оддий, бўлинмас ва ўзгармас, шакл ва ҳажм жиҳатидан бир-биридан фарқ қилувчи атомлардан ташкил топган.

Демокрит барча нарсаларни атомистик тузилишдан иборат, деб таъкидлаб, тирик жисмларнинг ҳаракат манбаи ҳам атомлардан ташкил топган дейди. Лекин жоннинг атомлари шарсимон шаклда ва улар жуда ҳаракатчан. У пифагорчиларнинг жоннинг абадийлиги тўғрисидаги таълимотига қарши чиқиб, тана ўлиши билан жоннинг атомларга парчаланиши айни бир пайтда ўлишидир, деб исботлашга уринади.

Демокрит таълимотига кўра, табиатда бирон-бир жисм, жамиятда бирон-бир воқеа сабабсиз пайдо бўлмайди. Шундай қилиб, Демокрит тасодифиятни инкор этади. На табиатда, на жамиятда ҳеч нарса тасодифан пайдо бўлмайди, деб ёзган у. 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 сабаби бор. Тасодифият, дейди Демокрит, кишиларнинг воқеа ва ҳодисаларнинг келиб чиқиши сабабларини билмаганликларидадир. «Кишилар, дейди у, ўзларининг ақлсизликларини яшириш мақсадида санамларни ўйлаб топганлар»¹. Демокрит тасодифиятнинг объективлигига тушуниб етмади. Унинг фикрича, табиатида ҳеч қандай тасодифий воқеалар бўлиши мумкин эмас, чунки сабабсиз воқеалар тасодифийдир. Демокрит тасодифиятнинг объектив ҳарактерини мутлақо инкор этади ва заруриятни эса мутлақлаштиради.

Демокрит атомистик ва детерминистик тамойилни космогоник назарияга ҳам жорий этади. Майда заррачалар фазода тартибсиз ҳаракат қилиши жараёнида бир-бирига қўшилиб, туп-

¹ Қ а р а н г: В. Ф. А с м у с. История античной философии, 99 стр.

роқ, сув, ҳаво, олов ва улардан қуюнсимон ҳаракатланувчи бир қанча оламларни яратади. Сон-саноқсиз янги оламлар шу тарзда вужудга келади. Янгилари пайдо бўлади, эскилари емирилади.

Демокритнинг фикрича, қуёш ҳарорати ярим суюқлик ҳолдаги ерни иситгач, ер кўпчийди, баъзи нам жисмлар кўп жойларда бўртиб чиқади ва ана шу ерларда қобиғига эга бўлган жон ато этадиган кўпиклар пайдо бўлади. Қуёш ҳароратидан жонли ҳомила пайдо бўлади, кейинчалик бу ҳомила катталашгач, қуёш ҳарорати туфайли қобиқ ёрилиб, турли жониворлар юзага келади, иссиқликнинг кўпчишидан қушлар, тупроқли жисмлардан қуруқликдаги жониворлар, сузувчилар ва ўсимликлар униб чиқади. Демокритнинг космогоник таълимоти гарчи содда бўлса-да, унда баъзи диалектик унсурлар бор.

ДЕМОКРИТНИНГ БИЛИШ НАЗАРИЯСИ

Демокрит ўзининг билиш назариясида нарса ва ҳодисаларни умумий фикрда бор ва ҳақиқатда бор ҳодисаларга бўлади. «Ҳақиқатда» бор нарса ва ҳодисаларга кўра, бўшлиқ, атомлар, уларга хос зичлик, ҳажм, бўлинмаслик, қаттиқлик, юмшоқлик, огирлик, енгиллик, замон ва макон мавжуддир. Бу сифатлар атом ва бўшлиқнинг хусусияти бўлмай, балки киши тасаввурига хосдир. Чунки бу сифатлар субъектив характерга эга. Буни у қуйидаги мисолда исботлашга ҳаракат қилган. Маълум овқат бир киши учун мазали бўлса, иккинчи киши учун бемаза, бир киши учун шўр, иккинчи киши учун тузсиз туюлиши мумкин. У иккиламчи сифатларни тушунишда субъективизмга йўл қўйса-да, лекин уларнинг субъектив характерини мутлақлаштирмайди, чунки Демокрит иккиламчи сифатларни атом ва бўшлиққа хос эмас деб уқтиради, улар атомларнинг бирлик муносабатларига хос эканлигини таъкидлайди.

Бундан ташқари, инсон сезгиларининг турлича бўлиши ҳам, Демокрит таълимотича, атомларнинг ҳажми, миқдори, тартибий ҳолати ва шакли жиҳатидан турличалигидан келиб чиққан. Моддий борлиқдаги сифатлар объектив ва субъектив сифатларга бўлинишига кўра, Демокрит билиш назариясида билишни иккига — қоронги ва ёруғ, ҳақиқий ва ноҳақиқий билимларга бўлади. Демокрит таълимотича, сезги аъзоларимиз орқали олинган билимлар ҳақиқий. Реал мавжуд атомлар ва бўшлиқни сезги аъзоларимиз орқали билиш мумкин бўлмаганлиги учун уларни фақат тафаккур орқали билиш мумкин, чунки нарса ва ҳодисаларни ташкил этувчи бўшлиқ ва атомларни эса сезгиларимиз орқали билолмаймиз, чунки улар майда заррачалардир.

Тафаккур орқали олинган билимимиз «ҳақиқий» билимдир. Ақл орқали олинган билим дунёнинг моҳиятини ташкил этув-

чи майда заррачаларни билишга олиб келади. Ҳиссий қабул-лашнинг асосий шакли ёки унинг дастлабки шаклини Демокрит фикрича, эт орқали сезиш сезгилари ташкил этади. Бу шак-шубҳасиз, тўғри фароздир. У кундалик кузатиш ва тажриба асосида юзага келган.

Демокритнинг айтишича, тана орқали ҳиссий қабул-лашнинг ҳақиқийлиги тасдиқланади. Албатта атомнинг силлиқ ёки гадир-будирлигини, думалоқ ёки тўртбурчаклигини қўл билан ушлаб бўлмайди. Лекин шунга қарамасдан, Демокрит қатъийлик билан ҳиссий қабул қилиш мумкин бўлмаган сифатлар (ранг, ҳид, сезувчанлик)ни асослашга ҳаракат қилади. Масалан, маза, Демокрит фикрича, бу атомларнинг муайян шакллари сезишдир. Шунга биноан, дейди у, ширин маза, думалоқ шаклдан иборат бўлса, нордон маза катта шаклдаги кўпқиррали, гадир-будир атомлардан тузилган бўлади.

Демокрит ҳиссий қабул-лашда кўзнинг реал имкониятларига катта эътибор қаратган. Кўриш, бу акс эттиришдир. Акс эттириш жараёни тўғри кўз қорачиғида пайдо бўлмасдан, балки кўз билан кўринувчи жисмлар ўртасидаги ҳаво сиқилиб из қолдиришидадир. Ҳамма нарсадан маълум даражада нурланиш содир бўлади. Кейинчалик ҳаво зич ҳолатга урилиб, бошқа рангни қабул қилиб, кўзнинг нам қисмида акс этади. Зичлик акс этишни қабул қилади, намлик эса акс этишни ўтказади. Шунинг учун нам кўзнинг кўриши қуруқ кўзлардан афзал.

Ақл билиш, дейди Демокрит, ҳиссий билишга таянади. Ақл маълум атомларнинг бирикиши орқали нарсаларнинг вужудга келишини исботлайди. Тафаккурнинг ролини тушунтиришда Демокрит ақлий билиш моҳиятининг нарсалар сабабини қидиришда ва оқибатни тушунтиришда кўради. Бирон бир ҳодисанинг сабабини қидириш Демокрит учун олий мақсаддир. У муайян ҳодисаларнинг сабабини билишни ҳақиқий билиш, деб атади.

Демокрит ўзининг билиш назариясида бир қатор хатоликларга йўл кўйган яъни:

1. Унинг нурланиш назарияси содда ва қўполдир.
2. Жоннинг моддийлигини тан олиши хатодир.
3. У билишда ҳиссий ва ақлий билиш моментлари ўртасидаги муносабатни ҳал эта олмаган.

Шундай қилиб, Демокритнинг оламни билиш назариясини яратишдаги хизматлари каттадир. У моддий оламни билиш ва ҳақиқатга эришиш мумкинлигини алоҳида таъкидлайди ва билиш жараёнида ҳиссий момент ва тафаккур ролини оддий услубда бўлса-да кўрсата олди.

Демокритнинг билиш назарияси ўз даврида ва кейинчалик ҳам табиий фанларнинг ривожланишида катта роль ўйнади.

АХЛОҚИЙ ВА СИЁСИЙ ҚАРАШЛАРИ

Демокритнинг фалсафий қарашларида ахлоқ-одоб тўғрисидаги фикрлар муҳим ўрин эгаллайди. Унинг ахлоқий қарашлари сиёсий қарашлари билан чамбарчас боғлиқдир. Яхши бошқарилаётган давлат буюк кўргондир. Давлат манфаатлари барча нарсалардан устун турмоғи лозим. Давлат яхши бошқарилиши учун ғамхўрлик қилиш керак. Ҳаётнинг мақсади, дейди Демокрит, руҳнинг (эвтюманинг) яхши жойланишидир. Бу мақсад ёшу қарига баробардир. Фаровонлик ва зулм ҳақидаги тушунча объектив ва барча кишилар учун бирдир. «Бир кишига бир нарса ёқимли бўлса, иккинчи кишига иккинчи нарса ёқимли бўлади, бироқ барча кишилар учун ёқимли ва фаровон, ҳақиқат биттадир». Роҳат бу юзага келган фойда аломатидир, роҳатсизлик эса зиёндан ўзга нарса эмас. Фойда келтирувчи ва зарарни бартираф этувчи барча нарсалар гўзалдир¹ — дейди Демокрит. Меъёр, дейди файласуф, одоб ахлоқ табиатнинг инсонга инъом этган куч ва қобилиятга мос келишишидадир. Руҳнинг яхши жойланиши — бахт калити. Унга руҳнинг айна бир нарса билан боғламаган ҳолатидагина эришиш мумкин.

Демокритнинг ахлоқий таълимотида инсоннинг маънавий — ахлоқини ҳаракатлантирувчи куч—ақл кучидир. Унга амал қилгандагина бахтга эришиш мумкин. Нотўғри ҳаракат аксинча, бахтсизлик келтириши мумкин.

Демокрит инсоннинг барча аҳмоқона хатти-ҳаракати илм-сизликдан деб билади. На жисмоний куч ва на моддий бойлик кишиларни бахтли қила олади. Ҳақиқий ва кўп қиррали донолик одамларни ҳақиқий бахтга элитади. Донолик учта ҳосил келтиради. Улар яхши фикрлаш, яхши сўзлаш, яхши ҳаракат қилишдир. Биринчиси руҳий тетикликни таъминлайди. Яхши фикрлаш, демак, нарсалар ҳақида тўғри ҳукм чиқаришдир. Иккинчиси самимийлик, ҳаққонийликдан иборат «Сўз ишнинг ғояси»дир. Учинчиси донишмандлик бўлиб, у амалий эзгуликни ҳосил қилади. «Киши эзгулик иш тўғрисида чиройли гапирши ўрнига, эзгуликка интилиши керак»² — дейди файласуф. Натижада донишманд саҳоватли кишига айланади, аксинча, сўқирлик, нодонлик барча бошқа саъй-ҳаракатлардан ўзга нарса эмас. Эвтюмонизм Демокритнинг маънавий тизимини аниқловчи тамойилдир, Кишилар ўз эҳтиёжларини мўътадил даражада сақлашлари маъқул. Меъёр, дейди Демокрит, эзгу ва бахтли ҳаёт учун зарурдир. Барча гўзаллик ўртачаликдадир. Менга на мўл-кўлчилик, на етишмовчилик ёқади, дейди Демокрит. Ҳамма нарсанинг олий мақоми ўртачаликдадир.

Демокритнинг ахлоқий қарашлари тарихан чекланган. Ма-

¹ Ўша асар, 121-бет.

² Ўша асар, 121-бет.

салан, унинг кулларга муносабати салбийдир. Куллар у илгари сурган олий мақом ахлоқий меъёрлардан маҳрумдирлар. Унинг ахлоқий идеали жамиятнинг эркин кишиларига тааллуқлидир. Кул жонли курулдор. Ўз душмани олдида кучли бўлган киши кучли ҳисобланмайди, балки ўз хоҳишларини тия оладиган киши кучлидир. Шундай кишилар борки, улар шаҳарга ҳукмрон бўладилару, лекин аёллари олдида кулга ўхшаб таъзим қиладилар.¹ Демокритнинг ахлоқий қарашлари ўша даврдаги ижтимоий муносабатларнинг умумлашмасидир.

Демокритнинг маънавий позицияси оқиллик билан ажралиб туради. Оқиллик олий фазилат. Ақл тартибнинг мезонини ташкил этади. Яхшилик — бу фойда. Меъёрдан ортиқ лаззатга берилган, чегарани билмаган кишиларни Демокрит аҳмоқ ва тентак билиб, улар ўз кулфатларига ўзлари айбдор бўлишлари мумкин, дейди. Фақат донишмандгина ўз эҳтиросларини енгиши мумкин.

Инсоннинг жони алоҳида думалоқ, тез ҳаракатланувчан, майда заррачалар (атомлардан)дан ташкил топган. Инсонда ҳеч қандай номоддий ва мақсадга қаратилмаган ибтидо йўқ. Файласуф жоннинг абадийлигини инкор этган. Жон тана билан бирга ўлади, деб таъкидлайди файласуф.

Демокрит, шунингдек, оламни билишда диний тасаввурларнинг илдизига болта уришга азму қарор қилганлиги яққол сезилиб туради. У тўғридан-тўғри ҳар қандай диний ишонч, ғайритабиий худоларга қарши туради. Худолар ҳам ҳар қандай нарсалар синғари атомлардан тузилган. Улар инсонлар синғари ўткинчидирлар, бироқ инсонлардан узоқроқ яшайдилар. Кўрқув ҳисси диннинг келиб чиқишига сабаб бўлади, дейди Демокрит. Демокрит таълимоти ўз замондошларига ва айниқса, ундан кейинги даврда ижод қилган файласуфларга жуда катта таъсир кўрсатган. Милодимиздан аввалги V асрда Платон Демокрит асарларидан нафақат баҳс юритиш учун фойдаланибгина қолмасдан, балки унинг баъзи гояларини тескари маънода қабул қилган.

Голланд олими Ферверд бу фикрни рад эта туриб, Платоннинг таълимоти Демокрит қарашларидаги қарама-қаршиликни батафсил кўрсатиб берди. У ҳам ҳақиқатни бир оз юмшатишга ҳаракат қилди. Гўё улар иккисининг ўртасида кўпгина ўхшашликлар бор, деб уқтирди. Илк феодализм даврида Демокритнинг илмий ва фалсафий ғояси араб тили ҳукмронлик қилган давлатларда катта қизиқиш уйғотган. Демокрит фикрлари Абу Мансур Мотурудий ва аш-Шаҳристонийларнинг асарларида ўрин олган.

Уйғониш даврида Жордано Бруно Демокритнинг фалсафасини бузиб бўлса-да, унинг айрим гояларини қабул қилди. Унинг

¹ С. А. Иўлдошев. Антик фалсафа. Т. 1999. 50-бет.

атомистик таълимоти Жордано Бруно, Галилео Галилей, Исаак Ньютоннинг қарашларига ўз таъсирини ўтказди. Шунингдек, Демокрит таълимоти янги даврнинг дастлабки материалистларидан Пьер Гассенди Демокрит ва Эпикурнинг материалистик фалсафасини тиклади ҳамда қадимги материалистларнинг таълимотини Аристотел таълимотларидан ҳимоя қилди. XVIII аср француз файласуфлари Демокритни ардоқлаб, уни ўзларининг ўтмишдоши деб билдилар.

Россияда Демокрит таълимоти билан Н. В. Ломоносов таниш бўлган. Демокритнинг атомистик фарази «кишиларнинг абадийлиги ҳақидаги қонун»га мос келади, деб кўрсатган эди Менделеев. Бироқ янги ва энг янги даврнинг идеалистик фалсафаси христиан апологетларининг таълимотини давом эттириб, Демокритнинг материалистик қарашларини бузиб талқин этганлар. Неокантчилар талқинида Демокрит соф идеалист қилиб кўрсатилган.

Тирик ва нотирик табиат қонунлари материянинг сақланиши қонуни ва сабабият тамойили антик даврда оддий кузатувчи фалсафанинг асосида ётган. Бизнинг давримизда улар фаннинг фундаментал қонунлари ҳисобланади. Оламнинг чексизлиги, дунёнинг сон-саноксизлиги ва коинотнинг ҳеч ким томонидан яратилмаганлиги тўғрисидаги астрономик таълимотларни Демокрит ўз даврида илгари сурган эди. Демокритнинг маданий мероси рус файласуфлари В. Асмус, В. Тимошенко, Джохадзе, А. Ф. Лосев, А. Н. Чанишев, С. Б. Богомолов, С. Я. Лурье кабилар томонидан чуқур таҳлил қилинган.

ДЕМОКРИТ ҲИКМАТЛАРИ

— *Инсоннинг жисмий гўзаллигида ақл яширинган бўлса, у ҳолда бу гўзаллик ҳайвон сифатдир.*

— *Эга бўлмаган нарсаларга афсусланмай, бор нарсасига қаноат қиладиган киши донодир.*

— *Виждонли ва виждонсиз инсонни нафақат қилаётган иши, балки нималарни ишташлари орқали билиш мумкин.*

— *Жасур киши душманининг устидан ғалаба қозонувчи эмас, балки у ўз эҳтиросларини тия оладиган кишидир.*

— *Баъзилар давлатни бошқара оладилару айни бир пайтда аёлларининг қули бўладилар.*

— *Бахтсизликда бурчга содиқ бўлиш улуг ишдир.*

— *Меъёр бузилса, энг ёқимли нарса энг ёқимсиз нарсага айланади.*

— *Шухрат ва бойлик телбалик, улар мустаҳкам бўлмаган мулкдир.*

— *Бошқаларнинг камчилигини давом эттирувчи киши дўстлик ўрнатишга қодир эмас.*

— *Донишманд қонунларга бўйсунмай, эркин яшаши керак.*

— *Очкўзларнинг қисмати асариларнинг қисматига ўхшашдир. Улар шундай ишлайдиларки, гўё абадий яшашга интилаётгандек туюладилар.*

ПЛАТОН

Платон (милод. авв. 427—347) жаҳон маданияти тарихида ўчмас из қолдирган буюк алломадир. Қадимги Юнонистон давлатида яшаб ижод қилган бу файласуф олим, адибнинг ижоди ва мероси бутун инсониятга тааллуқлидир. Платон, тадқиқотчилар тили билан айтганда, инсоният устозидир. Уни милодидан аввалги IV аср бошларида Афина шаҳрининг чеккасида мактаб очгани учунгина эмас, балки қолдирган бебаҳо илмий ва адабий мероси учун ҳам устоз деб аташади. Агар алломанинг асарлари бўлмаганида биз қадимги юнонлар тўғрисида ва уларнинг дунё олдидаги хизматлари қандай эканлигини оз билибгина қолмай, балки ўз-ўзимизни ҳам ёмон билган бўлар эдик. Фалсафа, санъат, назм, инсон нима, унинг интилиши, амалий ишлардаги қийинчиликлари ва унинг сеҳрли кучи нимада эканлигини яхши билмаган бўлар эдик¹, деб айтган эди рус олими В. Ф. Асмус.

Платон риёзиёт (математика)га, космологияга, мусиқага ҳам тегишли масалаларни таҳлил қилган. Платон таълимоти нафақат антик фалсафа тарихига тааллуқли бўлибгина қолмай, балки антик фан тарихига ҳам тааллуқлидир.

У риёзиётни ўрганишга даъват қилган. Шунинг учун файласуф Платонни риёзиётчи Платондан ажратиш мумкин эмас.

Унинг ижод қирралари беҳисоб ва ажойибдир. Унда нафақат файласуф билан олимлик қирралари уйғунлашибгина қолмай, балки бу икки қиррада санъаткорлик, шоирлик ва драматурглик қирралари ҳам ўз аксини топган. Зотан Платон ўз фалсафий, илмий ғояларини адабий асарларида баён қилган бўлса ҳам, унинг ижтимоий — фалсафий ва табиий-илмий фикрлари адабий шакл билан боғланганлиги табиий бир ҳолдир.

У ўз ғояларини диалоглар тарзида баён қилган. Унинг диалогларида бир гуруҳ шахслар иштирок этадилар. Булар Сукротнинг шогирдлари ва дўстлари, софистлар, шоирлар, Сукротнинг ўзи ва Аристофан, Алкивиад, Протагор, Горгий ва бошқалардир.

ПЛАТОННИНГ ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ

Платон ўз устози Сукрот сингари асли афиналик бўлиб, унинг ҳаёти ва фаолиятининг ўн икки йили Африка, Сицилия ва Жанубий Италия шаҳарлари ва Афинада ўтган.

¹ А с м у с В. Ф. Платон, изд. «Мысль» М., 1975 ст 5.

Платоннинг ҳаёти тўғрисидаги маълумотлар оз ва айна вақтда чалқашдир. Платон таниқли бой оилада Афинадан олис бўлмаган Эгина оролида дунёга келган. Ота авлоди Аттиканинг сўнгги подшоси Кодрга тақалса, она авлоди машҳур қонуншунос Солонга тааллуқлидир.

Тадқиқотчиларнинг маълумотларига кўра, Платон Делос оролида Апполон худосининг таввалуд топган байрам куни, яъни 428—427 йили 7 таргелия (21 майда)да туғилган.

Суқрот ўлган йили (399 йил) файласуфнинг Афинадаги биринчи истиқомат даври тугайди. Ўша даврда Платоннинг ёши 28 да эди. Иккинчи маротаба у Афинага 12 йилдан сўнг қайтиб келади. Ана шу 12 йил давомида Платон Миср, Кирен, Сицилия ва Жанубий Италия давлатларига сафар қилади. Мисрга қилган сафари унинг ижтимоий-сиёсий қарашларига катта таъсир кўрсатган. Уни айниқса, у ердаги меҳнат тақсимооти ва шакли, арифметикани ўқитиш услуги ҳайратга солган.

387 йили куч-қувватга тўлган 40 ёшида Платон яна Афинага қайтиб келади ва ўша йили Академия мактабини очади. Тез орада унинг шогирдлари кўпаяди. Уларнинг айримлари Академияга риёзиёт (математика)ни ўргангани келишарди, чунки мактабга кириш учун маълум даражада риёзиётдан маълумотга эга бўлиш даркор эди. Унинг мактаби антик давр математика тарихининг даврига тўғри келган.

Платон ўз мактабини ташкил этгандан сўнг, уни Сицилияга сафар қилишга даъват этган киши шоҳнинг қариндоши Дион бўлган. Платон Сицилияга қилган биринчи сафарида Дион билан танишади. Унинг Сицилияга боришдан мақсади подшоҳ Дионисиянинг ёрдами билан ўзи кўпдан бери амалга оширмоқчи бўлган идеал давлат тузуми лойиҳасини рўёбга чиқариш эди. Бунинг учун подшоҳ, унинг фикрича, таълим олиш курсини, риёзиётни ўрганишдан бошлаши лозим эди. Бироқ Платонга қарши бўлган Дионисий ва сарой аҳиллари Платон сизни давлат ишларидан чалғитиб, ўрнингизга Дионни кўйиш режасида. У сизга шундай муносабатдадир, деб айтишади. Дионнинг қамоққа олинишининг сабаби унинг Карфаген саркардаларига подшоҳ билан ярашиш керак, деган мавзуда ёзган мактубларини сарой аҳли томонидан қўлга туширилганлигидир. Буни Дионисий II фитна деб билиб, Дионни сургун қилади.

Платон Афинага қайтаётганида, уни ушлаб олишади. Фақат Тарента давлатининг подшоси Архитнинг қатъий талаби туфайли Платон Спартага жўнашга муваффақ бўлади, у ерда яна Дион билан учрашади. Дион билан кичик Дионисий ўртасидаги алоқанинг узилиши Дион томонидан Дионисий II га қарши кўзғолон бошлаш билан яқунланади. Дион бу жангда галаба қозонса-да, милодимиздан аввалги 354 йили собиқ платончи

Каллипп томонидан ўлдирилади. Каллипп вақтинча Сарранизанни эгаллаган эди.

Дионнинг сиёсий қарашларига маълум даражада Платоннинг таъсири бўлган. Дион золим Дионисий I олиб борган қаттиққўллик сиёсати ва қулдорлик демократияси тузумидан юқори турувчи ҳокимиятни ўрнатмоқчи бўлган. Дион амалга оширмоқчи бўлган давлат тузуми монархия, аристократия ва демократия жиҳатларининг қоришмасидан иборат эди.

Платон умрининг қолган қисмини Афинада ўтказган. У баён қилган таълимотлар қарама-қаршиликлардан ҳоли эмас эди, албатта. Уларнинг баъзиларида у борлиқ ва оламни билиш тўғрисидаги «гоялар назарияси» номини олган таълимотни илгари сурган. Платон номи билан чоп этилган баъзи асарларда эса бу гоя учрамайди.

Тарихий манбаларда келтирилишича, аллома ўздан кейин 35 дан ортиқ диалог тарзида ёзилган асарлар қолдирган. Баъзи тадқиқотчиларнинг фикрича, Платонга тегишли асарлардан айримлари унга тегишли эмас. Лекин Аристотел келтирган маълумотларни бирдан-бир тўғри маълумотлар, деб аташ мумкин, чунки Аристотел Платоннинг энг яқин дўсти ва шоғирди бўлган.

Тадқиқотчиларнинг кўрсатишича, Платоннинг «оғзаки нутқлари» умумлаштирилиб, «фаровонлик тўғрисида» ёзилган асарлари бизгача етиб келган эмас.

Платоннинг асарлари унинг тадқиқотчилари, тарихчилар томонидан тўрт қисмга ажратилган. Биринчи қисмига «Сукротчилар диалогои» деб ном берилган. Бу асарлар асосан Платон Сукротнинг ўқувчиси бўлган даврда ёзилган бўлиб, унда устозининг қарашлари ҳаққоний акс эттирилган. Бунга файласуфнинг куйидаги асарлари киради: «Лаксес» («Жасурлик ҳақида»), «Хармид» («Донолик ҳақида»), «Лисис» (Севги ва дўстлик ҳақида), «Критон» (Қадрият ҳақида), «Ефтифрон» (Художўйлик ҳақида), «Ион» («Бадий ижод табиати ҳақида»), «Кичик Гиппий» («Софистлар танқиди»), «Протагор» («Фазилатлар ҳақида»), «Давлат» («Адолат ҳақида»). Унинг «Сукрот Апологияси» шу қисмга тааллуқлидир.

Иккинчи қисмига сукротчилар доирасидан платончилар доирасига ўтиш даврида ёзилган асарлари киради. Булар: «Горгий», «Критий», «Катта Гиппий». Унда биринчи маротаба Платоннинг гносеологик таълимотлари ўрин олган.

Файласуфнинг учинчи қисмига оид «Менексен», «Базм», «Федр», «Федон», «Давлат» (III—X китоблар) асарлари баркамоллик даврида ёзилган. Бу қисмга шунингдек, шакллар устидан устун турувчи тушунчалар баён этилган етук диалоглари ҳам киради.

Платоннинг тўртинчи қисмига оид диалогларига «Теэтет», «Софист», «Парменид», «Сиёсатчи», «Тимей», «Критий»лар киради.

Диалогларнинг услуги эркин, улар ҳам фалсафий, ҳам ба-
дий мақсадда баён этилган.

ПЛАТОННИНГ ГОЯЛАР ДУНЁСИ ҲАҚИДАГИ ТАЪЛИМОТИ

Гоя деган тушунча юнон фалсафасига биринчи бўлиб Платон эмас, балки унинг замондоши Демокрит томонидан киритилган. Берилган маълумотларга кўра, Демокрит ўзи илгари сурган моддий заррачаларни, яъни атомларни гоя деб атаган. Бир қарашда галати туюлади. Атомлар — гоялар? Ахир моддий жисмлар қандай қилиб гоя бўлиши мумкин? Иккинчидан, моддийюнчи файласуф моддий майда заррачаларни қандай қилиб гоялар деб атаган, деган савол туғилади. Демокрит кўзга кўринмас майда заррачаларни «тур» ёки «гоя» дейишга сабаб, айтиб бир пайтда юнон тилида гоя шакл ёки фигура деган маънони англатади.

«Атомлар — гоялар», шакллар деган гап. Демокритнинг атомлари бир-биридан ранги, ҳарорати, силлиқлиги ёки ғадир-будурлиги билан эмас, балки шакл жиҳатидан фарқ қилади. Демокритнинг бу шакл — атомларини оддий кўз билан ҳиссий билиш мумкин эмас. Буларни биз ақл орқали биламиз. Шунинг учун гоя — шакл орқали билинадиган жисмларнинг асосини ташкил этувчи майда моддий заррачалардир. Платон илгари сурган «гоя», «эйдос», яъни шакл, кўриниш, белги деган маънони англатса-да, лекин у моддий бўлмай, балки идеал, яъни (номоддийдир) борлиқнинг асосини ташкил этади. У «гоя», яъни шакл бўлиб, уни ҳиссиёт орқали эмас, балки ақл орқали билишимиз мумкин.

Бироқ ана шу ерда Демокрит ва Платоннинг «гоя» тўғрисидаги тушунчаларининг муштараклиги тугайди.

Платоннинг гояси жисмсиз шаклдир. Умуман гоя, дегани нима ва нега ҳанузгача муҳим аҳамиятга эга?

Ўзимизга-ўзимиз савол бериб кўрайлик: ҳар қандай нарса бошқа нарсадан бирон томони билан фарқланиб турадими ёки сира фарқ қилмайдими? Агар маълум бир нарса ҳар қандай бошқа нарсалардан сира фарқ қилмаса, бундан чиқди, у ҳолда у ўзига хос хусусият ёки сифатга эга бўлмайди. Демак, бу нарса ҳақида биз билимга эга бўла олмаймиз. Борди-ю биз бу нарсанинг нима эканлигини билсак, бундан чиқди, у нарса биз учун бирон-бир нарсадир. Агар у бирон-бир нарса бўлса, у ҳолда у ёки бу хусусиятларнинг йиғиндисидан иборатдир. Стол ёғочдан ишланган нарсадир. Стол турли ҳаётий мақсадларга мўлжаллангандир (овқатланиш, ўқиш ва ёзиш учун ёки бирор-бир мақсад учун ясалган ва турли нарсаларни унинг устига қўйиш ҳам мумкин. Столнинг мана шу барча хоссалари йиғиндиси унинг гоясидир. Ўз-ўзидан равшанки, агар бир атомнинг тузилиши ва

вазифасини тушунмасак, у ҳолда стол ҳақида ҳеч қандай ғоя бўлиши мумкин эмас, яъни биз столни стулдан, дивандан, кроватдан ажрата олмаймиз ва унинг ҳатто қаерда турганини ҳам била олмаймиз ва ҳ.к. Лекин биз стол нималигини, бу нарсаларнинг тузилиши қандай эканлигини ва нимага мўлжалланганлигини ҳам биламиз. Демак, агар биз столни билсак, унда стол тушунчасига ҳам эга бўламиз. Бошқача қилиб айтганда, нарсаларнинг ғояси бирон-бир муҳим маънога эга. Бу нарсани билиш учун у билан муносабатда бўлиш, ундан фойдаланиш, уни яратиш ёки ўзгартириш ёхуд бошқа мақсадга йўналтириш ақлан зарурдир. Шу муносабатда ҳар қандай нарса ва умуман дунёда мавжуд барча нарса ўз ғояси, ўз маъносига эга, ёхуд ҳеч қандай ғоялар йўқ. Унда умуман, бир нарсани иккинчисидан ажратиш мумкин эмас ва у ҳолда барча воқелик қандайдир шаклсиздир. Унинг тўғрисида билим бўлиши ғайритабиийдир. Демак, нарсаларнинг ғояси муҳим хоссаларининг йиғиндисиغا ишорадир.

Нарсаларнинг ғояси учун муайян сифат ёки хоссаларининг механик бирикиши характерли бўлмасдан, балки жисмларнинг ташкил этувчи қисмларининг бўлинмас бир бутунлиги муҳимдир. Масалан, Сукрот деган исмнинг алоҳида ҳарфлари бири-бири билан боғланмаса, у бирон-бир маъно англатмайди. Столни бўяш мумкин, уни катта ёки кичик қилиб яшаш, уни безаш, тузатиш мумкин. Бироқ столнинг ғояси билан шундай иш тутиб бўлмайди. Стол ғоясини қизил ёки сариқ рангга бўяш мумкинми? Столнинг ўзини кўриш мумкин, ҳидлаш мумкин. Стол тушунчасини ушлаб ва ҳидлаб бўлмайди. Стол тушунчасини кесиш ёки куйдириш мумкинми? Албатта, сувнинг ўзи музлаши, қайнаши мумкин. Лекин сув тушунчасининг музлаши ёки исиши мумкинми? Йўқ, албатта. Платон илгари сурган ғоя бирон-бир конкрет жисмга эга бўлмаган, илоҳий тушунчадир. Унинг ғоялар тўғрисидаги таълимотининг ижобий томонлари сақланиб келинган. Унинг бу ижобий томонлари буюк файласуфнинг жаҳонга танилишида катта роль ўйнаган. Бу қуйидагилардан иборат:

1. Жисмларни бир-биридан фарқ қилиш учун ва уларни умумтартисиз воқеликда кам билинадиган ёки мутлақо билиб бўлмайдиган, деб қолдирмаслик учун биз ҳар қандай саволга жавоб беришга ҳаракат қилишимиз керак. Мазкур нарса бошқа нарсалардан қандай фарқ қилади? Нарсаларнинг ғояси, мазкур нарса нима? — деган саволга жавоб бўлади. Шунинг учун нарсаларнинг ғояси, биринчи навбатда, нарсаларнинг маъносини англатади.

2. Нарсаларнинг ғояси барча айрим қисмларнинг шундай бир бутунлиги ва нарсаларнинг кўриниши. Ўз навбатида жисм алоҳида қисмларга бўлинмайди ва унга нисбатан янги сифатни акс эттиради. Учбурчакнинг бир томони бир бутун учбурчакни

англатмайди. Иккинчи томони ёки учинчи томони ҳам худди шундайдир. Шунга қарамай, учта кесманинг маълум бирикмасидан қандайдир янги жисм, янги сифат — учбурчак ташкил бўлади. Демак, нарсаларнинг ғоялари уни ташкил этувчи барча қисмларнинг ана шу қисмларга бўлинмайдиган бир бутунлигини ташкил этади.

3. Нарсаларнинг ғояси унинг хусусиятларини ва яккалигини ташкил этувчи умумийликдир. У ўз навбатида бу нарсаларнинг якка кўринишининг пайдо бўлиши ва ҳосил бўлиши қонунидир. Масалан, «Иван — инсон. Биз алоҳида Иванга умуман инсон маъносида қарадик. Инсон умуман, мавжудликни англатувчи алоҳида номни қонун сифатида кўради. Ғоя — бу қонун, дейди Платон.

4. Нарсаларнинг ғояси ножисмий. Бу шундан маълумки, сувнинг ўзи музлаши ва қайнаши мумкин. Сувнинг ғояси, яъни тушунчаси музлаши ёки буғланиши мумкин эмас. Сувнинг ғояси қаттиқ, суюқ, газсимон жисм ва умуман жисм бўлиши мумкин эмас. Шундай қилиб, Платон ўз ғоялари тўғрисидаги таълимотни чексиз бўрттирар ва ҳатто илоҳийлаштирар экан, нарсаларнинг ғояси ўзининг шахсий ва ҳатто мустақил, гарчанд идеал бўлса-да мавжудлигига эга. У ҳам ўзига хос идеал жисмдир ёки асосдир. У фақат осмонда ёки осмондан юқорида мавжуддир. Унинг бу фикри ўта зиддиятлидир, албатта.

Платоннинг ғоялар тўғрисидаги таълимотини қарор топишида Элей фалсафий мактабининг намояндлари Парменид ва Зенонларнинг таъсири сезиларли бўлган. Улар таълимотидан Платон моҳият ва ҳодиса ўртасидаги мавжуд фарқни қабул қилди. Уларнинг таълимотича, икки хил борлиқ мавжуд. Булар аслида ҳақиқатдан бор борлиқ ва тахминан бор борлиқ. Ана шу таълимотни Платон ўзининг сўнги даврда ёзган муҳим асари «Тимей»да ифодалай олган.

Платоннинг фикрича, «ғоялар дунёси»да энг олий яхшилик, бахт ғояси худодир. Бундан кўриниб турибдики, Платоннинг таълимоти дин билан қўшилиб кетган. Ғоялар тури ҳар хил «умум ғоялар»га бўлинади. Моддий оламнинг турли қисмларини ташкил этувчи минераллар, ўсимликлар, ҳайвонлар, инсонлар ва улар томонидан яратилган нарсалар «умумий ғоялар»нинг нусхасидир.

Платоннинг таъкидлашича, «ғоялар дунёси»да «умумий гўзаллик» ғояси ҳам мавжуддир. Табиат ва жамиятдаги барча гўзал нарсалар ҳам шу ўзгармас мутлақ гўзаллик ғоясининг нусхасидир. Инсон қўли ила яратилган санъат асарлар, тасвирлар, ҳайкаллар ва бошқа асарлар гўзаллик ғоясининг нусхаси бўлган. Демак, Платон фикрича, умумий ғоялар сезиладиган нарсалар ва ҳодисаларни яратади. Уларга сифат, хусусият ва моҳият беради. Аслида Платон таъкидлаган «умумий ғоялар» моддий оламдаги предметлар тўғрисидаги инсон тушунчаларидир. Инсон ту-

шунчаларини Платон моддий дунёдан ажратиб, уни мустақил моддий дунёни яратган илоҳий куч, деб билади.

Платоннинг гоёлар тўғрисидаги таълимоти даставвал онтологик таълимотдир. Унинг гносеологик аспекти иккиламчидир. Гносеологик талқинда «гоёлар»ни Платон борлиқнинг шакллари деб тушунтиради. Кўриб турибмизки, Гегелнинг фалсафаси Платон фалсафасининг давомидир.

Гегелнинг мутлақ гоёси даставвал объектив мавжуд борлиқдир. Унинг мутлақ гоёси гоё тушунчасига айланиши учун ўзининг диалектик тараққиётининг муайян босқичига айланади.

Платоннинг фикрича, энг олий гоё ва ҳаракат гоёси гўзаллик гоёси бўлмай, балки фаровонлик гоёсидир.

«Фаровонлик, — деб ёзади Платон ўзининг «Давлат» тўғрисидаги асарида, — моҳият эмас, лекин у ўзининг улугворлиги ва қудрати ила моҳият чегарасидан устун туради»¹.

Платоннинг фаровонлик «гоёси» ҳақидаги фикрлари унинг дунёқарашадаги барча тизимларининг объектив идеализм характерини англатиб қолмай, балки теологик идеализм ҳисобланади. «Гоёлар» ҳукмронлиги мақсадга мувофиқ ҳукмронликдир. Айнан фаровонлик гоёси барча гоёларни муайян бирликка элтади. Бу бирлик мақсаддир. Дунёдаги ҳукмронлик қилувчи тартиботлар мақсадга мувофиқ тартиботлардир. Уларнинг барчаси фаровонлик мақсадига қаратилгандир. Ҳар қандай вақтинчалик ва нисбий мавжудлик қандайдир объектив борлиқ мақсадига эгадир. «Мақсад бўлиши билан бирга у фаровонлик ҳисобланади», — деб ёзади Платон.

Бу борлиқ барча жисмларнинг моҳиятини ташкил этади. Барча нарсалар фаровонликка эришишга интилади. Гарчанд ҳиссий жисмларда унга эришиш мумкин бўлмаса-да, барча тирик махлуқотлар учун олий мақсад бахт ҳисобланади. Лекин фаровонлик бўлгандагина бахт бўлади, дейди файласуф. Шунинг учун ҳар қандай инсон фаровонликка интилади.

«Фаровонлик гоёси»сиз барча инсоний билимлар, у ҳатто мукамал бўлмасин, барибир фойдасиздир².

Объектив мақсадга мувофиқлик тўғрисидаги Платон таълимоти теологик моҳият касб этади. Худо нафақат тирик мавжудот — у мутлақ фаровонликдир³. Шунинг учун инсон илоҳиётга интилиши зарурдир. Фаровонликни билиш истагида худони билишга интилади. Фаровонликка эришиш учун, у худонинг моҳиятига алоқадор бўлишга интилади. Бу ҳолда Платон «Қонунлар» асарида шундай дейди: «Худо барча нарсаларнинг ибтидоси, ўртаси ва ниҳоясидир. У шунинг учун ибтидоки, ҳамма нарса ундан келиб чиқади: у шунинг учун ўрталикдирки, у

¹ П л а т о н. Государство. VI, стр 505

² Уша асар. 505-бет.

³ П л а т о н. Тимей С. 29.

барча нарсаларнинг моҳиятини ташкил этади ва келиб чиқиш хусусиятига эгадир. У шунинг учун ниҳоясиздирки, барча нарса ўз мақсадига интилгани каби унга интилади»¹.

Фаровонлик унинг учун, юқорида айтганимиздек, борлиқдан ва инсон билимидан юқори туради. Баъзан Платон «Фаровонлик»ни ақл билан тенглаштиради, чунки унинг фикрича, оқиллик мақсадга мувофиқ келишликда намоён бўлади. Шунинг учун мутафаккир фаровонликни мақсадга мувофиқлик билан яқинлаштиради. Ўз навбатида, мақсадга мувофиқлик бу нарсаларнинг ўз ғояларига мувофиқ келишидир. Нрсаларнинг фаровонлигини билиш, «ғоялар»нинг барча ва турли ҳиссий, сабабий боғлиқ ҳодисаларни уларнинг ғайриҳиссий ва мувофиқ борлиққа ёки қонунга мувофиқлаштиришидир. Шунингдек, Платон «Фелеб» асаида инсон учун фаровонликнинг тўлиқ тавсифини келтиради. Диалогда «инсон фаровонлиги» шарти сифатида қуйидагилар келтирилади:

- 1) ғояларнинг абадий табиатда иштирок этиши;
- 2) ғояларни ҳақиқатга айлантириш;
- 3) онгнинг мавжудлиги ва билимга эга бўлишлик;
- 4) баъзи фанлар, санъатлар, шунингдек, тўғри мулоҳазаларга эга бўлишлик;
- 5) баъзи соф ҳиссий лаззат турларидан, масалан, куйнинг соф оҳанглари ёки расмдаги гулларнинг лаззатидан баҳраманд бўлишлик.

Платоннинг «ғоялар» тўғрисидаги асосий фикри шулардан иборат.

Гносеологик талқинда ҳам «ғоя» Платон томонидан онгнинг шакллари, моҳияти ва ҳодисаси эмас, балки борлиқнинг шакллари деб қаралади. Ана шу муносабатда Платоннинг объектив идеализми тарихан Гегель идеализмининг кўринишидир. Гегелнинг «мутлақ ғоя»си ҳам даставвал объектив мавжуд борлиқдир.

Платоннинг фикрича, йўқлик бу — материя. Унинг тасаввурда материя (модда) ҳиссий оламда мавжуд чексиз ибтидо ва сон-саноксиз жисмларнинг маконда алоҳида-алоҳида бўлиш шартидир, чунки Платон фикрича, «ғоя» ҳақиқий борлиқ, модда йўқлик сифатида мавжуд бўлмоғи зарурдир. Бу ғоя фақат ақл орқали яхлит, бўлинмас бирлик маънода тушунилади.

Ҳиссий нарсалар ўзгарувчан, беқарор ва емирилувчандир. Ҳиссий жисмлар ғайриҳиссий ғояларнинг рангсиз тамғасидир, дейди файласуф. Масалан, битта конкрет стол ўзгарувчан. Лекин стол тўғрисидаги тушунча, яъни барча столлар тўғрисидаги ғоя аниқ, яъни идеалдир, деб ўргатади Платон.

Платон нариги дунё ҳақида фикр юритади. У сезгиларни ва

¹ Платон. Законы, 715 E-176 A

² Асмус В. Ф. История античной философии. С. 176

ҳиссий билишни инкор этади. Ҳақиқатни билиш учун ўзимизни ўраб турган моддий дунёдан ўзлигимизни тарк этишимиз ва ички дунёмизга ғарқ бўлишимиз керак. Жон ўлмас, дейди Платон. Оламни билишда у Сукротдан анча илгари кетган. Бироқ унинг диалектикаси фақат тушунчага боглиқ.

Платоннинг ғоялар таълимоти тушунчадан иборат эканлигини таҳлил қилган рус файласуф олими Аҳманов унинг қарашлари моҳиятини тушунча ва муҳокаманинг мантиқий шакллари ва мантиқий муносабатларини ҳамда якка жисмлар дунёсининг ҳақиқатдан ажраган алоқалар нуқтаи назаридан талқин қилган.

ПЛАТОННИНГ КОСМОГОНИК ВА КОСМОЛОГИК ТАЪЛИМОТИ

Платоннинг космогоник ва космологик назарияси ўзига хосдир. «Тимей» асарини диалог услубида ёзилган асар деб бўлмайди. Чунки ундаги қаҳрамон пифагорчи Тимей коинот қандай пайдо бўлган ёки пайдо бўлмаган, деган саволни ҳал этишга киришган. Асар икки қисмдан иборат бўлиб, биринчиси яратувчи демиургга бағишланган бўлса, иккинчиси материяга бағишланган. У ўз ичига худо, материя ва инсон масаласини киритади. «Тимей»да демиург муайян шаклда коинотнинг яратувчисидир. Шак-шубҳасиз, баъзи ҳолда Платон Анаксагор йўлидан бораётгандай туюлади. Лекин унинг идеализм йўлида изчил турганлиги равшан. Агар «нус» (ақл) Анаксагор тизимида биринчи туртки вазифасини бажарган бўлса, Платон тизимида у дунёнинг яратувчиси ва унинг отаси ҳисобланади. Платон ғоялари христиан динида монотеистик ва ҳатто теистик маъно касб этади. Айни пайтда худога нисбатан айtilган «ота» деган сўзни теизм маъносида эмас, балки пантеизм маъносида ишлатган. Коинот «ўгил» маъносида мазмунан яратувчи билан бирдир. Ниҳоят (демиург авваламбор ҳунарманд, қўл меҳнатини бажарувчи уста), уста каравотни қандай яратса, худо коинотни шундай яратади.

Шундай қилиб, коинотнинг ибтидоси қуйидагича: ғоялар борлиқнинг дастлабки шакллари, материя ва демиург — худо бўлиб, у ўз навбатида дунёни ғояларга монанд жойлаштиради. Бироқ бу ерда борлиқ йўқ.

Файласуф «Тимей» асарининг бир жойида худо тартибсиз жисмларни тартибга солган, иккинчи ерда у жисмларни тартибсиз, шаклсиз материядан яратган, дейди. Кейинчалик, яъни шаклсиз материя ғояларнинг «онаси ва боқувчиси»дир, деб таъкидлайди. Баъзан уни макон маъносида тушунади.

Юқорида зикр қилинган тушунчаларга якун ясаб шундай хулосага келади: борлиқ — ғоя мавжуд, макон ва пайдо бўлиш мавжуд. Бу уч нарса осмон (олам) тугилишидан аввал алоҳида-алоҳида пайдо бўлган. Уларни файласуф ота, она ва фарзандга

ўхшатади. Коинотнинг вужудга келишини Платон қуйидагича таърифлайди: ғоя ва материянинг қоришмасидан демиург дунёвий руҳни яратади ва қоришмани бутун дунёга тарқатади. Бу кўринувчи коинот учун яратилган бўлиб, уни олов, ҳаво, сув ва тупроқ унсурларига бўлади. Коинотни ҳаракатга келтирувчи доиравий шаклга келтирган. Бу унсурлар, рақамлар қонунига биноан мутаносиб бирикишга келади. Айнанлик доираси ҳаракатсиз юлдузлар доирасини ташкил этади. Ўзгалик доираси сайёралар доирасини ташкил этади.

Юлдузлар ва сайёраларнинг моҳияти илоҳийдир, дунёвий руҳ бошқа дунёлар каби уларга жон ато этган. Тупроқ, сув, олов ва ҳаво унсурлари жисмий бўлганликлари учун улар геометрик жисмлар каби яссиликдан иборат.

Ернинг стереометрик шакли — куб, сувники эса икосаэдрдир (йигирма қирралик), оловники — пирамида, ҳавоники эса октаэдр (саккиз қирралик) шаклларидан иборатдир. Осмон ўн икки қирраликда додокаэдр шаклида безалган. Оламни рақамий муносабатлар ва ҳамоҳанглик бошқаради. «Дунёвий руҳ» фақатгина яшамасдан, билишга ҳам қодир.

Платон ва пифагорчиларнинг таълимотлари ўртасида ўхшашлик мавжуд. Бу ўхшашликлар тўғрисида Платон ўзининг «Фелеб» асарида фикр юритган. Қадимгилар, деб ёзади файласуф, бизлардан яхши бўлганлар ва худога яқин турганлар. Қолдирилган ривоятларга кўра, сўз юритилаётган барча нарсалар, яъни абадий борлиқ ва кўпликдан иборат бўлиб, ўз ичига чеклик ва чексизликни ҳам киритган.

Борлиқнинг бу тузилишидан Платон унинг билиш услубини юзага келтиради. Биз доимо битта ғояни ҳар бир жисмга тааллуқлилигини тан олишимиз лозим ва шунга биноан тадқиқотни олиб бориш керак ва ниҳоят бу ғояни топишимиз мумкин. Платон ўз таълимотининг ўхшашлигини «Сиёсат» асарида баён қилган. Бироқ бу асарда шунингдек, пифагорчиларни танқид қилган ерлари ҳам бор. Пифагорчилар ўзлари излаб топган ҳақиқатни тўғри қўллашни билмайдилар, деб айблайди файласуф. Улар жисмларнинг ҳақиқий субординацияси (кичик унвонларнинг катта унвонларга бўйсунини) очишни билмайдилар. Улар жисмларнинг ҳақиқий табиий қисмларини ҳисобга олмай, турли жисмларни бирлаштиришга ёки жисмларни ажратишга олиб боришади.

Платон ўзининг космогоник қарашларида коинот заруриятдан келиб чиқиб, оқил маслакка бўйсунди, дейди. Шунинг учун Платон икки хил сабаблар ҳақида фикр юритади. Ақл билан гўзаллик ва яхшилиқ яратувчи турлар ва ақлдан маҳрум турлар эса дуч келган тартибсиз нарсаларни яратади.

Платон ўз космологиясида заруриятни макон билан яқинлаштиради. Космология макон сингари «келиб чиқишнинг озиқлантирувчиси»дир, дейди файласуф. Нарсаларни турли-туман-

лиги гоя, рақамлардан пайдо бўлади ва у чекланишнинг натижаси ва бўш маконнинг аниқланишидир, дейди файласуф.

Физик дунёнинг унсурлари олов, сув, ҳаводан иборат. Уларнинг ҳар бири алоҳида чекланган яссиликдан иборат бўлиб, бўш макондир. Бу яссиликларнинг ўзи учбурчаклардан тузилган. Учбурчак табиатдаги турларнинг ўзаро бирикишидан табиатдаги чексиз кўп жисмлар юзага келган.

Платоннинг космологиясига биноан, ҳақиқий табиат ўз ичига бирлик ва иккиликни олади. У ўзига нисбатан ўзгармас, айнан борлиқдир. Ундан фарқли ўлароқ шунга ўхшаш борлиқ ўзгаришда ва ўзгалик дунёсидаги нарсаларни ташкил этади. Борлиқдан фарқ қилувчи сифатида «келиб чиқишнинг онаси» борлиқ эмас, лекин йўқликка тегишли бўлганлиги учун у ҳақиқий йўқликдир.

Шунинг учун ўз-ўзига нисбатан айнан бўлган борлиқ «гоядир», жисмсиз, идеал ибтидодир. Аксинча, «ўзгалик» ёки абадий мавжуд макон моддий ибтидодир. Платоннинг «дунёвий жон»и идеал дунё билан жисмий дунёлар ўртасида жойлашган бўлиб, у меъёрга бўйсунувчи ҳаракатнинг бошланишини амалга оширади.

Платоннинг фикрича, «дунёвий жон» марказдан ҳаракат қилиб, бутун оламни ўраб олади, ёки бошқача қилиб айтганда, уни кийинтиради. У тартиботнинг ибтидосидир. Осмон ёритгичлари ундан нафас олади. Ҳатто дунёвий жоннинг шаклланиши пифагорчиларнинг рақамлар ҳақидаги таълимотига ўхшашдир.

ПЛАТОННИНГ БИЛИШ НАЗАРИЯСИ

Платоннинг билиш назарияси унинг онтологик қарашлари билан чамбарчас боглиқдир. Шунингдек, билиш назарияси жон ҳақидаги таълимоти билан ҳам узвий богланган. Платоннинг фикрича, жон ноҳиссий «гоялар» табиати билан ўхшаш бўлиши керак. «Жон ўз-ўзича бирон-бир нарсани билишга интилар экан, у тоза, абадий, барҳаёт ва ўзгармас жойга йўл олади», — дейди Платон. Доимийлик ва ўзгармаслик билан ёнма-ён турувчи жон ўзида ўша хусусиятларни кўради. Бу унинг ҳолатидир ва уни мулоҳаза деб аташади. Жон мулоҳаза юритиш билан ўзгарувчанликка эмас, турғунликка «қатъиян ва шак-шубҳасиз яқин туради. Жон ўз моҳиятига кўра, олий даражада, илоҳий, абадий, ақл орқали билинувчи, ягона шаклли, парчаланмайдиган, барқарор ва ўзгармасдир. Инсоннинг бутун ҳаётида жон онгли равишда тана билан ҳар қандай алоқадан ўзини олиб қочса, ўз-ўзида ўзини сақлай олса, бошқача қилиб айтганда, ҳақиқий фалсафага ўзини бағишлаган жон», — дейди Платон. Кўринмас жонга, илоҳий, ўлмас, ақл етишгач, жон ҳузур-ҳаловатга эришади. Айтишларича, сирларга бағишланган жонлар худолар орасидан абадул-абад ўрин олади. Айни пайтда

ҳаракатнинг сабабчиси бўлган жон абадий ҳаракатсиз бўлиб қолади. Худди шунинг учун у «ғоя»га етади. Лекин у ҳеч қачон тўлиқ ғоядек бўла олмайди. Жон замон шароитига ва борлиқнинг ўзгаришига боғлиқ бўлмаган ҳолда унга «тааллуқли»дир.

Платон жоннинг уч ҳолати ҳақида фикр юритади. Шундай фикр Пифагорда ҳам бўлган, унинг фикрича, инсон жони уч қисмдан иборатдир. Бу қисмлар қуйидагича: 1) ақл (ноус): 2) аффективлик (жўшқинлик ибтидоси) ва 3) орзунинг ибтидоси (epithymia). Шунга кўра, Платон «Давлат» асарининг IV қисмида жонни қуйидагича ифодалайди:

1. Оқил қисм.
2. Аффектив қисм.
3. Нафсий қисм.

Платон ақлни мияга жойлашган деса, аффектив қисми кўкрак қафасига, нафсий ибтидо кўкрак қафасдан пастда, қорин бўшлигида жойлашган, дейди. Билим, Платон фикрича, рангсиз, шаклсиз ва аниқланмайдиган моҳиятдир. Билим фақат жонга озуқа берувчи — ақлга (худога) кўриниши мумкин. Маълум вақт ўтиши билан борлиқни кўрган жон бундан мамнун бўлади. Ҳақиқатни кузатувчи жон ундан озуқа олиб, бахтиёр бўлади. Худолар кетидан борувчи жонларнинг энг қобилиятлилари худолар кетидан қолмай, уларга ўхшаб осмонни айланма ҳаракати билан қизиқишади. Ана шу айланма ҳаракат чоғида жон илмни ҳис қилади. «Жон кузатаётган илмни пайдо бўладиган ва биз биладиган мавжуд илмни эмас, балки ҳақиқатни ҳеч қачон кўрмайдиган жон» инсон қиёфасига кира олмайди. Чунки инсон гоёлар асосида ҳақиқатни англаши зарур. «Кўпгина ҳиссий қабуллаш асосида у мантиқий мулоҳаза орқали умумийликка эришади».

Бу умумийликка ўтиш йўли, Платон фикрича, хотиралар орқали амалга ошади. Бу умумийлик, дейди Платон, қачонлардир бизнинг жонимиз худо билан бирга юрган кезларида кўрганларини хотиралашдир. Бундан Платон хулоса чиқариб, доноликни севувчи инсоннинг битта мулоҳаза юритиши учун қаноат ҳосил қилади. Хотира туфайли бундай инсон имконият борича илоҳиёт билан бирга бўлиб, ўзи ҳам илоҳийлашади,¹ — дейди Платон.

Платоннинг билиш назарияси унинг «Теэтет» ва «Менон» диалогларида ҳам ўз ифодасини топган. Платоннинг «Теэтет» диалогига билимларнинг хусусий турлари қизиқтирмайди, балки билимининг ўзи нима деган, савол қизиқтиради. Лекин бу асарда муаллиф ушбу саволга ижобий жавоб бермайди. Лекин файласуфлар шу савол ҳақида айтган учта жавобни Платон рад этади. Бу биринчидан, нигоҳ. Унга нисбатан билим тўғри фикрдир. Иккинчидан, нигоҳ унга нисбатан ҳиссий қабуллашдир. Учинчидан, нигоҳ унга нисбатан билим маъносига эга бўлган

¹ Платон. Федр. с. 24.

тўғри фикрдир. Билимни ҳиссий қабуллаш билан айнан бир нарса деган фикрни аниқлаш ва уни рад этиш учун Платон ҳиссий қабуллашни билим билан айнан бир нарса, деган фикрнинг назарий асосини текширишга киришади. Унинг назарий манбаи барча нарсаларнинг оқувчанликда ва уларнинг шак-шубҳасиз нисбийликда бўлиши туфайлидир, дейди файласуф. Ана шу масалани ҳал қилишда Платон Гераклитнинг ҳамма нарса оқувчанликда, деган таълимотига қарши чиқади.

Платоннинг далиллари, биринчи навбатда, Протагорнинг «Инсон ҳамма нарсаларнинг мезони», деган махсус тезисига қарши қаратилган. Инсон мезон бўлиши учун, дейди Платон, илмга эга бўлиши керак. Ундан кейин Платон Протагор ва унинг ҳамфикрларини ҳамма нарсалар шак-шубҳасиз оқувчанликда бўла олмайди, чунки биргина ҳиссий қабуллаш билан хулоса чиқариб бўлмайди. Хулосасиз бирон-бир нарсанинг моҳиятига эришиш мумкин эмас. Билим нима деган саволга жавобни жон борлиқнинг ўзлигини аниқлагандан сўнг олиши мумкин». Ҳақиқий билимни биргина ҳиссий қабуллаш орқали билиш мумкин эмас, чунки ҳиссий қабуллашда барча нарсалар оқувчанликда бўлади ва зарурий аниқлашдан маҳрумдир, деган фикрINI танқид қилади.

Платон ўз хулосасини қуйидагича асослайди. Ҳиссий бирон-бир нарса юзага келиши керак. Шунинг учун билим ҳиссий қабуллаш билан айнан бир нарса бўлиши мумкин эмас.

Бу фикрни рад этувчи тезис «Теэтет»да берилган. Бу исботда «тўғри», ҳақиқий фикр билан бирга ёлгон фикр ҳам бўлиши мумкин. Лекин Платоннинг фикрича, бундай бўлиши мумкин эмас. Унинг учун жуда бўлмаганда бирон-бир нарса ҳақиқий бўлиши керак (агар у ўз фикрининг ёлгонлигини билса ёки ҳаммаси ҳақиқий бўлса-ю, ёлгонни яшираётганини билмаса). Иккинчи томондан ёлгон фикрдан ҳеч қандай ёлгонни ажратиб олиш мумкин эмас. Бундай тафаккурга ақл фаолиятини аниқловчи ва таққословчи нарса зарурдир. Таққосланаётган нарсалар турлича бўлганликлари учун бундай шароитда ёлгоннинг келиб чиқиши мумкин эмас. Шундай қилиб, ёлгон фикрнинг бўлиши мумкин эмас. Агарда шундай экан, унда уни фикр билан муносабатда, деб айтиш нотўғридир. Бундан хулоса чиқадикки, билимни тўғри идрок деб ҳам аташ мумкин эмас. Платоннинг фикрича, ёлгон, умуман ҳеч қандай сезгиларда ва ҳеч қандай ҳиссий образларда бўлиши мумкин эмас.

Дастлаб сезаётган ва ҳис этаётган нарсаларни билиб туриб, уни қандай бирлаштириш масаласи турганда ёлгон пайдо бўлади. «Агарда билимнинг ўзини аниқлаш мумкин бўлмаса, умуман, ҳеч қандай ёлгонни аниқлаш ҳам мумкин эмас»,¹ — дейди Платон. Нотиқ ёки судьяларни олайлик. Борди-ю судья ҳақиқатни

¹ Платон. «Теэтет». с. 199—200.

айтса, унда у уктираётган фикр, албатта, ҳақиқат бўлади. Лекин бу мисолдан кўриниб турибдики, билим ва тўғри фикр мутлақо бир нарса эмас. Баъзиларнинг таъкидлашича, гўё билим «ҳақиқий фикр» бўлиб қолмасдан, балки маънога ҳам эга бўлиши ҳақиқий фикрдир.

Бу фикрни рад этувчи тезис «Теэтет» асаридан жой олган. Даставвал Платон мисолларни таҳлил қилиб, бундай биргина ҳақиқий фикр ҳали билим бермайди, — дейдиган хулосага келади.

Билимнинг пайдо бўлиши учун ҳақиқий фикрга яна «маъно» деган нарса қўшилиши керак. Масалан, айрим товушлар С ва О ҳали СО деган бўғинни ташкил этмайди. Бўгин ҳақида билим пайдо бўлиши учун товушларнинг оддий қўшилишидан олдин уларнинг бирлиги, бўғиннинг эйдоси (турининг) яхлитлигини аниқлаш лозим бўлади. Шундай қилиб, билим бу сезгилар ва нотўғри фикрни маъно билан боғлаш эмас, барча ҳиссий образлар, тасаввурларни келтириб чиқарувчи восита деб билмасдан, балки уларни келтириб чиқарувчи шароит деб билиш даркор. Платон «Теэтет»да билим ҳиссиётни ва ақлни боғловчи синтезловчи бўлиб, ҳиссий тажрибаларнинг унсурларини аниқлаши керак, деган хулосага келади.

Бироқ Платон фикрича, тўлиқ маънодаги ақл тўғри фикрдан қадрлидир. «Тўғри фикр» барқарор бўлганида, улар албатта, яхши ва эзгуликни яратади. Ҳамма гап шундаки, улар («нотўғри фикрлар») узоқ вақтгача барқарор бўлиб тура олмайдилар. Улар жамиятдан қочадилар. Шунинг учун кимсалар уларни сабаб ҳақидаги мулоҳазалар билан боғламаса, муайян қимматга эга бўлмайди. Бундай «боғлиқлик»ни Платон хотиралаш деб атайди.

Платон «Давлат» диалогда билимнинг шаклланишини афсоналар қиёфасида тасвирлайди ва борлиқ билан билим ўртасидаги муносабатни атрофлича таҳлил қилиб, билим билан борлиқнинг муносабатини фаровонликка интилиш деб билади. Платон фикрича, «фаровонлик» гоёси борлиқ ҳам эмас, билим ҳам эмас, балки борлиқ ва билимни келтириб чиқарувчи ибтидодир. Платон «фаровонлик гоёси»ни билим ва ҳақиқатнинг манбаи дейди, чунки у ақл орқали билинади. «Ёруғлик ва кўришни куёшга ўхшатиш адолатдан, лекин уларни куёш дейиш ҳақиқатдан йироқдир. Шунингдек, билим ва ҳақиқат фаровонликка ўхшайди, дейиш адолатдан, лекин улардан бирон-бирини фаровонликнинг айнан ўзи дейишимиз адолатдан эмас, чунки фаровонликнинг табиатини билим ва ҳақиқатдан юқори қўйиш лозим»¹.

Билинувчининг тури, ҳиссиётлар, тасаввурлар билан эмас, балки фақат фикр орқали билинадиган гапни Платон фикрлов-

¹ Қ а р а н г: П л а т о н. Государство. VI 508E — 509A.

чи дейди. У икки қисмдан иборатдир. Биринчи қисмни топишда жон тахминларга асосланади-ю, лекин ибтидогача бориб етолмайди, чунки жон тахминдан юқорига кўтарила олмайди.

Лекин шакллардан ёки ердаги жисмларда акс эттирилган ўхшашликдан фойдаланиши мумкин. Фикрланувчининг иккинчи қисми ҳам бор. «Ғоя»ни таҳлил қилишнинг иккинчи имконияти бор. Бу шароитда жон интиҳога эмас, балки ибтидога қараб юради. У барча «тахминлар»ни фаровонлик ғояси томон бошлайди. «Фаровонлик»ни бундай тушуниш фикрни билиш чегарасидан ташқарига чиқади. Платон назарда тутган фаровонлик билим ҳам, борлиқ ҳам эмас, аниқроқ айтганда, билим ва борлиқдан юқори туради.

Билим ва борлиққа нисбатан «фаровонлик» ўзида қарама-қарши таърифларни мужассамлаштиради. У борлиқ ва билимга имманентдир, чунки у нимани аниқлашнинг ўзи уларнинг манбаи ва асосий кучидир. Айни бир пайтнинг ўзида у борлиқ ва билимга нисбатан бутунлай транцентдир.

Платон «Давлат» асарининг 4-китобда билимнинг турлари ҳақида тушунчаларни тушунтиради. У билимларни ҳиссий ва ақлий қисмларга бўлади. Ҳиссий билим — қуйи тур, ақлий билим эса юқори турдир. Уларнинг ҳар бири ўз навбатида «тафаккур» ва «идрок»га бўлинади.

Платоннинг фикрича, «тафаккур» биргина ақлнинг фаолиятидир. У ҳиссий қорешмадан ҳолидир. У бевосита ақлий объектларни ҳис этади. Бу фаолиятни кейинчалик Аристотел тафаккур ҳақидаги тафаккурдир деган эди.

Интеллектуал билимнинг иккинчи тури идрокдир. Платоннинг фикрича, идрок бу шундай интеллектуал билимки, унда билувчан ақлдан фойдаланади, лекин ўз ақли учун эмас, балки ҳиссий нарсаларни тушуниш учун фойдаланади. «Идрок», дейди Платон, бевосита билим тури эмас, балки ўртача «дискурсив» билим туридир. Идрок, Платоннинг фикрича, ақл билан тахмин ўртасида ҳаракат қилади. У ақлдан паст ва сезгидан юқори туради.

Ҳиссий билишни Платон икки қисмга: «ишонч» ва «ўхшаш»га бўлади: «Ишонч» орқали биз жисмларнинг мавжуд сифатини қабул қиламиз ва уларни шу сифатда тасдиқлаймиз. «Ўхшашлик» қабул қилишнинг тури эмас, балки жисмларни тасаввур қилишдир ёки жисмларнинг ҳиссий шаклларига интеллектуал таъсир этишдир. Унинг «тафаккур»дан фарқи шундаки, бу ерда «эйдослар»нинг таъсири йўқ. Лекин «ўхшашлик», мавжудликни тасдиқловчи «ишонч»дан фарқ қилади. «Ўхшашлик» фикрловчи ҳолат бўлиб, у ишончга таянади.

Платоннинг бу фикрлари билан билим ва фикр фарқи чамбарчас боғлиқдир. Ҳақиқатни ҳис этишни севган киши билади. Масалан, гўзалликни, гўзал нарсалар ҳақида фикр юритувчи киши ҳис эта оладиган бўлади. Кимда-ким унга (гўзалликга)

алоқадор бўлса-ю, алоқадорлигини тан олмаса ҳам, бундай кишининг фикрини билим дейишимиз адолатдан эмас. «Фикрга эга бўлган кишининг билувчидан фарқи шундаки, у гўзал рангларни, шаклларни, товушларни севади, лекин унинг ақли гўзал табиатнинг ўзини кўришга ва севишга ожизлик қилади.

Фикр билимсизлик эмас, лекин шунинг билан бирга билим ҳам эмас: у қоронғу билим ва билимсизликдан ёруғроқдир».¹

Билим фикрдан имконият сифатида фарқ қилади. У мавжудликнинг алоҳида туридир. «Ғоялар» билимлар орқали билинади ва билим фақат «ғояларга» нисбатан мумкиндир.

Элейликларнинг фикрича, фақат борлиқнинг ўзигина ақл орқали билинади. «Ғоялар»дан фарқли ўлароқ, математик жисмлар ва математик муносабатлар мулоҳаза ёки идрок қилиш орқали билинади. Бу билимнинг иккинчи тури демакдир. Ҳиссий жисмлар фикрлар орқали билинади. Улар ҳақида ҳақиқий билимларнинг бўлиши мумкин эмас. Уларни мулоҳаза орқали билиш ҳам мумкин эмас. Борди-ю, уларни билиш мумкин, десак билимимиз ҳақиқатдан йироқ бўлади ёки гипотетик билим бўлиб қолади. Шундай қилиб, математик жисмларга қаратилган мулоҳазалар, Платоннинг фикрича, ҳақиқий билимлар билан фикрларнинг ўртасида бўлади.

Нима учун математик жисмлар шундай ҳолатни эгаллайди? Шунинг учунки, Платоннинг фикрича, математик объектлар, жисмлар ҳам «ғоялар»га яқиндир. Бу жисмлар «ғоялар» сингари ўзгармасдир, уларнинг табиати ҳиссий дунёда уларни намоён қилувчи нусхаларга боғлиқ эмас. Масалан, учбурчакнинг табиати биз кўраётган хусусий учбурчакка боғлиқ эмас. Лекин шунинг билан биргаликда, дейди Платон, математиклар ўз предметларини билиш учун айрим айрим фигуралар ёрдамига мурожаат қиладилар. Бу фикрлар тасаввурлар орқали чизилади ёки тасаввур қилинади. Шунинг учун математик билимлар ғояларни билувчи билим эмас. Математик билимлар ўзида ҳақиқий билимлар билан фикрларнинг айрим хусусиятларини мужассамлаштиради. Шундай қилиб, Платоннинг таълимотига кўра, билим манбаи — моддий дунё эмас, балки жон, умумий тушунчалар, ғоялар дунёсидир. Унинг диалектика тўғрисидаги таълимоти билиш назарияси билан чамбарчас боғлиқдир.

ПЛАТОН ДИАЛЕКТИКАСИ

Платоннинг диалектикаси билиш назарияси билан чамбарчас боғлиқдир. Унинг диалектика тўғрисидаги таълимотини билиш мумкин эмас. Уларни мулоҳаза орқали билиш ҳам мумкин эмас. Борди-ю, уларни билиш мумкин десак, билимимиз ҳақиқатдан йироқ бўлади ёки гипотетик билим бўлиб қолади.

¹ П л а т о н. Государство, V 478.

Шундай қилиб, математик жисмларга қаратилган мулоҳазалар, Платоннинг фикрича, ҳақиқий билимлар билан фикрларнинг ўртасида бўлади.

Нима учун математик жисмлар шундай ҳолатни эгаллайди? Шунинг учунки, математик объектлар жисмларга ҳам, «ғоялар»га ҳам яқиндир. Бу жисмлар «ғоялар» сингари ўзгармасдир, уларнинг табиати ҳиссий дунёда уларни намоён қилувчи нусхаларга боғлиқ эмас. Масалан, учбурчакнинг табиати биз кўраётган хусусий учбурчакка боғлиқ эмас. Лекин шунинг билан биргаликда, дейди Платон, математиклар ўз предметларини билиш учун айрим фигуралар ёрдамига мурожаат қиладилар. Бу фикрлар тасаввурлар орқали чизилади ёки тасаввур қилинади. Шунинг учун математик билимлар ғояларни билувчи билим эмас, математик билимлар ўзида ҳақиқий билимлар билан фикрларнинг айрим хусусиятларини мужассамлаштиради. Платон таълимотига кўра, билим манбаи моддий дунё эмас, балки жон, умумий тушунчалар, ғоялар дунёсидир.

Унинг диалектика тўғрисидаги таълимоти билиш назариясида муҳим ўрин эгаллаган. Бироқ Платоннинг диалектикаси алоҳида маънога эгадир. Унинг таълимотича, диалектика бу оғзаки суҳбат, савол-жавоб, исботлаш, ҳиссий билишдан қутулиш, тафаккур орқали ғоялар дунёсини чуқурроқ билиш воситасидир.

Платоннинг диалектика тўғрисидаги таълимоти фалсафий қарашларнинг эволюцион ўзгаришлари давлари билан узвий ҳолда боғлиқдир. Эволюциянинг биринчи даври милодимиздан аввалги IV аснинг 90—60-йилларига тўғри келади. У уч босқичдан иборат: Суқрот даври (90-йилларгача), танқидий давр (80-йиллар), объектив идеализм тизимининг яратилиш даври (70—60-йиллар). Иккинчи давр 60-йилларига тўғри келади. Учинчи давр эса 50-йилларни ўз ичига олади.

Биринчи даврида Платон, ғояларининг ўзгарувчанлиги ва қарама-қаршилигини инкор этиб, кишиларнинг жисмлар тўғрисидаги тасаввурларини ҳамда ҳиссий жисмларнинг бир-бирига қарама-қарши ва ўзгарувчанлигини эътироф этди. Бунда моддий жисмлар дунёсини номукамал ва ноҳақиқий деб қарайди.

Иккинчи даврида Платон ғояларни тан олибгина қолмай, балки ғояларнинг диалектикасини ишлаб чиқа бошлади.

Учинчи даврида файласуф пифагорчиларнинг сонлар тўғрисидаги назариясига мурожаат қилади. Бунда у ғоялар диалектикаси тўғрисидаги таълимотдан ғоялар дунёси ва моддий дунёнинг бир-бирига қарама-қаршилиги яхлит концепциясини яратишга ҳаракат қилади.

Шундай қилиб, биринчи даврни суқротчилар даври Платон диалектикаси савол-жавоб қилишни билиш деб билди. «Савол беришни билган ва унга жавоб бера оладиган кимсани, дейди у, биз диалектиklar деб атаймиз.»¹

¹ В. Ф. Асмус. Платон. с. 88.

Платон фикрича, диалектика даставвал фалсафий масалаларни ҳал этиш учун савол беришни билиш ва унга жавоб бериш демакдир. «Диалектика, — деб ёзади Файласуф ўзининг «Давлат» асарида, кишилар савол беришнинг урдасидан чиқиб, унга жавоб беришга ҳам қодирлигидир». Платон фикрича, диалектика оғзаки нутқ санъатидир. Диалектика бу адолат, гўзаллик ва фаровонлик ғоялари тўғрисидаги жонли суҳбат услубидир. Платон ўзининг «Федр» диалогига диалектика тўғрисидаги берган таърифларидан бирида уни мантиқий назария сифатида эътироф этади. Диалектика — бу тушунчаларни тўғри бирлаштириш ва ажратиш услуби. У орқали ғоялар дунёсига киришимизга имкон яратилади, дейди Платон.

Платон «Давлат» асарида яна диалектика масаласига тўхталиб, «инсон ҳиссий қабуллашдан мутлақо воз кечиб, ақлий, ҳақиқий борлиққа интилиши керак. Диалектик йўл кишини барча ҳиссий қабуллашдан ғоялар дунёсига олиб киради ва ниҳоят олий гоя — худо ғоясигача кўтаради»¹, — деган хулосага келади.

Биринчидан, ақлнинг диалектик қобиляти барча нарсаларнинг ибтидоси, яъни юқорига қараб ҳаракатдан иборат бўлса, иккинчидан эса барча нарсаларнинг ибтидосига эришгач, пастга қараб ҳаракат қилиш ўз навбатида ўсиш, олий ғоядан бошқа қолган ғояларга қараб ҳаракат қилиш демакдир. Диалектик йўлнинг биринчи қисми фикрни қонуний умумлаштириш жараёни бўлса, иккинчи қисми хусусий ғояларнинг янада умумийроқ ғояларга итоат қилдиришни тақозо қилади. Платоннинг ғоялари ўзгармас ва ҳаракатсиздир. Унинг диалектиксини ўзига хос хусусияти шундаки, у тушунчаларни ҳаракатсиз, ноихчам, бирдан иккинчисига ўта олмайдиган ҳолда кўради.

Файласуф ўзининг «Давлат» асарида ғоялар тўғрисидаги тушунчани қаттиқ танқид қилиб, ғоялар ҳаракати тўғрисидаги фикрни илгари суриб, диалектика масаласига жиддий ёндашди.

ПЛАТОННИНГ ЖАМИЯТ ВА ДАВЛАТ ТЎҒРИСИДАГИ ТАЪЛИМОТИ

Платоннинг жамият ва давлат тўғрисидаги таълимоти унинг дунёқарашининг марказий ўринларидан бирини ташкил этади. У нафақат антик давр фалсафаси — онтология ва гносеологиянинг классиги бўлибгина қолмай, балки классик антик ижтимоий таълимотнинг, сиёсий назария ва педагогиканинг моҳири ҳам эди.

Платоннинг ижтимоий қарашлари ҳақида рус адиби ва файласуфи Чернишевский, Аристотел «Поэтика»сининг русча таржимасига ёзган тақризида «Платонни кўпчилик одамлардан ва

¹ В. Ф. А с м у с. История античной философии, стр. 160.

курраи заминимиздан олисда, сезиб бўлмас, туманли, гаройиб ва гўзал ўлкага ошиқ ҳаёлпараст, деб ҳисоблашган. У мутлақо ундай киши бўлмаган, у юлдузли оламлар курраи заминимиз, шарпалар ҳақида эмас, балки инсон ҳақида фикр юритган. Ав-валамбор Платон «инсон давлатнинг гражданини бўлмоғи лозим деган»¹, — деб ёзган эди.

Платон ижтимоий-сиёсий масалаларга доир «Давлат», «Қонунлар», «Сиёсат» ва «Критий» номли асарлар ёзиб қолдирган. Файласуф «Давлат» асарида жамият ҳақида, унинг идеал сиёсий тузуми тўғрисидаги назариясини ўзининг марказий таълимоти — «гоялар» назарияси билан чамбарчас боғлаган ҳолда илгари сурди.

У илгари сурган идеал жамият намунаси такомиллашмаган эмпирик воқеликка қарама-қарши туради. Бироқ «Давлат» асарига кўра, «қонунлар»да мавжуд тузум билан бирмунча келишувчанлик позициясини эгаллайди.

Платон «Сиёсат» асарида эса илмий билиш доирасини амалий ва назарий мақсадларга бўлади. Ёзма буйруқ берувчи фанга, давлат кишисига зарур бўлган фанни киритади. Унинг вазифаси — давлатни бошқариш. Унинг давлатни бошқариш санъати табиатан чўпоннинг санъатига ўхшайди.

Платон фикрича, мавжуд барча давлатлар салбий давлатлар типини ташкил этади. Қандай давлат бўлмасин, унда доимо иккита бир-бирига зид давлатлар мавжуд. Улардан бири камбағаллар давлати бўлса, иккинчиси бойлар давлатидир.

Давлатнинг салбий типлари унинг фикрича тўртта шаклда: тимократия, олигархия, демократия ва тирания кўринишларида мавжуд.

Давлатнинг бундай шакллари идеал давлат шаклининг ёмонлашуви ёки бузилиши туфайли юзага келади. Давлатнинг бу шаклларида нифоқ, зўрлик ҳукмронлик қилиб, мансабдорлар қабиҳ мақсадларини амалга ошириш йўлида тахтни эгаллашга интиладилар.

Платон фикрича, мазкур салбий давлат шаклларида биринчиси тимократия шаклидир. Дастлаб тимократияда ҳали мукамал тузумнинг хусусиятлари сақланган бўлади. Ҳокимлар иззат-ҳурматга эга бўладилар, ҳарбийлар эса деҳқончилик ва ҳунармандчилик ишларидан ва умуман кундалик ташвишларидан бутунлай қутулган бўладилар. Улар умумий овқатланиш жойларида овқатланадилар, ҳарбий санъат ва гимнастика машқларига алоҳида эътибор қаратилади. Кейинчалик қимматбаҳо металлларга интилувчилар яширинча олтин ва кумушларни тўплашга, сақлашга киришадилар. Бу ишда ҳарбийларнинг хотинлари жонларига оро киради. Шундай қилиб, уларнинг турмуш тарз-

¹ Н. Г. Чернышевский. О поэзии Аристотеля. М. 1938. стр. 263—264.

лари оддий ва талабсизликдан шоҳона ҳаёт томон ўзгара боради. Шу йўсинда тимократиядан олигархияга, яъни озчиликнинг кўпчилик устидан ҳукмронлик қилишига ўтилади.

Давлатнинг бу шаклида бой-бадавлат кишилар ҳукмронлик қиладилар, камбағаллар эса ҳокимиятни бошқаришдан узоқлаштириладилар. Давлатнинг олигархия шаклида исрофгар бойлар пировард оқибатда асаларилар уясидаги дангаса (иш бермас) асалариларга ўхшаб камбағаллашиб қоладилар. Бироқ асал келтирадиган асаларидан фарқли ўлароқ, асал беришдан қолган асаларилар чақувчи нишларидан айрилган бўлсалар, бойлар икки оёқли иш бермас асалари сингари хонавайрон бўладилар, ўғри, қотил кишиларга айланадилар ва ҳ.к.

Платон фикрича, давлатнинг олигархия тузумида жамият ҳаётининг асосий қонуни—жамиятнинг ҳар бир аъзоси фақат ўз касбда ишлашга риоя қилмайди ва ҳатто уни дуруст-қуруқ бажармайдиган бўлади. Олигархияда жамият аъзоларининг баъзилари турли хил ишларни — деҳқончилик, ҳунармандчилик ва ҳарбий ишларни бажаришади. Бундан ташқари, олигархия тузумида киши орттирган бойликларини тўла сотиш ҳуқуқига эга бўладилар. Бу эса ўз навбатида баъзи мулкдор кишиларни камбағалларга, жамиятнинг мутлақо бекорчи аъзоларига айлантиради.

Олигархия тузумининг кейинчалик тараққиёти изчиллик билан янада мураккаброқ ва ёмонроқ давлат шакли — демократияга олиб боради. Бу ҳокимият халқ ҳокимиятидир. Демократия тузуми ҳукмронлик қилган даврда бойлар билан камбағаллар ўртасидаги муносабатлар кескинлашади, қарама-қаршилик олигархияга нисбатан янада кучаяди. Камбағалларнинг бойларга нисбатан ғазаби кучайиб бориб, кўзғолонга айланади. Борди-ю, кўзғолон камбағалларнинг ғалабага эришиши билан тугалланса, у ҳолда камбағаллар бойларнинг бир қисмини қириб ташлайди, бир қисмини эса ватандан ҳайдаб юборади. Улар давлатни бошқариш функцияларини ўзаро бўлишиб оладилар.

Салбий давлат шаклларида энг ёмони бу тирания (якка шахснинг барча кишилар устидан ҳукмронлик қилиши) шаклидир. Тирания давлат шакли бошқа шакллардан фарқ қилмай, улар сингари ўзидан олдин ўтган давлат шакли бағрида юзага келади. Тирания демократиянинг ичидан ўсиб чиқади. Кучли ва энг қаттиқ қўлчилик энг улкан эркинликдан пайдо бўлади, дейди файласуф. «Золим шоҳ (тиран) ҳокимликнинг дастлабки даврида ким билан кўришмасин, биринчи бўлиб барчага кучоқ очар, якка кишига ҳам, кўпчиликка ҳам тоғ-тоғ ваъдаларни берар, қарздорларнинг қарзларини бекор қилар, халққа ва ўзига яқин кишиларга ер улашиб, ўзини улар олдида сахий подшо қилиб кўрсатишга ҳаракат қиларди¹».

¹ А с м у с В. Ф. История античной философии. С. 76.

Оддий халқ доимо доҳийга муҳтож эканлигини ҳис этиши учун зolim шoҳ доимо урушлар бошлаб туриши зарур эди. Чунки доимий урушлар одамларнинг қирилишига, ҳаётнинг мисли кўрилмаган даражада мушкуллашишига, оилаларнинг хонавайрон бўлишига олиб келарди. Бир вақтлар жамият пешволари шoҳни мақтаб кўжларга кўтарган бўлсалар, эндиликда лаънатлар ёғдириб, уни қоралайдилар.

Давлатнинг салбий шакллари тўғрисида Платон ушбу фикрларни баён этиб, уларга қарама-қарши ўзининг идеал давлат ҳақидаги ҳаёлий фикрларини илгари суради. У ҳаёл қилган давлатда давлат ишларини яхши бошқарадиган қобилиятли озгина кишилар бошқаради. Файласуфнинг фикрича, давлатни бошқарувчилар биринчидан, табиий қобилиятга эга бўлиши, иккинчидан, олдиндан узоқ муддат давомида тайёргарлик кўрган бўлишлари шарт саналади.

Платоннинг идеал давлат тузумининг асосий негизида адолат ётади. «Адолатли» давлат ҳукм сурган даврда ҳар хил ва турли тузумдаги давлатлар гармоник жиҳатдан бир бутунликни ташкил этади.

Энг адолатли давлат тузуми Платоннинг фикрича, давлатнинг муҳим масалаларини ҳал этувчи, бир қатор маънавий, иқтисодий ва сиёсий хусусиятларга эга бўлиб, ўзининг биргина ҳаракати билан муҳим масалаларни ҳал этишга қодир бўлмоғи лозим.

Платоннинг ҳаёлий (утопик) давлатида жамият учун зарурий ишлар махсус касбга эга бўлган кишилар ўртасида тақсимланган бўлиб, улар яхлит гармоник бирликни ташкил этади.

Меҳнатнинг тақсимланишида Платон ўз давридаги замонавий давлат тузумининг заминини кўради.

Кишиларнинг эҳтиёжларини қондириш учун бошқа мамлакатлардан зарурий озиқ-овқатларни, кийим-кечакларни олиб келиш ва ишлаб чиқариш кўзда тутилган. Идеал давлат тепасида соф ва абадий ғояларни кузатувчи файласуф — донишмандлар туради. Уларни ҳарбийлар ҳимоя қилади. Барча ҳаётий манбаларни эркин деҳқонлар ва ҳунармандлар таъминлаб туради.

Файласуфлар ва ҳарбийлар ҳеч қандай хусусий мулкка эга бўлмайдилар. Агар улар олтин ва кумушларни сақласалар, аёвсиз равишда қаттиқ жазога тортиладилар.

Мулкчилик — деҳқонлар ва ҳунармандларнинг имтиёзлари. Бу имтиёзлар уларга ҳалақит бермайди, бироқ олий мақсадларни кўзлайдиган файласуфлар учун у ўта ҳалоқатлидир. Платоннинг идеал давлатида алоҳида яшовчи оилалар бўлмайди, балки бирлашган никоҳлар бўлиб, туғилган болалар жамият ҳисобига тарбияланади. Уларнинг умумий ота-оналари давлат ҳисобланади. Болалар ёшлигиданоқ давлатга содиқ бўладилар.

Аристократик нуқтаи назарни ҳимоя қилиб келган Платон бу муаммони ҳал этишда бирмунча юмшоқроқ шарт кўяди.

Унинг бу шартига кўра: инсон келиб чиқиши жиҳатидан қайси табақага тааллуқли эканлиги муҳим эмас ва унинг маънавий ва ақлий хусусиятлари ўртасида ҳеч қандай боғлиқлик бўлмайди. Олий ва маънавий, ақлий қобилиятли инсон қуйи табақадан келиб чиқиши мумкин ва аксинча, эркак ва аёл юқори табақага мансуб бўлсаларда, лекин улардан туғилган бола қуйи табақага мансуб бўлиши мумкин. Шунинг учун ҳокимларнинг вазифалари туғилган боланинг маънавий қобилиятини аниқлаш ва болани мазкур уч табақадан қай бирига тегишли эканлигини белгилаб, ўша табақага топшириши лозим. Бироқ Платон орзу қилган идеал давлат тузуми амалга ошмайдиган, хаёлий давлат тузуми бўлиб, буюк хаёлпарастларнинг мулки бўлиб қолган.

Платоннинг фикрича, мукамал давлат тўртта асосий шоншавкатга: донолик, қаҳрамонлик, тиювчи меъёр ва адолатлик фазилатларига эга бўлмоғи лозим.

Платоннинг фикрича, донолик бу олий илм ёки умуман давлат ҳақида гап борганда яхши маслаҳат беришга қодир кишининг оқиллигидир.

Қаҳрамонлик донолик каби тор доирадаги гуруҳга тааллуқли хусусият, бироқ қаҳрамонлик хусусиятига эга бўлган кишилар доноларга нисбатан кўпроқ бўладилар.

Ўз-ўзини тия билиш меъёри бу алоҳида табақанинг сифати бўлмасдан, балки одил жамиятнинг барча озод кишиларга хос хусусиятдир. Ўз-ўзини тия билиш меъёри ҳукм сурган ерда жамиятнинг барча аъзолари одил жамиятдаги қонунларга, ҳокимиятга бўйсунадилар ва ўзларини аҳмоқона хатти-ҳаракатлардан тиядилар.

Ўз-ўзини тия билиш меъёри жамиятдаги яхши ва ёмон томонларни уйғун бирликка олиб келади, деб ёзган файласуф. Давлатда адолатнинг мавжуд бўлиши, унинг галаба қозониши ўз-ўзини тия билиш меъёри туфайли юзага келади. Адолат туфайли ҳар бир ижтимоий гуруҳ, ҳар бир инсон ўзининг муҳим ишини амалга ошириши мумкин.

Агарда ҳунарманд ёки саноатчи бойигач, уларда ҳарбий ишни бажариш иштиёқи туғилса, Платон бунга қатъиян қарши чиқади. Чунки бу хатти-ҳаракат жамиятда ноиттифоқликни келтириб чиқариши мумкин.

Платон учун давлат адолатни юзага келтирувчи жабҳа бўлибгина қолмасдан, балки давлат макродунё бўлиб, унга монанд келадиган микродунё эса ҳар бир кишида, хусусан, унинг қалбида жойлашган бўлади. Платоннинг фикрича, инсон қалбида учта турли ибтидо уйғунлик жиҳатидан бирлашган бўлмоғи лозим. 1. Оқиллик. 2. Аффективлик. 3. Ақлсизлик ёки эҳтиёжни қондириш ва лаззатланишнинг дўсти.

Одил давлатда учта гуруҳ мавжуд бўлиб, улар — ҳокимлик, файласуф-донишмандлар, ҳарбийлар ва ноз-неъматни яратув-

чилар оқил синф раҳбарлигида яхлит иноқликни ташкил этади.

Инсон қалбида учта таркибий қисмлар мавжуд. Агар ушбу учта таркибий қисмларнинг ҳар бири оқиллик асосида ўз ишини адо этса, у ҳолда жоннинг ҳамоҳанглиги бузилмайди. Жоннинг бундай ҳаракатида оқиллик унда ҳукмронлик қилади, аффективлик ҳимоя вазифасини ўтайди, ақлсизлик эса ўзининг аҳмоқона хатти-ҳаракатини камайтиришга ва бўйсунтиришга интилади. Инсон қалбида жойлашган ўша учта таркибий қисмлар белгиланган вазифаларни тўғри бажарса, у ҳолда ҳар бир киши аҳмоқона хатти-ҳаракатлардан ва адолатсизликдан ўзини ҳимоя қилган бўлади.

Платоннинг таъкидлашича, одил давлатни фақат юнонлар амалга оширишлари мумкин. Барча юнон бўлмаган халқлар қай даражада маданиятга эришганлигига ва сиёсий етуқликлигига қарамай, барибир ваҳшийдирлар, дейди файласуф.

Платон таълимотига кўра, кишилик жамиятининг ва давлат тузумининг бузилишига сабаб, моддий манфаатдорликнинг ҳукмронлик қилиши ва унинг кишилар ахлоқ-одобига таъсир этишидир. Шунинг учун ҳоким-файласуфлар нафақат ҳарбий кўриқчиларни тўғри тарбиялашни ташкил этиши, шунингдек шундай ҳаётий тартиботни ташкил этишлари керакки, унда уй-жой ва мулкӣ фаровонликка эга бўлиш қонуни, ҳарбийларнинг олий маънавий тарбиясига ҳамда ҳарбий хизматини адо этишига таъсир этмаслиги керак. Бу вазият улар ва бошқа табақа кишилари ўртасидаги муносабатларга ҳам заррача салбий таъсир кўрсатмаслиги муҳимдир. Платоннинг фикрича, бу тартиботнинг муҳим хусусияти шундаки, ҳарбийлар мулкӣ ҳуқуқдан бекор қилинишлари шарт ҳисобланади.

Платон таълимотича, ҳарбий-жангчи эрларининг энг яхши хотинлари ҳарбий аёллар бўлишлари мумкин. Ҳарбий кишилар ва аёллар мунтазам равишда умумий жисмоний ва ҳарбий машқлар бажариш жараёнида доимо бир-бирларига табиий яқинлашиш ҳисси пайдо бўлиб туради.

Платоннинг идеал давлатида ҳарбийлар ўз оиласига эга бўла олмайдилар, фақат зурриёд кўриш мақсадида ўзаро алоқада бўладилар. Бу ҳам ўзига хос никоҳ ҳисобланади. Бунда фақат алоҳида кўпайиш мумкин-у, лекин оиланинг юзага келиши мумкин эмас. Фарзанд дунёга келди дегунча, уни туққан онадан олиб давлат ихтиёрига топширадилар. Давлатнинг махсус кишилари нуқсонсиз тугилган болаларни махсус энагаларга бериб, нуқсонли тугилганларни ўлимга маҳкум этадилар. «Барча ҳарбий эркаклар барча болаларнинг оталари ҳисобланса, барча аёллар эса барча ҳарбий эркакларнинг хотинлари ҳисобланадилар¹», — дейди Платон.

¹ А с м у с В. Ф. История античной философии. С. 187.

Ҳарбийлар табақаси учун шахсий мулкни маҳрум қилиш, уларга бошпана ва овқатни давлат ўз ихтиёрига олиши, жамоат аъзолари иноқликда яшашлари йўлида уларда юксак маънавий фазилатлар ва шон-шавкат хусусиятларини тарбиялаш тўғрисидаги илгари сурган таълимотини антик ижтимоий фикрларини ўрганган тарихчи олимларнинг таъкидлашича, гўё Платоннинг бу назарияси янги даврда илгари сурилаётган социализм ва коммунизм тўғрисидаги таълимотнинг айнан ўзгинаси эмиш. Бизга маълумки, Платоннинг давлатга ва ундаги шахснинг роли тўғрисидаги қарашлари ижтимоий ҳаёлпарастлик хусусиятларидан иборат. Бироқ бу ҳаёлпарастликнинг ичида ижобий томони ҳам бор. Платон яққалик ва умумийлик ўртасидаги боғланиш борлигини тушуниб етмаган. Шахснинг жамиятга боғлиқ эканлигини кўра олган. Унинг ижтимоий-сиёсий қарашлари антик Юнонистонда муҳим роль ўйнаган.

ПЛАТОННИНГ АХЛОҚИЙ ҚАРАШЛАРИ

Платоннинг ахлоқий қарашлари асосида ғоялар ва жон тўғрисидаги таълимоти ётади. Файласуфнинг фикрича, биз яшаб турган дунёдаги барча нарсалар ҳақиқий дунёнинг соясидир. Ҳақиқий ғоялар дунёсини сезгилар у ёқда турсин, ҳатто ақл орқали ҳам билиб бўлмайди, дейди файласуф.

Инсон бамисоли зиндонга банди этилиб, ҳақиқий дунёнинг кўланкасини кузатаётганга ўхшайди. Ҳақиқий дунё эса гўё бутун ўзининг латофати билан унинг ортида тургандай туюлади. Инсон жисмонан ўсиши мумкин, лекин маънавий жиҳатдан тараққий этишдан маҳрумдир. Платон ўзининг «Теэтет» диалогидида барча эга бўлган билимлар бу фақат хотирага олиш демакдир, дейди. Жонимиз ғоялар дунёсида билганларининг баъзиларини хотирага олиши мумкин. Бундан ҳеч қандай янгилик юзага келмайди.

Платоннинг ахлоқий қарашларига кўра, маънавийликнинг манбаи инсондан ва жамиятдан ташқарида туради. Маънавий сифатлар (эзгуликлар) аввалдан индивидга, аниқроғи, унинг жонига азалдан берилган, эзгуликнинг туғмалиги Платон учун зарурийдир. Шундагина жамият аъзоларини гуруҳларга, табақаларга бўлиниши ҳаққоний ва муқаррар тус олади.

Олий фазилат оқиллик, жоннинг оқил қисмини намоён бўлишидир. Бу донишманд файласуфларга хос фазилатдир. Улар давлатнинг бирдан-бир ҳақиқий ҳукмронларидир.

Мардлик (қаҳрамонлик ёки руҳнинг кучи) соқчи-ҳарбийлар учун туғма бўлиб, давлатни ҳимоя қилишга қаратилган.

Платон таълимотича, оқиллик ва мардлик ижобий ва фаол фазилатлардир. Жоннинг ҳирсий қисмини мўътадиллик билан боғлиқлиги ҳунармандларга, деҳқонларга, яъни халққа хос

бўлиб, улар давлатдаги икки юқори табақага бўйсунилари лозим. Фазилатлар пиллапоясининг куйи қисмида куллар туради. Улар умуман ахлоқдан ташқарида турадилар ва бирон-бир фазилатга эга эмаслар, чунки уларда жоннинг мавжудлиги мавхумдир, дейди файласуф.

Платон ҳар қалай «Федр», «Тимей» ва «Федон» каби асарларида жоннинг инсон танасига ёки ҳайвонлар танасига кўчиб юришини тан олса-да, лекин энг гуноҳкор жон кулнинг танасига кирмайди, дейди. Куллар Платон илгари сурган хаёлий давлатда энг паст ишларни бажаришга яратилган. Давлатни бошқарувчи донишманд-файласуфлар ва соқчи-ҳарбийлар худди ибтидоий коммунада яшагандай яшайдилар, ҳунармандлар, савдогарлар, деҳқонлар юқоридаги икки табақани ва ўзларини ноз-неъматлар билан таъминлайдилар. Барча ўз ишини бажаради, бу ўз навбатида давлатни бошқаришда адолатни таъминлашга хизмат қилади.

Платоннинг фикрича, одиллик шахсий фазилат бўлмасдан, балки давлат фазилатидир. Идеал давлат мажбурий идорадир. Барча ижтимоий ҳаёт олий тамойилга, яъни давлат ердаги ҳаётнинг олий шакли сифатида тарбиявий аҳамиятга эга бўлиб, кишиларни янги фазилатларга, фазовий ҳаётга тайёрлайди. У ўз вазифасини адо этгач, худонинг ердаги маконига айланади.

Файласуф ўзининг сўнгги асари «Қонунлар»да давлат тўғрисида фикр юритиб, маънавий тарбияга катта эътибор қаратади ва қонунчиликни ахлоқий жиҳатдан мустаҳкамлаш тўғрисида гапирди. Файласуф бу асарида маънавий сифатларни (фазилатларни) туғма деб таъкидлайди. Тарбия фақат азалдан инсонга берилган фазилатларни шакллантиради, юзага чиқаради, холос. Борди-ю, тарбия нотўғри берилса, у ҳолда инсондаги азалий фазилатлар ўзгариши ёки ўчиши мумкин.

Ахлоқнинг асосини, маънавийликнинг намунасини илоҳият ташкил этади. «Бизда барча нарсаларнинг мезонини асосан худо ташкил этади¹», — деб ёзади Платон.

Маънавий тарбиянинг асосий масаласи бу қонунларга ихтиёрий равишда бўйсуниларга эришишидир.

Платоннинг фикрича, худо яхшилик манбаидир. Ҳаётнинг мақсади жонни ҳар қандай жисмий боғлиқликдан «тозалаш»дир. Моддий ҳаётни ич-ичидан енгган, соф ва илоҳий ҳаёт кечирган киши ўлгач, мутлақо озодликка эришади ва унинг жони олдинги ғоялар дунёсига қайтиб бориб, қайта туғилишдан ҳоли бўлади. Ҳақиқат худоларга хос. Авом халқ эса жоҳил софистларнинг сохта оқилиги билан қаноатланадилар. Платон Демокритнинг эвдемонизмини худосизликда, қалбаки ахлоқнинг силсиласи, деб билди. Ердаги фаровонликни кетидан қувган «савдогар»ларнинг ахлоқи, деб айтади.

¹ В. Г. Иванов. История этики Древнего Мира. Ленинград, 1980, стр. 157.

Платоннинг ахлоқий назарияси диний тусда эди. Унинг асо-
сини абадий ва ўзгармас гоёлар, ўлмас жон, барча нарсалар-
нинг мезонини худо ташкил этади.

ПЛАТОННИНГ ЭСТЕТИК ҚАРАШЛАРИ

Платоннинг эстетикаси «гоёлар» назарияси билан боғлиқ. Унинг фикрича, ҳиссий жисмлар ўзгарувчан, улар пайдо бўла-
ди ва емирилади. Шунинг учун улар ҳақиқий борлиқ эмас. Ҳақиқий борлиқ алоҳида руҳий мазмун — «турлар» ёки «гоёлар»-
дир. Платон «гоёлари» умумий тушунча бўлиб, мустақил моҳи-
ятга эгадир.

Платоннинг эстетик таълимотлари «Давлат», «Федон», «Со-
фист», «Базм», «Қонунлар» ва бошқа асарларида ўз ифодасини
топган. Унинг фикрича, эстетик масалалар ичида гўзаллик ало-
ҳида ўрин тутди.

Сукрот билан бўлган суҳбатда Гиппий гўзалликка гўзал қиз,
гўзал байтал, гўзал лира (юнонларнинг торли мусиқа асбоби)
ва ҳатто гўзал кўза тааллуқлидир, дейди. Зукколик билан са-
волларни қалаштириб юборган Сукрот Гиппийни боши берк
кўчага киритиб кўяди ва Гиппийни ўз навбатида муайян нарса
айни бир пайтда ҳам гўзал, ҳам хунук бўлиши мумкин, деган
қарорга келишга мажбур қилади. Сукрот Гиппийнинг иқроп
бўлишига эришади. Гўзаллик қимматбаҳо нарсада (олтин қошиқ,
ёғоч қошиқдан гўзалроқ эмас) чунки иккиси ҳам бир мақсадга
қаратилган. Кўз ёки қулоқ орқали эришиладиган гўзаллик «фой-
дали» ва «яроқли» бўлиши мумкин эмас. Гўзалликни ҳиссий
сифатларга эга бўлган якка-якка буюмлардан қидириш керак
эмас, дейди файласуф.

Платон барча учун ҳамиша гўзал бўлган нарсани қидиради.
Бошқача қилиб айтганда, файласуф мутлоқ гўзалликни ахтара-
ди. Унинг фикрича, фақат конкрет жисмларга алоқадор гоёлар
уларни гўзалликка айлантириши мумкин. Платон гўзал гоёни
ҳиссий дунёга қарама-қарши кўяди, гоё замон ва макондан
ташқарида бўлиб, ўзгармасдир. Гўзаллик нечоғлик ғайриҳис-
сийлик тусига эга бўлмасин, уни сезгилар орқали эмас, балки
ақл орқали билиш мумкин. Платон санъатга ҳам айнан шундай
нуқтаи назардан ёндошади. Дастлаб қараганда, у антик анъана-
га амал қилгандек кўринади. Маълумки, Платоннинг ўтмиш-
дошлари санъатни бамисоли борлиқни тақлид қилиш деб ту-
шунганлар. Демокрит ва Сукрот ҳам санъатга ана шу тарзда
ёндошганлар. Платон ҳам ҳиссий нарсаларга тақлид қилиш тўғри-
сида фикр юритади. Бироқ ҳиссий нарсаларнинг ўзи гоёлар-
нинг акс этишидир. Мусаввир нарсалардан нусха олар экан, у
нарсаларнинг ҳақиқий мазмунини ва гўзаллигини билиш дара-
жасига кўтарила олмайди, дейди файласуф. Мусаввир санъат
асарини яратар экан, у фақат ҳиссий нарсалардан нусха олиш

билан кифояланади. Уларнинг ўзи эса гоёларнинг нусхасидан иборатдир. Демак, мусаввирнинг тасвири фақат нусхалардан нусха кўчириш, тақлидларга тақлид қилиш, сояларнинг соясидан бўлак нарса эмас. Масалан, дурадгор каравот ясайди, деб фараз қилайлик. Бу фаолият ҳақиқий борлиқ саналади, чунки у каравотнинг тушунчасини эмас, балки ҳиссий буюм яратмоқда. Дурадгор шундай қилиб, аслида каравотнинг моҳиятини яратётгани йўқ. Мусаввир ҳиссий жисмлардан нусха кўчирар экан, у «ҳақиқий борлиқ»дан янада йироқлашади. Бундан хулоса чиқариш мумкинки, санъат тақлид сифатида ҳақиқатдан йироқдир, чунки у жисмдан «қандайдир арзимас шарпа олади», холос.

Санъат иккиламчи акс этиш, яъни акснинг акс этиши сифатида билишнинг қимматидан маҳрумдир, бундан ташқари, у алдамчи, сохта бўлиб, ҳақиқий борлиқ — дунёни билишга халақит беради.

Ижодий жараёни Платон ҳақиқатдан йироқ, деган маънода тушунади. У бадиий илҳомни билиш жараёнига қарама-қарши қўяди. Мусаввирнинг илҳоми ақлдан йироқ, ақлга қаршидир. Ижодий жараёни Платон «руҳланиш» ва «илоҳий куч» атамалари орқали асослашга интилади. Шоир санъати ва билими билан ижод қилмай, балки илоҳий қувватдан ижод қилади, дейди файласуф.

Шундай қилиб, файласуф шоирона ижодни мистик назария орқали ривожлантиради. Бу назарияга биноан, мусаввир беҳосдан (беихтиёр) телбага ўхшаб ижод қилади. Бу ижодий акт ўз-ўзича ақлдан йироқ характерга эга. Мусаввир ва шоир ўзлари нима қилаётганларини билмай ижод қиладилар. Ҳақиқий ижод илоҳийликсиз бўлмайди.

Эстетиканинг ижтимоий томони ҳам файласуфни қизиқтиради. Жамият ҳаётида санъат қандай бўлмоғи лозим? Бу масала файласуф учун ўта муҳимдир. У бундай муаммони батафсил таҳлил қилишга интилган.

Платон ўзининг «Давлат» асарида идеал давлатда санъатга ўрин йўқ дейди. Бироқ худоларга тароналар яратиш ва ижро этиш мумкин, деган гоёни илгари суради. Чунки бу тароналар жасурлик ва фуқаролик ҳисларини уйғотади, дейди файласуф.

Платон ўзининг сўнгги асари саналган «Қонунлар»да эса санъатга нисбатан катта талабчанликдан бироз чекинганини яққол сезамиз. Гўё худолар инсон зотига улар меҳнатга яратилганликлари учун, оғир меҳнатдан оз фурсат бўлса-да дам олишларига, байрамлар ўтказишларига Апполон худоси мусиқа ҳаля этади. Гўё байрамларга бошчилик қилувчи Дионис кишилар йўл қўйган хатоларни илоҳий куч ёрдамида тузатиш, тарбияни тўғри йўлга қўйиш имкониятини яратади, дейди файласуф.

Файласуф икки илоҳий санъат ҳақида гапиради. Тартибли санъат ва ширин санъат. Ширин санъат кишини ёмон ҳолатга

келтиради, дейди Платон. Идеал давлатда тартибли санъатга катта ўрин берилади. Бунинг учун, дейди файласуф, идеал давлатда бадий фаолиятни назорат қилиб турувчи, уларга баҳо берувчи кишилардан «баҳо берувчи» гуруҳлар тузишни таклиф қилади. Платон, шунингдек, комедиялар қўйишга ижозат беради. Лекин комедияларни чет элликлар ёки қуллар ижро этиб, фақат қаттиқ назорат остида трагедияларни ҳам ижро этиши мумкин.

Юқорида айтилганлардан қуйидаги хулосани чиқариш лозим. Платон санъатга қатъий салбий баҳо берган бўлса-да, лекин бадий фаолиятга мутлақо қарши чиққан эмас.

АРИСТОТЕЛ ФАЛСАФАСИ

Пелопонес жанги Қадимги Юнонистондаги шаҳар — давлатларнинг чуқур инқирозга юз тутишига олиб келди. Юнон шаҳарлари ўртасида тўхтовсиз, узоқ давом этган ўзаро урушлар турли табақалардан иборат жамиятда бойлар билан камбағаллар, олигархлар билан оддий фуқаролар ўртасидаги зиддиятларнинг янада кескинлашувига олиб келди.

Ўзининг ҳарбий юришлари билан жаҳонга донги кетган Александр Македонский ўз даврида қудратли ҳисобланган Форс давлати устидан галаба қозонгач, жануби-ғарбий Осиёнинг кўпгина қисмини забт этиб, Европа ва Осиё халқларини бирлаштирган буюк давлатни барпо этади.

Ана шундай бир даврда илм-фаннинг ривожланишига ўзининг бебаҳо ҳиссасини қўшган буюк мутафаккирлардан бири Аристотел (милодимиздан аввал 384—322) эди. Аристотел антик даврдаги юнон фалсафаси ва илм-фани тараққиётида янги даврни яратди. Аристотел қулдорлар синфининг ўртамиёна вакили бўлгани учун демократия тарафдори эди.

Аристотел Эгей денгизи бўйидаги Фракиянинг Стагира шаҳрида туғилган. Унинг отаси Македония подшоси Аминта II нинг сарой табиби эди. У 15 ёшлик чоғида ота-онасидан жудо бўлади. Аристотел ҳар томонлама ўқимишли ҳомий қўл остида таълим-тарбия кўради. Ўн етти ёшида устози ва дўсти Платон ташкил этган Академияга ўқишга кириб, йигирма йил давомида, яъни Платон вафотигача шу даргоҳда таълим олади. Манбаларда келтирилишича, Аристотел Платоннинг дўстлари ва шогирдлари орасида ақл-заковати, илмга бўлган қизиқиши билан алоҳида ажралиб турар эди. Аристотел жуда билимдон бўлганлиги сабабли устози Платон билан турли масалаларда баҳслашиб турар, айрим ҳолларда унга эътироз ҳам билдираар эди. Ҳақиқатпарвар мутафаккир ўз устозининг фалсафа борасида йўл қўйган хатоларига бефарқ қарай олмаган.

Аристотел Македония подшоси Филиппнинг илтимосига

биноан, унинг ўғли Александрга 3 йил давомида таълим-тарбия бериб боради. Ҳокимиятни бошқариш 16 ёшли Александрга қолгач, давлат ишлари унинг таълим олишига имкон бермайди. Отасидан қолган қудратли давлатни кенгайтириш мақсадида Александр Македонский Шарқ ва Ғарбга юришлар уюштириб, жаҳоннинг кўпгина қисмини забт этишга муяссар бўлади. Ана шундай ғолибона юришларида ўзининг энг яқин маслаҳатчиси сифатида Аристотелни ҳам бирга олиб юради. Ун икки йил сафардан кейин Аристотел 334 йили эллик ёшида Афинага қайтиб келади.

Тарихий адабиётлар ва илмий манбаларда ёзилишича, Аристотел Александр Македонский билан юришлар чоғида жуда катта илмий ишлар учун маълумотлар тўплаш билан шуғулланган. Ана шу материаллари асосида ўзининг асосий асарларини умрининг сўнгги йилларида ёзган. Аристотел Афинага улугвор Македония сарой аҳиллари билан дўстона муносабатда бўлган, ҳурматли ва обрўли киши сифатида қайтиб келганди. Тарихий манбаларда кўрсатилишича, Македония подшоши Александр Аристотелни табиий-илмий тадқиқот ишларини кенг олиб бориши учун моддий жиҳатдан таъминлаб турган. Ана шу имкониятлар туфайли Аристотел милодимиздан аввалги 335 йили Афинада ўзининг хусусий мактаби — Ликкейни очишга эришади. Мактаб Апполон Ликкей ибодатхонаси яқинида очилгани учун шундай номланган. Аристотел бу мактаб боғида ўз шогирдлари билан сайр қилиб, маъруза ўқир эди. Кейинчалик унинг сайр қилиб маъруза тингловчи шогирдларини перепатетиклар (яъни сайр қилиб юрувчилар) деб атадилар. Аристотел ташкил этган мактаб жуда катта кутубхонага ҳам эга бўлган экан.

Александр Македонский ҳаётининг сўнгги йилларида Аристотелнинг Афина зодагонлари билан муносабати анча ёмонлашади. Александр Македонскийнинг ўлимидан кейин Аристотелнинг Афинада қолиши жуда хавфли бўлиб қолади. Чунки ўша даврда Юнонистонда, хусусан, Афинада Александр Македонский ҳукмронлигига қарши қаттиқ кураш бошланган эди. Шунинг учун Аристотел милодимиздан аввалги 323 йили таъқиблардан қочиб, Афинани тарк этади ва Эвбей оролидаги Халкидага кўчиб келади. Орадан бир йил ўтгач, 322 йили ўша ерда вафот этади.

Аристотел вафотидан илгари Афинадаги ўз кутубхонасини шогирди Теофрастга қолдирганлиги ҳамда ўзига яқин бўлган кишиларга, ҳатто ўз қулларига ҳам меҳрибонлик қилганлиги унинг васиятида ўз ифодасини топган.

Аристотел фақат улкан файласуфгина эмас, балки кўпгина фан соҳаларида қалам тебратган забардаст мутафаккир эди. У мантиқ, психология, фалсафа, этика, риторика, табиий фанлар бўйича ўлмас асарлар ёзиб қолдирган. Аристотел илмий

тадқиқотлар олиб борган, текширилган барча фан соҳалари борлиқни ўрганишга қаратилган.

У мантиққа оид барча асарларини «Органон» номли йирик тўпламига киритган. Аристотелнинг фикрича, мантиқ ўзига хос билим қуроли бўлиб, фалсафанинг муқаддимаси ҳисобланади.

Аристотел барча фанларни икки қисмга — назарий ва амалий фанларга ажратади. Унинг фикрича, назарий фанларни ўрганиш фақат уларни билишга қаратилган. Амалий фанлар эса инсонларга йўл-йўриқ кўрсатишга, бирор фойдали ишни амалга оширишга қаратилган. Назарий фанларни Аристотел уч қисмга: Биринчи фалсафа (метафизика), математика ва физикага бўлади.

Агар «Метафизика», яъни биринчи фалсафа борлиқнинг ўзгармас асосини ўрганса, математика жисмларнинг мавҳум, миқдорий ва фазовий хоссаларини, физика жисмларнинг табиатдаги турли ҳолатлари ва аниқ «материялар»ни ўрганади.

Аристотелнинг борлиқни турли фанлар ёрдамида ўрганишини олимлар юқори баҳолаганлар. Шундай қилиб, Аристотел фалсафасининг хусусияти материализм билан идеализм ўртасида иккиланишдан иборатдир. У ўзининг илк фалсафий қарашларида устози Платонга эргашган бўлса, кейинчалик унинг фалсафасини танқид қилиб, ўзининг мустақил таълимотини яратди. Аристотелнинг фикрича, Платоннинг «ғоялар назарияси» жиддий асосга эга эмас. Унга кўра, ғоялар бирламчи бўлиб, моддий дунё, жисм ва ҳодисалар уларнинг нусхасидир. Аристотел Платоннинг бу таълимотини рад этиб, ғояларнинг ўзи жисмнинг оддий нусхаси ва ўз мазмуни жиҳатидан унинг бу жисмлардан фарқи йўқ, деб таъкидлайди. «Умумий ғоя» ўз нусхаси сифатида жисм ва ҳодисаларни яратган ғоя-жисмнинг моҳиятидан иборат. Платоннинг бу ғоясини Аристотел рад этди. Агар «ғоя» жисм ва ҳодисаларнинг моҳияти бўлса, у вақтда бу моҳият шу жисм ва ҳодисаларда гавдаланиши ва ифода этилиши лозим эди. Ваҳоланки, Платон жисм ва ҳодисалар ўз моҳиятидан (ғоядан) бутунлай ажралган деб таъкидлайди Аристотел. Шунинг учун Платон нарса ва ҳодисаларни ўрганиш уларнинг моҳиятини билишга ёрдам бермайди, моддий нарса ва ҳодисаларни билишнинг ҳожати йўқ. Шу сабабли сезги аъзоларимиз хизматидан воз кечиш керак, деган фикрни илгари суради.

Аристотел Платонда ғоя билан моддий предметлар, моҳият ва ҳодиса, имконият ва воқелик ўртасида богларни бутунлай йўқ эканини таъкидлайди. Шундай қилиб, Платоннинг фикрича, ғоялар абадий, бирламчи, ҳаракатсиз, ўзгармас, уларнинг нусхаси ҳисобланади. Моддий нарсалар ва ҳодисалар ҳаракатда, ўзгаришда ва ўткинчи характерга эгадир. Платоннинг бу гайриилмий таълимоти, Аристотелнинг фикрича, асоссиз ва қарама-қарши қутбга эга. Моддомики, предмет ва ҳодисалар «ғоя»ларнинг маҳсули, нусхаси экан, деб таъкидлайди Аристотел, нега

«гоялар» ҳаракатсиз, ўзгармас, мангу, уларнинг нухаси, маҳсули эса ҳаракатда, ўзгаришда ва ўткинчи характерга эга бўлиши керак? Аристотел бу ерда Платон таълимотида таъкидланган предмет ва ҳодисалар билан «гоялар дунёси» ўртасида сабабий боғланиш йўқ эканини очиб ташлайди. Аристотел Платон сингари тушунчалар орқали борлиқнинг муҳим, туб ва ўзгармас хоссасини билиш мумкин, дейди.

Лекин Аристотел Платоннинг тушунчалар орқасида конкрет моддий нарсалар ётишини инкор этишини танқид қилиб, тушунчалар орқасида конкрет нарсалар ётади, деб таъкидлайди. Масалан, Платон «ўрмон» тушунчаси ортида конкрет дарахлар ётишини кўра олмайди. Платон тушунчаларни ҳиссий борлиққа қарама-қарши қилиб қўяди. Аристотелнинг фикрича, «гоялар дунёси» таълимотининг юзага келишида Гераклитнинг ҳиссий нарсаларнинг тўхтовсиз ўзгариши таълимоти асос бўлди. Шунинг учун Аристотел Платон, Гераклит таълимотларига қарама-қарши билимнинг манбаи ҳисобланмиш ўзгармас абадий нарсаларни тадқиқ этишни ўз олдига мақсад қилиб қўйган.

Аристотел «Метафизика» асарига Платоннинг гоялар ҳақидаги таълимотини танқид қилиб, унинг гоялари оламдаги ҳиссий нарсалардан ажралган, ўзига мустақил гоялар эканини исботлади ва шу асарининг бошқа қисмларида Платоннинг мустақил гоясига қарши ўзининг ҳиссий нарсалар тушунчасига муносабати тўғрисидаги таълимотини қарама-қарши қўйди.

АРИСТОТЕЛНИНГ ПЛАТОН ГОЯЛАРИГА ҚАРШИ ЧИҚИШИ

Аристотелнинг Платон гояларига қарши тўртта эътирози мавжуд:

1. Платон гояларини билиш фойдасиздир, чунки бу гоялар нарсаларни билишда ҳеч қандай янгилик бермайди. Платон фикрича, умумийлик фақат гояларда мавжуд ва бир нарса бир неча гояга эга бўлиши шарт. Масалан, инсон тирик жон, икки оёқли инсондир. Платон гоялари фан учун бефойда дейди Аристотел.

2. Платоннинг «гоялари» фақат билиш учунгина фойдасиз бўлибгина қолмай, шунингдек, ҳиссий нарсаларнинг мавжудлиги учун ҳам фойдасиздир, чунки унинг «гоялари» оламдаги нарсалардан мутлақо мустақилдир. Улар ўртасида бирон-бир муносабат бўлиши ҳам мумкин эмас. Платон фикрича, ҳиссий оламдаги нарсалар «гоялар» ичида мавжуд.

3. Платоннинг мантиққа бўлган муносабати биринчидан, «гоялар»нинг ўзаро мантиқий муносабатлари бўлса, иккинчидан, «гоялар» билан ҳиссий нарсалар ўртасидаги муносабатдир. Гоялар ўртасидаги мантиқий муносабат бу умумий гояларнинг хусусий гояларга бўлган муносабатидан иборат, яъни умумийлик хусусийликнинг моҳиятидир. Лекин бу икки ҳолат, яъни

умумий ғояларнинг хусусий ғояларга муносабати ва шунингдек, «ғоялар» субстанционалдир, деган хулоса бир-бирига зиддир, дейди Платон. Бошқача қилиб айтганда, Платоннинг фикрича, битта ғоя бир пайтнинг ўзида субстанционал эмас. Умумий ғояга бўйсунадиган хусусий ғоя умумий ғояга нисбатан субстанционалдир.

Умумий ғоялар эса субстанционал ҳолатга эга эмас. Бунинг сабаби умумий ғояларнинг субстанционал ҳолатга эга бўлган хусусий ғояларга нисбатан умумий бўлганлигидир. Биз бу ерда Платоннинг ҳиссий нарсалар билан ғояларни бир-бири билан қориштириб юборганини кўрамиз. Платоннинг фикрича, умумий ғоялар қандайдир алоҳида дунёни ташкил этади. Ана шу алоҳида дунё, яъни ғоялар дунёси ҳиссий нарсалардан иборат бўлиб, ҳиссий дунёдан мутлақо бошқадир. Шундай қилиб, Платоннинг фикрича, нарса ҳақидаги ғоя, бир-биридан алоҳида мавжуддир.

4. Аристотелнинг Платон ғояларига нисбатан тўртинчи эътирозини шундан иборатки, бу ғоялар ҳиссий оламдаги нарсаларнинг муҳим хусусиятларини тушунтира олмайди. Ҳиссий оламдаги нарсаларнинг муҳим хусусиятлари бу уларнинг ҳаракати, вужудга келиши ва емирилишидан иборатдир. Платон ҳиссий оламда тўхтовсиз содир бўладиган ўзгаришлар ва ҳаракатларнинг сабабини кўрсатиб беришга қодир эмас.

Аристотелнинг фикрича, Платоннинг ғоялар тўғрисидаги таълимоти чалкашликка, қийинчиликка олиб келиши боиси умумийликни яккаликка нисбатан мутлақлаштириши ҳамда умумийликни яккаликка қарама-қарши қўйганлигидадир. Платон хатоларининг асосий сабаби, унинг «ғоялар»и ҳиссий предметлардан ажралган ҳолда мустақил мавжуддир, деб таъкидлашидадир. Шунинг учун ҳам Платоннинг ғоялари пайдо бўлиш жараёнларини ифодалашга қодир эмас. Платоннинг хатоси унинг умумийликни тан олишида эмас, балки ғояларнинг алоҳида мавжуд деб уқтиришида ҳамда умумийликни яккаликка қарама-қарши қилиб қўйишида, деб ёзади Аристотел ўз асариди.

Аристотел Платон таълимотига қарши чиқиб, олам моддий, абадий ва объектив характерга эга, моддий нарсалар ҳаракатда ва ўзгаришда деган фикрини илгари сурган.

АРИСТОТЕЛНИНГ БОРЛИҚ ҲАҚИДАГИ ТАЪЛИМОТИ

Аристотелнинг фикрича, моддий дунё объективдир, табиат моддий субстратга эга ҳамда доимо ҳаракатда ва ўзгаришда бўлган нарсалар йигиндисидан ташкил топган. Моддий дунё доимо мавжуд бўлган ва мавжуд бўлади ҳамда ўзини ифодалашда Платоннинг «ғоялар дунёси»га мухтож эмасдир. Ҳақиқатни билиш, Аристотелнинг фикрича, биринчи навбатда табиий ҳоди-

саларни билиш, деган гапдир, яъни сезгиларимиз, тасаввурларимиз реал нарсалардан келиб чиқади.

Шуни эътироф этиш лозимки, файласуф ташқи оламнинг объектив мавжудлигини тан олади. Лекин якка нарса ва тушунчалар билан умумий тушунчалар ўртасидаги муносабатни тўғри ҳал эта олмаган. У умумийлик ва яккалик (хусусийлик), моҳият ва ҳодиса ўртасидаги диалектик боғлиқликни кўра олмаган. Маълумки, фан борлиқнинг фақат индивидуал хусусиятларини ўрганиш билан чекланмай, балки дунёни бир бутунликда текшириши ҳам керак.

Аристотел конкрет ҳиссий моҳият материя ва шакл бирлигидан иборат дейди. Шунингдек, борлиқни тушуниш ва билиш шакл ва мазмуннинг бирлиги демакдир. Шакл борлиққа нисбатан олганда предметнинг моҳиятидан, билишга нисбатан олганда эса предмет ҳақидаги тушунчадан иборат.

Аристотел материянинг моҳияти унинг ўзида дейиш билан бирга шу моҳиятни билиш учун сабабият тўғрисидаги таълимотни яратади. У оламдаги предмет ва ҳодисаларнинг сабабларини тўртга бўлади:

1. Моддий сабаб, яъни материя.
2. Шаклий сабаб ёки шакл.
3. Яратувчи сабаб.
4. Охирги сабаб ёки мақсадга йўналтирилган сабаб.

Материя ҳар бир предметнинг моддий асосидир. Бундан ташқари, Аристотел ҳар бир нарсани яшаш учун кетган материяни ҳам моддий сабаб маъносида тушунади. Асосий сабаблардан яна бири шакл ёки шаклий сабаб ҳисобланади. Ҳар бир материя (конкрет жисм, мода маъносида) муайян бир шаклга эга. Шаклсиз ёки шакланмаган нарса ва ҳодиса бўлиши мумкин эмас. Шаклсиз ёки шакланмаган нарса ҳамиша имкониятдангина иборат. Аристотелнинг фикрича, шаклий сабаб, яъни шакл борлиққа бўлган муносабатида предметнинг моҳиятидан иборат. Бу ерда Аристотел шаклий сабабни моддий сабабдан устун қўяди. Шаклсиз материя ҳаётдан, қувватдан ва бир бутунликдан маҳрумдир. Яратувчи сабаб, Аристотелнинг нуқтаи назарича, ҳаракат, барқарорлик, сокинликнинг манбаидир. Масалан, ота ва она боланинг ўзгаришининг сабабчисидир.

Охирги сабаб (мақсад, сабаб), Аристотелнинг таълимотича, ҳар бир ҳаракат, ўзгариш ёки киши фаолиятининг оқибатидир. Аристотел охирги сабабни, яъни мақсад-сабабни нотўғри тушунади. Унинг фикрича, оламда содир бўладиган ҳодисалар бирон-бир мақсад йўлида бўлади. Бу борада Аристотел табиатдаги ҳар бир ҳодиса ўзининг тараққий этишида аввалдан ички мақсадга (энтелехияга) эга, деган фикрга асосланади. Аристотел инсонга хос бўлган мақсадни табиат ҳодисаларига ҳам ёймоқчи бўлади. Масалан, қурилиш материаллари — моддий сабаб, лойиҳа — шаклий сабаб, қурилган уй нимага мўлжал-

лангани — мақсад-сабаб. Шундай қилиб, Аристотел мақсад-сабабни табиатга ҳам жорий этмоқчи бўлиб, табиатдаги ҳар бир ҳодиса ўз ички мақсадларига эга, деган хулосага келади. Бу ерда Аристотел табиат билан инсоннинг онгли фаолиятини тенглаштириб қўяди.

Энди биз оламдаги якка-якка нарсаларни эмас, инсонни, бутун табиат ва оламни яхлит кўрадиган бўлсак, унда биз оламни тушунтиришда материя ва шаклнинг зарурий равишда мавжудлигини тан олишимиз керак. Бу масаланинг ҳал этилиши учун олам замонда мавжуд бўлганми ва замонда йўқ бўладими, деган масалани кўриб чиқишимиз лозим. Юқориди аниқлашимизча, ҳаракатнинг мумкинлиги, биринчидан, материянинг мавжуд эканлигидан, иккинчидан, шаклнинг муайян бир предметда шакланганлигидан келиб чиқади. Шунга асосланган ҳолда Аристотел дунё абадий борлиқдан иборат, дейди.

Қачонлардир дастлаб ҳаракат вужудга келган, деб тахмин қилайлик. Унда шундай савол тугилади: дастлаб ҳаракат вужудга келгунга қадар материя ва шакл мавжуд бўлганми ёки бўлмаганми? Борди-ю, материя ва шакл дастлабки ҳаракатдан олдин мавжуд бўлмаган, десак, унда материя ва шакл илгаридан пайдо бўлган, дейишга тўғри келади. Биламизки, бирон-бир нарса ҳаракатсиз вужудга келмайди. Ундай бўлса, ҳаракат бошлангунга қадар мавжуд бўлган, деган нотўғри фикрга келишимиз мумкин.

Аристотелнинг фикрича, бу қарама-қаршилиқни ҳал этишда фақат бир усул мавжуд. Оламда содир бўлаётган ҳаракат ўзининг бошланишига эга бўлмаслигидан ташқари, унинг охири ҳам йўқ, яъни ҳаракат олам сингари абадийдир. Оламнинг абадий мавжудлиги, ўз навбатида олам ўзининг абадий сабаби ва абадий ҳаракатлантирувчи кучига эга, деган тахминга олиб боради. Бу абадий ҳаракатлантирувчи — ҳаракатга келтирувчи кучдир. Ҳаракатга келтирувчи куч, яъни худо бўлмас экан, ҳар қандай ҳаракатнинг бўлиши ҳам мумкин эмас. Аристотелнинг фикрича, барқарорлик ёки турғунлик фақат биринчи ҳаракатлантирувчига муносибдир.

Аристотелнинг «биринчи ҳаракатлантирувчи» ва ҳаракат манбаи тўғрисидаги таълимоти чекланганлигига қарамасдан, ҳаракатнинг турли шакллари ва уларнинг борлиқ билан алоқадорлигини кўрсатиши фанга қўшган бениҳоя улкан ҳиссадир.

Моддий дунёнинг энг олий маҳсули инсондир. Унда шакл ва мазмун мужассамлашган. Инсон танаси материя бўлса, руҳи шаклдир.

Аристотелнинг руҳ ҳақидаги таълимоти ҳам унинг онтологик қарашларида алоҳида ўрин тутади. Аристотел ўзининг «Руҳ ҳақида»ги асарида руҳнинг фаолиятини аниқлаб, уни реал борлиқни ташкил этувчи физик жисмнинг алоҳида «биринчи энтелехияси» (ички мақсади)дир, дейди. Унинг руҳ ҳақидаги таъ-

лимоти бошқа таълимотларидан ўзининг изчиллиги билан ажралиб туради, десак хато қилмаймиз. «Метафизика» асарида Аристотел руҳ ҳақида гапириб руҳ материядан ташқарида мавжуд эмас, деб ёзган. «Руҳ бу тана эмас, у танага тааллуқли нарса бўлиб, аниқ бир танада мавжуддир». Аристотелнинг бу гоёсини кейинги давр файласуф олимлари юқори баҳолаб, у индивидуал руҳнинг ўлмаслигини инкор этган, дегандилар. Аристотелга кўра ҳаёт руҳнинг фаолияти билан белгиланади. «Руҳ табиий органик танада амалга ошган, ниҳоясига етган бирламчи нарсадир», яъни руҳ тирик мавжудотнинг боши ва охиридир. Руҳнинг парчаланishi, ўз навбатида тананинг емирилишига олиб боради.

Руҳнинг олий жиҳати — ақл. У руҳнинг энг пастки функцияларидан ташкил топиб, тараққиёт давомида руҳнинг энг юқори функцияси — ақлга айланади. Энг олий ақл тана сингари парчаланмайди, унинг мавжудлиги эса инсон ҳаёти билан чекланмаган. Ақлдан ташқари жоннинг қолган барча қисмлари тана сингари парчаланувчи, кейинчалик схоластик таълимотда Аристотелнинг ақл ва жоннинг абадийлиги тўғрисидаги таълимоти талқин қилиш борасида мунозаралар юзага келади.

Аристотелнинг фикрича, идрок қилиш фақат идрок қилинаётган жисмнинг хусусиятлари ва уни идрок қилаётган аъзо ўртасида фарқ бўлганида юзага келиши мумкин. Идрок қилинаётган жисм идрок қилишимизга қараб ҳаракат қилаётгандек туюлади. Ўз табиатига кўра ҳиссий идрок тана эмас, балки сезги аъзоларига бориб етадиган ҳаракатдир.

Идрок этишда кўриш алоҳида ўрин тутади. Кўз орқали қабул қилинадиган ёруғлик ҳаракат эмас. Ёруғлик ўзига хос алоҳида борлиқ. Аристотел фикрича, хотира илгари мавжуд бўлган тасаввурларни қайта тиклашдир. Эслашнинг шартига кўра, бир жисмни эслаш пайтида иккинчи бошқа жисм тўғрисида тасаввур пайдо бўлади. Хотирлашнинг характери ёки тури тартибий, ўхшашлик, қарама-қаршилик ва бир-бири билан боғланишли бўлиши мумкин.

Аристотелнинг жон ҳақидаги таълимоти ҳам мавжуд бўлиб, у объектив идеализм руҳида талқин этилади. Бу таълимот кейинчалик Марказий Осиё мутафаккирлари томонидан ривожлантирилган.

АРИСТОТЕЛНИНГ БИЛИШ НАЗАРИЯСИ

Аристотелнинг билиш назарияси унинг борлиқ таълимоти билан чамбарчас боғлиқ. Аристотел Платоннинг билиш назариясига қарши чиқиб, Демокрит сингари моддий оламни, табиатни билиш сезгилар орқали амалга ошади, билишнинг предмети ва манбаи киши онгидан ташқаридаги мавжуд моддий олам ҳисобланади деб таъкидлайди.

Аристотелнинг таъкидлашича, моддий оламни билиш сезгидан бошланади. Сезиш тирик организмга тааллуқли бўлиб, у ташқи объектив моддий оламнинг тасвири туфайли юзага келади. Сезгилар кўриш, эшитиш, таъм орқали сезиш ва ҳид сезгиларига бўлинади. Бу сезги аъзолари орқали якка-якка жисм ва ҳодисаларнинг сифат ва хусусиятлари тўғри акс эттирилади. Аристотел билиш жараёнида эмпирик ва рационал билимларнинг бирлиги объектив эканлигини таъкидлайди-ю, лекин уни изчил ҳолда тушунтириб бера олмайди. У тафаккурни сезгилардан, объектив реалликдан ажратиб қўйиб, тафаккурнинг манбаини мутлақ ақл, мутлақ шакл ташкил этади, деган хулосага келган.

Аристотелнинг билиш назарияси фан ҳақидаги назариядир. Файласуф илмий билишни санъатдан, тажрибадан ва мулоҳазадан фарқлайди. Билиш, унингча, икки хил бўлади: диалектик билиш ва аподейктик билиш. Диалектик билиш (зиддиятли, кўп қиррали), мулоҳазали билиш бўлса, аподейктик билиш эса ҳақиқий билишдир.

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

Ақл бевосита олий асосни идрок қилади ва унинг ҳаққонийлигини аниқлайди. Ақл орқали мулоҳаза қилинадиган билимнинг умумий томонлари инсон учун мутлақо туғма эмас, гарчанд улар имконий равишда ақлда бўлсалар-да, лекин ақлга эга бўлмаган имкониятдан бўлак нарса эмас.

Фаннинг мақсади, Аристотел фикрича, жисмларни аниқлашдан иборат. Жисмларни тўлиқ аниқлаш фақат дедукция ва индукциянинг бирикиши орқали содир бўлади. Бунда қуйидагиларга эътибор бериш зарур:

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

2. Бу хусусиятларнинг мавжудлигига ишонч ҳосил қилиш учун мантиқнинг шаклларида бири — силлогизм орқали хулоса чиқариш керак. Силлогизмнинг асосий функцияси жинслар ва турлар ўртасидаги боғланишни ифода этишдир. Билим ўз предметиға эга экан, у вақт тартибига биноан, шу предмет ҳақидаги билимдан олдин келадиган фикрни қатъий маъқуллайди.

Предмет, Аристотел фикрича, билимдан олдин келади. Инсон бирон-бир предмет ҳақида билимга эга бўлиши учун уни ҳис этиши лозим. Билимнинг предметга муносабати сезгиларнинг предметга бўлган муносабати кабидир. Идрок қилаётган инсоннинг бир дақиқа кўриш қобиляти йўқ бўлди деб, фараз

қилайлик. Бундан инсон идрок қилаётган предметнинг ўзи йўқ, деган хулоса чиқариш ярамайди. Инсонга кўриш қобилияти яна қайтганда, у кўраётган нарса энди кўрувчига тааллуқли бўлади. Борди-ю, билимни пайдо бўлган, деб қарасак, унинг ўз предметига тааллуқлилиги кўрсатилади. Унда предмет ва у ҳақидаги билим ажралмас бир бутунликни ташкил этади. Предметга юзаки қарашлик бу фақат билимнинг имкониятидаги предмети бўлади. Агарда предмет имконият даражасида қолса, у ҳолда билим юзага келмайди. Олим билиш предметини идрок этишга киришар экан, шу дақиқадан, билишнинг предмети ва предметни билиш ҳақиқатга айланади. Уларнинг иккаласи бир бутунликни ташкил этади. Бундан Аристотел куйидаги хулосага келади: билим инсон эга бўлиши мумкин бўлган реаллик туридир, яъни борлиқнинг ўзига хос кўринишидир.

Аристотел фикрича, билим борлиқнинг махсус кўриниши сифатида ўзининг учта асосий хусусияти билан ажралиб туради:

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

Аристотел таъкидлашича, илм борлиқнинг исботлаш туридир. Исбот ибтидоларидан хулосаларни чиқариш мумкин. Исбот — далил жисмга тааллуқли бўлган ҳақиқат, заруриятни келтириб чиқаради. Далил — исбот тасодифий борлиқдан ёки пайдо бўлувчи парчаланувчилардан иборат бўлиши мумкин эмас. Бунда гап фақат умумийлик ҳақида бориши мумкин. Шундан кўриниб турибдики, Аристотел фикрича, умумийлик зарурият билан қўшилиб кетади. Бу билан у муҳим аҳамиятга эга бўлган, шак-шубҳасиз доимий ҳодисалигича қолади.

Агар биз жисмнинг моҳиятини билсак, унда ҳар бир жисм ҳақида билим мавжуд бўлади. Илмий таклиф ўзининг мазмуни жиҳатидан умумийлиги билан белгиланади. Албатта, якка одам субстанциянинг алоҳида олинган моҳиятини таҳлил қилади. Лекин шу билан биргаликда умумийликни таҳлил қилишга киришади. Илмий билимнинг вазифаси, биринчидан, келтирилган далилни ёки бирон-бир ҳолатни аниқлашдир, иккинчидан, сабабларни қидириш, учинчидан, билим бу далилнинг моҳиятини тадқиқ этишдан иборат. Исбот бу сабабни билиш демакдир. Тўртинчидан, билим бу максимал шароитни тадқиқ қилиш демакдир. Илмнинг олий ибтидосига кўра, ҳар қандай илмий билиш фактга таянмаса, унда на фан, на санъат, на амалиёт бўла олади. Демак, билимда асосан фактга таянилади.

Илмнинг учинчи хусусияти — бир илмнинг иккинчи илм билан бирикиши билан боғлиқлигидир. Бу ҳолат фаннинг турли предметлари билан битта турга мансублиги билан белгиланадики, турли предметлар битта предметга тегишли бўлиши айти

пайтда, бу предметга бўлган алоқадорлик, бошқаларга ҳам алоқадорлиги билан боғлиқ.

Платон назарияси бўйича барча билимларнинг ўз иерархияси мавжуд бўлиб, уларнинг тепасида олий ғоя — фаровонлик ғояси ётади. Бироқ Аристотелда барча фанлар учун ягона иерархия бўлиши, фанларнинг бирини иккинчисига ёки ягона турга бирлаштириш мумкин эмас.

АРИСТОТЕЛ ОЛАМНИНГ ТУЗИЛИШИ ҲАҚИДА

Аристотелнинг олам тузилиши тўғрисидаги таълимоти унинг фалсафасида алоҳида ўрин тутди. Бу соҳада у геоцентрик назарияни ёқлаб чиққан. Лекин шунга қарамасдан, Ернинг шарсимонлигини ва коинотнинг маконда чекланганлигини тан олган.

Аристотел оламнинг моддий бирлигини инкор этган. Бу болада у атомистик файласуфлардан анча орқада қолган. У жисмларнинг табиий ўрни тўғрисидаги таълимотини яратди. Бу таълимотда оғир жисмларнинг доимо пастга интилиши, енгилларнинг эса юқорига кўтарилиши, Ер оламнинг маркази (чунки у оғир), деган фикрни исботлашга уринди. Олов енгил бўлганлиги учун юқорига ҳаракат қилади. Унинг табиий ўрни юқорида. Аристотелнинг фикрича, ҳаракатнинг асосий турлари икки хил: 1. Айланма ҳаракат; 2. Тўғри чизиқли ҳаракат.

Бу икки ҳаракат турига мос келувчи икки хил жисм турлари мавжуддир. Тўғри чизиқли ҳаракатнинг табиий тури ўз ичига икки хил ҳаракатни олади: 1. Юқоридан пастга қараб ҳаракат. 2. Пастдан юқорига интилувчи ҳаракат.

«Паст», Аристотелнинг фикрича, марказни ташкил этади. Тўғри чизиқли ҳаракатнинг биринчи тури айлана чизигидан марказга қараб ҳаракат қилса, иккинчи тури эса марказдан айлананинг четига қараб ҳаракат қилади. Улардан ташқари яна икки хил жисмлар мавжуд. Булар сув ва ҳаво бўлиб, тўғри чизиқ бўйлаб ҳаракат қилади. Сув ер сингари марказга интилади. Ҳаво олов сингари айлананинг четига интилади.

Агар айлана четини ҳаводан енгилроқ нарса эгалламаган бўлса, ҳаво ҳам айлананинг четига ҳаракат қилади. Бироқ табиатдаги барча унсурлар бу ҳаракат билан аниқланмайди. Унсурларга тўлиқ характеристика бериш мақсадида Аристотел табиатда мавжуд асосий физик сифатлар тўғрисида фикр юритади. Булар қуйидагилар: 1. Совуқ, иссиқ, қуруқ, ҳўл.

Аристотел фикрича, бир-бирига мутлақо қарама-қарши сифатлар — совуқ ва иссиқ, қуруқ ва ҳўл асло бирикмайди. Бир-бирига мутлақо қарама-қарши бўлмаган сифатларгина ўзаро бирикиши мумкин. Тўрт физик сифатлардан ҳар бири иккитадан сифатга эга бўлган тўртта бирикма содир бўлади:

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

Бироқ файласуфнинг фикрича, бу икки сифатдан бири ҳар бир унсур учун ўзига хос битта сифатга тааллуқли бўлиши мумкин. Олов учун ўзига хос сифат иссиқлик, ҳаво учун намлик, сув учун совуқлик хосдир. Унсурларнинг ўзига хос сифатлари актив ва-passив турларга бўлинади. Актив сифатларга совуқ ва иссиқ сифатлар киради. Passив сифатларга қуруқ ва ҳўл сифатлар киради. Ҳар бир элементда битта актив ва битта-passив сифат мавжуддир. Масалан, олов унсурида актив сифат иссиқлик билан-passив сифат қуруқлик мавжуддир. Лекин унсурларнинг ушбу характеристикаси тўғри чизиқли ҳаракатга тааллуқлидир. Тўғри чизиқли ҳаракатдан ташқари айланма ҳаракат ҳам мавжуд. Айланма ҳаракат ҳам табиийдир. У юлдузлар доирасини ҳаракатга келтиради. Осмон абадий ва тўхтовсиз айланма ҳаракатда бўлади. Шундай қилиб, Аристотел қуйидаги хулосага келади. Барча осмон жисмлари тўрт унсурдан эмас, эфирдан ташкил топган. Бу бешинчи унсур ҳисобланади. Ер сатҳининг устида улар оловдан ташкил топгандек бўлиб кўринади. Бундай кўринишнинг сабаби осмон жисмларининг ниҳоятда тез айланишлари туфайли қизиб алангаланишидир. Эфир, шунингдек, осмон жисмлари ҳаракат қилувчи дунёвий маконни тўлдиради. Эфир осмон ва осмон доиралари сингари ўзгармас хусусиятга эгадир. Эфир доирасида барча осмон жисмларидан мукамал ҳисобланмиш ҳаракатсиз юлдузлар жойлашгандир. Қуёш ва Ой эфирдан ташкил топган. Лекин улар ҳаракатсиз юлдузларга нисбатан ер унсурлари таъсирида бўладилар. Ердаги жисмлар тупроқ, сув, ҳаво ва олов унсурларидан ташкил топган. Тўрт унсур доимо ўзгариб турувчи дунё, яъни ерда мавжуд, унда ҳаракатнинг барча турлари мавжуд:

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

Аристотелнинг фикрича, маконда ўрин алмашинув ҳаракат ўзгаришининг асосий тури бўлиб, қолган барча турларнинг шартли ҳисобланади. Маконда ўрин алмашинув тўғри чизиқли ва айланма, узлуқли ва узлуқсиз, тенг ва тенгсиз ҳаракат бўлиши мумкин. Аристотел тенг тўхтовсиз айланма ҳаракатни афзал кўради. Чунки бундай ҳаракат абадий ўзгармасдир. Шундай қилиб, осмонда фақат битта ҳаракат тури — осмон жисмларининг тенг, тўхтовсиз айланма ҳаракатидан иборатдир.

Оламда бўшлиқ йўқ экан, у ҳолда дунёнинг маркази билан орилиғида, яъни ер билан олов ўртасида уларни бирлаштириб турувчи унсурлар жойланиши зарур. Булар ҳаво билан сувдир. Улар ер билан олов ўртасида «воситачилик» ролини ўтайдилар.

Биринчи туртки — худо ҳаракатсиз юлдузлар доирасини

текис, тўхтовсиз айланма ҳаракатга келтиради. Бу ҳаракат босқичма-босқич ерга етади. Ой устидаги унсурлар номукамал бўлгани учун текис, тўхтовсиз айланма ҳаракат кўпинча номукамал ҳаракатларга ажралади. Аристотелнинг фикрича, замон чексиз бўлганлиги каби ҳаракат ҳам чексиздир. Бироқ бу абадиёт жисмларнинг тинч ҳолати (инерцияси) эмас, балки биринчи турткининг доимий тенг кучи таъсири туфайлидир. Бу бешта унсур оламнинг моддий асоси — дунёвий жараённинг шартидир. Барча жисмлар биридан иккинчисига ўтувчи унсурдан пайдо бўлади. Унсур соф ҳолда учрамайди ва ҳеч бир ерда учрашиши ҳам мумкин эмас. Бирон-бир унсур бошқага кўра устун турса, ўша қоришма ё олов, ёки ҳаво, ёки сув, ёки тупроқ деб аталади. Борди-ю, қоришмада бирон-бир унсур устун турмаса, унда қоришма жисмларни акс эттиради. Аристотел оламнинг тузилиши ҳақидаги таълимотида ҳам табиатда барча нарсалар мақсадга мувофиқ қилиб яратилган, деб ҳисоблайди.

АРИСТОТЕЛ ДИАЛЕКТИКАСИ

Аристотел диалектикаси бу оддий суҳбат қуриш санъати эмас, балки борлиқ ва тафаккурнинг умумий асосларини билишдир. Билиш, биринчи навбатда, фалсафий тадқиқотларни илмий услубда аниқлашдир.

Унинг диалектикаси реалликнинг умумий жиҳатлари билан иш юритади. Бунда у сезгиларимиз ва тафаккуримиз берган маълумотлар асосида фалсафий ва илмий билимларни қуришни ҳақиқий услуб, деб тушунади. Аристотел ўзининг «Топика» асарини диалектикага бағишлади. Унинг фикрича, ҳаракат, моддалар, предметлар бир-бирисиз яшай олмайди. Ҳаракат абадий характерга эга бўлиб, ўзгаришга мойилдир. У материя ҳаракатини қуйидагича таърифлайди: оддий ўрин алмашинув ҳаракати, миқдор ўзгаришидан сифат ўзгариши, имкониятнинг воқеликка айланиш ҳаракатидир. Ҳаракатнинг тўртинчи тури, унинг фикрича, ҳаракатнинг олий шаклидир. Аристотелнинг ҳаракат ҳақидаги фикрлари антик диалектикани анча ривожлантирди. Аристотел шунингдек, диалектик категорияларни ҳам ишлаб чиқди. Унинг сабабият ва тасодифият, мазмун ва шакл, имконият ва воқелик каби диалектик категориялари фикримизнинг далили бўла олади. Бу категорияларнинг бир-бирига ўтишини ҳаракат ва тинчлик пайдо бўлиши ва йўқ бўлиши, соғломлик ва беморлик, ҳаёт ва ўлим, миқдор ва сифат ўзгаришларнинг диалектик бирлигини кўрсата бера олади. Аристотел материя ва ҳаракат бирлигини асослашга ҳаракат қилади-ю, лекин бу борада изчил бўла олмади.

Мутафаккирнинг фикрича, билимлар икки қисмга бўлинади. Ҳақиқатга яқин эҳтимол ва ҳақиқий (аподейктик) билим.

Диалектика, дейди файласуф, ўзида қарама-қарши бўлган эҳтимолликдан хулоса чиқаради.

Демак, диалектика қарама-қарши таърифлар доирасида иш юритади ва бевосита қарама-қаршилиқлар билан шуғулланади.

Диалектика — бу илмий тадқиқот жараёнидир. Аристотел диалектикасига кўра, ҳақиқат тадқиқот предмети эмас, балки мақсаддир. Диалектика асосида инсоннинг ҳақиқатга эришишидаги фикрлаш жараёни ётади.

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

Хар қандай илмий мулоҳазада, файласуфнинг фикрича, умумий ҳолатлар бўлиб, тадқиқотни улар асосида олиб бориш керак. Аристотел ўз диалектикасида универсал диалектик услубга аҳамият берган эмас. Бироқ у биринчи марта диалектикага илмий ва фалсафий тадқиқот услуби деб онгли равишда қаради.

Хулосалар фанга тааллуқли муҳомадан келтириб чиқарилади. Масалан, физика фанида ахлоқ, ҳуқуқ тўғрисида хулоса чиқариш мумкин эмас. Аксинча, диалектика Аристотел фикрича, барча фанларга бир хил тегишли бўлган умумий ҳолатлар билан иш юритади.

Аристотелнинг диалектик тадқиқот услуби айна бир вақтда соф, мавҳум бўлиши мумкин эмас, у барча фанлар учун мазмунли ва фойдалидир.

Аристотел диалектикаси шундай услубни ўргатиши керакки, у орқали силлогизмни кўра олсак, шу орқали ҳақиқатга яқин, эҳтимолли билимлар асосида аниқ ва ҳақиқий билимларга эга бўлаемиз.

Диалектика борлиқ ва тафаккурнинг ҳақиқий асосини аниқлаш билан боғлиқ.

Диалектиканинг вазифаси фақат ишонтириш эмас, балки ҳар бир конкрет ҳолда ишонтириш усулларини топишга қаратилган. Диалектика ҳақиқатни қидирибгина қолмасдан, балки ҳақиқий илмий далил-исботни топишни мақсад қилиб қўйиши лозим.

Аристотел фалсафа ва диалектикани хусусий фанлардан ажратмайди. Диалектиканинг вазифаси айрим фанлар миқёсида уларнинг умумий таърифини қидиришдир. Масалан, тиббиётнинг моҳияти, дейди Аристотел, бу Суқрот учун соғлиқдир, дегани бўлмай, балки саломатлик умуман инсонларга керак, деган фикрдан иборатдир. Умумийликнинг бу ҳолати, унинг фикрича, диалектика доирасига киради. Ҳеч бир санъат диалектика сингари хусусий ҳоллардаги умумий ҳолларни текширмайди.

Нотиқлик, Аристотел фикрича, диалектиканинг баъзи бир

қисмини ташкил этади. Нотиқликдан қироат фани сифатида ижобий ва салбий мақсадда фойдаланиш мумкин. Нотиқ нотиқлик маҳорати билан ҳақиқатни топишга ҳаракат қилса, у ҳақиқий диалектикага яқинлашиши мумкин. Лекин нотиқ ўз нотиқлигини ҳақиқатга қарши қаратган бўлса, у софистикага яқинлашади. Софистик диалектика ҳақиқатни ўргатиш учун эмас, балки галабага эришиш учун сафсатабозлик санъатидан фойдаланишдир. Нотиқлик ҳақиқат йўлида қўлланса, диалектиканинг қисмига айланади.

Аристотелнинг мантиги билан диалектикаси ўртасида қандай муносабат бор экан — деган саволга Аристотел фалсафасида мантиқ ва диалектиканинг ажралмаслиги аниқ кўрсатилган. Бу ҳақда унинг мантиқ асослари гувоҳлик беради.

АРИСТОТЕЛНИНГ МАНТИҚИЙ ҚАРАШЛАРИ

Аристотелнинг мантиқ тўғрисидаги қарашлари унинг фалсафий таълимоти билан чамбарчас боғлиқ бўлиб, илоҳиёт тўғрисидаги фикрларини тушунишга ёрдам беради.

Дарҳақиқат, Аристотел тафаккур ва унинг қонунлари тўғрисидаги тизимлаштирилган фан, яъни мантиқшуносликнинг «отаси» ҳисобланади. У мантиқ тўғрисида таълимотини яратишда ўзидан илгари ўтган юнон файласуфларидан Демокрит, Платон ва бошқаларнинг таълимотларига таянган. Бироқ улардан биронтаси ҳам мулоҳаза юритувчи кишининг фикрлаш фаолияти ҳақида ҳақиқий ва тўлақонли илмий таълимот ярата олишмаган. Аристотел фикрича, мантиқ фақат мустақил фан бўлмай, фанларнинг қуроли, калитидир. Унинг мантиқ тўғрисидаги бу фикрини файласуфнинг мантиқий таълимотига бағишланган барча асарларини биргаликда шарҳловчилар «Органон», яъни ҳар фаннинг қуроли дейишган. Маълумки, Аристотелнинг «Органон»и олтита асардан ташкил топган: «Категориялар», «Шарҳлаш», «Биринчи аналитика», «Иккинчи аналитика», «Топика», «Софистик мулоҳазалар ва раддиялар».

«Биринчи аналитика»да муҳокама ва хулосанинг силлогистик шакллари тадқиқ қилинади. «Иккинчи аналитика»да исботдалил ва унинг ибтидоси ҳақида фикр юритилади. «Топика» асарида тафаккурнинг асосий қонунлари ифодаланган. Унда ҳақиқат ҳам, ёлғон ҳам бор, мулоҳазага таъриф берилган ва уларнинг турлари аниқланган. Файласуф силлогизмнинг учта шакли, уларнинг 16 та модулларини кўрсатади, далил-исботнинг учта турини аниқлайди, ундаги типик хатоларни кўрсатади. Айни вақтда индукция ва аналогияни ҳам аниқлайди.

Тафаккур қонунлари. Аристотел аъъанавий мантиқнинг тўртта қонунидан иккитасини: қарама-қаршилиқни ман этувчи ва учинчисини инкор этувчи қонунни қабул қилди. Аристотелда айният ва етарли асос қонунларни исботловчи билим сифатида ил-

мий билиш ҳақидаги таълимотида кўрсатиб ўтилган. Шунингдек, «ҳеч нарсани аниқлаб бўлмайди, агар бир нарсани айният қонуни бўйича фикрламасанг», деган тезисида ҳам шу фикр такрорланади. Битта нарса бир вақтнинг ўзида биргаликда биргина нарсага бир маънода тааллуқли ёки тааллуқли бўлмаслиги мумкин эмас, дейди. «Метафизика» асарида қарама-қаршилик қонунининг мантиқий аспекти ман этилиши ифодаланган. Бир жисм ҳақида бир-бирига қарама-қарши тасдиқ ёки инкор тўғри бўлиши мумкин эмас. Бу қонун Аристотелнинг мантиққа оид асарларида таҳлил қилинган. Уни тўғридан-тўғри асослаш мумкин эмас, бироқ қарама-қарши қарашни асоссиз деб рад этиш мумкин. Аслини олганда қарама-қаршилик қонуннинг ман этилиши билан баҳс юритувчи ҳар қандай киши ундан фойдаланади. Ундан ташқари, бу қонун тан олинмаса, ҳамма нарса ажратиб бўлмас яхлитликни ташкил этади. Киник фалсафий мактабнинг намояндаси Антисфен фикрича, инсон бу инсон демакдир дейиш керак, лекин инсон тирик мавжудот ёки оқ танли, ёки илмли дейиш ярамайди. Бундай дейиш қонунни бузишдир. Биз инсонни илмли инсон деб таъкидласак, унда «а» «а» эмас, деб таъкидлаган бўлаемиз. Чунки «илмли» бу инсон деган гап эмас. Гўё қарама-қаршиликни ман этувчи қонун буни тасдиқлаган бўлади. Бундан хулоса шуки, инсонни илмли деб таъкидлаш демак, инсон айти 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» айти бир вақтнинг ўзида «в» ва «в» эмас деб тасдиқлаш ман этилади, яъни гап субъектга тааллуқли, лекин ундан фарқ қиладиган предикат ҳақида бормоқда. Лекин гап субъект билан предикат ўртасидаги фарқ ҳақида бораётгани йўқ. Софистик таълимотга кўра уларни қарама-қаршилик деб айтиш мумкин.

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

Аристотел илгари сурган қарама-қаршиликни ман этувчи қонун баҳсларга сабаб бўлди. Гегель Аристотелни танқид қилиб айтадики, унинг бу қонуни дарҳақиқат вужудга келиш, ўзгариш, ривожланишни инкор этувчи метафизик характердадир. Гегелнинг эътирози бу қонуннинг мазмунини тушунмаганидир. Аристотелнинг қарама-қаршиликни ман этувчи қонуни мутлоқдир. Бу қонун объектив борлиққа тааллуқли бўлиб, имкониятдаги борлиққа тааллуқли эмас.

Қарама-қаршилик қонунининг ҳаракат доирасини принципиал жиҳатдан чегараловчи бошқа усулларни Аристотелда топиш мумкин. Бу ҳаракатнинг келажаги йўқ. Чунки келажак имконият доираси билан боғлиқ. Ҳозирги вақт қашшоқдир. Лекин

у потенциал (имконий) жиҳатдан бойдир. Ўтмиш ўз актуаллиги жиҳатдан қашшоқдир. Чунки ўтмишнинг ўзгаришга мойил бўлмайдиган ўтмишда амалга ошган имкониятдан бошқа ҳеч қандай имконияти йўқ.

Учинчисини инкор этувчи мантиқий қонун қарама-қаршиликни ман этувчи қонундан олдин келиб, айни бир нарсага нисбатан «в»нинг ҳақиқийлигини «в» эмасни ёлғон эканлигини англатади ва аксинча: «...икки қарама-қарши мулоҳазалар ўртасида ҳеч қандай воситачи бўлиши мумкин эмас, лекин битта субъектдаги ҳар қандай айрим предикат ё тасдиқлаши мумкин ёки инкор этиши мумкин. Қарама-қаршиликни ман этувчи қонун учинчисини инкор этувчи қонунни ўз ортидан эргаштириши шарт эмас. Лекин учинчисини инкор этувчи қонун қарама-қаршиликни ман этувчи қонуннинг ҳаракатга келтириш шарти бўлиши мумкин.

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

Силлогизм. Силлогизм назарияси Аристотелнинг «Биринчи аналитика» асарида таърифланган. «Силлогизм» бу нутқ бўлиб, унда бирон-бир нарса тахмин қилинса, зарурий равишда ундан фарқ қиладиган тахмин бор деган маъно келиб чиқади»¹.

Аристотелнинг силлогизм учта мулоҳазадан иборат бўлиб, улардан иккитаси муҳокама, учинчиси эса хулосадир (ҳиндларнинг силлогизмида бешта мулоҳаза мавжуд), Аристотелнинг муҳокамалари бизга одатий бўлмаган ҳолда ифодаланган. («В» бу «А») шаклида; «А» «В»га тегишли, яъни Аристотел мулоҳазанинг предикатини (кесимини) биринчи ўринга қўяди. Муҳокамалар эса уларга умумий бўлган (ўртача) термин билан боғланган. Бундай ҳолда бир муҳокаманинг предикати ва бошқанинг субъекти намоён бўлиши мумкин. Шунга қараб силлогизмнинг шакллари фарқланади. Билиш маъносида улардан энг қимматлиси ва энг мукаммали биринчисидир. У ерда мантиқий зарурият туфайли муҳокамалардан шундай хулоса чиқариш мумкин: «Агарда «А» ҳар қандай «В»ни билдирса, «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 учун қўшимча муаммолар зарурдир. Биринчи фигура (ижобий муҳокамалар бўлса) ўртача термин сабабни ифодалайди: барча сутэмизувчилар — иссиққондилардир, отлар сутэмизувчилар, отлар иссиққондилардир, чунки улар сутэмизувчилардир. Силлогизмнинг бошқа фигураларида бундай аниқ онтологик тасвирлар йўқ. Мукамал ва номукамал силлогизмлар ҳақидаги бу тушунчалар Аристотел мантиғининг онтологик характери таъсири эканлиги, унинг етарли

¹ Аристотель. Сочинения. Т. 2, стр. 120.

бўлмаган формализмидир. Шундай қилиб, силлогизмнинг фигураси ўртача термин ўрни билан аниқланади. Моддалар эса муҳокамаларнинг характери билан аниқланади. Муҳокамалар умумтасдиқловчи, умуминкор этувчи, қисман тасдиқловчи ва қисман инкор этувчи бўлиши мумкин. Ҳамма вариантларни кўриб чиқиб, файласуф хулоса фақат тўрт ҳолда бўлиши мумкинлигини аниқлади: 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 муҳокамалардан ҳеч нарса чиқмайди. Масалан, айрим кишилар малла сочли ва айрим кишилар спортчилардир, деган мулоҳаза ҳеч нарса англатмайди. Шунингдек, икки инкор этувчи муҳокамадан ҳам ҳеч нарсани билиб бўлмайди. Аристотел барча вариантларни саралаб, силлогизмнинг уч фигурасидан 16 та ишловчи модусларни кашф этди.

Исбот. Исботлаш бу воқелик билан боғланган бирон-бир нарсани зарурий мантиқийлик билан боғлаш демакдир. Бунинг учун муҳокамалар ҳақиқий бўлиши керак ва ўрта термин билан мантиқан тўғри боғланиши лозим. Лекин субъект билан предикат ўртасидаги боғлиқлик зарурий бўлиши, яъни тасодифийликни эмас, балки муҳим ва оддий объектив боғланишларни ифодалаши керак. Аристотел кўрганимиздек ҳамма нарса 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 ҳақиқат, иккинчи ҳолатда эса ёлгон бўлиши мумкин. Биринчи ҳолатда ҳақиқат жисмлар алоқадорлиғига тааллуқли бўлади, иккинчи ҳолатда эса алоқадор бўлмайди. Шундай қилиб, Аристотел мулоҳазанинг ҳақиқийлиги ёки ёлгонлигини аниқлашда материалистик таърифни илгари сурди. Ажратилганни ажралган ва бирлаштирилганни бирлашган деган киши ҳақ, лекин воқеий ҳолатга фикри қарама-қарши бўлган киши адашгандир. Агар Аҳмад талаба десалару, лекин худди шу Аҳмад боғчага қатнаётган бўлса, демак, улар ёлгон гапирётган бўладилар ва ёлгон мулоҳаза юригишаётган бўладилар. Бу демак, улар ёлгон гапиряптилар дегани эмас, чунки ёлгонлик фикрнинг нарсаларга, сўзларнинг фикрларга тўғри келмаслигидандир.

Ёлгон мулоҳазаларда нисбий ноборлиқ намоён бўлади, чунки улар объектив равишда боғлиқ бўлмаган нарсаларни боғлайди ва биз бошқа дунёга — воқеликка қарама-қарши ноборлиқ дунёга тушиб қолгандай бўламиз. Аристотел фикрича, нисбий ноборлиқнинг мавжудлик тўғрисидаги учинчи фикри шундай. Нобор-

¹ Аристотель. Соч., Т. 2, стр. 120.

лик мантиқий маънода мантиқий ва мазмуний чалкашлиқдир. Ноборлиқ тўғридан-тўғри маънода эмас, балки билвосита мулоҳазалар ва ҳукмлар дунёси маъносида эҳтимол мавжуддир.

Аристотел исбот ҳақидаги таълимотнинг учта турини фарқлайди: аподектив, диалектик, эристик (софистик). Эристик ҳукм (исбот-мавҳум, бу софизмдир, улар орқали баҳслашувчи томонлар фикр алмашадилар. Ҳар бир баҳслашувчи томон ҳақиқатга интилмайди, балки ўз фойдасини кўзлайди.

Индукция. Файласуф индукцияни илмий услуб деб ҳисобламайди. Яккаликдан умумийликка борар эканмиз, хусусий биллими умумийликка ва зарурийликка айлантириб, хусусий ҳолатлардан қонунга «сакраймиз». Шунингдек, барча малла сочилилар спортчилар дегани барча спортчилар малла сочли деган гап эмас. Илмий индуктив хулоса фақат шундай ҳолатда бўлиши мумкинки, борди-ю, барча ҳолатлар тугаган бўлса, ўшандагина индукциянинг бу алоҳида тури тўлиқ индукция бўлади. Борди-ю, команданинг ҳар бир аъзоси малла сочли бўлса, унда зарурий ҳолда умумлашган хулоса чиқариб, команданинг барча аъзолари малла сочилилар дейиш мумкин. Бироқ бундан барча спортчилар малла сочлидир деган хулоса чиқариш ярамайди. Лекин тўлиқ индукция камдан-кам бўлади, одатда биз тўлиқ бўлмаган маълумотлар асосида хулоса чиқарамиз. Кўпинча улар хато бўлади. Ҳар ҳолда улар доимо ҳақиқатга яқин бўладилар. Аристотел илмий билим берувчи тўлиқ бўлмаган индукция назариясини тўлиқ ишлаб чиқа олмайди. Бу назария фақат XVII асрда янги давр эмпирик фанига асосланган инглиз файласуфи Френсис Бэкон томонидан ишлаб чиқилган. Бу таълимотга бағишланган асарини «Янги Органон» деб атади. Аристотел бу мантиқий таълимотини илгари сурар экан, индуктив услубдан кўра дедуктив услубга катта эътибор берган. Бу унинг рационалистик таълимоти билан боғлиқ. Бироқ индукциясиз дедуктив хулосалар ва исботлар манбаи ҳисобланган умумий муҳокама-ларни илмий тушунтириш мумкин эмас. Аристотел илгари сурган тўлиқ бўлмаган индуктив услуб, уни метафизик доирада қолишига олиб келди. Худди шу услуб орқали у жоннинг борлиқ шаклида берилган имкониятни актуалликка ўтиш механизмини тушунтиришга ҳаракат қилди.

Шундай қилиб Аристотел Қадимги Юнонистонда биринчи бўлиб формал мантиққа асос солиб, бутун илм-фан, маданият ютуқларини кенг маънода умумлаштиришга муваффақ бўлди.

АРИСТОТЕЛ ФАНЛАРНИНГ ТАСНИФИ ҲАҚИДА

Аристотел фанларнинг таснифи тўғрисидаги фикрларини «Метафизика», «Топика» ва «Никомах этикаси» асарларида баён қилган.

Аристотел фанлар ичида назарий фанларни (мушоҳадали фанларни) ниҳоятда юқори қўяди ва улуғлайди. Бу фанлар ибтидо ва уларнинг сабаблари ҳақида билим беради. Шунинг учун назарий фанларнинг фалсафа билан «фикри» бир.

Назарий фанларнинг бирдан-бир вазифаси ўзини билишга интилиш бўлиб, бирон-бир амалий мақсадни ўз олдига қўймайди.

Бироқ амалий гаразлардан бутунлай юз ўгирган назарий фанлар амалий фанларга шарт-шароитлар яратиб беради.

Амалий фанларнинг вазифаси ўз навбатида «амалиёт» бўлиб, ҳаракат қилувчиларнинг фаолиятлари билан боғлиқ. Назарий фанлар эса фаолиятни тўғри бошқаришни таъминлайдилар. «Амалий» ва поэтик» фанларда билиш оқибатдан ибтидога қараб боради.

«Амалиёт» доирасида бу юксалиш индивиддан оилага ва оиладаги давлатга томон, «ижод» доирасида эса поэтикадан (бадий ижод назарияси) риторикага (нотиқликка), риторикадан диалектика томон боради.

Юксалиш пиллапояси бўйлаб ҳаракатда Аристотел илмий абстракция билимларни формаллаштириш принципи билан Платоннинг «ғоялар дунёси», яъни шакллар назариясини энгиш йўлидаги қийинчиликларни бартараф этишга мажбур эди.

Бу кураш ва қарама-қаршилик туфайли Аристотел қатор ҳолларда айрим фанларни ҳал этишда формаллаштиришнинг математик идеалига баҳо беришда иккиланди.

У бир йўла Платонга ва академияликлар (Спевсипп ва Ксенократ)га қарши фаол кураш олиб борди. У айрим фанларнинг систематик ўрнини қиёсий ўрганиб чиқишда рационал математизм ва формализация тенденциясини аниқлади. Файласуфнинг бу иккиланишлари унинг айрим фанларга бўлган муносабатида яққол кўринди. Масалан, ҳамоҳанглик (гармоника) математика ва физика ўртасидаги муносабатда кўриниши мумкин.

Гармоника бир вақтнинг ўзида математик фанлар ва табиат ҳодисаларининг маълум доирасини ўрганади. Математика ўрганадиган жисмларни формаллаштириш ва математизациялаш физикадаги нисбатан муҳимроқдир.

Аристотелнинг фанлар таснифида математика физикага нисбатан юқорироқ туриши керак. Бироқ айбни бир пайтда Аристотелнинг ўзи эътироф этишича, физика математикага нисбатан муҳим устунликка эга, гарчанд математиканинг вазифаси физиканикига нисбатан оддий ва абстракт бўлса ҳам, лекин математика физикага нисбатан камроқ реал, аниқдир. Аксинча, физика математикага нисбатан мураккаброқдир. Унда борлиқни аниқлашда ҳаракат ҳамроҳдир. Физика ўрганадиган предмет бевосита маънода реалдир. Унинг борлигида ҳаракатнинг ибтидо-си мавжуд.

Аристотелнинг Платонга қарши кураши унинг учун фақат Платонга қарши курашнинг ўзигина бўлиб қолмай, балки ўзи ҳам тўлиқ қутула олмаган платончиликка қарши кураш эди. Шу туйғайли ҳам у Платоннинг шакллар назарияси («ғоялар») ҳисобланмиш абстракт математизмидан тўлиқ қутула олмади.

Аристотел ишлаб чиққан билимлар ва фанларнинг таснифида жисмий дунёдан ташқарида ҳамма нарсдан соф ва жисм-сиз шакл — (худо), ҳаракатсиз биринчи двигател ҳукмронлик қилади. Ўзининг ноҷисмийлигига қарамай, у бир пайтнинг ўзида энг оддий ва реал борлиқ ҳамда соф ҳақиқатдир.

Аристотелнинг фанлар таснифи, унинг борлиқнинг «шакллари» пиллапоясига ўхшаб кетади. Бу таснифда ҳар бир фаннинг ўрни жисмнинг соф шаклига яқинлиги билан аниқланади.

Аристотелнинг фанлар таснифи ҳам ўрта аср, ҳам янги давр файласуфлари томонидан ривожлантирилди.

АРИСТОТЕЛНИНГ ИЖТИМОЙ ВА СИЁСИЙ ҚАРАШЛАРИ

Аристотелнинг жамият ва давлат тўғрисидаги таълимоти унинг дунёқараши марказида туради. Аристотелнинг жамият ва давлат ҳақидаги таълимоти «Давлат», «Сиёсат» каби асарларида баён этилган.

У ўз давридаги қулдорлик тузумини ёқлаб чиқди ва ҳимоя қилди. Файласуфнинг жамият ва давлат ҳақидаги таълимоти Платон таълимидан йироқ. Ҳаётнинг олий мақсадига эришиш воқеликдан қочиш деган гап эмас, дейди у. Лекин инсон табиати мукамал бўлмаганлиги учун у ҳаётда қатор фазилатларга муҳтож. Фазилатлар ичида инсон учун зарур бўлган нарсаси — бойлик. Бойлик кўзлаган мақсадимизга етишишдаги қуролга ўхшайди. Аристотел бойлик деганда аниқ маънода хўжалик учун керакли буюмлар, давлатга ва оилага фойдали, инсон ҳаётига зарур нарсаларни тўплашни тушунади.

Мутафаккир — антик жамиятнинг назариётчиси бўлганлиги учун бойликка эҳтиёж нуқтаи назаридан қарайди. Бой бўлиш инсон учун бойликка эга бўлиш эмас, балки ундан фойдаланиш демакдир. Ҳақиқий фаровон ҳаёт учун чексиз бойлик зарур эмас. Тўпланган бойлик маълум мақсадга хизмат қилса, у аҳлоқий жиҳатдан қимматлидир.

Фаровонлик — бу ортиқча бойликка эга бўлиш, деган гап эмас. Бойликка эга бўлганлар икки гуруҳга бўлинади. Биринчиси, исрофгарчиликка йўл қўйиб, тежамкорлик ҳақида ғам емайди. Иккинчи гуруҳдагилар ўта ҳасис бўлиб, меъеридан ортиқ иқтисод қиладилар. Бу икки гуруҳ кишиларини фазилатли деб бўлмайди. Энг яхши кишилар ўртача — сарф ва иқтисод йўлини тутадилар. Сахийлик эркин ва олижаноб кишиларнинг фа-

зилатидир. Сахий фойдали нарсдан энг яхши усул билан фойдаланади.

Исрофгарчини вақт ва тажриба тузатади. Бироқ хасисни тузатиб бўлмайди. Олий фаровонликка эришиш учун озгина мулккий восита етарлидир. Бахтиёр киши ҳаддан ташқари кўп моддий бойликка муҳтож, дейиш нотўғридир. Гарчанд усиз киши бахтли бўлиши ҳам мумкин эмаслиги аниқ. Ўзига етарли бойлик ва маънавий фаолият ортиқча моддий маблағ талаб этмайди. Ҳатто ер ва сувга ҳоким бўлмасдан ҳам олижаноб ишларни амалга ошириш мумкин. Хасисликнинг турли шакллари ичида, Аристотелнинг фикрича, энг ёмони ҳаддан ташқари ортиқча мулкка ҳирс қўйишлиқдир. «Экономика» (иқтисод) хўжалик юриштининг тўғри усулидир. Унинг мақсади оиланинг хўжалик эҳтиёжини оқилона қондиришдан иборат. Чунки у жамиятнинг бир хужайрасидир. «Иқтисод» оила ва унинг аъзоларини олий мақсад — фаровонликка эришиш йўлида зарурий нарсалар билан таъминлайди. Иқтисод йўли билан қўлга киритилган нарсаси — табиатга муносиб равишда қўлга киритишлиқдир.

«Хрематистика» эса хўжалик юриштининг салбий шакли бўлиб, Аристотел уни қаттиқ танқид қилган. У инсонни олий мақсадга эмас, балки чексиз бойлик орттиришга ундайди. Бу ерда юлғичлик асосий мақсад бўлиб, у ўзининг хўжалик мулккени кўпайтиришга интилади.

Иқтисоднинг хрематистикага қарши турганлиги, урушларни таҳлил қилиш тажрибасидан келиб чиқиб, уни ижтимоий ҳаёт ҳодисасидир, дейди у. Уруш ҳам хўжалик юриштининг бир тури бўлиб, бойликни қўлга киритиш санъатидир. Чунки урушнинг бир қисми овчиликдан иборат. Ов фақат ҳайвон ва паррандаларни ов қилишдан иборат бўлмасдан, балки табиатан тобе бўлувчи кишилар, тобеликка бўйсунмовчиларни ов қилдилар. Иқтисод табиатга мувофиқ келадиган барча қўлга кирувчи бойлик турларига тегишлидир. Бойлик оила ва давлатнинг ҳаёти учун фойдали қуролининг тимсолидир. У ҳам чексиз эмас. Иқтисод билан қўлга киритилган давлатгина бахт-саодат келтиради. Агар у табиатга мос келса, хрематистика эса, аксинча, табиатга зид равишда қўлга киритилган хўжалик «фаровон»лигидир. Чунки у бойлик ва мулкдорликнинг чегарасини билмайди. «Хрематистика» айрибошлашнинг фарзандидир. Дастлаб айрибошлаш ҳаётий мақсадлар учун юзага келган бўлиб, табиатга мос келган. Унинг мавжудлигининг зарурийлиги етишмовчиликнинг тўлдиришга мўлжалланган эди.

Бироқ пулнинг пайдо бўлиши, муомала ва жамғармани юзага келтиришда восита йўлини топиш билан айрибошлаш ўзининг дастлабки вазифасини, яъни бевосита эҳтиёжни қондиришгина бўлмасдан, балки чексиз бойлик орттириш қуролига айланади. У кўпроқ пул билан муносабатда бўлади. Унинг вазифаси чексиз бойлик орттиришдир.

Хўжалик фаровонлигини яратиш йўлида табиий интилиш гайритабиийликка ўтиб, кишилардан олий бахтга эришиш ўрнига чексиз бойлик орттиришга ва фақат ўзини ўйлашга олиб келади. Аристотелнинг хўжалик қадриятларига қараши унинг ахлоқий ва ижтимоий-сиёсий қарашлари билан белгиланади. Унинг бу қарашлари «Сиёсат» асарининг 8-китобида баён қилинган. «Сиёсат» асарида ижтимоий муносабатлар ва давлат тузилишининг турли шакллари таҳлил қилинади ҳамда уларга баҳо берилади. Давлатда Аристотел қандайдир муомала турини кўради. Давлатлар ўртасидаги муносабат муомаланинг олий шакли, деб талқин қилинади.

Давлат доирасида бошқа ижтимоий муносабатларнинг ўзига хос мақсадлари ва йўлларининг яхлит тизими мавжуддир. Ҳар бир хусусий муомала тури бирон-бир эзгу мақсад йўлида вужудга келади.

Иқтисодий муносабатларда Аристотел муомаланинг фақат ижтимоий шакллари кўради ва улардан учтасини алоҳида ажратади: 1. Оиладаги муомала. 2. Умумий хўжалик ишлари бўйича муомала. 3. Хўжалик бахт-саодат билан алмашиш муомаласи. Давлат фақат мавжудлик учунгина мавжуд бўлмасдан, балки ҳаёт учун мавжуд бўлмоғи лозим, дейди файласуф.

Аристотел давлатни муомаланинг бошқа турларига қарама-қарши қўйиб, қўйидаги хулосага келади: Давлат бир жойда яшовчи инсонларнинг ўзаро мулоқоти, адолатсизликка қарши ўзини ҳимоя қилиш учун тузган иттифоқи ёки хўжаликдаги айрибошланиш учунгина бўлган мулоқот эмас. Буларнинг ҳаммаси давлатнинг ташкил топиши учун зарурдир. Лекин фақат бу билангина давлат ташкил топмайди. «Давлат шу пайтда юзага келадики, оила ва уруғ ўртасида бахтли ҳаёт учун муомала пайдо бўлса, уларнинг ҳаёти комил ва тўлиқ бўлган шароит ва вақтда давлат пайдо бўлади».¹

Инсон ўз табиатида кўра, ижтимоий мавжуддир. Борди-ю, бирон-бир киши муайян шароитларга кўра эмас, балки табиатига кўра давлатдан ташқарида яшаса, унда у бошқа инсонлардан юқори бўлмайди, аксинча, маънавий жиҳатдан кемтик, баркамолликдан йироқ туриши табиий бир ҳолдир.

Комил инсон — мукаммал фуқаро. Қарсак икки қўлдан чиқади. Мукаммал (комил) фуқаро бўлиш учун давлат ҳам мукаммал бўлиши керак. Бу қараш олий даражадаги юнон шаҳар — давлат ҳаётини кузатувчи ва тадқиқ қилувчи Аристотелга ўшаган кишиларга хос эканлиги шубҳасиздир.

Давлат табиатан барча нарсдан юқори туриши керак, чунки яхлитлик (бир бутунлик) ўз қисмларидан аввал келиши керак. Дарҳақиқат, ҳар қандай предмет ўзи амалга оширувчи бу

¹ А р и с т о т е л ь. Политика III. 29—35 стр.

актни амалга ошириш имконияти билан аниқланади. Агар бу хусусиятлар предметда йўқолган бўлса, унда у ҳақда гап бўлиши мумкин эмас. Бундай шароитда унинг фақат белгиси қолади, холос. Шунинг учун алоҳида олинган киши, ўзгалар билан муомалага кириша олмаса ёки ўзини ҳамма нарсада етарли ва бирон-бир нарсага эҳтиёжни сезмаса, давлатдан ташқарида бўлади.

Аристотел ижодини тадқиқ қилган Виламонвиц-Меллендорф «Комил инсонни яратмоқчи бўлган киши комил фуқарони тарбияламоғи керак, комил фуқарони тарбияламоқчи бўлган киши комил давлатни яратиши керак»,¹ — деб ёзади.

Давлат таркибига айрим шахслар, оилалар ва қишлоқлар кириши керак. Бироқ алоҳида шахсларнинг ҳаммаси ҳам давлат таркибига тааллуқли бўлмайдилар, қуллар унга кирмайди, дейди у. Аристотел қулларни одам ўрнида кўрмай, уларни ўз хўжайинларининг жонли қуроли деб ҳисоблайди. Жамиятда ўзаро бир-бири билан боғланган барча унсурлар бир бутунликни ташкил этади. Ҳукмронлик ва итоаткорлик барча ҳолда намоён бўлади. Бу табиатнинг умумий қонуни. Шунинг учун унга тирик мавжудот бўйсунди. Бундан Аристотел қулчиликнинг табиати ва вазифасини келтириб чиқаради. Унинг фикрича, ўзлигига эга бўлмаган киши табиатан қулдир. У фақат жисмоний ишларга мўлжаллангандир. Хўжайин фақат қулнинг хўжайини.

Аристотел Платон сингари адолатли жамият тўғрисида фикр юритади. У ўзининг адолатли жамият идеалини ўз давридаги давлат тузумининг иқтисодий таркиби ва типлари асосида кўради. Мустақил сиёсий фикрли тадқиқотчи олим сифатида у ўз давридаги мавжуд давлатларнинг олиб бораётган сиёсатини, давлат ҳуқуқий назариясини танқид қилди. Аристотел ўз мактабида маслакдошлари билан биргаликда кўпгина юнон шаҳар-давлатларининг конституцияларини изчил равишда ўрганди. Маълумотларга қараганда, у 158 та конституция матнлари билан танишиб чиққан. Булардан фақат биттаси 1890 йили Мисрда Афина конституцияси — «Афина полития»си номида топилган эди. Аристотел ўз давридаги давлат сиёсий тузилмаларидан, айниқса, Афина демократияси, Спарта давлати ва Македония монархиясини қаттиқ танқид қилган. Сиёсий назариялардан эса ўз устози Платоннинг назариясини ҳам танқид қилган ҳамда бошқа назарияларга, масалан, халкидалик Фалейнинг тенглик утопиясига озми-кўпми эътибор берган.

Аристотелнинг ижтимоий қарашлари, умуман олганда, Платонникига ўхшаб кетади, чунки у ҳам қулдорлик синфининг манфаатларини ҳимоя қилган. Ўзининг идеал давлатини қуриш режасида барча ишлаб чиқариш ишларини, жисмоний

¹ В. Ф. А с м у с. История античной философии. стр. 298.

ишларни қўллар елкасига юклаган. Бироқ қўлдорлар жамиятининг эркин кишиларига нисбатан Платоннинг ерга эгалик тўғрисидаги қарашларини Аристотел таркидунёчилик, фуқаролар ҳуқуқини камситувчи гоё деб билади. Платон қўлдорлар давлатидаги эркин кишиларнинг ерга эга бўлишлари, уларга турмуш тарзини таъминлаб, тийиб турувчи жилов, деб қараган. Аристотел эса меъёрга биноан яшаш, сахий яшаш, деган бошқа формулани илгари суради.

Спарта тузумининг асосий иллатини Аристотел унинг тузумида деб билди. Унинг қонунчилиги фақат жасоратга, ҳарбий жасоратга мўлжалланган. Худди шу жасорат ҳокимликни қўлга олишда фойда беради. Спартачилар уруш олиб бораётган даврларида мустаҳкам турганлар. Чунки улар бўш вақтни қандай ўтказишни ва ҳарбий ишдан муҳимроқ бирон-бир иш билан шуғулланишни билмаганлар. Нафақат Спарта, балки бошқа давлатлар ҳам фақат ҳарбий соҳага катта эътибор бериш билан чегараланиб, фақат уруш кетаётган вақтдагина позициялари мустаҳкам бўлган, лекин ҳукмронликни ўз қўлларига олгач, инқирозга юз тутта бошлаганлар. Аристотелнинг фикрича, давлатда дам олиш ва тинчликка имконият яратувчи фазилатлар аниқ ифодаланган бўлиши шарт. У фақат вақти уруш билан банд бўлган одамларнигина яхши одам, чунки уларнинг бўш вақти йўқ, тинч, бўш вақтга эга бўлганлар эса қўллардир, деган фикрни беъманилик деб ҳисоблайди.

У ўз давридаги мавжуд давлат тузумларининг назарияларини, шаклларини танқид қилган ҳолда, уларга ўзининг идеал давлат лойиҳасини қарама-қарши қўяди. Унинг фикрича, идеал давлат қуриш учун мавжуд тузумни ағдариш, инсонни қайта тарбиялаш талаб қилинмайди.

Сиёсатчи ва қонунчининг вазифаси бузилган ерда қурилиш билан шуғулланиш эмас, «Сиёсат кишиларни яратмайди, уларни табиат қандай яратган бўлса, шундай қабул қила олади». Шундай давлат тузумини жорий этиш керакки, у мавжуд шарт-шароитда мақбул бўлсин. Давлат тузумини яхшилаш уни қуришдан бирмунча осонроқ. Яхши қонунчи ва ҳақиқий сиёсатчи давлатнинг муайян шароитларига мос келадиган, нисбатан яхши шаклларини ҳам назардан четга чиқармаслиги лозим.

Мавжуд давлат тузумининг шаклларини такомиллаштиришда сиёсий раҳбар давлат тузумининг умуман қанча тури борлигини билиш керак. Шунинг учун Аристотел илгари сураётган идеал давлат лойиҳасида Қадимги Юнонистонда маълум бўлган давлатнинг барча типлари кўриб чиқилган. Аристотелнинг таъкидлашича, давлат тушунчаси турлича таърифланади.

Давлатдаги сиёсий тузум шундай тартибки, унда давлатни бошқариш асослари ётади ва у давлатда олий ҳокимият деб ифодаланади. Сиёсий тузум қонун ҳукмини кўзлайди, қонун ҳукмронлик қилмаган ерда сиёсий тузум йўқ. Ҳокимлар ҳоки-

миятни бошқаришда ва мазкур давлат шаклини ҳимоя қилишда, қонунларни бузувчиларга қарши курашда қонунга қатъий амал қилишлари лозим. Қонун ҳукмронлик қилган жойдагина адолат ўрнатилиши мумкин. Ҳар қандай фаолият қонун асосида бажарилиши керак. Аристотелча қонунларни ўзгартиришга интилиш самарали натижа бермайди. Чунки бўйсунушга мажбур этадиган қонун кучидан бошқа куч йўқ. Фақат урф-одат қонунга бўйсунмайди, у эса узоқ вақт давомида шаклланади. Аристотел сиёсий тузумдаги уч ҳуқуқ тўғрисида фикр юритади. 1) Қонун чиқарувчи ҳуқуқ; 2) Маъмурий ҳуқуқ; 3) Суд ҳуқуқи. Давлат табиатан турли-туман бўлиб, қандайдир мураккаб, бири-бирига ўхшамаган кўпгина қисмлардан ташкил топган. Даставвал булар инсонлардир, чунки бир хил кишилардан давлат ташкил топмайди. Ҳар бир киши ўз ишининг билимдони бўлмоғи лозим. Фақат бир кишидан бир вақтда най чалишни ва этик тикишни талаб қилиш мумкин эмас. Давлат ҳам бири-биридан фарқ қиладиган оилалардан ташкил топади.

Аристотел давлатда, шунингдек, олижаноб ва пасткаш, бой ва камбағал, тарбияли ва тарбиясиз, озод ва қул (лекин қул давлатнинг қисми эмас) мавжуд, дейди. У давлатнинг яшаши учун зарурий бўлган жиҳатларни батафсил санаб ўтади ва уларни сифат ва миқдор жиҳатларга ажратади. Сифат жиҳатларга эркинлик, тарбия, тугилиш ва олижанобликни киритса, миқдор жиҳатларга омманинг миқдорий устуңлигини киритади.

Давлат фуқаролардан иборат. Фуқарога давлат сингари ҳар хил қарашлар мавжуд, чунки ўша битта кишини ҳамма ҳам фуқаро деб ҳисобламайди. Фуқаро тушунчаси ҳар бир сиёсий тузумда ўзига хосдир. Аристотел 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 дейишлик ноўрин, чунки ҳаммани ҳам фуқаро деб аташ мумкин эмас. Масалан, демократик давлатда фуқаро деб ҳисобланган киши, олигархия тузумида фуқаро деб ҳисобланмайди, чунки демократик давлатда барча кишилар фуқаролардир. Сабаби шундаки, улар барча ишларда иштирок этадилар. Олигархия тузумида эса фуқаролар ҳарбий хизматни ўтайдилар ва худоларга хизмат қиладилар. Фуқаролар тўртта амални бажарувчи кишилардир. Булар: 1) ҳарбий ишни бажарувчилар; 2) маъмурий органлар (маъмуриятнинг) ишини бажарувчилар; 3) судлов ишларини бажарувчилардан иборатдир. Бошқариш ишлари маъносида Аристотел қонун чиқарувчи ва ижро этувчи ҳокимиятни назарда тутган бўлса керак. Фуқаролар мавжуд ҳуқуқ ва бурчлари асосида фуқаролик иззат-хурматидан фойдаланадилар.

Давлат, юқориде айтилганидек, «умумий ётоқхона»нинг бирдан-бир шакли эмас, бундан ташқари оила ва қишлоқ шаклла-

ри ҳам мавжуддир. Улар давлатдан аввал келади ва у олдинги иккита шаклга нисбатан охириги мақсад маъносида иштирок этади. Инсон сиёсий маълукдир. Агар ҳайвонларнинг овози қувонч ва ғам-аламни ифода этишга хизмат қилса, инсоннинг овози эса нима фойда ва нима зарар эканлигини ва шунингдек, нима адолатли-ю ва нима адолатсизлигини ифодалаб беради. Шунинг учун давлатнинг ўзи табиий яшашхона шаклидир. Давлатнинг мавжудлиги табиий. Оила жамиятнинг дастлабки шакли. Аристотел ривожланган қулдорлик жамиятидаги оилани жамиятнинг дастлабки табиий шакли, деб билади. У бутун инсоният пайдо бўлгандан бери ўзгармай келяпти, деб давом эттиради файласуф.

Дарҳақиқат, оила Аристотел талқинида шак-шубҳасиз учта қўшалоқ қисмларга эга бўлиб, уларга тегишли учта муносабат мавжуд. Оиланинг энг кичик ҳужайраси қуйидагилар: ҳўжайин ва қул, эр ва хотин, ота ва бола. Оилада шунга мувофиқ уч хил муносабат мавжуд: ҳўжайинлик, ота-оналик, эр-хотинлик. Аристотел ҳўжайинликни ҳокимлик қилиш ва уй ҳўжайинининг ҳукмронлигига ажратади. Иккиси ҳам оила бошлиғига тегишли. Биринчиси қулар устидан ҳўжайин бўлса, иккинчиси хотини ва болалари устидан ҳукмрондир. Биринчи ҳокимлик ҳаётда зарурий нарсаларни бошқаради, биринчи навбатда қулар устидан ҳукмронлик қилади ва ҳукмдор ҳамда унинг оиласи фаровонлигига хизмат қилса, иккинчиси хотини ва болалари фойдасига хизмат қилади. Уйда ҳўжайиннинг ҳукмронлиги монархий ҳокимияти кабилдир. Хотиннинг оиладаги ҳукмронлиги эса гайритабиийдир. Табиий муносабатлар бузилмаган ерда ҳукмронлик аёлга эмас, асосан эркак кишига тааллуқлидир. Софокл айтганидек: «Сукут сақлашлик аёлга гўзаллик ато этади». Бир қанча оила бирлашиб, қишлоқни пайдо қилади. Бу амалий жиҳатдан кенгайган оила бўлиб, унинг манфаатлари кундалик эҳтиёжлар билан чекланмай, янада юқорироқ бўлиши мумкин.

Давлат бамисоли оила ва қишлоқнинг энтелехияси каби бир қанча қишлоқлардан пайдо бўлади. Давлатни бошқариш бу оила бошлиғи ҳокимлигининг давомидир. Оила бошлиғининг ҳукмронлиги монархик сиёсий тузумнинг биринчи шакли—патриархал монархиядир. Худди шунингдек, ҳар қандай оилани уруғ оқсоқоли подшоҳ сингари бошқаради. Кейинчалик оилалар қон-қариндошлик жиҳатдан бўлинсалар ҳам оилалар подшоҳ раҳбарлиги остида бўлади.

Бироқ сиёсий тузумнинг бошқа шакллари ҳам мавжуд, улар турли-туман. Давлат мураккаб бир бутунлиқдир. У бир-бирига ўхшамас кўпгина қисмлардан иборат. Ҳар бир қисмнинг бахт ҳақида ўз тасаввури ва унга эришиш воситалари мавжуд. Ҳар бир қисм ҳокимликни ўз қўлига олишга ва ўз ҳукмронлик шаклини ўрнатишга интилади. Бундан ташқари, бир хил халқ зулмкор ҳукмронга берилса, бошқалари подшоҳлар ҳукмронли-

гида яшаса, яна баъзилари учун эркин сиёсий ҳаёт маъқулдир. Лекин асосий сабаб шундаки, ҳар қандай давлатда ҳуқуқлар тўқнашуви бўлади, чунки ҳукмронликка олижаноблар ва пасткашлар, эркин ва бойлар билан бирга озчилик олдида афзалликка эга бўлган кўпчилик интилади. Шунинг учун турли сиёсий тузумларнинг алмашуви натижасида янгилари пайдо бўлади.

Давлат ўзгарса ҳам инсонлар ўзгармайди. У қандай бўлсалар, шундайлигича қоладилар, фақат бошқарув шакли ўзгаради. Аристотел сиёсий тузумларни миқдорига, сифатига ва мулкдорлик белгиларига қараб бўлади. Давлатлар даставвал ҳокимлик кимнинг қўлида — битта шахснингми, озчиликнингми ёки кўпчиликнинг қўлида бўлишига қараб фарқланади. Аристотел учун бу формал томон, чунки бошқаришнинг моҳияти бошқарувчиларнинг сонига қараб белгиланмайди. Бундан ташқари, озчилик ёки кўпчилик бой ёки камбағал бўлиши мумкин. Лекин одатда камбағаллар жамиятда халқнинг кўпчилик қисмини ташкил этадилар. Бойлар эса озчиликни ташкил этади. Пировард натижада давлат тузумининг олти хил шакли юзага келади. Учта шакли (монархия, аристократия ва полиция) тўғри ва учтаси (тирания, олигархия ва демократия) нотўғри шаклдир.

Монархия — юнонча сўз бўлиб, якка ҳокимликдир. Аристотел шоҳ ҳокимлигининг патриархал ва мутлақ монархия турларини санаб ўтган. Агар давлатни ҳаммадан устун турувчи шахс бошқарса, унда мутлақ монархия тузуми бўлади. Бундай кишиларга қонун йўқ, одамлар ўртасида у худо даражасигача кўтарилади ва уларни ўзига ва қонунга бўйсундиришга ҳаракат қилади. Қандай кулгили, «уларнинг ўзлари қонун», — дейди Аристотел. Одатда, бундай кишиларга қарши сургун ишлатилади. Аристотел сургунга қарши бўлган, чунки бундай кишилар давлатда уларнинг абадий подшоҳларидир, фақат бундай инсонларга бўйсунишдан бошқа илож йўқ. Аристократик сиёсий тузум ҳукмронлик қилган даврда ҳокимият озчиликнинг қўлида бўлиб, давлатни шарафли кишилар бошқаради.

Полиятия (республика) сиёсий тузумида ҳокимият кўпчиликнинг қўлида бўлади. Лекин кўпчиликнинг бирдан-бир ҳаммага тааллуқли фазилати—ҳарбий фазилат. Республика жамияти шундай кишилардан ташкил топганки, улар табиатан жанговар бўлиб, қонунга асосланган ҳокимиятга бўйсунушга лойиқдирлар. Шунга асосан, ҳокимият мансаблари жасур, муносиб камбағалларга ҳам тегади. Аристотелнинг фикрича, кўпчилик озчилик олдида устунликка эга бўлади. Кўпчиликнинг ҳар бир аъзоси аристократик озчиликнинг ҳар бир аъзосидан энг ночор бўлишига қарамай, кўпчилик озчиликдан яхши. Кўпчиликнинг алоҳида-алоҳидаликдан бирга бўлганликлари афзал, чунки ҳар бир киши диққат-эътиборини бирон-бир қисмга қаратган бўлади. Ҳамма эса биргаликда ҳаммасини, лекин кўпчилик етарли

даражада ривожланган бўлган тақдирда қурадилар. Бундан ташқари, кўпчилик ҳукмронлик қилишга кўпроқ асосга эгадир, чунки агар шахсий қадр-қимматдан келиб чиқадиган бўлсак, бойлик ёки насл-насаблилар ичида ҳар доим энг муносиб, энг бой, энг шарафли киши топилиши мумкин, шунинг учун муносиб, шарафли кишининг ҳукмронлиги барқарор эмас, кўпчиликнинг ҳукмронлиги мустақил ва барқарор бўлади.

Тирания сиёсий тузумини Аристотел қаттиқ қоралаган. Золимлик инсон табиатига мувофиқ келмайди. Тирания (золим шоҳ ҳукмронлиги) ҳокимлиги якка монархнинг масъулиятсиз ҳукмронлигидир. Золим шоҳ фуқаролар манфаатини ҳимоя қилмайди, доим уларнинг хоҳишига қарши чиқади. Жамиятдаги бирон эркин киши бундай ҳукмронликка кўнгилли равишда рози бўлмайди, Золим ҳукмронлар барча маънавий фазилатли кишиларнинг душманларидир. Маънавий фазилатли кишилар, биринчидан, бешафқат ҳукмронликка даъвогар эмаслар, иккинчидан, улар ўз муҳитлари ва бошқалар орасида ишончга сазовор бўлиб, на ўзларининг, на бошқаларнинг устидан чақимчилик қилишмайди. Тиран ўз қўли остидаги кишиларга иродасизлик кайфиятини сингдиришга интилади ва ўзаро ишончсизликни уйғотиб, уларнинг сиёсий тузумига нафрат билан қараб, «Олқишу иззат-икромга ўғрини ўлдирган эмас, золим шоҳни ўлдирган лойиқ», — дейди.

Олигархия сиёсий тузумида аристократик тузум каби озчилик кўпчилик устидан ҳукмронлик қилади. Лекин бу озчилик аристократлар сингари иззат-обрўга эга кишилар бўлмайди. Балки бойликка эга бўлган номуносиб кишилардан ташкил топган сиёсий тузумдир. Улар ўзларининг манфаатларини ҳамма нарсадан устун қўядилар.

Демократик тузуми Аристотелнинг фикрича, номаъқулдир. Мутафаккирнинг таъкидлашича, демократиянинг турлари бир неча хил бўлади. Аниқроқ айтсак, улар беш хил. Улар ўз навбатида иккига бўлинади. Биринчиси қонунга асосланган демократия, иккинчиси эса олий ҳокимият қонунига эмас, балки омманинг қўлида бўлади. Демак, ҳокимият халқ хушомадгўйлари — демагоглар қўлида бўлади. Хушомадгўйлар золимларга сажда қилса, демагоглар халқнинг бошига битган балодир. Бу ерда бутун ҳокимиятчилик парчаланаяди. Қонунга асосланган демократия барча ёмон сиёсий тузумлар ичида бирмунча дурустдир.

Демократия ҳақида гапириб, Аристотел миқдорий тамойилни мулкчиликка бўйсундиради. Муҳими шундаки, бу кўпчиликнинг ҳокимияти, у нафақат эркин фуқароларники бўлибгина қолмай, балки камбағалларники ҳамдир. Демократия ҳукмронлик қилган ерда ҳокимият кўпчиликнинг қўлида, гарчанд улар эркин бўлсаларда, барибир муносибларнинг қўлида эмас. Озчиликни ташкил этувчи кишилар олигархия тузумига бошчилик

қилиб ҳокимият якка шахснинг қўлига ўтса, у золимга айланиб қолади. Агар ҳокимият кўпчиликнинг қўлига ўтса, демократияга айланади. Подшоҳликнинг моҳияти бузилиб, аристократияга ёки полиция (республика)га айланади. У эса ўз навбатида олигархияга, у яна ўз навбатида тирания (якка золимлик)га айланади. Тирания эса демократияга айланади. Аристотел учун давлат ҳаётнинг энг мукамал шаклидир. Бундай шаклда ижтимоий ҳаёт энг олий фаровонликка эришади.

Давлат умумий адолатга хизмат қилади. Лекин адолат нисбий тушунчадир, дейди Аристотел. Шунга қарамасдан, у адолатни умумий бахт-саодат, деб билади. Бахт-саодат фақат сиёсий ҳаётда бўлиши мумкин. Адолат — сиёсатнинг мақсадидир. Адолат умумий бахт-саодат бўлиши билан бирга умумийликка тегишли адолатли қисмларга мос келиши лозим. Тенг адолатлик бутун давлатга фойдали бўлиши билан бирга, унинг барча фуқароларига ҳам фойда келтиради.

Аристократия ва полиция ҳукмронлик қилаётган тузум — давлатнинг тўғри шакллари бўлиб, унда битта шахс, озчилик ёки кўпчилик ҳокимиятдан умумий бахт-саодат, умумий фойда, манфаатлар йўлида фойдаланади.

Тирания, олигархия ва демократия сиёсий тузумнинг номақбул шакллари бўлиб, унда хоҳ бир киши ёки озчилик, ёки кўпчилик ҳукмронлик қилмасинлар, улар ўз манфаатларига хизмат қиладилар. Монархия сиёсий тузумида монарх ўзининг насл-насабига таяниб, олижаноб манфаатлар йўлида хизмат қилса, золим шоҳ (тиран) ҳукмронликни ўз қўлига олиб, пасткашлик, қабихлик йўлида хизмат қилади. Уларнинг биронтаси ҳам бахт-саодат йўлида хизмат қилмаган.

Аристотелнинг фикрича, Платоннинг идеал давлат тўғрисидаги қарашларини танқид қилиб, биринчи ўринга давлатнинг мутлақ яхши шакли эмас, балки у шундай ҳаёт ҳақида сўз юритадики, бундай ҳаёт кўпчилик кишиларга тегишли бўлиши лозим ва шундай сиёсий тузум кўпчилик давлатларда мужассамлашган бўлиши керак. Шунингдек, Платон жамиятнинг учинчи табақаси бўлмиш ҳунармандлар, деҳқонлар ҳақида етарли фикр билдирмаган. Аристотел Платоннинг идеал давлатига қарши принципиал эътирозини келтиради:

1. Платон ўз идеал давлати режасини илгари сураб экан, у фақат давлатнинг бир шаклини сақлаб қолиб, давлатнинг бошқа шаклини бекор қилган. Давлат учун бирлик керак, бирлик эса турли-туманликнинг бирлигидан иборат бўлмоғи лозим.

2. Платонда яхлит бахт-саодат деганда қисмлар бахт-саодати кўзда тутилмайди. Аксинча, Платон давлатнинг бахт-саодати учун ҳарбийларнинг бахтини тортиб олади, агар ҳарбийлар бахтдан маҳрум бўладиган бўлсалар, унда ким бахтли бўлади. Фақат давлатни бошқарувчилар бахтли бўлади, холос.

3. Платон хусусий мулкчиликда ижтимоий зулмни кўрса,

Аристотел унга қарши чиқиб, мукамал давлатни хусусий мулкчиликни бекор қилиш билан қуриб бўлмайди, чунки умумий ишни барча бир-бирига ағдаради ва барчага тааллуқли умумий нарсага жуда кам қайғуради, деган хулосага келади. Аристотелнинг фикрича, ижтимоий зулмнинг манбаи мулкчиликда бўлмасдан, балки инсон хоҳишининг чеки йўқлиги ва унинг очкўзликдандир. Шунинг учун фуқароларнинг хоҳишларини тенглаштириш керак, дегани мулкни ҳам тенглаштириш керак, деган гап эмас. Платоннинг идеал давлатини қуриш мумкин эмас. «Ўз хоҳишига кўра, давлат режасини тузиш яхши, лекин амалга ошириб бўлмайдиган фикр тўғрисида фикрлаш мумкин эмас».

Файласуфнинг таъкидлашича, энг яхши давлат бахтлидир. Энг яхши давлат бу янги, яхши сиёсий тузумдир. Давлат бошқарувининг энг яхши шакли унинг энг яхши ҳаёти учун хизмат қилишидир. Энг яхши ҳаёт бахтли ҳаётдир. Ҳаёт фазилатларга, қудратга тўла ва бу фазилатларни ҳаётнинг барча воқеаларига тўғри қўллай билиш керак. Фазилат икки қутбнинг мўътадиллигидир, мўътадил ҳаёт эса зарурийдир. Бироқ бахтли ҳаёт учун маънавий фаровонликдан ташқари жисмоний фаровонлик, яъни соғлиқ ва ташқи фаровонлик ҳам даркорлиги билан биргаликда ташқи гўзаллик ҳам мўътадил бўлмоғи лозим.

Энг асосийси — фуқаролар ташвишлардан озод бўлишлари керак. Қонун чиқарувчилар эса даставвал ўз диққат-эътиборларини фақат жамиятнинг нуфузли қисми бўлмиш давлат раҳбарларига қаратибгина қолмай, балки хусусий ҳаёт кечириш ҳолатига эга бўлсинлар ва ҳеч ким уларнинг дам олишларини бузмасин. Мулкчиликнинг энг олий шакли мўътадилликдир. Давлатнинг энг олий бахти унинг фуқароларининг ўртача мулкка эга бўлишларидир, дейди Аристотел. Бундай мулкка эга бўлган киши оқилона фикр юритади. Бир қарашда Аристотелнинг ижтимоий қарашлари халқчилликка ўхшаб кетади. Бироқ ундай эмас. Аристотел давлатни муҳим ва номуҳим қисмларга ажратади ва бундан келиб чиққан ҳолда ўрта табақага мансуб кишиларни кўпгина фуқаролик ҳуқуқларидан маҳрум этади.

Аристотел зарурий, лекин муҳим бўлмаган давлат қисмларига барча меҳнатқашларни, 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 Аристотел. Энг яхши сиёсий тузумдан фойдаланаётган давлат ҳунарманднинг фуқаро бўлишига йўл қўймайди, чунки деҳқончилик, ҳунармандлик ҳаёт учун зарурий ҳунарлардир, лекин улар бу фазилатдан маҳрумдир. Фуқаролар ва ҳунармандлар касбкорлик билан шуғулланмасликлари керак, чунки бундай ҳаёт шарафли эмас ва у фазилатлар манфаатига қарама-қаршидир. Энг яхши давлатнинг фуқаролари, шунинг-

дек, деҳқон бўлишлари лозим эмас. Улар ўзларига тегишли фазилатларни ривожлантириш, фалсафа билан шуғулланиш ҳамда сиёсий фаолиятларини амалга ошириш учун уларга ортикча вақт зарурдир.

Аристотелнинг фикрича, одамлар табиатан тенг эмаслар. Қул билан қулдор бамисоли ҳайвон билан инсондир. Биринчиси жисмоний меҳнатга туғилган бўлиб, бировларнинг истак-иродасини амалга оширади. Улар оқилликни тушунадилар, лекин ўзлари ақлга эга эмаслар. Улар жонли мулк ва хўжайиннинг қуроли. Қулларга эга бўлишлик, бу гўёки уруш ёки ов ҳақидаги фандир. Овчилик ҳарбий ишнинг бир қисми бўлиб, мақсади ёввойи жониворларни ва табиатан бошқаларга бўйсунадиган кишиларни (қулларни) овлашдан иборатдир. Бундай уруш адолатлидир, дейди Аристотел.

Шундай қилиб, «Энг яхши давлатнинг фуқаролари наинки хунармандчилик, бирон-бир касб, деҳқончилик билан шуғулланишлари у ёқда турсин, балки умуман жисмоний меҳнатдан ҳоли бўлишлари зарур. Фуқаролар қулдор бўла туриб, қул ҳисобига яшаб, фалсафа билан шуғулланишга, бўш вақтга эга бўлиб, ўз фазилатларини ривожлантирадилар. Шунингдек, улар ўзларининг фуқаролик бурчларини бажарадилар. Армияда хизмат қиладилар, кенгашларда қатнашадилар, суд идораларида судлашадилар, ибодатхоналарда худоларга ибодат қиладилар. Хўжайин эса қул нимани бажара олишини, буйруқ беришни билмоғи шарт. Шунинг учун бойлиги етарли оила, икир-чикирларга қарам бўлиб қолмасдан турмушнинг майда-чуйда ишларига аралашмаган ҳолда, бу ишни бажарувчиларга топшириб, ўзлари эса давлат ишлари ёки фалсафа билан шуғулланишлари лозим».

Фуқаролар мулки гарчанд тенг бўлмаса-да, лекин уларнинг ўртасида ўта бой ва ўта камбағали йўқ. Бутун элдин давлатларига тарқалган энг яхши сиёсий тузум уларни битта яхлит сиёсий тизимга бирлашишига имкон яратиб, бутун дунёда ҳукмрон бўлишларини таъминлай олади. Табиат барча бошқа халқларни қуллик учун ваҳший қилиб яратган. Шунинг учун улар қулликда яшашлари керак. Улар элликларнинг ижтимоий ва хусусий ерларида ишлашлари мақсадга мувофиқдир. Улар бу ишларни умумийлик, фаровонлик учун ҳамда ўзлари учун бажарадилар.

Аристотелнинг ижтимоий-сиёсий қарашлари ниҳоятда улкан назарий ва шунингдек, катта тарихий қийматга эга. Унинг идеал давлат тўғрисидаги ихчам лойиҳаси ҳар қандай хаёлий давлат каби уйдирма, хаёлий хусусиятларнинг реал жамиятнинг тарихий муносабатларини акс эттирувчи қоришмасидан иборат бўлган.

Аристотелнинг «Сиёсат» асарини ажралиб турадиган хусусияти шундаки, унда реал тарихий сезгирлик, хаёлий тахминлардан устун туради.

Аристотел ижтимоий қарашларининг жон ва тана дуализми куйидаги кўринишга эга: Аристотелнинг ижтимоий-сиёсий қарашлари ва айниқса, унинг идеал давлат ҳақидаги назарияси унинг ватандошлари томонидан ривожлантирилибгина қолмасдан, балки ўрта аср ўртаосиёлик мутафаккирлар, биринчи навбатда, Абу Наср Форобийнинг идеал жамоанинг фозил кишилари тўғрисидаги қарашларида, шунингдек, XVI—XVII асрларда Фарбий Европада яшаб ижод қилган мутафаккирларнинг ижтимоий-сиёсий қарашларига ҳам катта таъсир қилган ва ўчмас из қолдирган.

АРИСТОТЕЛНИНГ АХЛОҚИЙ ҚАРАШЛАРИ

Аристотел биринчи бўлиб, ахлоқ (этика)ни мустақил фан сифатида илмий-фалсафий билимлар силсиласига киритган. Унга инсонлар ўртасидаги муносабат доираси ва оқил ижтимоий ҳайвон—индивиднинг ахлоқини ўрганувчи фан, деб ном берган. У ахлоқ-одоб масалаларига бағишланган асарини «Никомах этикаси» деб атади. Бу асар унинг ўглига бағишланган бўлиб, тўғри юриб-туриш, ахлоқ-одоб ҳақидаги амалий насиҳатлар сифатида ёзилган ва унинг номи билан «Никомах этикаси» деб аталган. Демокритнинг ахлоқий таълимоти маълум даражада ҳаётий донишмандликка бағишланган афоризмлардан иборат бўлса, Платон ўз ахлоқий таълимотини диалог шаклида ифода этган бўлса, Аристотелнинг ахлоқий таълимоти монолог сифатида, яъни ўз шакли жиҳатидан илмий асар бўлиб, бадийликдан ва кундалик фикр-мулоҳазалардан йироқ. Аристотел қадимги фанларни таснифловчи ва ягона бир тизимга келтирувчи буюк алломадир. Ахлоқий масалаларни ҳал этишда у Демокритга яқин турган. Аристотелнинг этикаси дунёвий, ҳар бир озод кишини давлат фуқароси руҳида тарбиялаш масалаларига бағишланган.

Аристотелнинг фикрича, ахлоқ масаласини кенг ва атрофлича ўрганиш ҳамда унинг тизимини яратишдан аввал бахт-саодат нималигини аниқлаб олиш 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 муаммоси, тарбия моҳияти ва имкониятини кўриб чиқиш керак). Тўртинчидан, инсон интилишларининг энг буюк мақсади бахт-саодат эканлигини билиш лозим. Шунга кўра, «Этика»да фаровонлик, эзгулик, ирода эркинлиги ҳақидаги фикрлар кенг ўрин олган. Рисола охирида озчиликка тааллуқли бўлган маънавий идеал таҳлил қилинади. Тарбиядаги ютуқ турмуш тарзига боглиқ. Энг яхши ҳаёт кечириш шакли ҳақидаги таълимот бевосита давлат тузилиши ва сиёсатининг мақбул шаклига боглиқдир.

Аристотел ўз устози Платоннинг ҳақиқий яхшилик бу ўзгармас гоё, деган фикрига қарши чиқиб, «Гарчанд Платон менга устоз ва дўст бўлмасин, ҳақиқат ундан қимматлидир. Муқаддас бурчим ҳақиқатга юз ўгиришга буюради»,¹ — деб ёзади. Ҳақиқатнинг мазмуни шундаки, яхшилик мутлақ гоё бўлиши мумкин эмас, чунки яхшилик борлиқ сифат ва муносабат категорияларига тегишлидир. Яхшилик турли-туман ва уни битта гоёга боғлаш мумкин эмас. Агар яхшилик ўз-ўзича мавжуд, деган тақдиримизда ҳам унинг ахлоққа алоқаси бўлмай, кишилар унга эриша олмасдилар. Ахлоқ эса амалий масалаларни ҳал этади. Яхшилик тушунчаси, дейди Аристотел, мақсад билан боғлиқ ва у ҳар доим унга интилади. Бу мақсад орқали бошқа мақсадга эришишга интилиш бўлмаслиги керак. Ҳақиқий ёки олий бахтсаодат инсонга хизмат қилиши муҳим. Инсон бахти жоннинг фаолиятига боғлиқ.

Яхшилик бу жоннинг туғма сифати бўлмасдан, балки ҳосил қилинган, эга бўлинган нарсадир ва шунинг учун ҳузур-ҳаловат барчанинг умумий мақсадидир. Чунки ҳамма яхшиликдан бутунлай маҳрум эмас. Лекин унга таълим ва меҳнат орқали эришилади. Яхшиликни Аристотел жон тўғрисидаги таълимотида қисмларига боғлаб тақсимлайди. Бу тақсимланиш диний мақсадда эмас, генетик-биологик нуқтаи назардан амалга оширилади.

Жоннинг «ўсимликлар» қисми барча ўсимликлар учун умумийдир. Ҳайвонлар ва инсонларнинг жони эса эҳтиросли бўлиб, айнан шуларга тааллуқли. Ўсимликлар жони, жоннинг ноақлий қисмини ташкил этади.

Жоннинг оқил қисми фақат инсонга тааллуқлидир. Инсон ўз жони туфайли бошқа тирик мавжудотлардан ажралиб туради. Аристотел яхшиликнинг ўзига хослигини аниқлаш мақсадида руҳиётга мурожаат қилади. «Руҳий ҳаракатлар» уч турли бўлади. Улар 1) аффектлар, 2) қобилиятлар, 3) эга бўлишлик хусусиятларидан иборатдир. Аффект ва қобилиятни табиатдан оламиз, табиатан яхши ёки ёмон бўлмаймиз. Яхшилик одат сингари фаолият орқали эришиладиган сифатдир. Яхшиликнинг одатдан фарқи шуки, одат мақсад ила шаклланмайди, яхшиликка эса махсус таълим ва онгли равишда эришилади. Инсоннинг яхши бўлиши оқилона хатти-ҳаракати, тарбияси ва ўз вазифасига эга бўлган муносабатида кўринади. Яхшиликни икки турга бўлиш мумкин. Дианоэтик — 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 ўртамиёналик»ни юқори кўяди ва уни ривожлантиради. «Яхшилик, — дейди Аристотел, маълум

¹ С. А. Йўлдошев. Антик фалсафа, 126-бет.

даражада ўртамиёналикни ташкил этади, чунки у доимо ўртачага интилади. Комил кишилар бир хил бўлади, ёмонлар эса ҳар хил бўлади».

Аристотел яхшилик ҳақида умумий мулоҳазалар юритибгина қолмасдан, балки уни чуқур таҳлил қилишга эътибор қаратади. Бу масалада у доимо амалий фаолиятга мурожаат қилади. Фаолиятга тааллуқли тадқиқотда умумий мулоҳазалар мазмунсиз бўлиб, хусусийлари кўпроқ ҳақиқатга эгадир. Чунки ҳаракат доимо хусусий ҳисобланиб, умумий ҳолатлар хусусий ҳолатлар билан келишиши керак. Жасурлик — бу яхшилик, бемаъни қаҳрамонлик ва кўрқоқлик ўртасида туради. Бироқ яхшилик оддий ўрталик эмас, чунки у доимо икки кутбнинг бирига яқин туради. Қаҳрамон киши шундай кишики, у ўз олдидаги тўсиқларни енгиб, кўрқмай олга боради. Жасоратли киши азоб-уқубатга чидайди, меъёрида ва оқилона ҳаракат қилади. Ҳар қандай қувват инсон жони эга бўлган хусусиятга боғлиқ. Шунинг учун жасурга қаҳрамонлик аъло кўринади. Унга эришиш бу унинг мақсадидир. Жасурлик ахлоқий яхшилик экан, у фаолият орқали шаклланади ва намоён бўлади. Уруш, қаҳрамонлик энг кўп даражада намоён бўладиган фаолиятдир. Аристотел қаҳрамонлик тушунчасининг яна бошқа жиҳатларини ҳам фарқлайди. Масалан, у сиёсий қаҳрамонлик тўғрисида фикр юритиб, қаҳрамонлик кўрсатиш, кўрқув ва азобдан кутулишга интилишга, инсонни жасур бўлишга ундайди. Ёлланган ҳарбийларнинг ўз қўмондонларидан кўрқишлари тажрибали қаҳрамонликдир. Масалан, жанг санъатининг сир-асрорини яхши билган тажрибали ҳарбий, тажрибасиз ёш ҳарбийдан устун туради.

Аристотел ахлоқий фазилятлар ва иллатларни қуйидаги кўринишда тасниф қилади.

ФАЗИЛАТЛАР	ИЛЛАТЛАР
<p>жасурлик, доворюклик мўътадиллик (лаззатланишда) сахийлик савлатли бўлиш ҳимматли бўлиш мулойимлик тўғрилик (ҳақгўйлик) дилкашлик меҳрибонлик адолатли бўлиш (иктисод бўйича) қонунга биноан адолатли бўлиш (умумий фазилят)</p>	<p>кўрқоқлик, ўзини тия билмаслик, эҳтироссизлик, исрофгарчилик, хасислик, такаббурлик, пасткашлик, мақтанчоқлик, ҳимматсизлик, қўполлик, такаббурлик, камситишлик, масҳарабозлик, қўполлик, бемаънилик, тошбағирлик, адолатсизлик, адолатсизлик (тўғри тақсимламаслик), фойда, зарар, адолатсизлик (ўзига етарлича қарамаслик, ўзини камситишлик), (мол-дунёга берилиш)</p>

Аристотел этикасининг маълум тарихий характери бу яхшиликни тушунтиришга, масалаларни адолатли ҳал этиши билан боғлиқ.

Ахлоқий фазилатлар орасида биринчи ўринда адолат туради. «Адолатсизлик деб қонунни бузувчиларга, бошқалардан ортиқроқ олувчи ва бошқаларга тенг муносабатда бўлмайдиганларга айтилади. Қонунга яраша иш қилувчи, барчага баробар қаровчи киши адолатлидир», — дейди Аристотел. Шундай қилиб, «адолат» тушунчаси айни бир вақтнинг ўзида қонунга биноан ва кишиларга бир хил қарашлик бўлса, адолатсизлик қонунга қарши ва инсонга турлича муносабатда бўлишликдир. Шунингдек, ортиқча фойдага ўзини урган киши ҳам адолатсиздир.

Аристотел адолатнинг махсус турларини кўрар экан, нисбийлик тамойилига мурожаат қилиб, ҳуқуқий меъёр ва ахлоқий муносабатларни нисбий деб билади. Агар кичик гуруҳ софистлари ҳуқуқ ва ахлоқнинг ўзгарувчанлигини мутлақлаштирган бўлсалар, Сукрот илоҳиётга мурожаат қилиб, уларнинг доимийлигини ҳам бир-биридан фарқлайди. Тақсимловчи адолат, унинг фикрича, тенглик тамойилига риоя қилиш эмас, балки муносибликка қараб, бир текис бўлишликдир. Барча кишилар, адолат мутаносиблигига амал қилишга розидирлар. Лекин мутаносибликнинг ўлчовини ҳамма ҳам бир хил деб тушунмайди. Демократияни жамоа фуқаролари эркинликда, олигархия тузумининг фуқаролари — бойликда, аристократлар эса фазилатда кўрадилар.

Демокрит табиат қонунлари билан кишилар томонидан яратилган қонунларни бир-биридан ажратиб фарқлаган бўлса, Аристотел 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 бу шундай ҳуқуқки, у дастлаб муҳим бўлмаган фарқга эга бўлган бўлса, аниқлангандан кейин бу эътиборсизлик тўхтайдди. Қонунга риоя қилиш, унинг моддаларини бажариш ҳар бир давлат фуқаросининг бурчидир.

Аристотел мутаносиб ва тенгликка риоя қилувчи адолатни фарқлайди. Биринчиси, геометрик пропорция, иккинчиси эса арифметик пропорция орқали ифодаланади. Тақсимловчи адолат тенгликни талаб этмай, балки мутаносибликка қараб (хоҳ у моддий ёки иззатталаб бўлишига қарамасдан) тақсимланиши керак. Муносиб киши кўпроқ қисмга эга бўлиш ҳуқуқига эга, яъни муносибликнинг пропорциясига қараб жамиятдаги бойлик ва лавозимлар адолатли бўлиши лозим. Пропорционаликни бузиш ёки тақсимлашда тенгсизликни қўллаш адолатсизликни тугдиради. Аристотел илгари сурган тақсимловчи адолатни барчага маъқул келадиган адолат деб билиш ҳақиқатдан йироқ, албатта.

Тенглаштирувчи адолат икки қисмга бўлинади. Бир хил ижтимоий муносабатлар эркин, бошқалари эса эркин эмас. Эркинликка олди-сотди, қарз бериш, жамгарма, ёлланма тўловлар кирса, эркин бўлмаганига ўғрилиқ, ўзига огдиришлиқ, захар тайёрлаш, қўшмачилиқ, қотиллик, ёлгон гувоҳ бериш, босқинчилик, шикаст етказишлиқ, ҳақорат ва ҳ.к. киради.

Маънавий мақсадга эришиш учун дианоэтик ва этик фазилатлар бирикиши лозим. Аристотел этикасининг рационалиزمи шундаки, унинг ахлоқ мезонини ақл ташкил этади. Амалиётчи нима яхши-ю ва нима фойда келтиради, буни яхши мулоҳаза қилади, ҳаракатни тўғри баҳолай олади. Кундалиқ турмуш юмушларини амалиётчи кишиларга топшириш маъқулдир. Амалиётчи кишилар давлат арбоби бўлганда кўпроқ фойда ва эзгулик келтиради, деган фикр-мулоҳаза аслида мақомга эга бемаънилиқдир. Инсон дунёнинг энг яхши ижодкоридир. Гап шундаки, сиёсат ва амалиётчилик доимо хусусийликка тегишлидир ва ўзгарувчандир. Шундай экан, улар юксак назарий мақомга эга бўла олмайди.

Аристотел оқил ва амалиётчи киши ўртасидаги фарқни ажратади. У Платонга кўра, донишмандлар давлатни бошқаришга қодир эмаслар, чунки улар ўзларини ҳақиқатни билишга бахшийда қиладилар ва зарур бўлган нарсаларни ўрганадилар, улар ўзгарувчан ва жамият ҳаётига керакли нарсдан йироқдирлар. Инсоннинг вазифаси амалий ва ахлоқий фазилатли бўлишдадир, фазилат тўғри мақсадга йўналтирилса, амалий чора топади. Инсон жонида тадбиркорлик кучи бор, инсон у туфайли маълум мақсадга муносиб чора топади. Аристотел фикрича эса, мақсад ва чора бирликни ташкил этади. Бунда мақсад чорани танлайди. Шунинг учун мақсаднинг маънавий характери фақат маънавий воситаларга ижозат беради ва аксинча, ахлоқсиз мақсадларга маънавиятдан йироқ воситалар муносиб келади.

Аристотел биринчи бўлиб, қадимги дунё ахлоқида инсон хулқининг тизимини тадқиқ қилди. У амалиётга мурожаат қилиб, ирода эркинлиги масаласини қўяди. Инсоннинг барча хатти-ҳаракатларини аниқлаб, улар эркин, мажбурий ва аралашган бўлади, дейди. Аристотел эркин ҳаракатнинг келиб чиқиш тарихини ўрганади. Ҳаракат тамойили инсоннинг ўзидадир. Шунга кўра, инсоннинг хатти-ҳаракатларини мақташ ёки қоралаш мумкин, дейди у.

Мақсад маълум турнинг фаолияти ёки предметидир, ирода эса мақсадга интилишлиқдир. Ирода ва мақсадни Аристотел шундай боғлайди. Аристотел учун ирода эркинлигининг ҳудудларини тадқиқ этиш ниҳоятда муҳим.

Кишилар яхшилик ва ҳузур-ҳаловат тушунчаларини ўзларининг ҳаёт тарзларига қараб белгилайдилар. Қўпол ва илмсиз омма яхшилик ва ҳузур-ҳаловатни кайф-сафода кўради ва шу-

нинг учун ҳаётларини кайф-сафода ўтказадилар. Илмли ва фаолиятли кишилар олий бахтни сиёсий фаолиятнинг мақсади каби обрўда деб биладилар. Доно учун ҳузур-ҳаловат қузатувчилик фаолиятидир. Фаолият орқали, характерга таъсир кўрсатиш орқали мақсад танлашда билвосита, яъни шахснинг маънавий тараққиётига таъсир ўтказиш мумкин. Узоқни кўзлаган сиёсатдонлар доимо тарбияга эътибор бериб келганлари бежиз эмас.

Аристотел инсон одобини таҳлил қилишни тугатар экан ахлоқий ҳақиқат нима ва унинг мезони қанақа, деган саволга жавоб беради. У Платоннинг ахлоқий абсолютизмини қабул қилмайди, чунки Платон ҳақиқий фаровонликнинг мезони ғайриинсоний абадий гояда, деб билган. Шунингдек, софистларнинг релятивистик ахлоқи (нисбий ахлоқ)га қарши чиқади. Уларнинг фикрича, ҳар бир кишининг мақсади унга нима бахтли кўринишидадир. Софистлар ҳақиқий бахтни эҳтимолий бахтдан фарқ қиладиган мезони йўқ, дейишади. Аристотелнинг фикрича эса, ҳақиқий бахтни англаш маънавий юксак, тўғри фикрловчи кишига тааллуқлидир. Ҳар бир инсоннинг гўзаллик ва ёқимлилик тўғрисида тасаввури бор. Бунда маънавий камол топган инсоннинг буюк ютуғи кўриниб турибди. Файласуф ҳар бир алоҳида олинган шароитда ҳақиқатни топади. Бу унинг мезони ва қонуни ҳисобланади.

Маънавий баркамол инсон ақл билан фазилат бирлигига амал қиладиган кишидир. Фазилат инсоннинг қўлга киритган сифатидир. Жоннинг комил қисми қанчалик юксак бўлса, фазилатлар ҳам шунчалик юқори бўлади. Инсоннинг энг мукамал ва ўзига хос жон қисми оқил жондир. Ақлни инсон белгиламайди, балки ақл инсонни белгилайди. Фақат ақл ҳузур-ҳаловат ва азоб-уқубатни бир-биридан ажратади, эҳтиросларни тияди, ёмон одатларнинг ривожланишига йўл қўймайди. Фақат ақлли ва фазилатли киши ҳурматнинг энг олий даражасига лойиқ. Бунда лаззатланиш, фойда орттириш эмас, балки ҳам-фикрлик, ҳурмат ва муҳаббат бирдан-бир асосдир. Аристотел ахлоқдан сиёсатга ўтишни амалий масаланинг қўйилишига боғлиқ, дейди. Инсоннинг яхши бўлишига биргина фаннинг ўзи етарли эмас. Фан таъсирида азалдан одат тусига кириб қолган нарсаларни ўзгартириш мумкин эмас ёки ўзгартирмоқчи бўлса ҳам осон бўлмайди.

Одатларни нима ўзгартириши мумкин? Баъзилар кишиларнинг яхши бўлиши уларнинг табиатидан, дейишса, иккинчилари эса — одатдан, учинчилари эса таълим-тарбиядан, деб биладилар. Биринчиси бизнинг ҳуқуқимизда, кейинчилари эса одатларига кўра, ҳузур-ҳаловат қилишлари орқали бўлади. Инсон яхшиликка сезгир бўлмоғи учун жуда ёшлигиданоқ керакли одат ва тажрибани тўплаши лозим. Агарда жамиятда тегишли қонунлар мавжуд бўлса, унда тўғри тарбия амалга ошиши мумкин. Маълумки, самарали ижтимоий тарбия учун яхши

қонунлар зарурдир. Сиёсат айнан яхши қонунлар чиқариш, давлатни бошқаришнинг энг яхши тузилиши билан шуғулланади.

Аристотелнинг ахлоқий таълимотига якун ясаб, шуни айтиш мумкинки, унда Демокрит ва Платонгача бўлган қадимги ахлоқий фикрлар умумлашган. Юнон мутафаккирлари ўз ахлоқий назарияларини ёр эканлар, қатор маънавий-ахлоқий масалаларни чуқурлаштиришар ва ривожлантиришар ёки уларни биринчи бўлиб, ўзлари кўтариб чиқар эканлар, ҳаётий амалиётга реалистик нуқтаи назардан қарашларининг кенглиги маълум даражада Платоннинг диний-мистик характердаги ахлоқий таълимотларини, софистларнинг ахлоқий релятивизмини енгишга муваффақ бўлдилар.

Ахлоқнинг муҳим масалаларини ҳал этишда қадимий қомусий аллома гоҳ Демокрит руҳида, гоҳ Платон билан баҳс-мунозара 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.

Аристотелнинг кўпгина фикрлари шу даражада теран ва ҳаққоний бўлиб чиқадики, кейинчалик турли даврдаги ахлоқ назариётчилари унга мурожаат қиладилар. Буюк инсон мутафаккирнинг нафақат фалсафий таълимотида, балки ахлоқий қарашларида ҳам биз диалектиканинг тирик куртакларини, ақл кучига содда ишонч, билишнинг объектив ҳақиқатлигининг куч-қудратини кўрамиз. Шу билан бирга Аристотелнинг қарашларида унинг тарихий чекланганлигини ҳам кўришимиз мумкин. У ўз сиёсий қарашлари билан монархия тузумининг тарафдори бўлган. Қул ахлоқдан ташқарида, деган фикри кўпчиликка хуш келмайди.

Аристотелнинг доимий ўзгармас тамойилига кўра, «хўжайиннинг ўз қулига нисбатан ҳуқуқи ва отанинг ўз фарзанди устидаги ҳуқуқлари сиёсий ҳуқуқлар билан айнан эмас. Бу муносабатларда сиёсий ҳуқуқлар ва сиёсий адолатсизликнинг бўлиши мумкин эмас, қул жуда борганда ҳайвон сингари, унда жоннинг оқил қисми бўлмайди. Гарчанд инсон ҳиссий лаззатланса ҳам, лекин ҳеч кимга, ҳеч қачон бахт ато қила олмайди. Чунки у фазилат сингари фаолиятдир». Унинг «Этика» асаридаги кўзга ташланадиган энг гўзал ғоя шундай янграйди: ҳоким ва бошқарилувчилар ўртасида ҳеч қандай умумийлик бўлмаса, дўстлик бўлиши мумкин эмас. Тинчлик ва адолатнинг бўлиши мумкин эмас. Лекин муносабат ҳунарманднинг ўз меҳнат қуролига, жоннинг танага, хўжайиннинг ўзига бўлган муносабати каби бўлмоғи лозим. Лекин дўстлик ва адолат жонсиз нарсаларга тааллуқли бўлмагани каби, ҳайвонларга ва қулга ҳам таал-

луқли эмас. Чунки қул хўжайиннинг жонли қуролидир. Табиатан кимда-ким ўзига ўзи тааллуқли бўлмай, бошқага тааллуқли бўлса, барибир у қулдир. Агар инсон ўз-ўзига тегишли бўлса, шундагина бошқага ҳам тааллуқли бўлиши мумкин.

Аёл — иккинчи навли махлуқ. Ундаги эҳтиросли ибтидо ақлдан устун туради. Аёллар тантиқликлари туфайли эркакларга нисбатан иллатларга тез берилувчан бўладилар. Бундан ташқари, улар ожиз ва тезда кўзга ёш оладилар. Олий маънавий инсон сифатида ҳам ўзларини қаттиқ тутат олмайдилар. Ана шу сабабларга кўра, фазилатлар ичида энг яхшиси — оқиллик, амалийлик ва қаҳрамонлик бўлиб, улар аёлларга хос эмас. Шунинг учун аёлнинг оиладаги тобелик ҳолати адолатга зид эмас. Эрнинг ўз хотинига муносабати бизга аристократча кўринади, чунки бу ерда эр ҳукмрон, лекин эркаклар учун зарур ишларда ҳукмрон, қолган уй ишларида аёл ҳукмрон. Агарда эр оилада ҳукмрон бўлса, унда аристократик муносабат монархия муносабатига айланади. Баъзи аёллар эрларнинг мулкига меросхўр бўлиб қолсалар, шунда бошқарувчи бўла оладилар. Бундай ҳолатда уларнинг ҳукмронлиги муносибликка асосланмай, балки олигархия тузумидек бойликка ва кучга асосланади. Оилада оила бошлиги бўлмаган ҳолларда оиладаги муносабат демократик асосда бўлади. Шунингдек, оила бошлиги заиф бўлган чоғда ҳар ким кўнглига нима келса ўшани қилади.

Шундай қилиб, Аристотелнинг ахлоқий таассубликдан, аристократ-қулдорга ҳосликдан юқори кўтарила олмаган, қулдорликка хос бўлган ёрқин қараш шуки, у ақлий меҳнатга юқори баҳо беради-ю, лекин жисмоний меҳнатга менсимай қарайди. Жисмоний меҳнат қулнинг чекига тушган, дейди у. Санъат, сиёсат ва фан эзгулик билан фаолиятга қўшилган фазилатдир. Буларнинг ҳаммаси эркин кишиларнинг имтиёзларидир.

Шунга қарамасдан, Аристотел буюк даҳо эканлиги шубҳасиздир. Унинг буюклиги Афинадаги политика тузумини енгган фуқаронинг иши бўлмасдан, балки ўздан олдин ўтган мутафаккирларнинг барча ютуқларини умумлаштириб, қулдор аристократларнинг типик қарашларини сақлай олганлиги ва ахлоқодоб масалаларини ўз даври даражасида ишлаб чиққанлигидадир.

Унинг этикаси антик давр ахлоқий фикрларининг классик намунасидир.

АРИСТОТЕЛ ЭСТЕТИКАСИ

Аристотел эстетикаси унинг фалсафий меросининг марказий қисмларидан бирини ташкил этади. Эстетика масалаларини файласуф «Риторика», «Сиёсат» ва айниқса, «Поэзия санъати» асарларида кенг ёритади. Кейинги асар «Поэтика» деб номланиб, унинг 26 боби тугалланмаган ҳолда бизгача етиб келган.

Аристотелнинг комедияга бағишланган иккинчи китобидан ҳам бизгача айрим парчаларигина етиб келган, холос.

Аристотел қадимги жамиятнинг кўзга кўринган йирик файласуфи ва устози Платоннинг санъатга бўлган қарашларини қаттиқ танқид қилиб, ўзининг илғор эстетик ғояларини илгари сурган. Янги давр санъати, поэзияси ҳамда дин тўғрисидаги таълимотлар ривожини Аристотел меросисиз тасаввур қилиш мумкин эмас. У ўзининг «Поэтика» асарида Қадимги Юнонистонда пайдо бўлган санъат ва поэзиянинг барча турларини ўрганиб, уларни умумлаштирди ва тегишли мантиқий, назарий хулосалар чиқарди.

Аристотелнинг бу асарида нафақат Қадимги Юнонистон балки бутун дунёга машҳур бўлган Гомернинг «Илиада ва Одиссея»си, Софоклнинг «Шоҳ Эдип» каби асарлари ҳақидаги маълумотлар ўз ифодасини топган.

Шунингдек, «Поэтика» ўз замонаси бадиий амалиётининг мажмуаси ҳисобланиб, бадиий ижоднинг меъёрий қонунларини ташкил этади. Мутафаккир доимо санъатнинг аниқ фактларидан келиб чиқади. У Зевксис, Полигнот каби рассомлар, ҳайкалтарош Фидея ва бошқаларни тилга олади. Аристотел юнон драмаси, эпоси, архитектураси, мусиқаси, рассомчилигини жуда яхши билган, улар ҳақида жуда қизиқарли фикрларни баён қилган, муҳим бадиий масалалар ҳақида фикр-мулоҳаза юритган. Масалан, комедия ёмонни ҳажв остига олиб, яхшини тасдиқласа, трагедия яхшини таърифлаб, ёмонни рад этади, дейди Аристотел. У ҳаётий воқеаларни қаламга олади, тартибга солади, персонажлар кўрсатган қаҳрамонликларни, қилган гуноҳ ишларини тасвирлайди.

Аристотел ўз ўтмишдошлари Пифагор, Демокрит, Платон каби эстетик таълимот марказига гўзаллик масаласини кўяди. Гўзалликнинг асосий турлари, Аристотел фикрича, батартиблик, меъёрийлик ва аниқликдир. Гўзалликнинг энг юқори ифодасини жонли нарсалар ва айниқса инсон ташкил этади. Инсон ўзининг гармоник ва пропорционал ҳолда тана қисмларининг тузилиши туфайли гўзалликни ифодаловчи ва шу билан бирга санъатнинг асосий предмети сифатида иштирок этади. Гўзаллик объектив ва мутлақ нарсадир. Бу жиҳатдан Аристотел Гераклит ва Демокритга яқин туради, чунки улар учун гўзаллик ғояларда эмас, балки реал предметларда, улар билан муҳим алоқа ва ўзига хосликдадир.

Санъат унинг фикрича, ҳаётни талқин этиш ва янгиланишдан иборат. Талқин этишлик ритм, сўз ва ҳамоҳанглик асосида бўлади. Раққосанинг хатти-ҳаракатига баҳо бериб, у шундай дейди: Раққоса ўзининг кўркам, ритмик ҳаракати билан характерни қайта ишлаб, ифода этади. Шеърийатда ҳамоҳанг ўлчов қонидасининг аҳамиятини алоҳида қайд этади. Фикр ва сўз яхлитлиги ҳамда мантиқийлиги, зарурийлигини тўғри ва муфас-

сал баён қилади. Сўз воситасида ифодалашнинг афзаллиги унинг аниқ бўлишида, тубан бўлмаслигидандир, дейди мутафаккир.

Санъат, Аристотелнинг таъкидлашича, кишиларнинг қайта яратишга мойиллигидан туғилади. Тақлид қилиш, биринчидан, кишида болаликдан бошланади ва улар бошқа махлуқотлардан тақлид қилиш қобилиятлари юқори бўлганлиги учун дастлабки билимни ола бошлайдилар. Иккинчидан, озиқ-овқатларни танаввул қилиш барчага лаззат келтиради. Бу орқали Аристотел кишилар адабий асарларни кузатиб лаззатланишларни тушунтиришга ҳаракат қилади. Бу лаззат, унинг фикрича, «билиш» қувончида яширинган бўлади.

Масалан, биз ҳақиқатан кўришни ёқтирмаган нарсани тасвирда маза қилиб кўрамиз. Мисол учун йиртқич ҳайвонлар тасвири. Бунинг сабаби шундаки, илм олиш нафақат донишмандларга, балки бошқа одамларга ҳам ёқади. Лекин фарқи шундаки бошқа кишилар илмни қисқа муддатда оладилар. Улар тасвирга мажнунлик билан қарайдилар, чунки улар якка-якка буюмлар борлигини ўрганишлари, мулоҳаза юритишлари мумкин. Масалан, бу фалон нарса дейлик. Агар борди-ю, шу нарсани у аввал кўрмаган бўлса, унда тасвир ўхшатиш йўлисиз лаззат бағишлайди. Лекин лаззатланиш ишлови, ранги ёки бирон-бир шу турдаги сабаб орқали намоён бўлади. Бундан хулоса чиқариб, шуни айтиш керакки, Аристотел эстетик лаззатнинг манбаини гоёлар дунёсидан эмас, тажриба доирасидан ташқаридаги моҳиятдан эмас, балки кишиларнинг реал хоҳишлари орқали билишга боглик, дейди.

Санъат билувчанлик характериға эға, аниқроғи, у кишилар билиш фаолиятининг шаклларидан биттасидир.

Аристотел санъатнинг борлиқдаги имкониятини фаол, ижодий юксак, бадий маҳорат билан ифодалаш, деб билган. Мутафаккир тили билан айтганда, умуман санъат, ҳусусан, яхши трагедия инсонни поклайди, уни ёмонликлардан сақлайди. Яхши трагедия оддий ва содда бўлмасдан, балки кўпгина турли-туманликни ўз ичига олади, унда даҳшатли ва ачинарли воқеалар бир-бирига кўшилиб кетади. Трагедияда ҳурматли кишилар бахтсаодатдан кетма-кет бахтсизликка учраб турувчилар сифатида ифодаланмаслиги керак, акс ҳолда томошабинда на ачиниш, на раҳм-шафқат, на қўрқув туғилади. Шунингдек, ярамас киши кетма-кет бахтиёрликдан бахтсизликка тушиб турган ҳолда тасвирланмаслиги керак, чунки қайғуриш, безовталаниш, азобланиш гуноҳсизнинг бахтсизлигига нисбатан пайдо бўлади, холос, дейди мутафаккир.

Аристотел санъатнинг вазифаси воқеликни механистик тарзда қайта тикламасдан, балки уни ижодий акс эттиришдир, дейди. Агарда бадий асарнинг таъсирчанлиги катта бўлишини таъминлашда аниқ қайта тиклаш шарт бўлмаса, ундан чекиниш мумкин. Воқеликнинг ҳақиқатлигидан ҳар қандай чеки-

ниш бадий жиҳатдан оқланмоғи лозим. Демак, бадий ҳаққонийлик нарса ва ҳодисани оддий, тўғри, қайта тиклашга олиб келмайди. Аристотел даврига келиб, санъатнинг турлари ва кўринишлари нисбатан аниқ белгиланган ва тараққиётнинг етарли, юқори босқичига кўтарилди. Шундай қилиб, санъатни турларга ажратиш масаласини қўйиш учун керакли аниқ материаллар тўпланган эди. Аристотел «Поэтика» асарининг учинчи бобида тақлиднинг уч хил фарқларини баён этади. Булар — восита, предмет ва услубдан иборатдир. Унинг фикрича, санъатнинг барча турлари бир-биридан тақлид қилиш воситаси билан ажралиб туради. Масалан, товуш, мусиқа, қўшиқнинг, ранг, шакл эса расм ва ҳайкалтарошликнинг, ритмик ҳаракат ўйиннинг, сўз ва ўлчов шеъриятнинг воситаси ва ҳ.к. Юқориданомлари келтирилган санъат турларини Аристотел ўз навбатида, ҳаракатдаги санъат (поэзия, мусиқа, рақс)га ва турғун санъат рассомчилик ва ҳайкалтарошликка бўлади.

Файласуф сўз санъатини, айниқса, тур ва кўринишларга бўлади. Тақсимланиш асосида тақлиднинг объекти ва шакллар хусусиятларига батафсил тўхталлади. Аристотелнинг ижодий жараён тўғрисидаги фикрлари кишида катта қизиқиш уйғотади. Бадий асар яратиш жараёни ва уни англаш интеллектуал актдир, дейди у. Файласуфнинг таъкидлашича, ижодий жараён инсоннинг билиш фаолияти билан боғлиқ. Шундай қилиб, унинг нуқтаи назарича, ижодий жараённи англаш мумкин. Файласуф санъат асарларини яратишда қўлланиладиган муайян меъёр, қонун-қоидаларга амал қилишга интилади.

Санъатдаги донолик, дейди у, ўз санъатида энг аниқ бўлганликдир. Фидияни биз доно ҳайкалтарош ва Поликлитни эса доно ўймакор, деб тан оламыз. Донолик санъатдаги мукамал фазилатдир.

Аристотел асарларида санъатнинг тарбиявий роли катта ўрин эгаллайди. Санъат ўзи учунгина аҳамиятга эга бўлган қимматбаҳо нарса эмас. У кишиларнинг маънавий ҳаёти билан боғлиқ ва фазилатларни такомиллаштириш масалаларига бўйсунди. Санъат асарлари инсон қалбини салбий эҳтирослардан тозалаб, уни маънавий жиҳатдан бойитади. Санъатни инсоннинг маънавий фаолияти билан боғлаши Аристотелнинг 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 кўяди, чунки у илоҳий фаолиятга қондошдир, дейди. Санъат ҳам назарий фаолият бўлганлиги учун у ҳам кузатувчандир.

Санъат ахлоқга, сиёсатга, шахсни тарбиялашда бефарқ эмас. Аристотел тарбиянинг воситаси сифатида мусиқага катта аҳамият беради. Бироқ унинг фикрича, санъатнинг бошқа турлари ҳам

инсоннинг маънавий қиёфасини шакллантиришга ёрдам беради. Лекин Аристотел тарбия масаласи фақат эркин кишиларга тааллуқлидир, деб ҳисоблаган.

Аристотелнинг тарбия тўғрисидаги назарияси жоннинг уч қисмдан иборат, деган фикрга ҳамоҳангдир. Булар қуйидагича:

- 1) ўсимликлар жони;
- 2) ҳайвонлар жони;
- 3) оқил жон.

Жоннинг биринчи қисми жисмоний тарбияни аниқлайди, иккинчиси эса маънавий тарбияни белгиласа, оқил жон ақлий тарбияга тааллуқлидир. Тарбиянинг мақсади жоннинг олий қисми бўлган ирода ва оқил жонларни ривожлантиришдан иборат. Табиат, дейди Аристотел, жоннинг ҳамма қисмларини бири-бири билан боғлайди. Шунинг учун тарбияда биз унга риоя қилишимиз ва шахсни ҳар томонлама гармоник руҳда тарбиялашимиз лозим. Шахсни тарбиялашнинг умумий тизимида эстетик тарбия катта роль ўйнайди. Инсоннинг яхши фуқаро бўлиб етишишида ва олий фазилат — ақлий фаолиятга эришишида тарбиянинг аҳамияти каттадир. Унинг эстетик тарбия ҳақидаги таълимоти камчилик ва хатоларга қарамасдан, эстетика тарихида катта аҳамиятга эга. Аристотелнинг шахсни ҳар томонлама ва гармоник ривожланиш тўғрисидаги идеали кейинги эстетик таълимотларда ўз ривожини топди. Маълумки, шахснинг гармоник ривожланиш масаласи фақат муайян ижтимоий шароитда, яъни иқтисодий, сиёсий ва маданий шарт-шароитлар муҳайё бўлганидагина амалий ҳал этилиши мумкин.

Қадимги Юнонистонда эстетик фикрлар ривожини Аристотел ижодида ўз олий нуқтасига эришди. Ҳатто Аристотелнинг энг яқин шогирдлари ҳам ўз устозининг ишларини давом эттиришга қодир бўла олмадилар. Аристотелнинг бу илгор эстетик ғоялари тарихан чекланганлигига қарамасдан, ўз даврида ва ундан кейинги даврларда ҳам муҳим бўлган.

АРИСТОТЕЛ ҲИКМАТЛАРИ

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 бўлди, деган гап эмас.

Ахлоқий фазилатлар инсон ниятида акс этади.

Ҳаракат назария ва амалиётнинг жонли бирлигидир.

Инсон қўлидан келадиган, ўзига ярашадиган ишга қўл уриши керак.

Ўз эҳтиросини бошқара оладиган инсон уни керакли ва фойдали томонга бура олади.

Муסיқа қалбга ахлоқий таъсир кўрсатиш қувватига эга бўлса, унда у ёшларни тарбиялаш кучига эга бўлади.

Ақлли киши кўнглига нима маъқул келса, кетидан қувмайди, уни кўнгилсизликдан нима қутқарса, ўшанинг кетидан қувади.

Оқибатни 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.

Кўрқув нималигини билмай, ўлимга тик боққан марддир.

Адолатсизликни қалқон қилиб олишдан даҳшатлиси йўқ.

Мусофирчиликда ҳатто душманинг ҳам дўстлашишга ҳаракат қилади.

Роҳат-фароғат орзуларнинг ушалиши демакдир.

Ҳокимлик «юки» тушган киши тез ўзгаради.

Тенгсизлик бўлган ерда адолат йўқ.

Овқат учун зираворнинг ози яхши бўлгани каби, дўстнинг ҳам ози яхшидир.

Аҳмоқнинг дўсти бўлмас.

Золим подшоҳлар атрофида хушомадгўйлар гирди-капалак бўлишса, халқ атрофида сафсатабозлар гирди-капалак бўлишади.

Ўғридан кўра золим подшоҳ хавфлидир.

Доно киши ёмон эҳтирослари йўқ киши эмас, балки у ҳақда тўғри тушунчага эга бўлган киши донодир.

Олийжаноблик — кеккайишлик ва хўрликнинг, сахийлик ва исрофгарчилик, хасисликнинг, камтарлик — уятчанлик ва уятсизликнинг, хайрихоҳлик — хушомадгўйлик ва адолатнинг, ҳақгўйлик — айёрлик ва мақтанчоқликнинг, нафрат — ҳасадгўйлик ва ичи қораликнинг, эҳтиёткорлик — бузуқлик ва тошбағирликнинг ўртасидир. Ҳаёт бу ҳаракат демакдир.

Доимий жисмоний ҳаракатсизликдан ортиқ кишини сўндирадиган ва ўлдирадиган нарса йўқ.

Дўстлик— ҳаёт асоси, агар у роҳат-фароғатда бўлса ҳам ҳеч кимса дўстсиз ҳаёт кечирмас.

АРИСТОТЕЛ МЕРОСИНИНГ ТАҚДИРИ

Аристотел фалсафасининг дастлабки таъсири кучли бўлмаган. Чунки Аристотел афиналикларга кўп жиҳатдан бегона эди. Аристотел таълимотини унинг издошларидан Теофраст, Эвдем, Стратон ва бошқалар давом эттирдилар. Эвдем Аристотелнинг «Никомах этикаси»га ўхшаш «Этика» номи асарини ёзди. Теофраст эса Аристотел томонидан унинг меросхўри, деб тайинланган. У перепатетиклар мактабига бошчилик қилган. Му-тафаккир фалсафасининг моҳияти унинг шогирдлари томони-

дан деярли йўқотилгани йўқ, лекин маълум даражада ўзгаришга учради. Жумладан, шогирдлари кўпроқ унинг диний таълимоти илмий таълимотидан устун қўйиб, ривожлантирдилар. Чунки файласуфлардан биринчи навбатда инсонлар қандай яшаши керак деган масалада яхлит дунёқараш талаб қилинган. Фалсафанинг бундай йўналишида кетиши Аристотел фалсафасига маълум даражада зарар етказди. Аристотел меросини чиндан изчил давом эттирган шогирдлари Сицилия, Эронда, Мисрда ва Ўрта ер денгизига туташ ҳудудларда яшаб ижод қилганлар.

Аристотел асарларининг тақдири тарихи шундай бўлган. Маълумки, Аристотел ўз асарларини ҳамда кутубхонасини шогирди Теофрастга қолдирган эди. Лекин Теофраст вафотидан кейин бу илмий хазина Теофрастнинг жоҳил қариндошлари қўлига тушиб қолди. Икки юз йил давомида унинг асарлари ертўлада чанг ва могор босиб ётди. Айни пайтда перепатетиклар, Аристотел асарларини таҳлил қилишда, шарҳлар ёзишда хато ва камчиликларга йўл қўйишган. Милодимизнинг биринчи асрига келиб Афина забт этилгач, Аристотел кутубхонасини Румого олиб кетиб, қўлёзмаларни қайта кўчириб чоп этдилар. Лекин афсуски, унинг асарларининг кўпгина қисми Юлий Цезарь ҳукмронлиги даврида ёндириб юборилган эди. Птоломей биринчи бўлиб, Аристотел биографиясини ёзган ва асарларини кўриб чиққан. Аристотел асарларидан, айниқса, унинг мантиққа оид асарлари, бошқа соҳадаги асарларига нисбатан кўпроқ ёйилди ва тарғиб қилинди. Кейинчалик файласуфнинг «Органон» асари черков «отаси», константинополлик Августиннинг қўлига тушган, у бу асарни катта қизиқиш билан ўқиб, ўрганган. Кейинчалик милодимизнинг XII асрида Аристотелнинг мантиққа оид асарлари реализм ва номинализм ўртасида фалсафий баҳсга асос бўлди. Бу фалсафий баҳс асосида Абельярнинг таълимотлари юзага келди. Бироқ черков «оталари» Аристотелнинг фақат формал логикасидан фойдаланишган. Унинг «Физика» ва «Метафизика» асарлари анча вақтгача тақиқланган эди. 1210 йили Аристотелнинг Парижда сақланаётган барча асарлари ёқиб юборилган. Ўша даврда черков «оталари» Аристотел силлогизмини бузиб, ўзларининг схоластик таълимотларини яратишда ундан фойдаланганлар. Араблар ҳам ўз навбатида Аристотелни ҳар томонлама ва тўлиқ ўрганганлар.

Шарқнинг буюк алломалари Абу Наср Форобий, Абу Али ибн Сино, Абу Райҳон Беруний, Ибн Рушд, Ибн Туфайл ва бошқалар қадимги юнонистонлик буюк мутафаккирнинг ўлмас бебаҳо мероси билан фақатгина Шарқ халқларини таништирибгина қолмай, балки Европада уни қайта тикланишида катта роль ўйнаганлар. Жумладан, Абу Наср Форобий ўз мантиқий таълимоти яратишда шак-шубҳасиз «муаллими аввал», яъни Аристотелнинг мантиққа оид асарларидан фойдаланди, уларни кунт билан ўрганди, асарларини араб тилига таржима қилиш

билан бирга уларга шарҳлар ёзиб, илм аҳли орасида «Муаллими соний», яъни иккинчи муаллим деган фахрли номга эга бўлди. Аристотел фалсафаси ва айниқса унинг мантикий таълимотларини зўр қизиқиш билан ўрганган файласуфларнинг бири Ал Киндий бўлган. Форобий, Ибн Синолар ўзларининг борлиқ ҳақидаги таълимотларини яратишда Аристотелга тақлид қилганлар. Айниқса, Форобий ўзининг шакл ва мазмун тўғрисидаги таълимотини илгари суришда Аристотел таълимотига ёндошди, лекин бу масалаларда Форобий Аристотелга нисбатан бироз изчилроқ бўлиб, шакл ва мазмунни бир-бири билан чамбарчас боғлади. Мазмунсиз шакл бўлмагани каби шаклсиз мазмун ҳам бўлмайди деб, Аристотелнинг шакл мазмундан устун туради деган фикрига қарши чиққан. Шунингдек, Аристотелнинг идеал жамият ҳақидаги қарашлари ҳам Форобийнинг идеал жамият тўғрисидаги таълимотига катта таъсир кўрсатган. Ибн Синонинг билиш назарияси Аристотелнинг билиш назариясига жуда ўхшаб кетади ҳамда жон ва руҳ ҳақидаги таълимотлари Аристотел таълимотини янада силликлаштиришга ва юқори поғонага кўтаришга муваффақ бўлган.

Кейинчалик XIII асрда Фарбий Европада Аристотел таълимотининг ижобий томонларини улоқтириб, диний томонларини кўкларга кўтариб, таргиб қила бошладилар. Аристотел ва унинг таълимотини ҳаққоний равишда талқин қилмоқчи бўлган кишиларни ўлим кутар эди. Хусусан, 1629 йили Людвиг XIII ҳукмронлик қилган даврда Аристотел таълимотини ҳаққоний равишда баён қилишга киришган Рамус деган олим қатл этилган.

Бузиб, таргиб қилинган Аристотел мероси барча хур фикрли файласуфлар учун, шу жумладан, Декартга ҳам даҳшатли кўринди.

Схоластик таълимотларга қарши курашган Ф. Бэкон бир юз саксон градусга айлантирилган сохта Аристотелга қарши шундай деган: «Аристотелни ёқиш керак». Кейинчалик кўрсак, кўпгина гениал кишилар ҳақиқий Аристотелни билмай, унинг номини лаънатладилар. Кучли обрў-эътибор, уларга ҳақиқатни гапиришни ман этган. Уша давр дорилфунунларида Аристотел фалсафасини ўқитиш католик руҳонийларининг талаби билан киритилган. Лекин ҳақиқий Аристотел ва унинг илгор фалсафий таълимоти мактаблардан ва дорилфунунлардан сиқиб чиқарилган эди. Немис файласуфи Лейбниц Аристотелга бўлган бундай адолатсиз муносабатдан ҳайратланган ва унга нисбатан ҳурмат билан қарашга даъват этган. Кейинчалик И. Кант Германияда ва Кузен Францияда Аристотелга бўлган ноҳақликни, хатоликни тўғрилашга, унинг номи ва меросига ҳаққоният билан қараш йўлида курашдилар.

Янги даврда Буюк Альберт унинг зоология бўйича асарларига юқори баҳо берган. Илмнинг барча соҳасидаги мутахассис-

лар Аристотелни ўз «оталари» деб билганлар. Дарҳақиқат, Аристотел қадимги даврнинг «тирик қомусчиси» бўлган. XVIII аср француз файласуфлари Гольбах, Дидро, Гельвицийлар Аристотелдан табиат ҳақидаги таълимотни қабул қилиб, у сингари табиатнинг абадий ва объектив эканлигини тан олганлар. Немис классик фалсафасининг вакили Гегель ўзининг диалектика ҳақидаги таълимотини яратишда Аристотелнинг диалектик таълимотидан фойдаланган ва уни ривожлантирган.

Ҳозирги даврда Аристотел меросига ёндошиш икки томонламадир. Бир томондан, унинг илғор табиий-илмий таълимотлари материалист файласуфлар томонидан ривожлантирилса, иккинчи томондан, идеалист файласуфлар унинг биринчи двигател, шакл ва мазмун, энтелехия ҳақидаги ноизчил таълимотини идеализм руҳида талқин қиладилар. Масалан, ҳозирги замон немис файласуфи Хирабергер Аристотелнинг шакл тўғрисидаги таълимотининг Платон ғояларидан фарқи йўқ. Платон учун ҳам, Аристотел учун ҳам дунёнинг асосини ғоя, яъни Аристотел учун ҳиссий дунё ғоявий дунёнинг қарор топишига ёрдам берса, Аристотелнинг шакл ва мазмун, имконият ва воқелик категорияларини илгари суришда шакл ғоя вазифасини ўтайди, дейди. Деярли икки ярим минг йил аввал яшаб, ижод этган антик давр алломаси — Аристотелнинг бебаҳо, ўлмас меросига бўлган қизиқиш ҳозирги кунда ҳам ошиб бормоқда. Айниқса, унинг ахлоқ-одоб тўғрисидаги таълимоти бугунги куннинг муаммоларини ечишда катта роль ўйнайди.

ЭПИКУРНИНГ БОРЛИҚ ҲАҚИДАГИ ТАЪЛИМОТИ

Эпикур Демокрит фалсафасини янги поғонага кўтарган Қадимги Юнонистоннинг йирик мутафаккири. Эпикур Демокритнинг атомистик назариясини янада такомиллаштириб, унга тегишли янгиликлар киритган.

У Демокрит сингари аввал биринчи ўринга материянинг тузилиш муаммолари, оламнинг асосини ташкил этувчи дастлабки моддий унсурларнинг тизимини кўйган.

Унинг таълимотича, олам моддий, материя абадий ва чексиз. Эпикурнинг фикрича, моддий олам атомлар ва бўшлиқдан ташкил топган. Атомлар энг майда заррачалардан иборат бўлганлиги сабабли кўзга кўринмас моддий заррачалардир. Атомлар бўлинмас, моддий заррачалардан ташкил топган ҳар бир предмет, маълум чегарагача бўлиниши мумкин. Атомларнинг бўлинмаслигини Эпикур унинг зичлигида деб билади.

Агар атомлар ҳам бўлинувчи хусусиятга эга бўлганда, унда йўқолган бўлур эди, дейди Эпикур. Лекин атомлар бўлинмайди, йўқдан бор, бордан йўқ бўлмайди, деган хулосага келади у.

Эпикур бу фикрини «Геродотга ёзган хатида» келтиради. Эпикур ўзининг бу фикрини давом эттириб, «Агарда кўздан

гойиб бўлувчи нарсалар бутунлай йўқ бўлиб кетганда, унда барча нарсалар ҳам йўқ бўлур эди»¹, — дейди.

Эпикурнинг таъкидлашича, олам абадий мавжуд. Унинг материянинг абадийлиги, бутунлай йўқ бўлиб кетмаслиги ҳақидаги фикри гениал тахминдир. Бу билан у жисмларнинг сақланиш қонунига асос солди. Эпикур оламни худо ҳеч нарсаиз яратган, деган ғояни қатъий рад этади. Геродотга ёзган хатида «Олам жисм ва бўшлиқдан иборат», — деган файласуф.

Барча жисмларни Эпикур 2 гуруҳга бўлади.

1. Биринчи гуруҳга жисмларни ташкил этувчи атомларни киритади.

2. Иккинчи гуруҳга атомларнинг бирикишдан ёки ажралишидан ташкил топган жисмларни киритади.

Эпикурнинг фикрича, оламнинг асосини ташкил этувчи ва мураккаб жисмларни яратувчи моддий дастлабки унсурлар — атомлар табиатан ўзгармас, зич ва парчаланмайди. Атомлар зичлигининг сабаби улар ичида бўшлиқнинг йўқлигидадир, деб билади Эпикур.

Атомлар шакл, ҳажм ва оғирликка эга бўлиб, миқдор жиҳатдан чексиз, шаклан хилма-хилдир.

Бизга маълумки, Демокрит атомларнинг хоссасига шакл ва миқдорни киритган эди. Жисмларнинг бирикиши ёки ажралиши, Эпикур фикрича, атомларнинг миқдор жиҳатдан қўшилиши ва камайишидан иборатдир. Эпикур Гераклит ва Анаксагорларнинг чекланган жисмларнинг чексиз бўлиниши 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 бўлар эди.

Эпикур атомлари худди Демокрит атомлари сингари доим ҳаракатда бўлади. Атомлар ҳаракати юқорига, қуйига, тўғрига ва эгри йўналишда бўлиши мумкин, дейди. Бироқ атомлар ўз оғирлигига эга бўлганлиги учун улар ички, ўз-ўзидан — спонтан ҳаракатда бўлади.

Эпикур томонидан ички ҳаракатнинг кашф этилиши Демокрит илгари сурган атомистик таълимотга қўшилган янгиликдир. Эпикур атомистик таълимотни ривожлантира бориб, Платоннинг ғоялар дунёси тўғрисидаги идеалистик таълимотини қаттиқ танқид қилади. Аристотелнинг «биринчи ҳаракатлантирувчи куч» тўғрисидаги таълимотини ҳам қаттиқ танқид қилади, унинг асоссизлигини исботлаб беради. Файласуф атомлар ўз-ўзидан спонтан ҳаракатда бўлиши туфайли табиатдаги барча ҳодисаларни табиатнинг ўзидан қидириш зарурлигини уқтиради. Шундай қилиб, атомлар ҳаракати, Эпикурнинг фикрича,

¹ Материалисти Древней Греции. М, 1955, 182-бет.

икки қарама-қарши тенденцияни, яъни атомларни юқоридан тўғри чизик бўйлаб ҳаракати ва уларнинг тўғри чизик ҳаракатидан оғишини 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 гоҳ ҳаракатда, гоҳ турғунликда бўлишини кўрсатади. Гегелнинг Эпикурга қарши қилган ҳужуми табиатшунослар ўртасидаги баҳсни эслатади. Эпикурнинг таъкидлашича, коинот абадий ва чексиздир.

Дунёлар бизнинг дунёмиз сингари миқдор жиҳатдан чексиз ва ўхшамас, дейди Эпикур. Эпикур дунёни натурфалсафий тарзда тушунтирувчи файласуф бўлганлиги учун Демокритнинг детерминистик таълимотини фаталистик чекланганлигини енгилга муваффақ бўла олди.

ЭПИКУРНИНГ БИЛИШ НАЗАРИЯСИ

Эпикур ўзининг билиш назариясида моддий дунё, реал олам, табиат, конкрет нарсаларнинг мавжудлигига ҳеч шубҳа қилмайди. Унингча, олам ва жисмлар бўшлиқдан иборат. Жисмларнинг мавжудлиги ҳақида дастлаб сезги аъзоларимиз дарак беради. Сезгилар асосида тафаккур унинг реаллигини кўрсатишга уринади. Ақлий билиш ҳиссий билишга таянади. Гегель Эпикурнинг билиш назариясини камситиб, «бундан ҳам қашшоқ бўлиши мумкин эмас», — деб бонг уради.

Шуни айтиш керакки, Эпикур, Гегель айтганидек, фикр, тафаккур камситилмасдан, балки уларни юксак қадрлайди. 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 Эпикур назаридан четга чиқмаган. Масалан, вақт тушунчаси кеча ва кундуз, уларнинг қисмлари орасидаги алоқа, боғланиш тасвирланади. Нарсалар, буюмлар, муҳими инсонни кўп нарсага ўргатади. Мавжуд бор нарса буюмлардан ҳар хил ашёлар ясашга ўргатади, инсон ақли уларни янада мукаммаллаштиради, ихтиролар қилади. Гоҳ тез, гоҳ секин ютуқлар қозона боради¹».

Эпикур нарсалар, буюмларнинг номлари ҳар бир халқда, унинг яшаш шароити, жойи, ҳисси, психик характериға мувофиқ келиб чиққанлигини тўғри кўрсатиб берган. Эпикур сезиш асосида сезишни бузмай, сезиш қўшилган ҳолда пайдо бўлган фикрлар, тушунча ва тафаккурнинг дунёни, табиат қонунларини очишда, табиат мавжуд нарсалардан инсонга керакли нарсаларни ясашда буюк ролини алоҳида кўрсата олган.

¹ Ўша асар, 195-бет.

Эпикурнинг «Пифагордан Эпикурга салом» мактубида ХХ аср кишисининг фикрини ўзига тортувчи жозибали сўзлар, иборалар, қонун-қоидалар ўрин эгаллаган. Ер ва у билан алоқадор ёритгичлар чексиз оламнинг бир бўлаги сифатида оламдаги бир неча дунё сингари ўхшаш ёки ўхшамасдир, яъни дунёлар сон-саноқсиз кўп, Қуёш, Ой ва бошқа сайёралар айланма ҳаракатда бўлиб, уларнинг бирикишидан келиб чиққан. Қуёш, Ой ва бошқа ёритгичлар сезгимиз даражасида катта ёки кичик бўлиши мумкин. Бу ёритгичларнинг айланиши зарурий, қонуний ҳаракат туфайлидир.

Эпикур, шунингдек, Қуёш, Ой тутилиши ҳақида ўз қарашларини баён қилган. Бу билан бирга Эпикур об-ҳавони олдиндан айтиш мумкинлигини, булутларнинг ташкил топиши, бугланиши оқибатида чақмоқ ва яшин, тўфонлар, ер қимирлаши содир бўлиши ва унинг сабаблари тўғрисида гениал тахминларни айтган. Инсон табиат ва унинг жараёнларини сезиши, ҳиссий восита орқали ақл кўзи билан ўрганишни 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 бўлаги. Унинг эркинлиги ва бахти даставвал табиат қонунларини билиб олишига боғлиқ. Инсон табиатининг асосий масаласи бу унинг жони ҳақидаги масаладир. Эпикур Платон ва платончиларнинг ҳамда диндорларнинг танадан ташқарида жоннинг мавжудлигини рад этади. Жон нозик зарралардан иборат бўлиб, бутун организмга ёйилгандир, у иссиқлик билан аралашган шамолга ўхшайди. Бирлари шамолга, бошқалари эса иссиқликка монанд. Айрим жонлар ихчам, ҳаракатчан думалоқ атомлардан ташкил топган, у сезишнинг асосий сабабчиси дир. Инсон ҳар доим ички ҳамда ташқи сезишга мурожаат қилади. Шунга кўра, Эпикур жонни танадан ажралмас деб ҳисоблайди. Тана ўлиши билан жон ҳам танани тарк этади, натижада сезиш, ҳис этиш қобиляти ҳам йўқолади.

Жон, сезиш, ҳис этиш, фикрлаш қобилятига эга, аммо тана бутун аъзолар билан тирик, жон тананинг ҳамма қисмида мавжуд. Инсон ўлиши билан жон танани тарк этади.

ЭПИКУРНИНГ АХЛОҚИЙ ТАЪЛИМОТИ

Эпикурнинг ахлоқий таълимоти ўз замонасига нисбатан прогрессив аҳамиятга эга бўлган. Унинг фикрича, ҳаётнинг мақсади, роҳат-фароғат, хурсандчиликдан иборат бўлмоғи лозим.

Эпикурнинг фикрича, роҳат-фароғат, хурсандчилик инсон бахтининг аввали ва охиридир.

Эпикур роҳатни Кирен мактаби намояндалари каби ҳиссий лаззатда кўрмасдан, балки азоб-уқубатдан кутулишда, деб би-

лади. Роҳат-фароғатга эришиш туфайли инсон бахтли ҳаёт кечиради, бунинг учун инсон ҳаётнинг икир-чикирларига бепарқ қараши керак. Шунинг учун инсон руҳи осойишта ҳамда жисмонан ва руҳан соғлом бўлмоғи лозим.

Лекин Эпикур назарда тутган роҳат-фароғат, хурсандчилик баъзи хорижий файласуфлар тушунчасидаги ахлоқсизлик, кайфу-сафо бўлмасдан, балки жисмонан азоб-уқубат ва руҳий хавфдан қутулишни назарда тутади.

Эпикурнинг фикрича, азоб-уқубатдан халос бўлган, роҳатга эришган киши ўлимдан қўрқмайди. У Платон ва платончиларнинг ғоялар дунёсидаги жон, жоннинг ҳолати ҳақидаги ҳузур-ҳаловат, гўзаллик тўғрисидаги барча уйдирмаларини улоқтириб ташлайди. Фақат моддий олам бор, унда инсон ҳузур-ҳаловатли турмуш кечириши мумкин, инсон худолардан, ўлим ваҳималаридан қутулиши керак, дейди.

Инсон сезиш ҳисси орқали яхши-ёмонни бир-биридан ажратади. Инсон ақли орқали яхшиликни қабул қилиб, ҳамма ёмонликни рад қилади. Ҳамма яхшиликнинг боши инсоннинг ақли бўлишидадир. Ақллилик, оқиллик билан яшамадан туриб, покиза ва одилона ҳаёт кечириш, ёқимли ҳаёт кечириш учун оқилсизликдан, ақлсизликдан фориғ бўлмоқ шарт. Шунинг учун, донолар айтганидек, бахтсиз бўлсанг ҳам ақлли бўл, ақлли бўлмоқ беақл бахтликидан афзал, дейдилар.

Фалсафа тарихини сохталаштирувчи тадқиқотчилар Эпикурга тўхмат қилиб, уни шаҳвоний, маиший бузуқликда айблаб, ахлоқсизликка чиқариб, унинг таълимотига путур етказишга уринганлар ва уринмоқдалар. Эпикур ҳузур-ҳаловат, лаззат деганда инсоннинг ахлоқига, хулқига, табиатига зид келадиган эвдоманизмни, яъни ахлоқсизликни, кайфу-сафони тарғиб қилмаган, балки оқилона, ақлий, инсоний башарий турмушни тушунган, уни орзу-ҳавас қилган. Унингча, намунавий кишининг ҳаёти тинч, беташвиш, изтиробсиз ҳаёт кечиришидадир. Бироқ Эпикур ахлоқи инсонни курашга чақирмайди ва даъват этмайди. Балки ширин турмуш ҳар бир киши учун нималигини тушунтириб беришга қаратилган. Эпикур шу нуқтаи назардан кекса ва ёшларга фалсафани ўрганишни тавсия қилади. Ҳар бир киши ёшлигида фалсафани ўрганиши лозим, қариганда ҳам фалсафа билан шуғулланишдан тўхтамаслиги керак, дейди у. Фалсафа билан шуғулланган ёш, қариган чоғида ҳам бахтли ўтган дамларини хотирлайди. Кекса киши айни бир вақтнинг ўзиде ўзининг ёшлик ҳамда қариллик даврини эслайди, истиқболдан қўрқмайди. Қўрқмаслик бахтлиликдир. Бахтли бўлишлик билим ва илмдандир. Шунинг учун диндорлар Эпикурнинг бу таълимотига қарши чиқиб, унга қарши курашдилар.

Инсон ўз маънавий ҳаётини барча нарсаларга нисбатан меърида ўтказиши шарт, дейди файласуф. Эпикурнинг ахлоқий

қарашларида адолат, дўстлик ва оқиллик категориялари катта ўрин тутаяди. У адолат нисбий эканлигини тан олган ҳолда бошқаларга зарар етказмасликка ундайди. Эпикурнинг бу гоялари унинг ижтимоий битим назариясига асос бўлди. Эпикурнинг фикрича, донишманд ҳаётни яхши билувчи, кундалик ҳаётнинг икир-чикирларидан юқори турувчи кишидир. Аммо Эпикурнинг ижтимоий-ахлоқий қарашлари ўзига хос хато ва камчиликлардан ҳам ҳоли эмас. Унинг ахлоқ тўғрисидаги таълимоти индивиднинг манфаатига қаратилган. Унинг ахлоқи пассив кузатувчанликдан, исёнсиз курашдан бош тортувчи, донишманд ахлоқидан иборат эди.

ЭПИКУР ДИН ТЎҒРИСИДА

Эпикур қадимги юнон файласуфларининг диний қарашларини давом эттириб, уни янги поғонага кўтарди. У очиқдан-очиқ динга, диний таълимотларга қарши чиқиб, ҳеч нарса йўқдан пайдо бўлмаган ёки худо томонидан яратилмаган, дейди. Эпикур замон ва шароитни кўзда тутиб, худонинг мавжудлигини оғзаки эътироф этди. Унинг фикрича, худо чексиз моддий дунёлар орасида жойлашган бўлиб, табиат ва инсон ишларига аралашмасдан фарогатда яшайди. Борлиқ чексиз жисмлар ва фазодан иборат. Ҳатто жон ҳам енгил, нафис ва тез ҳаракат қилувчи атомлардан ташкил топган. Шунинг учун жонни ўрганар эканмиз, сезги аъзоларимизнинг фаолиятига асосланишимиз зарур. Эпикур жоннинг руҳийлигини инкор этиб, танада мустақил жоннинг йўқлигини ва жон тана каби моддий эканлигини, тана ўлиши билан жон танани тарк этишини эътироф этади. Унинг фикрича, жон худолар, диндорлар томонидан ўйлаб топилган нарсадир, диний тасаввур эса афсоналардан иборатдир.

Эпикурнинг ижтимоий қарашлари асосан унинг «ижтимоий битим» назариясига асосланган. Унинг фикрича, давлат кишиларнинг келишуви орқали тузилиши лозим. Инсонлар ўртасидаги муносабат бир-бирига зарар етказмайдиган ва фойдали, тадбирли бўлиб, умумий келишув гоясига таянади. Эпикур илгари сурган ижтимоий келишув гояси кейинчалик француз маърифатчилари томонидан қабул қилинганлиги бежиз эмас. Эпикурнинг фалсафа тарихидаги тарихий роли Демокрит йўлини давом эттиришда ва асослашдадир. У «Платон йўлига», хусусан, Платон таълимотига қарши туриб, атомистик фалсафани янги босқичга кўтарган файласуфдир.

Эпикур таълимотининг тарихий роли яна шундан иборатки, у Демокрит илгари сурган атомистик назарияни давом эттириб, уни янги гоялар билан бойитиб, қуйидагиларни киритган:

1. Демокрит атомларнинг бўлинмаслиги энг майда заррача-

лардан иборат бўлганлиги деб билса, Эпикур атомларнинг бўлинмаслигини 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 қолмасдан, балки сифат жиҳатдан ҳам анча фарқ қилади.

Эпикур сифатларни икки турга бўлган:

1. Ўзгармас доимий сифат (шакл, ҳажм ва огирлик).

2. Ўзгарувчан (ҳид, маза, ранг) каби сифатлар.

Эпикурнинг фалсафа тарихидаги роли яна шундан иборатки, у ўзича атомнинг огирлигини ва ҳажмини аниқлаган.

Эпикур атомларнинг муайян сабабларга кўра, ҳаракатга келишини тахмин қилиши ўз даврига нисбатан катта ютуқ эди.

Эпикурнинг атомлари ўзининг ички сабабига кўра, ҳаракати (спонтан ҳаракат) орқали тўғри чизикдан оғади. Эпикур таълимоти ўзидан кейинги даврда ҳамда янги даврда ҳам икки ёқлама давом эттирилди. Милодимиздан аввалги IV асрнинг охиридан то милодимизнинг VI асригача Эпикур томонидан ташкил этилган Эпикур мактаби уч асосий босқичли йўлни босиб ўтди.

1. Эллинистик даврдаги Эпикур мактаби (Боғ мактаби) милодимиздан аввалги IV—III асрлар даврини ўз ичига олади.

2. Юнон — Рим эпикуризми милодимиздан аввалги II—I асрларни ўз ичига олади.

3. Римдаги эпикуризм милодимизнинг I—IV асрларига тўғри келади.

Биринчи даврга Эпикурнинг ўзи ҳамда унинг шогирдлари лампсакли Метрадор, Полиен ва Эрмахлар киради. Уларнинг асарлари бизгача деярли етиб келмаган. Бу даврдаги таълим асосан оғзаки суҳбат усулида олиб борилганлиги барчага маълум.

Иккинчи даврга Филонид, Филодей, Апполлонлар киради.

Учинчи даврга Эпикур мактаби Рим қулдорлик жамияти билан боғлиқ бўлган Цицерон, Филоданлар Римда эпикуризми давом эттирганлар.

Эпикуризм мактабининг гуллаган даври Лукреций Кар даврига тўғри келади.

Милодимизнинг I асрида эпикурчилар мактаби император Домициан томонидан ёпилади. Лекин шунга қарамасдан, Эпикур таълимоти давом эта беради. Кейинчалик Эпикур таълимоти Римда ўзининг илк прогрессив аҳамиятини йўқота борди. Эпикурнинг таълимоти кейинчалик ривожлантирилган. Эпикур таълимотини янги даврда Пьер Гассенди давом эттирди. Шунинг билан бирга Эпикур таълимотини айрим файласуфлар гедонистик таълимотга айлантиришга чоғланганликлари ҳам маълум. Унинг ахлоқий қарашларидаги бахт тушунчасига француз материалистлари Гельвеций, Гольбах ва бошқалар гедонистик

руҳ беришган. Эпикур демократиянинг мафкурачиси бўлганлиги сабабли ўзининг ахлоқ-одоб тўғрисидаги таълимотини жамиятнинг эркин кишиларига тааллуқли, деб қараган. У антик даврдаги мавжуд динларга ҳужум бошлаган ўз даврининг йирик файласуфи бўлган.

ҚАДИМГИ РИМДА ФАЛСАФА

Милодимиздан аввалги IV—III асрларда Римда эксплуататорлик жамияти ҳукм суриб келган. Қадимги Римда миллодимиздан аввалги III асрда ижтимоий тузум танг аҳволга тушган эди. Камбағаллар билан бойлар ўртасидаги сиёсий кураш оммавий қўзғолонга айланган эди.

Милодимиздан аввалги IV асрда Қадимги Рим иқтисоди майда деҳқончилик, натурал хўжалик ва патриархал тузуми билан характерли эди. Лекин миллодимиздан аввалги III асрга келиб, Римда майда хўжаликлар бирлаштирила бошланди. Аристократия билан деҳқонлар хонавайрон бўла бошладилар. Йирик ер эгаларининг ўсиши билан плебейларга қарши кураш бошланиб кетди. Шу даврга келиб, дин жамиятнинг ҳукмрон мафкурасига айланган эди.

Милодимиздан аввалги III асрларда Римда юзага келган тузум, ишлаб чиқариш усулини ривожлантирди. Шу даврда Рим республикаси босқинчилик урушларни олиб бориб, Европанинг жанубий қисмида жойлашган мамлакатлар ва Африканинг шимолий қисмларини ўзига бўйсундирди. Босқинчилик уруши натижасида Римда асирга тушганларнинг сони ошиб кетди. Улар асосан ер эгаларининг қўли остида жонли қурол сифатида фойдаланиларди. Милодимиздан аввалги III—I асрларга келиб, Римда бойлар ва хонавайрон бўлган деҳқонлар ўртасидаги муносабат кескинлаша бошлади.

Милодимиздан аввалги 138—132-йилларда Сицилиядаги биринчи мазлумларнинг қўзғолони ғалаба билан тугади. Қўзғолон кўтарган мазлумлар ҳукмдорларнинг аскарларини янчиб, бирмунча муддат давомида ҳокимликни қўлда ушлаб турдилар. Милодимиздан аввалги 74—71-йилларда жаҳонга танилган Спартак бошчилигидаги қуллар қўзғолонини Рим қулдорлари ниҳоятда қийинчилик билан бостиришга муваффақ бўлдилар.

Мазлум билан зулмкор, плебейлар билан патрицийлар ўртасидаги кескин кураш Рим жамиятидаги ғоявий кураш характерини аниқлаб берди. Қадимги Римда қулдорлар мафкурасида асосий ўринни давлат, ҳуқуқ ва ахлоқ масалалари олганди. Қадимги Римда сиёсат билан шуғулланувчи кишилар ҳуқуқ назариясини ишлаб чиқишда алоҳида ўрин тутганлар. Рим ҳуқуқининг моҳияти шундан иборат эдики, бу қонуний йўл билан қулларни ва жамиятдаги эркин камбағал кишиларни эксплуатация қилишни мустаҳкамлаб, қулдорларнинг хусусий мулки ва им-

тиёзларини ҳимоя қилишдан иборат бўлган сиёсатчилар эди. Улар инсонни инсон томонидан эзлишини табиий ва абадий бир ҳол деб қарашган. Римда фалсафа милодимиздан аввалги II асрда ривожланган, унинг гуллаган даври эса милодимиздан аввалги I асрга тўғри келади.

ТИТ ЛУКРЕЦИЙ КАР

Лукреций Кар милоддан аввалги 99—58-йилларда яшаб ижод қилган, ўз дунёқарашини «Нарсаларнинг табиати тўғрисида»ги асарида чуқур ва атрофлича баён қилган. У Демокрит, Эпикур таълимотларини батафсил таҳлил қилди, тушунтирди ва тарғиб қилиб келди. Бизга маълумки, Демокритнинг бирон-бир асари бизгача яхлит, тўлалигича етиб келмаган, фақат асарларидан айрим парчаларгина сақланиб қолган. Эпикурнинг уч хати, баъзи ҳикматли сўзларигина бизга маълум. Лукреций Кар уларнинг атомистик назарияларини кенгайтирди, чуқурлаштирди ва ривожлантирди. Материя абадий, у бир ҳолатдан иккинчи ҳолатга айлана олади, деди Лукреций Кар. Ҳеч нима, ҳеч нимадан келиб чиқмайди. Маълумки, уруғдангина у ёки бу ўсимлик ёки ҳайвон пайдо бўлади. Демак табиатда тўлиқ йўқ бўлиб кетиш бўлмайди. Масалан, атомларнинг шу қадар кичиклиги туфайли биз уларни кўра олмаймиз. Заррачалар (атомлар), Эпикур айтганидек, шакл, оғирлик, ҳажмга эга бўлиб, бўшлиқда доим ҳаракатдадир. Оламдаги барча нарсалар ранг, ҳид, маза, товуш каби хусусиятларга эга эмас. Атомлардан ташқари фазо ҳам мавжуд. У объектив характерга эга. Унингча, фазо бўш, моддий характерга эга эмас. Шунинг учун ҳам у киши сезги аъзоларига таъсир этмайди. Лукреций Кар фазони содда тушунганлиги туфайли ҳаракатни ҳам жуда содда тушунди. Унинг фикрича, фазо бўлмаса, ҳаракат бўлмайди, чунки ҳаракат атомларнинг фазода ўрин алмашинуvidан иборат. Демокрит ва Эпикур каби Лукреций ҳам асосан ҳаракатнинг оддий шаклини назарда тутган, унинг мураккаб шаклларини тушуна олмаган. Унинг фикрича, уч хил ҳаракат мавжуд:

1. Туртки натижасида вужудга келадиган ҳаракат.
2. Оғирлик натижасида юқоридан пастга йўналган ҳаракат.
3. Атомларнинг ўз-ўзидан тўғри йўлдан чекланиши ҳаракати.

Ҳаракатнинг бу шаклларини тушунишда Лукреций Эпикур йўлидан борди. Лукреций Карнинг фикрича, ҳаракат материясиз бўлмайди. Ҳаракатнинг манбаи худо эмас, балки материядир. Унинг атомнинг ўз-ўзидан ҳаракати тўғрисидаги фикри диалектик элементнинг мавжудлигидан далолат беради. Атомлар ўзларининг абадий ҳаракати жараёнида бир-бирлари билан турли равишда қўшилиб, янги-янги дунёларни вужудга келтиради. Шу асосда янги дунё вужудга келади, эскиси емирилади.

Хоссаларни нарсалардан ажратиш мумкин эмас. Замон материяга хосдир. Лукреций таълимотининг муҳим ютуги макон ва замон тўғрисидаги назариядир. Замон ва макон жисмлар билан ҳам боғлиқ. Замон нарсалар ҳаракатидан ва бўшлиқдан алоҳида бўлмайди ва бўлиши ҳам мумкин эмас. Материя атомлардан ташкил топган мураккаб нарсадир, атом эса бўлинмайди, материя ҳам чексиз бўлинавермайди. Лукреций Кар атомнинг абадий, азалий моддий, бошланғич ибтидо эканлиги ҳақида фикр юритади.

Ер ҳам бошқа дунёлар каби табиий сабабларга кўра пайдо бўлган. Ерда ҳам, сувда ҳам набобат оламида ҳам ҳамма ҳодисалар моддий сабаблар туфайли пайдо бўлади. Лукреций Кар шамол, қиров, қор, дўл, зилзила, магнит, ёнартоғ каби ҳодисаларнинг асл сабабларини тушунтириб беришга уриниб, янгидан-янги гоёларни илгари сурган. Лукреций Кар Эпикур сингари Платон ва платончиларнинг идеалистик таълимотларини аёвсиз танқид қилди. Унинг айтишича, танадан алоҳида ажралган ҳеч қандай жон ва дунёвий руҳ йўқ, бўлиши ҳам мумкин эмас. Жон, дейди Лукреций Кар Эпикур сингари, нафис, тез ҳаракат қилувчи думалоқ атомлардан ташкил топган¹.

Жон бутун танага ёйилган бўлса, руҳ кўкракнинг ўртасига жойлашган, дейди Лукреций Кар.

Лукреций Кар Демокрит ва Эпикур сингари сенсуалистик билиш назарияси асосида оламни, табиат қонунларини, инсон билимини текшириб, ўрганиши лозимлигини исботлашга уринади.

Ижтимоий тарихий ҳодисалар ҳақида ҳам файласуф қизиқарли, чуқур мулоҳазалар юритади. Унинг фикрича, билишнинг мақсади — нарсалар, табиат билан танишиш, кишиларни олам тўғрисидаги ғайриилмий тасаввурлардан қутқаришдир. Лукреций скептицизмга қарши курашиб, оламни билиш мумкинлигини таъкидлайди. Файласуфнинг фикрича, билишнинг объекти моддий олам бўлиб, сезгиларимиз бу моддий оламни шубҳасиз тўғри акс эттиради. Атомлардан ташкил топган моддий жисмларнинг устки қатламидаги ҳаво томон учиб кетувчи нозик тамгаси, шакли инсон сезги аъзоларига таъсир этиб, кишида кўриш, ҳид, маза, товуш ва тана сезгиларини вужудга келтиради. Бу сезги далиллари ақл томонидан умумлаштирилади ва билимга асос солинади. Сезгилар орқали бу атомларни кўра олмаймиз, уларни фақат тафаккур орқали умумлаштириб биламиз. Биз албатта, ҳақиқатга эришамиз, чунки бизнинг тафаккуримиз муайян ашёвий далилларга таянади, сезгиларимиз эса ташқи моддий дунёни шубҳасиз тўғри акс эттиради.

Лукреций Карнинг билиш назарияси содда характерга эга

¹ Қ а р а н г: История философии в кратком изложении, стр. 187.

бўлса-да, у жаҳон фалсафий тафаккури ривожига катта таъсир кўрсатди.

ЛУКРЕЦИЙ КАРНИНГ ИЖТИМОЙ-АХЛОҚИЙ ҚАРАШЛАРИ

Лукреций Кар Эпикурнинг ахлоқий қарашларига таянган ҳолда ўзининг ахлоқий таълимотини яратди. Унинг фикрича, инсон ўлим ва худо олдидаги қўрқуви сабабли табиат сирларини билишга қодир эмас. Ўлимга, дўзахга қарши курашда худо олдидаги қўрқувдан халос бўлиш учун диний ақидаларнинг ҳақиқатга зид эканлигини енгилда ҳар бир киши фан, фалсафа ва маданият билан қуролланиши даркор, дейди у.

Лукреций Карнинг фикрича, жон тана сингари майда заррачалар, нарсаларнинг негизи ҳисобланмиш атомлардан тузилган. Бироқ жонни ташкил этувчи атомлар дағал жисмлар атомларидан фарқланиб, нафис, силлиқ, ўта ҳаракатчан, думалоқ атомлардан тузилган. Жон абадий эмас, тана ўлиши билан жон танани тарк этади.

Лукреций Кар Демокрит сингари жамият ривожини эволюцион жараён деб билди. Бошпанага, оловга, кийим-кечакка бўлган эҳтиёж кишиларнинг бирлашишга, меҳнат қилиш ва яшашлари лозим дейди. Бу жараён асосида тил ва давлат, ҳуқуқ пайдо бўлади. Булар кишиларнинг ихтиёрий келишуви асосида содир бўлди, дейди файласуф.

Лукреций Кар қулдорлик демократиясининг мафкурачиси бўлганлиги сабабли римлик қулдорларни маиший бузуқликда айблайди. Шунингдек, у кишиларни ижтимоий фойдали меҳнатдан маҳрум этадиган қирғин урушларни қоралайди. У тайинланадиган подшонинг давлатни бошқаришидан кўра халқ томонидан сайланган ҳокимнинг бошқариши ҳокимиятнинг мақбул шакли бўлиб, золимлик демократияси афзаллигининг акс этиши, деб билди. У шуҳратпарастликни, ўта бойликка эга бўлишни қоралаган. Лукреций Кар Рим зодагонларига нафрат кўзи билан қараган, чунки улар молу дунёга эга бўлишликни ўз олдиларига бирдан-бир мақсад қилиб қўйганлар, жамият равнақи тўғрисида қайғурмаганлар. У давлатлар ўртасидаги ҳар қандай низоларни тинч йўл билан, келишув орқали ҳал этишни истарди. Файласуф Рим жамиятининг маънавий жиҳатдан инқирозга юз тутишида жамиятда ҳукмронлик ролини ўйновчи динни қоралади. Унинг динга қарши кураши сиёсий жиҳатдан катта аҳамиятга эга эди, чунки дин жамиятдаги зодагонларнинг гоявий мадакори ҳисобланарди.

Лукреций Кар Эпикурнинг яшашдан мақсад бахтли ҳаёт кечиришдир, деган фикрини ҳар томонлама қўллаб-қувватлаб, бахтга сабр-тоқат, вазминлик, руҳнинг осойишталиги орқали эришилади, деган хулосага келади. Вазминлик, руҳнинг осойишталиги

йишта, азоб-уқубатдан ҳоли бўлган ҳар қандай ташвиш, қўрқувларни писанд қилмаган кишигина бахт-саодатга эришиши мумкин.

Лукреций Кар ўзининг устози Эпикур сингари жамиятда инқилобий ўзгаришларни, қирғинбаротларни амалга оширишни рад этган.

Инсон қўрқувлардан ва аҳмоқона хоҳишлардан қутулиши учун табиат қонунларини ўрганиб, билиб олиши зарур, дейди Лукреций Кар. Унинг фикрича, эндиликда замин қартайган, ҳолдан тойган дунё инқирозга юз тутган ва унинг куни битай деб қолган. Бундан унинг ижтимоий қарашлари муайян даражада чекланганлигидан далолат беради. Дунёни қайта ўзгартириш, келажакка умид боғлаш унга ётдир.

Диннинг келиб чиқишини, Лукреций ўзидан олдин ўтган Эпикур сингари табиатнинг қудратли кучи олдида жоҳил кишининг қўрқувидан деб билади.

Шунингдек, табиатда содир бўлаётган воқеаларнинг табиий сабабларини билмаслик ҳамда тушларнинг таъбирини тўғри талқин этмасликлари туфайли диний тасаввурлар юзага келади. Лукрецийнинг фикрича, худоларнинг сиймоларини гавдалантириш инсон ҳаёлотининг маҳсулидир. Худолар дунёлар ўртасидаги маконда яшайдилар, дейди файласуф. Инсониятни худоларга ишончдан қайтариш, ҳалос этиш, Лукреций Карнинг асосий гоёларидан биридир. У шунингдек, жоннинг бир танадан иккинчи танага кўчиб юришини ва уларнинг абадийлигини бемаънилик, деб билади. Ўлим ҳеч нарса эмас, балки ўлим азоб-уқубатдан ҳалос бўлишлик, дейди Лукреций. У стоикларнинг яратувчи худолар тўғрисидаги диний таълимотларига қарши чиқади ва уларни қоралайди. Илоҳий яратувчиликка қарама-қарши Лукреций табиат қонунларига таянган ҳолда, ҳеч қандай гайритабиий кучларсиз ҳамма нарсаларни яратиш мумкин, дейди. Жамият ҳам табиат сингари табиат қонунларига таянган ҳолда ривож топади. Лукреций Карнинг фалсафий қарашлари ўз даврида машҳур файласуфлар, буюк алломаларнинг дунёқарашларига, жумладан, Ньютон, Ломоносовларга ўз таъсирини кўрсатган. XVII—XVIII аср моддиюнчи файласуфларнинг антик давр атомистик таълимотлари ва айниқса, Лукреций Карнинг «Нарсаларнинг табиати ҳақида» асари орқали кўп ижобий фикрларни талқин қилади. Лукреций Кар таълимотини кенг тарғиб қилган табиатшунос, файласуф Пьер Гассенди бўлган.

СТОИКЛАР

Милодимиздан аввалги IV аср охирида Юнонистонда стоиклар таълимоти шакллана бошланди. У эллинистик даврда ҳамда кейинги Рим даврида кенг тарқалган фалсафий оқимлардан

бирига айланган эди. Бу фалсафий оқимга критийлик Зенон асос солган. Афинада у Сукротдан кейинги даврда шаклланган фалсафа билан танишади. Милодимиздан аввалги 300-йилда ўз мактабига асос солган.

Диоген Лаэртскийнинг маълумотига кўра, Зенон биринчи бўлиб, «Инсоннинг табиати ҳақида» рисоласида асосий мақсад — табиат билан ҳамнафас бўлиб яшаш керак, деб уқтирди. Бу билан Зенон стоиклар фалсафасида ахлоқ масаласига эътиборни кучайтиришга даъват этади. У шунингдек, фалсафанинг уч қисми (мантиқ, физика, ахлоқ)ни бир бутун тизимга бирлаштириш лозим, деган фикрни илгари суради. Стоиклар кўпинча фалсафани инсон танасига қиёслайдилар. Улар мантиқни инсон танасидаги скелетга, ахлоқни томирларга, физикани эса инсон руҳига ўхшатишганди.

Стоиклар таълимотига маълум даражада ҳисса қўшган кишилардан бири солонлик Хрисипп бўлган. У стоиклар фалсафасини муайян тизимга келтиришга ҳаракат қилган.

Стоиклар фалсафани «донишмандлик машқи», деб аташган. Уларнинг фикрича, фалсафанинг асосий қисмини мантиқ ташкил этади. Мантиқ тушунчалар билан иш тутишга, мулоҳаза ва хулоса чиқаришга қаратилган. Усиз на табиатни, на ахлоқни тушуниш мумкин эмас.

Стоиклар табиат фалсафасига ортиқча эътибор қаратмаганлар. Улар асосий ахлоқий талабдан келиб чиққан ҳолда «табиатга мувофиқ яшаш»ни талаб этишарди. Табиат ва дунёнинг тартиби — логосга мувофиқ яшашга, ҳаёт кечиришга даъват этганлар.

Стоиклар онтологик қарашларида фалсафанинг икки тамойилни тан олишган.

1. Моддий тамойил асосий талаб ҳисобланади ва руҳий тамойил — логос(худо) барча моддийликка сингиб, конкрет якка-якка жисмларни ташкил этади. Бу аслида дастлабки дуалистик тасаввурларнинг илк намунаси эди. Аристотел «биринчи моҳият»ни яккаликда тасаввур этган бўлиб, модда ва шаклни устун туради, деган бўлса, стоиклар аксинча, моҳият сифатида моддий тамойилни муҳим деб тан олганлар.

Стоиклар худо тушунчасини пантеистик руҳда гавдалантиришган. Логос эса уларнинг таълимотича, бутун табиатга сингиб, оламнинг ҳамма ерида мавжуддир. У (логос) зарурият қонунидек мавжуд. Стоикларнинг билиш назарияси асосан сенсуализмнинг антик шаклини эслатади. Уларнинг таълимотича, билишнинг асосини конкрет, якка-якка ҳолда олинган жисмлар ташкил этиб, улар ҳиссий қабуллашни англатади. Бу ерда биз Аристотелнинг умумийлик ва яккаликка алоқадор таълимоти ўз таъсирини уларга ўтказганлигини кўришимиз мумкин. Стоиклар Аристотелнинг категориялар тизими ҳақидаги таълимотини бирмунча соддалаштиришганларини кўриш қийин

эмас. Улар Аристотел илгари сурган категориялар тизимини тўртта асосий категорияларга келтиришган. Субстанция (моҳият) муайян миқдор, сифат, асос ва муносабатга таянади. Мазкур категориялар асосида воқелик ётади. Стоиклар, шунингдек, ҳақиқат муаммосига алоҳида эътибор беришган. Билиш назариясида стоиклар гарчанд сенсуалистик позицияда турган бўлишларига қарамасдан, маълум даражада спекулятив тафаккур хизматига ҳам мурожаат қилганлар.

Ҳақиқат мезони стоиклар таълимотича, бизнинг онгимизга таъсир этувчи ҳодиса — ишончдан ўзга нарса эмас. Бевосита у билимларимизнинг тўғри эканлигига ишонишга даъват этади ва қалбимизда ишончни уйғотади.

Стоикларнинг фикрича, ҳақиқатни тушуниш асосан бу тасаввурнинг моҳиятидир ва у тафаккурнинг муайян нарсаларга муносабатига алоқадордир. Шундай қилиб, стоиклар ҳақиқат мезонининг хусусиятлари ва мазмунини чуқур тадқиқ қилмасдан, балки формал равишда ўрганганлар. Шунга қарамасдан, улар субъект ва билиш, предметининг ўзаро муносабати муаммосига диалектик руҳда ёндашишган. Стоиклар фалсафасига кўра, жон билимни ташувчидир. Жонни улар қандайдир жисмий ва моддий объект деб биладилар. Баъзан улар жонни пневмага, яъни олов билан ҳавонинг кўшилишига ўхшатишади. Онгни эса рухий ҳолатни ташкил этувчи деб биладилар. Онг инсонни ташқи дунё билан боғлайди. Индивидуал онг дунёвий онгнинг бир қисмини ташкил этади.

Стоиклар илгари сурган ахлоқий меъёрлар инсон фаолиятининг чўққиси сифатида эзгуликни муҳим деб билади. Эзгулик, уларнинг фикрича, бирдан-бир фаровонликдир. Эзгуликнинг маъноси оқилона яшашдан иборат. Эзгулик тўртта фазилатда мужассамлашган. Улар ирода қудрати билан чекланган оқиллик, мўътадиллик, адолат ва шухратдир.

Тўртта эзгуликка қарама-қарши тўртта иллат рўбарў туради. Оқилликка қарама-қарши оқилсизлик, мўътадилликка қарама-қарши ландовурлик, адолатга қарама-қарши қўрқоқлик, кам-ҳафсалалик туради. Бироқ яхшилик билан зулм, эзгулик билан гуноҳ ўртасида қатъий фарқ бор. Улар ўртасида биридан иккинчисига ўтиш ҳолатлари йўқ.

Стоикларнинг ахлоқий идеалларини осойишталик ёки таъсир кўрсатмайдиган сабр-тоқат ташкил этади. Стоиклар тасаввур қилган донишманд (инсон идеали)лик бўлиб, у онг нури билан чулганган. Улар илгари сурган ахлоқ-одоб эпикурчиларнинг ахлоқ-одобидан тубдан фарқ қилади. Стоикларнинг жамият тўғрисидаги қарашлари эпикурчиларнинг жамият тўғрисидаги қарашларидан кескин фарқ қилади. Стоикларнинг фикрича, жамият табиий ҳолда вужудга келса, эпикурчилар фикрича, жамият конвенция асосида юзага келади. Стоиклар фалсафаси юнон жамиятида ривожланиб бораётган маънавий инқирозни

жуда яхши тасвираб берган. Бу инқироз иқтисодий ва сиёсий таназзул асосида содир бўлаётганлигини оқил файласуфлар чуқур ҳис қилганлар.

СКЕПТИЦИЗМ

Милодимиздан аввалги IV асрнинг охирида Юнонистонда яна бир фалсафий оқим—скептицизм юзага келди.

Скептицизм юнонча сўз бўлиб, «кўриб чиқяпман», «тадқиқ қиляпман», «мулоҳаза юритяпман», «шубҳаланяпман», деган маъноларни англатади. Бу оқимнинг кўзга кўринган намояндалари — Пиррон, Агрипп, Энцидем, Секст Эмпириклардир.

Скептицизм оқимига асос солганларидан бири эллидалик Пиррондир (милод. авв. 360—270). У Суқрот сингари ўз таълимотини оғзаки равишда баён қилиб, ўзидан кейин бирон-бир асар қолдирмаган. Шу сабабдан унинг таълимоти ҳақида биз кўзга кўринган шогирдларидан бири Тимоннинг (милод. авв. 320—230) асарларидан билишимиз мумкин.

Пиррон ва унинг издошларининг фикрича, инсон ўз тафаккурига таяниб, босиб ўтган йўлига бир қараб олиш учун тўхтади ва билишда эришган ютуқларини танқидий қараб чиқади. Уларнинг догматик (ақдавий, аъъанавий) фалсафага қарши танқидий қарашлари диалектика тарихи нуқтаи назаридан муҳим аҳамиятга эга. Скептиклар антик диалектикадек қудратли қуролга эга эдилар. Улар ўз ўтмишдошлари бўлмиш Гераклит, элейликлар, софистлар, Суқрот, Платон, Аристотелларнинг диалектикасини ўзларича талқин этиб келганлар. Уларнинг скептик диалектикалари элейликларнинг неготив диалектикаси ва софистларнинг релятив таълимотига ўхшаб 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 келганлар. Фалсафий нуқтаи назардан ҳақиқатни билиш мумкин эмас. Скептикларнинг фикрича, ҳақиқат субъектив иқрордир. Шунинг учун улар ҳақиқатни эҳтимолий, тахминий билим деб атайдилар. Монархия, аристократия, демократиянинг йигиндисидан ташкил топиши мумкин. «Давлатнинг мақсади, — дейди Цицерон, — фуқароларнинг хавфсизлигини ва ўз мулкидан эркин фойдаланишни таъминлашдан иборат». Уларнинг ахлоқий қарашлари стоикларнинг ахлоқий қарашларига ўхшаб кетади. Ўз ахлоқий қарашларида улар муҳим эътиборни эзгуликка қаратдилар. Инсонни оқил махлуқ, деб билдилар. Инсонда қандайдир илоҳийлик бор. Ирода қудрати ила ҳаётнинг барча аччиқ-чучукларини енгишни эзгу фазилат деб аташган. Бу борада фалсафа инсонга жуда катта мадад кўрсатади. Фалсафий йўналишларнинг ҳар бири ўз йўли билан

эзгуликка эришишга олиб боради. Шунинг учун, дейди Цицерон, ҳар бир фалсафий мактабнинг эришган ютуқларини «бирлаштириш» лозим. Бу билан у ўзининг эклектик таълимотини ҳимоя қилади.

НЕОПЛАТОНИЗМ

Одатда неоплатонизм фалсафа тарихчиларининг таъкидлашларича, бу мистик, диний фалсафа ва пессимистик таълимотдан бўлак нарса эмас. Бу таълимот инқирозга юз тутган қулдорлик тузумини акс этувчи таълимотдир. Неоплатонизм, айниқса, милодимизнинг III—V асрларида Рим империяси даврида кенг ривожланганди. Неоплатонизм антик даврда сўнгги яхлит фалсафий йўналиш ҳисобланган. Бу таълимот христианчилик ривожланган ижтимоий даврда тараққий этган. Неоплатоник оқимининг кўзга кўринган намояндаси Плотин (205—270) бўлган. Плотиннинг фикрича, мавжудликнинг асосини ҳиссиётдан, ақлдан устун турувчи гайритабиий, илоҳий тамойил ташкил этади. Борлиқнинг барча шакллари унга боғлиқ. Плотин бу тамойилни мутлақ борлиқ ва уни билиш мумкин эмас, деб тушунтиради.

«Бу борлиқ бор, у худодир. Ундан ташқарида ҳеч нарса йўқ, у ўз-ўзига нисбатан айнандир». Табиат, Плотин фикрича, яратилган илоҳий тамойил орқали моддага сингиб боради. Скептикларнинг нисбий диалектикаси ҳар қандай конкретлиликни аниқлашда муайян ҳақиқат мезонига қарши чиққан.

Скептиклар стоикларнинг моҳият мазмуни тафаккур билан бирлашиши туфайли конкретликни ташкил қилади, деган фикрига қўшилишган. Бироқ скептиклар бунга шубҳа билан қарашган ва шунингдек, муайян конкретликнинг ҳаққонийлигига ҳам шубҳаланишган. Гегел ўзининг «Фалсафа тарихи» асарида скептикларнинг бу таълимоти барча билимни субъективлаштиришига айлантирган дейди.

Гарчанд скептиклар таълимоти кўп жиҳатдан билиш жараёнининг мураккаб муаммоларини аниқлашга ҳаракат қилган бўлсаларда, лекин объектив билишга нисбатан умидсизлик билан қарашлик ва рад этишлик агностицизмга олиб борди.

ЭКЛЕКТИЗМ

Бу фалсафий таълимот эллинистик Юнонистонга нисбатан Римда кенг тарқалиб, катта аҳамият касб этган. Унинг асосчилари ва тарафдорлари Римдаги сиёсий ва маданий ҳаётда кўзга кўринган шахслар эдилар. Улар орасида Марк Тулий Цицерон (милод. авв. 106—45) марказий ўрин тутган. У латин тилида шаклланган фалсафий муаммоларга ва атамаларга асос солган эди.

Рим эклектиклари жуда бой билимга эга эдилар. Баъзи ҳолларда улар ўз даврининг қомусий билим эгалари бўлганлар. Бу таълимот академик фалсафа асосида ривожланиб, табиат ва жамиятни билиш борасида қомусийлик чегарасигача бориб етганди.

Цицероннинг баёнида «стойк» эклектизм ижтимоий муаммоларга, хусусан, ахлоққа қаратилган эди. Цицероннинг ижтимоий қарашларида унинг республика давридаги Рим жамияти юқори табақа вакилининг қарашлари акс этган. Унинг фикрича, энг олий ижтимоий тузум давлатнинг учта шакллари комбинацияси асосида ташкил топиши мумкин. Булар илоҳий таъйил (ёруғлик) орқали моддага (зулматга) сингиб боради.

Плотиннинг фалсафасини Платон фалсафасининг маълум даражадаги якуни, деб ҳисоблаш мумкин. Плотин Платоннинг «замондан ташқарида турувчи борлиқ»ни диалектик жиҳатдан асослади ва уни синтез қилган. Лекин Аристотел билан Платон таълимотлари бир-бири билан яқинлашмаган жойда Плотин Аристотелни қаттиқ танқид қилади. Плотин, шунингдек, Платондан пифагорчиларнинг рақамлар тўғрисидаги таълимотини қабул қилиб, Аристотелнинг дунёвий жон, яккалик тўғрисидаги таълимоти асосида борлиқ диалектикасини яратган. У Аристотел теологиясини қабул қилган ҳолда унинг Платон ғояларига қарши таълимотини рад этди.

Плотиннинг шогирди Порфирий мантиқий нуқтаи назардан устози ўлимидан сўнг унинг 54 рисоласини 6 қисмга бўлиб, Эннеад, яъни тўққизликлар шаклига келтирди. Эннеадлар маълум даражада Платон фалсафасини христиан дини руҳида талқин қилишга интилни. Плотиннинг фикрича, «диалектика бу олий фан бўлиб, тафаккурнинг сўнгги босқичи, инсоният фикрлаш қобилиятининг мукамал қисми ҳисобланади». Диалектика, шунингдек, жисмларнинг умумий тушунчалари ҳақидаги фан бўлиб, анализ ва синтез ҳолида бўлиши ва бирикиш ҳақидадир. Диалектика, деб ёзади Плотин, бу барча билимларнинг билимидир. У диалектикани фалсафанинг муҳим қисми, «жони», деб атайди. Плотин илгари сурган диалектика Платоннинг «Софист», «Пифагор» ва «Горгий» асарларидаги диалектик таълимотни эслатади. Плотин диалектикасининг моҳияти диалектик триадани ташкил этади. Бу бирлик ақл ва жондан иборат.

Унинг диалектикаси уч асосий ибтидо триадасини боғлашга хизмат қилади.

Плотиннинг диалектик триадаси бирликнинг спекулятивкузатувчан интуициясига асосланади. Бирлик унинг фалсафасининг якуний тушунчасидир. Бирлик олий илоҳиёт бўлиб, у ҳар қандай қарама-қаршиликлардан устун туради. У ҳар қандай қарама-қаршиликнинг сабаби ҳисобланади. Бирлик барча мавжуд нарсаларнинг тамойили ва дастлабки мутлақ асосидир. Бирлик ўз-ўзича соф борлиқни аниқлайди. Демак, Плотиннинг фикри-

ча, дунёда умумий қонуният зарурият сифатида ҳукмронлик қилади. Бу қонуният бирликка боғлиқ. Борлиқни билиш мумкин эмас. Бирликда, яъни соф мутлақ борлиқдан барча нарса-лар юзага келади. У ўз навбатида мутлақ манбадир.

Плотин фалсафасида ахлоқий муаммо ҳам муҳим роль ўйнайди. Яхшилик тамойили бирдан-бир ҳаққоний борлиқ — илоҳий ақл ёки жон билан боғлиқдир. Зулм эса ноҳаққоний борлиқ бўлиб, бу ҳиссий дунёни акс эттиради. Шу позициядан Плотин билим назариясини ҳал этишга киришади. Унинг учун билиш бирдан-бир ҳаққоний борлиқни, яъни илоҳий тамойилни билиш демакдир.

Плотин фалсафаси қарама-қаршиликларни ечиш мумкин эмаслигини тасдиқлайди. Унинг таълимоти агностицизмни қўллаб-қувватлашдан бўлак ҳеч нарса эмас.

ЎРТА АСР ФАЛСАФАСИ

Христиан динининг шаклланишига римликларнинг қўшган ҳиссаси шак-шубҳасиздир. Лекин уларнинг ҳиссаси қанчалик катта бўлмасин, уни юнон мутафаккирларининг фаолияти хиралаштириб қўярди. Агар римликлар юнонларни сиёсий жиҳатдан забт этган бўлсалар, юнонлар уларни, Горацій тили билан айтганда, ўз маданиятлари билан забт этдилар. Амалий фаолиятга эътибор берган римликлар яхши йўллар, мустаҳкам кўприклар, ажойиб жамоат биноларини қурдилар. Юнонлар эса буюк ижодий асарлар яратиш билан шуғулландилар. Юнонистон таъсири натижасида Рим республикасининг паст даражадаги маданияти салтанат (империянинг) юксак маънавий маданияти билан алмашинди.

Рим салтанати вужудга келаётган даврда кўп маълумотли римликлар юнон ва латин тилларини билардилар.

Афинанинг маданий ва сиёсий мавқеининг ўсиши билан Атика диалекти (шеваси) милодимиздан аввалги V асргача кенг тарқалди. Натижада у мумтоз юнон адабиётининг асосий тили бўлиб қолди. Айниқса, милодимиздан аввалги 338 ва 146 йиллар давомида уни Александр Македонский, эллин даврининг солдат ва савдогарлари яна ҳам бойитдилар, Ўрта ер денгизи атрофига тарқатдилар. Шундай қилиб умумюнон тили вужудга келиб, оддий халқнинг муомала тилига ҳам айланди. Бу тил мумтоз юнон тилидан анчагина фарқ қиларди. Бу тилда энди христианлар антик давр кишилари билан суҳбатлаша олардилар. Мана шу тилда Александрия яҳудийлари Тавротни, христианлар эса Инжилни ёзганлар.

Юнон фалсафаси эски динларни тугатиш орқали христиан динининг вужудга келишига йўл очиб берди. Бу фалсафанинг сиёсий интилишларидан бутунлай ишонч ҳосил қиларди. Лекин фалсафа одамларнинг маънавий эҳтиёжларини қондира олмас-

ди, чунки у туфайли одамлар ё ишончсизликка юз ўғирардилар, ёки турли миллий динлардан лаззат қидирардилар. Христианликнинг вужудга келиши арафасида фалсафада ягоналик, худбинлик қадриятини ифодаловчи оқимлар вужудга келган эди. Булар стоицизм ва эпикурчиликдир. Ҳатто кўпинча фалсафа фақат худони излаш билан ёки уни илмий мавҳумлаштириш билан шуғулланишга қодир эди.

Юнон файласуфлари одамларни ўзлари яшаб турган вақтинча ва нисбий дунёдан устун бўлган реалликка диққатларини тортиб ҳам христианликнинг тарқалишига ёрдам бердилар. Суқрот ҳам, Платон ҳам биз яшаб турган, сезиб турган дунё ўткинчидир, у ҳақиқий дунёнинг соясидир, фақат ўша ҳақиқий дунёда яхшилик, гўзаллик, ҳақиқат каби энг олий эзгулик намуналари мавжуддир, деб таълим берганлар. Уларнинг таълимотича, бу ҳақиқий дунё ўткинчи ва моддий эмас, балки руҳий ва абадийдир. Албатта, уларнинг бу интилишлари шахс сифатидаги худони топишга олиб келмади, лекин одамларни уни топиш учун ўз ақлига мурожаат қилиб, нималарга эришиши мумкинлигига ишонтирди. Христианлик Суқрот ва Платон таълимотига эргашувчиларга яхшилик, гўзаллик, ҳақиқат, илоҳий шафотни одам-худодан қидириш керак, деб ўргатди. Юнонлар ҳам жон ўлмасдир, деб ҳисоблаганлар, лекин улар тананинг жисман қайта тирилишини инкор қилганлар. Юнонлар адабиёти ва тарихи шундан далолат берадики, улар асосан ҳақиқат ва ёлгон, инсоннинг абадий келажаги ҳақида ғамхўрлик қилганлар. Юнонлар гуноҳни фақат механик маънода қабул қилганлар, уни қандайдир аниқ саъй-ҳаракат деб билганлар, уни ҳеч маҳал шахс камчилиги деб қарамаганлар. Маълумки, бундай гуноҳ инсонни худога қарши қилиб қўярди, одамларга ёвузлик келтирарди.

Юнонлар христиан динининг вужудга келиши учун маънавий-диний асос яратганлар. Милодимиздан аввалги VII асрда вужудга келган юнон материалистларининг фалсафаси юнонларнинг кўп худолик динини парчалаб ташлади. Бу дин Гомернинг «Илиада ва Одиссея» асарларида жуда яхши баён қилинади.

Гарчи илгари мавжуд бўлган динларнинг айрим унсурлари сақланиб қолган бўлса ҳам, лекин улар ўзларининг ҳаётий кучини йўқотган эди.

Шундан кейин, фалсафа худпарастлик (индивидуализм)нинг амалий тизимига айланди (софистлар издошларида) ёки субъектив индивидуализмга айланиб кетди (Зенон ва Эпикур назарияларида). Эпикур фалсафасини шоирона баён қилган Лукреций Кар ўз материалистик метафизикаси билан бу таълимотни ҳар қандай гайритабиий нарсалардан воз кечтирди. У ҳатто инсон руҳини ҳам материянинг энг нозик шакли деб билди. Стоицизм эса, аксинча, гайритабиийликни тан олди. Лекин бу таълимот томонидан яратилган худо яратиш жараёни билан шу даражада

қоришиб кетдики, натижада пантеистик назария (худо билан табиатни бирлаштириш)га айланиб кетди. Гарчи стоицизм худонинг устунлигини, одамларнинг тенглигини уқтирган, ахлоқий меъёрларга рия қилишни тарғиб қилган бўлса ҳам, у одамни табиат қонунлари билан яккама-якка қолдиради. Одамлар эса бу қонунларга бўйсунуши ва уларни ўзининг заиф ақли билан англаши керак деб уқтиради.

Шундай қилиб, юнон ва рим фалсафий таълимотлари ва динлари тизими христианликнинг вужудга келиши учун замин ҳозирлади. Кўпчиликка мансуб бўлган мушрикликни гуноҳ ва уни ювиш ҳақидаги тасаввурларга ўргатдилар. Натижада Рим салтанати фуқаролари христианликни дин сифатида тан олишга тайёр эдилар. Юнон фалсафаси христиан диний таълимотининг софлиги учун хавф туғдиради. Христианлик динини яҳудийларга нисбатан кўпроқ юнонлар қабул қилдилар. Уларнинг ичида жуда кўп файласуфлар бўлиб, улар фалсафага христианлик либосини кийдиришга ҳаракат қилдилар. Булар энг аввало гностиклар эдилар. Гностицизм милодимизнинг 150-йилларида жуда ҳам равнақ топди. У ёвузликнинг келиб чиқиши сабабини ахтаришга бўлган инсоннинг табиий интилиши маҳсули сифатида келиб чиқди. Гностиклар ёвузликнинг ифодаси деб материяни ҳисоблаганлар. Улар шундай фалсафий таълимот яратмоқчи бўлганларки, унда худо руҳ сингари ёвузлик билан боғланмаган, одам эса худо билан ўз табиатининг фақат руҳий томони билан муносабатда бўлсин.

Бу албатта, аслида одамнинг келиб чиқиши ҳақидаги саволга жавоб беришга ҳаракат қилувчи мантиқий, ҳақли таълимот эди. Бу саволга жавоб бериш учун гностиклар христианликни юнон фалсафаси билан бирлаштиришга ҳаракат қилдилар. Агар гностицизм галаба қилганда эди, христианлик қадимги дунёнинг навбатдаги фалсафий дини бўлиб қоларди. Гностицизм фалсафасининг асосий хусусияти дуализмдир. Бу таълимот бўйича, моддий ва руҳий дунё ўртасида аниқ чегара мавжуд. Моддийлик ёмонликнинг тимсоли, руҳийлик — яхшиликнинг манбаи.

Гностиклар худо ва материя ўртасидаги қарама-қаршиликни бартараф қилишга ҳаракат қилганлар. Бунинг учун улар ўз таълимотларига эманация (илоҳий нурланиш), демиург ҳақидаги таълимотни киритганлар. Бу таълимот бўйича, илоҳий нурланиш жараёнида руҳийлик камайиб, моддийлик кўпайиб боради. Демиург эса яратиш кучига қодир бўлолмаган даражада руҳий, шунингдек, гуноҳкор, ёвуз моддий дунёни яратишга қодир бўлган даражада моддийдир. Гностиклар бу демиургни Тавротдаги иогова билан тенглаштирдилар.

Исо Масихни тушунтириш учун гностиклар докетиизм ҳақидаги таълимотни ишлаб чиқдилар. Бу таълимот бўйича материя-ёвузликдир. Шунинг учун мутлақ маънавий пок зот бўлган Исо

материя билан қўшилиши мумкин эмас. Одам шаклида Исо фақат шарпа бўлиб, унинг моддийлиги фақат тасаввур қилиниши мумкин, ёки Масих Исонинг одам сифатидаги танасига жуда қисқа вақтда, яъни чўқиниши ва хочга тортилгунгача вақтда кирган. Шундан кейин Худо — Исо танани ташлаб кетган, хочда эса Одам — Исо ўлган. Исонинг асосий вазифаси инсонга шундай махсус билим бериш бўлганки (гнозис), у ёрдамида ақл кучи билан ўзини қутқара олеин.

Гностиклар одамнинг руҳи бўлмиш жоннинг қутқарилишини динга ишониш билан боғланишига ишонганлар. Лекин шу билан бирга алоҳида билим (гнозис) борки, Исо уни тор доирадаги олим мақомидаги одамларга берган. Буни эса инсон қутқарилишининг энг таъсирчан усули деб ҳисоблаганлар. Уларнинг таълимотича, фақат алоҳида билимга эга бўлган пневматиклар (пневма — «руҳ») ва этиқодга эга бўлган руҳшуносларгина самога кўтарила оладилар. Бошқаларга эса у ерда жой бўлмаганлиги учун абадий азоб-уқубат насиб этган. Бу таълимот бўйича, инсон танасининг тирилиши мумкин эмас. Тана моддий ва у келгусидаги ҳаётдан маҳрум экан, одамда икки имконият қолади. У ё ўз танаси хоҳишларини аёвсиз жиловлаб туриши керак, ёки ахлоқсизликка юз ўгириши керак. Гностицизмнинг Сурия мактабини Сабурнин, Мисрда Василид ва Маркион бошқарган.

Маркион 140-йилда ўз она шахри Понтни ташлаб чиқиб, Римга келади. У ерда ўз издошлари билан бу таълимотни жуда кўп одамлар орасида ёяди. Шунинг учун Маркион гностицизмга эргашган, деб черковдан ҳайдалади. Черков гностицизм таълимотини кескин қоралайди, чунки бу таълимот икки худони, яъни Тавротга мансуб бўлган ёвуз худони ва Инжилга мансуб эзгу худони тан оларди. Бу нарса антисемитизмга олиб келарди. Гностицизм инсоният жабр-ситамли ўлимини ва Исонинг жисмоний қайта тирилишини инкор қиларди. Гностиклар фақат танланган одамларгина самода худо билан яшаб лаззатландилар, деган таълимоти билан маънавий фахр уйготардилар. Улар инсон танасининг келажакдаги истиқболини инкор этардилар. Бу масалада улар қадимги юнон мифологиясига ва фалсафасига яқин эдилар. Гностиклар томонидан ишлаб чиқилган таркидунёчилик (аскетизм) ўрта асрларда аскетикча ҳаёт тарзини тарғиб қилиб монийчиликни вужудга келтирди.

Гностицизмга нисбатан яқин бўлган таълимот монийчилик (манихеизм)дир. Унга Моний исмли шахс (216—276) асос солган. У Месопотамиядан келиб чиққан бўлиб, III аернинг ўрталарида ўз фалсафий таълимотини яратди. Моний христианликни, зардуштийлик ва бошқа шарқ халқлари динларини ўзига хос тарзда бирлаштириб, дуалистик диний-фалсафий таълимотни юзага келтирди. Унинг таълимотича, дастлабки одам шундай бир моҳиятдаги илоҳий нурланиш натижасида вужудга кел-

ганки, бу моҳият, ўз навбатида ундан юқорироқ илоҳий нурланиш босқичидан ўтган. Ёруғлик оламининг эгасига зулмат оламининг эгаси қарши туради. Бу зулмат олами ҳокими дастлабки одамни алдай олганки, натижада унда ёруғлик ва зулмат муҳассамлашган. Инсоннинг жони ёруғлик оламидан келиб чиққан, лекин инсон танаси уни зулмат олами билан боғлаб туради. Жон нурининг инсон танасининг қуллигидан қутулиши инсоннинг қутқарилишидир. Бу нарса фақат яхшилик, ажралиш билан амалга ошади. Комил инсонлар дарвешона ҳаёт кечириб, маълум маросимларни амалга оширадилар. Бу маросимлар эса ёруғликнинг қўшилиши жараёнида муҳим роль ўйнайди, деб ҳисоблаганлар. Бошқа одамлар эса монийчилик руҳонийларининг зарур эҳтиёжларини қондириш учун уларга ёрдам берганлар. Бу туфайли эса улар ўзларининг қутқарилишлари учун ҳам ҳаракат қилганлар. Монийчилар шу даражада дарвешона ҳаёт кечирганларки, ишқий муносабатни ёвузлик, деб ҳисоблаганлар ва никоҳсиз ҳаётни тарғиб қилганлар.

Монийчилик Моний Эронда ўлдирилгандан кейин ҳам кўп вақт сақланиб қолди. Ҳатто йирик христиан илоҳиётчиси Августин ҳам ҳақиқатни топиш билан шуғулланиб, 12 йил монийчиликка шогирд тушган. Кейинчалик Августин ўзининг ана шу қарашларини инкор қилиш учун жуда кўп куч сарфлаган.

Христиан дини таълимотига нисбатан яқин таълимотлардан яна бири неоплатонизм фалсафаси бўлган. Неоплатонизм Александрияда вужудга келган. Бу таълимотнинг биринчи тарғиботчиси Аммоний Саккас (174—242) бўлган. У христиан оила-сида вояга етган. Христиан черковининг оталаридан бири Ориген ҳамда Плотин Саккастан таълим олганлар. III асрда бу таълимотнинг энг йирик тарғиботчиси Плотин (205—270) бўлган ва унинг Рим салтанатида ёйилишига катта ҳисса қўшган.

Неоплатонизмнинг абадий шаклланишини Порфирий (232—305) ўз асарига амалга оширди. У Плотин асарлари асосида «Эннеада» номли назира ёзган. Бу асар бизгача етиб келган. Бу асарда дуализм эмас, метафизик монизм баён қилинади.

Неоплатончилар Мутлақ руҳни бутун борлиқнинг трансцендент — (ўхшамаган) тенги бўлмаган манба деб ҳисоблаб, ҳамма нарса илоҳий нурланиш — эманация туфайли вужудга келган дейдилар. Бу эманация инсоннинг яратилиши билан якунланади. Инсон онгли жонга ва танага эга. Бу таълимот бўйича, коинотнинг мақсади ягона илоҳий бошланғичдан келиб чиққан, ҳамма нарса яна унга қайтиши керак. Фалсафа бу жараённинг тезлашувига ёрдам беради. Одам тафаккур нури — мистик интуиция орқали худо билан машғул бўлиши ва ҳамма нарса нимадан келиб чиққан бўлса, яна ўшанга қайтиши билан шуғулланиши керак. Мана шу жараёнда вужудга келган жазавани (экстаз)ни ҳаётнинг энг олий даражадаги лаззати деб билганлар.

Диндан қайтган деб машхур бўлган император Юлиан ўзининг қисқа муддатли (361—363) ҳукмронлиги даврида христианликнинг душмани сифатида неоплатонизмни қўллаб-қувватлаган, уни ўз салтанатининг динига айлантиришга ҳаракат қилган. Бу таълимот христиан динининг юксак маънавий талабларини бажармаслик руҳида бўлган мушриклар диққатини ҳам ўзига тортган. Албатта, бу таълимот христиан динида мистицизмнинг ривожига ҳисса қўшди. Неоплатонизм VI асрнинг бошларигача сақланиб қолди.

АПОЛОГЕТИКА

II ва III асрда христианлик тарихида апологетика ёки апологетлар даври вужудга келади. Апологетика сўзининг лугавий маъноси ҳимоя қилувчи демакдир, яъни христиан дини ақидаларини турли ҳужумлардан ҳимоя қилишдир. Апологетлар давлатнинг христианликка нисбатан бўлган душманлигини баргараф қилишга интилганлар. Улар ўз адабий асарларида христианлик таълимотини асрашга, Рим салтанати ҳокимларига христианликни таъқиб қилишни оқлаб бўлмаслигини кўрсатишга интилганлар. Шу туфайли ўз асарларида ё диалог ёки апологиянинг тан олинган мумтоз шаклидан фойдаланганлар. Уларнинг асарларида инкор қилиш ва тасдиқлаш каби икки анъана кўзга ташланади. Апологетлар аввало мушриклар томонидан христианликни айбловчи атеизм, каннибализм, дабдабабозлик, худода қарши ҳатти-ҳаракатлар каби айбларни инкор қилганлар. Улар христианликнинг поклигини тасдиқлаб, қўполлик, осийлик яхудий динига, мушриклар динига хос деб ҳисоблаганлар.

Апологетлар асарларида мушриклик динлари раҳбарларини христианликнинг моҳиятига ақл мезони билан ёндашишга чақирилади. Христиан динини мантиқий асослашга интилиш, уни тушунарли талқин қилиш ва оқибатда унга қонунийлик мақомини бериш мақсади кўзда тутилади. Уларнинг таъкидлашларича, христианликка қарши қўйилган айбловлар ҳеч қандай далилларга асосланмаган. Бу нарсани улар христианлик давлатида фуқаролик мақомини олиш учун асосий далил бўла олади, деб ҳисоблаганлар.

Апологетлар илоҳиётчиларга нисбатан кўпроқ файласуфлар эди. Уларнинг таъкидлашича, христианлик бу энг қадимги дин ва фалсафадир. Масалан, Инжилда Троян ҳақида башорат қилинган, юнон фалсафасида мавжуд бўлган ҳақиқат масаласи эса, христианлик ва яхудийлик динидан ўзлаштирилган. Апологетларнинг уқтиришича, христианлик энг олий фалсафадир. Бунинг исботи эса Тавротда башорат қилинган. Исонинг зоҳидона ҳаёти, унинг башоратлари бунга далил бўла олади. Тахминан 140-йилда афиналик христиан файласуфи Аристид император

Антоний Пийга ҳимоя мактубини юборади. Унда кўрсатилишича, христиан ибодати халдейлар, мисрликлар, яҳудийлар ибодатидан фарқ қилади. Христианча ибодат шакли улардан устундир.

Жабрдийда Юстин (100—165) II асрнинг энг машҳур апологети бўлган. У мушриклик динига мансуб бўлган оилада туғилган, жуда ёшлигиданоқ ҳақиқатни топиш мақсадида фалсафа билан шуғулланган. У стоиклар фалсафасидан, Платон идеализмидан, Аристотел қарашларидан ҳақиқат излаган. Уни Пифагорнинг математик фалсафасидан ҳам қидирган. Ривоят қилишларича, Юстин кейинчалик денгиз соҳили бўйлаб юриб, шундай бир одамни учратганки, у одам Юстинга христиан фалсафасига мурожаат қилишни тавсия қилган. Шундан кейин Юстин христианликни қабул қилган ва Римда христиан мактабини очган.

150 йилдан кейин Юстин император Антоний Пий ва унинг асранди болаларига ўзининг «Биринчи аполлогия»сини юборган. Унда у императорни ўзининг христианликка бўлган муносабатини қайта кўриб чиқишга чақирган, христианларни қонуний чеклашлардан воз кечишини сўраган. Юстин христианлар атеистлар эмаслигини исбот қилган. У Исонинг пок, олий даражадаги ахлоқий ҳаёти Тавротда пайғамбарона башорат қилинганлигини исбот қилмоқчи бўлади. Христианларнинг таъқиб, христианлик билан боғлиқ бўлган тўғри йўлдан адашишлар шайтон билан боғлиқ. Юстин христианларнинг ҳаёти билан мукамал танишиб, уларга нисбатан қўйилган айблар асоссиз эканлигини исботлар экан, уларни таъқиб қилишга барҳам бериш кераклигини уқтириб ўтади. «Иккинчи аполлогия» эса биринчи аполлогияга маълум даражада илова эди. Унда Юстин христианларга нисбатан зулм ва адолатсизлик ҳолларини келтиради. Исо ва Суқротни бир-бирлари билан солиштириб, инсонлардаги эзгулик Исодандир, дейди у. Юстин «Трифон билан суҳбат» асарида муқаддас китобни аллегорик талқин қилишга интилиб, яҳудийларни Исонинг маҳдиёна башоратига ишонтирмоқчи бўлади. Бу асар кўп жиҳатдан автобиографик характерда бўлиб, мутафаккир ҳаёти ҳақидаги қимматли манбадир.

Юстиннинг Римдаги шогирди кўп Шарқ мамлакатларига саёҳат қилган Татиан (110—172)дир. У II асрнинг ўрталарида «Римликларга мурожаат» деган асар ёзган. Бу асарида у юнонларнинг маданий раҳнамоликка қилган даъволарини танқид қилади. Ушбу асар шу жиҳатдан муҳимки, унда бутун бир миллат — юнонларга қарши қаратилган. Татианнинг фикрича, христианлик ўзининг ахлоқий меъёрлари бўйича юнон фалсафаси ва динидан юқори туради. Демак, христианларга шунга мос муносабатда бўлиш керак. Татиан христианликни мифология ва фалсафа билан солиштириб, христианлик юнон фалсафаси ва

диниға нисбатан анча қадимийроқдир, дейди. Бунинг исботи — Мусо Троян уруши ҳақида сўзлаб ўтгандир.

Афинада яшаган яна бир христиан илоҳиётчиси Афинагор 177-йилда «Христианлар ҳақида муножот» номли асар ёзган. Унда христианларга қарши қўйилган айблар ҳақида гапирилади. Афинагор христианларни худосизликда айблашни инкор қилиб кўрсатадики, мушриклар худолари — одамлар томонидан яратилган, шунинг учун улар ҳам уларга сиғинувчилар каби гуноҳкордирлар. Христианлар айбдор бўлмаганлари учун император уларга раҳмдиллик кўрсатиши керак, дея фикр юритади.

Фарбий апологетлар христианликнинг мушриклик билан ўхшаш томонларига эмас, фарқ қилувчи томонларига катта эътибор бердилар. Фарбий черковнинг йирик апологетларидан бири Тертуллиандир. У 160-йилда Карфагенда хизмат қилаётган рим ҳарбий қисмида туғилган. У ёшлигидан юнон ва лотин тилларини яхши билганлиги учун мумтоз адабиётни яхши эгаллади. У касби бўйича ҳуқуқшунос бўлган. Тертуллиан нотиклик санъатига эътибор берган, Римда ҳуқуқшунослик билан шуғулланган. Ўша ерда христианликни қабул қилган. Унинг жўшқин табиати, ҳарбийликка мойил руҳияти уни пуритан ҳаёт тарзини кечирिशга туртки бўлган. Лотин тилини пухта эгаллаб, мантиқий ақлга эга бўлган Тертуллиан ўзини гарбий илоҳиётчиликка, «соғлом таълимот» яратишга бағишлади. Шунингдек, у христианликка қарши турувчи фалсафий ва мушриклик дини таълимотларини таҳлил қилишга эътибор берди. Вилоят губернаторига ёзган ўз ҳимоя мактуб (апология)ларида христианларга қўйилган айбларга эътироз билдиради ва улар империянинг лойиқ фуқаролари эканлигини таъкидлайди. Унингча, христианларни таъқиб қилиш ҳар қандай шароитда мағлубиятга учрайди, чунки ҳокимият христианларни таъқиб қилган сари уларнинг миқдори ошиб борапти.

Ўз касбий билимидан усталик билан фойдаланган ҳолда Тертуллиан черковни таъқиб қилаётган давлат қоидалари шубҳали эканлигини исбот қилмоқчи бўлади ва таъкидлайдики, христианликнинг диний таълимоти ва ахлоқи мушрикликка нисбатан анча юқори даражададир.

АЛЕКСАНДРИЯ БАҲС-МУНОЗАРА 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) таълимотларни инкор қилганлар. Александрия мактабида мумтоз адабиёт ва фалсафа ўқитиларди. Улар фалсафа христианлик илоҳиётчилигининг асосий таълимотини ишлаб чиқиш имкониятини беради, деб ҳисоблардилар. Алексан-

дрия мактабини битирувчилар ўз олдиларига христианликка фалсафий асос бериб, уни муайян тизимга солишни мақсад қилиб қўйганлар. Лекин улар эътиборни Библия (Таврот ва Инжил)ни грамматик, тарихий жиҳатдан таҳлил қилиш ўрнига уни шарҳ қилишнинг аллегорик тизимини ишлаб чиқишга қаратдилар. Бундай шарҳ қилувчилар таҳлилича, муқаддас китобларнинг маъноси бир хил эмас. Инсоннинг танасини жони, руҳи билан солиштириб, улар муқаддас китоб, биринчидан, бево-сита тарихий маънога эга деган фикрга келадилар. Иккинчидан, у яширинган ахлоқий маънога эга. Бу аслида жонга мос келади. Учунчидан, у яна ҳам чуқурроқ руҳий маънога эгаки, уни фақат христианларгина англаши мумкин. Бундай таҳлил қилиш тизимида Филон Александрийскийнинг методикасидан фойдаланилган. У ўзи яҳудий бўлиб, яҳудий динини юнон фалсафаси билан боғлашга интилган. У Тавротни ўрганиб, ундаги юнон фалсафаси билан мос келадиган фикрларни топишга ҳаракат қилган.

Александрия мактабининг вакиллари муқаддас китобнинг яширин маъно ва мазмунини топишга интилганлар. Бу мактабнинг яна бир вакили Климент Александрийский. У Афинада мисрлик оиласида 150-йилда туғилган. У кўп саёҳат қилган ва кўп устозлардан фалсафани ўрганган. Кейинчалик Патендан таълим олган. У 190-йилдан Александрия мактабига раҳбарлик қилган. 202-йилда, тазйиқлар туфайли бу мактабдан кетган. Климент христиан фалсафасини ишлаб чиқишга ҳаракат қилган. Унинг фикрича, юнон фалсафасини христианлик билан шундай солиштириш керакки, унда ҳар бир одам христианликнинг афзаллигини ва қимматини кўра олсин. Климентнинг 190-йилда ёзилган «Римликларга васият» асари христианликни ҳимоя қилиш руҳида ёзилган. Унда христианлик ҳар қандай фалсафадан устун туришини исботлашга ҳаракат қилинганлиги яққол кўзга ташланади.

Климентнинг юнон фалсафасига ижобий муносабатда бўлганлиги шубҳасиз. Лекин шу билан бирга у уқтирадики, агар ҳамма ҳақиқат фақат худога хос экан, унда юнон фалсафасида мавжуд бўлган фалсафа ҳам худога хизмат қилиши керак, аста-секин христианликнинг юнон фалсафаси билан сингиб кетишига олиб келиши керак. Натижада юнон фалсафасидан ҳам, Библия таълимотидан ҳам фарқ қилувчи таълимот вужудга келиши керак.

Александрия мактабига Климентдан кейин унинг шогирди Ориген (184—254) раҳбарлик қилди. Унинг отаси Леонид ўлгандан кейин 16 ёшли Ориген 6 кишидан иборат оиласига ғамхўрликни ўз зиммасига олади. Маълумотларга қараганда, Ориген ҳам ўз отаси билан жабрланишни хоҳлаган, лекин онаси унинг кийимини беркитиб қўйгандан кейин уйда қолишга мажбур бўлган. У шу даражада ўқишга қобилятли ва билимли бўлган-

ки, 203-йилда, 18 ёшида Климентнинг мактабига ворис деб эълон қилинади ва 231 йилгача шу мансабда қолади.

Оригеннинг кўп асарларини нашр қилинишига сабаб унинг нуфузли оиладан чиққан дўсти Амвросий бўлган. Ориген 6000 га яқин тахта ёзув муаллифи бўлган. У катта обрўли ва нуфузли дўстининг қўллаб-қувватлашига қарамасдан, жуда оддий, дарвешона ҳаёт кечирган, қуруқ тахта устида ухлаган.

Оригеннинг «Цельсга қарши» асари, Цельснинг «Ҳақиқий гап» асарига қарши ёзилган эди. Платоннинг издоши бўлган Цельс бу асарида христианларни иррационализмда айблаб, улар тарихий асосга эга эмасликларини исботламоқчи бўлади. Ориген бу айбномани инкор қилади ва христианлик мушрикликдан фарқи ўлароқ одамларнинг хулқ-атвориغا катта таъсир қилади, христианлар ҳақиқатни излашда изчилдирлар, деб таъкидлайди.

ПАТРИСТИКА

Патристиканинг лугавий маъноси «ота»ни англатиб, бу сўз кўпинча хурмат маъносида гарбий епископларга берилган. Никей соборида асарлари ёзилган черков оталари апологетлар бўлганми, йўқми, бундан қатъи назар, шундай деб аталардилар. Икки собор Никей (325) ва Халкида (451) оралигида эътиборли черков оталари томонидан бир неча муҳим асарлар ёзилган. Шарқда улардан бири Иоанн Златоуст (347—407) эди. У Антиохиянинг бой оиласида туғилган. Онаси 20 ёшида бева қолган, лекин иккинчи марта турмуш қилишни хоҳламастан, ўзини ўғлининг тарбиясига бағишлаган. Маҳаллий софистлардан бўлган Ливаний Златоустга юнон мумтоз адабиётидан ва риторикасидан жуда яхши сабоқ беради. Бу нарса катта нотиклик санъатини мукамал эгаллашга асос бўлади. У бир қанча вақт ҳуқуқшунослик билан шуғулланиб, 368-йилда монах бўлади. Онасининг ўлимидан кейин 380-йилгача Антиохияга яқин ғорлардан бирида дарвешона ҳаёт кечирди. Касаллиги туфайли эса шу йили бундай ҳаёт образидан воз кечади. 389-йилда Константинополь черковининг патриархи бўлиб сайланади. 404-йилда император Евдокийнинг салбий муносабати туфайли бу мансабдан кетади. Императорга у ҳаддан ташқари гайриоддий кийинишлари, муқаддас София черкови ёнида ўзи маъруза ўқийдиган жойга ўз ҳайкалчасини қўймоқчи бўлганлиги учун ёқмаган эди. У 407-йилда қувғинликда ўлди.

Златоуст константинополлик нуфузли аслзодаларга таъна тарзида жуда ҳам оддий фақирона яшаган. Ҳаддан ташқари дарвешона ҳаётни севган. Кўпинча хушёрлик ҳиссини унутиб қўярди. Ҳаётда оддий, мулойим эди. 640 га яқин унинг тарғиботларидан кўпчилиги асосан авлиё Павел номаларининг талқини эди.

Унинг асарларида амалда Инжилга эргашшиш ниҳоятда улкан ахлоқий поклик билан бирлашиб кетган эди. Унинг таъкидлашича, дин ва ахлоқнинг қоидаларига хилоф иш тутиш мутлақо мумкин эмас. Христианлик ва ахлоқ доимо қўлни қўлга қўйиб юриши керак.

Гарбда черковнинг энг йирик отаси Аврелий Августин бўлиб, у Муқаддас (Блаженный) деб ном олган эди (354—430). У файласуф ва илоҳиётчи бўлган. У икки давр оралигида, яъни антик дунё ва шаклланиб келаётган ўрта асрчилик оралигида яшаган. Одамларни орқага — «Худо подшолигига» — маънавий тетик жамиятга чақирган. Августин Шимолий Африканинг Тагоста шаҳрида римлик амалдор оиласида 354-йилда туғилган. Унинг онаси Моника ўглининг христианликни қабул қилишини худодан астойдил нола қилиб сўраган. У дастлабки маълумотини маҳаллий мактабда олиб, латин тилини пухта эгаллайди. Юнон тилига эса эътиборсизлик билан қараб, умрининг охиригача ҳам унда дурустроқ гаплашмаган. Кейин уни риторикани ўрганиш учун Карфаенга юбордилар. Уйдан ташқарида ўзини эркин ҳис этган Августин ҳам бошқа талабалар каби бебош ҳаётга шўнғиб, бир жория билан яшай бошлайди. Бу турмушдан унинг Адеодат исмли ўғли тугилади. 373-йилда Августин ҳақиқатни англаш нияти билан монийчиликка юз ўтиради, лекин ундан қониқмайди ва тез орада воз кечади. Цицероннинг «Гортензия» асарини ўқиш таъсирида фалсафага, хусусан неоплатончилар фалсафасига юз ўтиради. У 383-йилда Миланга кўчиб ўтгунга қадар ўз она шаҳри Карфаенда ва Римда риторикадан дарс беради. 386-йилда Августинда руҳий ўзгариш юз беради ва у христианликни қабул қилади. У бебош ҳаёт тарзидан ҳам, риторикадан дарс беришдан ҳам воз кечади. 391-йилдан умрининг охиригача Августин ўз умрини епископликка, тадқиқотларга, адабиётга бағишлайди. У 100 га яқин китоб, 500 ваъз-насихат, 200 нома ёзиб қолдиради.

Августиннинг автобиографик характердаги асарларидан бири 401-йилда ёзилган «Амру маъриф» («Исповедь»)дир. Бу асарда христианликни қабул қилгунгача бўлган ўз ҳаёти тўғрисида фикр юритади. Библиянинг кўп боблари унинг томонидан аллегорик тарзда талқин қилинади. Августин ўзининг ёшликда мушриклик фалсафаси билан шуғулланганлиги ҳақида афсусланиб ёзади. Унинг фикрича, бу фалсафа кишини христианлик каби ҳақиқатга олиб келолмайди. Унинг «Академикларга қарши» деган асарида таъкидланишича, фалсафий тадқиқот орқали одам фақат эҳтимолий характерга эга бўлган ҳақиқатга эришиши мумкин. Аниқ, тўлиқ, мукамал ҳақиқат эса фақат илоҳий қаромат орқали билинади. Августин асарларининг ёзилиши руҳан унинг жўшқин характерига хос. У жўшқин, жозибали руҳда ёзиб, бир мавзудан иккинчи мавзуга ҳаяжон билан ўтади. Унинг ижоди яхлит бир руҳда эмас. Унда ягона тизим йўқ. Лекин унинг ижо-

дий мероси шундай бир бой манбаки, ундан кўп вақтларгача христиан фалсафаси озуқа олган.

Августин фалсафаси христиан дини доктриналари ва қадимги доктриналарни таққослаш маҳсулидир, десак хато қилмаймиз. Августин таълимоти учун антик давр фалсафий доктриналаридан Платон таълимоти гоъвий манба бўлган. Августин бу таълимотни асосан неоплатончилар талқини орқали ўрганган. Платон метафизикасидаги гоълар, билиш назариясидаги абсолютизм, дунё тузилишидаги тамойиллар фарқини тан олиш (яхши ва ёмон руҳлар, айрим руҳларнинг мавжудлиги), маънавий ҳаётда иррационал омилларни таъкидлаш — буларнинг барчаси унга катта таъсир кўрсатади. Августин таълимоти ўрта аср тафаккурининг белгиловчи маънавий омилига айланиб, бутун Ғарбий Европа христианлик таълимотига катта таъсир кўрсатди. Ўрта аср патристика вакилларида бирортаси Августин даражасига кўтарила олмаган эди. У ва унинг издошлари диний фалсафада худони ва илоҳий муҳаббатни англаш—инсон руҳининг ягона мақсади, ягона қадрияти, деб билганлар. У санъатга, маданиятга ва табиий фанларга ниҳоятда кам эътибор берган. Августин ўз фалсафасини христиан дини таълимоти руҳида талқин қилишга катта аҳамият берган. У ўтмишдошлари ўз олдиларигагина қўйган ишларни амалга оширди. У худони фалсафий тафаккурнинг марказий мавзуга айлантди. Унинг фалсафаси теоцентрик руҳда, яъни худо фалсафий тафаккурнинг марказидир. Худонинг бирламчи ва бошлангич тамойиллигидан келиб чиқиб, у жон тандан устун, ирода ва сезги ақлдан юксак туради, деб таъкидлайди. Бу устунлик метафизик жиҳатдан ҳам, гносеологик жиҳатдан ҳам, ахлоқий жиҳатдан ҳам гўёки шубҳасиздир. Худо энг олий даражадаги моҳиятдир. Фақат унинг борлиги унинг ўз табиатидан келиб чиқиб, бошқа барча нарсалар унга қарамдир. Худонинг борлиги ҳеч нарсага боғлиқ бўлмаган моҳиятдир. Бошқа ҳамма нарсалар фақат илоҳий ирода туфайли мавжуддир. Худо ҳамма нарсаларнинг, ҳамма ўзгаришларнинг ягона сабабчисидир. Худо фақат дунёни яратибгина қолмасдан, уни сақлаб туради, доимо яратишда давом этади. Августин дунё дастлаб яратилгандан кейин, ўз-ўзича ривожланади, деган деистик таълимотни инкор қилади. Августин таълимотича, худо шунингдек, билишнинг ҳам ўта муҳим предмети. Уткинчи нарсаларни билиш мутлақ билиш учун ҳеч қандай маънога эга эмас. Худо билишнинг сабабчиси ҳамдир. Худо инсон руҳига, инсон тафаккурига нур киритади, одамларга ҳақиқатни танишда ёрдам беради. Худо энг олий даражадаги фаровонликдир ва умуман ҳамма эзгуликнинг сабабчисидир. Ҳамма нарса худо туфайли мавжуд экан, ҳар қандай эзгулик фақат худодан келиб чиқади.

Худога интилиш инсон учун табиий ва фақат у билан бир-

лашибгина инсон бахтга эришиши мумкин. Шундай қилиб, Августин фалсафада илоҳиёт учун катта йўл очиб беради.

Жон масаласида Августин Платон гоёларига эргшиб, жонни спиритуалистик руҳда тушунади. Унингча, ўзига хос субстанция сифатидаги жон жисмоний сифатга ҳам эга эмас, тананинг бир тури ҳам эмас. У фақат фикрлаш, ирода, хотира функцияларигагина эга. Биологик функциялар билан унинг ҳеч қандай алоқаси йўқ. Танадан жон ўзининг 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 ўлмасдир, деган фикрни айтади. Унинг фикрича, жонни биз танага нисбатан яхшироқ биламиз, жон ҳақидаги билим аниқроқ, тана ҳақидаги билим аксинча, ноаниқ ва эҳтимолийдир. Бундан ташқари, худони тана эмас, жон билади, тана билишга ҳалақит беради. Жоннинг танадан устунлиги туфайли одам ҳиссий лаззатларини баргараф қилиб, жони ҳақида қайғуриши керак. Маънавий ҳаётнинг асоси ақл эмас, иродадир. Бунда Августин шунга таянадик, ҳар бир нарсанинг моҳияти унинг пассивлигида эмас, фаоллигидадир. Бундан инсоннинг моҳиятини пассив характердаги ақл эмас, балки ҳаракатчан, фаол ирода белгилайди, деган хулоса келиб чиқади. Августиннинг ирода устунлиги ҳақидаги таълимоти қадимги юнон рационализмдан фарқ қилади. Инсон руҳини иррационалистик талқин қилиш шунга олиб келадик, натижада эркин ирода руҳнинг моҳияти, деб эълон қилинади. Бу гоёни у фақат биологияда эмас, балки илоҳиётга ҳам татбиқ этади, яъни ироданинг устунлиги илоҳий моҳиятга ҳам тааллуқлидир. Шундай қилиб, унинг фалсафаси интеллектуализм ва рационализмдан волонтаризмга қараб йўналганлиги шубҳасиздир.

Августиннинг бутун фалсафаси ягона, мутлақ ва мукамал худо ҳақидаги таълимотда мужассамлашган. Дунё илоҳий яратиш каби аҳамиятга эга эмас, у фақат шарпадир. Худосиз ҳеч нарсани қилиш ҳам ҳеч нарсани билиш ҳам мумкин эмас. Табиатда ғайритабиий нарсанинг иштирокисиз ҳеч нарса содир бўлмайди. Августин дунёқараши натурализмга аниқ қарши қаратилган.

Ягона моҳият ва ҳақиқат сифатидаги худо метафизик таълимот мазмунини ташкил этади. Худо билимнинг манбаи сифатида билиш назариясининг предмети, худо ягона эзгулик ва гўзаллик бўлгани учун ахлоқнинг предмети, худо алоҳида қудрат ва меҳрибонлик эгаси бўлгани учун диннинг предметидир. 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 эманацияси

(нурланиши), табиий жараённинг зарурий натижаси бўлса, Августинда неоплатончилар монизмидан фарқли тарзда дуализм намоен бўлади. Августинда дунё-худо иродасининг маҳсули. Неоплатончиларда худо ва олам ягонадир.

Августин таълимотича, худо эркин фаолиятининг маҳсули бўлган олам оқилона яратилган. Худо уни ўз шахсий ғояси билан яратган. Христиан платонизми — Платоннинг ғоялар ҳақидаги таълимотининг августинча талқини (варианти)дир. Августин таълимотича, худода реал дунёнинг идеал образи (тимсоли) яширинган. Платонда ҳам, Августинда ҳам икки дунё: худодаги идеал дунё, олам ва макондаги-моддий дунё мавжуд. Бу дунё ғоянинг материяда мужассамланиши билан пайдо бўлади.

Августин эллинистик фалсафа вакиллари сингари инсон ҳаётининг мақсади ва мазмуни бахт, деб ҳисобламайди. Августин бахтни фақат ягона бир нарса—худода топиш мумкин, дейди. Инсоний бахтга эришиш — бу энг аввало худони билиш ва жонни синовлардан ўтказиш. Скептиклардан фарқли ўлароқ Августин оламни билиш мумкин, деб ҳисоблайди. У шундай билим усулини қидирганки, у хатолардан ҳоли бўлсин. Билимнинг ишончли бошланғич асоси, нуқтасини топишга ҳаракат қилган. Унинг фикрича, ишончсизликни бартараф қилишнинг ягона усули, бу сезгилар бизга ҳақиқий бартараф қилишнинг мумкин, деган фикрдан воз кечишдир. Сезгилар орқали билиш мумкин дейиш ишончсизлик (скептицизм)ни мустаҳкамлашдир.

Августин билиш мумкинлигига яна бир далил келтиради. Скептикларнинг дунёга, билишга, ишончсизлиги ва шубҳасининг ўзи билимнинг ҳақиқатлигига, аниқлигига далилдир, дейди у. Чунки ҳамма нарсага шубҳаланиш мумкин, лекин шубҳаланаётганимизга шубҳаланиб бўлмайди. Мана шу билимга шубҳа билиш жараёнидаги мустаҳкам ҳақиқатдир.

Инсоннинг онги, жони доим ўзгараётган, нотинч дунёдаги муҳим таянчдир. Қачон одам ўз руҳини билишга интилса, у унда ташқи дунёга боғлиқ бўлмаган мазмунни топади. Одамлар ўз билимларини ўзларини ўраб турган дунёдан оладилар, деган тасаввур жуда юзаки, аслида улар билимни ўз руҳларининг тубидан оладилар. Августин билиш назариясининг моҳияти ҳамма ғоя ва тушунчаларнинг яратувчиси худодир, деган априор таълимотдир. Абадий ва ўзгармас ғоялар ҳақидаги инсон билими уни шундай хулосага олиб келадики, уларнинг манбаи, абадий, мутлақ, замондан ташқари, жисмсиз худога бориб тақалади. Инсон яратаолмайди, у фақат илоҳий ғояларни қабул қилади холос.

Худо ҳақидаги ҳақиқатни ақл эмас, эътиқод била олади. Эътиқод эса ақлдан кўра иродага тааллуқлидир. Сезги ва қалбнинг ролини таъкидлаган ҳолда Августин эътиқод ва билимнинг бирлигини асло унутмайди. Шу билан бирга у ақлни юқори

поғонага кўтармайди, фақат уни тўлдиради. Эътиқод ва ақл бир-бирини тўлдиради. «Эътиқод қилиш учун ақлли бўл, эътиқод қил, ақлли бўлиш учун». Августин фалсафаси фаннинг мустақил ҳолатини инкор қилади. Фанда эса ақл ҳақиқатнинг ягона воситаси ва мезони бўлган. Бундай таълимот христианликнинг руҳига мос келади. Мана шу асосда христианлик тарихида кейинги босқич—схоластика даври вужудга келади.

Августин билиш назариясининг характерли томонларидан бири христианлик мистицизмидир. Бунда тадқиқотнинг асосий предмети худо ва инсон руҳи саналади. Билиш назариясида иррационаллик — ирода омилларининг рационал-мантиқий омиллардан устун туришини Августин ўз таълимотида эътиқоднинг ақлдан устунлигини белгилайди. Унингча, инсон ақлининг мустақиллиги эмас, балки диний ақидалар каромати буюк мартабадир. Худога ишониш—билишнинг бошланғич нуқтаси.

Эътиқоднинг ақлдан устунлиги масаласи христиан фалсафасида янги эмасди. «Эътиқодингиз манбаи фақат муқаддас китоб»да, деб ҳисобловчи ўтмиш «черков ота»ларидан фарқли ўлароқ Августин эътиқоднинг энг олий нуфузли манбаи, деб черковни ҳисоблаган. Черков ҳақиқатан ягона, гуноҳсиз, сўнгги таянчдир. Бундай дунёқараш ўша давр шароитига мос келарди. Чунки Рим империясининг гарбида черков гоаявий жиҳатдан ҳам, ташкилий жиҳатдан ҳам кучли марказлашган ташкилот эди.

Августиннинг черков олдидаги хизмати яна шундаки, у эътиқоднинг ақлдан устунлигини фалсафий жиҳатдан ҳам исботлашга уринган. Унингча, барча инсон билими икки манбага эга. Биринчиси, тажриба, ҳиссий алоқа доирасидир. Унинг чегараси ҳодисалар бўлиб, ундан нарига ўтиш мумкин эмас. Иккинчи манба бирмунча бойроқ, муҳимроқ бўлиб, у бошқа одамлардан билим олишдир. Бу бевосита билим бўлиб, у эътиқоддир.

Августин умуман эътиқод билан черков нуфузи туфайли муқаддаслаштирилган диний эътиқодни аралаштириб юборади. Маълумки, тажрибага суянган ишонч бутунлай бошқа моҳиятга эга. У муқаддас китоблар «ҳақиқат»ларидан келиб чиқувчи эътиқоддан бутунлай фарқ қилади.

Августин фалсафасида яхшилик ва ёмонлик, улар ўртасидаги фарқ масаласи муҳим туради. Унингча, бир томондан худо яратган дунёда яхшилик бўлмаслиги мумкин эмас. Иккинчи томондан эса 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 заиф томони. Мутлақ ёмонлик йўқ, мутлақ яхшилик бор. Ҳеч қандай яхши ишлар қилинмаётган ерда ёмонлик юзага келади, ёмон-

лик — олий мақсадлардан юз ўгириш, кибр-ҳаводир. Кибр-ҳаво худога мурожаат қилмасликдан келиб чиқади. Яна Августин таъкидлайдики, ёмонлик дунё мувозанатини бузмайди, лекин дунё учун зарардир. Гуноҳдорларни жазолаш ҳам, авлиёларни мукофотлаш ҳам бу мувозанатни бузмайди. Демак, Августин дунёда ёмонликнинг мавжудлигини инкор қилмайди, лекин уни фақат яхшиликнинг йўқлигидан, деб ҳисоблайди. Унингча, ёмонлик дунёвий характерга эга бўлиб, одамлардан келиб чиқади. Яхшилик худодан келиб чиқади, чунки у худо меҳрибонлигининг маҳсулидир. Инсон ёмонлиги учун жавоб беради.

Муҳаббат тушунчаси, масаласи бўйича Августин монах Пелагий билан баҳслашади. Бу христиан ахлоқи масаласи бўйича иррационалистик ва рационалистик оқим вакиллари ўртасидаги баҳс эди. Пелагий антик давр рационализмидан келиб чиқиб, дастлаб гуноҳ бўлмаган, дейди. Одам гуноҳлардан ҳоли тугилади, у черков ёрдамисиз ўзининг хузур-ҳаловати ҳақида гамхўрликни ўйлаши керак. Пелагийнинг бу таълимоти христиан черковининг гоёвий тамойилларига очиқдан-очиқ ҳужум эди. Августин Пелагийнинг бу таълимотига қарши чиқиб, тақдир ҳақидаги таълимотни ишлаб чиқади. Бу таълимот бўйича, Одам Ато биринчи инсон сифатида озод ва гуноҳсиз тугилган. У худо иродаси бўйича ҳаракат қилиб мангу ҳаётга эришиши мумкин эди. Лекин шайтон васвасаси билан Одам Ато шахсида рўй берган сазў-ҳаракат учун одамларнинг бутун авлоди озод эмас, гуноҳдор ва ўлимга маҳкум этилган. Авлиё Павел сингари ўз гуноҳлари учун жазоланадилар.

Ўзгармас, абадий моҳият сифатидаги худо ва ўзгарувчан, ўлимга маҳкум яқка нарсалар ўртасидаги қарама-қаршиликларни тадқиқ қилиш натижасида Августин замон масаласига тўхталади. Бу масалада Августин замонни осмоний сфералар ҳаракати билан боғлаб қўювчи антик давр файласуфларига қарши чиқади. Унингча, осмоний сфералари ҳам худо томонидан яратилган. Унингча, замон ҳаракат, ўзгариш ўлчовидир. Бундай ҳаракат ва ўзгариш ҳамма «яратилган» нарсаларга хосдир. Дунё яратилишидан илгари замон бўлмаган. У худо яратувчанлик фаолиятининг маҳсули сифатида намоён бўлади. Нарсалар ўзгаришидаги ўлчов худо фаолияти туфайли юзага келади.

Августин вақтнинг асосий категориялари ўтган, ҳозирги, келажак кабилар эканлигини тушунтиришга ҳаракат қилган. Унингча, ўтмиш ҳам, келажак ҳам ҳеч қандай талқинга сиймайди. Фақат ҳозирни талқин қилиш мумкин. Худди шу замон туфайли ўтган ёки келажак ҳақида биронта фикрга эга бўлиш мумкин. Ўтган замон инсон хотираси билан боғланган, келажак орзуда мужассамлашгандир. Ўтмишни ҳам, келажакни ҳам ҳозирга тақаш илоҳийликдан, мутлақликдан далолат беради. Худо ҳамма вақт ҳозирги билан ўтмиш ва келажак мужассамлашган. Худонинг мутлақ абадийлиги ва моддий, инсоният дунёси-

нинг ўзгарувчанлиги, ўткинчилиги ўртасидаги қарама-қаршилиқ Августин томонидан ишлаб чиқилган христиан дунёқарашининг асоси бўлиб қолади.

Августиннинг йирик апологетик асарларидан бири «Илоҳий салтанат ҳақида»ги рисоласидир. 410-йилда Аларих томонидан Римнинг хонавайрон қилинишидан ваҳимага тушган кўпчилик, бу фалокат римликларнинг эски динларидан воз кечиб, христианликни қабул қилганликлари учун юз берди, деб ҳисобладилар. Августин ўз дўсти Маркеллиннинг илтимоси билан бундай қарашларга зарба бермоқчи бўлди. Унинг таъкидлашича, давлатнинг равнақи эски кўпхудолик дини туфайли бўлмаган, чунки римликлар христианликни қабул қилгунларича ҳам мағлубиятлар учун, абадий фаровонликка эришиш учун Рим худоларига сиғиниши зарур бўлмаган. Августиннинг фикрича, мушриклар худолари ҳаётда ҳам, маънавиятда ҳам ҳеч қандай ёрдам беролмаганлар. Христианлик эса римликлар фойдаланган ҳамма моддий бойликларни бериши мумкин.

Августиннинг бу асарида тарих фалсафаси ўзига хос ишлаб чиқилган. Унда Августин икки шаҳар — Илоҳий ва Дунёвий шаҳар моҳиятини таҳлил қилади. «Худо шаҳри» худога муҳаббат билан ўзаро бирлашган одамлар ва самовий жонзотлардан иборат. Дунёвий шаҳарда ўз-ўзига муҳаббат қўйган, ўз шарафи ва фаровонлигига интилувчи жонзотлар яшайди. Шундай қилиб, бу шаҳарлар муҳаббатнинг турлари билан бир-биридан фарқланадилар. Шаҳарлар ҳақида гапирганда, Августин Рим империясини назарда тутмайди. Унинг қарашлари универсал характерда бўлиб, ўша пайтда кенг тарқалган тарих қайтарилишлар (цикллар) билан ривожланади, деган қарашларга қарши эди. Августин бу икки шаҳарнинг ўсиши ва равнақини таҳлил қилади ва уларнинг тақдири ҳақида башорат қилади. Қиёматдан кейин Илоҳий шаҳар аҳолиси умумий бахтга, дунёвий шаҳар аҳолиси эса абадий жазога эришади. Лекин Августин таъкидлайдики, бу шаҳарлар ўртасидаги икки хил ҳолат вақтинча, зарурий эмас ва у худо иродаси билан тугатилади.

Августиннинг фикрича, юнон тарихчилари ҳам инсоният ривожига бўлган қарашларида буни англаб етмаганлар. Худо тарих устидан ҳукмронлик қилади, унга бўйсунмайди (Кейинчалик буни Гегель ҳам айтган эди). Тарих қайтариқлар билан эмас, тўғри чизик бўйлаб ривожланади. Худо тарихни яратгунга қадар ўз онгида маълум вақтда амалга ошириладиган режага эга бўлган. Бу режада ердаги икки шаҳар ўртасидаги мавжуд кураш кўзда тутилган. Оқибатда бу режа тарихий ривожланиш чегарасидан ташқарида гайритабiiй кучнинг аралашувида амалга ошади. Августин тарихда ҳамма одамларнинг «умумийлиги» ва «яккалиги»ни кўради. Масалан, агар Геродот форс урушида фақат юнонлар ва форслар ўртасидаги курашни кўрган бўлса, Августин бутун инсон ирқининг ягоналигини таъкидлайди. Бун-

дан ташқари, унинг фикрича, тараққиёт фақат ахлоқий ва маънавий жабҳада бўлади. Бу нарса ёмонлик билан курашнинг оқибатида юз беради. Бу курашда худонинг инояти одамлар томонида бўлади. Бу курашнинг энг чўққиси гуноҳ натижасида вужудга келган. Икки шаҳар ўртасидаги кураш Илоҳий шаҳар ғалабаси фойдасига ҳал бўлади. Шундай қилиб, Августиннинг фикрича, тарихнинг сўнгги мақсади ундан ташқарида, абадий худо ҳокимлигидадир.

Августин жамият масалаларини ҳам илоҳиётчилик руҳида талқин қилади. Августин янги христиан фалсафасига асос солди. У юнонларнинг объективизм ва интеллектуализмига асосланган таълимотини инкор қилиб, ирода ақлдан устун, деб эълон қилади. Августин худони чексиз, дунёни эса ғайритабиий моҳиятнинг маҳсули ва инояти, деб билади. Худо энг аввало иродага эга бўлган моҳиятдир. Унинг фалсафаси иродага, этиқодга, муҳаббатга, раҳм-шафқатга, ишончга асосланган фалсафадир. У ҳеч маҳал ақл ва исботга асосланган фалсафа эмас.

Августин ижодида қарама-қаршилик ва ишончсизликлар кўп. Масалан, у бир томондан, ҳақиқатга фақат якка одамгина эришиши мумкин деб ҳисобласа, иккинчи томондан — ҳақиқат фақат черковнинг имтиёзидир, дейди. Бир томондан, ҳақиқат бевосита характерга эга, иккинчи томондан эса у ғайритабиий неъматдир. Августин рационализмга бефарқ қарайди, лекин охириги мақсадни, интилишни ақл билан боғланган илоҳий шуурдир, дейди. Унингча, тана ёвузлик эмас, чунки у худо томонидан яратилган, лекин жисмоний хоҳишлар ёвузлик манбаидир. Августин монийчиликдаги яхшилик ва ёмонлик дуализмини инкор қилади, лекин дуализм унинг тарих фалсафасининг асоси эди. Унинг ижодида ва қарашларида погоналарга ажратилган турли христианлик интилишлари, муқаддас китоблар ва черков ғоялари, рационализм ва мистицизм, муҳаббатга содиқлик қоришиб кетган. Августиннинг жуда кўп издошлари бўлган.

IV асрда Рим ўз мавқеини йўқотди. V асрга келиб, Римга шимолдан варварларнинг доимий хонавайрон қилувчи юришлари бўлиб туради. Бундай шароитда ривожланиш ҳақида ҳеч қандай гап бўлиши мумкин эмасди, фақат анъаналарни сақлаб қолиш ҳақидагина гапириш мумкин эди, холос. Фақат бир неча асрдан кейингина схоластлар христиан фалсафасининг янги асосларини ривожлантиришга ҳаракат қилдилар. Бунда улар асосан Августин таълимотига асосландилар. Августин ўрта асрлар маънавий ҳаётига жуда катта таъсир кўрсатган христиан илоҳиётчиларидан бири эди. У «черков отаси» номига нисбатан кўпроқ файласуф сифатида машҳур бўлган. Унинг ижоди ва таълимоти Платон фалсафаси билан ўрта аср схоластлари орасидаги боғловчи бир бўгин эди. Августин анъанаси кўп вақтгача ортодоксал фалсафанинг ягона намунаси бўлиб келди. Фақат XIII асрдагина, Фома Аквинский ортодоксиянинг янги намунасини

ишлаб чиқади, лекин Августин таълимотини таъсири бундан кейин ҳам давом этади.

СХОЛАСТИКА

Схоластика сўзининг луғавий маъноси «мактаб», «ўқийдиган жой» кабиларни англатади. Схоластлар деб, Буюк Карл саройидаги, сарой мактабларидаги ўқитувчиларни ҳамда динни ўқитишда фалсафадан фойдаланган ўрта аср илоҳиётчиларини атаганлар. Булар ҳақиқатни янгидан қидирмаганлар, балки мавжуд ҳақиқатни мантиқий йўллар билан исботлашга ҳаракат қилганлар. Схоластика — бу илоҳиётни рационаллаштиришга бўлган уринишнинг янги кўринишидир. Эътиқодни тафаккур билан мустаҳкамлаш мақсадида илоҳиёт муқаддас китоблар фалсафий нуқтаи назардан тадқиқ қилиниши керак, деб ҳисоблаган. Муқаддас китоб сўзларини Аристотел дедуктив логикаси ёрдамида системалаштириш ва янги кашф қилинган Аристотел фалсафаси билан уйғунлаштириш керак, деб ҳисобланган. Схоластика Аристотел фалсафасининг Европага кириб келишининг асосий сабабидир. V асрда Боэций томонидан таржима қилинган бир неча асарларгина мавжуд эди. Унинг дунёқараши ҳақида латин тилидаги таржималардан жуда кам маълумотга эга эдилар. XII асрга келиб Еарбий Европада Аристотелнинг латин ва араб тилидан таржима қилинган асарлари билан кенгроқ танишдилар. Буюк араб мутафаккири Ибн Рушд (Аверроэс — 1128—1198)нинг таржима ва шарҳлари 1200 йилдан Европага Испания (Андалузия) орқали кириб келди. Худди шу даврда Европага машхур яҳудий мутафаккири Моисей Маймоний (1135—1204) томонидан қилинган таржималар ҳам кириб кела бошлади. Схоластиканинг тарқалишига яна бир сабаб — муқаддас китобларни ўрганиш учун айрим монах орденларининг фалсафага қизиқиши бўлди.

Масалан, Фома Аквинский, унинг устози Буюк Альберт, Доминикан ордени монахлари, Вильям Оккам ва Бонаветура, францискан орденлари монахлари эди. XII асрда вужудга келган университетлар янги илмий йўналишга бошпана бўлди ва тез орада илоҳиётни мантиқ ва тафаккур ёрдамида ўрганишнинг дастури ишлаб чиқилди. Масалан, Париж университети Абельяр даврида схоластиканинг етакчи марказига айланди. Схоластлар асосан ҳақиқатни қидириш билан эмас, балки мавжуд бўлган умумий ҳақиқатни рационал таҳлил қилиш билан шуғулланганлар. Улар учун ҳақиқатга қандай усул билан эришилмасин, муқаддас китобларга эътиқод усули биланми ёки фалсафий мантиқ усули биланми, бундан қатъи назар, ҳақиқатнинг гармоник тарзда яхлит бўлиши шарт қилиб қўйилган.

Ўрта аср тафаккури фақат сиёсий ва черков бирлигига эришишигина эмас, балки фалсафада бирликка ҳам эришишни

хоҳлаган. XIII асрда Европада Аристотел фалсафасининг кириб келиши схоластларни бу масалани бажаришга ундади. Схоластлар учун далиллар мутлақ, ишончли ва муҳимдир. Улар таълимотининг мазмунини Библия (Таврот ва Инжил), эътиқод рамзлари, черков оталарининг асарлари ташкил этарди. Уларнинг мақсади эса эътиқод ақлга мос келадими, деган саволга жавоб бериш бўлган.

Схоластлар методологияси Аристотел диалектикаси (яъни логикаси)га таянган, таълимотнинг мазмуни эса илоҳиёт бўлган. Мазмун ҳам, усул ҳам ўзгариши мумкин эмас.

Кўп схоластларнинг фалсафий фикрлаш мезони юнон фалсафаси бўлган. Уларнинг таълимоти Платон ва Аристотел фалсафасининг умумий тамойилларига мос келиши керак эди. Хусусан, универсалийлар (умумий тушунчалар)нинг табиати, эътиқод ва тафаккурининг мутаносиблиги масаласида баҳс-мунозара олиб борилар эди.

Реализм таълимотича, универсалийлар ёки умумий ғоялар якка нарсалардан алоҳида мавжуддир. Масалан, гўзаллик, фаровонлик каби умумий тушунчалар айрим, якка одамларнинг хатти-ҳаракатидан мутлақо мустақил мавжуддир. Бундай қараш лотинча ибора «universalia akte rem», яъни «универсалийлар яратилган нарсалардан аввал мавжуддир», деб ифодаланарди. Платон таъбирича, одамлар бу дунё чегараларидан чуқурроққа қарашлари ва энг чуқур, ҳақиқий реалликни кўришлари керак. Бу таълимот реализм номи билан машҳур. Реализмнинг йирик вакилларида бири Ансельм Кентерберийскийдир (1033—1109). у Шимолий Италияда тугилган. 1093 йилда Кентерберийда архиепископ лавозимини эгаллаган. Унинг тафаккур ва эътиқоднинг ўзаро муносабатларига бўлган қарашлари «билиш учун эътиқод қиламан», деган тезисда ўз ифодасини топган. Унингча, энг аввал ва асосан эътиқод билимнинг асоси бўлиши керак. Ансельм ўзининг икки асарида тафаккур эътиқодни асослаб бериши кераклиги ҳақидаги хулосаларга келади.

Улардан бири «Monologion» — худо борлиги сабаб-оқибат муносабатлари орқали индуктив усул исботи. Бу космологик исбот шакли бўлиб, уни шундай изоҳлаш мумкин. Одам ҳаётда кўп неъматлардан фойдаланади. Бу неъматларнинг барчаси энг олий неъматнинг интиҳосидир. Мана шу энг олий неъмат туфайли улар мавжуддирлар. Чексиз пастга қараб кетишни тасаввур қилиб бўлмаганлиги учун, буларнинг ҳаммасининг сабаби худодир. Ансельмнинг иккинчи асари «Prologion» — худо борлигининг дедуктив исботидир. Бу онтологик исбот деб аталиб, мос келишлик ҳақидаги таълимотга асосланган. Ансельмнинг фикрича, ҳар бир одамнинг онгида энг олий муқаммал моҳият ҳақида ғоя бор. Бу ғоя эса, объектив мавжуд бўлган реалликка мос келиши керак, чунки агар бундай моҳият мавжуд бўлмаса, демак, у комил ҳам бўлмайди, ундан олийроқ муқаммалликни

ҳам тасаввур қилиб бўлмайди. Демак, худодан ҳам юқорироқ ғояни, комилюроқ моҳиятни тасаввур қилиш мумкин эмас экан, унда худо ҳақиқий реалликда бордир. Гарчи бу ва бошқа худо мавжудлигининг мантиқий исботлари унинг борлигини тўлиқ исботлай олмаса ҳам, айрим қўшимча қимматга эга. Улар ҳар бир билимга эга бўлган одамга агар худо мавжудлигини инкор қилинса, ҳеч нарсани ҳақиқий равишда тушунтириш мумкин эмаслигини кўрсатади.

Ансельм ўзининг «Нима учун худо одамга айланди?» деган асарида ёзадики, одам мутлақ худога бўйсунуши керак. Лекин Одам Атонинг гуноҳга ботиши билан табиий одам бўйсунмайдиган бўлиб қолади. Шунинг учун у худо олдида қарздордир. Бунинг учун у қарзини тўлаши ёки жазоланиши керак. Одам қиёфасидаги Худо Исо хочда ўз ўлими билан қарзини узди. Бу қарзни оддий одам узолмас эди. Шундай қилиб у бундай мажбуриятдан қутулди.

Мўътадил реализм. Аристотел реаллик табиатига нисбатан мўътадил муносабатда бўлган. Унингча, универсалийлар объектив мавжуддир. Лекин улар айрим, якка предметлардан алоҳида мавжуд эмаслар, уларнинг ўзида, уларнинг онгида мавжуддир. Аристотел таълимотининг муҳим томонларини тан олган ўрта аср схоластлари мўътадил реалистлар деб аталганлар. Уларнинг йирик вакиллари Абеляр ва Фома Аквинскийлардир.

Британияда тугилган Абеляр (1079—1142) ўз ақлий қобилияти билан ёшлигиданоқ жуда машҳур бўлган. Унинг Париж университетиде илоҳиётдан ўқиган маърузалари шу даражада машҳур бўлганки, ҳатто айрим вақтларда уларни тинглаш мақсадида бир неча минг талаба йигилган. У ўзи хусусий дарс берган Элоиз деган талабасини севиб қолган. У Фульберт деган каноникнинг жияни бўлган. Уларнинг бу севги можаролари ошкор бўлиб қолгандан кейин Фульберт Абелярдан аёвсиз ўч олган. Бир неча каллакесарларни ёллаб уни қаттиқ жазолаган. Шундан кейин Абеляр Элоизага монастирға кетиши зарурлигини уқтирган.

Унинг илоҳиётчиликдаги қарашлари Бернард Клервоский томонидан тор-мор қилингандан кейин, енгилган Абелярнинг ўзи ҳам монастирға келишга мажбур бўлган ва у ерда токи ўлимигача яшаган.

Абеляр позицияси — мўътадил реализм. Унинг фикрича, дастлаб реаллик худо онгида мавжуд бўлган, кейин бевосита нарсаларнинг ўзида (лекин бу олам ташқарисида эмас) ва оқибатда одамларнинг онгида мавжуд бўлган. Ансельмга қарама-қарши Абеляр «Мен эътиқод қилиш учун биламан», дейди. Тафаккурнинг ҳақиқатни топишдаги ролини таъкидлаб, Абеляр доимо тафаккурға авторитет (нуфуз) сифатида мурожаат қилади. У таъкидлайдики, шубҳа тадқиқотни тақозо қилади, тадқиқот эса ҳақиқатга олиб келади. Унинг фикрича, Исонинг

ўлими худони қаноатлантириш учун эмас, балки одамларга худонинг севгисини юқтириш учун юз берди. Бу билан эса одамларга ахлоқий таъсир ўтказиш ва унинг оқибатида ўз ҳаётини худога бўйсундириш бўлган. Бу қараш ахлоқий таъсир ўтказиш назарияси деб аталади.

Абелярнинг йирик асари «Ҳа ва йўқ» 158 тасдиқдан иборат. Улар махсус тартибда черков оталарининг айрим гоёларга нисбатан «ҳа» ёки «йўқ» деб билдирган қарашлари эди. Шундай қилиб, Абеляр черков оталари орасида қарама-қаршилик мавжудлигини, у эса уларни бартараф эта олишини таъкидлайдики, гарчи у умумқабул қилинган католик илоҳиётини инкор қилмаган бўлса ҳам, унинг усули руҳонийларнинг газабига сабаб бўлди. Чунки у ҳақиқатни англашда тафаккурнинг ролини жуда юқори баҳолаган. Мўътадил реализмнинг яна бир вакили Буюк Альберт (Альберт фон Больштедт, 1193—1280) Падуан университетиде эркин санъатларни, табиий фанларни, ўша пайтда черков томонидан тан олинмаган Аристотел фалсафасини ўрганди. 1223 йилда доминикан орденига кириб, у ердан Кёльнга илоҳиёт ва фалсафани ўрганиш учун юборилади. У ўқитувчи сифатида жуда машҳур бўлиб, залга эшитувчилар сигмаганлиги учун очиқ майдонларда маъруза ўқиган. 1260 йилда Дрезденда епископлик лавозимига кўтарилади. Ўз хоҳиши бўйича бу лавозимдан озод қилинади ва қолган умрини Кёльнда ўтказди. Монастирда кечирган танҳолик ҳаётида бутунлай илмий ва адабий фаолият билан шуғулланади.

У кенг маълумотли бўлиб, Аристотел, Ибн Сино асарларини ўрганган, улар унга катта таъсир кўрсатган. Унинг кўп асарлари бизгача етиб келган. Уларнинг кўпчилиги Аристотел асарларига ёзилган шарҳлардир. Альберт биринчи бўлиб, христиан дунёқарашини тизимлаштириш мақсадида Аристотел гоёлари-дан фойдаланишга ҳаракат қилган.

У шуни тушунганки, Ғарбий Европага антик давр тафаккурининг кириб келишини тўхтатиш мумкин эмас, аксинча, христианликни асослаш ва мустаҳкамлаш учун антик давр фалсафасидан кенг миқёсда фойдаланиш керак. Ўз ижодида у кўпинча, Аристотел асарларига мурожаат қилади, уларни шарҳлайди, айниқса, мантикқа жуда юқори баҳо беради. Аристотел мантиқий таълимоти руҳида XIII аср схоластикасига универсалийлар масаласида реалистик мазмун киритади. У аввалги схоластларга нисбатан фалсафага мустақил ўрин ажратади. Масалан, диний ақидалар муаммолари билан (учланганлик, гуноҳни ювиш, қайта тирилиш) мистерия масалалари ўртасида фарқ мавжудлигини кўрсатади. Унингча, бу масалалар илоҳиётчилик тадқиқотлари, табиий-илмий муаммолар мазмунини ташкил қилиб, фалсафий тушунтиришни талаб қилади.

Альберт аристотелизмда бошқа гоёвий концепциялар унсурлари, масалан, неоплотонизм таъсири ҳам мавжуд. Амалда

бу нарса христианлик ва черков таълимотига мослаштирилган аристотелизм эди.

Альберт табиий-илмий тадқиқотлар ва кузатишлар ҳам олиб борган. Масалан, у зоология, кимё (алхимия), антропологияда маълум натижаларга эришган. Уни ҳатто, жоду сирларидан хабардор, деган шубҳага ҳам борганлар. Баъзи маълумотларга қараганда, у гапирувчи асбоб яратган. Бу шайтоннинг иши деб қўрққан шогирди Фома уни синдирган эмиш. Альберт фалсафий, табиий-илмий, илоҳиётчиликка бўлган қизиқишлари шу даражада кенг бўлганки, унга универсал доктор, деган унвон беришган. XIV асрдан бошлаб эса у Буюк Альберт деб атала бошлаган. Бу машҳур немис схоласти ўзи мантиқий жиҳатдан изчил ягона фалсафий ва илоҳиётчилик тизимини яратмаган. Бу вазифани фақат унинг шогирди Фома бажарди. Лекин Альбертсиз Фоманинг бу ишни бажариши қийин эди. Асосий масалаларда улар ҳамфикр эдилар.

Фома Аквинский 1225 йилда туғилган. У граф Ландольф Аквинскийнинг ўғли эди. У Монтекассино шаҳридаги бенедиктлар монастирида тарбияланган, Неаполь университетига эркин санъатни ўрганган. 17 ёшида доминиканлар орденига аъзо бўлиб қиради. У ердан уни Парижга ўқишга юборишади. У ерда унинг ўқитувчиси Буюк Альберт бўлиб, кейинчалик у билан Кёльнга қайтади. 1252 йилда у яна Парижга қайтади ва у ерда ўз ўқишини давом эттиради. Италияда бўлганда Аристотел асарлари билан танишади. 1268—1272 йилларда яна Парижда бўлади. Бу ерда илоҳиётдан машҳур ўқитувчи бўлиб танилади, кўп схоластлар билан илоҳиётнинг муҳим масалалари бўйича баҳс юритади. 1274 йилда Лион шаҳрига сафарга чиққанида Террагино шаҳри яқинидаги Фоссанова монастирида вафот этади. Унга мулойимлиги туфайли «Фаришта доктор», деган лақаб беришади. Фома Аквинскийнинг ижодий мероси ҳам Альбертники сингари бой. Унинг асарларини қуйидаги гуруҳларга ажратиш мумкин:

1. Аристотелнинг «Аналитика», «Никомах этикаси», «Метафизика», «Физика», «Жон ҳақида», «Осмон ва ер ҳақида», «Табиий нарсаларнинг вужудга келиши ва ўлим ҳақида», «Политика» ва бошқа асарларига ёзилган шарҳлар.

2. Кичик фалсафий рисоалар. Уларнинг ичида энг муҳими «Аверроэчиларга қарши ақлнинг бирлиги ҳақида».

3. Умумлаштирувчи илоҳиётчилик рисоалари. Улардан энг муҳимлари — «Пётр Ломбардскийнинг китобларига шарҳлар», тугалланмаган «Илоҳиёт умумлашмаси».

4. «Саволлар» деб аталмиш асарида турли илоҳиёт руҳидаги масалалар таҳлил қилинади. Бунда ўша даврдаги ўқитувчилар, талабалар ўртасидаги турли баҳслар, мунозаралар, савол-жавоблар, ундаги айрим муаллифлар қўллаб-қувватланади.

5. Христиан ақидашунослиги бўйича кичик рисоалар.

6. Апологетик ижод, яъни христианлик динининг асосларини ҳимоя қилувчи рисолалар, масалан, «Мушриқларга қарши», «Арманлар, грекларга қарши қаратилган диннинг асосла-ниши», «Юнонлар хатолари ҳақида».

7. Ҳуқуқ, давлат, жамият фалсафаси ҳақида рисолалар.

8. Орденлар ва уларнинг қоидалари моҳияти ҳақидаги рисо-лалар.

9. Муқаддас китобни талқин қилувчи рисолалар.

Лекин унинг асосий асарлари «Илоҳиёт умумлашмаси» ва «Мушриқларга қарши умумлашма», «Илоҳиёт умумлашмасида» католик дини ақидашунослиги ишлаб чиқилган. Бу асар умуман схоластик илоҳиётшунослиқнинг асосидир. Аквинский фан ва дин муносабатлари масаласини аниқ ишлаб чиққан. Унингча, фаннинг вазифаси дунёдаги қонуниятларни тушунтириш. Шунингдек, Аквинский объектив, тўғри билимга эга бўлиш мум-кинлигини тан олади. У фақат инсон ақлининг фаолиятигина ҳақиқат бўла олади, деган тасаввурларни ҳам инкор қилади. Унингча, билим ичкарига, фикрларнинг субъектив шаклларига эмас, объектга, ташқарига қаратилиши керак.

Лекин билим объектив ва ҳақиқат бўлишига қарамасдан, у ҳамма нарсани қамраб ололмайди. Фалсафий, метафизик би-лим дунёси устида бошқа бир дунё борки, у билан илоҳиёт шуғулланади. Бу дунёга тафаккурнинг табиий кучи билан ки-риш мумкин эмас. Бу масалада Аквинский илк схоластиканинг айрим вакилларида фарқ қилади. Масалан, Ансельм, Абеляр-лар христиан ақидашунослигининг ҳамма соҳаларини ақл би-лан эгаллаш мумкин, деб ҳисоблаганлар. Фома Аквинский таъ-лимотича, христианлик динининг ўта муҳим сирлари фалсафа ва билимдан ташқарида бўлади. Масалан, уч худоликнинг яго-налиги бунга мисол бўла олади. Бу ерда гап гайритабиий ҳақиқат-лар ҳақида кетаяпти. Масалан, илоҳий каромат, шафоат, иноят ва ҳ.к. фақат эътиқоддадир. Лекин унингча, фан ва дин ўртаси-да қарама-қаршилиқ 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, ило-ҳий ақлга қарама-қаршидир. Инсон тафаккури эга бўлган воси-талар эса етарли эмас. Бундай фикрни Фома ҳамма вақт ўзи-нинг баҳс юритувчи рисолаларида таъкидлайди. Бу мунозарали рисолалар мушриқларга ҳам, христиан шаккокларига ҳам қар-ши қаратилган эди.

Унингча, фалсафа илоҳиётга, динга шунинг учун хизмат қилиши керакки, у диний ҳақиқатларни акс эттиради, уларни тафаккур категорияларида талқин қилади, шунингдек, динга қарши бўлган сохта далилларни инкор қилади. Фалсафанинг ўзи гайритабиий ҳақиқатни исбот қилолмайди, лекин унга қар-

ши қўйилган далилларни кучсизлантиради. Аквинский дунёқарашида илоҳиётнинг қуроли сифатидаги фалсафанинг роли мукамал ўз аксини топган.

Аквинскийнинг борлиқ ҳақидаги таълимотида Аристотел таълимотининг унсурлари яна ҳам кўпроқ намоён бўлади. Лекин Фома Аристотелнинг табиий-илмий қарашларини мавҳумлаштиради. Ундан фақат христиан илоҳиёти учун хизмат қилиши мумкин бўлган жиҳатларинигина сақлаб қолишга уринади.

Унингча, олам бир неча бир-бирдан ажралган поғоналарга бўлинган тартибда мавжуддир. Энг қўйи поғона — ўлик табиат. Унинг устида ўсимлик ва ҳайвонот дунёси мавжуд. Улардан эса энг юқори поғона одамлар дунёси келиб чиқади. Одамлар дунёси ғайритабиий, руҳий дунёга ўтиш босқичидир. Ҳамма мавжуд нарсаларнинг мақсади, маъноси, олий даражасининг биринчи мутлақ сабаби, энг комил реаллик — худодир. Аквинский Аристотел метафизикасини Платон ғоялари билан қориштиради. Бу айниқса, эстенция ва экзистенция (моҳият ва ҳодиса) тушунчаларини талқин қилганда равшан намоён бўлади. Унингча, ҳар бир, ҳам якка, ҳам илоҳий мутлақ шаклдаги мавжуд нарсалар моҳият ва ҳодисадан иборат. Ҳар бир нарсанинг моҳияти якка, айрим эмас, балки жинс 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, бошқа омиллар туфайли мавжуд. Улар тасодифийлик ва шартланганлик характериға эға. Фақат худоғина мутлақ, шартланмаган, шунинг учун у зарурий вужуддир, чунки зарурият унинг моҳиятидадир. Худо олий, вужудий борлиқдир. Яратилган нарсалар мураккаб борлиқдир. Моҳият ва мавжудлик (ҳодиса) ҳақидаги Аквинский таълимоти худо ва дунё ўзаро муносабатлари масаласини дуалистик ҳал қилади. Бу эса христиан монотеизми (яккахудолик)нинг асосий тамойилларига мос келади.

Аквинский, шунингдек, Аристотелнинг материя ва шакл категориялари ҳақидаги таълимотидан ҳам фойдаланади. Унингча, моддий нарсалар ноаниқ, пассив материя ва фаол шаклнинг бирикмасидан иборат. Нрсалар шаклнинг пассив материяға киришлари орқали реалликка, ҳодисаға, воқеликка айланади. Шакллар материядан ажралган фаришталар ва руҳлар каби ғоялар тарзида мавжуддир. Бу Аквинский таълимотини Аристотел таълимотидан жиддий фарқлантиради, чунки Аристотелда шакл материя билан ҳамма вақт бирликда бўлади. Фақат шакллар шакли — худоғина танасиз мавжуд. Моддий ва руҳий олам ўртасидаги фарқ шундаки, моддий олам материя ва шаклдан иборат, руҳий олам эса фақат шаклға эға.

Аквинскийнинг шакл ҳақидаги таълимоти билан бевосита универсалийлар ҳақидаги таълимоти боғланган. Бу масалада у

мўътадил реализм позициясида туради. Унингча, биринчидан, универсалий (умумий тушунча)лар якка нарсалар моҳияти шаклида мавжуддир. Иккинчидан, улар якка нарсаларни мавҳумлаштириш жараёнида инсон онгида мавжуддир. Учинчидан, улар илоҳий онгда якка нарса ва ҳодисаларнинг идеал образи сифатида нарсаларгача мавжуд бўлади. Худди шу учинчи хил кўринишда Аквинский таълимоти, Аристотел таълимотидан фарқ қилади.

Аквинский таълимотича, худонинг борлиги ақл билан исбот қилинади. У Ансельм Кентерберийский томонидан талқин қилинган худо борлигининг онтологик исботини инкор қилади. Унингча, «худо бордир», деган ибора ақл учун равшан ва туғма эмас. Худонинг борлиги исбот қилиниши керак. Фома Аквинский худо борлигининг бешта исботини келтиради.

Биринчи исбот табиатда ҳаракатнинг мавжудлигидир. Ҳар бир ҳаракат қилаётган нарса бошқа қандайдир бирон нарса орқали ҳаракатга келади. Лекин бу ҳаракатнинг давоми узлуксиз бўлиши мумкин эмас, чунки биринчи «ҳаракатга солувчи» ҳам, у туфайли ҳаракат қилаётган нарса ҳам биринчи ҳаракат қилаётган нарса туфайли ҳаракат қилади. Биринчи ҳаракатга солувчининг мавжудлиги шу билан белгиланади. Бу эса худодир.

Худо борлигининг иккинчи исботи таъсир қилувчи сабабнинг моҳиятидан келиб чиқади. Дунёда қатор таъсир қилувчи сабаблар бор. Бирон нарса таъсир қилувчи сабабчисисиз бўлиши мумкин эмас. Акс ҳолда, у ўзидан-ўзи илгари бўлиб қоларди, бу мумкин эмас. Демак, қандайдир биринчи таъсир қилувчи сабаб борки, у худодир. Худо борлигининг учинчи исботи тасодиф ва заруриятнинг ўзаро муносабатидан келиб чиқади. Бу ўзаро муносабатлар занжирини ҳам узлуксиз тасаввур қилиш мумкин эмас. Тасодифий нарса зарурий нарсага боғлиқ. Бу зарурий нарсанинг зарурийлиги эса, ё бошқа зарурий нарсага боғлиқ, ёки унинг зарурийлиги ўзида мавжуд. Оқибатда шу нарса аниқланадики, қандайдир биринчи зарурият борки, у худодир.

Худо борлигининг тўртинчи исботи бирин-кетин келади-ган, ҳамма ерда, ҳамма нарсада мавжуд бўлган камолот даражаларининг мавжудлигидир. Энг олий даражадаги камолот даражаси борки, у ҳам худодир.

Худо борлигининг бешинчи исботи телеологик исботдир, яъни ҳамма нарсаларнинг мақсадга мувофиқ яратилганлигидир. Унинг асосида бутун табиатда намоён бўладиган фойдалилик ётади. Бу таълимот бўйича, ҳамма нарса, ҳатто фойдасиз ва тасодифий бўлиб кўринган нарсалар ҳам қандайдир мақсадга интилган, бирон маънога эга, бирон фойдаси бор. Демак, шундай бир онгли моҳият борки, ҳамма табиий нарсаларни мақсадга йўналтиради. Бу худодир.

Албатта, кўриниб турибдики, бу таълимот маълум даражада Аристотел ва Августин таълимотларига ҳам яқин. Худонинг моҳияти ҳақида гапириб, Аквинский ўртача йўлни танлайди. Унинг фикрича, худони англаш, билиш уч хил маънода бўлиши мумкин. Табиатдаги илоҳий таъсир воситаси билан, яратувчи ва яратилганнинг мослиги асосида англонади, чунки тушунчалар илоҳий яратишни англолади. Ҳар бир нарса фақат чексиз, комил худо борлигининг заррачаси сифатида тушунилиши мумкин. Инсоннинг билими ҳамма нарсада комил эмас, лекин у бизга мукамал, мутлақ борлиқ сифатидаги худони билишимизга ёрдам беради.

Шунингдек, муқаддас китоб ёки илоҳий каромат ҳам бизни худони коинотнинг яратувчиси сифатида билишга ўргатади. Аквинскийнинг таъкидлашича, яратилиш фақат илоҳий каромат орқали билиш мумкин бўлган реалликка хосдир. Яратиш жараёнида худо ўз илоҳий ғояларини амалга оширади. Бу ерда Аквинский яна Платон ғояларини бошқачароқ шаклда талқин қилишга уринади.

Фома Аквинский таълимотида инсон жонининг моҳияти масаласи ҳам муҳим ўрин эгаллайди. У кўпгина рисолаларида сезгилар, хотира, айрим руҳий қобилиятлар, уларнинг ўзаро алоқалари, билиш ҳақида ёзади. Бу масалада ҳам у Аристотелнинг пассив материя ва фаол ақл ҳақидаги таълимотидан келиб чиқади. Унингча, жон ҳамма ҳаётӣ воқеа ва жараёнларда шакллантирувчи тамойил, моҳиятни ташкил этади. Инсон жони танасиз, материясиз соф шакл, материяга боғлиқ бўлмаган руҳий субстанциядир. Унинг йўқолмаслиги ва ўлмаслиги шу билан белгиланади. Жон танага боғлиқ бўлмаган субстанция экан, демак, у тананинг йўқолиши билан йўқолмайди. У соф шакл сифатида ўз-ўзидан йўқолмайди.

Шундай қилиб, Аквинский инсоннинг мангуликка ташна-лигини руҳий субстанциянинг ўлмаслигининг исботи деб ҳисоблайди. Бу нарса эса, якка жонлар устида турувчи қандайдир умумий жоннинг ўлмаслиги ҳақидаги Ибн Рушд (Аверроэс) таълимотига зиддир. Айрим руҳий қувватлар, уларнинг хусусиятлари масаласида ҳам Фома Аристотел таълимотидан келиб чиқади. Унингча, ўсимликларга хос бўлган, модда алмашилиши ва кўпайиши хусусиятига эга бўлган ўсимлик (вегетатив) жони бор. Ундан юқорироқ поғонада сезиш, ҳис қилиш, интилиш, эркин ҳаракат қилиш хусусиятларига эга бўлган ҳайвонот жони туради. Инсонда эса бу хусусиятлардан ташқари онглилик хусусияти — ақл бор. Инсон онгли жонга эга. Бу онгли жон ўзида юқоридаги икки хил жоннинг вазифаларини ҳам бажаради.

Аквинский ақли иродадан устун қўяди. У шундай фикр юртади: «Агар биз нарсаларни уларнинг ички моҳияти орқали эмас, балки ташқи кўринишлари асосида билар эканмиз, де-

мак, биз ўз жонимизни бевосита эмас, билвосита, интуиция орқали биламиз». Аквинский жон ва билиш ҳақидаги таълимоти рационалистик руҳ билан сугорилган. Доминикан орденининг монахи бўлган Аквинский таълимоти францискан монахларининг фақат психология соҳасида эмас, бошқа соҳалардаги қарашларига ҳам қарама-қаршидир. Францискан монахларининг қарашларида инсон билишининг фаоллиги таъкидланади. Аквинский эса Аристотел таълимотига илова қилиб, билишнинг пассив характерини кўрсатади. Билишда у борлиқнинг образли қабул қилинишини таъкидлайди. Агар образ ҳақиқий борлиқ билан мос келса, билим тўғридир.

Инсон билишининг манбаи масаласида ҳам Фома дастлаб Аристотел таълимотидан келиб чиқади. Унингча, билишнинг манбаи илоҳий гоёларни ёки уларни хотирлашда эмас, балки тажрибада, ҳиссий қабул қилишдадир. Билимнинг маҳсули сезгилардан келиб чиқади. Ҳиссий тажриба фақат якка, айрим нарсаларни акс эттиради. Ақлнинг объекти эса айрим нарсаларнинг моҳиятидир. Моҳиятни билиш мавҳумлаштириш орқали амалга ошади.

Аквинский ўзининг жон ва билиш ҳақидаги таълимоти асосида ахлоқий таълимни яратди. Ахлоқий фаолиятнинг белгиларчи омили деб Аквинский ирода эркинлигини кўрсатади. Бу масалада ҳам у Августин ва францисканлар таълимотига қарши чиқади. Олижаноблик белгилари сифатида Аквинский юнон фалсафасидаги тўрт фазилат: донолик, жасурлик, мўътадиллик, адолатдан ташқари яна уч христианлик олийжаноблигини: — иймон, умид ва муҳаббатни эътироф этади. Олижаноблик ҳақидаги Аквинский таълимоти мураккаб, лекин бу таълимнинг марказий гоёси оддий. Бу қуйидаги гоёга асосланади: инсон табиати ақлдир. Демак, ким ақлга қарши бўлса, у инсонга ҳам қаршидир. Ақл иродадан устун ва уни бошқаради. Унингча ҳаётнинг маъноси бахтдир. Бахтни эса у худони шуур қилиш ва билиш деб ҳисоблайди. Билиш инсоннинг энг олий вазифасидир. Худо — билишнинг тубсиз манбаи. Инсоннинг охириги мақсади худони шуур қилиш, билиш ва унга муҳаббатдир. Бу мақсадга эришиш йўли синовларга тўла. Ақл инсонни ахлоқий тартибга етаклайди. Ахлоқий тартиб — бу илоҳий қонунлардир. Ақл абадий роҳат ва бахтга эришиш учун нима қилиш кераклигини инсонга ўргатади.

Аквинский табиат, моддий дунё, табиий-илмий масалалар билан ҳам қизиққан. У энг аввало ахлоқий дунё, демак, 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 қарайди. Давлат умумий фаровонлик ҳақида гамхўрлик қилиш вазифасини бажаради. Лекин Аквинский ижтимоий тенгликка мутлақ қарши чиқади. Табақаланиш фарқлари абадийдир, дей-

ди у. Қуйи табақалар ўз хўжайинларига бўйсунилари керак, умуман, бутун христианлар учун бўйсунил — олижанобликдир. Давлатнинг энг афзал шакли монархиядир. Худо дунёда, жон танада қандай ўрин эгалласа, монарх ўз подшолигида шундай ўринни эгаллаши керак. Олижаноб ва адолатли подшонинг ҳокимияти худонинг оламдаги ҳокимиятининг акс этишидир.

Монархиянинг вазифаси фуқаролар фаровонлигини таъминлашдир. Бунинг учун энг аввало тинчликни сақлаш ва фуқаролар фаровонлигини таъминлаш керак. Давлатнинг ташқи мақсади ва мазмуни эса самовий роҳат-фароғатга эришишдир. Бунга эса фуқароларни давлат эмас, черков етаклайди. Лекин ҳар қандай черков эмас, балки ердаги худонинг ўринбосари бўлган — Рим папаси бошчилигидаги черков етакламоғи лозим. Черковнинг роли давлатнинг ролидан юқоридир, шунинг учун дунёвий ҳокимлар черковга бўйсунилиши керак. Демак, Аквинский дунёвий ҳокимиятнинг руҳонийлар ҳокимиятига бўйсунилиши зарурлигини таъкидлайди. Ҳамма нарсани қамраб олувчи ҳокимият фақат черковга тегишлидир.

Фома Аквинскийнинг ўлимидан кейин доминиканлар ордени ва умуман бутун католик черковда унинг таълимотининг устунлигини таъминлаш учун кескин кураш кетади. Бунга энг аввало Августин таълимотига эргашган францисканлар ордени қаршилиқ кўрсатади. Бу орден вакиллари учун Аквинский онтологик ва гносеологик таълимотининг айрим томонлари номақбул эди. Масалан, одам фақат бир нарса, яъни ҳаракат қилувчи жон шаклида бўлиб, унга ҳамма нарса бўйсунди, деган таълимотдир. Улар яна унинг жонда билиш материяси мавжудлигини инкор этиш ҳақидаги фикрини ҳам тан олмаганлар. Шуни ҳам айтиш керакки, доминиканлар орденининг ўзида ҳам айримлари Аквинскийга қарши чиққанлар.

XIII аср охири XIV аср бошларида доминиканлар орденида Фома таълимоти (томизм) етакчи ўринни эгаллайди. Аквинский унинг «биринчи доктори» деб эълон қилинади. 1323 йилда у «авлие» деб эълон қилинади. Фома Аквинский таълимотининг маркази дастлаб Париж университети, кейинчалик Кёльн университети бўлиб қолади. Секин-аста томизм (Фома Аквинский таълимоти) черковнинг расмий доктринасига айланади. Уйғониш даврида янги ижтимоий шароитлар туфайли томизм инқирозга учрайди.

Томизмда ҳаётга ва фанга қарши қаратилган схоластик донолик шаклланган. Бундай қарама-қаршилиқни тугатишга янги схоластиканинг вакиллари киришдилар. Улар асосан Испания университетларида бўлган иезуитлар вакилларидан иборат эдилар. Уларнинг энг йирик вакили Франциск Суарес эди. Унинг таълимоти таъсири фалсафада сўнгги Уйғониш давригача, ҳатто, XVII асргача сақланиб қолди.

1879 йил 4 августда Папа Лев XIII Фома Аквинский таъли-

мотини ҳамма католик черковлари учун мажбурий, деб эълон қилди. XIX ва XX асрларда унинг таълимоти неотомизм (янги томизм) номи билан ривожланади.

Номинализм. Ўрта аср номиналист — схоластлар ўрта реалистларидан ҳам фарқ қиладилар. Номинализмнинг энг йирик вакиллари Росцелин, кейинчалик В. Оккамлар бўлган. Уларнинг қарашлари «universalia postrem», яъни «универсалийлар нарса яратилгандан кейин мавжуддир», деган иборада ифодаланган. Уларнинг фикрича, ҳақиқатлар ёки гоёлар онгдан ташқарида объектив мавжуд эмас. Улар умумий хусусиятларнинг субъектив гоёларидир. Булар эса якка нарсаларни кузатиш натижасида онг томонидан ишлаб чиқилган. Универсалийлар фақат исмлардир. Масалан, адолат инсоннинг воқеликада бўладиган адолатни кузатиши натижасида умумлаштирилган гоёдир. Агар ўта реалистлар ва мўътадил реалистлар эътиборни гуруҳга, тўдага қаратган бўлсалар, номиналистлар якка нарсаларга қаратганлар.

Номиналистлар маълум даражада XVII—XVIII аср эмпириklarининг ўрта асрдаги, ҳамда XIX—XX асрлар позитивистлари ва прагматикларининг ўтмишдошлари бўлганлар. Номиналистлар илоҳий кароматни инкор қилмаганлар. Унга тафаккур иштирокисиз ишонш керак, деб таъкидлаганлар, чунки уларнинг фикрича, черков таъкидлаган нарсанинг ҳақиқийлиги, ишончлилиги ақл билан исбот қилинмайди. Доминикан ордени монахларига қарши бўлган францисканлар ордени монахлари Аквинский таълимотини танқид қила бошладилар. Бу танқид номиналистлар таълимотининг шаклланишига олиб келди. Номинализм XIV асрда схоластиканинг таназуули даврида устунликка эришди. Гарчи Дунс Скотт (1265—1308) гуруҳлардан кўра якка одамга эътибор берган бўлса ҳам, у номиналист эмасди. Уильям Оккам (1280—1349)гина тўлиқ номинализмни ривожлантиради. Унинг таъкидлашича, илоҳиёт ақидалари ақл ёрдамида исбот қилинмайди. Улар фақат муқаддас китоблар нуфузи туфайлигина қабул қилинади. Бу таълимот эътиқод ва ақлни бир-биридан ажратади ва илоҳий каромат ва ақлни синтез қилишни инкор қилади. Оккам, шунингдек, объектив универсалийларни ҳам инкор қилади ва улар фақат тафаккур тушунчалари учун исмлардир, деб ҳисоблайди. Бу исмларни одам ўз онгида ишлаб чиқади, дейди у. Унингча, якка одам гуруҳга нисбатан муҳимроқ ва реалроқдир. Оккам рационал тарзда ташкил қилинган ташкилот сифатида черковнинг нуфузини инкор қилади. Бу нарса бир асрдан кейин унинг асарларига Лютернинг қизиқишини кучайтиради.

Рожер Бэкон (1214—1292) ҳам Оккам оқимида мансуб бўлган. Лекин у кўпроқ илмий тажрибаларга эътибор қаратган. Улар асосида Р. Бэкон тажрибавий фанга асос солади. Бу метод XVII

асрда Френсис Бэкон томонидан ишлаб чиқилади. Ҳақиқатга табиатни тажрибавий ўрганиш орқали эришиш йўлини танлаган бундай усул бутунлай номиналистларнинг қарашларига мос келади.

Номиналистлар билан реалистлар ўртасидаги қарама-қаршилик жиддий муаммолардан бўлиб, схоластиканинг дастлабки давридаёқ (1050—1150) улар ўртасида кескин кураш кетган. Бу даврда Ансельм ва Бернард бошчилигидаги реалистлар устунликка эришганлар. Схоластиканинг равақи даврида (1150—1300) Фома Аквинскийнинг мўътадил реализми номинализм устидан галаб қозонади. 1300 йилдан бошлаб, черков илоҳиётчилари тафаккурида номинализм устунлик қила бошлаганди. Номинализм айрим одам гуруҳга нисбатан реалроқдир, деб инсонга эътиборни кучайтиради. Бу эътибор Уйғониш даври фалсафасига таъсир кўрсатади ҳамда тажрибавий усул афзал эканлигини тасдиқлашда катта аҳамиятга эга.

УНИВЕРСИТЕТЛАР

Маориф ва мантиқ маркази бўлган университетлар Европада 1200 йилдан вужудга кела бошлади. 1400 йилда Европада 76 та университет бор эди. Университет дастурининг аксариятини схоластика дарси ташкил қиларди. Кўпчилик машҳур университетларга шу йилларда асос солинган. Университетлар ташкил бўлиши ва ривожланишининг бир неча сабаблари бўлган. Марцион Капелли 425 йилда Римда тривиум ва квадривиумдан динда фойдаланишни ишлаб чиқди. Тривиумга грамматика, риторика ва логика киради. Квадривиумни геометрия, арифметика, астрономия ва мусиқа ташкил этар эди. Тривиум руҳонийлар учун нотиклик санъатини самарали ўқитиш учун фойдали ва зарур эди. Квадривиум эса черков байрамлари вақтларини аниқлашга ёрдам берарди. Бу машғулотлар Буюк Карлнинг мактабида олиб бориларди. Бу машғулотлар 550—1100 йиллардаги монастыр мактабларини эслатар эди.

Олий мактабларнинг бошқа марказлари епископларнинг черков кафедраларида мавжуд эди. Масалан, Париж университети Париж Момо Ҳаво черковининг мактаб кафедраси асосида ташкил қилинган.

Университетлар вужудга келишининг иккинчи сабаби — машҳур олимлар фаолиятига бориб тақалади. Масалан, XI асрда Ирнерий Рим ҳуқуқшунослигининг машҳур тадқиқотчиси сифатида танилади ва Болонья шаҳрига талаба ва қизиқувчилар унинг маърузаларини эшитиш учун оқиб кела бошлайдилар. Тез орада у ерда Болонья университети ташкил қилинади. Абелярнинг ўқитувчилик шўхрати Париж университетининг вужудга келишига сабаб бўлади. Университетлар, шунингдек, талабаларнинг чиқишлари ёки кўчиб юришлари билан ҳам вужудга

келган. XII асрнинг ўрталарида Англия ва Франция қироллари ўзаро низолашиб қолади ва англиялик талабалар Париж университетида ўзларига ёмон муносабатда бўлмоқдалар, деб ҳисоблаб, 1168 йилда Англиянинг Оксфорд шаҳрига кўчиб кетадилар. Машҳур Оксфорд университети кўп жиҳатдан шу туфайли вужудга келган. Кембридж университети эса талабаларнинг галаёни ва уларнинг 1209 йилда Оксфорддан Кембриджга кетишлари туфайли вужудга келган. «Университет» («universitas») сўзи талабалар ва ўқувчиларнинг уюшмаси — гилдия маъносини англатган. Улар Жанубий Европадаги университетлар намунасида ташкил қилиниб, шаҳарликлар ҳақоратидан ёки ўқитувчилар ҳужумидан ҳимоя қилиш мақсадида тузилганди.

Университетлар қирол ёки ҳокимлардан ер, ўқиш ва ётоқхоналарга мўлжалланган бинолар учун жой, турли имтиёз ва мажбуриятлар олганлар. Агар Болонья университети ҳуқуқни тадқиқ қилишда машҳур бўлса, Салерно университети тиббиёт соҳасидаги тадқиқотлар билан машҳур бўлиб, Шимолий Европадаги университетлар намунасида ташкил қилинган. У ерда асосан ўқитувчилар уюшмаси (гилдияси) бўлган. Ҳар бир университетда одатда тўртта факультет бўлган. У ерда асосан гуманитар фанлар ўқитилган. Илоҳиёт, ҳуқуқ ва тиббиётга оид фанлар эса юқори курс талабаларига ўқитилган. Гуманитар фаннинг оддий дастури бўйича талаб тривиум (грамматика, риторика, логика)ни ўрганган. Бунинг учун унга бакалавр унвони берилган. Кейинчалик у квадриум (геометрия, арифметика, астрономия, мусиқалар)ни ўқиб, магистр унвонини олган. Бундай унвон олмасдан ўқитувчилик қилиши мумкин бўлмаган. Бошқа факультетларда ўқишни давом эттириб, ҳуқуқшунослик, илоҳиёт, тиббиёт фанлари бўйича докторлик унвонини олиши мумкин бўлган.

Ўрта аср университетларига 14 ёшдан кириш мумкин бўлган бўлса-да, у ерда асосан 16—18 ёшдагилар таҳсил олган. Талабалар черков ходимларига бериладиган имтиёзлардан фойдаланганлар. Имтиҳонлар озгача тарзда бўлиб, турли савол-жавобни ўз ичига олган. Имтиҳон пайтида талаба, ўқитувчилар ва талабалар олдида ўз нуқтаи назарини ҳимоя қилиши мумкин бўлган. Ўқиш латин тилида олиб борилган. Дарсликлар асосан ўқитувчиларнинг ўзларидагина мавжуд бўлганлиги учун талабалар дарсларни ёд олганлар. Шунинг учун ўша вақтда яхши хотира ва логикадан фойдаланиш мумкин эди. Ўқитиш жараёни муҳокама қилиш ва маърузалар шаклида олиб бориларди. Ўша даврдаги университетлар фан ва иқтисод соҳасидаги мутахассисларни эмас, балки черковнинг маънавий эҳтиёжлари учун хизмат қиладиган хизматчиларни тайёрлардилар.

Ғарбий Европа Уйғониш даврида ижтимоий-фалсафий фикрларнинг ривожланиши. Уйғониш даври Европада XIV асрнинг иккинчи ярмидан то XVII асрнинг бошларигача бўлган даврни

ўз ичига олади. Бу даврга келиб, кўпчилик мамлакатларда аста-секинлик билан эски ишлаб чиқариш муносабатларининг ўрнига янги ишлаб чиқариш муносабатлари кўртак шаклида вужудга кела бошлаган эди.

Бу эса инсоният тарихида шу давргача юз берган энг буюк илғор тўнтаришлардан бири эди.

Ҳақиқатан ҳам бу даврда ҳаётнинг ҳамма тармогида муҳим илғор, ҳатто айтиш мумкинки, инқилобий ўзгаришлар юз берётган эди. Саноат ишлаб чиқариш усулининг дастлабки кўртаклари Ўрта ер денгизи атрофидаги айрим шаҳарларда XIV ва XV асрлардаёқ юзага келган. Бу даврда, айниқса, Италия энг тараққий этган давлат бўлган. Бу ерда бошқа давлатларга нисбатан аввалроқ савдо-сотик, ҳунармандчилик тез суръатлар билан ривожланган. Шулар туфайли Италияда бошқа Европа давлатларига нисбатан шаҳарлар ва шаҳарларнинг ҳаёти тез суръатлар билан ўсган. Италияда XIV асрлардаёқ дастлабки мануфактуралар вужудга келганки, улар ҳунармандчилик ишлаб чиқаришига нисбатан олдинга ташланган катта қадам эди. Савдо, судхўрлик, ҳунармандчилик мануфактураларидан жуда катта фойда келар эди. Натижада банк эгалари, савдогарлар, саноатчилардан иборат мавқели, табақа вужудга келдики, улар Италиянинг Венеция, Генуя, Флоренция шаҳарларида феодаллар устидан ғалаба қозониб, сиёсий ҳокимиятни қўлга олдилар. Шунингдек, саноатнинг ривожини Фарбий Европада XV—XVI асрлардаги қатор географик ва техник кашфиётлар билан ҳам боғлиқ. Америкага ва Ҳиндистонга денгиз йўлининг очилиши, Магелланнинг бутун дунё бўйлаб саёҳати шунга олиб келдики, бир неча асрлар давомида ўзгармас деб ҳисоблаган Ер кўррасининг чегарасини бузиб юборди.

Ижтимоий-иқтисодий ҳаётдаги бу ўзгаришлар, географик ва техник кашфиётлар Европа халқининг бу даврдаги маънавий ҳаётида ҳам туб ўзгаришларга олиб келди. Жумладан, бу даврда черковнинг маънавий ҳокимияти христиан дини негизида вужудга келган ислоҳчилик ҳаракатлари таъсирида ҳам сингдирилган эди. Бу ислоҳчилик ҳаракатларида феодализм қуроли бўлган рим-католик черкови таъсиридан қутулишга ҳаракат қилаётган, тобора мустақамланиб бораётган янги табақаларнинг интилишлари акс этарди. Черков маънавий ҳокимиятининг заифланишига фақат турли ислоҳотчилик ҳаракатлари таъсир қилибгина қолмай, балки черков, дин билан ҳеч қандай алоқаси бўлмаган дунёвий маданият ва маънавийларнинг кенг тарқалиши ҳам сабаб бўлди. XIV асрларда дастлаб Италияда вужудга келган бу янги маданият гуманизм номини олади. Умуман гуманизм ибораси луғавий жиҳатдан инсонийлик, деган маънони англатади. Ўз моҳияти жиҳатдан бу маданият черков, илоҳиётга ҳос бўлган маърифатлиликка зид бўлган маърифатни англатарди. Гуманистлар дунёвий фанларни черков схоластик

«олим»лигига қарши қўярдилар. Кейинчалик бу оқим Европанинг бошқа қатор мамлакатларига ҳам кенг тарқалди. Бу маданият бадиий адабиёт, тасвирий санъат, ҳайкалтарошлик, архитектура ва меъморчилик, фан ва фалсафада эришилган ажойиб ютуқларни ўзида мужассамлаштирган эди. Бу маданиятнинг энг асосий моҳиятларидан бири — асрлар давомида феодал зўравонлик ва черков томонидан инкор этилган инсон шахсининг манфаатлари ва ҳуқуқларини ҳимоя қилган гуманизм эди, чунки у ҳар томонлама ривожланган инсон шахси ҳақида гапирса ҳам, бутун халқни назарда тутмас эди. Балки унинг айрим, нисбатан чекланган табақаси ҳақида гапирарди. Иккинчидан, бу гуманизм инсонни феодал зўравонликдан, 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 ўз моҳияти жиҳатидан тор доирадаги гуманизм эдики, унинг асосий хусусияти индивидуализм, рақобат каби тамойиллардан иборат эди. Аммо шунга қарамасдан, маданиятдаги бу янги оқим ўша даврда илғор табиий-илмий ва ижтимоий-фалсафий фикрлар ривожланишида катта аҳамиятга эга бўлди.

Бу даврда ижтимоий-иқтисодий ва маданий-илмий ҳаётдаги кескин ўзгаришлар ўз навбатида Уйғониш даври фалсафасининг ривожланиш хусусиятларини белгилаб берди. Ўз моҳияти жиҳатдан бу фалсафий ривожланиш нисбатан илмий йўналишда бўлиб, унинг асосий мақсади схоластикага тобора кўпроқ зарба бериш эди. Бу зарбанинг моҳияти шундан иборат эдики, фалсафа гуманистик маданиятнинг таркибий қисмларидан бири бўлиб қолиб, илоҳиётнинг хизматкори бўлишдан бутунлай воз кечади. Шуни ҳам қайд қилиб ўтмоқ 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 асрлардан фан тобора илоҳиёт билан ўз алоқасини узабошлайди. Аста-секин мустақил ривожланиш йўлига ўтиб дин, черковга қарши чиқа бошлайди. Ўша пайтда жамиятнинг илғор табақалари техниканинг назарий асоси ва диний идеологияга қарши курашда курол бўлган табиатшунослик ривожланишидан манфаатдор эди. Чунки саноатни ривожлантириш учун фан керак эди. Бу фан физик жисмлар хусусияти ва табиат кучларининг намоён бўлиши шаклини таҳлил қиларди. Шу пайтгача фан черковнинг хизматкори эди ва унга дин томонидан белгиланган доирадан ташқарига чиқиш мумкин эмасди. Илмий табиатшуносликнинг ривожланиб бориши кескин кураш билан боглиқ эди. Бу даврдаги илғор фан вакилларида жуда кўпчилиги жафо чекадилар. Булар жумласига Джордано Бруно, Сервет, Ванини, Вазилий, Галилей ва бошқалар киради. Ри-

вожланиб бораётган табиатшунослик фалсафани илмий асослаш учун жуда бой озуқа беради. XV асрнинг II ярмидан табиатшунослик олдида энг муҳим вазифа—табиатни билишнинг янги усулларини, табиат ҳодисаларини текширишда тажрибавий усулни ишлаб чиқиш вазифаси турарди. Бир тизимга солинган тажрибавий фан худди шу вақтдан бошлаб пайдо бўла бошлади. Хулоса ва исботларини, матнларни солиштириш ва силлогистика асосига қурган схоластик усулга қарама-қарши тажрибавий табиатшунослик ҳар қандай хулоса ва исботларни тажрибавий кузатиш ва тажрибавий текширишни талаб қиларди. Табиатни тажрибавий текшириш билим манбаигина ҳисобланмасдан, балки у ёки бу табиий-илмий хулосаларнинг тўғри-лигининг мезони ҳам деб ҳисоблана бошланди. Схоластлар табиат ҳодисаларига ҳеч қандай мурожаат қилмасдан, Аристотел асарлари матнларини ва ўз фанларининг бошқа авторитетлари (нуфуз)га мурожаат қилиш асосида баҳс юритарди. Табиатшунос-олим эса, тегишли жавобни қадимгиларнинг асарларидан эмас, борлиқнинг ўзидан, табиатдан, ҳаётдан қидирган.

Файласуфлар ва табиатшунос олимлар фақат битта авторитетни, яъни табиат ва ҳаётни тан олганлар ва жавоб топишнинг ягона йўли сифатида кузатув ва тажрибани эътироф этганлар.

Табиатни тажрибавий текширишнинг кенг ривожланиши фалсафадан бу тажрибаларни назарий ишлаб чиқиш ва умумлаштиришни талаб қила бошлади, яъни илмий усул бўлган билимнинг тажрибавий усулини ишлаб чиқишни талаб қила бошлади. Шунинг учун ҳам билиш назарияси Уйғониш даври тажрибасидан олинган билимнинг манбаи, унинг ҳақиқийлиги масалаларини аниқлаш билан бошланган. Объект ва субъектнинг бевосита алоқаси билан амалга ошадиган тажриба фалсафада билиш назариясини илмий ишлаб чиқишнинг бошланғич нуқтаси бўлиб қолди.

Тажрибавий текшириш, кузатиш ва эксперимент қўллашга асослангандир. Кузатиш, оддий мушоҳада қилиш, фактларни назарга олиш билан чегараланган. Бу кузатиш ва фактларни назарга олиш кузатувчилардан ташқарида ва унга боғлиқ бўлмаган объектив дунё ҳодисаларини кузатишдан иборат эди. Уйғониш даврида кузатиш билан бирга экспериментал тадқиқот йўллари ҳам қўлланила бошланди. Экспериментнинг кузатишдан фарқи шундаки, унда тадқиқотчи табиий жараёнлар йўналишига фаол аралашади ва ҳодисаларни уларнинг соф ҳолида ажратиб олади. Эксперимент юритувчи ўрганаётган объектни сунъий шароитларга қўяди ва ўзи ўрганаётган жараённи қайта соф ҳолда юзага келтиради, бошқа ҳар қандай ташқи ҳодисалар ва омиллардан ҳоли тарзда ўрганади. Бундан кўриниб турибдики, эксперимент оддий кузатишга нисбатан тажрибавий текширишнинг юқорироқ даражасидир. Эксперимент туфайли

текширувчи муайян гипотезаларни, илмий фаразларни текшириши мумкин. Илмий текширишнинг экспериментал усулини янада ривожлантириш ва уни механика, физика, кимё, кейинчалик биология фанларида барқарор усулга айлантириш назарий тафаккурга мурожаат қилишга, илмий тушунчалар билан иш юритишга, тўпланган тажриба маълумотларини назарий умумлаштиришга, кенг илмий гипотезаларни илгари суришга олиб келди. Тажрибавий текширишни бундай назарий умумлаштириш Уйғониш давридаёқ бошланди, лекин бу жараён жуда кучсиз шаклда эди. Табиий-илмий билимларнинг ривожланиши ва такомиллашуви билан боғлиқ равишда, уларни фалсафий умумлаштириш ва фан далилларидан тноселогик хулосалар чиқаришда фойдаланиш орқали фан ва илоҳиёт ўртасидаги ажралиш чуқурлашиб борди.

УЙҒОНИШ ДАВРИ ФАЛСАФАСИНИНГ ХУСУСИЯТЛАРИ

Уйғониш даври янги давр арафасида ўзига хос қадриятларга эга бўлган гоёвий ва маданий ривожланишни ўз ичига олган тарихий жараёндир.

Европанинг ривожланган мамлакатларида XII ва XIII асрларда савдо ва ҳунармандчилик ривожини билан шаҳарларда ўсиш ва ишлаб чиқариш жадал туге олди. Шаҳарлар шундай кучга айландики, улар туфайли эски тузум ўз иқтисодий ривожининг юқори чўққисига кўтарилди. Шу билан бирга шаҳарлар ривожини эски тузум қобигидан ташқарига чиқиб кетадиган жараёнлар ҳам юз берди. Шаҳарларда тобора авж олаётган иқтисодий равнақ савдо ва судхўрлик сармоясининг тезлашуви олиб келди. Натижада куртак шаклида чекланган, мустақкам бўлмаган саноат ишлаб чиқариши муносабатлари шакллана бошлади. Дастлаб, мануфактуралар кўпроқ мустасно сифатида юзага келди. Моҳият жиҳатидан Уйғониш даври ўтмишда узоқ давом этган ишлаб чиқариш кучларининг турғунлигини енгиб ўтган давр бўлди. Ўрта аерлар даврида Европа шаҳарларининг иқтисодий-сиёсий ва маданий ривожланишида катта фарқлар мавжуд эди. Шунинг учун Уйғониш жараёни бирданига ҳамма мамлакатларда эмас, аввало энг ривожланган мамлакатларда юз берди. Дастлаб унинг бешиги Италия бўлган. Уйғониш жараёнининг биринчи даври «италия ҳодисаси» бўлган, фақат иккинчи даврга келибгина, Европага тарқалган.

Уйғониш даври мафқурасининг яловбардорлари шаҳарнинг олий табақалари, мешчанлар, монастир ва черков зиёлилари эди. Улар шаҳар аҳолисининг ўрта ва куйи табақалари билан рақобатда бўлганлар, камбагал ва фақирларга нафрат билан қараганлар. У даврда ҳали мешчанлар ва дворянлар ўртасида қарама-қаршилиқ мавжуд эмасди. Аксинча, дворянлар ҳатто черковнинг олий вакиллари ва мешчанлар табақаларига хайрихоҳ-

лик билан қараганлар. Уларнинг ҳаёт тарзи ўзига жалб қилган. Уйғониш даври мафкураси икки йўналишда бўлган. Бир томондан антифеодал, иккинчи томондан эса антиплебей характерда бўлган. Мешчанларнинг юқори табақалари давлат аппарати ва черковни ислоҳ қилиш йўли билан товар-пул муносабатларини кенгайтириш ва мустақамлашга ҳаракат қилганлар. Шунинг учун ҳам бу ҳаракатни «ренессанс» деб атаганлар. Ренессанс ибораси — қайта тирилиш, яъни антик маданият, фан, фалсафанинг янгидан қайта тирилиши, жонланиши маъносини англатади.

Лекин бу ибора тарихий жараён мазмуни ва асосий хусусиятининг луғавий маъносини акс эттирмайди. Балки бу жараённинг антифеодал характердалиги, черковга, дворянларга ва умуман эски тартибларга қарши қаратилганлигини акс эттиради.

Уйғониш даври маданияти, мафкураси ва тафаккурининг муҳим тамойил ва анъаналаридан бири—дунёни теоцентрик (дунё асосига худони қўйиш) тушунишдан антропоцентрик (оламнинг асосига одамни қўйиш)га ўтишдир. Бу жараён мураккаб, қарама-қарши характерда бўлиб, у аста-секинлик билан турли шаклларда амалга ошган.

Уйғониш даври тарихнинг шундай босқичини ўз ичига оладики, унда христиан дини яхлит бир мавқени эгалламайди. Бундай ўзгариш энг аввало диний ташкилотлар қатламларида юз беради. Фалсафада, санъатда, адабиётда юз йиллар давомида одат кучига эга бўлган анъанавий тафаккур усули тутатилган эмасди. Урта аср теократизм (илоҳий ҳокимият) билан курашда Уйғониш даври маданиятида биринчи ўринга гуманистик (инсонпарварлик), инсонни диққат марказига қўювчи ғоялар чиқади. Ҳаётда фақат инсоннинг ижодий қобилиятларини, ақлни тан олиш ердаги бахтга интилиш билан алмашинади. Бу мақсадни рўёбга чиқариш ўтмиш маданияти ютуқларини ўзлаштиришни тақозо этарди. Шунинг учун Уйғониш даври гуманизми антик маданий меросга қизиқишни, қадимги фалсафанинг бойликларидан фойдаланишни тақозо қиларди. Энди Платон ва Аристотел таълимотлари, неоплатониклар, стоиклар ва эпикурчилар фалсафаси, Цицерон ва бошқалар меросига янгича ёндошилди ва талқин қилинди. Уларнинг фалсафий-тарихий талқини қайта кўриб чиқилди. Уйғониш даври бу энг аввало антик давр асарларини эркин тафаккур қилиш, тайёр ва ўзгармас деб ҳисобланган ҳақиқатлардан воз кечишни англатарди. Бу эса ўз навбатида нима ҳақиқат ва нима ҳақиқат эмас, деган масалани ҳал қилиш ҳуқуқини берарди. Қадимги файласуфлар «олий поғонада турувчилар» деб эмас, иттифоқчилар деб қараларди. Олимлар ва файласуфлар айрим тадқиқотчилар вакиллари сифатида қараларди. Бунга янгича фалсафий талқинлар, шахсий ёндошиш, адабий талқинлар мос келарди. Схоластик бачканалик ва мураккабликка қарама-қарши энг тушунарли, сод-

да изоҳлашга интилиш кузатиларди. Аввалги схематиклик ва априор тушунтиришлар ўрнига эътибор амалий аҳамиятга эга бўлган фойдали масалаларга қаратиларди.

Лекин Уйғониш даври гуманизмини идеаллаштириб, ундаги ички қарама-қаршиликни эътибордан четда қолдириш ҳам мумкин эмас, албатта. Бу қарама-қаршиликлар XIII—XIV асрларнинг тарихий шароитлари билан боғлиқ эди. Бунда аввало, гуманизмнинг зодагонлик, оқсуякликка мойиллиги намоён бўлар эди. Масалан, ахлоқийликнинг инсонпарварлик ғоялари маълумот олиш имкониятларига эга бўлган юқори ижтимоий тоифа ва табақалар учун мўлжалланганди. Инсонпарварликни шиор қилиб олганлар антик давр маданияти ва фалсафаси билан танишиш имкониятига эга эдилар, тилларни яхши билардилар. Латин тили ва адабиётини билиш, Уйғониш даври инсонпарварлигининг муҳим талабларидан бири эди. Шуни ҳам унутмаслик керакки, Уйғониш даври гуманизми вужудга келган вақтидан бошлабқ аверроизм (Ибн Рушд таълимоти)га қарши турган. Ҳатто айрим тадқиқотларда Италия гуманизми аверроизм донолигига қарши қаратилган католицизмга жавоб бўлган, деб ҳам таъкидланади. Бу гуманистлар биринчи навбатда билишнинг субъектив фаол амалий томонларини таъкидлаб ўтганлар.

Бундан ташқари, инсонни диққат марказига қўйишни солда тушунмаслик керак. Бирданига ғолиб бўлувчи ҳаракат ёки фалсафий қарашларнинг қандайдир «соф, тиниқ» ифодаланиши, деб тушунмаслик керак. Гап шундаки, Уйғониш даври гуманизми шундай ғояларга қаратилган эдики, улар инсоннинг ички, субъектив томонларига қаратилган эди. Улар инсонни ҳаётини фаолликка жалб қилувчи, ўзига ишончни мустаҳкамловчи ғоялар эмас эди. Лекин янги, шубҳасиз ижобий бўлган ғоялар ҳам тарихий чекланганлик туфайли диний қобик билан чегараланган ҳолда у ёки бу шаклда ифодаланган эди.

Тадқиқотларда Уйғониш ва Реформация муносабатлари масаласи атрофида кўпинча баҳслар юритилган. Баъзи тадқиқотларда таъкидланадики, улар ўртасида қарама-қаршилик бор. Масалан, Уйғониш (Ренессанс) халқаро, умумевропа воқелиғи бўлса, Реформация эса фақат миллий (немисларга хос) воқеликдир. Бу ерда энг муҳими шундаки, уларнинг ҳар иккиси замирида ҳам эски тузумга қарши қаратилган ҳаракат ётади. Бу ҳаракатнинг асосий кучлари эса инқирозга учраётган эски жамиятнинг шаҳар табақалари эди. Агар уйғониш тарафдорлари жамиятни ўзгартиришни маърифат йўли билан амалга оширишни талаб қилган бўлсалар, Реформация тарафдорлари ўрта асрлар тафаккури чегарасида қолишни, бу чегарада туриб, худого сифинининг янги, энгил йўлини назарда тутганлар. Уйғониш тарафдорлари ғоялари юқори ижтимоий табақаларни фаоллаштира олдилар. Уларнинг ғояларида, амалда ўрта қуйи табақаларнинг манфаатини ифодаловчи ҳеч қандай намуналар йўқ эди.

ГУМАНИЗМ ФАЛСАФАСИ

Фарбий Европада юз бераётган маънавий ва маданий қайта ўзгариш турли характерларга эга бўлган ва турли босқичларда кечган. Биринчи босқич XIV—XV асрларни ўз ичига олади. Маданият энг аввало «гуманистик» характерга эга бўлиб, асосан Италияда намоён бўлган. XVI ва XVII асрлардаги ўзгариш эса кўпроқ табиий-илмий йўналишга эга эди. Бу даврда гуманизм Европанинг бошқа кўпгина давлатларига ҳам тарқала бошлайди.

Гуманизм инсоннинг дунёдаги ўрни, моҳияти ва вазифаси, борлигининг мазмуни ва мақсади ҳақида ўйлай бошлашдан юз беради. Бу мулоҳазалар ҳамма вақт аниқ тарихий ва ижтимоий шароитлардан келиб чиқади. Умуман, гуманизм маълум ижтимоий ва умуммиллий манфаатларни акс эттиради.

Тор маънода гуманизм ибораси, Уйғониш даврида шаклланган ғоявий характерни англатади. Унинг мазмуни ва мақсади антик давр адабиёти, санъати, маданияти ва тилларини тарқатишдир. Гуманистлар хизмати фақат фалсафий тафаккурни ривожлантиришдангина иборат бўлиб қолмасдан, балки шу билан бирга қадимий манбаларни ўрганиш бўйича тадқиқотлардан ҳам иборатдир. Шунинг учун ҳам Италия гуманизми адабий-филологик (тилшунослик) гуманизм бўлган. Тарихшунослик фанида баъзи антик давр мероси бир томонлама бўрттириб кўрсатилади. Уларда «гуманизм» фақат юнон ва Рим маданиятининг маданий ва маърифий таъсиригина қилиб кўрсатилади. Лекин гуманизмни бундай талқин қилишда унинг маънавий томонигина кўрсатилиб, амалий, курашчан томонлари инкор қилинади. Бу томонларни ҳеч маҳал назардан қочирмаслик керак, гарчи улар ҳар хил шароитларда намоён бўлган бўлса ҳам. Бу нарса Италия гуманизмига ҳам тааллуқлидир. Бу гуманизм ҳам ўзининг тарихий чекланганлигига қарамасдан, аниқ ижтимоий ҳаракатнинг ифодаси бўлиб, олға ташланган салмоқли қадам эди.

Данте Алегъери (1265—1321) ўрта асрларнинг сўнгги, янги даврнинг биринчи шоири сифатидаги улкан сиймодир. Данте ўзининг гуманистик дунёқарашини ўлмас асари «Комедия», «Зиёфат» ва «Монархия» рисоаларида баён этган. Унинг адабий ва ғоявий ижоди бир бутундир. Унинг шеърий ижодида Уйғониш даврида туғилиб келаётган дунёқарашининг куртаклари мавжуддир. Данте христиан дини ақидаларини ўзгармас ҳақиқат, деб тан олади. Лекин у илоҳий ва инсоний муносабатларни янгича талқин қиларди. У буларнинг ҳар иккисини ҳам бир-бирига зид қўймайди, балки уларни ўзаро бирликда деб билади. Унингча, худони инсоннинг ижодий кучига қарши қўймаслик керак. Инсон икки томонлама: биринчидан, худо томондан, иккинчидан, табиат билан сабабий шартланган. Шун-

дай қилиб, инсонни роҳат-фарогатга икки йўл олиб боради: фалсафий «таълим» ёки инсон тафаккури ва муқаддас руҳдан келиб чиқувчи «маънавий таълим». Инсонда илоҳийликнинг мавжудлигини тан олиш, ўрта аср анъаналаридан оғиш ҳисобланган. Шунинг учун Данте Фома Аквинский тарафдорлари томонидан танқид қилинган. Данте гуманизми таркидунёчилик (аскетизм)га қарши қаратилган, инсон кучига тўлиқ ишонч билан суғорилган. Унингча, инсон ўз фаровонлиги учун ўзи масъул. Бундаги ҳал қилувчи омил бойлик ёки мерос қолган нуфуз эмас, балки шахсий сифатлардир.

Дантега лотин аверроизми таъсир қилган. У Сигер Брабантский таълимоти билан таниш бўлган, маълум даражада Псевдо Дионисий, Ареопагет талқинидаги ўрта аср неоплатонизмининг таъсири ҳам бўлган. Аверроэснинг фаол ақл ва унинг имкониятлари ҳақидаги таълимоти билан танишиш натижасида Данте шундай хулосага келдики, инсониятнинг вазифаси ақл имкониятларини рўёбга чиқариш, уни амалий фаолиятда қўллашдир.

У ўзининг «Монархия» асарида черковга қарши қаратилган сиёсий нуқтаи назарини ишлаб чиқади. Унингча, черков фақат «мангулик»ка хос, яъни «нариги дунё» масалалари билан шуғулланиши керак, дунёвий масалалар эса одамларнинг ташвишидир. Одамларнинг бу соҳадаги фаолияти бахтга, фаровонликка, мустаҳкам тинчликка асосланган ижтимоий тузумни қуришдир. Данте ўз гуманизмини икки ҳақиқат ҳақидаги назария билан узвий боғлаган мутафаккирлардан бири эди.

Данте таълимотида содда ва схоластик далиллар кўп учрайди, лекин ундаги энг муҳим ғоя — ҳар бир инсонга хос нарса, сиёсат инсон тафаккурига бўйсунуши керак.

Падуялик Марсилиий (1278—1348) Италияда шаклланган гуманистик оқим вакиллари билан бири. У «Дунё ҳимоячиси», деган рисоласида ўз сиёсий қарашларини, республикачилик ғояларини баён этади.

Марсилиий таъкидлайдики, черков ҳам, давлат ҳам илоҳий табиатга эга эмас. Уларнинг ҳар иккаласи ҳам инсоний ҳокимиятнинг турли шакллари ва ижтимоий ташкилотларнинг кўринишларидир. У ҳам Данте каби инсон бахтининг икки асосий омилини таъкидлайди; тинчлик ва монарх ҳокимиятида ҳал қилувчи ўринни халқ эгаллайди. Фуқаролар қонун чиқарувчи ҳокимиятга эга. Улар ўз иродаларини овоз бериш йўли билан мажлисларда ифодалашлари мумкин. Халқ ҳар қандай ҳокимиятнинг манбаидир, деган ғоя Марсилиий таълимотини ўрта аср схоластик таълимотлардан фарқлантиради ва кейинроқ вужудга келган ижтимоий шартнома ҳақидаги таълимотга яқинлаштиради.

Марсилиий Аристотел асарларидан ўрта аср схоластларидан бутунлай фарқ қилган ҳолда фойдаланади. Аристотел таълимо-

ти унинг учун рационал билимнинг ягона манбаидир. Гарчи Марсилиий эътиқодли католик, францискан орденининг монахи бўлса ҳам, унинг давлат ҳокимиятининг табиий характери ҳақидаги таълимоти жамиятнинг табақаланиши, ғояларининг парчаланишига хизмат қилди.

Франческа Петрарка (1304—1379) «биринчи гуманист», «гуманизмнинг отаси», деган номлар билан машҳур бўлган. Антик маданиятнинг йирик тарғиботчиси сифатида жуда кўп латин матнларини йиққан. Унинг мумтоз латин тилидаги матнлар тўплами ўз даврида ягона эди.

У антик маданият ва маърифатга тарихий ёндошади. Уларни қандайдир ўтиб кетган олтин аср ва йўқотилган жаннат деб ҳисоблайди. У антик давр меросини ўз замондошларига аниқ ва тушунарли ҳолда етказишга ҳаракат қилади. Римни у Юнонистондан юқори кўяди. У Рим умуман цивилизациянинг мумтоз намунаси эканлигига шубҳа билдирмайди. Шунингдек, у ўрта аср анъаналари, хусусан, Августин билан ҳам қизиқади.

Данте «мангулик» (нариги дунё)ни схоластлар талқинидек тасаввур қиларди. Петрарка эса буни инкор қилади. Унинг мунозарали характерда бўлган «Ўз шахсий билимсизлиги ва ўзгалар билимсизлиги ҳақида» номли рисоласи аверроизмга қарши қаратилган. Унинг икки ҳақиқат ҳақидаги таълимоти эса Фома Аквинский таълимотидан тубдан фарқ қилади. У авторитет (нуфуз)ларга сизинишни инкор қилган ҳолда Аристотелни инкор қилмайди. Лекин «Нодон аристотелчилар» уларнинг схоластик, ўйлаб чиқарилган мунозара юритиш усуллари устидан кулади. Унинг таъкидлашча, сўнги ўрта аср университетлари таназзулга юз тутди, уларнинг ўқитувчилари художўйликдан бебаҳрадилар, «черков оталари» даврида шуҳрат қозонган илоҳиётнинг пок номига зарар келтирмоқдалар. Петрарка ўз билимсизлигини таъкидлаш орқали ўз тафаккурининг схоластик университет олимлигидан мустақиллигини кўрсатади.

У христиан динини тан олади. У инсоннинг фаол, ўз-ўзини намоён қилиши мумкинлиги ғоясини илгари суради. Ўрта аср теоцентизмига қарши чиқади. Петрарка энг аввало инсоннинг ички, ахлоқий муаммоларига эътибор қаратади. Бу нарса Уйғониш даври индивидуализмининг муҳим белгиси эди. «Менинг сирим», деган фалсафий асарда Петрарка инсоннинг энг чуқур ички зиддиятлари ва уларни бартараф қилиш йўллари кўрсатади. Петрарка ижоди инсон қувончи ва интилишларини тўла англаш, уларнинг дунёвий хусусиятга эга эканлигини кўрсатиш билан характерланади.

Италия гуманизмининг яна бир вакили, Петрарканинг дўсти, флоренциялик Жованни Баккачодир (1313—1375). У ўзининг «Декамерон» «Нодон ва қаллоб» асарида руҳонийлар устидан кулади. Ақлни, фаол ҳаракатни, янги шаҳар аҳолисининг иштиёқларини мақтайди. Унинг ижодида Уйғониш даврининг асо-

сий хусусиятлари ифодаланган. Булар — жисмоний ҳис-туйғу, амалий утилитаризм, ердаги ҳаётни севиш ва ҳоказо. Буларни у турли аллегориялардан соф бўлган содда ва тушунарли тилда баён қилади.

Қадимий рисоаларни таҳлил қилиш соҳасида Петрарканинг издошларидан бири Колуччио Салуатти (1331—1406) эди. У ҳам қадимий матнларни йигиб, уларга қисқача иловалар (аннотация) ёзган. У флоренциялик кейинги гуманистларга, жумладан, Паджио Браччиолини ва Леонардо Бруноларга катта таъсир ўтказган. Салуатти юнон адабиётини ўрганишга даъват этган. Унинг таклифи билан 1397 йилда Флоренцияга юнон тилидан дарс бериш учун византиялик олим Мануэль Хризолорас келади. У ўзи билан юнон адабиётини олиб келади ва Европада биринчи бўлиб, юнон тили грамматикасидан дарслик ёзади. Буларнинг барчаси Италияда гуманизмнинг янада ривожланишида муҳим аҳамият касб этади.

XV асрнинг энг йирик гуманистларидан бири Лоренцио Валла (1407—1457) эди. У йирик филолог, солиштирма текшириш усулининг асосчиларидан бири бўлган. Лоренцио ўзининг бу усулини Тит Ливий рисоаларига, ҳатто, Инжилга ҳам татбиқ қилган. У схоластик мантиқни инкор қилиб, унга қарама-қарши Цицерон риторизмини қўяди. Унингча, бу риторизм инсонга янгича фикрлаш ва баҳс юритиш учун ёрдам беради. Лоренцио томонидан «Константин совғаси» деб аталган ҳужжатнинг ҳақиқий эмаслигининг исбот қилиниши катта шовшувга сабаб бўлади. Маълумки, бу ҳужжат папа дунёвий ҳокимиятининг ҳуқуқий асоси, деб ҳисобланарди. Лоренцио Валла филологик, ҳуқуқий, тарихий далиллар асосида бу ҳужжатнинг ҳақиқийлигини инкор этади. Ахлоқ-одоб масалаларида Лоренцио Валла эпикурчиликка мойил бўлиб, стоицизмни инкор қилади. У инсоннинг табиий моҳиятини тан олади. Унингча, инсондаги ўз-ўзини сақлаш ҳиссининг муҳим ҳаётий томони — олижанобликдир. Шунинг учун ҳар қандай лаззат ҳам ахлоқсизлик эмас. Лоренцио Валланинг ахлоқий таълимоти индивидуалистик (алоҳида инсон манфаатидан келиб чиқувчи) характердадир. Яна шу нарса муҳимки, эпикурчиликнинг қайта тикланиши ва янгиланиши даврнинг фалсафий тафаккурига унутилган антик давр атомизмининг кириб келиши учун катта аҳамиятга эга бўлди.

Италия Уйғониш даври гуманизми кўп жиҳатдан Платон таълимотига мурожаат қилган. Антик даврнинг ҳақиқий асарларини билиш имконияти кенгайгандан кейин, схоластик аристотелизмга қарши кураши, хусусан, Аристотелнинг Аквинскийча талқинига қарши кураши билан истоҳланарди. Платон таълимоти Уйғониш даврининг антисхоластик фалсафасида тараққиёт рамзи сифатида танилган. Унинг фалсафаси ҳам ўтмиш фалсафасининг ҳамда илоҳиётининг синтези ҳисобланган. Уй-

ғониш даври платонизми Платон таълимотини Августин ва Анулей қарашлари руҳида христианлаштирилган мазмунига эга эди. Флоренциядаги Платон Академиясида Платон «файласуфларнинг худоси» ҳисобланган. Унинг ғоялари христианлик учун катта аҳамиятга эга эканлиги алоҳида таъкидланган. Жумладан, инсон моҳиятининг икки томонлама характери ҳақидаги, ақида учун фалсафа ва диннинг муносабати масаласида Флоренция платонизми фалсафа инсон ҳақида, худо ҳақида ишончли билимдир, деган ғояни илгари сурган. Бу ғоялар Платон ва унинг издошлари ижодида тўлиқ ифодаланган. Ҳамма платончилар динни фалсафий-илоҳий доктрина (нуқтаи назар) деб ҳисоблаганлар.

Платон таълимотининг бу даврда сингиб кетишига Платон руҳидаги неоплатонизм анъаналари муҳим аҳамиятга эга бўлган. Шунинг ҳам таъкидлаш керакки, платончилар ва аристотелчилар ўзаро зиддиятда бўлишларига қарамасдан, платончиларнинг айрим вакиллари Платон ва Аристотел таълимотларини муросага келтиришга ҳаракат қилишган. Византияга хос бўлган бу ҳаракат Ғарбга ҳам кўчирилган. Аслида XV асрда Уйғониш даври платончилари ва аристотелчилари ўртасидаги баҳс аниқ ва изчил бўлмаган, кўпинча келишувчанлик характерида бўлган.

Италияда платончиликнинг ривожига ҳисса қўшганлардан бири византиялик сўнгги неоплатончи Георгиос Гелистос (1360—1425) эди. У Платонга ҳурмат юзасидан ўз номини Плетон деб ўзгартирган. У константинополлик бўлиб, Флоренцияга кўчиб келган. У Аристотел таълимотини кескин рад қилган ҳолда Платон таълимотидан дарс берган. Унинг дунёқарashi эллинистик характерда бўлган. У антик давр кўлхудодлик дини ёрдамида анъанавий ортодоксал христианликни инкор қилишга уринган, Ўрта аср неоплатонизми билан қизиқиш уни шарқ мистицизми ва зардуштийликка мурожаат қилишга олиб келади.

Плетон таъкидлайдики, дунё худога боғлиқ, лекин у худо томонидан маълум вақтда яратилмаган, чунки дунё абадийдир. Христиан динининг худо дунёни ҳеч нарсадан яратган, худонинг «эркин иродаси» каби ақидалари ҳар қандай маъносини йўқотади. Илоҳий тамойилдан дунёга ўтиш жараёни сабабий саналган. Фақат коинот эмас, балки худонинг ўзи ҳам заруриятга бўйсунди. Бу масалада Плетон неоплатонизмнинг эманация таълимотига суянмайди. Илоҳийликдан дунёвийликка ўтишнинг зарурийлигини тушунтиришда у юнон мушриклик динининг худоларига мурожаат қилади. Унингча, бу худоларнинг бошлиғи Зевсга мутлоқ боғлиқдир, лекин дунё бевосита эмас, балки алоҳида табиат субстанцияси воситасида вужудга келади. Бу субстанция илоҳий характерга эга. Бундай худо ва табиатнинг чексизлигини таъкидлашда пантеизм ғоялари куртак шаклида мавжуддир.

Унингча, дунё ўзининг бу мутаносиб бирлигида гўзалдир. Унинг илоҳийлиги шундадир. Инсонни тан олиш бу мутаносибликни бирлаштирувчи «ўрта бўгин», деб билишдир. Агар инсон ўзига, табиатга ва дунёга бўлган муносабатда бу мутаносибликни, гўзалликни намоён қилса, у илоҳийдир. Бу — унинг ахлоқий камолотга эришув йўлидир.

Платон фалсафаси Италияда хайрихоҳлик билан қабул қилинди. У биринчи марта неоплатонизмни ўрта аср руҳида, ёки қадимги дунё фалсафаси руҳида эмас, бутунлай янгича фалсафий шаклда талқин қилади. Албатта, бу янгича талқинни қадимги мушриклар дини руҳида амалга ошириш мумкин эмасди, христиан динининг 500 йиллик ривожланиш анъаналарини ҳисобга олиш керак эди.

Италян платонизмининг энг равнақ топган даври юқорида эслатилган Флоренцияда Платон Академияси 1459 йилда Казимо Медичи томонидан ташкил қилинган вақтга тўғри келади. Бу Академия Италиянинг бошқа шаҳарларидаги маданий жамиятлар ўзида файласуфларни, шоирларни, рассомларни, дипломатларни ва ўша даврнинг сиёсатчиларини жипслаштирган эди. Бу уюшмаларнинг характери расмий фалсафий марказлар, университетлар ва монастирлар, мактабларининг характеридан бутунлай фарқ қиларди. Унда маърузалар ўқилмасди, фақат суҳбатлар уюштириларди. Платон Академияси Кариджий шаҳрида Козимо томонидан тақдим қилинган бинода ўша даврдаги фақат Италияда эмас, балки бутун Европа маданият марказига айланади. Айниқса, Академия ўзининг энг юксак равнақига Марсилио Фичино ва Пико Делла Мирандола даврида эришди.

XV асрдаги платончиларнинг йирик вакилларида бири Марсилио Фичино (1422—1495) эди. У ўз таржимончилик фаолияти билан машҳур бўлган. У фақат Платоннинг ҳамма асарларини латин тилига таржима қилиш билан чекланмасдан, балки антик давр неоплатонизминини ҳам ўрганган. Платон, Ямвлих, Порфирий, Прокл асарларини ҳам таржима қилган. Христиан неоплатонизми билан ҳам қизиқиб, бир неча асарларни таржима қилган.

У ўз шарҳларида неоплатонизм ғояларини ривожлантирган. Унинг энг муҳим асари «Жоннинг ўлмаслиги ҳақида Платон илоҳиёти»дир. Унинг бошқа рисоалари нисбатан камроқ аҳамиятга эга. Фичино платонизми Фома Аквинский схоластикасига қарши қаратилган. Унингча, фалсафа илоҳиётнинг хизматкори эмас, «синглиси»дир. Фалсафа илоҳиётни такомиллаштиради. Фалсафа «олим дини»дир. Илоҳиётнинг камолоти унинг фалсафий даражасига боғлиқ.

Худо ва дунё муносабати масаласига у пантеистик нуқтаи-назардан ёндашади. Унинг пантеизми мистик йўналишга эга. Унинг фикрича, худо — поғонавий тарзда вужудга келган дунё-

нинг биринчи сабабчиси, бошланғич нуқтаси, ибтидосидир. Худо ўзида бутун дунёни қамраб олган. У дунёда тадрижий кучлар ва уларнинг воситасида намоён бўлади. Бундай тасаввур ўрта аср креационизми (дунёнинг худо томондан бир вақтда вужудга келиши тўғрисидаги таълимот) ва дуализм билан алоқаси йўқ. Фичино ўзининг ҳамма диний сиғиниш объектлари, диний-фалсафий таълимот усули диннинг намоён бўлишидир, деган ғояси билан католик ақидапарастлигидан юз ўгиради. Христианликка у ҳал қилувчи аҳамият бериб, унда энг аввало ахлоқий томондан энг юқори «қонунчилик»ни кўради. Умумий диннинг мавжудлигининг асоси шундаки, худо ғояси туғмадир, ҳамма нарса ягона мукамал борлиқдан келиб чиқади.

Унинг бу қарашлари билан динларнинг келиб чиқиши асоси ҳақидаги ғоялари ҳам боғланган. Унингча, христианлик антик динларнинг давоми, черков унинг қарашларини аксарият намунаси, деб эълон қилди ва ман этди. Натижада у инквизиция томонидан таъқиб остига олинди.

Ривожланиш тушунчаси Фичино фикрича, диннинг яна ҳам такомиллашувини фалсафий асослаш имконини беради. Унинг ғоялари антисхоластик йўналишда эканлиги ҳам шундадир. Бу нарса Уйғониш даври ва Реформация гуманизмининг ғоялари бир-бирларига яқинлигидан далолат беради. Фичино платонизмининг марказий категорияларидан бири «жон»дир. Унингча, жон нарвонининг ҳамма поғоналарини бирлиги сабаби ҳамма нарса ва танани ҳаракатга солади. Унинг инсон ҳақидаги таълимотида Уйғониш даврининг гуманистик йўналиши яна ҳам яққолроқ намоён бўлади. Унингча, инсон дунёси бир-бирига мутаносиб, демак гўзаллик нарвонида биринчи, олий поғонани эгаллайди. Платонизм ва неоплатонизм руҳида Фичино ҳар бир одам олдига қуйидаги вазифани қўяди: камолотга интилиш ва бу билан энг олий моҳиятга, худога кўтарилиш. Бундай инсон фаолиятининг энг муҳим белгиси эркинликка интилишдир. Фичино ҳам Плетон сингари қонун чиқарувчилар ва ҳокимлар фалсафани яши билишлари ва файласуф бўлишлари керак, дейди. Фичино тўтарагининг энг йирик аъзоларидан бири Пико делла Мирндоладир (1463—1495). У тўгарак баҳсларда умумий масалалар бўйича танқидий чиқишлари билан машҳур бўлган. Унинг платонизми эклектик (қоришма) руҳида бўлган. Падуя университетида у ўрта аср фалсафий ва илоҳиёт таълимотларини чуқур ўрганган. Шунингдек, аверроизм билан ҳам қизиққан. Бундан ташқари Оксфорд ва Кембридж номинализми билан танишади. У шарқ фалсафаси, хусусан шарқ мистицизмини ўрганади. Унинг ижодида зиёли гуманистнинг ҳаёти ва фаолияти ўз аксини топган.

У Римдаги бутун дунё олимлари йигилишида ўзининг билган нарсалари ҳақида тезис (ҳукм)дан иборат рисоласини тақлиф қилмоқчи бўлган. Бу тезисларда у айрим янги фалсафий

қарашларини ҳам баён қилган. Лекин мунозара амалга ошмади, чунки папа тезисларнинг кўпчилигини шаккоклик руҳида деб эълон қилди ва ман этди. Натижада у инквизиция томонидан таъқиб қилинди.

Унинг дунёни тушунишида пантеизм яққол кўзга ташланади. Унингча, дунё ўзига хос поғона тарзида фаришталар поғонаси, самовий поғона ва элементлар поғонасидан тузилган. Ҳиссий дунё «ҳеч қандай нарса»дан пайдо бўлган эмас. У олий танасиз ибтидодан, «хаос»дан вужудга келган. Дунё ўзининг мураккаблиги ва қарама-қаршиликларига бойлиги билан гўзалдир. Дунёнинг зиддиятли эканлиги шундаки, бир томондан, дунё худодан ташқарида, иккинчи томондан, унинг вужудга келиши илоҳийдир. Худо табиатдан ташқарида мавжуд эмас, худо ҳамма вақт табиат билан биргадир. Албатта, бу ерда ҳеч қандай натуралистик пантеизм ҳақида гап кетаётгани йўқ. Пико таълимотида худо асосан дунёнинг яқунловчи моҳияти сифатида тасаввур қилинади. У турли «сохта фанлар» ва башорат қилувчи астрология билан мунозара юритишдан толиқмайди. Бундан мақсад, инсоннинг эътиборини табиатнинг шундай сирларига кириб боришига қаратганки, бу нарса амалий натижалар бермоғи, уни фаоллаштирмоғи, осмоний сфераларнинг ҳаракати ҳақидаги умумий беҳуда, мавҳум тасаввурларга берилмаслиги лозим. Унинг тилсимотлар, деб аталувчи нарсаларнинг аҳамияти ҳақидаги қарашларида айрим қимматли ғоялар учраб туради. У уларни табиат сирларини амалий билиш ҳақидаги фан деб ҳисоблар, улардан фойдаланиб, «ажойиб нарсалар» яратиш имконияти ҳақида гапирди.

Инсон тақдирини юлдузларнинг ғайритабиий бирикиши белгиламайди. Инсон тақдири унинг табиий эркин фаоллигининг маҳсулидир. У ўзининг «Инсон фазилати ҳақида», деган нутқлардан иборат маърузасида ёзишича, инсон алоҳида микрокосмосдир. Уни неоплатонизмнинг уч дунё (элементлар, самовий ва фаришталар) сининг биронтаси билан ҳам ўхшатиш мумкин эмас, чунки инсон бу дунёнинг ҳар уччаласига ҳам вертикал равишда кира олади. Инсон ўз шахсиятини, ўз иродасини, борлигини эркин танлаш ҳуқуқига эга. Шундай қилиб, инсон бошқа табиатдан фарқ қилади ва «илоҳий камолотга» қараб интилади. Инсон ўз бахтини ўзи яратади. Пико гуманизмига антропоцентрик характер хосдир. У инсонни дунёнинг марказига қўяди. Унингча, инсон табиати ҳайвондан мутлақо фарқ қилади. У моҳиятдан юқорироқ, мукамалроқдир. Инсонга «илоҳий» камолот азалдан берилган эмас, балки инсон ўз фаолияти туфайли уни шакллантиради.

Аристотел фалсафаси Пико томонидан ўрта асрларнинг фақат сўнги, юқори босқичдаги антик даврнинг энг муҳим ва буюк ютуғи сифатида тан олинади ва шу билан бирга у ортодоксал черков эҳтиёжларига мослаштириш мақсадида қайта

шаклантирилади. Шунинг учун ҳам Уйғониш даври тафаккури Аристотелни танқид қилган ва унга схоластиканинг асосий ус-този деб қараган. Аристотелнинг танқид қилинишига консерва-тив ортодоксал католицизм томондан унинг оқланиши ҳам сабаб бўлган, десак хато қилмаймиз.

Ҳақиқий Аристотел таълимотини ўрганишга ўтиш узоқ давр-ни қамраб олади. Бу жараён фалсафий тафаккурнинг умумий ривожини билан боғлиқ бўлган. Фалсафа тарихида Уйғониш даври бурилишнинг бошланиши бўлди. Уйғониш даври аристотелчи-лари томизм руҳида аристотелизмни танқид қилиш билан унга асос солдилар. Бу танқид қобиғи ичида туриб, улар аристоте-лизмнинг аверроистик шаклидаги талқинини ҳам танқид қил-дилар. Аверроизм Аристотелнинг ҳақиқий фалсафасига яқин бўлса ҳам, бир-бири билан баҳслашувчи иккита мактаб вужуд-га келади. Булар Болонья университети атрофида бирлашган александрияликлар мактаби ва Падуа университети аверроист-лари эдилар. Улар ўртасидаги баҳс асосан жоннинг ўлмаслиги масаласи ҳақида бўлган. Муҳими шунда эдики, бу баҳс ўрта аср томизм анаъналарини ҳимоя қилиш нуқтаи назаридан олиб борилмаган. Шундай қилиб, схоластик аристотелизмнинг туга-тилиши муқаррар бўла бошлади.

Пьетро Помпонацци (1462—1525) александрияликларнинг таниқли вакили бўлган. Унинг ижоди ўрта аср университети аристотелизмнинг Янги Уйғониш даври аристотелизми билан алмашинишининг ёрқин ифодаси бўлиб, унинг таълимоти ўрта аср анъаналарининг ташқи шаклини сақлаб қолган, лекин мо-ҳият жиҳатдан янги фалсафий ёндошиш эди.

Икки ҳақиқат тўғрисидаги таълимот асосида Помпонацци фалсафанинг илоҳиётга бўйсунмаслиги ҳақидаги илгор гоёлар-ни илгари суради. Унингча, фалсафа илмий асослардан келиб чиқиши керак. У ҳақиқий рационал билишнинг маҳсулидир. Динни фақат халқни тарбия қилиш учун сақлаш мақсадга му-вофиқдир. Помпонацци «Жоннинг ўлмаслиги ҳақида», «Табиат ҳодисаларининг сабаблари ҳақида». «Тақдир, ирода эркинлиги ва илоҳий башорат ҳақида» каби асарларнинг муаллифи сана-лади.

Унинг «Жоннинг ўлмаслиги ҳақида» рисоласи кўп мулоҳа-заларининг маҳсули сифатида яратилган. Жоннинг ўлмаслиги ҳақидаги масаланинг Помпонацци томонидан ҳал қилиниши, Уйғониш даври мутафаккирларининг илоҳий иноят ва мўъжи-заларни инкор қиладиган табиий ахлоқнинг зарурлиги ҳақида-ги гоёларига мос келади. Бунда у Аристотел гоёларнинг сезги аъзоларига боглиқлиги, жоннинг танадан ажралмаслиги, жон ҳам моддий ва ўлимга маҳкум, деган таълимотига асосланади. Жоннинг ўлмаслигини рационал, фалсафий асослаш мумкин эмас, унга фақат ишониш мумкин. Одам шунинг учун ўлмай-ди, у умумий тушунчалар билан фикрлашга қодир, хусусий,

якка, айрим нарсаларни мавхумлаштириш қобилиятига эгадир. Одамнинг гайримоддий нарсалар ҳақида, ўлмас руҳий моҳиятлар ҳақидаги тасаввурлар яратиши инсон ва ҳайвон сезгилари ўртасидаги фарқ мавжудлигининг исботидир. Инсоннинг устунлиги, ўрта аср ахлоқи, фалсафаси ва илоҳиёти таъкидлаганидек, мангуликка, ўлмасликка эришишда эмас, балки бахт, роҳат-фароғатга рационал билиш асосида эришиш имкониятига эга эканлигидадир. Бу нарса умуман инсон зоти мавжуд бўлишининг мақсади ва маъносидир. Шунинг учун ҳам Помпонаццининг «Жоннинг ўлмаслиги ҳақида»ги рисоласи мутаассиб руҳонийларнинг газабини келтириши ва уни омма олдида ёқиши табиий бир ҳолдир.

Мутафаккирнинг «Табиат ҳодисаларнинг сабаблари ҳақида»ги рисоласи янги табиатшуносликка йўл очиб берди, десак муболаға бўлмайди. Италияда, Фарбий ва Шимолий Европада, Уйғониш даврида табиат ҳодисалари ва жараёнларини рационал талқин қилиш энг долзарб масалалардан эди. Помпонацци фикрича, фаришталар ва девлар тана аъзоларига эга эмаслар. Шундай экан, улар одамларнинг кундалик ишларига аралашмасликлари керак. Бу гоёлар гарчи жуда содда бўлса ҳам, изланишнинг тўғри йўллари топишга ёрдам беради. Помпонацци шунга ишонганки, космик ҳаракатлар умумий табиий қонуниятларга бўйсунди. Табиатда ҳамма нарса ўз сабабига эга. Дунё ҳаракатнинг умумий қонунига бўйсунди. Ҳамма нарса пайдо бўлади, ўзгаради ва йўқликка юз тутди. Бу жараён доим қайталаниб туради. Сабабий боғланиш ҳақидаги тасаввур Помпонаццида ҳаракатнинг доимий такрорланиб туриши, доиравий ҳаракат ҳақидаги тасаввурлари билан узвий боғланган. У «Тақдир, ирода эркинлиги, илоҳий башорат ҳақида» рисоласида тасодифий ҳодисалар умумий заруриятнинг намоён бўлишидир, деган гоёни илгари суради. Инсоннинг хулқ-атвори ҳам сабаб ва оқибат муносабатларидан ташқарида эмас. Инсон эркин бўлиши мумкин. Унинг эркинлиги ташқи объектив муҳит ва шахсий табиати билан боғланган. Помпонацци, шунингдек, илоҳий тақдир ва индивиднинг шахсий масъулиятини ҳам тан олади. Унингча, худо ҳамма мавжуд нарсаларнинг, демак, ҳар бир одамнинг ҳам мутлақ сабабчиси бўлиб туриб, ҳар бир айрим одамнинг хулқ-атвори ҳақида қандай қилиб ҳукм чиқариши мумкин? Шундай қилиб, христиан дини дунёдаги гуноҳ ва сабаб учун ўзи масъул. Помпонаццининг фикрича, худо эркин иродага эга эмас. Унинг фаолияти сабабий боғланган, табиий заруриятдир. Фақат мана шу ҳолдагина у дунёдаги ёмонликлар учун жавобгарликда айбланмаслиги керак. Ёмонлик ҳам заруриятдир. Яхшиликнинг мавжудлиги, ёмонликнинг зарурий эканлигини тақозо қилади. Шу нуқтаи назардан қараганда, ижтимоий тенгсизлик бир бутун, яхлит дунё мутаносиблигининг акс этишидир. Помпо-

наци худони зарурият билан тенглаштиради ва бу нарса унинг пантеизм нуқтаи назарига ўтганидан далолат беради.

XVI—XVII асрларда Уйғониш даврининг гуманистик гоёлари фақат Италия билан чегараланиб қолмасдан, Англия, Нидерландия, Германия, Швейцария, Испания, Польша, Венгрия каби мамлакатларга ҳам ёйилади. Италия ва Шимолий Европадаги Уйғониш даври тафаккури қатор умумий кўриниши ва жиҳатларга эга бўлиши билан бирга ўзининг бетакрор хусусиятларига ҳам эгадир.

Италия Уйғониш даври тафаккури нисбатан яхлит бир бутунлиқни ташкил этади. Унинг асосий мавзуи табиат фалсафаси бўлган. Бошланғич позицияси (нуқтаи назари) гуманистлар томонидан қайта ишланган неоплатонизм эди. Шимолий Европа мамлакатлари гуманизмида эса мантиқ, методология, давлат ва ҳуқуқ фалсафаси асосий ўринни эгаллаган (гарчи Италияда ҳам методологияни ишлаб чиққан Валла, давлат фалсафаси назариётчиси Макиавеллилар мавжуд бўлган бўлса ҳам). Италия гуманизми асосан адабий, метафизик характерда бўлган. «Шимолий» гуманизм эса нисбатан жиддийроқ нуқтаи назарда турган. «Шимолий» гуманизмнинг вужудга келиши ва ривожланишига фақат Италия гуманизмигина таъсир кўрсатмасдан, ўрта аср ижтимоий-иқтисодий таназули билан боғлиқ тарихий шаброитлар ва айрим Европа мамлакатларида янги ижтимоий-иқтисодий муносабатларнинг куртак шаклида вужудга кела бошлаши ҳам катта таъсир кўрсатганлиги маълум. Ўша давр тафаккуридаги муҳим воқеа — гуманистларининг ҳукмрон мафкура ва католицизм фалсафаси билан кескин тўқнашувидир. Ҳатто айрим ҳолларда гуманистлар диний илоҳиётчилик ҳаракати ва унинг мафкурачиларига ҳам кескин қарши чиққанлар. Бу гуманистларнинг асосий шиорлари инсон, виждон, дин ва танқид эркинлиги кабилар эди.

«Шимолий» гуманизмнинг йирик вакилларидан бири Эразм Роттердамский (1469—1536) эди. У голландиялик мутафаккир, иқтидорли ёзувчи, филолог, файласуф, илоҳиётчи бўлган. Роттердамский Девентер мактабида ўқиган. Кейинчалик руҳонийлик мансабини эгаллаган. Епископлик нафақасини олиб, у Сорбоннада ўқиган, у ерда ўрта аср фалсафаси ва илоҳиётини ўрганган. Уша даврдаги Аквинский тарафдорлари билан Дунс Скотт тарафдорлари ўртасидаги кураш бир пайтлар уни бироз чўчитади. Кейинчалик у ўзининг «Тентакликка ҳамду санолар» деган асарида улар устидан кулади. Унинг ижодига самарали таъсир кўрсатган омил ўша даврнинг буюк гуманистлари билан танишув ва мунозаралар эди. У Томас Мор билан дўстона муносабатда бўлган, кейинчалик унга ўзининг «Тентакликка шарафлар» асарининг муаллифлигини берган. У саёҳат қилган, қадимий қўлёзмаларни ўрганган. Қадимий манбалар билан, хусусан, юнон манбалари билан танишиб, уларни лотин тилига

таржима қилиш билан машғул бўлган. Унинг қатор рисоалари сатирик руҳда ёзилган. Айниқса, «Матал иборалари тўплами» уни бутун зиёлилар жамиятига машҳур қилган. Бу асар 1500 йилда Парижда нашр қилинган. Лекин унга энг катта шуҳрат келтирган асари «Тентакликка ҳамду санолар» бўлган. Бу асарда у ўзининг бутун ҳаётий тажрибасини умумлаштирган, ўрта асрчиликка нафрат изҳор қилган, католицизмнинг сохта ахлоқи устидан кулган.

Эразм ҳақиқий, соф христиан ахлоқига қайтишни талаб қилган. Унингча, христианлик ақидапарастликдан, схоластик сохта олимликдан воз кечиши керак. Христианлик ҳақиқий Исо таълимотига суянган ахлоқ намунаси бўлмоғи лозим. Таркидунёчилик, ердаги ҳаётдан воз кечиш — ахлоқсизликдир. Ҳаётнинг мазмуни ҳаётий лаззатлардан фойдаланишдир. Бу масалада христианлик қадимий қадриятлардан ўрганиши керак. «Фалсафа» осмондан ерга тушиши, инсон табиий ҳаётининг асосий масалалари билан шуғулланиши керак. Руҳонийларнинг паразит ҳаётини, черковдаги адолатсизликларнинг танқиди Эразмни Реформация вакиллари билан яқинлаштирган. Лекин унинг ўзи христиан дини мазҳабларидан бири — лютеранчилар томонига ўтган. У ислоҳчиликнинг ижтимоий-сиёсий оқибатларидан чўчиган ва келишув тарафдори бўлган. У черковни ақидапарастлардан тозалаш католицизм анъаналарини йўқотмасдан ҳам амалга ошиши мумкинлигига ишонган. Эразм жамиятни инсонпарварлаштириш ва черков муносабатларини ўзгартириш, маърифатли ҳоким томонидан маърифат тарқатиш йўли билан амалга ошиши мумкин, деб ҳисоблаган.

Энг йирик француз гуманистларидан бири Пьер де ла Раме (1515—1572) бўлган. У ажойиб фан ислоҳчиси, математик ва мантиқшунос олим, схоластик аристотелизмнинг танқидчиси эди. У илмий фаолиятининг дастлабки босқичидаёқ Аристотел нима деган бўлса, ҳаммаси сунъий ва гайриилмийдир, деб эълон қилади. Энг аввало у Аристотел таълимотининг методология ва мантиққа оид асарларини танқид қилади. Аристотел мантиғининг асосланмаганлигини исбот қилишга уринади. Янги илмий методологияни яратиш зарурлигини таъкидлайди. Хусусан, бунда математиканинг аҳамиятини кўрсатади. Унинг фикрича, тафаккурни қадимий анъаналардан ва Аристотел нуфузи (авторитет)дан озод қилиш керак. У янги метод «табиий донолик» тамойилларига асосланиши керак, деган фикрни илгари сурган. Раме мантиққа янгича талқин бермоқчи бўлган. Лекин унинг бу уриниши бирон янги ғояга асосланмаган. У мантиқни Цицерон риторикаси билан бирлаштирган. Лекин юқоридаги мулоҳазалардан қатъи назар, унинг ғоялари мантиқнинг яна ҳам ривожланишига маълум таъсир кўрсатган.

Умуман, бутун Уйғониш даври фалсафасига хос нарса бу

нуфуз, обрў (авторитет)ларни инкор қилиш бўлган. Лекин янги фалсафий анъаналар вужудга келаётган пайтда шундай ҳоллар ҳам юз берганки, Уйғониш даври идеалларининг тарафдорлари кўпинча ўзларининг янги идеал (орзудаги)ларига ҳамду сано-лар айтганлар. Янгидан туғилиб келаётган маданиятнинг кескин завку шавқи айрим юзакиликни ҳам келтириб чиқарган эди. Шунинг учун Уйғониш даврининг айрим мутафаккирлари бунинг англаб, танқидий фикрларни билдирганлар. Бу танқид кўпинча скепсис (тушкунлик, ишончсизлик) деб аталган. Мана шундай Уйғониш даври спектицизмнинг вакиллари Мишель де Монтень ва Пьер Шаррон эди. Улар эски ва янги «олимпик»ни инкор қилиб, инсонни табиий тарзда тушунтириш усулига мурожаат қилдилар. Шунинг учун уларнинг гуманизми баъзан «натуралистик» деб ҳам аталган.

Улуғ француз гуманисти Мишель де Монтень (1533—1592) кўп одамларни умидсизликка, хароб бўлишга олиб келган гугенот урушларининг гувоҳи бўлган. Кейинчалик у дворянлик мақомини олган. Монтень ижтимоий фанларни, қадимий маданиятни мукамал билган ва ўз рисолаларида улардан фойдаланган.

Шаҳар магистрати сифатида Монтень диний фанатизм қурбонлари қандай адолатсизларга дучор бўлганларининг шаҳсан гувоҳи бўлган. Суд жараёнлари «далиллар»ининг ёлғонлиги, сохталигини ўз кўзи билан кўрган. Буларнинг ҳаммаси унинг инсон ва унинг фазилати ҳақидаги ижодида ўз аксини топган. Инсон ҳаётига, жамиятга, ўз даври маданиятига бўлган танқидий қарашларини, ўзининг ҳис-туйғу ва кайфиятларини у кундалиқлар, эсдалиқлар, лавҳаларда баён қилган.

Монтень схоластиканинг изчил душмани сифатида Аристотел ва Платон нуфузларига суянган университетларнинг сохта донолигини рад қилади. У муҳокама ва хулосаларнинг мустақил бўлишига асосий эътиборни қаратган. Бунинг тимсоли, деб у антик фалсафа ҳурфикрлигини ҳисоблаган. Монтень тафаккурининг муҳим томони скептицизм бўлган. Лекин бу тушкунлик руҳидаги скептицизм бўлмасдан, балки ҳаётга муҳаббат, ҳаётга танқидий ёндошиш руҳидаги скептицизм эди. У скептицизм ёрдамида мутаассиблик руҳидаги интилишлардан қутулишни назарда тутган. Декарт сингари унинг учун ҳам скептицизм ўз ақлига суянган ҳолда ҳақиқатга эришиш воситаси ҳисобланган. Монтень таълимотича, ўзининг чекланган, мукамал бўлмаган билимини тан олиш, билишнинг кейинги босқичи учун асос бўлади. Бундай ҳолатни у зарурий бир жараён, деб ҳисоблайди. Шу билан бирга ишончни, ўз-ўзидан қониқишни, ақидапарастликни инкор қилади. Иккинчи томондан, пессимистик ишончсизликни, агностицизми ҳам рад этади.

Монтеннинг ижтимоий-ахлоқий қарашлари натуралистик руҳда. У «олижаноблик»нинг схоластик талқинига қарама-қар-

ши ҳолда севгига тўла мўътадил, лекин шу билан бирга ёвузликка, кўрқувга, хўрлашга нисбатан муросасиз бўлган олижаноб ҳаётни олдинги ўринга қўяди.

Бундай олижаноблик табиатга мос келади, инсон ҳаётининг табиий шароитларини билишдан келиб чиқади. Монтеннинг ахлоқий таълимоти бутунлай ердаги ҳаётга қаратилган. Унингча, таркидунёчилик маъносиздир. Инсонни табиий тартибда вужудга келган жараёндан, ўзгаришдан, ўлимдан ажратиб қўйиш мумкин эмас.

Монтень инсон шахсининг мустақиллиги ва эркинлиги ғоясини илгари суради. Унинг таълимоти индивидуализм, риёкорлик руҳидаги қарашларга қарши қаратилган. Унингча, кўпинча «бошқалар учун яшаш» шиори остида айрим одамларнинг худбинлик, манфаатпарастлиги ётиб, «бошқа одам» эса воситага, қуролга айлангириб қўйилади. У инсоннинг мустақил, эркин тафаккурини бўғувчи лоқайдлик, риёкорлик, тақлид қилишни қоралайди. Худога нисбатан у скептик муносабатда бўлади. Шунинг учун унинг инсон фаолиятига ҳеч қандай алоқаси йўқ. Худо қандайдир шахссиз моҳиятдир. Монтеннинг дин эркинлиги ҳақидаги фикри тараққийпарварлик аҳамиятига эга. Унингча, биронта дин бошқа динлар устидан устунликка эга эмас.

Монтеннинг гуманизми ҳам натуралистик руҳда: инсон табиатнинг бир қисми, шунинг учун ўз ҳаётида она-табиат нимага ўргатса, шунга амал қилиши керак бўлади. Фалсафа мураббийлик вазифасини бажаради. У одамларни тўғри, табиий ва олижаноб ҳаётга йўналтириши керак. У ҳеч маҳал ўлик ақидалар, тамойиллар ва диний тарғиботлар йиғиндиси бўлмаслиги лозим. Монтеннинг ғоялари Европада келгуси фалсафанинг ривожига, хусусан, Бэкон, Декарт, Гассенди таълимотига, француз маърифатчиларидан Вольтер, Ламетрилар таълимотининг шаклланишига сезиларли таъсир кўрсатди.

Монтеннинг издоши Пьер Шаррондир (1541—1603). У ўзининг «Донолик ҳақида» номли асарига Монтень қарашларини бир тизимга солди. Шаррон уларни схоластик сиполик билан ифодалади. Бу нарса Монтень таълимотининг ўзига хослиги ва ҳаётийлиги хусусиятларини йўқотди. Шаррон, шунингдек, скептик фалсафани христианлик билан келиштиришга ҳаракат қилди.

НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ ДУНЁҚАРАШИ

Уйғониш даври йирик натурфайласуфларидан бири немис кардинали Николай Кузанский (1401—1464)дир. У ўрта асрлар ва Уйғониш даври оралигидаги янги давр тафаккурига асос солган биринчи мутафаккирлардан. Унинг табиат ҳақидаги ва космологик таълимоти дин чегарасидан четга чиққан эмас. У черковнинг юқори поғона вакиллари билан бири сифатида ўрта

аср тартибларига риоя қилган. Лекин унинг дунёга ва инсонга бўлган қарашлари келажакка қаратилган эди. У маълумотни Гейдельберг шаҳридаги «Умумий ҳаёт биродарлари» мактабида олган. Турли мистик таълимотлар, хусусан, Мастер Эккарт таълимоти билан қизиққан. Шунингдек, у Оккам таълимотини ўрганган, математик ва табиатшунослик билимларини эгаллаган, Падуа шаҳрида ҳуқуқни ўрганиб, гуманизм ғоялари билан танишган.

Уларни мантиқий солиштириш ва фарқлаш йўли билан инсон нарсалар моҳиятини чуқур англаб етади, дейди. Лекин фикрлаш ҳам тўлиқ билиш имкониятини бермайди. Инсоннинг энг олий фикрлаш қобилияти—ақл интуитив билишга эга. Ақл тафаккур фаолиятидан юқори туради. Тафаккур нарсанинг чекланган дунёсини билишдан нарига ва юқорига ўтолмайди. Ақлнинг функцияси эса нарса ва ҳодисалар моҳиятини олий даражада билишдир, чексиз билишдир. Тафаккур орқали дунёнинг чексиз моҳиятини билиш мумкин эмас.

Кузанский билишнинг предмети ҳақида «Рухий ва ҳиссий кўриш учун фақат битта объект бор. Уларнинг биринчиси руҳий кўришдир, ўзида у қандай мавжудлигини кўради, иккинчиси эса, ҳиссий кўриш — белгилар орқали қандай билишни кўради. Ягона объект — бу имкониятнинг ўзи», — деб ёзади. Демак, билишнинг якка йўли худо. Ҳиссий қабул қилинадиган дунё билан ажралмас бирликда, деб талқин қилинадиган худо. Ҳиссий билиш қобилияти «қандайдир ҳиссий предмет»га қаратилади. Шу билан бирга у шундай объектни фақат сезгига маълум бўлган белгилар орқали билади. Кузанскийнинг бу мулоҳазалари моҳият ва ҳодиса муносабатлари масаласини ҳам ўз ичига олади. Унинг фикрича, ақлий-рационалистик билиш орқали нарсаларнинг моҳияти англонади. Бу моҳият, Кузанский иборасича, «ўзича имконият»га, худога мос келади. Нарсаларнинг моҳияти — бу қарама-қаршиликлар мос келадиган чексизлик бўлганлиги учун, билиш жараёни бу мос келишликни ёритиб беришдан иборат. Бу чекланган нарсаларни билишдан уларнинг чексиз моҳиятини билишга қараб, кўтарилиб борувчи жараёндир.

Ўрта асрлар ва Уйғониш даври фалсафий тафаккурнинг энг муҳим масаласи бўлган билим ва эътиқод ўзаро муносабатлари масаласида ҳам диққатга эътибор ғояларни илгари сурган. Кузанский бу масалани ҳам ўзининг билишнинг объекти бўлган худо ҳақидаги таълимоти орқали ёритиб беришга ҳаракат қилган. Унинг фикрича, ақлий билишнинг объекти бўлган «ўралган худо» ва ҳиссий билишнинг объекти бўлган «очилган худо» бор. Бу масалада Кузанскийнинг нуқтаи назари ҳақиқатни ақл ёрдамида инкор қилувчи ўрта аср мистик таълимотларидан фарқ қилади. У ақлий билимни илоҳиётнинг «хизматкори»га айлантиришни назарда тутган, эътиқоднинг устунлигини таъ олувчи

Фома Аквинскийнинг келишувчанлик таълимотидан ҳам фарқ қилади. Шунингдек, ақлий ҳақиқатни диний ҳақиқатга қарама-қарши қўювчи Ибн Рушд (Аввероэс)нинг «икки ҳақиқат» ҳақидаги таълимотидан ҳам фарқ қилади.

Кузанскийнинг эътиқод ва билим муносабатлари масаласидаги қарашлари асосида космосга, коинотга, табиатга «илоҳий китоб» сифатида қараш ётади. Бу «китоб»да худо инсон билими орқали ўзини «очиб кўрсатади». Шунингдек, унинг таълимотича, худо коинотнинг «ўралган» бошланғичидир. Шунинг учун айрим ҳолларда, Кузанскийнинг фикрича, эътиқодни билишдан юқори қўйиш билан чекланиб қолмаслик керак. Унингча, эътиқод бу билиш йўлидир. Лекин «очилган», «ёйилган» дунёни, яъни худони билиш, билим орқали амалга ошади. Унинг ўрнини эътиқод эгаллай олмайди. Бундай билиш жараёнида инсон ақли чекланган нарсалардан уларнинг чексиз моҳиятига қараб бориб объектни билади. Кузанский эътиқод ва билиш объекти бўлган «икки китоб» (яъни муқаддас китоб ва табиат) ҳақида алоҳида таълимот яратмаган. Лекин унинг дунёқаршида бу таълимотнинг маълум томонлари бор. Амалда унинг фалсафасида борлиқни иккига бўлиш мавжуддир. Бу ҳеч қандай эътиқодга таянмаган ҳақиқий ақлий билиш йўлидир.

Кузанский тўлиқ ва етарли бўлмаган ҳиссий ва ақлий билимга қарама-қарши қилиб эътиқодни эмас, балки олий интеллектуал англашни қўяди. Бундай англаш «қарама-қаршилиқларнинг бирликда мос келиши»ни тушунишга ёрдам беради. У шундай деб ёзади: «Ўз соддалиги туфайли онг ҳамма нарсани ўз ўлчови билан бир нуқтадан кузатади ва ҳамма нарсани яхлит бўлмаган қисмларда тасаввур қилади. Аслида эса нарсаларнинг бири ундай, иккинчиси бундай бўлади. Ҳамма нарса бир нарса, бир нарса ҳамма нарсадир».

Бундай билиш, Кузанский таълимотича, интеллектуал кўра билиш ёки интеллектуал интуиция бўлиб, формал-логик фикрлаш билан олинган, биологик билиш эса чексизликни ва қарама-қаршилиқларнинг мос келиши қонунини билишга қодир эмас. Кузанскийнинг ибораси билан айтганда, бу «англаб бўлмас нарсани англаш», «кўринмас ҳолда» билиш, мистик экстаздан мутлақо фарқ қилади. Бу билиш энг аввало ўзининг интеллектуал характериға эга. «Мен кўринмас ҳолда», деганимда «ақл воситасида», деган маънони назарда тутаман. Чунки ақлнинг предмети бўлган кўринмас ҳақиқат бошқача тушунилиши мумкин эмас», — деб ёзади Кузанский.

Шундай қилиб, билишнинг бундай шакли «ақлий билиш»дан бошқа нарса эмас. Кузанскийнинг фалсафий қарашларида интеллектуал интуиция «олим билимсизлиги» билимнинг бошланғич асосий сифатида қаралмайди, балки билиш жараёнининг натижаси, яқуни сифатида қаралади. «Олим билимсизлиги» инсон ақлининг куч-қудратидан воз кечиш эмас. Бу таъли-

мот схоластик «хамма нарсани билиш»га, схоластик ўз-ўзидан ишончга қарши қаратилган эди. Бу «олим билимсизлиги» билишнинг ўзидир. Лекин у шундай билишки, у ҳақиқатга тайёр ҳолда эришилмайди, ҳақиқатга эришиш бу — жараёндир, деган билимга эга бўлишдир. У ҳақиқатан ҳам ақлий билишдир, диний экстаз эмас. Фақат ақлгина моҳиятни кузатувчи кўзгуга эгадир. Фақат ақл ҳақиқий сабабларни кўра олади. Бу сабаб ҳамма интилишларнинг манбаи, ҳақиқатни англаш жараёни, бу унга чексиз интилишдир. Объектлар чексиз бўлганлиги учун билиш жараёни ҳам чексиздир. Шунинг учун билиш ҳеч маҳал тугамайди. Кузанскийнинг фалсафий қарашларида ҳақиқат объективдир. Лекин уни ақл бутун тўлалигича эгаллай олмайди. Лекин шунга қарамасдан, ҳақиқат—ақлнинг интилиши, фаолиятининг мақсади, билиш ҳеч маҳал тўхтаб қолмайди. Ҳақиқат туганмасдир. Кузанский шундай деб ёзади: «Том маънода ҳақиқат бўлмаган ақл, ҳақиқатга ўта аниқ ҳолда эриша олмайди. Ҳақиқатга бундай ўта аниқ ҳолда эришиш фақат чексизлик орқали амалга ошади. Чунки кўпбурчакда бурчакларнинг миқдори қанча кўп бўлса, у шунчалик доирага яқин келади, лекин ҳеч маҳал доирага тенг бўла олмайди. У доира каби бир хил бўлгандагина унга тенг бўла олади». Кузанскийнинг бу хулосаларида билишнинг чексизлиги ҳақидаги муҳим ғоя ифодаланган.

Кузанскийнинг фикрича, ҳақиқат ҳақидаги инсоннинг ҳар қандай мулоҳазалари фақат тахминдир, чунки ҳақиқатни аниқ билиш мумкин эмас, деб таъкидлашдан мақсади ақлий билишнинг аҳамиятини ишончсизларча инкор этиш ёки ҳақиқатга эришиш имконияти эътиқод орқали амалга ошади, деган хулосага келиш эмас, балки мутлақ ҳақиқатни тўлалигича билишга даъво қилиш асоссиздир, деган хулосадир. Ҳатто ҳақиқатни билишни доимий такомиллаштириб бориш ҳам бундай аниқ билим бермайди. Кузанскийнинг билиш назариясида билиш—чексиз жараён. Кузанский таълимотида худони интуитив билишнинг якуний маҳсули бу инсонни «илоҳийлаштириш»дир. Кузанский таълимотича, биз ҳамма нарсани ўзида мужассамлаштирган ягона (мутлақ)га кўтарила бориб, унинг ўзига айланиб, илоҳийлашиб борамиз. Мана шу ҳолатдагина олий даражадаги етуклик имкониятига эришамиз. Бу ҳолат эса худони билишдир.

Муҳими шундаки, Кузанский ўзининг инсон билишининг нисбийлиги ҳақидаги тасавурларини одамларнинг диний тасавурларига нисбатан ҳам қўллайди. Кузанский ҳақиқий эътиқодли католик. XV асрнинг фаол черков сиёсий арбоби бўлган ҳолда, динлар ва эътиқодлар ўртасида «мумий келишувга» эришиш мумкин, деб ҳисоблайди. Бунда у уларнинг ўзаро тенглиги, улар мазмунининг бир хиллиги, улар ўртасидаги тафовутни бартараф қилиш мумкинлигидан келиб чиқади. Кузанскийнинг таъкидлашича, ҳар бир дин бир-бирлари билан худди юқорида

эслатилган кўпбурчак бурчакларининг доирага яқин келиши ҳолатига ўхшаш ҳолатда бўлади, яъни тўлиқ ҳақиқатга яқинлашиш ҳолатида бўлади. Бундай нуқтаи назар амалда диний фанатизмни бартараф қилиш ва дин эркинлигига эришишга хизмат қилади. Худо табиатда ўзини қандай намоён қилган бўлса, очилса, одам ҳам ўзининг дунёни билишга қаратилган фаолиятида шундай йўлдан бормоғи шарт.

Худо эса, Кузанский таъкидлашича, дунёни арифметика ва математик фанлар ёрдамида яратган. Шундай экан, ҳақиқатга яқинлашишнинг зарурий шarti — бу билимни математикалаштириш. Бу ерда пифагорчиларнинг рақамларни илоҳийлаштирувчи таълимотининг маълум даражада таъсири бўлишига қарамасдан, дунёни билишда математик усул (метод)нинг зарурлиги ҳақидаги чуқур ғоя ётади. Шу муносабат билан Кузанский табиат ҳодисаларини ўрганишда аниқ ўлчовларнинг зарурлигини алоҳида таъкидлайди, табиатни ўрганишнинг тажрибавий усулига мурожаат қилишга даъват этади. Унинг ўзи айрим кашфиётлар яратишга муяссар бўлган. Математика тарихи айрим мутахассисларининг таъкидлашича, Кузанский асарларида чексиз ҳисоблаб чиқариш назариясини ихтиро қилишга яқин келувчи ғоялар мавжуд бўлган. Кузанский томонидан эълон қилинган билиш жараёнини математикалаштириш ғояси улкан методологик аҳамиятга эга. У дунёни илмий ўрганишнинг янги усулини ишлаб чиқишда катта хизмат қилади. У ўз моҳияти жиҳатдан табиий-илмий изланишлардан бутунлай узоқ бўлган схоластик билиш усулига қарши қаратилган эди. Олий бирликда қарама-қаршиликлар мос келиши мумкин. Шу билан бирга Кузанский фалсафасида сонлар символикаси каби мистик элемент мавжуддир.

Италия фалсафасининг ривожланишига катта ҳисса қўшган файласуфлардан яна бири Бернардино Телезио (1509—1588)дир. У фалсафий академия ташкил қилиб, унда ўрта аср аристотелизмга қарама-қарши табиатни тажрибавий текширишни тарғиб қилган. Телезионинг асосий фалсафий асари «Нарсаларни уларнинг хусусий тамойилларига мос келувчи табиати ҳақида» китобидир. Телезионинг таълимотича, абадий ва ўзгармас материя мавжуд бўлиб, у объективдир. У яратилмаган ва йўқолмайди ҳам. Шу билан бирга табиатда ҳамма jismlарнинг жонланганлиги ҳақидаги фикрга ҳам қўшилади. Материя ҳаракатининг манбаи, Телезио таълимотича, иссиқлик ва совуқлик ўртасидаги қарама-қаршиликдир.

Фалсафа ва фан ривожланишига катта ҳисса қўшган Уйғониш даврининг мутафаккирларидан яна бири поляк олими Николай Коперник (1473—1543)дир. Маълумки, фан тарихида Коперник ўзининг фанда туб тўнтариш ясаган гелиоцентрик таълимоти билан машҳур бўлган. Унинг таълимотича, инсонлар томонидан кузатиладиган Куёш ва юлдузларнинг ҳаракати ас-

лида Ернинг ўз ўқи атрофида кундалик айланишидан ва Куёш атрофида йиллик айланишидан иборат. Сайёрамизнинг маркази Ер эмас, Куёшдир. Унинг бу таълимоти 1543 йилда босилиб чиққан «Осмоний сайёраларнинг ҳаракати ҳақида» китобида баён қилинади. У геоцентрик назарияни инкор қилиб, қадимда Аристарх Самосский томонидан илгари сурилган фикрни илмий асослаб берди. У ўз таълимотини асослаш ва Птоломей таълимотини рад қилишда фалсафий тафаккурга суянади. У ҳиссий билишнинг ролини илмий талқин қилади ва тор эмпиризмнинг чекланганлигини кўрсатади. Унинг фикрича, Птоломейнинг хатоси шундаки, у эҳтимолий характерга эга нарсани ҳақиқий нарса деб ўйлаган. Агар ҳақиқатан ҳам Ер ҳаракат қилса, Ердаги одамга ундан ташқаридаги ҳамма космик жисмлар шундай тезликда қарама-қарши томонга қараб ҳаракат қилиши керак эди. Птоломей худди шундай эҳтимол бўлган ҳаракатни ҳақиқий ҳаракат деб тушунган ва Ер коинот марказида, ҳаракатсиз, дейди. Масалан, Коперник шундай деб ёзди: «Нима учун самонинг кундалик айланиши ташқи кўринишдан ҳақиқатда Ерга оид, чунки бу ерда Вергилийнинг «Энеадасида» айтилган ҳодиса юз беради!.. Гавандан биз сузиб кетамиз, ерлар ва қишлоқлар эса биздан қочади. Чунки кема секин ҳаракат қилганда ҳамма нарса ундан ташқарида бўлади, ундан ташқаридаги ҳамма нарсалар эса денгизчиларга, кемадаги нарсаларга ўшаб ҳаракат қилгандай кўринади. Ўзларини ва ўзлари билан бўлган ҳамма нарсани улар ҳаракатсиз деб ҳисоблайдилар». Ҳақиқий ва эҳтимол бўлиб кўринган ҳаракатни бир-биридан ажратиш зарурлиги туфайли Коперник кўрсатадики, ҳақиқий йиллик ҳаракат Куёшга эмас, Ерга оид. У шундай дейди: «Куёш ҳаракати бўлиб кўринган нарса унинг ҳаракатидан эмас, балки Ер ва унинг сфералари ҳаракатидан келиб чиқади. У билан бирга биз бошқа ҳар қандай сайёра каби Куёш атрофида айланамиз. Ер бир неча ҳаракатга эга. Бизга кўринган сайёраларнинг ҳаракати улар ҳаракатидан келиб чиқмайди, балки Ер ҳаракатидан келиб чиқади. Ҳаракатнинг ўзи самода жуда кўп кўришиб турган тенгсизликларни тушунтиришга кифоя».

Шундай қилиб, илоҳиётга нисбатан зарба энг керакли ерда берилганди. Коперникнинг буюк кашфиёти дунёга илоҳиёт руҳида қарашга зарба бериб, табиатшуносликда инқилоб ясади. Маълумки, бу кашфиёт муқаддас китобнинг дунё тузилиши ҳақидаги ўзгармас, деб танилган таълимотига берилган зарба эди. Агар Ер оламнинг маркази эмас, балки Куёш атрофида айланувчи сайёраларнинг бири бўлса, унда дунёни, коинотни мақсадга мувофиқ худо томонидан одамлар учун яратилганлиги ҳақидаги таълимот асоссиз бўлиб қолади. Демак, самовий сфераларни ҳаракатлантирувчи ва унда яшовчи фантастик руҳлар ҳам йўқ экан.

Коперник жисмларнинг ҳаракати ҳақидаги схоластик тасаввурларга ҳам зарба беради. Маълумки, бу тасаввурлар Аристотел таълимотидан келиб чиқиб, ҳаракатни иккига: етук (осмоний) ва етук бўлмаган (ердаги) ҳаракатга ажратади. Коперник таълимотича, осмоний ва ердаги ҳаракат ўртасида аслида ҳеч қандай принципиал фарқ йўқ. Ҳамма жойда ягона механика қонун-қоидалари ҳукмронлик қилади. Коперник хизматларидан бири шундаки, бевосита кўриниб турган нарса ҳамма вақт ҳақиқат бўлавермайди. Коперник бу билан илмий билиш назариясини ишлаб чиқишга янгича туртки берди. Унинг номи фан ва фалсафа тарихига ҳақиқий ижодкор олим сифатида муҳрланди. Бутун ўрта аср реакция намоёндалари, биринчи навбатда папа «Коперник куфрига» қарши ҳужумга ўтди. Унинг китоби куфрона асар ҳисобланиб, тақиқ қилинган китоблар рўйхатига киритилди. Протестантлар ҳам гелиоцентрик назарияни тан олмадилар. Бу назария асоссиз эканлигини исботлаш мақсадида улар шундай бир кулгили Библия ривоятини келтирдилар. Исус Навин худодан жангни тугаллаш учун Ерни эмас, Қуёшни тўхтатишни илтимос қилган. Бундан улар хулоса чиқариб, худо Қуёшни тўхтатган экан, демак, Ер эмас, Қуёш ҳаракат қилади, дейдилар.

Коперникнинг гелиоцентрик назариясидан чуқур илмий хулосалар чиқарган мутафаккирлардан бири италиялик Жордано Бруно (1548—1600)дир. У Неаполь яқинидаги Нола шаҳрида туғилган. 15 ёшида у доминикан монахи эди. Ўзининг илғор фикрлари учун Бруно дахрийликда айбланади ва черковдан ҳайдалади. У Италиядан қочишга мажбур бўлади ва узоқ вақт Швейцария, Франция, Англия ва Германияда қувгинда юради. 1592 йилда Бруно Италияга қайтиб келади, лекин инквизиция томонидан ушланиб турмага ташланади. Қийноқларга қарамасдан, у ўзининг таълимотидан воз кечмайди, натижада 1600 йилнинг 17 февралда у Римда Гуллар майдонида гулханда ёқиб ўлдирилади. Унинг асосий асарлари: «Кул устида зиёфат» «Сабаб, бошлангич ва ягона нарса ҳақида», «Коинот ва дунёнинг чексизлиги ҳақида», «Монадалар, сонлар ва фигуралар ҳақида», «Ғалаба қилаётган йиртқичнинг қувғин қилиниши», «Пегас сири» ва бошқалар. У табиатшунослик ютуқларига асосланган ҳолда Коперник таълимотининг илмий аҳамиятига юқори баҳо беради. Шу билан бирга Аристотел физикасини танқид қилиб, бир неча муҳим космологик ва астрономик гоъларни илгари суради. Масалан, у коинотнинг чексизлиги ва дунёларнинг саноксизлигини кўрсатади, қуёш ва юлдузларнинг ўз ўқи атрофида айланиши мумкин, деган фаразни илгари суради. Моддий дунё ва унинг қонунларининг объективлигини кўрсатади. Бруно гелиоцентрик назарияни ҳимоя қилиш ва тарғиб қилиш билан чекланиб қолмади. У табиатшунослик тажрибаларини

ҳисобга олиб бир неча муҳим назарий хулосалар қиладики, улар фалсафани янада бойитди.

Бруно таълимотича, ҳақиқий фалсафа илмий тажрибага, кузатувга суяниши керак. У билимни динга бўйсундиришга қарши чиқади. Чунки икки хил ҳақиқат назарияси мақсадга мувофиқ эмас, деб ҳисоблаб, диний ҳақиқатни инкор қилади, фақат илмий ҳақиқатни тан олади. У антик файласуфларнинг анъаналарига эргашиб, коинот ҳақида янги илмий концепцияни ишлаб чиқди. Унинг таълимотича, Коинот ягона, моддий, чексиз ва абадий. Жуда кўп дунёлар Қуёш тизимидан ташқарида мавжуддир. Биз кўриб турган нарсалар коинотнинг энг кичик бир қисмидир. Юлдузлар бу бошқа сайёралар тизимининг қуёшидир. Ер—чексиз дунёнинг кичик бир зарраси.

Демак, Бруно табиий-илмий қарашларда Коперникдан илгарилаб кетиб, коинотнинг чексизлиги ҳақида фикр юритади. Коперник эса коинотни чекли деб ҳисоблаган эди. Бруно Коперник таълимотини қуёш тизимининг тузилиши ҳақидаги бир неча тўғри гоёлар билан бойитди. Брунонинг қарашлари пантеистик қобикқа ўралган эди. Бутун борлиқнинг асоси, деб у ягона моддий бошланғични тушунган. У чексиз ижодий кучга эга. Схоластлар ва илоҳиётчиларга қарама-қарши Бруно табиатни улуглайди. Унинг фикрича, табиат моддий дунё бўлиб, ўзидан ҳаётнинг сон-саноксиз шакларини ишлаб чиқади. Унинг кўрсатишича, табиат — бу нарсалардаги худо. Бруно пантеизми билан дунёнинг умумий жонланганлиги ҳақидаги таълимоти узвий боғлиқ.

Бруно таълимотича, фалсафанинг вазифаси ҳамма табиий ҳодисаларнинг бошланғичи ва сабаби бўлган ягона субстанцияни билишдир. Схоластикага қарама-қарши у табиатда ягона моддий субстанция мавжуд, дейди. Моддий субстанциянинг асосий хусусияти—ягоналик, бошланғичлик ва сабаблилик. Бруно таълимотича, бошланғич шундай нарсаки, ички томондан нарсаларнинг тузилишини белгилайди ва оқибатда ўзи сақланиб қолади. Бунга мисол тариқасида материя ва шакл ёки элементларни олиш мумкин. Сабаб эса шундай нарсаки, нарсаларнинг тузилишига ташқи томондан таъсир қилади. Бунинг мисоли бўлиб ҳаракатлантирувчи сабаб бўлиши мумкин. Моддий субстанция ўзида табиий ҳодисаларнинг сабаб ва бошланғичини бирлаштиради. Бруно шундай деб ёзади: «Санъатда шаклларнинг саноксиз ўзгариши жараёнида улар асосида ягона материянинг сақланиб қолиши каби, материя сақланиб қолади.

Масалан, дарахт шакли — бу дарахт танаси шакли, кейин — ходалар, тахталар, кейин — стуллар, кейин — скамейкалар ва ҳ.к. Лекин дарахт ҳамма вақт ўшандай бўлиб қолади. Шунингдек, табиатда ҳам турли шаклларнинг саноксиз ўзгариши ва бирин-кетин келиши асосида ҳамма вақт ягона материя ётади. Масалан, очиқ кўриниб турибдики, уруғ бўлган нарса

ниҳолга айланади, ундан бошоқ чиқади, ундан ошқозон сўки пайдо бўлади, ундан — қон, ундан — тухум, ундан — одам, ундан мурда, мурдадан ер, ердан — тош ва ҳ.к. ҳосил бўлади. Умуман, шундай усул билан бутун табиий шакллар вужудга келиши мумкин. Шундай қилиб, «зарурий равишда шундай ягона нарса мавжудки, у ўзича тош ҳам, ер ҳам, мурда ҳам, одам ҳам, қон ҳам эмас».

Хуллас, табиий ҳодисаларни тушунтириш учун схоластлар таълимотидаги илоҳий субстанция эмас, балки моддий субстанция, материя зарур. Бу материяни, Бруно таълимотича, механик ёки амалиётчи шифокор тушунган материядан фарқ қила билиш керак. Бруно ўзининг «Бошланғич, сабаб ва ягона нарса ҳақида», деган асарида материяни демокритча тушунишни танқид қилади. Брунонинг айтишича, Демокрит ва эпикурчилар ҳамма танага эга бўлмаган нарсаларни йўқ деб тушунадилар ва материяни ҳамма танасиз нарсаларга қарама-қарши қўйишиб, уларни нарсаларнинг субстанцияси, деб тушунадилар. Гарчи материяни эпикурча тушуниш аристотелча тушунишдан устун бўлса ҳам, лекин у шундай тушуниш билан алмаштирилиши керакки, у тушуниш бўйича субстанция шакл ва материянинг, актив ва пассив имкониятнинг йигиндисидан иборат бўлсин. Бруно таълимотича, коинотнинг субстанцияси бўлган материя шаклдан фарқ қилмайди, моддий субстанция ҳамма табиий ҳодисаларнинг ҳам, руҳий ҳодисаларнинг ҳам асосида ётади. Табиат ички ишлаб чиқарувчи кучга эга. У физик ҳаракатлантирувчи сабабдир. Бу табиатнинг ички санъаткори, ҳамма табиий ҳодисаларнинг ҳам ташқи, ҳам ички сабабдир. Шунинг учун ташқи сабабки, у ҳар бир айрим жисмга мос кела бერмайди. Шунинг учун ички сабабки, у материянинг ичида ҳаракат қилади. Ана шу ички ишлаб чиқарувчи куч туйфайли табиат ҳамма нарсаларнинг сабаби, шу билан бирга уларнинг бошланғичи бўлади. Шакл ҳаракатлантирувчи куч билан мос келади. Шунинг учун ҳам коинотда сабаб ва бошланғич бир-бирига мос келади.

Фақат коинот шакли эмас, балки ҳамма нарсаларнинг шакли ҳам жонланган. Демак, бутун табиий ҳодисалар жонланган. Брунонинг гилозоистик, яъни бутун табиатнинг жонланганлиги ҳақидаги таълимотича, ҳатто энг кичик, арзимас нарса ҳам материя ва шаклга эга, жонланган. Руҳ ҳамма нарсаларда мавжуддир. Ҳеч қандай кичик жисм йўқки, у жонланганлик имкониятига эга бўлмасин. Шу билан бирга умумий жонланганликни вульгар тушунишга қарши чиқиб, ҳамма нарсалар фақат имконият тарзида жонланганлар, ҳақиқатда эса фақат айрим моҳиятлар жонлангандир, дейди у. Табиатга келсак, у дунё жони билан бирга, деб хато фикр юритади, Бруно. Коинот ўзининг субстанционал асосида бир вақтнинг ўзида ҳам имконият, ҳам

мутлақ воқелиқдир, дейди. Коинотда материя ва шакл бирликдадир, лекин бир-бирларидан фарқ қилмайди.

Умуман, Бруно таълимотича, табиат ҳамма моддий ва руҳий ҳодисаларнинг ягона умумий асосидир. Брунонинг диалектика ривожланиши тўғрисидаги фикрлари муҳим аҳамиятга эга. У коинотнинг чексиз ва ягоналигида «қарама-қаршиликларнинг мос келиши» ҳақидаги диалектик фикрни олға сурди. У айниқса, Қадимги Юнонистон диалектиги Гераклитни жуда улуғлайди. Брунонинг ўзида ҳам табиатга диалектик ёндошиш элементлари мавжуддир. Унинг таълимотича, табиатда ҳамма нарса: энг майда заррача — атомлардан тортиб саноксиз коинотларгача алоқада, ҳаракатда бўлади. Бирон бир нарсанинг тугатилиши бошқа нарсанинг пайдо бўлишидир: севги нафратга айланади ва аксинча, жуда кўп заҳарлар энг яхши дорилардир. Табиатнинг умумий ўзгариши ҳақидаги тасаввур, нарсаларнинг оқими ҳақидаги қадимгиларнинг стихияли диалектик қарашлари табиатшуносликдаги янги кашфиётлар асосида тикланди. Бруно фикрича, табиатда максимум ва минимумлар мос келади, умуман табиатнинг, хусусан, майда қисмларининг бирлиги мавжуддир. Минимумларнинг уч тури мавжуддир: математикада — нуқта, физикада — атом, фалсафада монада. Ҳамма нарса минимумлардан ҳосил бўлади. Энг катта нарсалар энг кичик нарсалардан пайдо бўлади. Брунонинг диалектик қарашлари унинг коинот чексиз, унинг маркази ҳамма ерда мавжуд, демак, минимум максимумни яратади, минимум ва максимумда қарама-қаршиликларнинг мос келиши юз беради, деган фикрида яққол намоён бўлади. «Қарама-қаршиликларнинг мос келиши» тамойилига амал қилмасдан физик ҳам, математик ҳам, файласуф ҳам ишлолмайди. «Қарама-қаршиликлар мослиги тамойили билан узвий боғлиқ равишда Бруно ривожланиш ҳақидаги ғояни илгари суради. Шунинг учун ҳам у Гераклитни Демокритга нисбатан бир поғона устун қўяди. Атомистик назария, унинг фикрича, физика учун қимматлидир. Шунинг учун ҳам атомларни у физик минимумлар, деб ҳисоблайди. Фалсафада эса, унинг фикрича, атомлар ва бўшлиқни тан олиш унинг махсус муаммоларини ҳал қилиш учун етарли эмас. Брунонинг таълимотича, фалсафага шундай материя керакки, у атом билан бўшлиқни бир-бирига бириктирган бўлсин. Шунинг учун ҳам, фалсафий минимум атом эмас, балки монададир. Унинг фалсафий мазмуни — чексиз табиатнинг ҳамма шаклларда ягоналиги. «Яратилган, яратувчи ва яратиш материалининг ҳаммаси бир субстанцияга оиддир. Шу тўғрисида Гераклитнинг ҳамма нарсалар ягонадир, деган фикри шубҳали эмас», — дейди Бруно. Бруно таълимотича, қарама-қаршиликларнинг мос келишига мисол қилиб тўғри ва эгри чизиқнинг минимум ва максимумда мос келишини келтириш мумкин. Энг кичик ёй энг кичик хордага тенг. У табиатни билишда диалектик ёндошиш

ҳақидаги фикрини қуйидагича изоҳлайди: «Кимки табиатнинг энг кўп сирларини билмоқчи бўлса, қарама-қаршиликлар, зиддиятлар, минимум, максимумларни текширсин ва кузатсин».

Фалсафа тарихида Брунонинг билиш назарияси ҳам муҳим аҳамиятга эга. У схоластарнинг нуфузли шахсларга тақлид қилиш таълимотига қарши шубҳаланиш жарёнини қўяди. Унинг таълимотича, файласуф бўлишни хоҳлаган ҳар бир инсон билишни, ҳамма нарсага шубҳаланиш билан бошлаш керак. Фақат икки қарама-қарши ҳукми кўриб чиқиб, уларнинг қайси бири тўғри ва нотўғрилигини текшириб, ҳақиқатга эришиш мумкин. Умумий қабул қилинган фикрлар асосида хулоса чиқармаслик керак. Фақат одамлар ишониб келган нарсаларгагина эмас, балки черков оталари ва ривоятларга таянган мулоҳазаларга ҳам шубҳа билан қараш керак. Нуфуз ва динга асосланган қонунларга қарама-қарши қилиб тажриба ва ақлга таянган ҳақиқатни қўйиш керак. Брунонинг таълимотича, билимнинг мавзуи табиатдир. Ҳақиқатни билиш — бу шундай ёруғлик манбаини кўришки, ундан ҳамма нарса бошланади, у туфайли табиат ажойиб бўёқлар ва товушларда намоён бўлади. Агар ягона моддий субстанция турли-туман табиат ҳодисалари туфайли намоён бўлса, билиш йўли аксинча бўлади, яъни у турли-туманликдан ягона абадий бошлангичга қараб боради. Брунонинг билиш назариясича, билишнинг уч босқичи мавжуд. Улар ҳиссий билиш, ақл, интеллектдан иборат. Сезгилар, унинг таълимотича, қоронғулик кўзгуси. У туфайли нарсаларнинг ташқи кўриниши билинади. Ақлий билиш табиатни «очиқ деразалар» орқали билишдир, лекин ҳали ҳам ҳақиқат охирига қадар очиб берилмайди. Тўлиқ ҳақиқат интеллект орқали билинади.

Бруно феодал жамиятнинг ҳақиқий танқидчиси бўлган. Бу унинг «Киллен эшаги», деган асарида яққол намоён бўлади. Бруно ўзининг бу асарида ўрта аср схоластикасини танқид қилиб, у нарсаларнинг магзини йиғиш ўрнига сўз пўчоқларини йиғиш билан шуғулланади, дейди. Унинг черков ва динни танқид қилиши уни куфрликда айбланишига сабаб бўлди. Шунинг учун ҳам реакцион руҳонийлар уни тириклайин ўтда ёқишга ҳукм қилдилар.

ГАЛИЛЕО ГАЛИЛЕЙ

Брунонинг қарашларини ривожлантирган, илмий дунёқарашнинг ривожланишига катта ҳисса қўшган мутафаккирлардан бири Галилео Галилей (1564—1641)дир. У Пиза шаҳрида тугилди. 1661 йилда у Рим академиясининг аъзоси бўлади. У қомусий олим бўлиб, математик, физик, астроном, файласуф, ва санъатшунос эди.

Галилейнинг табиатшуносликдаги хизматларидан бири шуки, у ҳаракат ҳақида ҳукмрон бўлган ўрта аср схоластик таълимотни

инкор қилади. У ўз тажрибаларига асосланган ҳолда янги тажрибавий механикага асос солди. Жисмларнинг ҳаракати доимий куч таъсири натижасда доимий ҳаракат билан амалга ошади, деб ўйлардилар. Галилей эса, жисмларнинг ҳаракати бир хил вақт ўлчовида ўша даражада ошиб боради, дейди. Унинг таълимотича, бирорта жисмга берилган ҳаракат ўз-ўзидан йўқолиб кетмайди, балки уни биронта ташқи предмет қабул қилмагунча тўғри чизиқ бўйлаб текис ҳаракат қилади. Галилейнинг астрономия соҳасидаги кузатишлари катта аҳамиятга эга эди. 1609 йилда у мустақил равишда телескоп ясайди. Биринчи марта у туфайли осмон сирларини билиш имконияти тугилади. Галилей Юпитер йўлдошларини, қуёш юзидаги доғни кашф қилди, Ой сатҳида чуқурлик ва тоғлар мавжудлигини аниқлади. Астрономияда телескопнинг кашф қилиниши фанда ҳақиқий инқилоб ясади.

Галилей Коперникнинг изчил тарафдори эди. Галилейнинг жуда кўп астрономик кашфиётлари гелиоцентрик назария фойдасига ҳал бўлади. Натижада бу масалалар фақат маълумотли одамлар ўртасида эмас, балки оддий халқ ўртасида ҳам кескин баҳслашувларга сабаб бўлди. Галилейни «Осмон Колумби» деб атайдилар. 1632 йили Галилейнинг «Дунёнинг икки асосий тизими—Птоломей ва Коперник тизими ҳақида диалог» асари нашр қилинади. Бунда учта баҳслашувчи бу икки тизимнинг фазилатлари ҳақида баҳс юритади. Диалогнинг асосий мазмуни шунга келиб тақаладики, натижада, коперник тизимининг устунлиги исбот қилинади.

Галилейнинг асарлари табиатшунослик ва фалсафа тарихида муҳим аҳамиятга эга. Унинг фалсафаси механистик характерда бўлиб, у илоҳиётчилик ва схоластик дунёқарашга қарши курашда муҳим бўлди. Галилей моддий дунёнинг объектив мавжудлигини эътироф этади. Бу дунё абадий ва чексиз, мутлақ, йўқолиб кетмайди, ҳеч нарса, ҳеч нимадан пайдо бўлмайди. Фақат жисмлар ўртасида ўзгариш содир бўлади. Галилей Юнонистон атомистларининг таълимотини ўзгартиради. Унинг таълимотича, материя мутлақ ўзгармас атомлардан ташкил топган. Масалан, олов — бу маълум шакл ва массада бўлган жуда кўп атомларнинг махсус йигиндисидир. Материянинг бутун хусусияти ўлчовсиз, соф миқдорий элементлардан иборат. Унинг ҳаракати эса ягона, универсал механик ҳаракатдир. Материя — бу борлиқнинг имконияти эмас, балки реал борлиқнинг ўзидир.

Галилейнинг билиш назарияси ҳам фалсафа тарихида изчил роль ўйнади. У схоластларнинг ҳақиқатни танилган нуфузларнинг фикрини солиштириш билан аниқлаш мумкин, деган таълимотини танқид қилади. Унинг таълимотича, фаннинг асоси тажриба, «бизнинг кўзимиз олдида очиқ бўлган улуғ китобда ёзилган» ҳақиқий фалсафадир. Бу китоб — коинот, табиатдир. Уни ўқишни ўрганиш керак. Шунинг учун ҳам гарчи Галилейнинг хулосалари кўп кишиларнинг фикрига қарши чиқса ҳам, ақл ва тажрибага

мос келса у бундан қайғурмаган. Галилей илмий билиш эркинлигининг тарафдори бўлган. Галилейнинг фикрича, икки китоб мавжуд. Табиат китоби ва нажот китоби. Бу билан Галилей ҳукмрон теологик дунёқарашга бўйсунди. Унинг фикрича, дин кўпроқ ахлоқий аҳамиятга эга, ақл дин ишларига алоқадор эмас. Лекин дин ҳам илмий ишларда эътиборга эга эмас. Худо томонидан табиатга даслабки туртки берилгандан кейин, у ўз-ўзича, ўзининг ўзгармас, табиий қонунлари билан ривожлана беради. Галилей ҳақиқатни нуфузли шахслар матнларини солиштириш билан эмас, балки тажриба билан аниқлаш мумкин, дейди. Ҳақиқатни билиш, Галилей таълимотича, моддий жисмлар ва улар ҳаракатининг катталигини, шаклини ва миқдорини билишдир. Лекин Галилей хатога йўл қўйиб, жисмлар таъм, ранг, ҳид ва бошқа хусусиятларининг объектив мавжудлигини инкор қилади. У материянинг фақат миқдорий хусусиятларини объектив деб ҳисоблайди. Масалан, у шундай деб ёзади: «Мен ҳеч маҳал ташқи жисмлардан катталик, фигура, миқдор ва ҳаракатдан бошқа нарсаларни талаб қилмайман».

Галилейнинг билиш назариясича, сезгилар билишнинг бошланишидир, юқори босқичи эса ақл фаолияти билан тугалланади. Миқдорий ҳиссий таҳлил унинг маълумотларини ақлий тиклаш билан давом эттирилади. Аналитик усул кейин синтетик усул билан алмашинади. Галилей таълимотича, ҳодисаларни оддий тавсифлаш билан тўхтамасдан, сабабий алоқалар, қонунларни билиш даражасига етказиш лозим. Сабабий алоқани билиб олгандан кейин, номаълум бўлган ҳодисаларни билиш мумкин. Галилейнинг онтологик ва гносологик таълимоти фалсафа ривож тарихида муҳим аҳамиятга эга бўлди.

УЙҒОНИШ ДАВРИДА СОЦИОЛОГИК ФИКРЛАРНИНГ РИВОЖЛАНИШИ

Уйғониш даврида ўрта аср ижтимоий-сиёсий тузумига ва черковнинг умумжаҳон ҳокимлигига қарши кураш жараёнида илгор социологик таълимотлар ҳам вужудга келди. Ўша даврда жамиятнинг илгор табақалари дунёвий, миллий ва марказлашган давлат тарафдори бўлганлар. Ўрта аср мафқурасига қарши қуйи табақалар демократиясининг ҳимоячилари ҳам турарди. Улар ижтимоий тузумни тубдан қайта қуриш ҳақида орзу қилардилар. Худди шу даврга келиб инсоннинг «Табиий — ҳуқуқлари», халқнинг суверенитети ҳақидаги гоялар вужудга келади. Бу гоялар сиёсий тартибларни барпо қилишни, саноат ривожланиши муносабатларига мос келувчи гояларни илгари сурган. Теократик давлат тарафдорлари қарашларига қарама-қарши дунёвий, миллий ва марказлашган давлат тарафдорлари бўлган. Улар давлат худо томонидан яратилган, деган назарияни инкор қилганлар. Лекин «табиий-ҳуқуқ» ва «халқ суверенитети» гоялари

ўша даврда воқеликда ўз аксини тополмади. Омманинг инқилобий портлашидан қўрққан янги мулкдорлар кучли давлат ҳоқимияти ҳақидаги таълимотни асослаб беришни талаб қилардики, бу давлат фақат ер эгаларининг қаршилигини эмас, балки халқнинг инқилобий ҳаракатини бостиришга ҳам қодир бўлсин. Бундай социологик назариянинг типик вакилларида бири Никколо Макиавелли (1469—1527)дир. Макиавеллининг ҳаёти ва фаолияти даврида Италия бир-бири билан ўзаро рақобат қилувчи бир неча майда давлатларга бўлиниб кетган ва чет эл босқинчилари томонидан хонавайрон бўлганди. Макиавелли ўз қарашларининг моҳияти жиҳатидан Европа жамиятида вужудга келган янги мулкдор табақаларнинг мафкурачиси «қаттиқ қўл»лик тарафдори эди ва у халқ оммасининг норозилигини ҳар қандай йўллар билан бостиришни, Италияда ягона дунёвий ҳоқимият барпо қилишнинг тарафдори бўлган.

Макиавеллининг таълимотича, дворянлар ҳар қандай фуқароликнинг ёвуз душманларидир. Шу билан бир вақтда, унинг кўрсатишича, ҳаяжонланган оммадан ҳам қўрқинчлироқ нарса йўқ. Макиавеллининг фикрича, тарихнинг ҳаракатлантирувчи кучини «моддий манфаат» ташкил қилади. Шу билан бирга барча моддий манфаатнинг энг қудратлиси хусусий мулкдир. Одамлар ўз мулкини йўқотишдан кўра, оталарининг ўлимини тезроқ унутадилар. Макиавелли ўзининг тарихга оид асарларида ижтимоий ҳодисаларнинг қонунийлиги ҳақида айрим фикрларни айтади. Жамиятда ижтимоий кучлар кураши мавжуд. Лекин Макиавелли бу курашнинг сабаблари ва ҳақиқий характерини тушунтириб беришдан жуда узоқ. Макиавелли таълимоти бўйича, давлатнинг асоси ахлоқий тамойиллардан тамомила ҳоли бўлган кучдир. Макиавелли асосан мулкдор синфларнинг дастлабки сармоя жамгариш давридаги ҳоқимиятини ўрнатиш тарафдори бўлган. Ижтимоий-сиёсий ва социологик тафаккурнинг йирик вакилларида бири, француз абсолют давлатининг тарафдори. Жан Бодендир (1530—1596). У давлат суверенитети ҳақидаги масалани кўтариб чиқди. У католик черков папасининг умумжаҳон ҳоқимияти ҳақидаги таълимотига қарши чиқди. Бу таълимот ўз моҳияти жиҳатидан космополитик характерда бўлиб, ўз тиғи билан ўша даврда ривожланаётган миллий давлатлар суверенитетига қарши қаратилган эди. Боденнинг вужудга келган миллий давлатлар манфаатини ифодаловчи давлат суверенитети ҳақидаги гоёси ўша давр учун ижобий аҳамиятга эга бўлган.

ИЛК УТОПИК СОЦИАЛИЗМ. ТОМАС МОР ВА КАМПАНЕЛЛА

Уйғониш даврида пайдо бўлаётган янги тузумнинг ва санот ривожланиши манфаатларининг ҳимоячилари бўлмиш бур-

жуа мафкурачиларидан фарқли ўлароқ, халқ қуйи табақаларининг орзу-умидлари ва интилишларини акс эттирувчи илгор мутафаккирлар ҳам вужудга кела бошладилар. Улар келажакни жуда хира тасаввур қилардилар. Шулар жумласига Томас Мюнцер, йирик сиёсий арбоб ва мутафаккирлар Томас Мор ва Томмазо Кампанеллалар киради. Улар дастлабки ижтимоий ҳаёлий жамият ҳақидаги таълимотнинг асосчиларидир. XVI аср бошларида савдо йўлларининг Ўрта ер денгизидан океанга чиқиши Англия иқтисодиётини тез суръатлар билан ривожлантирди. Англияда ва бошқа бир неча мамлакатларда тўқимачилик мануфактурасининг ривожланиши натижасида саноатнинг жунга бўлган талаби ортиб борди. Қўйчилик Англия шароитида деҳқончиликка нисбатан кўпроқ фойда келтирарди. Шунинг натижасида, помешчиклар тўғридан-тўғри зўрлик йўли билан деҳқонларни ўзлари ўтирган ердан қувиб чиқара бошладилар, бутун қишлоқларни пайҳонлаб, уларни ўтлоққа айлантирдилар. «Чегаралаш» — дастлабки сармоя жамгарманинг хусусиятларидан биридир.

XVI аср бошларида Англияда Томас Морнинг фаолияти бошланди ва унинг утопик таълимоти вужудга келди (1478—1535). У Лондонда судья оиласида туғилди. Оксфорд университетида таълим олди. У савдогарлар орасида айниқса машҳур бўлган, 1504 йилда парламентга сайланди. Генрих VII нинг солиқ тизимига қарши курашди. 1534 йилда қатл қилинди. Унинг энг машҳур асари «Давлатни яхши бошқариш, янги Утопия ороли ҳақида фойдали ва ажойиб олтин китоб»дир. Томас Мор ўзининг «Утопияси»да ривожланиб келаётган янги ижтимоий-иқтисодий муносабатларни танқид қилади, улар деҳқонлар ва ҳунармандларга саноқсиз кулфатлар келтирмоқда, дейди. Масалан, у шундай деб ёзади: «ювош ва озгина нарсага қаноат қилувчи қўйлар шундай очкўзга айландиларки, ҳатто одамларни ҳам еб қўймоқдалар. Ҳайвонлар қашшоқлардан кўра тузукроқ яшайдилар. Лекин қарама-қарши томонда текинхўрлар, бойлик, бузуқликка ботганлар бойиб кетмоқдалар». Томас Морнинг таъкидлашича, бу ёмонликнинг илдизи хусусий мулкдир. Унинг таълимотича, давлат — бу бойларнинг оддий халқни эзиш учун уюштирган фитнасидир.

Томас Мор ўзининг «Утопиясида» идеал ижтимоий тузумни баён қилади. Бу тузумда хусусий мулк йўқ, ҳамма меҳнат қилади, камбағаллар ҳам, бойлар ҳам йўқ. Шуниси характерлики, Томас Мор ўзининг ижтимоий идеалини баён қилиб, асосий эътиборни эҳтиёжга эмас, балки ишлаб чиқаришга қаратади. Лекин у ишлаб чиқаришда ўрта аср қўл меҳнатини талабга жавоб берадиган меҳнат сифатида тасаввур қилади. Даврий тизим бўйича орол аҳолисининг саноатда ишлаётган бир қисми қишлоқ хўжалигига юборилади. Томас Мор таълимотича, асосий хўжалик ячейкаси — патриархал оила. Шу билан бирга

Томас Мор «Утопия»сида келажакни олдиндан кўра билиш гоёлари ҳам мавжуд. Масалан, марказлашган ишлаб чиқаришни таъминлашнинг устунлиги, ҳамма мартабали мансабдор шахсларни сайлаб қўйиш гоёси, саноатнинг юқори қиймати, оптимистик ахлоқ ҳақида мулоҳазалар юритилади. Томас Мор жамиятдаги паразитизмни фош қилиб, ҳамма фуқаролардан жисмоний меҳнатда иштирок этишни талаб қилади. Унинг таълимотича, жисмоний меҳнатдан фуқароларнинг фақат икки тоифасини: вақтинча ижтимоий вазифаларни бошқарувчиларни ва илмий фаолият билан шуғулланувчиларни озод этиш мумкин.

Бу даврнинг иккинчи утописти италиялик Томмазо Кампанелла (1568—1639)дир. У Калабрияда туғилган. 14 ёшда доминиканлар орденига кирган. Унга айниқса, Телезионинг таъсири катта бўлган. 1591 йилда у ўзининг фалсафий асари «Сезгилар билан исботланган фалсафа»ни ёзади. Янги фалсафа ва озод фаннинг тарғиботчиси бўлган Кампанелла бир неча марта черковда суд қилинади. Ўз ватанининг ватанпарвари сифатида у Испания ҳукмронлигига қарши кўзғолонга раҳбарлик қилади. Бунинг учун у турмага ташланиб, 27 йил қамоқда бўлади. 1602 йилда турмада у ўзининг машҳур «Куёш шаҳри» номли асарини ёзади. Лекин бу китоб фақат 1623 йил нашр қилинади. 1626 йилда турмадан чиқади, лекин яна турмага тушиш хавфи борлиги учун 1634 йилда Францияга қочади ва ўша ерда вафот этади. Кампанелла китобларидаги гоёлар ўша даврда хонавайрон бўлган Италия меҳнаткашларининг кулфатини акс эттиради. Кампанелла идеал жамиятнинг хаёлий тасвирини яратади: бу хусусий мулк ва индивидуал оила ҳам тугатилган жамиятдир. Бу янги жамият умумий меҳнат тамойилига асосланган. Умумий меҳнат фахрли иш ҳисобланади.

Кампанелла илмий ва техникавий кашфиётларга жуда юқори баҳо бериб, уларни ижтимоий муносабатлар ўзгаришининг асоси деб ҳисоблайди. Кампанелла ҳам Томас Мор каби ҳарбий ишни пухта ташкил қилишга катта аҳамият берди, чунки бу идеал жамиятга ташқи очкўз қўшнилари пипг ҳужум қилиши мумкинлигини кўрабилди. Уларнинг ҳар иккаласи ҳам ҳарбий ишда хаёлий ороликлар ва куёш шаҳарликларнинг ахлоқий, ташкилий ва техника жиҳатдан устунлигини кўрсатади. Фалсафа соҳасида Кампанелланинг қарашлари Уйғониш даври учун хос бўлган янги ва эскининг қоришиб кетиши билан характерланади. Кампанелла учувчи аппаратлар лойиҳасини тузиш билан бир вақтда, магия ва астрологияга ишонади, бутун космоснинг жонланганлигини айтади. Унинг фикрича, ҳатто планеталар — мустақил руҳий моҳиятлардир. Томас Мор ва Кампанелла таълимотларида халқ куйи табақаларининг тўла тенглик ўрнатиш, фаровонлик, тинчлик, инсоният маънавий кучини ривожлантириш ҳақидаги илғор гоёлар акс этган. Бу билан мутафаккирлар илгор ижтимоий тафаккур тарихида фахрли ўрин эгалладилар.

ХУЛОСА

Қадимги давр фалсафаси, фалсафа тарихининг муҳим қисмини ташкил этади. Қадимги давр фалсафаси ўрта аср ва янги давр фалсафасининг шаклланиши ва ривожланишига катта таъсир ўтказган.

Қадимги Миср ва Бобилда ҳукм сурган ижтимоий тузум антик даврнинг кўзга кўринган алломаси, файласуфи Платоннинг идеал жамият ҳақидаги таълимотини яратишда катта таъсир этганлигини кўришимиз мумкин.

Платоннинг теран ақл доираси, кўп қиррали ижоди фақат маданий ва тарихий марказ бўлган Афинадагина эмас, балки Қадимги Юнонистонда ҳамда бошқа давлатларда ҳам кенг шуҳрат қозонган. Платоннинг бой илмий мероси ўзи яшаб ижод этган даврдан, токи антик жамият инқирозга юз тутган давргача барча фалсафий, диний таълимотларга ўз таъсирини ўтказиб келган. Турли даврларда ва турли тузумларда яшаб ижод этган файласуфлар Платон меросига мурожаат қилар экан, бу тубсиз хазинадан улар ўз қарашларига, эътиқодларига, қолаверса, тузумларига мос келадиган таълимотни олиб, янада ривожлантириб, янги ғоялар, таълимотлар билан бойитиб келишган. Платон ва Аристотел таълимотларининг янги бир таъсир кучи шундаки, уларнинг фалсафаси узоқ вақтларгача турли-туман фалсафий оқимларга манба вазифасини ўтаб келди. Немис файласуфи Гегель ўзининг диалектик таълимотига Платон диалектикаси таъсир ўтказганлигини тан олиб гапирган. Қомусий илм соҳиблари Платон ва Аристотелнинг бой маданий мерослари жаҳон маданияти хазинасига улкан ҳисса қўшиш билан бир қаторда олимлар, файласуфлар, тарихчию адабиётчилар, санъаткору педагоглар, ҳуқуқшуносу сиёсатчилар бу билим булоғидан баҳраманд бўлиб келмоқдалар.

Аристотел юнон фалсафаси тарихининг энг мазмундор даври юнон классик фалсафасига якун ясаган. Платон ва Аристотел таълимотлари ўрта аср Шарқ мутафаккирлари: Форобий, Ибн Сино, Беруний дунёқарашларининг шаклланишига таъсир этган. Аристотел таълимоти ўрта асрларда Ғарбий Европага асосан араб файласуфи Ибн Рушд таржимаси орқали кириб келди. Янги давр фалсафасида Аристотелнинг табиат тўғрисидаги таълимоти янги билимлар билан тўлдирилган ва бойитилган ҳолда Коперник, Галилей, Жордано Брунолар томонидан ривожлантирилди.

Ўрта аср ва Янги давр Ғарбий Европа фалсафасининг риво-

жига шак-шубҳассиз Гераклит, Зенон, Эмпидокл, Демокрит, Сукрот, Платон, Аристотел ва Эпикурларнинг таъсири катта бўлган.

Ўрта аср ва янги давр фалсафасининг жаҳон маданияти, илм-фани хазинасига қўшган ҳиссаси бениҳоя улкан бўлишида антик давр фалсафасининг таъсири катта бўлган. Платон, Аристотеллар яратган таълимотлар бугунги кунда жаҳон фалсафаси ривожда ҳам ўз аҳамиятини йўқотгани йўқ.

Ўрта асрлар Фарбий Европа мамлакатлари ижтимоий-иқтисодий ҳаётида муҳим ўзгариш — бу зулмкор қулдорлик тузумнинг емирилиб, феодал жамиятнинг вужудга келишидир. Лекин ўрта асрларда Фарбий Европа мамлакатлари илмий ва фалсафий фикрлар тарихида бундай кескин бурилиш бўлмади. Аксинча, маълум даражада бу соҳада эришилган ютуқлар унутилди, узоқ вақт турғунлик ҳукм сурди. Бунинг сабабларидан бири — қулдорлик тузуми таназзули ва феодал тузумнинг вужудга келиши бир неча асрларга чўзилиб кетгани бўлса, иккинчидан христиан дини мафкурасининг ҳукмрон мафкурага айланиб, ижтимоий онгнинг ҳамма шакллари устидан ўзининг кучли назоратини ўрнатганлигидир. Христиан дини ўз тарихида аполотека, патристика, схоластика даврларига бўлиниб, бир неча асрлар давомида Фарбий Европа мамлакатлари мафкуравий ҳаётида асосий эътибор христиан динини ҳимоя қилиш, унинг ақидаларини ишлаб чиқиб, бир тизимга солиш ва уларни назарий асослашга қаратилади.

Лекин XII—XIII асрларга келиб, кўпгина Фарбий Европа мамлакатларида бир томондан, ижтимоий-иқтисодий ҳаётдаги нисбатан ривожланиш, иккинчи томондан, Яқин ва Ўрта Шарқ мамлакатлари илк ўрта асрларда илмий, маданий-маънавий соҳада эришган ютуқларининг Европага кириб келиши ва самарали таъсири натижасида фалсафий фикр тарихида ҳам маълум ютуқларга эришилди.

Маълум даражада расмий христиан мафкурасига зид бўлган оқимлар — деизм, пантеизм, номинализм таълимотлари вужудга келдики, улар мафкурада рационалистик ва ҳурфикрлик унсурларининг кириб келишига туртки бўлдилар.

XIV асрнинг иккинчи ярмидан XVI асрнинг биринчи ярмигача бўлган даврни одатда Фарбий Европа халқлари ижтимоий-иқтисодий, маданий-маънавий ва мафкуравий ҳаётида Уйғониш даври деб юритилади. Уйғониш даври фалсафасининг хусусиятлари ҳам ана шу шароитлар билан белгиланади. Бу давр файласуфларининг диққат-эътиборида турган биринчи масала — инсондир. Инсонни, хусусан унинг табиий ҳуқуқларини ҳимоя қилиш биринчи ўринга чиқади. Шу муносабат билан ўша давр маданиятида вужудга келган бу ҳаракат «гуманизм», яъни инсонпарварлик ҳаракати деб аталган. Гарчи бу гуманизм инсонни ижтимоий ҳимоя қилиш масаласини ўртага ташламаган бўлса

ҳам, лекин давр маънавиятининг энг катта ютуқларидан бири эди. Уйғониш даври файласуфларининг диққат марказида турган масалалардан яна бири — табиатдир. Энди файласуфлар ҳақиқатни излашда қандайдир нуфузлар китобига мурожаат қилмасдан, бевосита табиатнинг ўзига мурожаат қила бошладилар. Шу муносабат билан табиатшунослик тез суръатлар билан ривожлана бошлайди. Ўрта асрларда ҳукмрон бўлган схоластик билиш усули инкор қилиниб, янги усуллари ишлаб чиқишга катта эътибор берилди. Гарчи бу давр фалсафасида жуда кўп ноизчилликлар, зиддиятлар, илоҳиётчилик унсурлари бўлса ҳам, лекин асосан табиатшуносликка таянарди. Шунинг учун ҳам Уйғониш даври фалсафаси — фалсафий, илмий дунёқараш даражасига кўтариш борасида ташланган дастлабки қадам эди.

XVII асрда бир қанча Фарбий Европа мамлакатларида илк буржуа инқилоблари бўлиб ўтиб, саноатда буржуа ишлаб чиқариш муносабатлари ўрнатила бошланди. Саноатнинг эҳтиёжи билан илм-фан, табиатшуносликнинг турли тармоқлари ривожлана борди. Илгари бир бутун деб ҳисобланган табиатшуносликдан фаннинг турли соҳалари ажралиб, мустақил ривожланиш босқичига ўтади. Шунинг учун ҳам бу давр ижтимоий ҳаётнинг ҳамма соҳаларида **Янги давр** деб аталади. Мана шундай шароитларга мос равишда фалсафий фикрлар тараққиёти юз беради. Табиатшунослик билан боғлиқ бўлган фалсафанинг ривожланиши билан улар ўртасидаги алоқани аниқлашга катта эътибор берилди. Шу билан бир вақтда табиатни ўрганишнинг икки усули: тажрибавий экспериментал усул ва математика ютуқларига асосланган рационал-дедуктив усул ишлаб чиқилди. Бу усуллар табиатшуносликдан фалсафага татбиқ қилинади. Натижада фалсафада сенсуализм ва рационализм оқимлари вужудга келади. Бу оқимлар ўртасидаги ўзаро мунозара ва баҳслар ҳар иккаласининг мустақамланишига хизмат қилади.

Бу даврда табиатшуносликнинг энг ривожланган соҳаси механика бўлганлиги учун ўша давр файласуфлари табиат ва жамиятнинг ҳамма соҳаларини механик ҳаракат асосида тушунтирардилар. Шунинг учун бу давр фалсафаси асосан механик руҳдаги фалсафа эди. Лекин айрим файласуфлар (Декарт, Спиноза, Лейбниц) дунёқарашида диалектик ғоялар ҳам мавжуд эди.

Ўша давр фалсафасида жамият масалаларига қизиқиш кучайиб, инсоният давлатнинг келиб чиқиш сабаблари ҳақидаги таълимотлар вужудга келади. Давлатнинг одамлар ўртасидаги «ижтимоий келишув» натижасида вужудга келганлиги ҳақидаги Т. Гоббс таълимоти ва унинг ўша даврдаги бошқа файласуфлар томонидан қўллаб-қувватланиши катта аҳамият касб этган.

Умуман олганда, XVII асрдан бошлаб, Фарбий Европада фалсафанинг илмий дунёқараш даражасига ўтиш даври бошланади.

АДАБИЁТЛАР РЎЙХАТИ

1. Ўзбекистон Республикаси Конституцияси, Т. Ўзбекистон, 1992.
2. *Каримов И. А.* Истиқдол ва маънавият Т., Ўзбекистон, 1994.
3. *Каримов И. А.* Ўзбекистон XXI аср бўсағасида, хавфсизликка таҳдид, барқарорлик шартлари ва тараққиёт кафолатлари, Т., Ўзбекистон, 1997.
4. Миллий истиқдол гоёси ва маънавият асослари. «Маънавият», 2001.
5. *Абрамова М. А.* Учение Аристотеля о сущности. М., 1970.
6. *Асмус В. Ф.* Античная философия. 2-е изд. М., 1976.
7. *Асмус В. Ф.* Демокрит. М., 1960.
8. Антология мировой философии. М., 1969.
9. *Аристотель.* Сочинения в 4-х томах. М., 1975—1984.
10. *Аристотель.* Афинская полития. М., 1936.
11. *Блинников А. В.* Великие философы. М., 1997.
12. Введение в философию: Учебник в 2-х частях. М., 1990.
13. *Джохадзе Д. В.* Основные этапы развития античной философии. М., 1972.
14. *Виндельбанд В.* История философии. Киев, 1997.
15. *Гераклит.* Эфесский. Фрагменты «О природе». М., 1910.
16. *Гегель.* Лекции по истории философии. Соч. Т. IX—X. М., 1932.
17. *Горбачев В. Г.* История философии: Учебное пособие для высшей шк. Брянск, 1990.
18. *Гомперц Т.* Греческие мыслители, Т I. СПб., 1911.
19. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
20. Древнеримские мыслители. Киев, 1958.
21. *Залесский Н.* Очерки по истории античной философии. Л., 1975.
22. История философии для студентов вузов. Ростов-на-Дону, 1998.
23. История философии. М., 1997.
24. История философии в кратком изложении. М., 1991.
25. История античной диалектики. М., 1972.
26. История античности. М., 1989.
27. *Кессиди Ф. Х.* Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского. М., 1963.
28. *Кессиди Ф. Х.* От мифа к логосу. М., 1979.
29. Краткая философская энциклопедия. М., 1994.
30. *Кузанский Н.* Соч. в 2-х томах. М., 1979.
31. *Лосев А. Ф.* История античной философии в кратком изложении. М., 1989.
32. *Лукреций Кар.* «О природе вещей». М., 1983.
33. *Маковельский А. О.* Древнегреческие атомисты. Баку, 1941.
34. Материалисты Древней Греции. М., 1958.
35. Мир философии. В 2-х томах. М., Мысль, 1989.
36. Мир философии. В 2-х томах. М., 1991.
37. *Т. Мор.* Утопия. М., 1987.
38. Основы философии. Т.: «Шарк», 1989.
39. Очерки истории естественно научных знаний в древности. М., 1982.
40. Платон. Сочинения в 3-х томах. М., 1968—1972.
42. *Скирбекк Гунар, Нильс Гилье.* История философии: Учебное пособие. М., 2000.

43. Современная философия. Ростов-на-Дону, 1998.
44. Современная философия: Словарь и хрестоматия. Ростов-на-Дону, 1995.
45. *Соколов В. В.* Средневековая философия. М., 1979.
46. *Соколов В. В.* Европейская философия XV—XVII вв. М., 1998.
47. *Трубецкой Б. Н.* Смысл жизни. М., 1994.
48. *Трубецкой С. Н.* Курс истории древней философии. М., 1997.
49. Хрестоматия по философии: Учеб. пособие. М., 1998.
50. Хрестоматия по философии. М., 1987.
51. Хрестоматия по истории философии от Лао Цзы до Фейербаха. М., 1997.
52. *А. Н. Чанышев.* Курс лекций по древней философии, М., 1981.
53. *А. Н. Чанышев.* Итальянская философия. М., 1975.
54. Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир—эпоха. М., Просвещение, 1991.
55. *Шакир-заде А.* Эпикур. М., 1963.
56. *Шаповалов В. А.* Основы философии. От классики к современности. М., 1999.

МУНДАРИЖА

Кириш	3
Қадимги Юнонистонда фалсафий фикрларнинг юзага келиши	5
Пифагор ва пифагорчилар фалсафаси	15
Элей мактаби фалсафаси	17
Эмпедокл	24
Анаксагор	27
Софистларнинг кичик гуруҳи	33
Суқрот ва унинг фалсафий мактаблари	33
Софистика. Демокритнинг атомистик фалсафаси	36
Демокритнинг билиш назарияси	38
Ахлоқий сиёсий қарашлари	40
Демокрит ҳикматлари	42
Платон	43
Платоннинг ҳаёти ва ижоди	43
Платоннинг гоёлар дунёси ҳақидаги таълимоти	46
Платоннинг космогоник ва космологик таълимоти	51
Платоннинг билиш назарияси	53
Платон диалектикаси	58
Платоннинг жамият ва давлат тўғрисидаги таълимоти	60
Платоннинг ахлоқий қарашлари	66
Платоннинг эстетик қарашлари	68
Аристотел фалсафаси	70
Аристотелнинг Платон гоёларига қарши чиқиши	73
Аристотелнинг борлиқ ҳақидаги таълимоти	74
Аристотелнинг билиш назарияси	77
Аристотел оламнинг тузилиши ҳақида	80
Аристотел диалектикаси	82
Аристотелнинг мантиқий қарашлари	84
Аристотел фанларнинг таснифи ҳақида	88
Аристотелнинг ижтимоий ва сиёсий қарашлари	90
Аристотел ахлоқий қарашлари	102
Аристотел эстетикаси	109
Аристотел ҳикматлари	113
Аристотел меросининг тақдири	114
Эпикурнинг борлиқ ҳақидаги таълимоти	117
Эпикурнинг билиш назарияси	119
Эпикурнинг ахлоқий таълимоти	120
Эпикур дин тўғрисида	122
Қадимги Римда фалсафа	124
Тит Лукреций Кар	125
Тит Лукреций Карнинг ижтимоий-ахлоқий қарашлари	127
Стоиклар	128
Скептицизм	131
Неоплатонизм	132
Эклектизм	132
Ўрта аср фалсафаси	134
Апологетика	139
Александрия баҳс-мунозара мактаби	141

Патристика	143
Схоластика	152
Университетлар	164
Уйғониш даври фалсафасининг хусусиятлари	169
Гуманизм фалсафаси	172
Николай Кузанский дунёқараши	185
Галилео Галилей	195
Уйғониш даврида социологик фикрларнинг ривожланиши	197
Илк утопик социализм. Томас Мор ва Кампанелла	198
Хулоса	201
Адабиётлар рўйхати	204

С. ЙЎЛДОШЕВ,
М. УСМОНОВ,
Р. КАРИМОВ

ҚАДИМГИ ВА ЎРТА АСР
ҒАРБИЙ
ЕВРОПА ФАЛСАФАСИ

«Шарқ» нашриёт-матбаа
акциядорлик компанияси
Бош таҳририяти
Тошкент — 2003

Муҳаррирлар *Баҳром Ҳасанов, Гузал Ҳасанова*
Бадий муҳаррир *Анвар Мусахўжаев*
Техник муҳаррир *Лина Хиждова*
Компьютерда саҳифаловчи *Мастура Атҳамова*
Мусахҳиҳ *Юлдуз Бизаатова*

Теришга берилди 16.12.2002. Босишга рухсат этилди 11.03.2003. Бичими 60x90¹/₁₆. Таймс гарнитураси. Офсет босма. Шартли босма табағи 13,0. Нашриёт-ҳисоб табағи 13,8. Адади 5000 нусха. Буюртма № 4431. Баҳоси келишилган нарҳда.

**«Шарқ» нашриёт-матбаа акциядорлик компанияси босмаховаси,
700083 Тошкент шаҳри, Буюк Турон, 41.**