



ҒАРБ ФАЛСАҒАСИ

ҒАРБ
ФАЛСАҒАСИ



1252
1
ЎЗБЕКИСТОН ФАЙЛАСУФЛАРИ МИЛЛИЙ ЖАМИЯТИ

ЎЗБЕКИСТОН РЕСПУБЛИКАСИ ФАН ВА ТЕХНОЛОГИЯЛАР МАРКАЗИ

32
ЎЗБЕКИСТОН МИЛЛИЙ УНИВЕРСИТЕТИ

ЎЗБЕКИСТОН ФАНЛАР АКАДЕМИЯСИ И. МЎМИНОВ НОМИДАГИ
ФАЛСАФА ВА ҲУҚУҚ ИНСТИТУТИ

ҒАРБ ФАЛСАФАСИ

08418

O'z M U

Ilmiy kutubxonasi

ЎЗБЕКИСТОН ФАЙЛАСУФЛАРИ
МИЛЛИЙ ЖАМИЯТИ
НАШРИЁТИ

«ШАРҚ» НАШРИЁТ-МАТБАА
АКЦИЯДОРЛИК КОМПАНИЯСИ
БОШ ТАХРИРИЯТИ
ТОШКЕНТ-2004

Т у з у в ч и в а м а с њ у л м у х а р р и р :

фалсафа фанлари доктори Қиёмиддин Назаров

М а х с у с м у х а р р и р л а р :

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

Т а қ р и з ч и л а р :

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

М у х а р р и р л а р :

А. Маҳкамов, М. Абдуллаева, Д. Олим, III. Жабборов, Ҳ. Абдиев

Ўзбекистон Файласуфлари миллий жамияти Ўзбекистон Миллий университети, ЎзФА Фалсафа ва ҳуқуқ институти ва бошқа ташкилотлар мутахассислари Оилаи ҳамкорликда «Жаҳон фалсафаси» рукнида бир қатор китоб ва рисоаларни нашрга тайёрлади. Мазкур туркумга «Шарқ фалсафаси», «Ғарб фалсафаси», «Ўзбекистон фалсафаси» каби китоблар ҳам киради. Қўлингиздаги тўпلامда Ғарб (Алса)асининг ривожланиш босқичлари, Сукрот, Платон, Аристотель, Кант, Гегель ва бошқа файласуфларнинг ҳаёти, фаолияти, ғоя ва таълимлари ҳақида 1 қилинади.

Ушбу китоб шу соҳадаги илк тажрибалардан биридир. Унда учрайдиган айрим камчиликларни тузатиш ва тўпلامни янада такомиллаштириб, қайта чон лиҳда срдям берадиган фикр ва мулоҳазаларингизни қуйидаги манзилга юборишишизни сўраймиз:

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

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

*) Ўзбекистон Файласуфлари миллий жамияти нашриёти, 2004 йил.

“) «Шарқ» нашриёт-матбаа акциядорлик компанияси Бош таҳририяти, 2004 йил.

АЗИЗ КИТОБХОН!

Биз яшаётган дунё сўнги йилларда ниҳоятда ўзгариб кетди. Хусусан, Ватанимиз тарихида XX асрнинг 90-йилларида оламшумул воқеалар юз берди, мамлакатимиз мустақилликка эришиб, ўзига хос тараққиёт йўлини танлади, ривожланишнинг ўзбек моделини амалга оширишга киришди.

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

Афсуски, собиқ иттифоқ даврида сўз ва виждон эркинлиги турли йўллар билан бўғиб келингани, бир ёқлама дунёқараш зўрлик билан сингдирилгани туфайли фалсафа қуруқ сафсата ва зерикарли ақидага айланиб қолган эди. У коммунистик ғоялардан ташқарига чиқолмас, ҳаётга тараққиёт нуқтаи назаридан баҳо беролмас эди. Уша даврда марксизмга муқобил бўлган бошқа қараш ва таълимотларни ўрганишга йўл кўйилмас, ўрганилган тақдирда ҳам, улар реакция ёки ғайриилмий ғоя сифатида талқин ва танқид қилинар эди. Шунинг учун собиқ иттифоқдаги ғоялар тизими халқимиз, айниқса, ёшлар учун камолот воситаси, интилиш омили эмас, балки тескари тарбия қуроли, зарарли дунёқараш манбаи бўлиб қолган эди. Шу боис у ўз даври, давлати ва мафқураси билан бирга ўтмишга айланди.

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

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

1) Дикрларни ўртага ташлайлик. муҳокама қилайлиқ Талабалар, зиёли ёшларимизнинг узи керакли хулосани чиқариб олсин.

Мана, мисол учун Фрейднинг назарий қарашлари, прагматизм ва лоистенциализм гоёлари, Бердяев ва бошқаларнинг фалсафасидан ўрган-сак, фойдадан холи бўлмайди.

Мен Ғарб фалсафасида ҳам барча муаммолар ечилган демокчи эмас-май. Биз куп масалаларда Ғарб файласуфларининг фикрлари билан, айниқса, индивидуализм, эгоизм қарашларини илоҳийлаштириш билан кслишмаслигимиз мумкин. Лекин уларни ҳисобга олишимиз, кераклисии тьтироф, кераксизини инкор этишимиз зарур»¹

Тарихни ўрганмоқ ва ундан сабоқ олмоқ ҳар бир инсон учун зарур-дир. Бу — фалсафа билан шуғулланаётган мутахассис учун ҳам, уни ўргаиётган одший китобхон учун ҳам бирдек ахамиятга эга. Тарихни (1)алсафасиз туғри тушуниб бўлмагани каби фалсафани ҳам тарих ҳақиқати-сиз тўғри англаб бўлмайди. Тарих — буюк муаллим, ўтмишдан сабоқ бсрадиган тарбиячи. Зеро, ўтмишсиз келажак йўк!

Шу маънода, биз фалсафа тарихини, хусусан Ғарб фалсафасининг риножланиш боскичлари ва тараққиёт тамойилларини ҳам, азбаройи ўтмишга оддийгина кизикқанимиз учун ўрганмаяпмиз. Биз уни турли замонларда рўй берган хилма-хил воқеа ва ходисаларнинг фалсафий фикр ва онгда қандай акс этгани, қайси таълимотлар инсоният тараққи-ётига қандай таъсир кўрсатгани, қайси мафкура одамзодни кўпроқ ри-иожланиш ёки таназзул томон етаклагани каби ҳақиқатларни билиб олиш учун ўрганамиз.

Яна шуни ҳам алоҳида таъкидлаш лозимки, биз фалсафа тарихини (1>ақат машҳур номларни шунчаки эслаш ёки атоқли алломалар яратган тачлимотларни билиб олиш учунгина ўрганмаймиз. Балки инсоният тарихида ўчмас из қолдирган мутафаккирларнинг ибратли ҳаёти, эзгу гоёлари моҳиятини, Шарқ ва Ғарб маданиятининг ўзаро таъсирини чуқур англаш, бу соҳадаги билимларга таяниб, бугунги фалсафий муаммолар-ини ечимини топиш учун ҳам уни атрофлича ўрганишга ҳаракат қиламиз.

¹ *Ноши Каримов. Озод ва обод Ватан, эркин ва фаровон ҳаёт — пировард максимиз. Т.8.— Т.: «У(ККИТКЧ1», 2000. — 505—506-бетлар.*

Б и р и н ч и б ў л и м

ҚАДИМГИ ЮНОНИСТОН ВА РИМДАГИ ИЛК ФАЛСАФИЙ БИЛИМЛАР

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

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

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

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

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

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

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

Афсонага асосланган табиат фалсафаси ва шаклланиб келаётган табиатшунослик фанининг ўзаро боғланиб, кўшилиб бориши милоддан аннагли IV аср охирида қадимги Элладада рўй берган. Шунгача олам-пи тушунишда, гарчи маълум даражада табиатшунослик ўрин эгаллаган бўлса-да, фалсафа ўзининг афсонавий «туғма» элементларини сақлаб қолган. Бу табиий ҳол эди, чунки афсонавий дунёқараш билан фалсафий тафаккур ўртасида қатор умумийлик мавжуд. Аввало, ҳар икки дунёқараш ҳам, шунингдек, диний таълимотлар ҳам коинотнинг вужудга келиши ҳақида фикр юритади. Шу маънода, фалсафа инсоният ақлий (↳аолиятининг дастлабки босқичида табиат ҳақидаги афсонавий тафаккур шаклида вужудга келган ва уни **космология**, деб юритганлар.

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

Милоддан аввалги VIII—VI асрларда Шарқ ва Ғарб ўртасидаги савдо, иқтисодий ва маданий алоқаларда Ўрта ер денгизи бўйларида жойлашган Кичик Осиё шаҳарлари — Милет ва Эфес катта роль ўйнайди. Бу шаҳарларда ижтимоий муносабатлар тез ривожланган, шунинг учун ҳам Милет ва Эфес юнон фалсафаси, фани ва маданиятининг бешиги бўлган.

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

Антик фалсафа сиёсий соҳада Юнонистондаги демократия билан аристократия ўртасидаги қурашнинг ғоявий ифодаси сифатида юзага келди. Уша даврга хос илк фалсафий билимлар ривожини мавжуд иктисодий, ижтимоий-сиёсий шароит билан бирга ривожланиб борган.

Энг қадимги ҳўжалик тизимининг емирилиши билан инсонга бўлган муносабатлар тизими ҳам ўзгара бошлаган. Жамиятдаги ҳуқуқий тенгсизликка асосланган муносабат, афкор оммага бир «наrsa», «гапирувчи қурол» сифатида қараш инсоннинг ўз-ўзидан бегоналашувига олиб келди. Уша давр тузумида ўз мулкига эга бўлган инсон моҳиятини унинг жисми, жисмоний хусусиятларига эга бўлган «наrsa» ташкил этган. Қўйидаги ибората инсонга ана шундай муносабат ўз ифодасини топган: «Клеоген Андрониканинг ўғли Дмитрий исмли эркак танасини сотди». Инсон моҳиятини бундай тушуниш антик фалсафа томонидан универсаллаштирилган. Барча мавжудликни жисмоний, моддий стихияли деб тушуниб, уларни тирик, ўз-ўзидан ривожланиб борувчи борлик, тирик моддий коинот, деб билган антик дунё фалсафаси тарихи милoddан аввалги VII аср охиридан милoddий IV асргача бўлган даврни ўз ичига олади.

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

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

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

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

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

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

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

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

Қадимги юнон фалсафаси вужудга келишининг ижтимоий-иқтисодий шарт-шароитлари ана шулардан иборат. Айни пайтда, юнон фалсафаси шаклланишининг ўзига хос мантикий асослари ҳам мавжуд. Меҳнат бутун ҳаётий жараённинг материяси, моддий асоси эди, бироқ у иотенциал (имконият) ҳолатдаги материя эди. Бу бир-бирини тақозо этувчи карама-қаршилиқ, бир бутунлик бўлгани сингари материя ва ғоянинг узвий бирлиги ҳам диалектик характерга эга бўлган. Уша давр кишиси мантиқи ўз категорияларини мумкин қадар ана шу диалектик бирликка яқинлаштиришга ва шу бирликни тўлароқ қамраб олишга ҳаракат қиларди.

Лнтик дунё тафаккурида хиссий-моддий коинот тўғрисидаги тасаввур ишқланди. Коинот тўғрисидаги бундай тасаввур барча нарса ва

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

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

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

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

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

Қонун — юнонлар ақл-заковатининг буюк кашфиёти эди. Бу ҳамма гомонидан қабул қилинган ва ҳамманинг бажариши зарур бўлган оқилопа ижтимоий тартиб ва қоидалар, кўпчилик томонидан муҳокама қилинадиган ақлга мувофиқ ҳуқуқий ғоя эди. Фуқаролар уни муҳокама қилишда фаол қатнашиш билан бирга уни ижро этиш масъулиятини ҳам ўч

— фалсафа, файласуфлар ва давлат институтларининг ўзаро яқинлашуви;

— инсон, жамият ва давлат муаммоларига бўлган қизиқишнинг кучайиши;

— эстетиканинг гуллаб-яшнаши;

— ўлим ва «нариги дунё» муаммоларига бўлган қизиқишнинг кучайиши;

— антик фалсафа ва христианлик фалсафасининг аста-секин қўшилиши; ўрта асрларда теологик фалсафага айланиши.

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

Умуман олганда, қадимги юнон фалсафаси учун қуйидаги хусусиятлар хосдир:

— полисларнинг иқтисодий жиҳатдан гуллаб-яшнаши антик фалсафанинг гуллаб-яшнаши учун моддий асос бўлди;

— қадимги юнон фалсафаси моддий ишлаб чиқариш жараёнидан ажратилган, файласуфлар эса алоҳида қатламга айланган эди;

— қадимги юнон фалсафасининг бош ғояси коинотни бутун борлиқнинг асоси деб билиш, унга таъзим қилиш, моддий оламнинг келиб чиқиши муаммоларига қизиқиш кучайиши;

— космоцентризм ва антропоцентризмнинг уйғунлашуви ҳамда худолар мавжудлигининг фалсафий эътироф этилиши;

— инсонга табиатнинг бир қисми сифатида қараш асосида фалсафада икки йўналиш — материализм ва идеализмга асос солиниши ва ҳоказо.

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

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

Иония — Болкон ярим оролида жойлашган бўлиб, ўз ичига 5 та оролпи (Керакира, Лефкас, Кефалиния, Итака, Закинтос) олар эди. Иония полисларида ҳунармандчилик ва савдо-сотикнинг гуркираб ривожланиши илмий ва фалсафий тафаккур ривож учун қулай шарт-шароит яратган.

ИОНИЯ ФАЛСАФАСИ

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

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

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

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

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

Сукротгача бўлган барча файласуфларнинг диққат марказида коинот турган, унинг моҳиятини билишда киёслаш усулидан фойдаланганлар.

Иония фалсафаси бир неча мактаблардан иборат бўлиб, улар орасида эрамиздан аввалги VI асрда Фалес асос солган Милет мактаби алоҳида ўрин тутар эди. Бу мактаб ўз атрофига Анаксимандр ва Анаксименни ҳам бирлаштирган эди.

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

лари қадимги Юнон шарқида ҳар томонлама ривожланиш имконига эга бўлган.

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

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

ФАЛЕС

ХАЁТИ. Милет фалсафий мактабининг асосчиси Фалесни (эрамиздан аввалги 624—547 йилларда яшаган) ҳақли равишда юнон **фани ва** фалсафасининг асосчиси, деб атайдилар. Фалес ўз даврининг билимдон кишиси эди. У таниқли файласуф бўлиши билан бирга, савдо сирларини биладиган иқтисодчи, сиёсий арбоб, мунажжим, риёзатчи, географ ва физиолог бўлган. У кўпгина мамлакатларда бўлиб, бу мамлакатларнинг (жумладан, Миср ва Бобилнинг) маданияти, фани ва фалсафий **мероси** билан яқиндан танишди. У ўз кузатувлари натижасида бир неча **йил** олдин куёш тутилишини олдиндан башорат қилган. Шунингдек, у **куёш**нинг бир йил давомидаги ҳаракати 365 кунга тенг эканлигини **исботлаб** берган. Тарихий манбаларда келтирилишича, Фалес Кичик айик юлдузини кашф этган. Фалес гарчи давлат ишлари билан шуғулланмаган **бўлса**да, шаҳар-давлат (полис)нинг ижтимоий-сиёсий ҳаётида фаол **иштирок** этган, ўзининг математикага оид билимларидан сув иншоотлари **қуриш**да фойдаланган. У биринчи бўлиб куёш соатини яратган. Унинг ёрдамида вақтни аниқ белгиллаган. Фалес қурғоқчилик бўлиши ва бунинг **оқиб**атида ҳосилдорликнинг камайиб кетишини олдиндан айтган ва ўзи **бу**нинг эҳтиёт чорасини кўрган, яъни озиқ-овқат маҳсулотларини **қувроқ** жамғариб, кейинчалик уларни юқори баҳоларда сотиб, тез орада **бойиб** кетган. Геродотнинг таъкидлашича, Фалес Лидияга қарши курашиш **учун** Иониянинг 12 шаҳри билан бирлашиб иттифок тузишларини **таклиф** этган, Иония подшоҳи эса бу маслаҳатни эътиборга олмаган. **Кейинча**лик форслар томонидан Иония босиб олинishi хавфи туғилганда, **деб** ёзади Диоген Лаэртский Фалес милетликларни Крез билан **иттифок** тузмаслик тўғрисида оғохлантирганди, бу сафар унга қулоқ солганликлари учун шаҳар форслар томонидан босиб олинishi хавфидан омон **қол**ган.

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

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

тамиш булган модда («сув»)ни мавхум фалсафий тушунча сифатида талким этади. Фалес таъкидлашича, ер ҳам сувдан пайдо бўлган. Чунки, ер думалок, усти текис ва атрофи сув билан ўралган. Сув оламдаги чексиз, турли-туман жисм, ходисалар, уларнинг доимий ҳаракати ва ўзгаришларимиг ягона ва доимий моддий асосидир. Сув абадийдир, лекин ундан майдо булган жисм ва ходисалар вақтинча, ўткинчидир. Фалес сув ва умда пайдо бўлган жисмларнинг ҳаракати ва ўзгариши каби хусусиятлар сабабини ўзгача талқин этиб, уларнинг жони бор, деган хулосага ксл'ан. Масалан, магнит жонли нарса, шунинг учун у темирни ўзига тортади, дейди. Унинг бу фикри дунёни идеалистик тушунишга имкомият яратди. Шундай қилиб, Фалес гилозоистик (жонсиз жисмларга жом ато этишлик) таълимотини яратди. Фалес мифологик дунёқарашни фалсафий дунёқарашга айлантириб, ижтимоий борлик ва эски қарашларга қарши чиқиб, замон руҳига жавоб берувчи фикрларни илгари сурган. Шунингдек, у 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 жисмлар юддузлардир ва энг олиси эса қуёшдир», деб айтган. Унинг бу хатосини шогирдлари Анаксимандр билан Анаксименлар тузатишган.

ҲИКМАТЛИ СЎЗЛАРИ

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

* * *

Коинот ҳамма нарсадан гўзалроқдир, зеро у Худонинг кароматидир.

* * *

- *Энг буюк нарса нима?*
- *Макон буюқдир, чунки у ҳамма нарсани ўз бағрига олади.*
- *Энг учқур нарса нима ?*
- *Ақл ҳамма нарсадан учқурдир, у ҳамма нарсадан ўзади.*
- *Доноларнинг доноси нима?*

Вақт, чунки у ҳамма нарсани кашф этади.

Ҳамма учун хос бўлган умумийлик нима ?

Умидворлик, чунки одамларда ҳеч нарса бўлмаганда ҳам у албатта бў/шди.

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

АНАКСИМАНДР

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

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

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

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

Анаксимандр оламнинг бирламчи асоси — макон ва замондаги но-муайян, чексиз апейрондир, деб ҳисоблади. Бу билан у хиссий **идрок** этиладиган олам ходисаларининг бирламчи асосини хиссий идрок этил-майдиган асос орқали тушунтирмоқчи бўлди. Эҳтимол, Анаксимандр учун Фалес таълимотига қарши назарий далил келтириш муҳимроқ бўлган-дир. Лекин шунга қарамай, Анаксимандр Фалеснинг универсал назарий қоидаларини таҳлил қилар экан, у билан баҳслашиш мумкинлигини кўрсатди.

Анаксимандр устози Фалес сингари оламнинг тузилиши, геофафия, хаёт ва одамнинг пайдо бўлиши сингари масалалар билан қизикди. Узининг кўп йиллик илмий изланишларини «Табиат тўғрисида» номли аса-рида умумлаштирди. У олам тўғрисида илмий билимлар тўплаш ва улар-ни таҳлил қилиш билан кифояланиб қолмай, бу билимларни хаётга татбиқ этди. Анаксимандр биринчи бўлиб Ер харитасини чизди, глобус-га ўхшаш асбобни яратди.

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

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

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

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

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

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

АНАКСИМЕН

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

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

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

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

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

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

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

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

иш натижасида ҳосил бўлган: улар юқорига кўтарилиб, қисмларга ажралганидан сунг табиатга айланган.

Ҳаракатсиз юлдузлар осмонга худди мих сингари қоқилган. Шунингдек, Кўёш ва Ой оловли қоғоз парчалари сингари ҳавода сузиб юради. Аиаксименнинг фикрича, чексиз ҳаво ҳаёт манбаидир, бутун олам ҳаво билан ўраб олинган ва ҳаво томонидан ушлаб турилади.

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

Умунан олганда, Милет фалсафий мактаби қадимги юнон фалсафасида алоҳида ўрин тутди. Милетлик файласуфлар олға сурган ғоялар фалсафа ўз тараққиётида юқори босқичга кўтарилган даврларда ҳам ўз аҳамиятини йўқотмаган. Ҳатто, V асрда ҳам бутун борлиқнинг бирламчи асоси тўғрисидаги тасаввурларни учратиш мумкин эди.

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

Кейинчалик стоиклар ҳам оламнинг мутлақ ва ўзгармас ибтидоси тўғрисидаги ғояга мурожаат қилдилар. Фалсафа тарихининг анча кейинги даврларида пайдо бўлган барча юнон файласуфларининг турли таълимотлари Анаксименнинг мутлақ номуайялик тасаввурлари билан узвий боғлиқ равишда вужудга келди.

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

Шундай қилиб, Милет мактаби вакиллари оламнинг яхлит бирлиги ғоясини асослаш учун унинг пайдо бўлиш сабабларини табиат ходисаларидан изладилар. Мутлақ ва ўзгармас ибтидо (бирламчи сабаб) ғояси мистика ва афсоналарга эмас, балки хиссий тажрибаларга, мантикий хулосаларга асосланган эди.

ГЕРАКЛИТ

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

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

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

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

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

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

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

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

Гераклит диалектик тафаккур асосида абадий оловнинг «танкислиги» ва «керагидан ортикчалиги» ҳолати ҳақида гапиради. Олов танкислиги оламнинг тузилишини, керагидан ортиклига эса, олам ёнганини вужудга келтиради.

Файласуфнинг фикрича, олам замонда чексиз бўлган жаҳон ёнгани даврларига бўлинади, унинг натижасида олам ҳалок бўлади ва янгидан тугилади. Бундай даврий айланишлар — 10800 йилни ташкил қилади. «Меъёрий аланга айланадиган ва меъёрий ўчадиган» коинот замонда чексиз бўлса ҳамки, маконда чегаралангандир. Хуллас, Гераклит олов элементини оламни пайдо бўлиши, ҳаракати ва ўзгаришининг асоси қилиб олиб, ўзининг фалсафаси ва стихияли диалектикаси учун мустаҳкам замин тайёрлайди.

Гераклит ўзининг стихияли диалектикасида асосан қуйидаги фикрларни илгари суради:

- 1) Ҳамма нарсалар узлуксиз ўзгариш ҳолатида бўлади;
- 2) Ўзгаришлар доимий, ўзгармас қонун — логос асосида рўй беради;
- 3) Бу қонун қарама-қаршиликларнинг ўзаро таъсирини ўз ичига олади.

Гераклитнинг содда, лекин айна пайтда диалектик қарашига кўра, ҳамма нарса мавжуддир, айна замонда мавжуд эмасдир, чунки ҳамма нарса оқиб туради, ҳамма нарса ўзгариб туради, ҳамма нарса доимий иайдо бўлиш ва йўқолиш жараёнидир. Оламда ўзгармас нарса йўқ. Ҳаракат бутун табиатнинг ходисаларига хос. Оламда алоқа ва ўзаро таъсир бениҳоя чирмашиб кетган. Бу жараёнда ҳеч нарса ҳаракатсиз ва ўзгаришсиз қолмайди. Ҳамма нарса ҳаракат қилади, ўзгаради, пайдо бўлади на йўқолади, янги-янга шаклларда намоён бўлади. Ҳаракат оламнинг энг умумий характеристикасидир.

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

Моддий асос — олов маълум бир қонунлар тизими асосида ҳаракат қилади. Бу «логос» тушунчасида ифодаланган. Гераклит фалсафасида логос кўп маъноли. У бир вақтнинг ўзида сўз ва нутқ, ҳикоя ва эртак, далил-исбот ва таълимот, санок ва кўпдан-кўп воқеа-ходисаларни ифода-лоичи кўп маъноли тушунча сифатида қўлланилган. Аммо унга белгиланган логос тушунчаси «қонун» маъносини биддиради. Гераклит «олов — олтин» (пул) ва «логос—шаҳар—қонун» каби тушунчалар ўрта-

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

Гераклит коинот доимий ўзгаришда, вужудга келиш, таназзулга юз тутиш, яхшиланиш жараёнида, деб тушунтирса-да, лекин бу жараён муайян қонун, логос асосида рўй беради, деб таъкидлайди. Осмоннинг ҳар бир қисми кўринишидан, қудрати жиҳатидан доиравий ҳаракати билан ақлга мувофиқ равишда тартибга солинган, авваллари бундай бўлмаган эди, деб ўйлаш бемаъниликдир, дейди Гераклит. Агар шундай бўлганида жозибадор коинот бир тўп ахлатни таваккалига сочиб юборилган манзарага ўхшаб кетар эди, универсал логосни олам қонунини реалликдаги дунё кўринишига карама-қарши қўяди ва уни бир тўп ахлатга ўхшатади. Шу ерда айтиш керакки, Гераклит Милет мактаби файласуфларидан фарқли ўларок, борлиқнинг икки томонини: нарсаларнинг бевосита ва аниқ мавжудлиги ҳамда унинг ички табиатини англаб ва ажратиб кўрса-та одди. Улар ўртасидаги нисбий муносабат ўзаро уйғунлик (гармония), «яширин ва очикдан-очик» мутаносиблик орқали рўй беради. Гераклит «яширин уйғунлик очик уйғунликдан кучли», деб диалектик қарашларини давом эттиради. Унинг фикрича, уйғунлик ҳамма вақт карама-қаршиликлар уйғунлигидан иборатдир. Шу ерда Гераклитнинг стихияли диалектикаси янада равшанроқ намоён бўлади.

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

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

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

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

Гераклит нарсаларнинг абдий ҳаракати ҳамда ўзгариши билан унинг мавжудлиги уртасида ҳам қарама-қаршилик ҳолатини қайд қилади. Унинг (|>икрича, ҳаракатдаги ҳар бир нарса айни бир вақтнинг ўзида ҳам мавжуд, ҳам мавжуд эмас. Гераклитнинг бу таълимотига Арасту эътироз

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

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

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

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

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

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

Шу билан бирга Гераклит қатор лавҳаларида шуни таъкидлайдики, барча ўзгаришли ўтишларда ёки ҳар бир воқеанинг ўзини карама-қарши

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

томонга ўтишида умумий ўхшашлик сакланиб қолади. 67-лавҳада бу ҳақда шундай дейди: «Худо кундуз ва тун, киш ва ёз, уруш ва тинчлик, маъмурлик ва очликдан иборат (барчаси қарама-қаршилиқ)». Бундан қуйидаги хулоса келиб чиқади. Кундуз тунга ўтади, тун кундузга, киш ёзга утади, уруш ўрнини тинчлик эгаллайди ва аксинча. Аммо бу ўтишларни барчасида «Худо» ухшашлик асоси, у кун ва тун, киш ва ёз, уруш ва тинчлик, туқлик ва очликдир. 59-лавҳасида ушбу фикрини қуйидаги мисол билан тушунтириб беради. Кигиз босадиган мурват ёки парракнинг тўғри ёки қийшиқ йўли бир-бирига айнан ўхшаш. Тўғри ва қийшиқ йўл қарама-қаршилиқ, аммо ана шу қарама-қаршилиқда ягона ўхшашлик асоси мавжуддир. 60-лавҳада ўз фикрини давом эттириб, юқорига йўл ва қуйига йўл барибир, дейди. Бу ерда ҳам биридан бирига ўтиб турадиган қарама-қаршилиқларни ухшашлиги таъкидланади.

Гераклит қарама-қаршилиқлар ички моҳият жихатидан ўхшашлиги гугрисидаги фикрга ишонч ҳосил қилган. Унинг фикрича, ҳар қандай қарама-қаршилиқ нафақат ўзаро ўхшаш, айнан, балки уларнинг томонлари ўз-ўзига қарама-қарши ҳамдир. Ҳамма нарса ўзининг чуқур моҳияти билан доимий жараёндир, ҳаракатдир. Унинг асосида қарама-қаршилиқлар бирлиги ва қураши ётади. Кўриниб турибдики, Гераклит бу масалада ўз замондошларидан анча илгарилаб кетган. Гераклит диалектикаси стихияли бўлишига қарамай, абадий ҳаракат, ҳиссий билиб олинadиган хилма-хил борлиқ, доимий ўзгариш ҳақидаги таълимот шакли эди.

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

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

Гераклит 51-лавҳада қарама-қаршилиқлар бирлигини тан олмайдиган ёки тушунмайдиганлар билан бахслашиб, улар тафовутдагиларнинг ўзаро келишувини тушунмайди ёки қарама-қаршилиқларда бирликнинг, ухшашликнинг намоён бўлишини англамайдилар, дейди.

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

баъзида хатто, диалектикани софистик руҳда талкин этган. Эфеслик файласуф бу камчиликлардан холи эди. У ҳар қандай ҳаракатни зиддият, карама-қаршиликлардан иборат эканлигини тушуниб етган. Агар элейликлар ҳаракатни борликнинг ташқи муҳолифати, деб қараган бўлсалар, Гераклит сокинлик — ҳаракатсизлик, умуман, борликқа ўхшамаслигини, сукунат борликнинг бир лаҳзаси, холос, деб тушунтирди.

Гераклит серқирра, ҳақиқий диалектик файласуф бўлиб, унинг ғоят мураккаб, афоризмга бой хикматли сўзларининг ҳаммасини ҳам издошлари тўғри тушуна олишмаган. Файласуфнинг ҳаракат, борлик, карама-қаршилик ва уларнинг бирлиги, ўхшашлик ва бошқа диалектик таълимотлар билан узвий боғлиқ ҳолда нарсаларнинг ҳамма хусусиятлари нисбийлиги тўғрисидаги қарашлари ҳам баён қилинган. Доимий ҳаракат, узгариш, ҳар бир ходисанинг карама-қарши томонга ўтиши зарурий оқибат сифатида нисбийликка эга. Гераклит бу ходисани ҳам диалектик асосда тушунтиради. Абдий ўзгариб борадиган табиатда ҳеч бир сифат, нисбат қилинмайдиган мутлақ сифат бўла олмайди. Олам бир, ягона, оламда ҳамма нарса ўзаро боғлиқликда, ҳар қандай воқеа ва хусусият ўзининг карама-қарши томонига ўтади, шунинг учун ҳар қандай сифат мутлақ ажратиб олинган ҳолда эмас, балки нисбий сифат тарзида характерланиши керак. Хусусиятлар ва сифатларнинг нисбийлигини исботлаш учун Гераклит инсон, қисман ҳайвонлар ҳаётдан мисол келтиради: «Отнинг хузур-ҳалрвати бошқача, итниги бошқача, одам оладиган лаззат яна бошқача». Демак, ҳар бир сифат ва хусусият нисбий, улар умумий моҳият жиҳатдан мутлақ, аммо алоҳидаликда намоён бўлади. Яна бир жойда қуйидаги мисолни келтиради: «Денгиз суви айрим тирик мавжудотлар учун тоза бўлса, айримлари учун ифлос бўлиши мумкин»². Унинг фикрича, кишиларнинг ишлари ва хатти-ҳаракатлари, нарсаларнинг хосаси нисбийдир. Хусусият ёки хоссанинг нисбийлиги тўғрисидаги фикр умумий тарзда 62-лавҳада баён этилади.

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

¹ Уша ерда, 46.

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

фикрича, кишиларнинг рухияти ва онги уларнинг жисмига боғлиқ. Инсон онги оловнинг ўзгарувчан ҳолатидир ёки оловнинг бир кўринишидир. Жон табиий стихия билан боғлиқ. У сувнинг буғланиш жараёнида ҳавога айланиши натижаси. Кўришиб турибдики, инсон рухий ходисаларни, онг ва жонни тушуниши материалистик мазмунга эга. Жон нарсаларнинг айланиб, ўзгариб туриш жараёнидир. Жоннинг сувга айланиши унинг ўлими, сувнинг ерга айланиши сувнинг ўлими, — дейди Гераклит, — ерда сув пайдо бўлади, сувдан жон туғилади. Гераклит жонни материя ҳаракатининг бир шакли сифатида қарайди. Албатта, бу ерда мифологик тафаккурнинг таъсири катта бўлган, аммо унинг билиш тўғрисидаги қарашлари материалистик асосга қурилган. Инсоннинг билиш жараёнини у олов ва логос (қонун) билан боғлиқ ҳолда тушунтирган, билиш ҳиссиёт ва ақл ёрдамида вужудга келади, улар ўзаро яқин боғлиқликда. «Ҳиссиёт учун олов модда бўлса, ақл учун олов логос, яъни ақлий сўздир».¹ Оловнинг логос кўриниши ақлий ва илохийдир. Бу жиҳатдан жон ягона, бор, тирик. «Табиий нарсалар»нинг турли кўринишларидир, унга яқинлашиб, логосга қўшилган тақдирдагина уни билиб олиш мумкин. Гераклит ҳиссий билимни номукамал деб билади, аммо унинг имкониятларини юқори баҳолайди. «Мен,— дейди ўзининг 55-лавҳасида, кўриш, эшитиш ва ўрганиш мумкин бўлган нарсаларни афзал кўраман».²

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

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

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

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

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

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

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

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

ҲИКМАТЛИ СЎЗЛАРИ

Ҳамма нарса кураш орқали ўтади.

* * *

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

* * *

Тақдир инсон билан ўйнашади.

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

* * *

Эшаклар сомонни олтиндан афзал кўради.

* * *

Яхшилик ва ёмонлик бир нарса.

* * *

Юқорига йўл ва қуйига йўл бир нарса.

* * *

Ҳамма нарса оқади, ўзгаради.

Энг чиройли маймун ҳам инсонга таққосланганда хунук ва ёқимсиздир.

* * *

Ҳаракатдаги ҳамма нарса ҳам мавжуд, ҳам мавжуд эмас.

* * *

Одам сувда, чўчқа балчиқда, қуш қумда тоза бўлади.

* # #

Оқайтган дарёга (сувга) фақат бир марта тушиш мумкин.

ИТАЛИЯ ФАЛСАФАСИ

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

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

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

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

диний-мифологик тафаккур ренессанси орқали фалсафий тафаккур сари ўтиш, айна бир вақтда, диний-мифологик қарашлар билан баҳслашиш йули эди.

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

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

ПИФАГОР

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

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

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

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

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

саволга жавоб бера олмаган эдилар. Соннинг муғлақлаштирилиши пифагорчиларнинг тарихан чекланганлигидан далолат берарди. Улар ҳамма парсадан гўзал миқдорий мутаносибликни топишга ҳаракат қилдилар. Бундай интилиш муқаррар равишда олам қонуниятларини очишга ундар, бу эса ғоят мураккаб вазифа эди. Пифагорчилар гармоник мутаносибликни ниҳоятда севдилар, у билан ҳайратландилар ва ўз ҳаётларини ана шундай ташкил этишга интилдилар.

Пифагор таълимотида инсон вафотидан кейин унинг руҳининг бошқа мавжудотларга кўчишига ишонч, овқатланиш ва хулқ-атвор қоидаларини оддиндан белгилаш масалалари муҳим ўрин эгаллаган.

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

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

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

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

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

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

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

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

Пифагорчилар таълимоти кейинчалик Уйғониш даври фалсафаси ривожида ва экспериментал табиатшуносликнинг вужудга келишида муҳим роль ўйнади. Пифагорчилар ўз сиёсий қарашларида қатъий иерархик тузилишига эга бўлган жамиятни барпо этиш ғоясини илгари сурдилар. Уларнинг мураккаб тушунчалар билан иш қуриши ва бу тушунчаларни ўзлаштириш учун узоқ вақт зарурлиги пифагорчилардан муайян ахлоқий сифатларни шакллантиришни ҳам талаб этган. Ана шундай интеллектуал ривожланишнинг иерархик характери пифагорчиларнинг сиёсий қарашларида ўз ифодасини топган. Улар жамият иерархик тартибга эга бўлиши керак, деган хулосага келганлар. Жамиятнинг фақат билимдон, доно кишиларигана ҳурмат ва имтиёзга эга бўлиши ва шуларгина жамиятни бошқариши керак, деб ҳисоблаганлар.

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

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

ҲИКМАТЛИ СЎЗЛАРИ

Доноларнинг доноси — сон.

* * *

Сон нарсаларга эғалик қилади.

* * *

Ҳамма нарса сондан иборатдир.

* * *

Коинот тартибли ва мутаносиб яхлитликдир.

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

ЭЛЕЙ ФАЛСАФИЙ МАКТАБИ

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

Элей фалсафий мактаби намояндаларининг дунёқараши тизимида оламни онтологик тавсифлаш алоҳида ўрин тутди. Элейликлар борлик на уни билиш тўғрисида фикр юритар эканлар, инсон сезгилари ва хиссий борлик беқарор, ўзгарувчан, деган хулосага асосландилар. Улар фалсафа тарихида биринчи бўлиб яхлитлик тўғрисидага тушунчани ишлаб чиқишди, уни ўзгармас ва бўлинмасдир, деб ҳисоблашди. Яхлит борлик тўғрисидага бу тушунчалар кейинчалик Афлотун ва неоплатончиларнинг ғоявий негазларидан бири бўлиб хизмат қилган.

Элейлик файласуфларнинг қарашларини субъектив идеализм билан метафизиканинг қўшилиши, деб ҳисоблайдиган файласуфларнинг фикрича, элейликлар гўё моддий оламнинг мавжудлигани инкор этганлар ва уни инсоннинг субъектив фаразларига тенглаштирганлар, қандайдир билиб ҳам, тасвирлаб ҳам бўлмайдиган ноаниқ борлик ҳақида сўз юритганлар.

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

Элейликлар фикрига кўра, моддий оламни билишда нотайин ва ноаниқ сезгиларга суянишнинг ўзи етарли эмас, шунинг учун қўнимсиз оламдаги қўнимлиликни топишга қодир бўлган ақл қобилиятидан ҳам фойдаланиш зарур. Бу, албатта, моддий оламни инкор этишни назарда тутмайди, балки уни янада тўлароқ ва атрофлича англаш йўлларини топишга бўлган интилишни билдиради. Элейликлар фикрича, борлик ҳамма вақт мавжуд, у кўпликнинг зидди, хиссий оламнинг кўплигидир. Уз-ўзича ягона бўлган нарса ўз-ўзига айнан тенг бўлади, ўзгармас ва ҳаракатсиз қолади. Тафаккурда ягоналикни англаб этиш қобилияти мавжуд бўлса, хиссий идрок нарса-ходисаларнинг ранг-баранглиги ва кўп хиллигини қайд этади, холос. Бироқ хиссий идрок тарафидан «кашф» этиладиган бу кўплик, кўп хиллик, нарсалар мажмуи белгиларнинг кўп хиллигидан бошқа нарса эмас.

Шуни айтиш керакки, элейликлар таълимоти қадимги юнон фалсафасининг таркиб тоғашгида, унинг тушунчалари, категориялари, шу **жум**ладан, субстанция категориясини асослашда олға қуйилган янги кадам эди. Субстанция «ионияликларда физикавий, пифагорчиларда математик, элейликларда эса, айтиш мумкинки, фалсафий маъно касб этади, бинобарин, бу субстанция борлиқ эди».

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

Фалсафий тафаккур ва унинг тарихи кўп жиҳатдан у ёки бу мутафаккирнинг шахсий интеллектуал фазилатлари, аклий салоҳияти ва оламни идрок этиш қобилиятлари билан белгиланади. Бу нарсани Элей мактабини ташкил этган файласуфчиларнинг қарашлари, тушунчалари, **кон**цепцияларини умумлаштириш орқали унинг ўзига хослигини кўрсатиш мумкин. Шу сабабли, Элей фалсафа мактабининг Ксенофан, Парменид, Зенон каби намояндалари тўғрисида фикр юритиш мақсадга мувофиқдир.

КСЕНОФАН

ХАЁТИ. Элей фалсафа мактабининг асосчиси сифатида машхур мутафаккир Ксенофан (милоддан аввалги 565—473)ни тилга оладилар. **Пифа**горнинг замондоши бўлган Ксенофан Кичик Осиёдаги Колофон шаҳрида туғилади. 25 ёшида ўз юртини ташлаб, умрининг охирига қадар **сар**сон-саргардонликда ҳаёт кечиради, эл орасида халқ кўшиқларининг мохир ижрочиси сифатида шухрат қозонади. Ксенофан, айна вақтда, шоир сифатида ҳам машхур бўлган.

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

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

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

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

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

Мутафаккир инсоният яратган образларнинг гносеологик манбалари хақида фикр юритар экан, ҳар бир халқ ўз худоларини ўзларига мослаб ифодалайди, дейди. Масалан, фракияликларда худолар малларанг, мовий кўзли, хабашларда эса қора ва пучук тасвирланади. Мифологияда тасвирланган худолар ҳам инсонларнинг ўй-хаёллари маҳсулидан бошқа нарса эмас. Одамлар уларга ўзларининг ташқи қиёфалари, ўз ахлоқи ва хатти-ҳаракатларини нисбат берадилар.

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

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

Ксенофан пантеист сифатида табиатни илоҳийлаштиради. Унинг назарида, Худо Коинотнинг узидир. У ҳамма ерда бир хил, ҳамма жойда жонли, «кўра олади, фикрлай олади ва тинглай олади». Худолар кўп бўлса, уларнинг бирортаси ҳам қудратли бўла олмайди, чунки улар асл худолик мохиятини ифодалашга қодир эмас. Ксенофаннинг ягона ва айна вақтда антроморфизмга ёт бўлган Худо тўғрисидаги ғояси унинг

халқ динига бўлган муносабати махсулидир. Ксенофаннинг яна бир хизмати шундаки, у илохий ва инсоний ақл ўртасида тафовут борлигини ифодалаб берди.

Ксенофан дунёкараши таркибида иониялик физик-файласуфларнинг анъаналарини давом эттиришга интилиш кузга ташланиб туради. Узи эътироф қилишича, денгиз хайвонлари ва ўсимликларнинг излари муҳрланиб қолган тошлар унга катта таъсир курсатган. Бундай далиллар устида чуқур мулоҳаза юритиб, у бир вақтлар ер юзи денгиз билан қопланган, вақт ўтиши билан ернинг бир қисми кўтарилиб, қуруклик пайдо бўлган, тоғлар эса бир вақтлар денгиз тубида ётган нарсаларнинг кўтарилиши натижасида юзага келган, деган хулосага келади. Умуман олганда, ер ҳамма мавжудотнинг негизи, асоси, субстанциясидир. Сув ҳам ер билан бир вақтда ҳаётнинг пайдо бўлиши жараёнида иштирок этган. «Ер ва сув,— дейди Ксенофан,— пайдо бўладиган ва ўсадиган нарсаларнинг мажмуидир». Ҳатто, руҳ ҳам ер ва сувдан таркиб топган, фалак жисмлари ҳам сувдан ҳосил бўлган. Ой ағдарилган булутдир. Күёш майда учкунлардан таркиб топади, бу учкунлар эса сувнинг алангаланган буғларидир.

Ксенофан борлиқнинг тўрт асоси мавжуд, олам чексиз, бироқ ўзгармасдир, деб ҳисоблайди. Булутлар күёшдан чиқаётган ховурдан ҳосил бўлади. Худо инсонга мутлақо ўхшамайди; унга кўриш, эшитиш, ақл, фахм-фаросат ва абадийлик хосдир. Пайдо бўладиган ҳар қандай нарса ҳалокатга маҳкум этилган.

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

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

ҲИКМАТЛИ СУЗЛАРИ

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

* * *

Пайдо бўладиган ва ривожланадиган нарсаларнинг мажмуи Ер ва сувдир.

* * *

Худо на жисман, на маънан оддий одамларга ўхшайди.

* * *

Фикр ҳамманинг қисматидир.

* * *

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

* * *

Ҳамма нарса тупроқдан ташкил топган ва оқибатда яна тупроққа қайтади.

* * *

Инсон ҳақиқатни билишга қодир эмас.

* * #

Ҳамма нарса бирликда — ягоналикда. Ягоналик худодир.

* * *

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

ПАРМЕНИД

ҲАЁТИ. Машхур файласуф ва сиёсий арбоб, Элей мактабининг етакчи вакили Парменид (милоддан аввалги 540 йил — V аср) зодагон оиласида туғилган ва ёшлигини вақтихушлик билан ўтказган. Кейинчалик ўз шаҳрининг сиёсий ҳаётида фаол иштирок эта бошлади. Ҳамшахарлари уни Элейнинг энг донишманд кишиларидан бири, деб ҳисоблардилар. Тарихчи Плутархнинг ёзишича, Парменид ўзи ишлаб чиққан конунлар асосида юртида тартиб ўрнатишга бел боғлайди, натижада, уийиг хизматларини эътироф этган хокимият вакиллари ўз фуқароларини Парменид конунларига содиқ бўлишлари учун қасамёд килдирардилар.

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

ТАЪЛИМОТИ. Парменид фалсафасининг моҳияти шундаки, у оламни тафаккур ва сезгилар ёрдамида билиш ўртасидаги тафовутни кўрсатиб беради. Парменид тафаккур билан у акс эттирадиган оламни «яхлит», абдий ва кўзгалмас сифатида талкин этади.

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

Ушбу ғоявий тамойил асосида Парменид ҳам борлиқ сезги органлари ёрдамида, фақат ақл орқали билиб олинishi лозим, деб ҳисоблайди. Инсоннинг хис-туйғулари фақат ўзгарувчан, муваққат, ўткинчи, нотайин нарсаларни акс эттиради; ўзгармайдиган, абдий, ўз-ўзига айнан тенг нарсаларни эса тафаккур орқали англаб етиш мумкин. Пармениднинг қуйидаги ҳикматли сўзлари эътиборга лойиқ: «У ёки бу нарса фикрдир, шу туфайли фикр мавжуд». «Борлиқ мавжуд, йўқлик эса йўқ». Яъни, «борлиқ» деб аталадиган кўринмас, сезиб бўлмас олам мавжуд, ёлғиз борлиққина фикрга тенг. Демак, кўрган, эшитган, сезган нарсалар эмас, балки кўринмайдиган, сезиб бўлмайдиган оламгина мавжуддир, унинг ёлғиз ўзигина зиддиятсиз фикр қилиниши мумкин.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ҲИҚМАТЛИ СЎЗЛАРИ

Борлиқ мавжуд, йўқлик эса йўқ.

* * *

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

* * *

Ҳеч бир йўқ нарсдан бирор бир нарса пайдо бўлмайди.

* * *

Фикр — борлиқ демак.

* * *

Ақл ҳаракатсиз нарсаларни ҳам англай олади.

Ҳақиқий борлиқ яхлит, абадий, ўзгармас ва бўлинмасдир.

ЗЕНОН

ХАЁТИ. Элейлик Зенон (милоддан аввалги 490—430) Пармениднинг сеvimли шогирди ва издоши эди. У нафақат файласуф ва сиёсий **арбоб**, балки истеъдодли муаллим ва нотик сифатида ҳам шухрат **қозонган**. Ёшлигида турли назария ва таълимотлар билан танишган. Зенон **ақлий** лаззатланишга алоҳида аҳамият берди. Устози Пармениддан оддий **хаёт** кечиришни ўрганди, ўз қалбига қулоқ тутиб иш қиладиган инсон **бўлиб** етишди. Адолат ва ҳақиқат учун кураш унинг хаёти мазмунини **ташқил** этди. Ривоятларга қараганда, у Элей шаҳрининг мустабид ҳокими **Неархга** қарши исён кутаради ва мағлубиятга учраб, асир олинади. **Золим** ҳоким Зенондан маслақдошларини айтиб беришини талаб қилади. **Зенон** ўз жавобида золим саройидаги амалдорларнинг номини санаб **беради**. Бу нарса Неархни каттиқ ҳаяжонга солади. Зенон томошабинларга қараб шундай мурожаат қилади: «Агар сиз азоблардан кўрқиб, **қул бўлиб** қолсангиз, мен сизларнинг кўрқокликларингиздан фақат хайратланишим мумкин». Шундай сўзларни айтиб, Зенон тилини шартта **тишлаб** олади ва золимнинг юзига тупуради. Халқ бу ҳолатдан ғазабланиб, **Неархни** тошбўрон қилиб ўддиради. Зенон шахс сифатида ана **шундай** жасорат соҳиби бўлган¹.

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

ТАЪЛИМОТИ. Зенон ўзининг апориялари билан фалсафа **тарихига** кирган. Апория қадимги юнон фалсафасида ҳал қилиниши мушқул **бўлган** муаммони англаган. Предметнинг ўзида ёки у тўғридаги **тушунчада** зиддият мавжуд бўлганида апория ҳосил бўлади. Юнон фалсафасида мазкур иборанинг қадимдан қўлланилиши унинг диалектик тамойилларга мойиллигидан далолат беради. «Апория» истилоҳи фалсафий **маънода** биринчи марта Афлотун ва Арасту асарларида татбиқ этилган. Арасту бу истилоҳга «қарама-қарши хулосаларнинг тенглиги», деб **таъриф берган**. Ҳаракатнинг мумкин эмаслиги ҳақидаги Зенон муҳокамаларини **апории** деб аташган (Бирок Зеноннинг ўзи бу сўзни ишлатмаган). Кант **антиномия**лари ҳам апорияга яқиндир.

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

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

урли-туман қарашлар баён этилган. Айримлар фикрича, Зенон тафак-урида мантикий этишмовчиликлар мавжуд, бошқалар эса Зеноннинг >икрлари мантикий жиҳатдан мукамал, бекаму кўстдир, деган хулосага юрганлар.

Зенон апорияларига бўлган бундай қизиқиш тасодифий эмас. Бу, вваламбор, апорияларда ҳаракат ва сукунат, ягоналик ва кўп хиллик, юклилик ва чексизлик, узлуклилик ва узлуксизлик орасидаги ўзаро алоқдорлик каби муҳим масалалар қўйилганлиги, улар ҳамиша фалсафа, >изика, математика ва бошқа фанларнинг диққат марказида бўлганлидир. Зенон бу масалаларни доноларча ҳал этиб, хайратомуз шаклда ^уллаган.

Зенон апорияларини асосан икки гуруҳга бўладилар. Биринчи гуруҳ порияларида нарсалар сони, кўплиги, умуман ранг-баранглиги тўғриси-ла фикр юритилади. Иккинчи гуруҳ апорияларда ҳаракат, ҳаракатнинг •ушунчаларда акс этгирилиши ифодаланади. Уларнинг мақсади ҳаракат-нинг ҳаққоний эмаслиги, ҳаракат қилишнинг иложи йўқлигини исбот-лашдан иборат.

Нарсаларнинг бир синфга жамланишини инкор этадиган биринчи уруҳ апорияларининг далилларида бири қуйидагичадир: нарсалар кан-лалик қуп бўлса ҳам, миқдоран чеклангандир. Айти пайтда, бу нарсалар :инфидан ташқари бошқа нарсалар синфи ҳам мавжуд. Бундан келиб шқадики, миқдоран чекланган нарсалар, аслида, чексиздир.

Хуллас, биринчи гуруҳ апориялар, асосан, чексизлик муаммоси би-ши шуғулланади. Баъзилар Зенонни чексизликларнинг турлари ўртаси-ца тафовутларни кўрмаганликда, чекли ва чексиз кўпликларнинг хос-:алари ўртасидаги принципиал фарқларни ажрата олмасликда айблайди-лар. Бошқалар Зенон бирлик ва кўплик тушунчаларининг нисбийлигини лутлақлаштиради, деб ҳисоблайдилар. Зеноншунос муаллифларнинг эъти-ю() этишларича, аслида, Зеноннинг хизмати шундаки, у чеклилик ва Ёксизлик муаммосини илк бор қун тартибига қўйди.

Апорияларнинг иккинчи гуруҳи ҳаракат муаммоси билан боғлиқ, /ларни икки қисмга бўлиш мумкин. Биринчисида ҳаракатнинг чексиз-лиги таърифланса, иккинчисида, макон ва замон дискрет бўлақлар си- >нида олиб қаралади. Зенон фикрига қўра, ҳаракат зиддиятли ҳаракат-а эга бўлиб, бир-бирини инкор этадиган хулосаларга олиб келади. «Ди-ютомия» («Иккига тақсимлаш») ва «Ахиллес ва тошбақа» апориялари /шбу фикрни исботлашга қаратилган.¹

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

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

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

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

И. Мўминовнинг ёзишича, Зеноннинг «Ғалла донаси» ҳақидаги баҳслари ҳам буюмнинг ҳаракатини инкор қилишга, моддий олам тўғрисида инсоннинг хис-туйғуси ва сезги аъзолари берган маълумотларга нисбатан ишончсизлиқ билан қарашга асослангандир.

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

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

2. Ҳаракатнинг мавжудлиги зиддиятни келтириб чиқаради.

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

ҲИҚМАТЛИ СЎЗЛАРИ

Кўншли қисмларга ва бўлинши хусусиятига эга бўлишдир.

* * *

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

* * *

Нарсаларнинг турли-туманлиги хусусида мантикий тафаккур юриштиш мумкин эмас.

* * *

Ҳаракатнинг мавжудлиги зиддиятни келтириб чиқаради.

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

* * *

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

* *

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

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

ЭМПЕДОКЛ

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

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

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

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

Эмпедоклнинг шахс сифатидаги фазилатлари ҳам кўпчиликнинг диққатини ўзига жалб қилган. Тарихчи Тимейнинг ёзишича, у якка шахс ҳокимиятига бутунлай қарши бўлган, демократияни жиддий ёқдаб чиққан. Эмпедокл инсон сифатида шухратпарастликка берилган, ўзини авлиё даражасигача кўтаришга интиланган. Худолар мени Олимп тоғларига тириклигин олиб кетади, деб одамларни ишонтирган. Айтишларича, ўтмишнинг кўпгина файласуфлари каби Эмпедокл ҳам кўп саёҳат қилган ва кўплаб билимларни эгаллашга интиланган.

У ўзининг катта бойлигини сахийлик билан сарфлаган: камбағал қизларга катта сеп қилиб беради ва уларни ёш бадавлат йигитларга турмушга чиқишга даъват қилади. Худди Пифагор сингари унинг номи билан бөөлик жуда кўплаб афсоналар яратилган. Уларнинг ҳар иккисига ҳам буюк ва ҳайратланарли қучлар хос бўлганлига ҳақида ёзадилар. Эмпедоклнинг авлиёлиги, ажойиб қароматлари (ўттиз кун оддин ўлган аёлни тирилтирганлиги), ёмғир ва шамолларни ўз йўлидан қайтарганлиги ҳақида афсоналар тўқилган. Олимпия ўйинлари бўлаётган жойда у пайдо бўлар экан, унга қараб кўпларнинг югуриб борганлари, топинганликларини ҳикоя қиладилар. У мағрур, беғараз бўлган. Унинг кийим-кечак ва ташки кўриниши ўз шухратига мос бўлган, у қохинлар қиядиган уст-бошда, олтин кийикда, тож кийиб юрган, унинг атрофида, одатда, кўплаб мулозимлари бўлишган. Унинг ўлими ҳақида ҳам турли афсоналар тўқилган. Айтадиларки, ўзининг илоҳийлигини кўрсатмоқчи бўлиб, у Этнада ўзини вулқонга ташлайди, бироқ оддий киши сингари ҳалок бўлади¹.

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

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

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

Эмпедокл элейликлар каби борликнинг абадий мавжуддига, улардаги нарсаларнинг вужудга келиши, шаклланиши ва йўқолиши жараёнлари сароб эканлигини эътироф этади. Бироқ Эмпедокл борликнинг ҳақиқий элементлари микдори масаласида элейликлардан бошқача фикрлайди. Элейликлар ҳақиқий борликни ягона, деб ҳисоблаганлар, купликка ҳеч қандай ўрин қодирмаганлар. Эмпедокл Элей дунёкарашига даҳддор бўлган бундай монистик қарашни қўллаб-қувватламайди, аксинча, у бундай бирламчи асоснинг бирдан тўрт унсур: олов, ҳаво, сув, тупроқ эканлигини эътироф этади ва уларни «нарсаларнинг тўрт ўзаги», деб номлайди. Олов, ҳаво, сув ва тупроқ «ўзаро тенг ва бир хил даражада қадимийдир», деб ҳисоблайди. Эмпедокл назарида, биринчи ибтидои ташкил этадиган бу «ўзак»лар бир-бирига айланмайди. Улар файласуф асарларида образли тарзда шундай тасвирланади: «бўронли денгиз», «қора, совуқ суюқлик» (сув), «ноёб қаттиқ олам» (тупроқ), «иссиқ ва шуълакор Қуёш» (олов), «ўлмас фалак», «чексиз осмон» (ҳаво). Коинотда мавжуд нарсалар ушбу ўзақларнинг турли даражадаги қўшилишидан ҳосил бўлади.

Бироқ ходисаларни, дейди Эмпедокл, тўрт ўзакни эътироф этишнинг ўзи билан изоҳлаб бўлмайди. Нарсаларнинг пайдо бўлиши ёки барча моддий олам ходисаларининг ривожланишини тушуниш учун юқоридаги тўрт ўзақдан ташқари бир-бирига қарама-қарши бўлган кучларнинг ҳаракатини ҳам билиш зарур. Элементлар ёки «ўзак»лар мана шу кучлар оралиғида ҳаракатга келади. И.М.Мўминов, элементлар ҳамда улардан ҳосил бўлган нарсалар ҳаракатининг сабабини душманлик ва дўстлик, ишқ-муҳаббат ва рашк, рақиблик сингари қарама-қарши кучлардан иборат, деб тушунтиришга ҳаракат қилади. Эмпедокл ўз мушоҳада, кузатишларини яқунлаб, чиндан ҳам қарама-қарши кучлар тортиш, қўшилиш, муҳаббат, ишқ, дўстлик туфайли содир бўлса, итариш, ажралиш, ажратиш, рақиблик, ёмон кўриш, нифоклик душманлик орқасидан вужудга келади, деган ақидани исботлашга интилади¹.

Кўринадики, Эмпедокл барча элементларни ҳаракатга келтирувчи икки куч — Дўстлик ва Душманлик тўғрисидаги тамойилни ишлаб чиқади. Коинотдаги барча жараёнларни ушбу бир-бирига қарама-қарши кучларнинг кураши орқали тушуниб етиш мумкин. Бу асослар моддий эмас, балки психик кучлардир. Эмпедокл уларни Филия (бошқача номи гармония, шоддик ва космик куч — Афродита) ва Нейкос (Душманлик, газаб, нафрат) деб атади. Дўстлик ягоналик ва эзгуликнинг космик сабабчиси бўлса, Душманлик кўплик ва ёвузликнинг сабабидир.

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

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

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

Эмпедокл ҳам Гераклит каби олам ривожланишини даврийлик таъмоийли асосида шархлайди. Хар бир давр тўрт босқични ўз бошидан кечиради.

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

Иккинчи босқичда Душманлик турли йўллар билан марказга **ингила** бошлайди. У яхлитликнинг ичига кириб, Дўстлик томонидан **бирлаштирилган** элементларни бир-биридан ажратиб ташлайди. Сўнгра **уларнинг** хар бирини ўзи кабилар билан бирлаштиради: сувнинг сув билан, оловнинг олов билан, тупрокнинг тупрок билан қўшилиши содир бўлади.

Учинчи босқичда Душманлик тўла ғолиб келади ва марказга **жойла**шиб олиб, Дўстликни қувиб чиқаради. Бу босқичда, олам алохида-алохида намоён бўладиган тўрт унсурдан иборат бўлади;

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

Эмпедокл тилга олган барча унсур орасида олов алохида ўрин **тута**ди. Эмпедокл барча нарсанинг негизини Дўстлик ва Душманлик билан боғлаб тушунтирар экан, ҳамма нарса оловдан ҳосил бўлганлигини **этироф** этади. Эмпедокл олов хақида сўз юритганда, уни икки ракурсда таҳлил этади. Биринчидан, у оловни алохида реаллик сифатида **этироф** этса, иккинчидан, уни оловга қарама-қарши бўлган унсурлар (**тупрок**, **хаво**, **сув**) билан боғлаб тушунтиради. Арастунинг **этироф этишича**, гарчанд Эмпедокл тўрт унсурни оламнинг асоси сифатида **этироф** этган бўлса ҳам, асосан, икки унсурдан — олов ва оловга зид бўлган **уч** унсурдан **тупрок**, **сув** ва **хаводан** фойдаланади.

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

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

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

Эмпедокл нафақат астроном, физик, балки, айна вақтда, етук биолог ҳам эди. Унинг органик тузилмалар ўзгаришига доир фаразлари, айниқса, эътиборни тортади. Бизга маълум бўлган организмлар қадимдан ерда мавжуд бўлмаган, балки кейинчалик, шарт-шароитларнинг ўзгариши туфайли юзага келган. Эмпедокл Анаксимандрнинг янги организмлар денгиз тубидан курукликка ўтиш туфайли пайдо бўлган, деган фикрни ривожлантиради. Унинг фикрича, даставвал ҳайвонлар ва ўсимликлар алоҳида-алоҳида, айрим қисмларнинг қўшилувини ифодалаган. Ҳайвонларнинг иккинчи авлодини Эмпедокл афсоналардаги фантастик образларга ўхшатади: бу мавжудотлар ўзигача мавжуд бўлган қисмлардан ташкил топади, бироқ вақтинча яхлитликдан йироқ бўлади. Учинчи авлод эса, қисмлардан иборат яхлит танадан ташкил топади. Ниҳоят, тўртинчи авлоддаги мавжудотлар бевосита тупроқ ва сувдан пайдо бўлади, шунингдек, ўша турнинг онаси томонидан вужудга келтирилади. Ҳайвонларнинг турлари у ёки бу мижознинг устунлигига қараб бўлинади; шунга қўра, бирлари сувда, бошқалари хавода, учинчилари ерда яшайди.

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

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

Эмпедокл кундалик, маиший онг ва дунёқарашни бир-биридан фарқлашга интилади. Дунёқарашнинг предмети кўз билан кўриб, қулоқ билан эшитиб бўлмайдиган яхлитликдир, бу яхлитликни «хатто, ақл ҳам қамраб ололмайди». Инсон унинг кичик бир парчасини, яъни, ўзининг қиска умри давомида дуч келган нарсаларни қалби орқали била олади, холос.

Эмпедокл тафаккур билан сезгиларни бир-биридан ажратмайди, балки уларнинг ўзаро алоқасини кўрсатишга интилади. Тафаккур ҳам сезгидир ёки сезгига ўхшаган нарсадир, дейди. Улар чекланган имкониятга эгаллиги боис инсон билимлари ҳам нисбий характерда бўлади.

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

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

ҲИКМАТЛИ СЎЗЛАРИ

«Нарсаларнинг тўртинчи ўзаги» ўзаро пегенг ва бир хил даражада қадимийдир.

* * *

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

* * *

Фикр юракни ювиб чиқадиган қондир.

* * *

Яхлитликни, ҳатто, ақл билан ҳам қамраб олиб бўлмайди.

* * *

Тафаккур ҳам сезгидир ёки сезгига ўхшаган нарсадир.

* * *

Ерни ер орқали сезамиз, сувни сув орқали кўрамиз.

* * *

Ўхшаш нарсалар ўхшашлари орқали билиб олинади.

АНАКСАГОР

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

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

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

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

Анаксагор Афина фуқароси бўлмагани боис шаҳарнинг сиёсий ва ижтимоий ҳаётида бевосита иштирок этиш ҳуқуқига эга эмасди. Шундай бўлишига қарамай, ўша даврдаги демократик партиянинг дохийси, кейинчалик Афина республикаси бошлиғи Перикл билан дўстона муносабати шаҳарнинг маънавий табақалари орасида унинг муносиб ўрин олишига сабаб бўлади. Периклнинг ўзи ҳам ундан кўплаб маслаҳатлар олиб турган. Айни вақтда, Периклнинг рафикаси ўша даврдаги энг билимдон ва ақли кишиларни жалб этган тўғарак тузади, улар орасида машҳур санъаткор Эврипид, ҳайкалтарош Фидийлар қатори Анаксагор ҳам бор эди.

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

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

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

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

ТАЪЛИМОТИ. Анаксагор ўз дунёқарашини шакллантиришда ўзигача ўтган ва ўз замондошлари бўлган мутафаккирларнинг таълимотларига суянади. Анаксагор Элей фалсафа мактаби намояндаларининг йўқликдан ҳеч нарса келиб чиқмайди, деган қарашларига хайрихоҳ бўлади ва шундай деб ёзади: «Қандай қилиб соч ва гўшт бўлмаган нарсдан соч ва ўшт пайдо бўлиши мумкин?»² Айни вақтда худди Эмпедокл сингари

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

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

элейликларнинг бошқа карашларига, яъни, борликнинг ўзгармаслиги ва ундаги ягоналик кўпликни истисно қилади, деган ақидасига эътироз бидиради. Элейликлар таълимотининг асосий қоидаларини сақлаб қолган файласуф юнонлар томонидан «пайдо бўлиш» ва «емирилиш» сўзлари нотўғри маънода ишлатилишини таъкидлайди. Бу ерда «пайдо бўлиш» ўрнига «бирикиш», «емирилиш» ўрнига «ажралиш»ни ишлатиш керак, деган хулосани илгари суради. Бинобарин, пайдо бўлиш ва емирилиш пайдо бўлмайдиган ва емирилмайдиган жисмларнинг бирикиши ва ажралишидан бўлак нарса эмас¹. Холбуки, ҳамма нарса ўзидан оддин мавжуд бўлган нарсаларнинг бирикиши ва ажралишидир.

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

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

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

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

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

килади; иккинчи томондан, оламни билади, ўрганadi. Нус ягона, чексиз ва ҳеч қандай нарса билан аралашмаган. Нус (ақл) ҳамма нарсалардан нозикроқ ва софроқдир. Оламни била бориб, нус ҳамма нарса туғрисида мукамал билимга ва катта кучга эга бўлади. У ўтмишни, бугунни ва келажакни белгилайди.

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

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

ҲИҚМАТЛИ СЎЗЛАРИ

Ягона коинотдан ўрин олган нарсалар бир-биридан ажралмасдир.

* * *

Борлиқда ҳамма нарсанинг бирор бир бўлаги мавжуддир.

* * *

Умумийлик айримликдадир.

* * *

Нус ҳамма нарсадан нозикроқ ва софроқдир.

* * *

Агар осмон ҳаракати тўхтаса, барча нарсалар Ерга қулаб тушади.

* * *

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

* * *

Ҳамма нарса ўзининг қарама-қаршиси орқали билиб олинади.

* * *

Билишнинг мақсади билим берадиган эркинликдир.

* * *

Сезилар пайдо бўладиган макон миядир.

СОФИСТИКА ОҚИМИ

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

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

Горгий шундай фалсафий мулоҳаза, фикр юритади:

1. Ҳеч нарса мавжуд эмас.
2. Агар нимадир мавжуд бўлса, уни билиб бўлмайди.
3. Нарсани билиш мумкин бўлган тақдирда ҳам, уни таърифлаб тушунтириб бўлмайди.

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

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

Софистлар Элада маънавияти ривожланишида ижобий роль ўйнаган. Улар нотиклик санъати назарийчилари сифатида сўзга катта эътибор беришган. Уларнинг кўпи ажойиб суҳандон бўлган. Мантиқ соҳасида ҳам софистларнинг хизматлари катта. Мантиқ фани қонунлари очилмаган бир вақтда тафаккур қонунлари очилишига шарт-шароит яратилди. Фалсафада улар асосан инсон, жамият, билим масалаларига эътибор қаратдилар.

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

ПРОТАГОР

ХАЁТИ. Протагор милоддан аввалги V асрнинг 80-йилларида туғилган. Протагорни Демокрит билан танишиши, ундан билимлар ўрганганлиги, Эрон сеҳрарлари билан алоқаси ҳақида турли ривоятлар мавжуд. У софист бой оилада туғилган, яхши таълим олган. Кейинчалик нутқ санъати, эристика-нутқ ва тортишиш санъатининг ўқитувчиси бўлган. У биринчилар қаторида фалсафадан дарс ўтгани учун пул олган. Юқорида айтганимиздек, Протагор қонуншунос бўлиб, Перикл топшириғига мунофиқ конституция ишлаб чиққан.

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

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

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

Иккинчи асослаш қуйидаги тарзда ифодаланadi. Унга кўра, ҳеч нарса ўзидан ўзи мавжуд эмас, балки бир-бирига муносабатдагина мавжуд ва пайдо бўлади. Релятивизмнинг бу ғоясини кейинчалик Афлотун шарҳлаб: «Бир нарса ўз-ўзидан ҳеч нарса эмас, аммо ҳамма нарса нима биландир боғлиққа пайдо бўлади», деб ёзган. Релятивизмни учинчи жиҳатдан асослаш қуйидаги тарзда ифодаланadi. Унингча, ҳамма нарса дабдурустдан, ўз-ўзидан ўзгармайди, балки барча мавжудотлар доимо ўзига қарама-қарши томонга ўтади. Шунинг учун ҳар қандай нарса ўзининг қарама-қарши томонига эга бўлади. Кўришиб турибдики, Протагор давридаги файласуфлар гарчи стихияли диалектик фикрларни илгари сурган бўлса-да, лекин унинг туб моҳиятини тушунолмаган.

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

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

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

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

Горгий нутқ, тафаккур ва борликни ўхшаш, деб талқин қилган элетлардан фаркли равишда, уларни ўзаро ажратиб ташлади. Унингча, ҳеч нарса мавжуд эмас, агар мавжуд бўлса, уни билиб бўлмайди, агар билиб бўлмаса, уни тушунтириб бўлмайди. Шу йўл билан софистик релятивизм тезиси исботига киришилади.

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

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

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

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

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

Улар мавжуд ҳокимиятни ағдариб ташлаб, ўрнига «Золим ўттизликлар» бошқарувини ўрнатган. Аммо бу ҳокимият кўп яшамаган, халқ кўзғолонида бошқалар билан биргаликда Критий ҳам ҳалок бўлган. **Критий** асарлари бизгача етиб келмаган. Улар ҳақида Афлотуннинг «Тимей» ва «Критий» номли асарлари орқали биламиз.

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

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

Софист **Каллик** ҳақида фақат Афлотуннинг «Горгий» диалогидан билиш мумкин. Унда ёзилишича, Каллик Сукротни уйига таклиф этади. У ерга Горгий билан шоғирди Поллон қақирилган. Учрашувнинг мақсади — нотиклик санъати ҳақида суҳбат, мунозара ўтказиш. Диалогда ёзилишича, Каллик билан Сукрот ўртасида адолат ва адолатсизлик ҳақида тортишув боради. Сукрот адолатсизликни инкор этиш, унга чидашдан ёмонроқ, деган ғояни илгари суради. Каллик эса унга тесқари бўлган тезисни илгари суриб, адолатсизликка чидаш қулнинг қисмати, қонунларни кучлилар ишлаб чиқади, дейди. Умуман Горгий диалогидан асосан Калликнинг адолат ва адолатсизлик ҳақидаги фикрларини билишимиз мумкин.

СУҚРОТ

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

Сукрот.

Тарихнинг туб бурилишлар даврида ўтмиш билан келажак, воқелик билан орзу, ўткинчи туйғулар билан муқаддас кадриятлар ўртасидаги фарқни излаш ижтимоий фикрнинг устувор мавзуларидан бирига айланади.

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

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

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

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

Яна бир нарсани қўшимча қилишимиз зарур. Ушбу рисола Сукрот ҳаёти ва фалсафий қарашларининг маълум бир изоҳи, муайян тафсилюти, холос. Сукрот фалсафаси эркин фикрлашни тақозо этади, зеро, донишманднинг фикрлаш усули, ҳаёт мазмуни ҳам эркин фикр излашдир. Демак, ушбу сукротона усуддан келиб чиққан ҳолда, Сукрот ҳаёти ва нуқтаи назарига ўз муносабатимизни билдириб, ўрни келганда, замонавий ёндашувлар асосида баҳоли қудрат талқин этишга ҳаракат қилдик.

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

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

Сукронинг ҳаёти Қадимги Юнонистон тарихи ва маданиятида муҳим роль ўйнаган Афина шаҳри билан чамбарчас боғлиқдир. Сукрот фалсафий қарашлари шаклланишини ўша даврдаги Афина ҳаётини ўрганишдан бошлаш мақсадга мувофиқдир.

Афина Қадимги Юнонистоннинг жануби-шарқдаги Аттика ярим оролида жойлашган бўлиб, археологик топилмалар бу ерда милоддан аввалги XVI—XV асрлар (неолит даври)да кишлоклар бўлганини кўрсатади. Кейинчалик ушбу кишлоклар бирлашиши натижасида Афина шаҳри пайдо бўлган. Бу даврда (бу даврни Платон олтин давр, деб атаган) уруғчилик муносабатлари емирилиб, янгича идора усулига ўтиш бошланган эди.

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

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

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

Оддий кишиларнинг давлат ишларини бошқаришда қатнашиши аслзодаларга ёқмас, улар, иложи борича, Спартадаги қуддорлар тузумини ўрнаш тарофдорлари эдилар.

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

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

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

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

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

Агорода нафақат давлат ишларига оид халқ йиғанлари, балки турли томоша, мусобақа, баҳс-суҳбатлар ўтказиб турилган, унда драматик асарлар ўқилган, сахналаштирилиб, демосга намоёиш этилган. Эркин фуқароларнинг жисмоний машқлар билан шуғулланиши ҳам одат эди. Куч синаш машқлари ва томошаларга бугун афиналик ёшлар йиғилган. Бундай ижтимоий ҳаёт, шак-шубҳасиз, бўлуси файласуф рухий дунёсининг шаклланишига катта таъсир қилган.

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

Қадимги юнонликлар кўпхудоли бўлганлар. Ушбу худолар шарафига хилма-хил байрам, томоша ва маросимлар ўтказилган. Юнонликларнинг гўзалликка, завқ-шавққа, суҳбат ва мусиқага мойилликлари бундай байрам ҳамда томошаларнинг кўплигига сабаб бўлган, албатта. Ака-сингил худолар Аполлон ва Артемида туғилгани шарафига бағишлаб май-июнь ойларида ўтказилган байрамлардан бирида сангтарош Сафроникс оиласида Сукрот туғилади. Уша давр ақидасига кўра, бу ойларида туғилганларни санъат, гўзаллик ва мусиқа худоси Аполлон ўз химоясига олади, Баъзи тадқиқотчилар Сукротнинг эзгуликка, гўзаллик ва фалсафага мойиллиги, ҳатто, ўлимнинг бир ой орқага сурилишини ҳам Аполлон хомийлиги таъсиридан, деб қарашади. Сукротнинг ўзи ҳам умрини Аполлонга хизмат қилиш орқали Афина фуқароларининг ахлокий «покланишига» бағишладим, деб иқрор бўлади. Сукрот туғилгач, юнонликлар одатига кўра, Сафроникс ўз ўғлининг тақдирини билиш учун башоратчи-коҳинга мурожаат қилади. Ривоятларга кўра, у Сукрот бутун ҳаёти давомида ҳеч қандай ёрдамга муҳтож бўлмадлиги, у бундай раҳнамоликка ҳожат сезмаслигани, қалбида минг ўқитувчи ва тарбиячидан аъло даймон (демон, даҳо куч) бор, деб қаромат қилади.

Ҳақиқатан ҳам Сукротнинг ҳаёти ўзгаларникидан бошқача кечди. Гўё ўша демон унинг ҳатти-ҳаракатларини изга солиб турадигандек. Биринчидан, эркин фуқаро сифатида давлатни бошқариш ишлари билап шуғулланиш Афинада одат бўлишига қарамай, Сукрот унга мойиллик сезмайди. «Мен билан, — дейди Сукрот, — қандайдир илоҳий ва ғаройиб нарсалар содир бўлади... Улар ёшлигимдан бошланган: қандайдир овоз мени истагимга зид нарсага мажбур қилади; бирор ишга уннам, у

мени бошқа бирига бошларди. Ушбу овоз мени давлат ишлари билан шуғулланишимга йўл қўймаган». Иккинчидан, ушбу «илохий ва ғаройиб нарсалар», машхур фаранг файласуфи Бертран Расселнинг фикрига кўра, Сукротнинг қандайдир рухий ўзига хосликка эга эканлигини кўрсатади. Фаранг файласуфининг фикрида ҳам асос бор. Оилали, турт фарзанди бўлишига қарамай, Сукрот уларни моддий таъминлашни хаёлига ҳам келтирмайди. Хотини Ксентиппанинг жанжалкашлиги, ҳақорат қилиб тўполон қилишлари ҳам Сукротни илм билан шуғулланишига ҳалақит қилмайди. Бундан ташқари, Сукрот, барча эркин юнонликлар каби учта гетера билан яқинликда булиб, уларни таъминлашни ҳам ўз зиммасига олиши зарур эди. Сукрот бу тартибни ҳам бажармаган.

Сукротнинг бошқалар этик ва қалин кийимларда зурға чидайдиган совукда оёқ яланг юриши ҳам файласуфни қандайдир ғайрихаёлий куч таъсирида бўлганидан далолат беради. Унинг донишманд сифатида танилмасидан олдинги хаёти ҳақида аниқ маълумотлар сақланмаган. У дастлаб ота касби — сангтарошлик қилган бўлса керак. Айрим манбаларга кўра, Сукрот Афина шаҳри тепалигига ўрнатилган либосли учта фаришта хайкалини яратган. Платон «Сухбатлар»идан бирида Сукрот ўзини афсонавий бинокор ва хайкалтарош Дедал авлодидан, деб атайди. Бунда ёш йигит ота касби билан фахрланишини, бу хунарни илохий куч уз ҳомийлигига олганини айтмоқчи бўлади. Бундан ташқари, Сукрот сухбат-бахсларда санъат асарлари ва ижодкорларига мурожаат қилади, уларнинг нозик томонларини чуқур таҳлил қилишга интилади. Булар Сукрот хайкалтарошлик билан шуғулланган, деган фикр уйғотади. Сукротнинг шогирди, машхур саркарда Ксенофан ҳам устозининг хайкалтарошлик сирларидан яхши хабардор бўлганини ёзиб қолдирган.

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

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

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

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

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

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

Хозиргача Сукрот ҳақиқатан реал шахс бўлганми ёки буни Платон ўйлаб топганми, деган фикрлар ҳам бор. Баъзилар, Сукрот ҳозир биз қандай тасаввур қилсак, худди шундай бўлган, дейишади. Аммо бутунлай бошқача фикрлайдиганлар ҳам бор. Масалан, машҳур физик ва файласуф Б.Расселнинг фикри бу борада ниҳоятда кескиндр. У Платон тасвирлаган Сукрот тарихий шахсдан кўра бадий образдир, деган фикрни илгари суради. «Платон Сукротнинг суҳбат-бахслари айнан шундай бўлганига даъво қилмаган..., бироқ мен Платон уни ўйлаб топган бўлиши мумкин, деб ҳисоблайман». Кўришиб турибдики, Сукротнинг ёшлик йиллари тўғрисида турли, гоҳо қарама-қарши фикрлар, ривоятлар мавжуд. Шунинг учун Сукротнинг ҳаёти ҳақида «кўп ёки кам биламиз, деб ишонч билан айтолмаймиз» (Б.Рассел), аммо уни Афинанинг эркин фуқароси бўлгани, ёшларни фалсафага ўргатиш учун суҳбат-бахслар олиб боргани ва 70 ёшида ўлимга ҳукм этилгани (милоддан аввалги 399 йил)

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

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

Платон (милоддан аввалги 427—347 йиллар) Қадимга Юнонистоннинг Эгина оролида туғилган, аммо ёшлиги, ҳаётининг асосий қисми Афинада ўтган. Унинг асл исми — Аристокл, аммо кенг елкали ва бақувват гавдали бўлгани учун Платон деб аташган. У ёшлигида мусиқа, гимнастика, кураш, тасвирий санъат, шеърят, драматургия, ҳуллас, Афина эркин фуқаролари учун зарур бўлган барча асосий соҳалар билан шуғулланган. Ҳаттоки, Платоннинг бир трагедияси сахналаштиришга мўлжалланган. У Сукротнинг суҳбат-бахсига дуч келгач (милоддан аввалги 407 йили), ҳаётини фалсафага бағишлашга аҳд қилган. Айтишларича, Сукрот Платон билан учрашишдан бир кун олдин тушида окқуш кўрган экан. Окқуш унинг кўксига кўниб, сайраганича осмонга учиб кетибди. Эртасига Сукрот Платонни «Мана, менинг окқушим!» деб қаршилаган экан. Окқуш эса Аполлоннинг илохий қуши ҳисобланган. Платон файласуф ва ёзувчи Сукрот суҳбат-бахсларининг, қарашларининг таъсири остида шаклланган.

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

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

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

Платон асарлари Сукротнинг таржимаи холи, ҳаёти баёни эмас, у донишманд дилидаги уйлар, безовта қилган фикрлар йиғиндисиدير. Сукрот куп нарсалар тўғрисида баҳс юритади, уларни тула холда келтиришни Платондан талаб қилиши мумкин эмас. Демак, Платон устози фикрларини ўз идроки ва мақсадлари нуқтаи назаридан ўтказиши табиийдир. Шунинг учун қаерда Сукрот фикрини Платон амалга оширишга интилагани, аниқ айтиш қийин.

Платон Сукротнинг идеал (ғоя, назар, фикр, қарашлар) ҳақидаги таълимотига таянди ва уни ўзига хос тарзда давом эттирди. Сукрот борлиқнинг асоси илохий куч, ақл, ғоя деб ҳисоблаган, табиий нарсалар асосини ахлоқий, ҳиссий идрокдан чиқариб, умумий тушунчаларга эътибор қаратган бўлса, Платон ушбу тушунчалар ҳиссий билишга эмас, балки «бошқа нимагадир» дахлдордир, чунки ҳиссий идрок мудом ўзгарувчан, деган қарашни химоя қилади. Ушбу «бошқа нимагадир»ни у идеал деб атади. Ҳиссий идрок этиладиганлар ундан ташқарида бўлиб, унга монанд номланадилар, эйдосга дахлдорлиги орқали улар билан бир қаторда номланадиган важлар ҳам мавжуддир. Бир оз кейинроқ Аристотель ёзади: «Ҳақиқатан ҳам икки нарсани адолат юзасидан Сукротга тааллуқли дейиш мумкин: изланиш ва умумий таъриф бериш орқали исботлаш. У ҳам, бу ҳам билимнинг бошидир». Бу ёндашишлар нафақат Платон ва Аристотель, балки кейинчалик барча файласуфларнинг илмий изланишларида, маълум даражада ўз таъсирини топди.

Албатта, Сукротнинг Платонга таъсирини бир рисола доирасида етарлича очиб бериш қийин. Бироқ бир нарса аён — Сукротсиз Платон мутафаккир сифатида тарихда қолмасди, инсоният Платонсиз Сукрот деган донишманд ўтганини билмасди, билганида ҳам дарвешона яшаган, «Билмаслигимни биддим», деган фикрни айтган оддий шахс сифатида тилга олиниши мумкин эди, холос. Буларга хулоса сифатида немис ёзувчиси Л.Фейхтвангернинг сўзларини келтирамиз: «Сукрот, шубҳасиз, Платон ва Ксенофан тасвирлаган Сукрот бўлмаган. Аммо зоҳиран қараганда улар наздидаги мутафаккир ҳақиқий Сукротдир. Платон ва Ксенофан Сукротларининг, аслида, қандай булганининг энди аҳамияти йўқ». Инсоният учун Сукротнинг ҳаёти идеал, маёқ бўлиб келаётганининг ўзи ҳам Платон Сукроти ҳақиқийми ёки йўқ, деган баҳсга берилган жавобдир.

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

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

Ривоятларга кўра, Сукротнинг фалсафа билан шуғулланишига Аполлон асос солган Дельф ибодатхонаси пештоқиға битилган спарталиқ донишманд Хилоннинг «Ўзингни англа», деган даъвати қатта таъсир кўрсатган. Баъзи тадқиқотчилар буни Сукрот тақдирида Аполлон қандай роль уйнаганига яна бир далил, деб қарайдилар. Шундан кейин ёш Сукрот ўзликни, инсонни англаш йўллариғи излашга тушади. Унинг наздида инсондан ташқарида фалсафа йўқ. Агар шу нуқтаи назардан ёндашсак, «Бизнинг фалсафамиз қалбимиз ва ҳаётимиз тарихи демакдир: биз ўзимизни қандай идрок этсак, умуман инсон ва унинг ўрни ҳақида ҳам шундай фикрлаймиз». Сукрот инсонни, унинг билиш хусусиятлари, ахлоқи ва ақлиғи фалсафий изланишлар марказига қўяр экан, энг аввало, у ҳаёти, турмуш тарзи ва фикрлашини ўз ғояларига монанд қилишга мажбур эди. Чунки, қадимги юнонликларда маънавий қомиллик билан жисмоний барқамоллик, кенг дунёқараш билан амалий турмуш, сўз билан иш уйғунлиғи, айнанлиғига интилиш ўзига хос ҳислат эди.

«Ўзгаларни ўзгартирмоқчи бўлган инсон, аввал, ўзини ўзгартариши лозим». Сукротнинг ушбу даъвати унинг ахлоқий фалсафасини ифода этади. Биринчидан, дунё билан инсон ўртасидаги алоқадорлик икки томонламадир. Улардан бирини устун қўйган захоти, ё мутлақ прагматизм ёки мутлақ релятивизм вужудга келади. Сукрот ахлоқ, ақл, идрокни улуғлагани билан инсонни борлиқдан ажратмайди, илоҳий куч уни ҳам ўз таъсир доирасида ушлаб туради. Иккинчидан, инсон пассив объект эмас, унга изланиш, ён-атрофни ўзгартариш хос. Бирок бу сазй-ҳаракат, ўзгартаришлар «ўзгартариш учун» бўлмаслиғи керак, чунки барча ўзгариш неғизида инсон маънавиятининг такомиллашуви ётади. Учинчидан, ташқи дунёнинг ўзгариши кишига, том маънода, бахт келтирмайди, чунки ўзгарган ташқи дунёни қабул қилишга, у билан уйғун яшашга лойиқ

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

Дунёни, айниқса, ижтимоий борликни ўзгартириш мудом айрим кишиларнинг истаги, ҳатто, айтиш мумкинки, азалий мақсади бўлиб келади. Бунинг учун улар баҳона ҳам, куч ҳам топадилар. Энг ажаблаларлиси шундаки, улар ўз истакларига минглаб, миллионлаб оддий авомни эргаштирадилар, ўз қарашларини илохий қаромат билиб, қўпчиликни азоб-укубатларга, йуксилликка, зўравонликка, охир-оқибат эса, уларни маънавий инқирозга етаклайдилар. Минг афсуски, инсоният дунёни ўзгартиришга тинмай интилиши жараёнида бу одатидан хали-бери воз кечмайди, чунки ташқи дунё унинг маънавий эҳтиёжларига жавоб берадиган даражада муқаммал эмас. Бироқ ташқи олам ўзгариши ҳам чексиз ва бемақсад бўлолмайди; у ҳам киши маънавий оламини ўзи билан бирга уйғун такомиллашувига етаклаши шарт.

Шу ўринда маънавий-рухий оламнинг ўзгариши қандай кечиши зарур? У Сукрот қарашларида қандай акс этади? Бу борада донишманд нималарни тақлиф этади, деган саволлар уйғониши табиийдир.

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

Иккинчидан, билим чексиздир. Киши ўз билимидан тўла қоникмайди, у мудом изланишда, фикрлашда бўлади. Унинг маънавий-рухий етуқлиги ўз «билмаслигини билиши» туфайлидир. Демак, ҳеч ким муғлак билимга эгаман, деб айтолмайди.

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

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

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

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

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

Сукротнинг билим ёки билиш ҳақидаги қарашлари ахлокий-фалсафий моҳиятга эга. Гносеология ва этика ўз негизига кўра илохий кучларга, худоларга бориб тақалади. Билим ва ахлоқ мезонлари одамнинг илохий донишмандликка интилиши, уни идрок этиши, ўзлаштириши, ҳуллас, илохий кучга яқинлашишидандир.

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

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

Агар донишмандлик Худонинг сифати бўлса, одам уни тўла идрок етолмаса-да, оқилликка интилиши керак. Билим илохий ҳислатга, кучга эга экан, билимли одам тўла бўлмаса-да, шундай ҳислатларни ўзида шакллантириши зарур. Билим инсонни Худо қилмаса-да (Сукрот фикрига кўра, яқка Худогана тўлиқ билим соҳиби, ҳақиқий донишманддир), уни Худога яқинлаштиради; бунинг ўзи инсон учун катта нарсадир. Бу, знг аввало, инсоннинг ахлоқи, маънавияти учун муҳимдир. Кейинчалик «Инжил»да ушбу фикр давом эттирилади. «Худо ақли ўткирга эмас, қалби очиққа ўзини намоён этади; юрага тозалар бахтиёрдир, чунки улар Худони кўрадилар». Сукрот ақл, идрок, билим билан илохий допишмандликка етиб бўлмаса-да, лекин унга интилиш керак, деб ҳисоб-

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

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

жудоглигини, унинг илохий донишмандликни идрок этиши билимга бўлган интилиши эканлигини назарда тутди. Кўриниб турибдики, Сукрот Худони ҳамма нарсанинг меъёри, деб мифлаштирганида ҳам инсон ақлу идрокини эсдан чиқармаган.

Сукрот фикрича, инсон фаолияти мутлақ алохида ходиса эмас, у илохий ақл, илохий донишмандлик кучи орқали рўй беради. Инсон ақли ва эзгу амаллари Худо томонидан борлиқда ўрнатилган ва борлиқ моҳиятига сингдирилган, олдиндан белгиланган тартиблар натижасидир. Ақл, идрок ҳам инсонга Худо томонидан берилган. «Улар, — дейди Сукрот худоларни назарда тутиб, — хиссий нарсалар ҳақида фикрлаш учун бизга ақл бердилар, у ёрдамида биз нарсанинг нималигини ва қандай фойдасини биламиз, фойдали нарсалар билан ҳузурланиш йўллари топамиз, зарарли нарсадан қочамиз. Улар бизга бир-биримиз билан мулоқот қилиш қобилиятини бердилар, айнан сўз воситасида бир-биримизни яхши сифатли қиламиз, жамият курамыз, қонунлар қабул қиламиз ва давлат ҳаётдан баҳраманд бўламиз».

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

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

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

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

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

Сукрот «инсон рухи» ва «илохий рух» мавжуд, деб қарайди. «**Инсон рухи**» инсон қалби, амалларига, турмуш тарзи ва фикрлашларига ҳукмрондир. У илохий кучга яқин туради, аммо уни инсон кўрмайди. **Кўрин**магани учун инсон ундан воз кечолмайди, уни рад қилиши **мумкин** эмас. Балки, аксинча, у рухнинг қудратини туйиб, илохий куч сифатида эъзозлаши керак.

Илохий рух барча нарсада иштирок этади, уларнинг мавжудлигини, ўзаро гармонияда булишини, умуман борликнинг маълум бир тартибда, қонунларга мувофиқ ривожланишини идора этади. Инсон рухи **илохий** рухга интилиб, унинг бир кўриниши ёки таркибий қисми сифатида яшайди: у нима қилмасин илохий рух тартибларига итоат этади, **охир** натижада эса унинг ўзига қайтади.

Тўртинчидан, Сукрот рухни ўлмас, умрбоқий, деб ҳисоблайди. Рух туфайли инсон ақлу идрокка, билиш ҳислатига эга. У орқали **инсон** илохий (ўлмас) рухга яқинлашади, уни билишга интилади. Агар **инсонда** ўлмас рух бўлмаганида, у илохий (ўлмас) рухни англаш, билиш **ҳислати**га ҳам эга бўлмасди. Улуғни улуғ ёки улуғга яқин, унга интилувчигина англашга қодирдир, аммо бу англаш улуғни тўла билиш дегани **эмас**, асло. Инсонга ўлмас рухни билишга интилиш ҳислатининг инъом этилгани ҳам етарлидир, ундан ортиғига кодири мутлакнинг ўзи қодир. **Рух** инсон билимларини тўпловчи ва сақловчидир. Инсон билими, аслида, у тўплаган билимлар ҳақида рухнинг хотираларидир. Демак, Сукрот **наза**рида, ўлмас рух инсоннинг илохий куч билан амалий фаолиятини боғловчи, инсон ҳаётини оқил, онгли кечишини йўлга қўювчидир.

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

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

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

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

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

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

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

нинг ахлокий-фалсафий қарашларидан кўра, унинг ибратли ўлими ўзига купрок қизиқиш уйғотади, деб ҳисоблайдиганлар ҳам бор. Сенека «Сукрот ўлими билан ўзини ниҳоятда машхур қилди», деганида шуни назарда тутган.

Сукрот илохий кучни, Худони ўша даврда кенг тарқалган мифлаштириш одатидан ахлокий-фалсафий ва гносеологик категорияларга айлантиргани, ижтимоий фикрда ўз таъсирига эга софистлар, традиционалистларга зид тарзда инсон донишманд эмас, балки илохий ақлни изловчи, ҳеч ким донишманд эмас, фақат Худо донишманд, деган қарашлари билан ўзига душман ортгирмаслиги мумкин эмас эди. Сукротни суд қилмаслик мумкин эмас эди. Бу Машрабнинг осилгани, Насимийнинг сўйилгани каби тарихий аллегархиядир. У ўзининг суҳбат-бахсларини истаган даврада, истаган кишилар — шоирлар, тўқувчилар, хунармандлар, этикдўзлар, аслзодалар ўртасида олиб бориб, инсонга хос манманликни, ўзини билагон кўрсатиш хислатини беаёв фош қилишга интиладики, унинг киноялари далилларидан минг қарра захарли эди.

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

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

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

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

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

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

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

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

Сукротнинг сиёсий фалсафасидаги давлатни билимли киши **бошқа-** риши зарур, деган фикри Платонни давлатни файласуф бошқариши керак, деган хулосага олиб келади. Умуман, бу борада, қаерда **Сукрот-** нинг фикрию қаерда Платоннинг фикри эканини тоғаш кийин. **Хар** холда, Сукрот давлатни файласуф бошқарсин дейиши даргумон, **чунки** унинг фалсафий-ахлоқий қарашлари ҳам, турмуш тарзи ҳам бундай хуло- са чиқаришга асос бўла олмайди. Аммо Платон Сукрот тилидан **шундай** фикрни илгари суриши мумкин эди. Буни К.Погшер ўзининг «**Очиқ** жамият ва унинг душманлари» асарида асослаб берган. Тўғри, **Сукрот** одамлар ичида илохий донишмандликка файласуфлар яқин туради, **деб** ҳисоблайди. Бу фикр, биринчидан, давлатни файласуфлар бошқарсин, айнан улар билимли, донишманддир, дегани эмас. Иккинчидан, **уни** Сукротнинг эмас, балки Платон Сукротининг фикри дейиш тўғрироқ- дир, чунки Платон «Сухбатлари»га, энг аввало, ёзувчи сифатида ёндаш- ганини унутиб бўлмайди. Учинчидан, Сукрот, агар ҳаракат қилса, **хар** ким (у, албатта, эркин фуқароларни назарда тутаяди) бошқариш **илмини** эгаллаши, сиёсий эзгу амалларга ўзини тайёрлаши мумкин, **деб** ҳисоб- лайди. Демак, унинг фикрича, тасодифийлик ва кўпчилик овози **билан** сайланадиганлар эмас, балки махсус тайёргарликка, билимга эга **киши-** лар давлатни бошқариши зарур.

Шунинг учун Сукрот, стратег мол-дунё, нафсга ўч бўлмаслиги, по- лисга хизмат қилиш унинг асосий мақсади бўлиши керак, дейди. **Бундай** хислатларга эга бўлиш учун, албатта, билим зарурдир. «Бойлик ва **асло-** далик ҳеч қандай эътибор келтирмайди... Инсон нарсаларга қанча **кам** интилса, у Худога шунчалик яқиндир». Худога яқинлик, юқорида **қайд** этганимиздек, билимдандир ёки илохий донишмандликни билишга **ин-** тилишдандир.

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

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

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

Яна шуни ҳам айтиш керакки, машҳур тарихчи Плутархнинг ёзишича, милoddан аввалги 433—432 йилларда Афинада хуқуқшунос Диониф томонидан софистларнинг янги худоларни яратишига қарши, полис худоларини тан олмайдиганлар ва осмон ҳақида янги назария яратувчиларга давлат жиноятчилари сифатида қараш ҳақидаги қонун лойиҳаси ишланган. Аммо унинг қабул қилингани, кўпчилик томонидан қўллаб-қувватланиб, амалда қўлланилгани маълум эмас. Чамаси, ушбу қонун лойиҳаси Сукротга нисбатан қўлланилган бўлиши мумкин. Сукротга қўйилган айбларни қўллаб-қувватланишнинг сабабларидан бири сифатида афиналикларнинг янгиликка қаршилиги, фалсафани софистика, файласуфни софист билан айнан тушуниши билан боғлиқ қарашларидан излаш мумкин. Донишманднинг ўз иқрорига кўра, у ҳамюртларига тинчлик бермайдиган от танасига ёпишган сўна эди. Дуч келганни суҳбатбахсга тортиб, гўёки, олам ҳикматларидан хабардор худолар Сукротни донишманд деб атаганларини рад этиш ёки синаб куриш билан шуғуллаиб, ном чиқарган эди. Афиналиклар сиёсатда, давлат ишлари ва мусикада машҳур кишилар бўлишига ўрганиб қолишган бўлсалар-да, аммо фалсафада бундай шахс бўлишига энди дуч келаётган эдилар. Шу сабабли ҳам «тайинли машғулоти бўлмаган» фалсафада буюк шахс мавжудлигини тан олмасликлари табиий ҳол эди. Софистларга салбий муносабат, ўз навбатида, Сукротга ҳам салбий муносабатни келтириб чиқарган, чунки афиналиклар Сукротни янги худо изловчи софист деб билганлар. Масалан, комидиограф Аристофан Сукротни сурбет софист, натурфайласуф ва шаккок образ қилиб тасвирлаган. Бу нафақат ўша даврдаги баъзи афиналикларнинг Сукротга муносабатини ифода этган, балки шу билан бирга, Аристофак комиссияларида Сукрот ҳақида салбий фикрларнинг шаклланишига таъсир этган. Сукрот ҳақидаги фиксу фасодлардан уни айбловчилари яхши хабардор бўлишган. Уша даврдаги қонунга кура, айбловчи ноҳақ бўлса, унга бошқа даъвога рухсат этилмаган ва

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

Милет — ўртагиёна шоир йигит, Сукротни полис худосини **рад** этиб, худосизликда айблаб нутқ сўзлайди. Унинг асоси: Сукрот «Куёш — тош, Ой эса ердир», деб атайди, худо ўрнига ўз демон (даймон)ига ишонади. Сукрот жавоб беради: «Куёш — тош, Ой эса — **ердир**», деган фикр софист Анаксагорга тегишлидир. Ушбу фикрни **ҳар бир** киши истаган софистдан билиши мумкин. Демон (даймони) эса **худони** никоҳсиз фарзанди (кадимги юнон афсона ва ривоятлари шундай **тас-** вирлайди) экан, демак, мен худони рад қилмайман. Худонинг фарзанди-ни тан олган худонинг ўзини тан олиши эмасми? Агар сиз, — **дейди** Сукрот судьяларга мурожаат этиб, — мени кўйиб юборсанглар ва **менга** фалсафа билан шуғулланишни қатъий тақиқласанглар, мен сизларга **эмас**, Худого қулоқ осаман ва дуч келган афиналикка: «Сен жуда кўп пулинг бўлиши ҳамда шон-шухрат ва иззаг-хурмат ҳақида қайғурасан, аммо **оқил-** лик, ҳақиқат ва қалбнинг яхшироқ бўлиши ҳақида ўйламайсан», — **дей-** ман, холи-жонига қўймай, таъна қиламан. Чунки шундай қилипши «**менга** Худо буюради: бу менинг Худого хизматимдир». Сиз мени ўлимга **мах-** кум қилишингиз мумкин, аммо мен ўзимни эмас, мени ўлимга **ҳукм** қилаётган сизларни химоя қиляпман, чунки бу ҳукмингиз билан **Худо** инъомини қўлдан бой бериб қўйманглар. Кўриниб турибдики, **Сукрот** Худони рад қилган эмас, шунинг учун уни худосизликда айблаш **ноҳақ-** лик эди. Полис учун умумий бўлган худолар ёнида Сукрот демон (**дай-** мон)ининг туриши судьялар учун ғайритабиий туғиларди. Демак, **Сук-** рот умумий худоларни индивидуал эътикод, шахсий худо, рухий **куч** билан алмаштирмоқчи: бу полисга, унда ўрнатилган, ижтимоий **борлик-** ни таъминлаб турган тартибларга, қоидаларга зиддир. Уша пайтдаги юридик нуктаи назардан бу жамиятга, давлатга қарши оғир жиноят **эди**.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

этишни, умр буйи узи тарғиб этиб келган ахлоқий тамойилларга содик қолиб, уларнинг қудратли маънавий-рухий куч эканини амалда, **ўз қисмати** орқали исботлашни афзал кўрди. Шу боисдан унинг хаёти, **ижоди**, хатто, ўлими ҳам икки ярим минг йилдан буён авлодлар учун **ибрат**, намуна бўлиб келмоқда.

ЛЕВКИПП

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

Борлиқни атомистик талқин этишнинг фундаментал тушунчаси **атомдир**. Атом сўзи юнон тилида «бўлинмас» деган маънони англатади. **Фалсафа** оламига **Левкипп** томонидан киритилган бу сўз модданинг **энг** кичик, энг майда қисмини аташ учун ишлатилган. Левкипп ва **Демокрит** атом ҳеч қандай алоҳида хусусиятга эга эмас, улар фазодага **шакли**, миқдори (салмоғи) ва узлуксиз харакати билан бир-биридан фарк **қилади**, деб ҳисоблаганлар. Демокритнинг хаёти охирида ёзган **асарлари**да атомлар узун, думалоқ, эллипссимон, халқасимон, учбурчаксимон шаклларга эга бўлиши мумкин, деб кўрсатилади.

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

Левкипп мулоҳазаларига қараганда, атомлар деб аталувчи **бўлинмас**, ўзгармас зарралар доимий, абадий харакатдадир. Улар бир-бири **билан** урилиши, бири иккинчисига илиниб қолиши орқали турли моддаларни ҳосил қилади, дейди буюк файласуф. Бўшлиқда чексиз атомлар **уормаларини** ҳосил қилади ва ўша уормалардан оламлар пайдо бўлади. **Ҳар** бир уорма ўз атрофида қобик ҳосил қилади ва алоҳида атомларнинг ташқарига чиқиб кетишига тўсқинлик қилади. Атомлар, Левкипп **фикрича**, ўхшашига қараб интилади: энг йириқлари текислик ўртасида тўшшаниб, ерни ҳосил қилади, майдалари эса четта қараб интилиб, **чиқиб** кетади. Атомларнинг баъзи тўқнашуви ёнғин ҳосил бўлишига **олиб** келади, осмон ёритгачлари шу йўл билан ҳосил бўлган.

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

ДЕМОКРИТ

ХАЁГИ. Демокрит қадимги юнон файласуф-атомисти сифатида Левкипп ғояларини давом этгирди. Қомусчи олим Демокрит Левкшшдан ва пифагорчилардан таълим олган, Шарқ мамлакатларига сафар қилган. Умрининг охирги йилларида Гиппократ билан дўстлашган. Ривоятга қараганда, Демокрит юз йилга яқин умр кўрган.

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

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

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

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

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

Демокрит фикрича, қуёш ҳарорати ярим суюқлик ҳолдага ерни иситгач, ер кўпчийди, баъзи нам жисмлар кўп жойларда бўртиб чиқади ва ана шу ерларда қобиғига эга бўлган, тириклик ато этадиган бўртиқлар пайдо бўлади. Қуёш ҳароратидан жонли ҳомила юзага келади, кейинчалик бу ҳомила катталашгач, қуёш ҳарорати туфайли қобиқ ёрилиб, турли хил жониворлар юзага келади, иссиқликнинг кўплигидан улардан қушлар, тупроқли жисмлар — қуруқликдаги жониворлар, сузувчилар ва ўсимликлар униб чиқади. Демокритнинг космогоник таълимоти гарчи содда булса-да, унда баъзи диалектик элементлар бор. Демокрит материалистик билиш назариясига асос солган. Унинг фикрича, билиш объектив моддий олам бўлиб, онгимиз эса бу моддий оламнинг сезгилар орқали акс эттиришдан иборатдир. «Ҳақиқатда» бор нарса ва ҳодисаларга кўра, бўшлиқ, атомлар, ҳар бир атомга хос зичлик, ҳажм, бўлинмаслик, каттиклик, юмшоқлик, оғирлик, енгиллик хос бўлиб, замон ва макон мавжуддир. Бу сифатлар атом ва бўшлиқнинг хусусияти бўлмай, балки киши тасаввурига хосдир. Чунки бу сифатлар субъектив характерга эгадир. Буни қуйидаги мисолда исботлашга ҳаракат қилган. Маълум бир овқат бир киши учун мазали бўлса, иккинчи киши учун бемаза: бир киши учун шўр, иккинчи киши учун тузи кам бўлиши мумкин. У иккиламчи сифатларни тушунишда субъективизмга йўл қўйса-да, лекин уларнинг субъектив характерини мутлақлаштирмайди. Чунки, Демокрит иккиламчи сифатларни атом ва бўшлиққа хос эмас, деб уқтирса-да, улар атомларнинг бирлик муносабатларига хос эканлигини таъкидлайди.

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

лар коронғу билимлардир. Реал мавжуд атомлар ва бўшлиқни сезги аъзоларимиз орқали билиш мумкин. Чунки нарса ва ходисаларни ташкил этувчи бўшлиқ ва атомларни сезгиларимиз орқали билолмаймиз, чунки улар майда заррачалардир.

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

Демокритнинг айтишича, эт орқали билиш ҳиссий қабуллашнинг хақиқийлигини тасдиқлайди. Албатта, атомнинг силлиқ ёки ғадир-будирлигини, думалоқ ёки тўртбурчаклигини ушлаб бўлмайди. Лекин шунга қарамай, Демокрит, қатъийлик билан ҳиссий қабул қилиш мумкин бўлмаган сифатлар (ранг, хид) сезувчанлик асосига эга, деб исботлайди. Масалан, маза, Демокрит фикрича, бу атомларнинг муайян шакллари сезишдир. Шунга биноан, дейди Теофраст Демокрит фикрича, ширин маза думалоқ шаклдан иборат бўлса, нордон маза эса катта шаклли кўпқирра, ғадир-будир атомдан тузилган. Демокрит ҳиссий қабуллашда кўзнинг ролига катта эътибор берган. Кўриш акс этишдир. Акс этиш тўғридан-тўғри кўз қорачиғида пайдо бўлмай, балки кўз билан кўринувчи жисм ўртасидаги ҳаво сиқилиб асар қолдиради, чунки, 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 ўтказди. Шунинг учун намли кўзлар кўришда куруқ кўзлардан афзал.

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

Демокрит ўзининг билиш назариясида бир қатор хатоларга йўл қўйган.

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

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

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

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

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

Голланд олими Ферверд бу фикрни рад этиб, Афлотун таълимоти ва Демокрит қарашларидаги қарама-қаршиликни батафсил кўрсатиб берди. У ҳам ҳақиқатни бир оз юмшатишга ҳаракат қилди. Гуё улар иккисининг ўртасида кўпгина ўхшашликлар бор, деб уқтирилади. Афлотун халқдан ўзининг асосий камчилигини яширишга интилди. Илк феодализм даврида Демокритнинг илмий ва фалсафий ғояси араб тили хукмронлик қилган давлатларда катта кизиқиш уйғотган. Демокрит фикрлари Шахристоний каби олимларнинг асарларидан ўрин олган.

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

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

қин этганлар. Неокантчилар талқинида Демокрит соф идеалистик қилиб кўрсатилган.

Жонли ва жонсиз табиат қонунлари, материянинг сақланиш қонуни ва сабабият қонуни антик даврда оддий кузатувчи фалсафанинг асосида ётган. Бизнинг давримизда улар фаннинг фундаментал қонунлари ҳисобланади. Демокрит ўз даврида оламнинг чексизлиги, дунёларнинг сонсаноксизлиги ва қоинотнинг ҳеч ким томонидан яратилмаганлига тўғрисидаги астрономик таълимотларни илгари сурган эди.

ҲИКМАТЛИ СЎЗЛАРИ

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

* * *

Эга бўлмаган нарсаларга афсусланманг, бор нарсасига қувонадиган киши донадир.

* * *

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

* * *

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

* * *

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

* * *

Бахтсизликда бурчга содиқ бўлиш улуг ишдир.

* * *

Меъёр бузилса, энг ёқимли нарса энг ёқимсиз нарсага айланади.

* * *

Шухрат ва бойлик — телбалик ва мустаҳкам бўлмаган мулкдир.

Бошқаларнинг камчилигини очувчи киши дўстлик ўрнатишга қодир эмас.

* * *

Оқкўзларнинг қисмати асалариларнинг қисматига ўхшаш, улар шундай ишлайдики, гўё абадий яшашига интилаётгандек.

ПЛАТОН

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

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

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

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

Платоннинг туғилган йили ва оyi хақида турли фикрлар мавжуд. Лаэртлик Диогеннинг езишича, Платон 88-олимпиада (милоддан аввалги 427), Аполлон туғилган куни нишонланадиган еттинчи фаргелион (май — июнь ойлари)да туғилган¹.

Фаргелион, қадимги юнонлар тасавурида, Аполлон ва Артемида туғилган вақт ҳисобланади. Ушбу вақтда туғилганларни гармония, мусика, санъат ва фалсафа худоси Аполлон уз хомийлигига олади. Маълумки, Фаргелионда «донишмандлар донишманди», Платоннинг устози Сукрот ҳам туғилган. Б. Рассел фикрига кўра, бу устоз ва шогирд рухларининг яқинлигини исботлаш мақсадида анча кейин тўқилган афсонадир. Қандай бўлмасин, Платонни Аполлон ўз хомийлигига олгани, шу боис у донишмандлик сирларидан барчадан кўра кўпроқ воқиф бўлгани хақидаги ривоятлар асрлардан асрларга ўтиб келмоқда.

Платоннинг хақиқий исми Аристоклдир. Унинг «Платон» деб аталиши ҳам турлича изоҳланади. Афлотун — шаркча исм, қадимги юнон тилида «платон» сўзи «кенг», «энли» деган маъноларни англатади. Тадқиқотчилар Платон кенг яғринли ҳамда кенг елкали бўлган, шунинг учун уни «Платон» деб аташган, деган фикрни билдирадилар. Бошқалар Платоннинг пешанаси кенг бўлган, шунинг учун унга «Платон» исми лакаб тарзида қўйилган, деб ҳисоблайдилар. Шу билан бирга Платон кенг дунекарашга ҳам эга бўлган, шунинг учун уни «Платон» деб аташган, деган фикрлар ҳам мавжуд.

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

Платоннинг бадиий ижод ва тасвирий санъатга қизиқиши ешлигида ноқ кучли бўлган. У дифиранб (бағишлов) ва трагедиялар езган. Шунинг учун унинг кейинги асарларида бадиий ижод таъсири ва эстетика масалалари билан шуғуллангани сезилиб туради. Бизгача унинг 25 та дифиранби (бағишлови) етиб келган. Дионис театрида эса унинг трагедияларидан бири сахнага қўйиш учун мўлжалланиб, актерлар машқлар олиб боришган. Бироқ серхиссиет Платон Сукрот билан учрашгач ўз машқларидан, езган асарларидан воз кечган. Манбаларнинг хабар бери-

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

шича, Сукротнинг киефаси ва нутқи бўлғуси файласуфга шунчалик таъсир қилганки, у уйда ўтказиладиган ешлар баъзида қатнашишдан ҳам воз кечади. Йиғилган тенгқурларига Сукротга шогирд тушиб, фалсафага умрини бағишлашга аҳд қилганини эълон қилади. Ёзган шеър ва трагедияларини оловга ташлайди. Бу ҳақда унинг ўзи шундай мисрани битган: «Олов худоси, шошил, сен ҳозир Платонга ўхшашинг зарур!» Узини худо билан тенглашиши зарур бўлган шахс сифатида идрок этиш учун ҳар кимда ҳам журъат етавермайди, аммо бу сўзларда ўша онда Платоннинг янги илоҳий сиймо топганидан ғурурланаётганини сезмаслик мумкин эмас. Ёш Платон учун бу илоҳий сиймо Сукрот эди.

Гоҳида оддий бир учрашув туфайли киши ўз ҳаёти, орзу интилишларини бошқа томонга ўзгартиришга аҳд қилишини тушуниш қийин. Ахир, инсон ҳаётида содир бўладиган учрашувлар камми? Лекин улар ниҳоятда кам ҳолатдагина тасаввуримизга, мақсадимизга жиддий таъсир қилади. Платонга Сукротнинг таъсирига келсак, бу ўринда Афинадаги ижтимоий ҳаётда қарор топган кадриятларни, афиналикларнинг нафис санъатга, поэзия, бадиий ижод ва гўзалликка ўч бўлишганини едан чиқармаслик зарур.

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

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

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

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

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

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

Солон қонунларига мувофиқ, агар ота ўз ўғлига бирор касб-хунар ўргатмаса, ўғлининг фойдали шахс бўлиб етишишига бефарқ қараса, кексайиб қолган отасига ўғли ердам бермаслиги мумкин эди. Солоннинг бекорчиликка қарши қабул қилган қонуни ҳам ижтимоий, ҳам тарбиявий нуктаи назардан ижобий ҳодиса эди. Унинг қонунлари барча учун баробар эди.

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

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

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

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

англатади)ни жорий қилган. Умумий халқ йиғинининг қарорига мувофиқ йилда бир марта остракизм утказилган. Тартибга кура, ўша халқ йиғини даврида демократияга қарши еки душман бўлган кишининг исми сополга езиб қўйилган. Қайси киши демократия душмани сифатида куп овоз олса, ўша киши ўн йилга Афинадан сургун қилинган.

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

V асрнинг ўрталарига келиб, Афина қадимги юнон давлатлари ичида етакчи мавкега ва юкори тараққиетга эришган шаҳар — давлатга айланади. Айниқса, Эрон билан урушда эришган ғалаба унинг обрўси ва сибсий тузуми мавкеини ошириб юборади. 478 йилда 200 га яқин юнон шаҳар-давлатлари кирган ҳарбий иттифоққа Афина бошчилик қила бошлайди. Ушбу ташкилот манбаларда Афина денгиз иттифоқи деб аталади. Бу Афинани денгиз давлатига айланганини англатади.

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

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

Афина демократиясидан отаси ва онаси афиналик бўлган эркин эркак кишилар фойдаланган, холос. Аеллар, куллар, бошқа шаҳарлардан кучиб келганлар бу демократик ҳуқуқларга эга бўлмаган. Уша давр аёллари ҳақидаги фикрини Сукрот «Эркак қаҳридан кўра, аел меҳридан кўрқиш керак», деган сўзларда ифода этган. Афиналик аелларнинг асосий вазифаси уй-рўзгорни яхши тутиш ва эрига итоатда яшашдан иборат бўлган.

Спартада эса ўзгача ижтимоий ҳаёт мавжуд эди. Масалан, Спартада аеллар Афинадагидек ижтимоий-сиесий ҳаётда қатнашишдан маҳрум қилинмаган. Плутархнинг езишича, Спартада қизлар ўғил болалар билан бирга гимназияларда ўқиган, жисмоний тайергарлик машқларини бажарган. Улар танасини бақувват қилиши учун зарур бўлган машқларни ўғил болалар билан тенг, баробар бажарганлар. Қизларнинг яланғоч машқ

қилиши уят ҳисобланмаган, уларга фахш манбаи сифатида қаралмаган. Аеллар сотқин ва кўрқокларга нафрат, ғам-қайғуга, ҳиссиётга эрк бермаслик руҳида тарбияланган. Вақтида уйланмаган йигитлар, ҳукумат буйругига биноан, қишда шаҳар бозорини яланғоч айланиб чиқишга ва ушбу жазо тўғрилиги ҳақида ашула айтишга мажбур этилган. Спарта аелларидан ҳайратга тушган бир муҳожир аел шундай деган экан: «Фақат сиз, спарталиқ аеллар, уз эрларингиз билан истаганингизни қилишингиз мумкин». Спарта маликаси жавоб берибди: «Чунки биз фақат эрлар туғамиз».

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

Афинанинг Юнонистонда ҳукмронлик қилишга интилиши ва маълум даражада бунга муваффақ бўлгани Спарта етакчилик қилаётган Пелопоннес иттифоқига екмасди. Милоддан аввалги 431 йили Коринр ва Мегара шаҳар — давлатлари қистови билан Спарта Афинага қарши уруш эълон қилади. Бу уруш тўхтаб-тўхтаб 27 йилдан зиедроқ давом этади ва Афинанинг мағлубияти билан тугайди. Уруш ҳар икки томон аҳолисига ҳам кўп талофатлар келтиради. Ички ҳаёт издан чиққани боис дехқонлар, куллар ҳаёти оғирлашади. Зодагонлар эса барча укубатларда демосни, демократик тузум тарафдорларини айблайдилар. Уларнинг баъзилари халқ норозилигидан сиесий мақсадларда фойдаланишга интиладилар. У еки бу шаҳарларда кўтарилган халқ кўзғолонлари бошқариш ишларини янада танг аҳволга солади. Милоддан аввалги 378 йилда Афина яна иттифоқ тузишга, ҳатто, Спартани ушбу иттифоққа киритишга муваффақ бўлади. Афина ҳаёти яна жонлангандек, у Юнонистонда тағин етакчи мавкега эга бўлаётгандек эди. Бироқ унинг Юнонистонда ҳукмронлик қилишга оид даъволари иттифоққа кирган шаҳар — давлатлар орасида яна низо келтириб чиқаради. Милоддан аввалги 356 йили Иккинчи Афина иттифоқи ҳам барҳам топади. Афинанинг демократик тузumi заифлашади ва кейинчалик македониялик Филип II (Александр Македонскийнинг отаси) Херония енидаги жангда мағлуб бўлган юнонликларни ўзига қўшиб олади.

Платон Юнонистонда, Афинада рўй берган ана шундай низолар, урушлар ва ислохотлар даврида яшади. Ижтимоий-сиесий, маданий ва халқаро ҳаётдаги алғов-далғов муносабатлар, табақаларо сиесий курашнинг авж олиши, деярли ўттиз йил давом этган урушлар бўлғуси файласуф ҳаётига ва дунеқарашига таъсир этмай қолмасди, албатта. Унинг ижтимоий-сиесий ва давлатчиликка оид асарларида ана шу мураккаб давр таъсири ва қарама-қаршиликлари ўз аксини топган.

Устоз ва шоғирд: Сукрот ва Платон. Сукротнинг хаети, фаолияти ва фожиали ўлими Платон хаетида ўчмас из қоддирган. У кейинчалик асарларида устозини, унинг ғояларини мадҳ этган. Бизнингча, шу тарика у, бир томондан, Сукротни абадийлаштирган, унинг ғояларини асарларида акс эттирган, авлодларга етказган; иккинчи томондан, ўзидан оддин ўтганлар, устоз ҳурматини жойига қўйишни шоғирдларига ўргатган, бу борада ўрнак бўлган, учинчидан эса Сукротни асарларининг асосий қахрамонига айлантириб, устозини ноҳақ маҳв этганлардан қасос олган. Агар Платон Сукротни асарларининг бош қахрамонига айлантирмаганида, унинг мероси тез унутилар, нари борганда афсона ва ривоятлар тарзида сақланиб қолган бўлар эди.

Арастунинг езишича, Платон Сукрот билан учрашишдан оддин ҳам баъзи фалсафий мактаблар ва қарашлар билан таниш бўлган. У ўзининг «Метафизика» асарида Платоннинг ешлигида афиналик файласуф Кратил билан таниш бўлганини, Гераклитнинг диалектик таълимотини яхши билганини езади. Барча хиссий нарсаларни билиш мумкин эмаслиги ҳақидаги Гераклит қарашларини Платон ҳам қўллаб-қувватлаган. Ҳатто, Кратил Платоннинг биринчи устози бўлган, деган тахмин ҳам мавжуд. Б. Рассел эса Платонга Пифагор, Парменид, Гераклит ва табиий равишда, Сукротнинг таъсири бўлган, деб езади.

Кратил Гераклит қарашларини ўзига хос тарзда талқин қилишга интилган. У Гераклитдан фарқли тарзда, оқаетган дарега, ариққа нафақат икки, ҳатто, бир марта ҳам кириш мумкин эмас, деб қараган. Чунки оқаетган дарё, ариқ мудом ҳаракатда, ўзгаришда, шу боис ҳар сафар унга кирганда у ўзгачадир, бошқачадир. Шунинг учун мудом ўзгарувчан нарсани ўзгармайдиган ном билан атаб бўлмайди.

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

Платон Кратилнинг нарсаларни бирорта ном билан атамаслик тўғрисидаги фикрини қабул қилмаган, ҳар ҳолда у Кратил фикрларини давом эттирмайди. Аммо Гераклитнинг ҳамма нарса, воқеалар ҳаракатда, ўзгаришда, деган таълимотини давом эттирган. Тўғри, Платон нарса ва воқеалар ўзгаришда, ҳаракатда бўлишини олдинда эмас, балки орқада деб билади. Масалан, Платон ижтимоий-сиесий тузумлар, давлат кўришилари ҳақида фикр юрита туриб, адолатли давлат оддинда эмас, балки орқада, яъни, ибтидоий давр («олтин давр»)да, деб билади. Айнан ушбу ендашуви учун К. Поппер уни «демократиянинг душмани», деб атайди.

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

Б. Рассел ва И. Д. Рожанский қарашларига яқин фикрларни бошқа файласуфлар ҳам билдиришади, аммо биз учун ҳозир энг муҳими Сукротнинг фалсафий, ахлокий ва ижтимоий-сиёсий қарашлари моҳиятини ўрганишдир. Агар Сукротнинг Платонга таъсиридан келиб чиқсак, устоз ғояларининг ўз шогирди асарларида акс этишини ўрганиш, уларнинг фалсафий кадрилини аниқлаш ва очиб бериш лозим.

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

Платон фалсафий меросида ғоя (идея) ҳақидаги қарашлар асосий ўринда туради. Унинг қаламига мансуб «Катта Гиппий» асарида Сукрот софист Гиппий билан гўзаллик ҳақида баҳслашади. «Гўзаллик нима?»

деган саволига Гиппий хаелига келган фикрни билдиради. «Гўзаллик гўзал киздир», дейди софист. «Агар бундай ендашсак, деб бахс-фикрни давом эттиради Сукрот, ҳеч қандай асоссиз тарзда гўзал от, гўзал лира (муסיқа асбоби) ва гўзал чувакни ҳам гўзаллик тимсоли сифатида тан олишга тўғри келади. Аммо чувак киши эҳтиёждарни кондириш нуктаи назаридан гўзал бўлиши мумкин». Мунозара жараёнида маълум бўладики, гап ҳамма нарсага тадбиқ қилиш мумкин бўлган нисбий гўзал нарсалар устида эмас, балки ҳамма нарсага тааллуқли бўлган «сўзсиз гўзаллик» ҳақидадир. «Мен,— дейди Сукрот Гиппийга, — сендан ҳаммага тегишли, барча нарсани — тошни ҳам, дарахтни ҳам, одамни ҳам, илохийни ҳам, барча билимни ҳам гўзал қиладиган ҳақиқий гўзаллик ҳақида сўраяпман. «Бу гўзаллик» ҳеч қачон, ҳеч қаерда ва ҳеч кимга хунук кўриниши мумкин эмас», у «ҳамма учун ва ҳамма вақт гўзалдир». Сукрот саволлар билан Гиппийни баҳсга тортиб, гўзаллик фақатгина фойдали еки маъқул келадиган нарсалар, дегани эмаслигини очиб беради. Фойда бир томондан фойдали, бошқа томонда эса фойдали бўлмадлиги мумкин. Шунинг учун фойдали нарсани гўзал дейиш, унинг бир томонини гўзал, деб тан олишдир. Бир томони еки бир хислати гўзал бўлган нарса эса ҳақиқий гўзаллик тимсоли бўлолмайди. Аммо гўзал нарсаларни ўша нарсалар сифатида мавжудлигини таъминлаб турадиган азалий, пайдо ҳам, йўқ ҳам бўлмайдиган, мавжудлиги уларга боғлиқ бўлмаган сабаб бор. Бу сабаб ғоядир.

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

Хиссий идрок этиладиган нарсалар доимо ўзгаришда, ҳаракатда, бир шаклдан иккинчи шаклга ўтиб туради. Уларда ҳеч қандай муқимлик, барқарорлик йўқ. Ғоя эса фақат ақл-идрок билан англанадиган «олий хиссий борлик», «олий хиссий сабаб», реалликда мавжуд барча нарсалар учун намунадир. У ўз моҳиятига кўра гўзаддир, у ўзгармайди, бир шаклдан иккинчи шаклга ўтмайди, ўзи ўзига тенг «абдий мавжудликдир». Гузаллик хиссий идрок этиладиган нарсалардек маконда, вақтда, шаклда мавжуд эмас. Шунинг учун гўзаллик хиссий идрокдан ташқарида, ҳеч қандай хиссий идрок этиладиган тажриба, сон, макон, вақт категориялари билан ифодаланмайди. Бироқ Платон идеализми доимо ўзгарадиган, хиссий англанадиган нарсаларни эмас, балки уларнинг бешакл, хиссий идрок этилмайдиган, фақат ақлу идрок англайдиган моҳияти мавжудлигини тан олади. Шунинг учун Платоннинг ғояси хиссий идрок этиладиган нарсалардан алоҳида, ушбу нарсаларнинг жами иродаси сифатида мавжуддир. Кейинчалик Платон ушбу қарашларини эзгулик, бахт-саодат, фаровонлик каби категориялар билан боғлайди. Бу ўринда Сукрот ва Платон қарашлари умумийлиги кўзга ташланади. Арасту эса улар

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

Платонни илоҳийлаштиришга интилган француз тадқиқотчиси Эдуард Шюре, «Нима учун Платон Сукротга бекибс мафтун булган ва унга итоат этган», деб савол қуяди. «Афлотун Сукрот орқали, — деб езади Э. Шюре, — эзгуликнинг гузалликдан юқори эканлигини тушунди. Чунки гўзаллик ҳақиқатни санъатда рубега чиқаради, эзгулик эса уни қалб тубида амалга оширади. Нодир ва кучли мафтунлик жисмоний туйғуларсиз таъсир этади, ҳақиқий адолатпеша кишидан ҳосил бўлган таассурот Афлотун қалбидаги барча ташки гўзалликнинг кўзини қамаштирадиган улғворлигини хиралаштирди ва уни илоҳий орзулар билан алмаштиришга мажбур этди». Ҳа, ешлигида бадиий ижод, санъат билан шуғулланган, шу орқали дунёни бадиий образлар ва тасвирлар воситасида идрок этишга, гузалликнинг сиртки кўринишини қуйлашга шай Платон Сукрот билан учрашганидан кейин ўзи тасаввур қилган дунедан ҳам юксакроқ, илоҳийроқ дунё борлигини англади. У Сукрот орқали қалб гўзаллиги барча ташки гўзалликлардан улғурок, буюкроқ эканини тушунди.

Сукрот фалсафасининг моҳияти ва хусусияти, натурфалсафадан фарқли ўларок, инсонни ўрганишга интилишидадир. Инсонни ўрганиш билиш муаммоларини, ҳақиқатга бўлган кизикишини, ҳакни топишга интилиши билан боғланди. Шу тарика инсон муаммоси Сукрот фалсафасида, ахлоқий қарашларида марказий ўринга чиқди. Цицерон «Сукрот фалсафани қукдан ерга туширди», деганида ана шуни назарда тутган эди.

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

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

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

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

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

Ксенофан Сукротнинг ташқи кўриниши еқимсиз, гучук бурун, қорни катта, дўппайган бўлганини езади. У «Сукрот сатирик драмалардаги барча еқимсиз образлардан еқимсиздир», деган фикрни байн қилган. У ҳар доим эски, жуддур кийимларда, езу киш обқяланг юрган. Сукротнинг очликка, совукка, иссиқка бефарқ қараши ҳаммани ҳайратга соларди.

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

Сукрот ва унинг шогирдлари ижтимоий-сиесий муаммоларни ҳам муҳокама қилганлар. Улар давлат тузилиши, фуқароларни рационал тарбиялаш, шахсий қизиқишларни давлат эҳтиёжлари, манфаатларига йўналтириш, қонунчилик масалалари ҳақида фикр юритганлар. Сукрот Платоннинг фалсафий қарашлари шаклланишига, унинг давлат, сиесий тузум, бошқариш ишларига оид фикрларига катта таъсир этган. Айтишларича, Платон Сукрот енида юргани, унинг шогирди бўлгани учун худоларга шукроналар айтган.

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

Ғоялар ҳақидаги қарашлар. Юқорида биз Сукрот билан Платон ғоя (идея)ларининг умумий, муштарак томонлари ҳақида тўхталдик. Ғоя Платон фалсафасининг мағзини ташкил этади. Шунинг учун бу ҳақда кенг-роқ тўхталиш мақсадга мувофиқ.

Платон талқинига кўра, борлик хиссий идрок этиладиган, мудом ўзгариб турадиган, реал нарсалардан ва улардан ташқари турадиган, ўзгармайдиган, абадий борлиқдан, яъни, ғоядан иборатдир. Аммо ушбу ўзгаришчан борлик билан абадий, ўзгармас борлик ўртасида ўзаро боғлиқлик бор. Платон абадий, ўзгармас борликқа, яъни, ғоялар дунесига ўзгаришчан нарсалар борлигини эмас, «материя» деб аталувчи «номавжудлик дунёсини» қарши қўяди.

Юқоридаги ендашишдан маълум бўладики, Платон ғояни ҳақиқий борлик, мавжудлик, материяни эса унинг акси, номавжудлик сифатида тушунади. Бироқ ушбу номавжудлик мутлақ йўқлик эмас. Материянинг

номавжуд тарзда мавжуд бўлиши учун хиссий нарсалардан ташқарида турган, фақат юкори ақлу идрок билан ечиладиган ғоя булиши лозим. Кўриниб турибдики, Платон дунени, борликни номавжуд хиссий нарсалар ва идеяларга бўлади. Баъзан у номавжуд материя дунеси билан енмаен «дуне руҳи» атамасини ҳам ишлатади.

Файласуфнинг хиссий дуне ҳақидаги фйкрлари Гераклитнинг ҳамма нарса ўзгарувчан, бир шаклдан иккинчи шаклга ўтади, деган қарашларини давом эттиради. Дунедаги нарсалар пайдо бўлиш, етилиш, емирилиш, яъни, бошқа кўринишга ўтиш хусусиятларига эга. Платоннинг ғоялари Пармениднинг ўзгармас, абдий, макон ва вақтдан холи, бутунлик ва яхлитлик хос бўлган борлик ҳақидаги қарашларининг давомидир. Шу тариқа Платон мавжуддик ва номавжудлик, ўзгармас ва ўзгарувчан, муҳим ва номуҳим, ҳаракат ва ҳаракатсизлик, бирлик (якка — ягона) ва кўгошк (беҳисоб, ҳар хиллик) категорияларни фалсафага олиб кирди. Бу қарама-қарши категориялар кейинчалик Гегель томонидан диалектик билиш усулларига айлантирилди. Платон нафақат идеализмнинг фалсафий оқим сифатида юзага келишига, шу билан бирга идеалистик диалектиканинг билиш усули сифатида шаклланишига ҳам катта таъсир кўрсатди.

Ғоя (идея) тушунчасини фалсафага аслида Демокрит олиб кирган. Унинг «атомлари» ғоя (идея), шакл еки кўриниш, деган маънони англайди. Бироқ Платоннинг ғояси Демокритнинг шакл, кўриниш тушунчасидан идеалига, номоддийлиги билан фарқ қилади. У ғояни нарсаларнинг ўзига хослигани ифодалайдиган тушунча, деб билади. Демак, ҳар бир нарса ўз хусусияти, белги ва хоссаларига эга бўлганидек, ушбу белгиларни ўз ичига олган ғоясига ҳам эгадир. Акс холда, умуман, нарса йўқдир.

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

ган. «Тимей» асарида файласуф: борлиқ жонлидир; жонли мавжудот сифатида дуне ва борлиқ рух ва жонга эга; рух, жон дуненинг, борлиқнинг ичида еки унинг бўлаги эмас, балки у дунбни, борликни камраб олган; борлиқ ер, сув, ўт ва хаво элементларидан ташкил топган; дуневий рух, жон эса яшайди ва билади, уни гармония ва сонлараро муносабатлар бошқаради; инсон руҳи, жони ушбу дуне руҳига яқиндир, деган космологик қарашларни баен этади.

Дуне яралишини файласуф қуйидагича изоҳлайди: Демиург (юнонча нарсалар ясовчи уста, яратувчи деганидир. Қадимги юнон мифологиясида эса ҳеч нимадан дунени яратган худо. Бу тушунчани фалсафага илк бор Платон олиб кирган) ғоя ва материя қоришмасидан дуневий руҳни, жонни яратади. Дуневий рух юлдузлар ва сайераларга ҳам жон бахш этган. Инсон руҳи, жони аввал юлдузларда яшаган, кейин эса одам вужудига жо этилган. «Тимей»да Платон инсон руҳини, жонини, хатто, хайвонлар ва паррандаларга ҳам кўчиши мумкинлигини таъкидлайди. Киши руҳи унинг ахлоқий сифатлари даражасига мувофиқ у еки бу хайвонга, махлуқотга ўтади ва шу тарзда у айланиб яна ўз юлдузига қайтади. Шунинг учун киши руҳи (жони)нинг мақсади асл ҳолатга қайтишидир.

Пифагорчилар сонларни билишнинг асоси, уларсиз дунени идрок этиш мумкин эмас, деб қараганлар. Улар назарида сонлар — тартиботлар боиси, шунинг учун дунеда содир бўладиган барча нарсалар, ҳаракатлар сонлар орқали англанади. Платон эса ғоялар умумий хусусиятни бошқаларга, купчиликка етказувчи, боис ва мақсад деб билади. У сонларга ғоялар билан нарсалар ўртасидаги тушунча, уларни боғловчи ифода деб қарайди. Агар пифагорчилар нарсаларни сонларнинг тақлиди, нусхаси, деб қарасалар, Платон сонлар ўрнига ғояларни қўяди ва шу тарика ғояларни, хатто, объектив нарсаларнинг асоси, бошланиши, ибтидоси, деб атайди.

Пифагорчилар астрономик тасаввурларидан келиб чиқиб, дуненинг марказида коинот ва юлдузларни яратувчи, дунени камраб олувчи ва коинот тартибларининг боиси бўлган олов, ўт бор, деб тушунтирадилар. Платон ушбу таълимотга асосланиб, дуневий рух ва жон ҳақидаги қарашларини ишлаб чиқади. Дуневий рух оламнинг яралиши боисидир, у ҳам дуне марказида туради ва барча тартибларнинг ибтидоси ҳисобланади. Ушбу мисоллардан маълум бўладики, Платон пифагорчиларнинг космология ва сонларга оид таълимотларини яхши ўзлаштирган, уларни ўзининг ғоялар, дуневий ғоя ҳақидаги қарашларига татбиқ этган.

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

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

Платон ўзининг дастлабки ғояларини танқид қилар экан, ғояни инкор қилиш мумкин эмаслигини, бундай тақдирда билишни ҳам инкор этишга тўғри келишини тушунади. Ғоялар мавжудлигини, борлигини рад этиш нарсаларни идрок этиш борасида янада катта чалкашликларга олиб келиши мумкин. Антик давр фалсафаси, эстетикаси ва мифологиясининг билимдони А. В. Лосев Платон «эйдос», «ғоя»ларини таҳлил қилар экан, улар ходиса ҳам, маъно-моҳият ҳам эмас, аммо уларнинг органик қоришмаси бўлган борлиқ еки «миф»дир, деган хулосага келади.

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

Платон идеализми. «Ғоя» тушунчасини юнон фалсафасига Демокрит олиб кирган. У нарсаларнинг моддий элементлари, атомларини «ғоялар» деб атаган. Ҳозирги даврда атомларни субъектив тушунча, «ғоя» деб билиш ғалати туюлади. Аммо юнон фалсафаси энди шакллана бошлаган даврда «ғоя» (идея) шакл, ташқи белги сифатида талқин қилинган. Шу пуктаи назардан ендашганда, «ғоя» материалист Демокритнинг қарашларини ойдинлаштиради.

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

Платон идеализми онтологик таълимотдир. Унда ғоя юқори ва қуйи кўринишларга ажратилади. Юқори ғоя эзгулик билан боғланади. «Эзгулик, — деб езади Платон «Давлат» асарида, — моҳият эмас, аммо у

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

Платон фикрича, юқори олий ғоя бошқа ғояларни уз атрофига бирлаштирувчи мақсадга эгадир. Демак, ғояларда юқори олий ғоя атрофида бирлашиш мақсади бор. Бу мақсад, юқорида айтилганидек, эзгуликдир. Шунинг учун барча нарсалар, рух, жон эзгу ғояга интилади. «Эзгу ғоясиз, — деб езади файласуф,— кишилиқнинг барча билимлари, хаттоки, унинг мукамалроғи ҳам ҳеч қандай аҳамиятга эга эмас».

Одам ғояларни, айникса, юқори, олий ғояни била олмайди, уни Худо билиши, илоҳий ақл идрок этиши мумкин. Илоҳий ақл эса илоҳий ҳаётни, илоҳий куч мавжудлигини тақозо этади. Шунинг учун Худо нафақат илоҳий куч, у энг етук эзгуликдир. Худо эзгуликнинг айнан ўзидир. У нарсаларни, қуйи ғояларни, борлиқни эзгуликка йўналтириб туради.

Одам эзгуликни билиш орқали Худонинг борлиғини билади; эзгуликни билишга интилиши орқали Худони билишга интилади; эзгуликни топиш орқали Худонинг мавжудлигини тан олади, ўзи ҳам ушбу мавжудликка тааллуқли эканини англаб этади. Шунинг учун, Платон идеализмига кўра, Худо ҳамма нарсанинг боши, ўртаси ва охиридир. Чунки ҳамма нарса ундан келиб чиқади, ҳамма нарсанинг мавжуддига у туфайли, ҳамма нарса ўзининг охир натижаси, сўнгги мақсади сифатида унга интилади.

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

Билиш назарияси. Платоннинг билиш назарияси унинг ғоялар таълимоти ва рух, жон ҳақидаги қарашларидан келиб чиқади. Файласуф фикрига кўра, ҳамма ҳам билиш қобилиятига эга эмас. Айникса, фалсафани билиш айрим кишиларгагина хосдир. Уни ҳақиқий билимга эга бўлган (Худо) ҳам, ҳеч қандай билимга эга бўлмаган киши ҳам идрок эта олмайди. Ҳақиқий билимга эга Худо учун билимнинг ҳожати йўқ, билими йўқ ғофил учун эса фалсафа керак эмас, чунки у ўзининг ғофиллиги боис билимнинг нима учун кераклигини билмайди. Файласуф эса оқил (Худо) билан ғофил (банда) ўртасида туради.

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

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

Файласуф учун диалектика борлик, борликнинг ҳақиқий мавжуд моҳияти ёки ғоялар ҳақидаги таълимотдир. Шунинг учун Платон диалектикаси онтологик характерга эга. Диалектика файласуф учун тадқиқот усули, методигина эмас, баъзан у метафизик мушоҳада усулидир. Бироқ бу нарса Платон қарашларидаги диалектика мавжудлигини инкор этмайди. Масалан, Платон айрим асарларида борлик, унинг моҳияти ҳақида метафизик мушоҳадаларга берилади, гўбики унинг бу мушоҳадаларида диалектика йўқдек еки диалектика қўлланилмагандек туюлади. Аммо «Софист», «Парменид» асарларида мавжудликнинг олий кўриниши, яъни, борлик, «харакат», «узгариш», «ривожланиш», «турғун», «муҳим», «айнан», нафақат ўзига айнан еки бошқа кўринишга ўтади, шу билан бирга мавжуд бўлиш ва мавжуд бўлмаслик, ўзига тенг ва ўзига тенг бўлмаслик каби диалектик ҳолатларида ҳам намоен бўлади. Платон билишда нарсалар, воқеалар ўзгармаслигини, муқимлигини ёқлаб, у мавжудликнинг ҳаракатда ва турғунликда бўлиши мумкинлигани инкор этмайди. Агар билиш ақл, идрок, руҳ (жон) билан боғлиқ экан, руҳ (жон) жонли нарса сифатида ҳаракатда бўлиши зарур. «Шунинг учун, — дейди Платон, — ким, айниқса, файласуф, билишга интилар, билишни алоҳида кадрлар экан, борликни, коинотни турғун, ҳаракатсиз деб қабул қилмаслиги зарур». Шу билан бирга, «борликни барча усуллар билан ҳаракатга келтирувчиларга ҳам қулоқ тутиш мумкин эмас».

Бу ўринда Платоннинг масалага диалектик ендашаётгани кўзга ташланади, ушбу қарашини у «Софист» асарида янада ойдинлаштиради. Борлик, ҳаракат, турғунлик бир-бирларига боғлиқ, бир-бирини такозо этиб келадиган айнан нарсалар, категориялар сифатида қаралади. Ҳаракат мавжуд бўлса, турғунлик ҳам мавжуддир ва аксинча, турғунлик мавжуд бўлса, ҳаракат ҳам мавжуддир. Ҳаракатнинг ҳаракати турғун орқали англанидек, турғуннинг турғунлиги ҳаракат орқали маълум бўлади. Бироқ ушбу учлик: борлик, ҳаракат, турғунлик ўзига ўзи ва шу турдаги нарсаларга айнандир. Демак, борлик, ҳаракат, турғунлик енига тўртинчи парса, яъни, айнан ҳам қўшилади. Яъни, ҳаракат билан айнан турғунга нисбатан бошқадир. Бу ўринда юқоридагилар қаторига бешинчи нарса — «бошқа», «ўзга» ҳам қўшилади. Ушбу «ўзга», «бошқа» нафақат турғундан еки ҳаракатдан, шу билан бирга, борликдан ҳам фарқ қилади. Тўғри, у борлик табиати билан алоқадорликда намоен бўлади, лекин «бошқа» мудом нисбий характерга эга.

«Парменид» эса Платон «бошқа» тушунчасини борлик билан боғлиқ бўлган бирлик ва қўплик нуктаи назаридан талқин этади. Бирлик кўринишидаги борлик ўзгармас, муҳим, абадийдир, изтироблардан холи, қўплик кўринишида эса ўзгарувчан, ҳаракатда ва изтиробларга фарқ,

тўла, демак, борлиқ бир йўла бирлик ва кўпликдир; у узгарувчан ва ўзгармас, ҳаракатда ва турғун, абадий ва ўткинчи, изтироблардан холи ва изтиробларга тўладир. Бундай талкинда мавжудлик — номавжудлик, борлиқ — йўқлик тарзидаги диалектик ёндашиш холис бўлади. Умуман, Платон борлиқнинг моҳиятини йўқлик — борлиқ, ақл — рух, коинот — одам, вужуд ва жон, умумий рух, одам руҳи каби **бир-бирига** боғлиқ диалектик категориялар, нарсалар, воқеалар орқали очиб беради. Аммо буларнинг бари бир оламнинг ичидадир. Платоннинг **фикрича**, Худо барча тирик мавжудотларни ўз ичига олган бир махлуқотни яратган. Олам кўп бўлиши мумкин эмас, чунки яккаю ягона «намуна» ақл эгаси бор, шунинг учун ушбу «намуна»га тақлид қилувчи **фақат** бир олам мавжуддир. Бу ўринда ҳам Платонга хос объектив идеализмни — унинг асосидаги диалектикани кузатиш мумкин.

Платон адолат, ҳуқуқ ва қонунлар ҳақида. Маълумки, Сукрот давлат ишлари билан шуғулланишни ўзига лозим топмаган. Унинг даврасидагилар давлат ҳаёти, қонунчилик, ижтимоий-сиесий ислохотлар **тўғрисида** мулоқот-баҳслар олиб борган бўлсалар-да, Сукрот, иложи борица, давлатни, полисни идора этишда қатнашишга интилмаган. Унинг **шогирди** Платон эса, агар унинг асарларидан келиб чиқилса, бошқача йўл **тутган**. Ҳатто, айтиш мумкинки, Платоннинг ижтимоий-сиесий қарашлари мутахассислар, сиесатчилар, тадқиқотчилар орасида ҳамон турли **баҳслар** уйғотиб келаётгани боис файласуф меросига бўлган қизиқиш ҳар **қачон** гидан юқори.

Янги ижтимоий-тарихий босқичга, сиесий тузумга ўтаётган давлатлар учун Платон меросини: унинг етук давлат, уни бошқариш, давлат хизматчиларини ўқитиш, тайерлаш бўйича эзгу амаллар ҳақидаги **қараш**ларини ўрганиш муҳимдир. Чунки, ушбу меросда нафақат ижобий, шу билан бирга, кўп асрлардан бери сақланиб келаётган нотўғри **қарашлар** ҳам мавжуд. Уларни давр ва янги тарихий тараққиёт нуктаи **назаридан** ўрганиш эса ана шу хатоларни такрорламасликка, кишиларни **объектив** фикрлашга ўргатади. Ҳаёт, давр кишилар олдига ҳар доим **янги-янги** муаммоларни қўяди, тараққиёт эса ушбу муаммоларни жамият **қай** тарзда ҳал этганини кўрсатади. Шунинг учун тарихий-маданий **меросни** ўрганиш ажодларимиз қолдирган ғояларни, фикрларни айнан **тиклаш** эмас, балки улардаги давр ва тараққиёт эҳтиёжларига, мавжуд **муаммо**ларни ҳал этишга ердам берадиган тамойилларни ижобий, **конструктив** ўзлаштиришдир.

Яна бир нарсани таъкидлаб утишимиз лозим. Собик иттифок **даври**да биз тарихий ўтмишга, маданий меросга бир томонлама, муносабатда бўлдик. Утмишни қоқоқлик, номутаносиблик, жоҳиллик даври деб **қор**лаш одатга айланди. Инсониятнинг мудом олдинга, тараққиётга, **мад**аният ва цивилизацияга интилиб яшаётганини эсга олмадик, **бир** **ижти**моий-тарихий босқич ўзидан олдинги босқичдан фарқ қилишини, **улар**

ни қиеслаётганда тадрижий кечадиган жараёнлар орқали диалектик ривожланиш ёдимизга келмади. Тўғрироғи, ўша даврдаги идеологик кўрсатмалар ва тазйиклардан ташқарига чиқишга кўрқдик, борни «бор», йўкни «йўк» деб айтишга журъат этмадик.

Мустақиллик туфайли биз эркин фикрлаш, ўтмишга, тарихий-маданий меросга объектив ендашиш, уларни миллий ва умуминсоний тараққиёт нуктаи назаридан баҳолаш имконига эга бўлдик. Бугун Платон меросига, ижодига ва фалсафий қарашларига ҳам ана шу мезонлар орқали ендашишимиз зарур. Борликни ғояга йўйган Платон меросидан қандай қилиб унинг ижтимоий ҳодисалигини чиқариш еки ижтимоий ҳаёт билан боғлаш мумкин, деган бир еқлама, тор саволга Платон фалсафаси, ғояси бутун борича ижтимоий ҳодиса, унинг ижтимоийлиги эса бутунлай ғоявийдир, деб қараш лозимдир. Унинг бирини биридан ажратиш Платонни бузиб кўрсатиш, демак, бутун платонизмни нотўғри талқин қилиш, гуллаб-яшнаган бутун антик маданиятнинг ютуқларини камситиш ва кадрсизлантиришдир.

Платон фалсафасида гоё хақиқий борлик, ақл идрок этадиган, англайдиган номоддий, кўринмайдиган нарсадир. Куз билан кўриб, ҳиссий англанадиган аниқ нарсалар эса ўзгарувчан, мудом шаклланишда, ҳаракатда бўлгани учун хақиқий эмасдир. Ушбу ҳиссий дуне билан ғоялар дунеси бир-бирига боғлиқ, яъни, буларнинг биринчиси (ҳиссий дуне) иккинчиси (ғоялар дунеси)нинг инъикоси, акси, нусхаси, соясидир. Ушбу назарий идеалистик концепциядан инсон фаолияти йўналтирилган ва яратган олам ғоялар махсули, уларнинг ифодасидир, деган хулоса келиб чиқади. Демак, ғоя инсон томонидан яратилган нарсалар, тизимлар ва институтларнинг яратувчиси, боши, уларнинг мавжудлигини, ташкилий хусусиятларини белгилаб берувчи асос, тамойил, принципдир. Платоннинг ижтимоий-сиёсий таълимоти ҳам ушбу принципга қурилган, унинг етук давлат, фаровон жамият концепцияси ҳам ғоялар ҳақидаги талқинидан келиб чиқади.

Платон фикрига кўра, адолат ҳар ким ўз иши билан шуғулланишидадир. Биров бошқа бировнинг ишларига аралашмаслиги керак. Бирок бу шахсни давлатдан, жамиятдан еки бугундан ажратиш, унинг индивидуаллигини мутлақдаштириш дегани эмас.

У «Давлат» асарида езади: «Ҳар кимнинг ўз иши билан шуғулланиши адолатдир». Дцолат бутунлигига бутунлигини сақлаш учун бир-бирига итоат этиш, иерархик тартиблар сақлаш демак ҳамдир. Агар шундай тартиб, иерархик боғланиш бўлмаса, жамият ва давлатнинг бутунлигини таъминлаб бўлмайди. Бутунлик йўқ жойда тартибсизлик, давлат ҳам булмайди. Давлатчилик гоёси кишилараро муносабатларни тартибга солиш орқали амалға оширилади. Масалан, Платон кишиларнинг мулкани дахлсиз, деб биледи. Унингча, ҳеч ким бировнинг мулкани тортиб олиши еки ўзи ҳам мулкидан маҳрум қилиниши мумкин эмас. Ижтимо-

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

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

Адолат кишилар ўртасида тенглик ҳамда нарса ва муносабатларда, эгалик қилишда меъер бўлишини ҳам талаб этади. Тенглик ва меъер адолатнинг мезонларидир. Платон тенгликни «геометрик тенглик» ва «арифметик тенглик»ларга ажратади. Геометрик тенгликни Платон энг ҳақиқий ва энг яхши тенглик, ушбу тенглик «каттага катта тақсимлади, кичикка кичик, ҳар кимнинг табиатига мос тарзда беради», деб езади. Арифметик тенгликни у «ўлчовлар, оғирликлар ва сонлардаги тенглик», деб билади. «Нотенгсизлар учун тенглик, агар зарур меъерларга амал қилинмаса, тенгсизликдир».

Платон назарида, адолат, давлат (етук давлат)ни асраш, шахсни, кишиларни унга итоат еки хизмат эттиришдир. Шунинг учун адолат ҳақидаги қараш Платон сиесий дастури характеридан келиб чиқади. Юқорида биз Платоннинг ҳар ким ўз иши билан шуғуллансин дегани, «ҳукмдор — ҳукмдор, ҳунарманд — ҳунарманд, қул — қул бўлсин» деган фикрини изоҳлайди. Демак, адолат ҳар ким ўзининг ишини қилганидир. Агар бир табақа иккинчи табақа фаолиятига аралашса бу адолатсизликдир. Ушбу ўринда Платон иккита хатога йўл қўяди. Биринчиси, давлатни бошқариш фақат ҳукмдорлар, алоҳида гуруҳнинг иши, фақат ушбу табақа асосан бу фаолият билан шуғулланишга ҳақли, қолганлар уларга хизмат қилади ва уларнинг давлатни бошқариш ишларига аралашмайди. Ушбу ендашувнинг бўрттирилган талқини кейинроқ Маркс ва Ленин қарашларида еркин намоен бўлди; яъни, синфийлик назарияси ижтимоий тараққиетни қайси томонга, тўғрироғи, инсониятни қандай фалокат рўпарасига олиб келиб қўйгани бугун ҳаммага аен. Платон ёндашуви шахс эрки ва ҳуқуқини менсимасликка қурилган.

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

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

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

Давлатни бошқаришда қоидалар ўрни масаласи Платон асарларида алоҳида еритилади. Қонун ва бошқариш бир-бирига боғлиқдир. Бу борада файласуф ўз даврида кенг тарқалган ҳуқуқий-фалсафий қарашларга асосланади. Айниқса, Перикл ўтказган сиесий-ҳуқуқий ислохотлар мутафаккирлар ва сиесатчилар, давлат ишларини бошқариш билан шуғулланаётган афиналиклар ўртасида маълум бир сиесий-ҳуқуқий қарашларни шакллантирган эдики, Платон уларни ҳисобга олмаслиги мумкин эмас эди, албатта.

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

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

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

Платон Атлантида ҳақидаги афсонага асосланиб, уни худолар **еки** илоҳий қонунлар, тартиблар бошқаргани боис фуқаролар бахтли, **фарон** яшаган, деб езади. Подшолар эса худолар яратган илоҳий **тартиблар**ни мамлакатда амалга оширувчи қатлам ҳисоблаган. Бироқ вақт **ўтиши** билан ҳукмдорларнинг хулқ-атвори ўзгариб, уларда бойликка, **зўравон**ликка берилиш, нафсга мубталолик авж олади. Натижада, давлат **таназ**зул томон юз тугади. Бундан огоҳ бўлган худолар худоси Зевс атлантидаликларни қаттиқ жазолашга аҳд қилади ва бу давлат ер юзидан бутунлай йўқолади.

«Сиесат» асарида эса қадимги одамлар, албатта, худолар ердамида, табиат билан инок, ўзаро яқинликда бўлиб, кейинги, яъни, **Платон** давридаги одамлардан бахтиер яшаганлар. Худолар уларни ўз **ихтиерла**рига ташлаб қўядилар. Улар илоҳий курсатмаларга, тартибларга ва **қонун**ларга амал қилмай қўядилар. Натижада, кишилар ўртасида низолар **куч**аяди, очкўзлик авж олади, қатламлар ўртасидаги ирерархик боғлиқлик, итоат бузилиб, давлат инкирозга учрайди. Хуллас, ушбу афсоналардан аен бўладики, аввал, яъни худолар тартибларга, қонунларга амал **қилган** даврларда, одамлар бахтиер яшаганлар, кишилараро муносабатлар адолатли, қоидаларга мувофиқ ва ахлоқли бўлган, давлат ишлари **яқши** йўлга қўйилган. Илоҳий тартиботларнинг бузилиши эса жамиятни **таназ**зулга олиб келган. Ушбу тартибларни биладиган киши бошқармагани сабабли давлат ҳаёти барбод бўлган. Платон назарида бундай «**киши**, табақа» ким бўлиши кераклигини биз юқорида айтиб ўтдик.

Илоҳий тартибларга мувофиқ бошқариладиган давлатда, файласуф фикрича, расмий, езилган қонунларга эҳтиёж қолмайди. Барча, шу **жум**ладан, бошқа табақалар ҳам, илоҳий тартибларга амал қилиб яшайдилар. Ушбу тартибларга риоя қилинмаган жойда расмий, езма қонунлар **еки** урф-одаглар зарур бўлади.

Платон афсоналарга мурожаат қилар экан, илоҳий тартиблар, **худо**лар, ғоялар ердаги ҳаётни, кишилар яшаётган давлатдаги ишларни **йўлга** қўювчи ягона модел бўлиши зарур. Одамлар, айниқса, ҳукмдорлар, **дав**латни бошқаришда ушбу моделни рӯёбга чиқаришга масъулдирлар, **деб** билади. Шунинг учун улар илоҳий куч олдида жавобгардирлар. Бу **фикр**лардан маълум бўладики, Платон ўзидаги ахлоқий қарашларни **антропо**логик қарашлари билан уйғунлаштиришга, шу тариқа ўзидан **оддинги** фалсафани янги ендашувлар, айниқса, Сукрот фалсафаси билан **қўшиш**га интилган.

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

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

Файласуф ҳукмдор еки ҳукмдор файласуф бўлсин, раҳбар фалсафа билан шуғуллансин, деган фикр кўп асрлар давомида кишилар онгида, ҳаелида, назарияларида яшаб келди. Ҳатто, у, то ханузгача, айрим кишиларни, айниқса, ўзининг шахсий сиёсий мақсадларига эришишда фалсафадан фойдаланишга интилувчи шахсларни ўзига ром этиб, уларни, узлари билмаган тарзда, хилма-хил тартиблар тарафдорига айлантираётгани кўза ташланади.

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

Ёки бўлмаса, давлатни бошқариш, ижтимоий ҳаётни йўлга қўйиш ўзгармас, абадий, ҳиссий борлиқдан ташқаридаги гоёлар орқали амалга оширилади, деган фикрни олайлик. Платоннинг ҳақиқий ақл-идрок этадиган гоёни айрим табақа, ҳукмдорлар ва файласуфлар англашга, тушунишга қодирлар, улар бошқа кишиларга аён эмас, бутун таълим-тарбия ана шу ҳукмдор табақани шакллантиришга, уларнинг фарзандларинигина давлат ишларини бошқаришга тайерлаши зарур, деган фикри ҳам жуда бахслидир. Бу ўринда мутафаккир, ҳатто, евгеника (олий ирқ назарияси) тарафдори сифатида ҳам намобн бўлади. Платоннинг ушбу фикрлари кейинчалик Гегелнинг миллатчилик қарашларига асос бўлиб хизмат қилган.

Платоннинг етук давлат гоёси. Кишилар эзгулик, адолат, эркинлик, ахлоқий кадриятлар қарор топган ҳаётга интилар эканлар, бу борада биддирилган гоёларни (ҳатто уларнинг ўз даврига ва тузумига тўғри келиш ёки келмаслиги ҳақида ўйламай, танқидий ўзлаштирамай) идеал фикр, андоза, ҳатто башорат деб қабул қилишга мойил бўладилар. Бу аслида онгнинг, тафаккурнинг консерватив хусусиятидан келиб чиқади. Қунаро ўзгариб турувчи, қўним билмайдиган, гоҳо ўзини ўзи инкор этиб турадиган нарсалар эса кишилар онгини, нафақат янгиликларга, ўзгаришларга мослашиб туришини талаб этади, шу билан бирга, уларни

безовта қилади, ҳатто чалғитади. Айнан ушбу нарса, яъни чалғиш **хавфи** онгда анъанавий фикрларни тез қабул қилишга ундайди, мавжуд **қараш**ларни илоҳийлаштиришга, муқаддаслаштиришга олиб келади. **Платон**нинг етук давлат ҳақидаги сиёсий қарашларини ҳамон яшаб келаётгани, ундаги таракқиётга зид томонлар ҳам мавжудлиги онг билан ҳаёт **ўртаси**даги ана шу зиддиятлар натижасидир.

Энг аввало, етук давлат ҳақидаги гоёнинг ижобий томонларини **очиқ** бериш даркор, чунки Платон гуманизмини унинг ижтимоий-сиёсий **қараш**ларидан ажратиш қийин. Аслида, Платон аристократик этика **тарафдори** бўлса-да, унинг фалсафасида инсон ҳаёти ва камолотига, ахлоқий **ривож**ланишига оид фикрлар ҳам мавжуд.

Қадимги юнон файласуфларига, шу жумладан, Платонга ҳам **нафа**кат мушоҳадалар, фикр-мулоҳазалар ва аскетизмга берилиш, худди шунингдек, нотиклик ва сиёсатга эҳтирос ҳам хос эди. Платон **ижтимоий** фалсафасининг ўзагини бир томондан, фақат ғояга асосланган **жамиятни** барпо этиш, иккинчи томондан эса, файласуф томонидан ушбу **жамият** ҳеч қандай қадрланмайдиган, фақат жирканиш, нафратланишга **лойиқ** деган фикрга асосланади. Бу ўринда Платон ижтимоий фалсафаси **космо**политик ва антрополитик моҳият касб этади. Ушбу ендашувда **Платон** бутуннинг, яхлитнинг, умумийнинг — ғояларнинг манфаатларини **бирин**чи ўринга қўяди. Агар коинотда, осмонда, кўкда ушбу умумий гоё **Худо** бўлса, ерда у давлатдир. Давлат бутун борликдаги гармонияни ерда **амалга** оширади ва илоҳий тартибларнинг қарор тоғшига хизмат қилади.

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

Ибтидоий давр — «олтин давр» давлатида ҳамма нарса, **нафақат** мол-мулк, ҳатто, аеллар ва болалар ҳам умумийдир. Кишилар **ўртаси**да умумий тенглик, ҳамфикрлик қарор топган бўлади, улар нафсга, **фахш**га, зўравонликка мойил эмаслар.

Платон ушбу тасаввурларини «Қонунлар» асарида янада ойдинлаштиради. Унда тасвирланган давлат 5040 фуқародан иборат. Улар **қаторига** куллар, хунармандлар, деҳқонлар, савдогарлар ва чет элликлар **қирмай**ди. Олдинги давлатда куллар йўқ эди, Платон тузилмасида куллар **ҳам** бор. Зодагонлар, ҳукмдорлар маълум сондаги кулларга эга бўлади, **улар** фақат давлат ишлари билан банд бўлгани учун куллар энг оғир **вазифа**ларни бажарадилар. Куллар хўжайиннинг мулки ҳисобланади. **Кулларни** бошқариш қийин, шунинг учун Платон уларга амирона муносабатда бўлишни, эркин фуқароларга қилинганидек нозик муомала **қилмаслик**ни маслаҳат беради. Шу билан бирга, у кулларга ҳеч қандай **кескин** чоралар кўрмаслик керак, агар зарур бўлса, адолат юзасидан жазолаш лозим, деб билади.

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

Платоннинг хаелий давлатида кишилар мулкига қараб бир-бирларидан фарқ қишувчи тўрт табақа еки синфларга бўлинади. Аммо уларнинг бир синфдан иккинчи синфга ўтишини тақиқлайдиган қонун еки тартиб йўқ. Агар камбағал бойиса, юқори табақага, агар бадавлат камбағаллашса қуйи табақага тушиши мумкин. Ортиқча хашамат, мол-мулк билан ғурурланиш, манманликка берилишнинг олди турли чоратadbирлар орқали олинади. Кишиларнинг олтин ёки қумуш йиғиши тақиқланади. Судхўрлик, бошқалар мулки ҳисобига бойиган киши жа-зога тортилади.

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

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

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

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

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

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

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

Платоннинг етук давлатида қонунларга итоат этиш алоҳида тартибда амалга оширилиши мумкин. Масалан, кишилар жорий қилинадиган тартибларни амалга оширадиган давлатга қаршилик курсатмасликлари учун ўлим еки сурғунни назарда тутган махсус қонунлар қабул қилинади. Шу нуқтаи назардан у «тозалаш» ўтказиш орқали фақат «яхши киши»ларнигина қолдириш зарур, деб билади. Файласуф қонунларни яхши ва ёмонларга ажратар экан, етук давлатда қонунларнинг меъери ғоя, Худодир, яхши қонунлар шундай қонунларки, улар шахс еки айрим гуруҳларнинг эмас, балки бутун давлат манфаатларига, фаровонлигига қаратилган бўлади, деб ҳисоблайди. Албатта, қонунларнинг позитивлиги уларнинг умумманфаатга йўналтирилганидир. Айнан ушбу жиҳат нуқтаи назардан Платоннинг қонунлар ҳақидаги фикрлари сиёсий-ҳуқуқий таълимотларда тез-тез эсга олинади ва қонун устуворлигини таъминлаш томон ташланган илк, энг муҳим қадам сифатида баҳоланади. «Барча фанлардан кура одамни қонунлар кўпроқ камолга етказди», деган асрлар давомида такрорланиб, эъзоланиб, сиёсий-ҳуқуқий таълимотлар тарихида улугланиб келаётган сўзлари Платонни буюк шахс, даҳо сифатида шарафланиб келишини таъминлаган. У «кишилар қолган барча майлларига қаршилик кўрсатган ҳолда фақат қонунлар талабларига итоат этишлари керак», дейди. Шубҳасиз, ушбу сўзлар бундан 25 аср олдин айтилгани кишида хайрат ва фахр уйғотади, аммо Платоннинг асосий сиёсий-ҳуқуқий концепцияси ердаги кишиларнинг реал эҳтиёжлари, манфаатлари билан эмас, балки кўкцаги ғоя, Худо билан боғлиқ эканини ҳам унутиб бўлмайди. Балки, шунинг учун ҳам Платоннинг етук давлат ғояси мифологик, космополитик, утопик характерга эга, деган фикрлар ҳам бор.

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

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

Платон илк асарларидан бири «Протагор»даек Сукрот образи оркали «эзгулик», «фаровонлик» тушунчаларини фалсафий муаммо сифатида таҳлил этишга интилади. Уларга бахт-саодат, гўзаллик, фотидали, хайрли ва ечимли каби этик категориялар билан боғлиқ тарзда қарайди. Агар ушбу категорияларга инсон фалсафаси билан боғлиқ тарзда ендашсак, уларда инсонни маънавий-ахлоқий мукаммаллаштириш масалалари муҳокама қилинган, дейиш мумкин. Бироқ «Горгий», «Федон» ва «Республика» асарларида илгари сурилган этика муаммолари бошқача хулоса чиқаришга асос бўлади. Яъни, бу асарларда Платон руҳни тозалаш, ўткинчи иарсалардан воз кечиш, ҳатто, зоҳидона яшашни илгари суради. Унинг фикрича, эзгулик ғояси, олий эзгулик мавжуд дунедан, инсон фаолиятидан ташқаридадир. Барча нарсалар, шу жумладан, одамнинг хатти-харакатлари ҳам олий эзгуликка, руҳга интилади. Бу ўткинчи дунени ҳиссий идрок этиш билан боғлиқ эмас, балки ундан воз кечишни талаб этади. Ҳиссий идрокка боғлиқ руҳ, жон, агар шу идрок доирасида қолса, юқори эзгуликка етолмайди. Уткинчи дуне етук эмас, унда азият, ташвиш, зуравонлик кўп, шунинг учун бу дунеда қолиш руҳни, жонни етукликка стишига халақит беради. Руҳ, жоннинг ўзини англаши, вужуд ташвишларидан холи бўлиши, азалий ҳолатига қайтиши етукликка олиб келади.

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

Платон ақл, идрокни инсон ҳаёти, жамият, давлатни бошқаришнинг асосий шартини сифатида қарайди. Инсон эҳтиежларини қондириш ақл-идрок измида бўлиши муҳимдир. Лаззатланиш, ҳузур-халоват олиш барча ҳаракатларни ўзига муте этиши мумкин эмас, ақлу идрок ушбу хатти-харакатларни меъерга солади, зеро, улар олий ақлу идрок билан бевосита алоқадордир.

Ортиқча лаззатга берилиш кишини маънавий-ахлоқий таназзулга, бузилишга олиб келиши мумкин. Киши эҳтиежлар оламида яшайди, уларни қондириш учун меҳнат қилади, ором билмайди. Агар унинг барча интилишлари ўз эҳтиежларини, айниқса, моддий эҳтиежларини қондиришдан иборат бўлиб қолса, бир кунмас бир кун у югур-югурлардан зерикади, чарчайди. Уткинчи нарсалар, беором дуне моддий эҳтиежлар қондирилиши биланоқ ўзига бўлган қизиқишни сўндиради. Шунинг учун киши руҳи, жони эҳтиежлар қондирилиши билан ақлу идрок уйғунликда бўлишини, ҳатто, ақлу идрок истақларга етакчилик қилишини тақозо этади. Демак, ақлу идрок доирасидаги меъер юқори, олий эзгуликдир.

Бу ўринда Платоннинг маънавий-ахлокий қарашларида маълум **бир** ўзгариш содир булганини кузатамиз. У «Горгий», «Фэдон» асарларида етукликка етишиш учун зоҳирлик ғоясини илгари сурган бўлса, кейинроқ езилган «Қонунлар»да ақлу идрок бошқарадиган меъер ғоясини химоя қилади. Меъер кишини бахтли ҳаётга, ахлоқан қомилликка, эзгуликка етаклайди.

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

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

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

Платон мавжуд тизимларни, давлат кўринишларини танқид қилганида тарбия борасида ислохотлар ўтказиш зарурлигани ҳам таъкидлайди. Тўғри, у «евгеника» (наслдор хайвон зотларини етиштириш) усулини файласуфларни тарбиялашда татбиқ этишдек ғайриинсоний ғояни ҳам илгари суради. Бироқ Платоннинг ақлу идрокка ишончи, ҳатто, ушбу фикр синфий-табақавий ендашиш асосига қурилган бўлса-да, унгача бўлган натурфалсафадан олдинга ташланган катта қадам эди.

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

Платон академияси. Сукротнинг ўлими Платонга таъсир этмай қолмади. Мамлакат ичидаги алғов-далғовлар, жохил кишиларнинг давлат тепасига чиқишини кўрган, Сукрот илгари сурган ғояларнинг амалга ошмаслигини сезган Платон Афинани тарк этади. У дастлаб Мечерада, кейин Миср, Кирена, Жанубий Италия, Сицилия ва Сиракузда бўлади. Ўн икки йил давом этган саехат даврида у бу мамлакатлардаги файласуфлар, давлат арбоблари, машҳур кишилар билан яқиндан танишишга муваффақ бўлади. Масалан, унинг Киренада таниқли математик **Фео-**

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

Платон қирқ ешида Афинага қайтиб келади ва шахар чеккасидаги Академа деб номланган жойдан ўзига уй сотиб олади. Файласуф асос солган мактаб шу жой номидан келиб чиқиб, Академия деб аталган. Платон Академияси деярли ўн аср — минг йилга яқин фаолият кўрсатди. Унинг эшиги пештоқига «Геометр бўлмаганлар кирмасин» деган сўзлар езилган экан. Бу ўринда «геометр» сўзи тасаввуримиздаги геометрия еки математика билан шуғулланувчи эмас, балки ўша даврда барча, шу жумладан, фалсафа, сиёсат, ҳуқуқ, ахлоқ каби фанларни эгаллаган илм ахллари тушуниланган. Платон асарларида геометрия билан математика алоҳида соҳалар сифатида қаралганида, ана шу тушунча таъсири кўзга ташланади. Шунингдек, Академияда геометриядан ташқари бошқа табиий ва ижтимоий фанлар билан ҳам шуғулланилган.

Платон академияда ўз қарашлари, ҳатто, махсус турмуш тарзини жорий этган. Шунинг учун бу ерда ўзини тута билиш, кўнгил очиш ишлари ва майлларига берилмаслик, ўрнатилган тартибга қатъий риоя қилиш талаб этилган. Файласуфнинг узи ҳам шу тартибларга итоат этган.

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

Арасту ҳам Платон Академиясида таълим олган. Ун етти яшар йигитда илмга чанқоқликни кўрган файласуф унга алоҳида эътибор билан қараган. Масалан, Арасту ешлиги боис баъзан устози фикрларига қарши бўлса еки савол берса, Платон босиқлик билан жавоб берган, ортиқча ҳиссиётга берилмаган. Ана шундай мулоқотлардан бирида Платон Арасту хақида: «Ушбу тойчоқ ўз отасига шаккоқлик қилмоқда», деган экан.

Платон уч марта Сиракузга бориб, ўзининг ижтимоий-сиёсий қарашларини рўбба чиқармоқчи бўлади. Бу эса Академиядаги фаолиятини маълум бир даврга тўхтатиб туришга мажбур этади. Гап шундаки, илк саёҳатга чиқиб Сиракузга келганида ҳукмдор Дионисийнинг қайноғаси Дион билан танишади. Файласуфнинг давлатни бошқариш хақидаги қарашлари Дион қарашларига мос бўлиб, улар ўртасида дўстона алоқа вужудга келишига асос бўлади.

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

якинликдан шубхага тушиб қолади. Лаэртлик Диогеннинг езишига кура, Платоннинг тирания ҳақидаги қарашларини эшитган Дионисий унга ҳақоратомуз охангда «Сен қари чол каби вайсақисан»,— деган экан. Файласуф жавоб берибди: «Сен эса тирансан». Шундан кейин Дионисий Платонни (ҳатто, қатл этиш нияти ҳам бўлган) қул қилиб соттириб юборди. Яхшиямки, киренлик Анникерид уни сотиб олади ва Афинага қайтиб кетишига ердан беради.

Бир йилдан зиедроқ вақт ўтгач, тиран Дионисий вафот этади ва унинг ўрнига ўғли Кичик Дионисий ҳукмдор бўлади. Дион ва Дионисий (қайноғаси таъсирида бўлса керак) Платонни Сиракузга таклиф этадилар. Бироқ Платон рози бўлмади, чунки у 62 ешга кириб, кексайган, қолган умрини Академияга бағишлашга қарор қилган эди. Шу даврда Платон ўзининг сиёсий-ҳуқуқий қарашларини ифода этган асарларини ёзди. Унинг «Қонунлар» асари тугалланмай қолган. 80 бшли файласуф уни ниҳоясига етказолмай милоддан аввалги 347 йили вафот этади.

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

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

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

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

Худди шунингдек, Платон Академиясини машҳур қилишда опунтлик Филипп, Гестиэй, Менедем, Полемон ва Крантор ҳам ўз хиссаларини қўшишган.

Хопма. Асрлар давомида Платон фалсафасига қизиқиш сўнмаган, уни нафақат илохийлаштиришга, шу билан бирга, ижтимоий фалсафасини бутунлай рад этишга қаратилган уринишлар ҳам гоҳо пайдо бўлади. Бундай ёндашишни ўтган асрда яшаган файласуфлар Д. Спирмен,

К. Поппер асарларида учратиш мумкин. Бироқ Платондаги бир томонни макташ, бошқа томонни эса номақбул деб ҳисоблаш ҳам унчалик тугри эмас. Ундаги ўзига хосликни, платонизмдаги антик даврга хосликни ҳисобга олиш зарур ва Платонга бугунги қарашларни зўрма-зўраки тикиштирмаслик керак. Бир томондан қарасангиз, Платон қуллик тарафдори, фан ва санъатни таъқиб этувчи, никоҳ ва оиланинг душмани, севги ва аеллар эркини бўғувчи киши сифатида намоен бўлади. Аммо бошқа томондан Платоннинг буюк файласуф экани, Сукрот гояларининг муносиб давомчиси, Аристотелнинг устози бўлганини, купдан кўп мавзуларни бошлаб берган ва уларни мохирона тадқиқ этганини бугун ким инкор эта олади? Буларнинг барчаси диалектик бутунликни ташкил қилади, файласуфнинг яхлит киефаси, платонизмнинг ўзига хослигини ифодалайди.

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

АРАСТУ

ҲАЁТИ. Арасту Македония яқинидаги Стагир шаҳрида, Македония подшоси Аминта саройида табиб оиласида туғилган. Отаси Никомах эди. У ёшлик чоғидаёқ жисмонан бақувват ва соғлом бўлиб улғайди. Дастлабки таълимотни ўз оиласида олгач, ўн етти ёшида устози ва дўсти Афлотун ташкил этган Академияга ўқишга кириб, йигирма йил давоми-

да, яъни Афлотун вафотигача шу даргоҳда таълим одди. Илмий манбаларда келтирилишича, Арасту Афлотуннинг дўстлари ва шогирдлари орасида ақл-заковати, илмга бўлган қизиқиши билан алоҳида ажралиб турар эди. Арасту жуда билимдон бўлганлиги сабабли устози Афлотун билан турли масалаларда баҳслашиб турар, айрим ҳолларда баъзилари юзасидан унга эътирозлар ҳам бидцирар эди. Ҳақиқатпарвар мутафаккир ўз устозининг фалсафа борасида йўл куйган хатоларига бефарқ қарай олмаганлиги сабабли «Афлотун менинг дўстим, лекин ҳақиқат дўстлигамиздан ҳам азиз», деган.

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

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

Александр Македонский ҳаётининг сўнгги йилларида Арастунинг Афина зодагонлари билан муносабати анча ёмонлашди. Александр Македонскийнинг ўлиmidан кейин Арастунинг Афинада қолиши жуда хавфли бўлиб қолади. Чунки, уша даврда Юнонистонда, хусусан Афинада Александр Македонский ҳукмронлигага қарши қаттиқ кураш бошланган эди. Шунинг учун Арасту милoddан аввалги 323 йили таъқиблардан қочиб, Афинани тарк этади ва Эвбей оролидаги Халкида деган ерга кўчиб келади. Орадан бир йил ўтгач, 322 йили ўша ерда вафот этган.

Арасту вафотидан илгари Афинадаги ўз кутубхонасини шогарди Теофрастга қодирганлиги ҳамда ўзига яқин бўлган кишиларга, ҳатто, уз

кулларига ҳам меҳрибонлик қилганлиги васиятида уз ифодасини топган.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ТАЪЛИМОТИ. Арасту фақат улкан файласуф эмас, балки кўпгина фан сохаларида қалам тебратган забардаст мутафаккир эди. У мантик, психология, фалсафа, этика, эстетика, риторика, табиий фанлар бўйича ўлмас асарлар ёзиб қолдирган. Арасту томонидан текширилган барча фанлар борликни ўрганишга қаратилган.

У мантикқа оид барча асарларини «Органон» номли йирик тўпламга киритган. Арасту фикрича, мантик ўзига хос билим қуроли бўлиб, фалсафанинг муқаддимаси ҳисобланади.

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

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

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

Арастунинг борлиқни турли фанлар ёрдамида ўрганишини олимлар юқори баҳолаганлар. Шундай қилиб, Арасту фалсафасининг хусусияти материализм билан идеализм ўртасида иккиланишдан иборатдир. У ўзининг илк фалсафий қарашларида устози Афлотунга эргашган бўлса, кейинчалик унинг идеалистик фалсафасини танқид қилиб, ўзининг мустақил таълимотини яратди. Арасту таълимотича, Афлотуннинг «ғоялар» назарияси асосли эмас. Афлотун таълимотича, оламда ғоялар бирламчи бўлиб, моддий дунё, жисм ва ҳодисалар уларнинг нусхасидир. Арасту Афлотуннинг бу таълимотини рад этиб, ғоялар жисмнинг оддий нусхаси ва ўз мазмуни жиҳатидан жисмлардан фарқи йўқ, деб таъкидлайди. Демак, Афлотун таълимотида «умумий ғоялар» ўз нусхаси сифатида жисм ва ҳодисаларни яратган, ғоя — жисмнинг моҳиятидан иборат. Афлотуннинг бу ғоясини Арасту рад этди. Агар «ғоя» жисм ва ҳодисаларнинг моҳияти бўлса, у вақтда бу моҳият шу жисм ва ҳодисаларда гавдаланиши ва ифода этилиши лозим эди, ваҳоланки, Афлотунда жисм ва ҳодисаларни ўрганиш улар моҳиятини билишга ёрдам бермайди. Афлотун, моддий нусха ва ҳодисаларни билишнинг ҳожати йўқ, сезги аъзоларимиз хизматидадан воз кечиш керак, деган фикрни илгари суради. Шу нарсаларни аниқлаган Арасту Афлотунда ғоя билан моддий предметлар, моҳият ва ҳодисалар, имконият ва воқелик ўртасида боғланиш бутунлай йўқ эканини таъкидлайди. Шундай қилиб, Афлотун фикрича, ғоялар абадий, бирламчи, ҳаракатсиз, ўзгармас бўлса, уларнинг нусхаси ҳисобланмиш моддий нарсалар ва ҳодисалар ҳаракатда, ўзгаришда ва ўткинчи характерга эгадир. Афлотуннинг бу ғайриилмий таълимоти Арасту фикрича, асоссиз ва қарама-қарши қутбга эгадир. Модомики, предмет ва

ходисалар «ғоя»ларнинг махсули, нухаси экан, — деб таъкидлайди Арасту, — нега «ғоялар» харакатсиз, узгармас, мангу, уларнинг нухаси, махсули эса харакат, ўзгаришда ва ўткинчи харакатга эга бўлиши керак? Арасту бу ерда Афлотун таълимотида таъкидланган предмет ва ходисалар билан «ғоялар дунёси» ўртасида сабабий боғланиш йўқ эканини очиб ташлайди. Арасту Афлотун сингари тушунчалар орқали борлиқнинг муҳим, туб ва ўзгармас хоссасини билиш мумкин, деди.

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

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

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

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

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

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

Умумий ғояларга бўйсунадиган хусусий ғоя умумий ғояга нисбатан субстанционалдир.

Умумий ғоялар эса субстанционал ҳолатга эга эмас, чунки умумий ғоялар, субстанционал ҳолатга эга бўлган хусусий ғояларга нисбатан умумий бўлганлиги ҳамдир. Биз бу ерда Афлотуннинг хиссий нарсалар билан ғояларни бир-бири билан қориштириб юборганини кўраёلمиз. Афлотун фикрича, умумий ғоялар қандайдир алоҳида дунёни ташкил этади. Ана шу алоҳида дунё, яъни ғоялар дунёси хиссий нарсалардан иборат дунёдан мутлақо бошқадир. Шундай қилиб, Афлотун фикрича, нарса ва нарса ҳақидаги ғоя бир-биридан алоҳида мавжуддир.

4. Афлотуннинг ғоялари хиссий оламдаги нарсаларнинг муҳим хусусиятларини тушунтира олмайди. Хиссий оламдаги нарсаларнинг муҳим хусусиятлари бу уларнинг ҳаракати ва ташкил топиши, вужудга келиши ва емирилишидан иборатдир. Афлотун хиссий оламдаги тўхтовсиз содир бўладиган ўзгаришлар ва ҳаракатларнинг сабабини кўрсатиб беришга кодир эмас.

Арасту фикрича, Афлотуннинг ғоялар тўғрисидаги таълимотининг чалкашликка, қийинчиликка олиб келишига сабаб умумийликни яқкаликка нисбатан мутлақлаштириши ҳамда умумийликни яқкаликка қарама-қарши қўйганлигидир. Арасту фикрича, Афлотун хатоларининг асосий сабаби, унинг «ғоялари» хиссий предметлардан ажралган ҳолда мустақил мавжудлигидадир. Шунинг учун ҳам Афлотуннинг ғоялари пайдо бўлиш жараёнларини ифодалашга кодир эмас. Афлотуннинг хатоси унинг умумийликни тан олишда эмас, балки ғояларнинг алоҳида мавжуд деб тан олишдан ҳамда умумийликни яқкаликка қарама-қарши қилиб қўйишида.

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

ОНТОЛОГИК ҚДРАШЛАРИ. Арасту фикрича, моддий дунё объективдир. Табиий моддий субстратга эга ва доимо ўзгаришда бўлган нарсалар йиғиндисидан ташкил топган. Моддий дунё доимо мавжуд бўлган ва мавжуд бўлади ҳамда ўзини ифодалашда Афлотуннинг «ғоялар дунёси»га муҳтож эмасдир. Ҳақиқатни билиш Арасту фикрича, биринчи навбатда табиий ходисаларни билиш деган гаплар, яъни сезгиларимиз, тасаввурларимиз реал нарсалардан келиб чиқади.

Шуни эътироф этиш лозимки, файласуф ташки оламнинг объектив мавжудлигини тан олади. Лекин алоҳида нарса ва тушунчалар билан умумий тушунчалар ўртасидаги муносабатни тўғри хал эта олмаган. У умумийлик ва яқкалик, хусусийлик, тушунча ва сезгилар, моҳият ва ходисалар ўртасидаги диалектик боғлиқликни кўра олмаган. Маълумки, фан фақат борлиқнинг индивидуал хусусиятларини ўрганиш билан чекланмай, балки дунёни бир бутунликда ва зарурийликда текшириши керак.

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

Арасту материянинг моҳияти — унинг ўзида дейиш билан ана шу моҳиятни билиш учун сабабият туғрисидаги таълимотни яратиб, оламдаги жисмлар ва ҳодисаларнинг сабабларини тўртга бўлади:

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

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

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

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

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

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

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

Фараз қилайлик, қачонлардир дастлаб ҳаракат вужудга келган. Унда шундай савол туғилади: Дастлабки ҳаракат вужудга келгунга қадар материя ва шакл мавжуд бўлганми? Борди-ю, материя ва шакл дастлабки ҳаракатдан олдин мавжуд бўлмаган, демак 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.

Арасту фикрича, бу қарама-қаршиликни ҳал этишда фақат бир услуб мавжуд. Оламда содир бўлаётган ҳаракат фақат ўзининг бошланишига эга бўлмаслигидан ташқари охири ҳам йўқ, яъни ҳаракат олам сингари абадийдир. Арасту айтадики, оламнинг абадий мавжудлиги ўз навбатида олам ўзининг абадий сабаби ва абадий ҳаракатлангирувчи кучга эга, деган тахминга олиб боради. Бу абадий двигатель биринчи ҳаракатга келтирувчи кучдир. Биринчи ҳаракатга куч (яъни Худо) бўлмаса, ҳеч қандай ҳаракатнинг бўлиши ҳам мумкин эмас. Бу ерда Арастунинг онтологик ва космологик таълимоти унинг илохий таълимоти билан қўшилиб кетганлигини кўрамиз. Арасту фикрича, тинчлик ёки турғунлик фақат биринчи двигательга тегишли. Биринчи двигатель таълимоти Арастунинг илохий таълимотларининг ниҳоясидир. Биринчи двигатель моддий бўлмаган. У соф шакл — мақсад, яъни Худодир. Арастунинг биринчи двигатели ва ҳаракат тўғрисидаги таълимоти чекланган бўлишига қарамай, ҳаракатнинг турли шакллари ва уларнинг борлиқ билан алоқадорлигини кўрсатиш билан фанга қўшилган улкан хиссасидир. Моддий дунёнинг энг олий махсули инсондир. Унда шакл ва мазмун мужассамлашган. Инсон танаси материя бўлса, унинг руҳи шаклидир.

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

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

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

Идрок этишларнинг ўртасида кўриш ҳисси алоҳида ўрин тутди. Кўз орқали қабул қилинадиган ёруғлик ҳаракат эмас. Ёруғлик ўзига хос алоҳида борлик. Идрок этилаётган ўзгаришларни амалга оширган ёруғлик вақт талаб қилмайди, у жисмда бир зумда содир бўлади.

Арасту фикрича, хотира илгари мавжуд бўлган тасаввурларни қайта тиклашдир. Эслашнинг шартига кўра, бир жисмнинг эслаш пайтида иккинчи бошқа жисм тўғрисида тасаввур пайдо бўлади. Хотирлашнинг характери ёки тури тартибий, ухшашлик, карама-қаршилик ва бир-бирига боғлиқли боғланишда булиши мумкин.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Бу хусусиятга ишонч ҳосил қилиш учун мантикнинг шаклларида бири силлогазм орқали хулоса чиқариш мумкин.

Билим ўз предметига эга экан, у вақт тартибига биноан предмет, шу предмет ҳақидаги билимдан олдин келадиган фикрни маъқуллайди. Предмет, Арасту фикрича, билимдан олдин келади. Инсон бирон бир предмет ҳақида билимга эга бўлиши учун уни хис этиши лозим. Билимнинг предметга муносабати сезгиларнинг предметга бўлган муносабати кабилдир. Фараз қилайлик, идрок қилаётган инсоннинг бир дақиқа кўриш қобилияти йўқ бўлади дейлик, бундан инсон идрок қилаётган предметнинг ўзида йўқ, деган хулоса чиқариш ярамайди. Инсонга кўриш қобилияти қайтганда, у кўраётган нарса энди кўринувчи нарсага тааллуқли бўлади. Борди-ю билимни пайдо бўлган, деб қарасак, яъни у ўз предметига тааллуқлиги кўрсатилади. Унда предмет ва у ҳақдаги билим ажралмас бир бутунликни ташкил этади. Предметга юзаки қарашлик бу фақат билимнинг имкониятидаги предмети бўлади. Агарда предмет имкониятда қолса, у ҳолда билим юзага келмайди. Олим билиш предметини идрок этишга киришар экан, шу дақиқадан билимнинг предмети ва предметнинг билими ҳақиқатга айланади. Улар икки бир бутунликни ташкил этади. Бундан Арасту қуйидаги хулосага келади: билиш предмети билим ва бўлмоқ, яъни борликнинг ўзига хос тури ҳисобланади.

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

1. Далил ва исбот — умумий ва зарурийдир.

2. Тушунтириш қобилияти.

3. Бўйсунтириш босқичининг мавжудлиги билан бирликни қўшиш.

Арастунинг таъкидлашича, илм борликни исботлаш туридир. Исботнинг ўзи эса исботнинг босқичи бўлмаслиги бўлиши мумкин. Исботдалил жисмга тааллуқли бўлган ҳақиқат, заруриятни келтириб чиқаради. Исботдалил тасодифий борликдан ёки пайдо бўлувчи парчаланувчилардан иборат эмас. Фақат умумийлик ҳақида гап бориши мумкин. Борди-ю, умумийлик реал мавжуд бўлмаса, унда исботловчи жисм жуда бўлмаганда, мунтазам содир бўлиши керак. Масалан, Ой тутилиши, у ҳар доим бир хил кечади. Гарчанд доимо содир бўлмаса-да, у умумий турнинг тасодифий ҳолати бўлиши мумкин. Шундан кўришиб турибдики, Арасту фикрича, умумийлик зарурият билан кўшилиб кетади. Бу билан у олий ахамиятга эга бўлган шак-шубҳасиз доимий ходисалигича қолади.

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

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

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

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

1. Айланма ҳаракат.
2. Тўғри чизикли ҳаракат.

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

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

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

Агар айлана четини ҳаводан энгилроқ нарса эгалламаган бўлса, ҳаво ҳам айлананинг четига ҳаракат қилади. Бирок табиатдаги барча элементлар бу ҳаракат билан аниқланмайди. Элементларга тўлиқ маълумот бериш мақсадида Арасту табиатда мавжуд асосий физик сифатлари тўғрисида фикр юритади. Булар совуқ, иссиқ, қуруқ, ҳўл хусусиятларидир.

Арасту фикрича, бир-бирига мутлақо қарама-қарши сифатлар — совуқ ва иссиқ, қуруқ ва ҳўл асло бирикмайди, бир-бирига мутлақ қарама-қарши бўлмаган сифатлар бир-бири билан бирикиши мумкин. Тўрт физик сифатдан ҳар бирига 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.

Бирок файласуф фикрича, бу икки сифатдан бири ҳар бир элемент учун ўзига хос битта сифатга тааллуқли бўлиши мумкин. Олов учун ўзига хос сифат иссиқлик, ҳаво учун намлик, сув учун совуқлик, ер учун қуруқлик бўла олади. Бу элементларнинг ўзига хос сифатлари актив ва пассив турларга бўлинади. Фаол сифатларга совуқ ва иссиқ сифат қиради. Пассив сифатларга қуруқ ва ҳўл сифатлар қиради. Ҳар бир элементда битта фаол, битта пассив сифат мавжуд. Масалан: олов элементида фаол сифат — иссиқлик билан пассив сифат — қуруқлик мавжуддир. Сувда эса совуқлик фаол сифат бўлса, намлик пассив сифатдир. Бир элемент иккинчи элементга айланиши учун ўзидаги бир сифатни йўқотиши керак. Масалан: олов элементи бирданига сув элементига ўта олмайди. Бунинг учун олов элементи даставвал иссиқлик сифатини йўқотиши ва совуқ сифатга эга бўлиши керак, сўнгра у ҳавога айланади. Борди-ю, элементлар бир-биридан фақат битта сифат билан фарқ қилса, у ҳолда бу элементнинг иккинчи элементга ўтиши бевосита амалга ошиши мумкин. Бошқа элементга айланаётган элемент ўз сифатини йўқо-

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

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

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

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

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

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

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

Бунда сезги ва тафакқуримиз берган маълумотлар асосида фалсафий ва илмий билимларни қуришда ҳақиқий услубни тушуниш англанади. Арасту ўзининг «**Топика**» асарини диалектикага бағишлайди. Унинг фикрича, ҳаракат, моддалар, предметлар бир-бирисиз яшай олмайди. **Ҳаракат** абадий характерга эга бўлиб, ўзгаришга мойидир. У материя ҳаракатини қуйидагича таърифлайди: оддий ўрин алмашинув ҳаракати, микдор ўзгариши, сифат ўзгариши, имкониятнинг воқеликка айланиши.

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

Арасту, шунингдек, диалектик категорияларни ҳам ишлаб чиқди. Унинг сабабият ва тасодифият, мазмун ва шакл, имконият ва воқелик каби диалектик категориялари фикримизнинг далилидир. Бу категорияларнинг бир-бирига утишини ҳаракат ва тинчлик пайдо бўлиши ва йўқ бўлиши, соғлиқ ва беморлик, ҳаёт ва ўлим, микдор ва сифат ўзгаришларнинг диалектик бирлига кўрсатиб беради. Арасту материя ва ҳаракат бирлигини асослашга ҳаракат қилди, лекин бу борада изчил бўла олмади.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Нотиклик, Арасту фикрича, диалектиканинг баъзи бир қисмини ташкил этади. Нотикликни кироат фани сифатида ижобий ва салбий маънода фойдаланиш мумкин. Нотик нотиклик маҳорати билан ҳақиқатни

тоғишга ҳаракат қилса, у ҳақиқии диалектикага яқинлашиши мумкин. Лекин нотик уз нотиклигини ҳақиқатга қарши қаратган булса, у софистикага яқинлашади. Софистик диалектика ҳақиқатни ўргатиш учун эмас, балки ғалабага эришиш учун сафсатабозлик санъатини фойдаланишидир. Нотиклик, — дейди Арасту, — ҳақиқат йўлида қўлланса, диалектиканинг қисмига айланиши мумкин.

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

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

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

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

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

ди. Бу қонун Арастунинг мантиққа оид асарида таҳлил қилинган. Уни тўғридан-тўғри асослаш мумкин эмас, бироқ қарама-қарши қараш бемаънилик. Қонуннинг ман этилиши билан баҳс юритувчи ҳар қандай киши ундан фойдаланади. Ундан ташқари, бу қонун тан олинмаса, ҳамма нарса ажратиб бўлмас яхлитликни ташкил этади. Киник фалсафий мактабнинг намояндаси Антисфен фикрича, инсон инсон демакдир, дейиш керак, лекин «инсон тирик мавжудот ёки оқ танли ёки илмли дейиш ярамайди. Бундай дейиш қонунни бузишдир. Биз инсонни илмий деб таъкидласак, унда «А» — «А» эмас, деб таъкидлаган бўламиз. Чунки, «илмли» инсон деган гап эмас. Гўё қарама-қаршиликни ман этувчи қонун бунни тасдиқлаган бўлади. Бундан хулоса шуки, 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 тасдиқлашимиз ман этилади, яъни гап субъектив тааллуқли, лекин ундан фарқ қиладиган предикат ҳақида боради. Лекин гап субъект билан предикат ўртасидаги фарқ ҳақида бораётгани йўқ. Софистик таълимотга кўра, уларни қарама-қаршилик, деб айтиш мумкин.

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

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

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

қаршиликни ман этувчи қонунни ҳаракатга келтириши шарт бўлиши мумкин.

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

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

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

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

Бу демак, улар ёлғон гапираяптилар дегани эмас, чунки ёлғон фикрнинг нарсаларга мос келмаслигидан иборатдир. Ёлғон — сўзларнинг фикрларга тўғри келмаслигидир.

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

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

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

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

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

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

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

ПСИХОЛОГИК ҚАРАШЛАРИ. Арастунинг психология тўғрисидаги таълимоти «Жон ҳақида» асарида батафсил ифодасини топган. Унинг фикрича, жон бир томондан, тана билан боғлиқ бўлса, иккинчи томондан, Худо билан боғлиқ бўлади. Шунинг учун рухият бир томондан табиатнинг қисми бўлса, иккинчи томондан илоҳиётнинг қисми ҳисобланади. Рухият табиатнинг бир қисми эканлиги унинг «Метафизика» асарида ўз ифодасини топган.

Арасту фикрича, табиат ҳаракатга мойил борлиқ билан боғлиқ. Шу билан бирга материядан ажралган ҳолда мавжуд бўлиши мумкин эмас. Бирок бутун жон материя билан боғлиқ эмас, фақат унинг бир қисми билан боғлиқ. Агар бундай бўлмаганда, унда табиат ҳақидаги фандан ташқари ҳеч қандай фалсафа бўлиши мумкин эмас эди. Табиат жонни ҳаракатлантирувчи ибтидо тариқасида тадқиқ қилади. Табиатнинг предмети — ўзидаги ҳаракатнинг ибтидосига турғунлиқ билан боғлиқ. Бирок табиатда ҳамма нарса жонли, деган гап эмас. Ўз предметларига кўра психология ўзининг табиат қисмида биологияга ўхшайди. Иккала фан ҳам жонли нарсаларни ўрганади. Лекин биология жонли нарсанинг шаклий ва моддий сабабларини ўрганса, психология эса унинг мақсади ва ҳаракатини ўрганади. Бу эса жондир.

Файласуф биологияга нисбатан руҳиётни юқори қўяди. «Табиатни назарий ўрганаётган материяга нисбатан жон тўғрисида кўпроқ гапириш керак, чунки материя жон орқали табиатнинг ўзидир».¹

Жонни аниқлаш. Арастунинг «Жон ҳақида»ги рисоласида бир^ирига яқин, лекин айнан бўлмаган жоннинг учта тарифини келтиради. Файласуф айтадики, жон имконий ҳаётга эга бўлган табиий жисмнинг шакли

¹ *Аристотель*. М. 1987. Стр. 123.

маъносида заруран мохиятдир. Мохият (шакл маъносида) энтелехиядир. Демак, жон шундай тананинг биринчи энтелехиясидир. Жон борлиқнинг асоси ва шакли (логос)га ўшаган жисмнинг эмас, балки ўзида ҳаракатнинг ибтидоси ва турғунликка эга бўлган табиий жисмидир.

Жонинг турлари. Арасту ўзининг «Жониворлар тарихи» асарида ёзишича, айрим жисмлар доимо кичик кўламга эга бўлса-да, бошқаларига нисбатан узоқ ҳаётга ва ҳаракатга эгадир. Бу нарса ҳаётининг ҳаракатларига нисбатан ҳам тааллуқдир. Усимликлар эҳтимол бошқа нарсаларни яратишдан ҳолидир. Шунинг учун яратувчиликнинг бу тури барчага тааллуқдир.

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

Шунинг учун жон ўзига ҳос танада мавжуд бўлади. Лекин айнан битта жон турли таналарда мавжуд, дегувчилар ноҳақдирлар. Тана қандай бўлса, жон ҳам ўшундай бўлади.

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

Жонли жисмларнинг мақсади ва мохияти ҳаракатнинг қаердан бошлашига боғлиқ.

Ўсимликлар ва ҳайвонлар жони шундайдир. Инсоннинг жони эса бошқачадир. Инсоннинг жони мураккаброк бўлиб, уч қисмдан иборат. У ўсимликлар ва ҳайвонлар жонларининг функцияларига эга бўлишидан ташқари, инсонга ҳос махсус функцияга, яъни ақл, тафаккур ва мушоҳада юритиш функцияларига ҳам эга.

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

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

Арасту айтишича, ҳис-ҳаяжон ташқи таъсирнинг натижаси бўлмай, балки маълум даражада жисмнинг функциясидир. Агар тана кўзғал-маса, ҳатто катта қулфат ҳам маълум ҳис-ҳаяжонни келтириб чиқармайди. Агар тана кўзғалса (уйғонса) муҳим бўлмаган ва арзимас воқеа рухий ҳаяжонни келтириб чиқаради. Арасту фикрича, «жоннинг ҳолати моддада ўз асосига эга», шунингдек, жисмсиз сезиш қобилияти бўлмайди.

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

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

Арасту фикрича, ақд ақлнинг қобилияти моҳиятига кўра, **баъзан** жойга тааллуқлидир ва фақат шу қобилиятларгина ўткинчи нарсалардан алоҳида бўлган абадийлик сифатида алоҳида мавжуд бўлиши **мумкин**. Арасту қобилиятлар ўзи алоҳида танага боғлиқ бўлмаган ҳолда **мавжуд**ми ёки йўқми, деган масала ҳали аниқ эмаслигини қайд этса ҳам, **ақл** тана билан боғланган, деб ҳисоблаш учун ақлга тўғри келадиган **ҳсч** қандай асос топа олмайди.

Агар ақл тана билан боғлиқ бўлганда эди, деб фикр юритади **Арасту**, унда у қандайдир муайян сифатга эга бўлар эди (масалан, ё совуқ **ёки** иссиқ бўларди) ва худди сезиш хусусияти ўз аъзосига эга бўлгани **каби**, у ҳам қандайдир ўз аъзосига эга бўларди.

Пифагорчи Акмеон айтганидек, мия фикрлаш аъзосидир. **Буни** Гомер ҳам тафаккур аъзонинг диафрагмасини кўриш чоғида хато бўлса ҳам аниқлади. Арасту асосиз равишда тафаккур учун жисмий аъзолик **мавжуд**лигини инкор этди. Тафаккур, дейди у, тананинг энтелехияси **эмас**, у автономдир. Инсон жонининг аниқ тизимини унинг «Этика» асарида кўришимиз мумкин. У ерда инсон жони иккита асосий қисмга **бўлина**ди, яъни ақл ва ноақл қисмга, кейингиси ўсимлик ва аффективликка интилувчи эҳтиросдир. Арастуда сезгилар интилиш қобилиятлари **билан** чамбарчас боғлиқ.

Жоннинг ақл қисми идрокка ва онга, яъни амалий ва **назарий** ақлга бўлинади. Амалий ақл жоннинг эҳтиросли қисми устидан **ҳукмрон** бўлиши керак.

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

Унинг аффектив қисми интилишларга тўла жонни ҳаракатга **келти**ради. Амалий ақлни ҳам ҳаракатга келтиради, яъни мақсадни **йўловчи** ақл фаолиятга йўналтирилган бўлади. Мушоҳада юритувчи **ақдан** у мақсадга интилиши билан фарқ қилади. Доим тўғри интилиш **ҳамиша** тўғри бўлмайди.

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

Арасту тана, жон ва ақл ўртасидаги муносабат масаласига уч хил қараган. Бу уч хил қараш Арасту ижодининг уч босқичига боғлиқ. **Дас**таввал, Арасту ақл жонга тааллуқлидир, дейди. Жон эса танага **қарама**қаршидир. Кейинчалик жон ҳаётини куч сифатида танага **жойлашган** бўлиб, у билан боғлиқ, деб ҳисоблайди. У жонни алоҳида аъзо **сифатида** барча тирик махлуқотларга алоқадорликда кўради, бироқ ақлни **жондан** ажрата бошлади. Ниҳоят, Арасту жонни тананинг энтелехияси, деб та[^]рифлаган. Бундай жон абадий эмас, у тана билан бирга пайдо бўлади ва

парчаланеди. Бирок акл (поук) номоддий ва бокий фаол интеллект сифатидан жондан мутлако ажралгандир.

ФАНЛАР ТАСНИФИ. Арасту фанларнинг таснифи тўғрисидаги фикрларни «Метафизика», «Топика» ва «Никомах этикаси» асарларида баён қилган. Арасту фанлар ичида назарий фанларни (мушохадали фанларни) ниҳоятда юкори қўяди ва улуғлайди. Бу фанлар ибтидо хақида ва уларнинг сабаблари хақида 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. Бирок 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 оқибатидан ибтидога қараб боради.

«Амалиёт» доирасида бу юксалиш индивиддан оилага ва оиладан давлатга томон бўлади. «Ижод» доирасида эса поэтика (бадий ижод назарияси)дан риторикага (нотикликка), риторикадан «диалектика» томон боради.

Юксалиш пиллапоеси бўйлаб ҳаракатга Арасту илмий абстракция билимларни формаллаштириш принципи билан Афлотуннинг «гоялар дунёси», яъни шакллар назариясини енгил йўлидаги қийинчиликларни бартараф этишга мажбур эди.

Бу кураш ва қарама-қаршилик туфайли Арасту бир қатор ҳолларда айрим фанларни ҳал этишда формаллаштиришнинг математик идеалига баҳо беришга иккиланди.

У бир йўла Афлотунга ва академияликлар (Спевсипп ва Ксенократлар)га қарши фаол кураш олиб боради. У айрим фанларнинг систематик урнини қиёсий ўрганиб чиқишда рационаллик, математизм ва формализация тенденциясини аниқлади. Файласуфнинг бу иккиланишлари унинг айрим фанларга бўлган муносабатида яққол кўринди. Масалан, ҳамоханглик (гармоника) математика ва физика ўртасидаги муносабатда кўриниши мумкин.

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

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

ликни аниқлашда ҳаракат ҳамроҳдир. Физика ўрганадиган предмет бевосита реалдир. Унинг борлиғида ҳаракатнинг ибтидоси мавжуд.

Арастуниг Афлотун таълимотига қарши кураши фақат Афлотунга нисбатан бўлиб қолмай, балки ўзи ҳам тўлиқ қутула олмаган афлотунчиликка қарши кураш эди. Шу туфайли ҳам у Афлотуннинг шакллар назарияси (ғоялар) ҳисобланмиш абстракт математизмдан Арасту тўлиқ қутула олмади.

Арасту ўзи ишлаб чиққан билимлар ва фанларнинг таснифида жисмий дунёдан ташқарида ҳамма нарсада соф ва жисмсиз шакл — Худо, ҳаракатсиз биринчи двигателъ ҳукмронлик қилади, дейди. Ўзининг но-жисмийлигига қарамай, у бир пайтнинг ўзида энг оддий ва реал борлик ҳамда соф ҳақиқатдир.

Арастуниг фанлар таснифи унинг борлиқнинг «шакллари» пилла-поясига ўхшаб кетади. Бу таснифда ҳар бир фаннинг ўрни жисмнинг соф шаклига яқинлиги билан аниқланади.

Арастуниг фанлар таснифи ҳам ўрта аср ҳамда янги давр файласуфлари томонидан ривожлантирилди.

ИҚТИСОДИЙ ҚАРАШЛАР. Арастуниг иқтисодий таълимоти ахлоқий ва сиёсий таълимотлари билан боғлиқ. Файласуфнинг иқтисодий таълимоти ўз ифодасини «Этика» ва «Сиёсат» асарларида топган. Унга тааллуқли бўлган «Иқтисод» номли уч китобдан иборат асарлари учинчисининг лотин тилига қилинган таржимаси қолган, холос. Унинг таржимаси жуда тўғри эмас. Сиёсий иқтисод, яъни ижтимоий муносабатлар тўғрисидаги фан ишлаб чиқариш, тақсимлаш, айирбошлаш ва моддий ноз-неъматларни истеъмол қилиш мануфактура даврида пайдо бўлган бўлса ҳам, лекин унинг тарихи юнон файласуфининг асосларида уз ифодасини топган. Арасту биринчи бўлиб, меҳнат тақсимоти, товар ҳужалиги, айирбошлаш, пул, қийматнинг икки тури, тақсимот каби ҳаёт масалалари билан шуғулланган.

Айирбошлаш. Арасту фикрича, моддий ноз-неъматларни айирбошлаш меҳнат тақсимоти туфайли юзага келади ва шунингдек, айрим кишилар қўлида бир нарсалар кўпайиб қолган бўлса, бошқаларнинг қўлида иккинчи хил моддий неъматлар тўпланиб қолади. Дастлаб айирбошлаш савдосининг ривожланиши табиий ҳол бўлган, чунки кишилар ўз кундалик ҳаётлари учун керак бўлган нарсаларга эга бўлишлари керак. Албатта, кишиларда бирон-бир нарсага эҳтиёж бўлмаганда ёки улар бир хил эҳтиёжга эга бўлганларида айирбошлаш мутлақо бўлмаган бўлар эди. Бироқ эҳтиёж кишиларни бир-бири билан боғлайди ва керакли айирбошлашни йўлга қўяди. Бундай айирбошлашсиз давлатнинг яшashi мумкин эмас. Чунки, у ўзаро хизматлар эвазига мавжуддир. Арасту масалага тарихан ёндашади.

Дастлаб, унинг фикрича, айирбошлаш бўлмаган, ҳўжалик бўлган. Дастлабки оилаларда ҳамма нарса умумий бўлган. Кейинчалик дастлабки оила кўпгина алоҳида-алоҳида оилаларга бўлингач, буларда ўзларига

керакли нарсаларга эhtiёж пайдо бўлиб, керакли нарсаларга эга бўлиш мақсадида бир-бирлари билан товар айирбошлашни йўлга қўйганлар.

Қийматнинг икки шакли. Арасту қийматнинг икки шакли хақида фикр юритар экан, у шундай хулосага келади: Қиймат икки шаклда бўлади: табиий ва нотабиий фойдали нарсалар шаклида. У буни ўзининг «Сиёсат» асарида ҳам таъкидлаган.

Баъзан объектдан керакли мақсадда фойдаланилса, бошқа холларда эса мақсадга мувофиқ бўлмаган холда фойдаланилади. Масалан, пойафзалдан оёқ-кийим сифатида фойдаланилади, иккинчи холда эса уни бошқа бир нарсага айирбошлаш учун фойдаланилади. Иккала холда ҳам пойафзал фойдаланиш объекти бўлиб хизмат қилади. Нарсаларнинг барчаси айирбошлаш предмети бўлиши мумкин.

Савдо ва пул хақида. Арасту савдо турларини ва уни бир турдан иккинчи турга ўтиш йўлларини ҳам таҳлил қилади. Унингча, савдо товар айирбошлашдан бошланган. Пулнинг келиб чиқиши, оддий товар айирбошлашнинг кенгайиши туфайли бўлди, дейди. Арасту учун товарнинг пул шакли оддий қиймат шаклининг янада ривожланиши асосида бўлади. Масалан, 5 та қошиқнинг қиймати бир уйга тенг бўлса, унда бу уй бешта қошиққа тенг. Товарнинг қиймати товар баҳосининг шартшароитидир. Чунки, уларнинг ўзи ҳам қийматга эгадир. Лекин иккинчи томондан Арасту қиймат тушунчасини яхши тушунмаган.

Пул, — дейди Арасту, — рамз ва қиймат белгиси. Шундай қилиб, пул таракқиёти уч босқичдан иборатдир. У оддий пулдан, яъни (предметларнинг пул қийматида баҳоланиши), қуймали олтин орқали қийматни ўлчайдиган тангага айлантирилган, кейинчалик муомала воситасига айланган. Сўнгра танга ўзининг эhtiёж қийматини йўқотиб, айирбош қийматни сақлаб қолиб, рамз ва қиймат белгиси бўлиб қолди. Танганинг рамзга айланганлигини исботлаб, Арасту қуйидаги фактларни келтиради. Тангаларнинг бузилиши. Давлат амалиётида бир турдаги тангаларни бошқа турдаги билан айирбош қилиш (масалан, қиймати бир бўлган кумуш тангаларни, мис тангаларга айирбош қилиш).

Қиймат. Бизга маълумки, Арасту қийматнинг икки шакли туғрисида фикр юритган. Лекин у қийматга ҳамда меҳнатнинг қиймат назариясига қандай ёндашганлиги бизга равшан эмас. Узининг «Этика» асарида, аввал айтганимиздек, адолатнинг икки тури хақида фикр юритади. Биринчи тури — иззаг-ҳурматли тақсимлаш ёки умуман науйан жамиятда яшовчи кишилар ўртасида бўлиши мумкин бўлган нарсаларни бўлиш (бу ерда бир нарсани иккинчисига нисбатан тенг ва нотенг бўлиш мумкин), иккинчи турда эса айирбошлаш предметнинг тенглаштирилишида намоён бўлади. Ноэркин ижтимоий муносабатлар қисман яширинча бўлади. Масалан: ўғрилиқ, бузукчилик, захар тайёрлаш, қўшмачилик, хизматкорини қўлга олиш, қотиллик, ёлтон гувоҳлик, қисман зўрлик ишлаши, масалан, майиб қилиш, камокда сақлаш, одам ўлдириш, босқинчи-

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

ҚУРУВЧИ

ЭТИКДҶЗ

УЙ

ЭТИК

Арасту айтадики, айирбошлаш муомаласи бўлмаганидек, айирбошлаш қийматларини тенглаштирмай амалга ошириб бўлмайди. Шундай қилиб, айирбошлаш тенгликсиз амалга ошмайди, тенгликни эса тенглаштира олишлик бўлмайди. Тенглаштиришнинг асоси нимада? Арасту бунга жавоб бергандай бўлди.

Арасту фикрича, қиймат ўлчовини пул ташкил этади. Шунинг учун айирбош қилинадиган барча нарсалар пулга тенглаштирилиши керак. Шунинг учун улар ўртасида воситачилик ролини тангалар ўйнаши лозим. Пул ҳамма нарсани ўлчайди ва аниқлайди. Шундай қилиб, Арасту ўз талқинининг аҳамиятига тушуниб ега олмайди. У турли хил меҳнатларни фақат пуллар билан таққослашда тўхтади. Унинг фикрича, қиймат асосини баҳо ташкил этади. Лекин у барча меҳнат турларининг тенглиги ва тенг қийматлилигини тушунмасди. Чунки, юнон мамлақати қуллик меҳнатига ва ишчи кучларнинг тенгсизлигига асосланган эди.

Тақсимот. Арасту тақсимлаш масаласи билан шуғулланиб, алоҳида «тақсимловчи» адолат ҳақида фикр юритади. Юкорида айтганимиздек, иззат-ҳурматни ёки пулларни ва шулар билан боғлиқ моддий импиезларни тақсимлайди. Бу адолатнинг принципи «Тенгсизлик тенгсизга»дир. Бу моддий ноз-неъматларни ижтимоий синфлар ўртасида тақсимлашдир. Арасту айтадики, муғлақ адолат муносиб тенглик асосида бўлиши мумкин. У таъкидлайдики, адолат — тенглик, лекин бу тенглик барчага тааллуқли эмас, балки тенгларгадир. «Барча кишилар тақсимланувчи адолатга кўра муносабатликка таянмоғи лозим, лекин муносиблик ўлчовини ҳамма ҳам битта нарсада кўрмайди. Демократиянинг фуқаролари

муносибликни озодликда кўрсалар, олигархияда бойликда, аристократияда эса эзгуликда кўрадилар». Арасту инсоннинг асосий кадр-кимматини келиб чиқиши, насл-насаб ва маънавий фазилатда, дейди. Олижаноб шахсларнинг биттасини ҳам топа олмайсиз, камбағаллар эса ҳамма ерда бор. Таксимот масаласини ҳал қилган, қулдорлик аристократиясининг хомийси Арастунинг синфий қарашлари ана шундай. Унинг «тенгсизлик тенгсизга» принципи ижтимоий тенгсизликни ғоявий жихатдан исботлади. Арасту мутлақо асоссиз ҳолда, насл-насабнинг олийлиги фазилат билан айнан бир нарса, деб билади.

Хремастика ва иктисод. Арасту даврига келиб, пул фойда келтирувчи капиталга айланганди. У аристократиянинг мафқурачиси булганлиги учун капиталнинг савдо-судхўрлик фаолиятига салбий муносабатда бўлди. У натурал хўжалик тарафдори бўлган. Бунинг учун пул муомаласи мақсад бўлмай, восита ролини ўйнаши керак. Оддий одди-сотди, дейди Арасту, шак-шубҳасиз мол-мулк орттириш санъатига олиб келди. Пул муомалага чикқач, оддий одди-сотди ривожланиб бориб, товар одди-соттисига айланади. Кейингиси (товар ишлаб чиқариш) олдингисининг (оддий ишлаб чиқариш) тенденциясига карама-қарши чиқиб, хремастика, яъни пул қилиш санъатига айланди. Арасту фикрича, ҳақиқий бойлик ҳаёт учун, давлат ва оила учун фойдали бўлган маблағларнинг йиғиндисидан иборат. Бундай бойлик восита, мақсад эмас, унинг чегараси бор. Ҳақиқий бойлик истеъмол қийматларидан ташкил топган бўлиб, яхши ҳаёт учун мулкчиликнинг миқдори чекланмаган. Эга бўлишликнинг иккинчи бир йўли хрематистикадир. Хрематистика учун бойликнинг ва мулкчиликнинг чегараси йўқ. Товар савдоси ўз табиатига кўра хрематистикага тааллуқли эмас, бу ерда айирбошлаш ўзларига тегишли бўлган предметларга тааллуқли бўлади (олувчилар ва сотувчилар). Ҳозирги иктисодий тил билан айтганда, пул—товар—пул формуласига у қарши. Арасту судхўрликни каттиқ қоралайди. Унинг фикрича, «судхўрлик табиат учун энг ярамас нарса ёки эга бўлишликнинг энг ёмон соҳасидир».¹

Унинг иқтисод тўғрисидаги фикрларини ижтимоий-сиёсий қарашларида яққол кўришимиз мумкин.

ИЖТМОИЙ СИЁСИЙ ҚАРАШЛАРИ. Арастунинг жамият ва давлат тўғрисидаги таълимоти унинг дунёқарашининг марказида туради. Арастунинг жамият ва давлат ҳақидаги таълимотлари «Давлат», «Сиёсат» каби асарларида баён этилган.

У қулдорлик тузумини ёқлади ва химоя қилди. Файласуфнинг жамият ва давлат тўғрисидаги таълимоти Афлотун таълимотидан йирок. Ҳаётнинг олий мақсадига эришиш воқелиқдан қочиш деган гап эмас, дейди у. Лекин инсон табиати мукамал бўлмаганлиги учун ҳаётда қатор фазилатларга муҳтож. Улар олий мақсад оддида паст ва номукаммадир.

¹ Ф.Н. Чашшев. Аристотель.— М. 1987. Стр. 199.

«Фазилатлар ичида, дейди у, инсон учун зарур бўлган нарса — бойлик. Бойлик — кўзлаган мақсадимизга етишишдаги куролга ўхшайди»¹. Арасту бойлик деганда, аниқ маънода, хўжалик учун керакли буюмлар, давлатга ва оилага фойдали, инсон ҳаётига зарур нарсаларни тўплашни тушунади.

Мутафаккир қуддорлик жамиятнинг назариётчиси бўлганлиги учун бойликка эҳтиёж нуқтаи назаридан қарайди. «Бой бўлиш қуддор учун бойликка эга бўлиш эмас, балки фойдаланиш демакдир»² Ҳақиқий фаровон ҳаёт учун чексиз бойлик зарур эмас. Тўлланган бойлик маълум мақсадга хизмат қилса, у ахлоқий жихатдан қимматлидир.

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

Биринчиси — ўта исрофгарчиликка йўл қўйиб, тежамкорлик ҳақида ғам емайди. Иккинчи гуруҳдагилар ўта ҳасис бўлиб, меъеридан ортиқ иқтисод қилади. Бу икки гуруҳ кишиларни фазилатли, деб бўлмайди. Энг яхши кишилар ўртача сарф ва иқтисод йўлини тутадилар. Сахийлик эркин ва олижаноб кишининг фазилатидир. Сахий фойдали нарсадан энг яхши усул билан фойдаланади. Исрофгарни вақт ва тажриба тузатиши мумкин, бироқ ҳасисликни тузатиб бўлмайди. Олий фаровонликка эришиш учун озгина мулкий восита етарлидир. Бахтиёр киши ҳаддан ташқари кўп моддий бойликка муҳтож, дейиш нотўғридир. Гарчанд усиз ҳам киши бахтли бўлиши мумкин эмас. Узига етарли бойлик ва маънавий фаолият ортиқча моддий маблағ талаб этмайди. Ҳатто ер ва сувга ҳоким бўлмаса-да, олижаноб ишларни амалга ошириш мумкин. Ҳасисликнинг турли шакллари ичида, Арасту фикрича, энг ёмони ортиқча мулкка ҳаддан ташқари хирс қўйишдир. Унинг бунга муносабатини ўз томонидан хўжалик юритишнинг икки қарама-қарши турини ишлаб чиқарашққа кўришимиз мумкин. Бу «Иқтисод» ва «ҳрематистика»дир. «Иқтисод» хўжалик юритишнинг тўғри усулидир. Унинг мақсади — оиланинг хўжалик эҳтиёжини оқилона қондиришдан иборат. Чунки, оила жамиятнинг бир ҳужайрасидир. «Иқтисод» оила ва унинг аъзоларини олий мақсад — фаровонликка эришиш йўлида зарурий нарсалар билан таъминлайди. Иқтисод йўли билан қўлга киритилган нарса табиатни муносиб равишда қўлга киритишликдир.

«Хрематистика» эса хўжалик юритишнинг салбий шакли бўлиб, Арасту уни қаттиқ танқид қилади. У инсонни олий мақсадларга эмас, балки чексиз бойлик орттиришга ундайди. Бу ерда юлғичлик — мақсад бўлиб, у ўзининг хўжалик мулкани кўпайтиришга интилади. Иқтисоднинг хрематистикага қарши тургашиги, урушларни таҳлил қилиш тажрибасидан келиб чиқиб, уни ижтимоий ҳаёт ходисасидир, дейди. Уруш ҳам хўжа-

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

²Уша асар, 295-бет.

лик юритишнинг бир тури бўлиб, бойликни қўлга киритиш санъати. Чунки, урушнинг бир қисми овчиликдан иборатдир. Ов фақат хайвон ва паррандаларни ов қилишдан иборат бўлмай, балки табиатан тобе бўлувчи кишилар тобелikka бўйсунмовчиларни ов қилишдан иборатдир. «Иқтисод» табиатига мувофиқ келадиган қўлга киритилган барча давлатгина бахт-саодат келтиради, дейди. Хремастика эса аксинча, табиатта зид келадиган қўлга киритилувчи хўжалик «фаровон»лигидир. Чунки, у бойлик ва мулкдорликнинг чегарасини билмайди, дейди Арасту, «Хремастика» айирбошлашнинг «фарзанди»дир. Дастлаб айирбошлаш хаётий мақсадлар учун юзага келган бўлиб, табиатта мос тушган. Унинг мавжудлигининг зарурийлиги етишмовчиликни тўлдиришга мўлжалланган эди.

Бирок пулнинг пайдо бўлиши, муомала ва жамғарманинг юзага келтиришда восита йўлини тоғиш билан айирбошлаш ўзининг дастлабки вазифасини, яъни бевосита эҳтиёжини кондириш бўлмай, балки чексиз бойлик орттириш қуролига айланди.

Хўжалик фаровонлигини орттириш йўлида табиий интилиш ғайритабиийликка ўтиш, кишиларда олий бахтга эришиш ўрнига чексиз бойлик орттиришга ва фақат ўзини ўйлашга олиб боради. Арастунинг хўжалик кадриятларига қараши унинг ахлоқий ва ижтимоий-сиёсий қарашлари билан белгиланади. Унинг бу қарашлари «Сиёсат» асарининг 8-китобида баён қилинган. Бу асарда ижтимоий муносабатлар ва давлат тузилишининг турли шакллари таҳлил қилинади ҳамда уларга баҳо берилди. Давлатда Арасту муайян муомала шаклларини кўради. Давлат кишилар ўртасидаги муомаланинг олий шаклидир.

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

Иқтисодий муносабатларда Арасту муомаланинг фақат ижтимоий шаклларини кўради ва улардан учтасини алоҳида ажратади: 1) оиладаги муомала; 2) умумий хўжалик ишлари бўйича муомала; 3) хўжалик бахт-саодат билан алмашиш муомаласи. Давлат фақат мавжудлик учунгина мавжуд бўлмай, балки яхлит хаёт учун мавжуд бўлмоғи лозим, дейди файласуф.

Арасту давлатни муомаланинг бошқа турларига қарама-қарши қўйиб, қуйидаги хулосага келади. Давлат бир жойда яшовчи инсонларнинг ўзаро мулоқоти, адолатсизликка қарши ўзини ҳимоя қилиш учун тузган иттифоқи ёки хўжаликдага айирбошлаш учунгина бўлган мулоқоти эмас. Уларнинг ҳаммаси давлатнинг ташкил топиши учун зарурдир. Лекин фақат бу билангина ташкил топмайди. Қачон оила ва уруғ ўрталарида бахтли хаёт учун муомала пайдо бўлса, давлатга эҳтиёж пайдо бўлади».

Инсон ўз табиатига кўра ижтимоий мавжудотдир. Борди-ю, бирон-бир киши муайян шароитларга кура эмас, балки ўз табиатига кўра дав-

латдан ташқарида яшаса, унда инсондан юқори бўлмай ёки маънавий жихатдан етилмаган бўлади.

Комил инсон мукаммал фуқаро бўлиши керак, мукаммал фуқаро бўлиши учун давлат ҳам мукаммал бўлиши керак. Бу қараш олий даражадаги юнон шаҳар-давлат ҳаётини кузатувчи ва тадқиқ қилувчи Арасту-га ўхшаган кишиларга хосдир.

Давлат ўз табиатига кўра, оила ва индивид табиатидан юқори туриши керак. Чунки, яхлитлик (бир бутунлик) ўз қисмларидан аввал келиши керак. Дарҳақиқат, ҳар қандай предмет ўзи амалга оширувчи акт билан аниқланади. Агар бу хусусиятлар предметда йўқолган бўлса, унда у ҳақда гап бўлиши мумкин эмас, унинг фақат белгиси қолади, холос. Шунинг учун алоҳида олинган киши биров билан муомалага кириша олмаса ёки ўзини ҳамма нарсада етарли ва бирон бир нарсага эҳтиёжини сезмаса, давлатнинг элементи ҳисобланмай, ё хайвонга ёки худога айла-ниши мумкин.

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

Давлат таркибига айрим шахслар, оила ва қишлоқлар киради. Бирок алоҳида шахсларнинг ҳаммаси ҳам давлат таркибига тааллуқли бўлмай-дилар. Қуллар унга кирмайди, дейди у. Қулдорлик тузумининг мафкура-си сифатида Арасту қулларни одам ўрнида кўрмай, уларни ўз ҳўжайин-ларининг жонли қуроли ҳисоблайди. Жамиятда ўзаро бир-бири билан боғланган барча элементлар бир бутунликни ташкил этади. Ҳукмронлик элементи ва итоаткорлик элементи доимо намоён булади. Бу табиатнинг умумий қонуни, шунинг учун тирик мавжудот бўйсунди. Бундан Арасту қулчиликнинг табиати ва вазифасини келтириб чиқаради. Унинг фикри-ча, ўзлигига эга бўлмаган киши табиатан қулдир. Улар фақат жисмоний ишларга мўлжаллангандир. Ҳўжайин фақат қулнинг ҳўжайини. Лекин унга тааллуқли эмас, қул эса нафақат ҳўжайиннинг қули, балки бутун-лай унга боғлиқдир.

Арасту Афлотун сингари одил жамият тўғрисида фикр юритади. Ўзининг одил жамият тузумини, ўз давридаги давлат тузумининг иқтисодий структураси ва типлари асосида янги ажралиб турувчи давлатни қуриш фикрини илгари сурди. У мустақил сиёсий фикрли булиб, у ўз давридаги мавжуд давлатларнинг олиб бораётган сиёсатини, давлат ҳуқуқий назариясини танқид қилади. Арасту ўз мактабида маслақдошлари билан биргаликда кўпгина юнон шаҳар-давлатларнинг конституцияларини изчил равишда ўрганди. Маълумотларга қараганда, у 158 та конституция билан танишиб чиққан. Булардан фақат биттаси 1890 йили Мисрда Афина конституцияси — «Афина полития»си номида топилган эди.

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

Арастунинг ижтимоий қарашлари, умуман олганда, Афлотунникага ўхшаб кетади. Чунки, у ҳам ҳукмрон синфнинг манфаатларини ҳимоя қилган. Узининг идеал давлатини қуриш режасида барча ишлаб чиқариш ишлари, жисмоний ишларни қулларнинг елкасига юклаган. Бироқ қулдорлик жамиятининг эркин кишиларга нисбатан Афлотуннинг ерга эгалик туғрисидаги қарашларини таркидунёчилик, фуқаролар ҳуқуқини камситувчи ғоя, деб билади. Афлотун қулдорлик давлатидаги эркин кишиларнинг ерга эга бўлишлари, уларга турмуш тарзини таъминлаб, тийиб турувчи жилов, деб қараган.

Арасту меъёрга биноан саҳий яшаш деган бошқа формулани илгари суради.

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

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

Унинг фикрича, идеал давлат қуриш учун мавжуд тузумни инқилобий йўл билан ағдариш, инсонни қайта тарбиялаш талаб қилинмайди.

Сиёсатчи ва қонунчининг вазифаси бузилган ерда қурилиш билан шуғулланиш эмас, «Сиёсат кишиларни яратмаиди, уларни табиат қандай яратган бўлса, шундай қабул қилиб олади». Шундай давлат тузумини жорий этиш керакки, у мавжуд шарт-шароитда макбул ва эгилувчан бўлиши керак. Давлат тузумини яхшилаш уни қуришдан бирмунча осонроқдир. Яхши қонунчи ва ҳақиқий сиёсатчи, нафақат мутлақ энг яхши давлат шакллари, балки унинг муайян шароитлар-

га мос келадиган нисбатан энг яхши шаклларини ҳам назардан чиқармаслиги лозим.

Мавжуд давлат тузумининг шаклларини такомиллаштиришда ёрдам бериш учун сиёсий рахбар давлат тузумининг қанча тури борлигини билиши керак.

Шунинг учун Арасту илгари сураётган идеал давлат лойихасида қадимги Юнонистонда маълум бўлган давлатнинг барча турлари кўриб чиқилган. Арастунинг таъкидлашича, давлат тушунчаси турлича аниқланади ва ҳар хил сиёсий тузумлардан иборат давлат шакллари мавжуддир.

Ҳар қандай давлат қандайдир яхши жойга ўхшайди, деб ёзган файласуф «Сиёсат» асарида, лекин яшаш жой — тур, давлат — битта, гарчанд у асосий яшашхона бўлса ҳам, давлат маълум сиёсий тузилишлардан фойдаланадиган фуқароларнинг жамият шаклидир.

Давлатдаги сиёсий тузилиш шундай тартибки, унда давлатни бошқариш асослари ётади ва у давлатда олий ҳокимият, деб ифодаланади. Сиёсий тузум қонун ҳукмини кўзлайди. Қонун ҳукмронлик қилмаган ерда, сиёсий тузум йўқ. Қонунлар шундай асоски, ҳукмронлик қилишда ва мазкур давлат шаклини ҳимоя қилишда, қонунларни бузувчиларга қарши курашда қонунга қатъий амал қилишлари лозим. Қонун ҳамма нарсанинг устидан ҳукмронлик қилади. Ҳар бир иш алоҳида олинганда ҳам давлат қонунига биноан бажарилиши керак. Арасту айтдики, шунга интилиш керакки, қонунлар ўзгаравермасин. Чунки, қонун бўйсунмишга мажбур этадиган қонун кучидан бошқа куч йўқ. Фақат урф-одаг қонунга бўйсунмайди, у эса узок вақт давомида шаклланади. Арасту сиёсий тузумдаги уч ҳуқуқ тўғрисида фикр юритади:

- 1) Қонун чиқарувчи ҳуқуқ.
- 2) Маъмурий ҳуқуқ.
- 3) Суд ҳуқуқи.

Давлат табиатан турли-туман бўлиб, қандайдир мураккаб, бир-бирига ўхшамаган кўпгина кимсалардан ташкил топган. Даставвал булар инсонлар. Чунки, бир хил кишилардан давлат ташкил топмайди. Ҳар бир киши битта ишни жуда яхши бажариши мумкин. Чунки, бир кишидан бир вақтда най чалишни ва этик тикишни талаб қилиш мумкин эмас. Давлат ҳам бир-биридан фарқ қиладиган оилалардан ташкил топган.

Арасту, давлатда, шунингдек, олижаноб ва пасткаш, бой ва камбағал, тарбияли ва тарбиясиз, озод ва қул (лекин қул давлатнинг қисми эмас) мавжуд, дейди. У давлатнинг яшаши учун зарурий элементларни батафсил санаб ўтади ва буларни сифат ва миқдор элементларига ажратади. Сифат элементларига у эркинлик, тарбия, туғилиш ва олижанобликни киритса, миқдор элементларига омманинг миқдорий устунлигини киритади.

Давлат фуқаролардан, яъни фуқаролар оммасидан иборат. Фуқарога давлат сингари ҳар хил қарашлар мавжуд, чунки ўша битта кишини ҳамма ҳам фуқаро деб ҳисобламайди. Фуқаро тушунчаси ҳар бир сиёсий тузумда ўзига хосдир. Арасту фуқаро деб, судда ва бошқарувда иштирок этган кишини айтади. Бу фуқаро тўғрисидаги мутлақ тушунчадир.

Сиёсий тузумларнинг шакллари қанча куп бўлмасин, фуқароларнинг ҳам шунча турлари бор, дейиши ноўрин, чунки ҳаммани ҳам фуқаро деб аташ мумкин эмас. Масалан, демократик давлатда фуқаро ҳисобланган киши олигархия тузумида фуқаро ҳисобланмайди. Чунки демократия давлатда барча кишилар фуқаролардир, сабаби улар барча ишларда иштирок этадилар. Олигархия тузумида эса фуқаролар ҳарбий хизматни ўтайдилар ва худоларга хизмат қиладилар. Фуқаролар тўртта амални бажарувчи кишилардир: 1. Ҳарбий ишни бажарувчилар; 2. Маъмурий органлар (маъмуриятнинг) ишларини бажарувчилар; 3. Судлов ишларини бажарувчилар; 4. Коҳинлик ишларини бажарувчилар. Бошқариш ишлари деб Арасту қонун чиқарувчи ва ижро этувчи ҳокимиятни назарда тутган бўлса керак. Фуқаролар фуқаролик иззат-ҳурматидан фойдаландилар.

Давлат, юқорида айтилгандек, «умумий ётоқхона»нинг бирдан-бир шакли эмас. Бошқа шакллари — оила ва қишлоқ. Улар давлатдан аввал келади ва у олдинги иккита шаклга нисбатан охириги мақсад маъносида иштирок этади, яъни имконият ва давлатнинг энтелехиялиги азалдан инсонга ато этилган бўлади, чунки инсон ўз табиатига кўра сиёсий махлуқдир. Агар ҳайвонларнинг овози қувонч ҳамда аламни ифода этишга хизмат қилса, инсоннинг овози эса нима фойда ва нима зарур эканлигини ва шунингдек, нима адолатли-ю нима адолатсизлигини ифодалаб беради. Шунинг учун давлатнинг ўзи табиий яшашхона шаклидир. Давлатнинг мавжудлиги табиий. Жамиятнинг дастлабки шакли оила. Арасту ривожланган қулдорлик жамиятидаги оилани, жамиятнинг дастлабки табиий шакли, деб билади. У инсоният пайдо бўлгандан бери ўзгармай келаяпти, дейди файласуф.

Арасту талқинида оилага шак-шубҳасиз учта муносабат мавжуд. Оиланинг энг кичик ҳужайраси қуйидагилар: хўжайин ва қул, эр ва хотин, ота ва бола. Оилада шунга мувофиқ уч хил муносабат мавжуд: хўжайинлик, эр-хотинлик, ота-оналик. Арасту хўжайинликни ҳокимлик қилиш ва уй хўжайинининг ҳукмронлигига ажратади. Иккиси ҳам оила бошлиғига тегишли, биринчиси қуллар устидан хўжайин бўлса, иккинчиси хотини ва болалари устидан ҳукмрондир. Биринчи ҳокимлик ҳаётда зарурий предметларни бошқаради, аввало қуллар устидан ҳукмронлик қилади ва ҳукмдор ҳамда унинг оиласи фаровонлигига хизмат қилса, иккинчиси хотин ва болалари фойдасига хизмат қилади, уй хўжайинининг ҳукмронлиги монархия ҳокимияти. Хотиннинг оилада ҳукмронлиги ғайритаби-

ийдир. 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 манфатлари кундалик эҳтиёжлар билан чекланмай, янада юқорироқ бўлиши мумкин.

Давлат бамисоли оила ва қишлоқнинг энтелехияси каби бир қанча қишлоқлардан пайдо бўлади. Давлатни бошқариш оила бошлиғи ҳокимлигининг давомидир. Чунки, оила бошлиғининг ҳукмронлиги монархик, сиёсий тузумнинг биринчи шакли — патриархал монархиялар (подшоҳлик). Худди шунингдек, ҳар қандай оилани улуғ оксоқоли подшоҳ сингари бошқаради. Кейинчалик оилалар қон-қариндошлик жиҳатдан бўлинсалар ҳам оилалар подшоҳ раҳбарлиги остида бўладилар. Бироқ сиёсий тузумнинг бошқа шакллари ҳам мавжуд.

Сиёсий тузумнинг шакллари турли-туман, давлат мураккаб бир бутунлиқдир, 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 ҳукмронлик шаклини ўрнатишга интилади. Ундан ташқари, бир хил халқ зулмқор ҳукмронга берилса, бошқалари подшоҳлар ҳукмронлигида яшаса, яна баъзилари учун эркин сиёсий ҳаёт керак. Лекин асосий сабаб 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 тузумлар бир-бирини алмаштирадилар ва янгилар пайдо бўлади. Давлат ўзгарса ҳам инсонлар ўзгармай, қандай бўлсалар шундай қоладилар, фақат бошқарув шакли ўзгаради. Арасту сиёсий тузумларни миқдорга, сифатга ва муқдорлик белгиларига қараб бўлади. Давлатлар даставвал ҳокимлик кимнинг қўлида — битта шахсними, озчиликними ёки кўпчиликни қўлидалигига қараб фарқланади. Арасту учун бу формал томон, чунки битта шахсми, озчиликми ёки кўпчиликми тўғри ёки нотўғри бошқариши мумкин. Ундан ташқари озчилик ёки кўпчилик бой ёки камбағал бўлиши мумкин, лекин одатда камбағаллар давлатда халқнинг кўпчилик қисмини ташкил этади. Бойлар эса озчиликни ташкил этиб, жамоа аҳлини мулккий белгиси ва миқдорий белгисига қараб бўлишликка тўғри келади. Пировард оқибатда давлат тузумининг олти хил шакли юзага келади. Учта шакли (монархия, аристократия ва полития) тўғри ва учтаси (тирания, олигархия, демократия) нотўғри шаклларидир.

Монархия — энг қадимий дастлабки ва энг илохий сиёсий тузум шакли. Арасту шоҳ ҳокимлигининг патриархал ва мутлақ монархия турларини санаб ўтган. Агар давлатда ҳаммадан устун турувчи шахс бўлса, унда мутлақ монархия тузumi бўлади. Бундай кишиларга қонун йўқ, одамлар ўртасида худо даражасига кўтарилади ва уларни ўзига ва қонун-

га бўйсундиришга ҳаракат қилади. Қандай кулгили — «уларнинг» ўзлари қонун, дейди Арасту. Одатда бундай кишиларга қарши сургун ишлатиларди. Арасту сургунга қарши бўлган, чунки бундай кишилар абадий подшоҳлардир, бундай инсонга фақат бўйсунидан бошқа илож йўқ.

Аристократия сиёсий тузуми ҳукмронлик қилган даврда ҳокимият озчиликнинг қўлида бўлиб, давлатни шарафли кишилар бошқаради.

Полиция (республика) сиёсий тузумда 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 бўйсундиришга лойиқдирлар. Шунга асосан ҳокимият мансаблари жасур, муносиб камбағалларга ҳам тегади. Арасту фикрича, кўпчилик озчилик олдида устунликка эга бўлади. Кўпчиликнинг ҳар бир аъзоси аристократик озчиликнинг ҳар бир аъзосидан яхши. Кўпчилик алоҳида-алоҳидаликдан кура 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. Ундан ташқари кўпчилик ҳукмронлик қилишга кўпроқ асосга эгадир. Чунки, агар шахсий қадр-қимматдан келиб чиқадиغان бўлсак, бойлик ёки насл-насаблари ичида ҳар доим энг муносиб, энг бой, энг шарафли киши топилиши мумкин, шунинг учун муносиб бой, шарафли кишиларнинг ҳукмронлига барқарор эмас, кўпчиликнинг ҳукмронлиги мустақил ва барқарор бўлади.

Тирания сиёсий тузумини Арасту қаттиқ қоралаган. Золимлик инсон табиатига мувофиқ келмайди. Тиран (золим шоҳ)нинг ҳокимлиги, яққа монархнинг масъулиятсиз ҳукмронлигидир. Қўл остидагиларнинг манфаатларини ҳимоя қилмайди. Золим шоҳ доим унинг хоҳишига қарши чиқади. Жамиятдаги бирон бир эркин киши бундай ҳукмронликка кўнгилли равишда рози бўлмайди. Золимлар барча маънавий фазилатли кишиларнинг душманларидир. Маънавий фазилатли кишилар биринчидан, бешафқат ҳукмронликка даъвогар эмаслар, иккинчидан, улар ўз муҳитлари ва бошқалар орасида ишончга сазовор бўлиб, на ўзларининг, на бошқаларнинг устидан ҳақдорлик қилишмайди. Золим ўз қўли остидаги кишиларга иродасизлик қайфиятини сингдиришга интилади ва узаро ишончсизликни уйғотиб, уларни сиёсий қучдан маҳрум қилади. Шунинг учун Арасту бу сиёсий тузумга нафрат билан қараб шундай деди: «Олқишу иззат-икром учун ўғрини ўлдиргандан золим шоҳни ўлдирган афзал».

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

манфаатларини ҳамма нарсадан устун қўядилар. Демократик тузум, Арасту фикрича, салбийдир. Мутафаккирнинг таъкидлашича, демократиянинг турлари бир неча хил. Аниқроқ айтсак беш хил, улар ўз навбатида иккига бўлинади. Биринчиси — қонунга асосланган демократия, иккинчиси — олий ҳокимият қонунда эмас, балки омманинг қўлида бўлади. Демак, ҳокимият халқ хушомадгўйлари — демагоглар қўлида бўлади. Хушомадгўйлар золимларга сажда қилса, демагоглар халқнинг бошига битган балодир. Бу ерда бутун ҳокимиятчилик парчаланadi. Қонунга асосланган демократия барча ёмон сиёсий тузумлар ичида бирмунча дурустидир.

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

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

Давлат умумий адолатга хизмат қилади. Лекин адолат нисбий тусунчадир, шунга қарамай, 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 адолатлилик

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 ҳокимликдан умумий бахт-саодат йўлида, умумий фойда, манфаатлари йўлида фойдаланадилар.

Тирания, олигархия ва демократия сиёсий тузумнинг нотўғри шакллари бўлиб, унда хоҳ битта, хоҳ 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 умумий бахт-саодат йўлида хизмат қилмаганлар.

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

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

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

3. Афлотун хусусий мулкчиликда ижтимоий зулмни кўрса, Арасту унга қарши чиқиб, айтадики, мукамал давлатни хусусий мулкчиликни бекор қилиш билан қуриб бўлмайди, чунки умумий ишни бир-бирига ағдаради ва барчага тааллуқли умумий нарсага ҳар бир киши жуда кам қайғуради. Арастунинг фикрича, ижтимоий зулмнинг манбаи мулкчиликда бўлмай, балки инсон хоҳишининг чеки йўқлиги ва унинг очкўзликдир. Шунинг учун фуқароларнинг хоҳишларини тенглаштириш ҳақида кўпроқ гап бўлишимиз керак. Бу фуқаролар мулкни тенглаштириш керак, деган гап эмас. Афлотуннинг идеал давлатини қуриш мумкин эмас. «Ўз хоҳишига кўра давлат режасини тузиш яхши, лекин амалга ошириб бўлмайдиган фикр тўғрисида фикрлаш мумкин эмас».

Арастунинг ижтимоий идеали. Файласуф таъкидлашича, энг яхши давлат бахтлидир, энг яхши — энг яхши сиёсий тузумдир. Давлат бошқа-

рувининг энг яхши шакли энг яхши ҳаёт учун хизмат қилиш. Энг яхши бахт бахтли ҳаётдир, яъни ҳаёт фазилятларга, қудратга тўла ва бу фазилятларни ҳаётнинг барча воқеаларига тўғри қўллай билиш керак. Фазилят икки қутбнинг мўътадиллигидадир, мўътадил ҳаёт заруридир ва у энг яхши ҳаётдир. Бироқ бахтли ҳаёт учун бу маънавий фаровонликдан ташқари жисмоний фаровонлик, яъни соғлиқ ва ташқи фаровонлик ҳам даркор. Бироқ ташқи гўзаллик мўътадил бўлмоғи лозим. Энг асосийси, фуқаролар ташвишларидан, биринчи навбатдаги ишлардан озод бўлишлари керак, қонун чиқарувчилар эса даставвал ўз диққат-эътиборини фақат жамиятнинг нуфузли қисми бўлмиш давлат раҳбарларига қаратибгина қолмай, балки хусусий ҳаёт кечириш ҳолатига эга бўлсинлар ва ҳеч ким уларнинг дам олишларини бузмасин. Мулкчиликнинг энг олий шакли мўътадилликдир. Давлатнинг энг олий бахтлилиги унинг фуқаролари ўртасида мулкка эга бўлишлиқдир, дейди Арасту. Бундай мулкка эга бўлган кишилар оқилона фикр юритадилар. Бир қарашда Арастунинг ижтимоий қарашлари халқчилга ўхшаб кетади. Арасту давлатни муҳим ва номуҳим қисмларга ажратади ҳамда бундан келиб чиққан ҳолда ўрта табақага мансуб кишиларни кўпгина фуқаролик ҳуқуқларидан маҳрум этади.

Арасту зарурий, лекин муҳим бўлмаган давлат қисмларига барча меҳнаткашларни, муҳим қисмига ҳарбийлар ва давлат раҳбарларини киритади. Дехқонлар, хунармандлар ва барча савдогарлар табақаси ҳар бир давлатнинг таркибига кириши зарур. Лекин унинг муҳим қисмлари ҳарбийлар ва кенгаш аъзоларидир, дейди Арасту. Энг яхши сиёсий тузумдан фойдаланаётган давлат хунарманднинг фуқаро бўлишига йўл қўймайди, чунки дехқончилик, хунармандчилик ҳаёт учун зарурий хунарлар, лекин улар фазилятдан маҳрумдирлар. Чунки, хунарманднинг ёки ёлланма ишчининг ҳаёти фазилятлардан маҳрум. Фуқаролар хунармандчилик, касбкорлик билан шуғулланмасликлари керак, чунки бундай ҳаёт шарафли эмас, шунингдек, дехқон бўлишлари керак эмас, аксинча, ўзларида фазилятларни ривожлантириш учун ҳамда сиёсий фаолиятлари учун уларга фалсафий бўш вақтлар зарур.

Арастунинг фикрича, одамлар табиатан тенг эмаслар. Қул билан қулдор бамисоли ҳайвон билан инсондир. Биринчиси жисмоний меҳнатга туғилган бўлиб, бировларнинг фикрини амалга оширади. Улар оқилларни тушунадилар, лекин ўзлари ақлга эга эмаслар. Улар — жонли мулк ва хўжайиннинг қуроли. Қулларга эга бўлишлик, Арасту фикрича, уруш ёки ов ҳақидаги фандир. Овчилик ҳарбий ишнинг бир қисми бўлиб, мақсади ёввойи жониворларни ва табиатан бошқаларга бўйсунадиган кишилар — қулларни овлашдан иборатдир. Бундай уруш адолатлидир, дейди Арасту.

Шундай қилиб, «энг яхши давлатнинг фуқаролари наинки хунармандчилик, бирон касб, дехқончилик билан шуғулланишлари у ёқда

турсин, балки умуман жисмоний меҳнатдан холи бўлишлари зарур». Фукаролар қулдор бўла туриб, қул ҳисобига яшаб, фалсафа билан шуғулланишга буш вақтга эга бўлиб, ўз фазилатларини ривожлантирадилар. Шунингдек, фукаролар бурчларини бажарадилар. Армияда хизмат қиладилар, кенгашларда қатнашадилар, суд идораларида судлашадилар, ибодатхоналарда худоларга ибодат қиладилар. Хўжайин эса қул нимани бажара олишини билса, буйруқ беришни билсин. Шунинг учун бойлиги етарли оиланинг иқир-чиқирларига қарам бўлиб қолмаган бойлар турмушнинг майда-чўйда ишларига аралашмай, бу ишни бошқарувчиларга топшириб, узлари эса давлат ишлари ёки фалсафа билан шуғулланишлари лозим».

Фукаролар мулки гарчанд тенг бўлмаса-да, лекин уларнинг ўртасида ўта бой ва ўта камбағал йўқ. Бутун элдин давлатларга тарқалган энг яхши сиёсий тузум уларни битта яхлит сиёсий тузумга бирлашишига имкон яратиб, бутун дунёда ҳукмрон бўлишлари мумкин. Барча бошқа халқларни табиат қуллик учун ваҳший қилиб яратган. Шунинг учун улар қулликда яшашлари керак. Улар элликликларнинг ижтимоий ва хусусий ерларида ишлашлари керак. Улар бу ишларни умумийлик, фаровонлик ҳамда ўзлари учун бажаришлари керак.

Арастунинг сиёсий таълимотлари ниҳоятда улкан назарий ва шунингдек, катта тарихий қимматга эга. Унинг идеал давлат тўғрисидаги ихчам лойиҳаси, ҳар қандай ҳаёлий давлат каби уйдирма ҳаёлий хусусиятлари реал жамиятнинг тарихий муносабатларини акс эттирувчи қоришмадан иборат бўлган.

Арасту «Сиёсат» асарининг ажралиб турадиган хусусияти яна шундаки, унда реал, тарихий ҳислатлар ҳаёлий унсурлардан устун туради. Арасту фикрича, энг яхши давлатга йўл мавжуд воқеликни билиш орқалидир. Худди шунинг учун Арастунинг «Сиёсат»и сиёсий қарашларни ҳамда қадимги юнон жамиятида синфларнинг келиб чиқишини ва унда ўзининг сиёсий назарияларининг таянчини ўтаган энг қимматли ҳужжат, деб ҳисобланган.

Арастунинг ижтимоий-сиёсий таълимотлари ва айниқса, унинг идеал давлат ҳақидаги назариялари нафақат унинг ватандошлари томонидан ривожлантирилибгана қолмай, балки ўрта аср марказий осиелик мутафаккирларнинг идеал жамоанинг фозил кишилари тўғрисидаги қарашларига, шунингдек XVI—XVII асрларда Ғарбий Европада яшаб ижод этган мутафаккирларнинг ижтимоий-сиёсий қарашларига ҳам катта таъсир қилган ва ўчмас из қолдирган.

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

ўғлига бағишланган бўлиб, тўғри юриш-туриш, ахлоқ-одоб ҳақида амалий насиҳат сифатида ёзилган ва шу боис асар «Никомах этикаси» деб аталган. Демокритнинг ахлоқий таълимоти маълум даражада ҳаётий донишмандликка бағишланган афоризмлардан иборат. Афлотун ўз ахлоқий таълимотини диалог шаклида ифода этган бўлса, Арастунинг ахлоқий таълимоти монолог сифатида, яъни ўз шакли жихатидан илмий асар бўлиб, абадийликдан ва кундалик фикр-мулохазалардан йироқдир. Арасту қадимги фанларни системалаштирган.

Ахлоқий масалаларни ҳал этишда у Демокритга яқин турган. Арастунинг этикаси дунёвий, ҳар бир озод кишини давлат фуқароси руҳида тарбиялаш масалаларига бағишланган.

Арасту фикрича, ахлоқ масаласини кенг ва атрофлича ўрганиш ҳамда унинг тизимини яратишдан аввал бахт-саодат нималигини аниқлаб бериш лозим. Иккинчидан, инсон бахт-саодатга эришишга кодирми ёки йўқми, деган саволга жавоб бериш керак (яъни ирода эркинлиги ва инсон ҳатти-харакатини баҳолаш муаммоси кўйилади); учинчидан, бахт-саодатга эришиш учун қайси йўлдан боришни англаш даркор (яхшилик муаммосини, тарбиянинг моҳияти ва имкониятни кўриб чиқиш керак); тўртинчидан инсон интилишларининг энг буюк мақсади олий бахт-саодат эканлигини билиш лозим. Шунга кўра этикада фаровонлик ҳақидаги таълимот, эзгулик ҳақидаги таълимот, ирода эркинлиги ҳақидаги таълимотлар ўрин олган. Рисола охирида озчиликка тааллуқли бўлган маънавий идеал таҳлил қилинади. Тарбиядаги ютуқ турмуш тарзига боғлиқ. Энг яхши ҳаёт кечириш шакли ҳақидаги таълимот бевосита давлат тузилиши ва сиёсатнинг яхши шаклига боғлиқ.

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

Яхшилик жоннинг туғма сифати булмай, балки холис қилинган, эга булинган нарсадир ва шунинг учун ҳузур-ҳаловат барчанинг умумий мақсадидир. Чунки, ҳамма яхшиликлардан бутунлай маҳрум эмас, балки бунга таълим ва меҳнат орқали эришиш мумкин. Яхшиликни Арасту жон тўғрисидаги таълимотига кўра ва жоннинг қисмларига боғлаб таснифлайди. Бу тақсимлаш диний мақсадда эмас, генетик-биологик нуқтай назардан бўлади.

Жоннинг «ўсимликлар» қисми барча ўсимликлар учун умумийдир. Хайвонлар ва инсонларнинг жони эса эхтиросли бўлиб, айнан шуларга тааллуқлидир. Жон ўсимликлар жони билан жоннинг ноаклий қисмини ташкил этади.

Жоннинг оқил қисми фақат инсонга тааллуқлидир. Инсон жоннинг шу қисми билан бошқа тирик мавжудотларидан ажралиб туради. Арасту яхшиликларнинг ўзига хослигини аниқлаш мақсадида руҳиётга мурожаат қилди. «Рухий ҳаракатлар» уч турли бўлади: 1) аффектлар; 2) қобилиятлар; 3) эга бўлишлик хусусиятлари. Аффектлар ва қобилиятларни табиатдан оламиз, табиатни яхши ёки ёмонга бўлмаймиз. Яхшилик одат сингари фаолият орқали эришиладиган сифатдир, яхшиликнинг одатдан фарқи шуки, одат мақсад ила шаклланмайди, яхшиликка махсус таълим ва онгли равишда эришилади. Инсоннинг яхши бўлиши оқилона хатти-ҳаракати, тарбияси ва уз вазифасига бўлган муносабатида кўринади. Барча яхшиликларни икки турга бўлиш мумкин. Дианоэтика — жоннинг оқил қисми (донолик амалийлиги, изланишлиги) орқали бўлади. Этик қисми жоннинг иродага интилиши туфайли бўлади. Файласуф яхшиликни таърифлар ва унга баҳо берар экан, Демокрит сингари олтин ўртани «юқори кўяди ва уни ривожлантиради». Яхшилик, дейди Арасту, маълум даражада ўрталикни ташкил этади, чунки у доимо ўртагача интилади. Комил кишилар бир хил бўлади, ёмонлар эса ҳар хил бўлади.

Арасту яхшилик ҳақида умумий мулоҳазалар юритибгина қолмай, уларнинг ҳар бирини чуқур таҳлил қилади. Бу масалада доимо амалий фаолиятга мурожаат қилади. Фаолиятга тааллуқли тадқиқотда умумий мулоҳазалар мазмунсиз бўлиб, хусусийлари кўпроқ ҳақиқатга эгадирлар. Чунки, ҳаракат доимо хусусий ҳисобланиб, умумий ҳолатлар билан келиши керак. Жасурлик яхшилик, бемаъни қаҳрамонлик ва кўрқоклик ўртасида туради. Бироқ яхшилик оддий ўрталик эмас, чунки у доимо икки кутбнинг бирига яқин туради. Қаҳрамон киши, шундай кишики, у ўз олдидаги тўсиқларни енгиб, кўркмай олға 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 куринади, унга эришиш унинг мақсадидир. Жасурлик ахлокий яхшилик экан, у фаолият орқали қўлга киритилади ва намоён бўлади. Қаҳрамонлик энг кўп даражада намоён бўладиган фаолият урушдир. Арасту шунингдек, қаҳрамонлик тушунчасининг яна бошқа жиҳатларини фарқлайди. Масалан, у сиёсий қаҳрамонлик тўғрисида гапиради, мажбуран қаҳрамонлик кўрсатиш, кўркув ва азобдан қутулишга интилиш инсонни жасур бўлишга ундайди. Масалан, ҳарбий санъатнинг сирасорларини яхши билган тажрибали ҳарбий тажрибасиз ёш ҳарбийдан устун туради. Арасту шунингдек, шахснинг бошқа баъзи тавсифларини таърифлайди.

Арасту ахлокий фазилатлар ва иллатларни шундай тасниф қилади:

ФАЗИЛАТ	ИЛЛАТ	
Жасурлик, довюраклилик	Узини тия билмаслик	Кўрқоқлик
Мўътадиллик (лаззатланишда)	Исрофгарчилик	Эҳтироссизлик
	Такаббурлик	Узини тия билмаслик
Сахийлик	Мақтанчоқлик	Хасислик
Савлатли булиш	Қуполлик	Пасткашлик
Ҳимматли бўлиш	Такаббурлик	Ҳимматсизлик
Мулойимлик	Масхарабозлик	Камситишлик
Тўғрилиқ (хақгўйлик)	Бемаънилик	Қўполлик
Дилкашлиқ	Адолатсизлик (карама-қаршилиқ)	Тошбағирлик
Меҳрибонлик		Адолатсизлик (тўғри тақсимламаслик)
Дюлатли бўлиш (иктисод бўйича)	Фойда	Зарар
Қонунга биноан		Адолатсизлик (узига етарлича карамаслик, ўзини камситишлиқ) Мол-дунёга берилиши
Адолатли бўлиш (умумий фазилат)		

Арасту этикасининг маълум тарихий ва синфий характери яхшилиқларни тушунтиришга, масалаларни адолатли ҳал этишга боғлиқ.

Ахлоқий фазилатлар орқали биринчи уринда адолат туради. «Адолатсиз деб қонунни бузувчиларга, бошқалардан ортиқроқ олувчи ва бошқаларга тенг муносабатда бўлмайдиганлар айтилади. Қонунга яраша иш қилувчи, барчага баробар қаровчи киши адолатлидир», дейди Арасту. Шундай қилиб, «адолат» тушунчаси айни бир вақтнинг ўзида қонунга биноан ва кишиларга баробар қарашли бўлса, адолатсизлик қонунга қарши ва инсонга турлича муносабатда бўлишлиқдир. Шунингдек, ортиқча фойдага ўзини урган киши ҳам адолатсиздир. Адолатсизликнинг эзгуликка алоқаси бор, лекин ҳар қандай эзгуликка эмас, балки фақат ташки бахт яратувчи эзгулик доимо эзгуликдир. Лекин асл маънода ҳар бир шахс учун эзгулик эмас.

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

кий муносабатларни нисбий, деб билади. Агар кичик гуруҳ софистлари ҳуқуқ ва ахлоқнинг ўзгарувчанлигини мутлақлаштирган бўлсалар, Суқрот илоҳиётга мурожаат қилиб, уларнинг доимийлигини мутлақлаштирган бўлса, Арасту унисини ҳам, бунисини ҳам бир-биридан фарқлайди. Таксимловчи адолат, унинг фикрича, тенглик тамойилига риоя қилиш эмас, балки муносибликка қараб бир текис бўлишлиқдир. Барча кишилар адолатга амал қилишга розидирлар. Лекин муносибликнинг ўлчовини ҳамма ҳам битта нарсада кўрмайди. Демократик жамоа фуқаролари уни эркинликка, олигархия тузумининг фуқаролари бойликда, аристократлар эса фазилатда кўрадилар.

Демокрит табиат қонунлари билан кишилар томонидан яратилган қонунларни бир-биридан ажратиб, фарқлаган бўлса, Арасту сиёсий ҳуқуқда табиий ва шартли ҳуқуқларни топди. Сиёсий ҳуқуқ эса қисман табиий ва қисман шартли ҳуқуқдан иборат, дейди файласуф. Табиий ҳуқуқ эса ҳамма ерда бир хил аҳамиятга эга ва улар тан олинадими ёки йўқми бунга боғлиқ эмас. Шартли ҳуқуқ эса шундай ҳуқуқки, у дастлаб муҳим бўлмаган фарқка эга бўлган бўлса, аниқлангандан кейин бу эътиборсизлик тўхтайди. Қонунга риоя қилиш, уни бажариш давлатнинг ҳар бир фуқаросининг бурчидир.

Арасту мутаносиб ва тенгликка риоя қилувчи адолатни фарқлайди. Биринчиси геометрик мутаносиблик, иккинчиси арифметик мутаносиблик орқали ифодаланadi. Таксимловчи адолат тенгликни талаб этмай, балки мутаносибликка қараб (моддий ёки маънавий жиҳатда устунлигига қарамай) таксимланиши керак. Муносиб киши кўпроқ қисмга эга бўлиш ҳуқуқига эга, яъни муносабатлар мутаносиблигига қараб жамиятдаги бойлик ва лавозимлар адолатли бўлиши лозим. Мутаносибликни бузиш ёки таксимлашда тенгликни бузиш адолатсизликни туғдиради.

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

Тенглаштирилувчи адолат икки қисмга бўлинади. Баъзи ижтимоий муносабатлар эркин, бошқалари эркин эмас. Эркинликка олди-сотди, заём, қарз бериш, жамғарма, ёлланма тўловлар кирса, эркин бўлмаганига ўғрилик, ўзига оғдиришлик, захар тайёрлаш, қўшмачилик, қотиллик, ёлғон гувоҳ бериш, босқинчилик, шикаст етказишлик, ҳақорат ва хоказо киради.

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

шундаки, сиёсат ва амалиётчилик доимо хусусийликка тегашли ва узгарувчандир.

Арасту оқил ва амалий киши уртасидаги фарқни ажратади. У Афлотунга карама-қарши таъкидлайдики, донишмандлар давлатни бошқаришга кодир эмаслар, чунки улар узларини ҳақиқатни билишга бахшида қиладилар ва зарур булган нарсаларни урганадилар, улар ўзгарувчан ва жамият ҳаётига керакли нарсадан 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 топди ва қўлга киритди. Агар мақсад яхши бўлса, унда бу куч таҳсинга сазовор, борди-ю мақсад аҳмоқона бўлса, унда бу қобилият ҳамма нарсага тайёр. Арасту учун мақсад ва чора бирликни ташкил этади. Бунда мақсад чорани танлайди. Шунинг учун мақсаднинг маънавий характери фақат маънавий воситаларга ижозат беради ва аксинча, ахлоқсиз мақсадларга маънавийтсиз воситалар муносиб келади.

Арасту биринчи бўлиб, қадимги дунё ахлокида инсон хулқининг тизимини тадқиқ қилди. У амалиётга мурожаат қилиб, ирода эркинлиги масаласини қўяди. Инсоннинг барча хатти-ҳаракатларини аниқлаб, улар эркин, ноэркин ва аралашган бўлади, дейди. Арасту эркин ҳаракатнинг келиб чиқиш тарихини ўрганади. Ҳаракат принципи инсоннинг ўзидадир. Шунга қўра инсоннинг хатти-ҳаракатларини макташ ёки қоралаш мумкин.

Мақсад маълум турнинг фаолияти ёки предметидир, ирода эса мақсадга интилишлиқдир. Ирода ва мақсадни Арасту шундай боғлайди. Арасту учун ирода эркинлигининг ҳудудларини тадқиқ этиш ниҳоятда муҳимдир. Инсон одобидан мақсад, чора ва ҳаракат қанчалик муҳим экан, мутафаккир буларнинг инсон иродасига нечоғли таъсири борлигини кўрсатади.

Кишилар яхшилик ва ҳузур-ҳаловат тушунчаларини ўзларининг ҳаёт тарзларига қараб белгилайдилар. Қўпол, илмсиз омма яхшилик, ҳузур-ҳаловатни кайф-сафода кўради ва шунинг учун ҳаётларини кайф-сафода ўтказди. Илмли ва фаолиятли кишилар олий бахтни сиёсий фаолиятнинг мақсади каби обрў, деб билдилар. Доно учун ҳузур-ҳаловат кузатувчанлик фаолиятидадир. Фаолият характерга таъсир кўрсатиш орқали мақсад танлашда билвосита таъсир кўрсатиши мумкин, яъни шахснинг маънавий таракқиётига таъсир ўтказиш мумкин. Узоқни кўзлаган сиёсатдонлар доимо тарбияга катта эътибор бериб келганлари бежиз эмас.

Арасту инсон одобини таҳлил қилишни тугатар экан, ахлоқий ҳақиқат нима ва унинг мезони қанақа, деган саволга жавоб беради. У Афлотуннинг ахлоқий абсолютизмининг қабул қилмайди. Чунки, Афлотун ҳақиқий фаровонликнинг мезони ғайриинсоний абадий ғояда, деб билди. Шунингдек, софистларнинг релятивистик ахлоқ (нисбий ахлоқ)ига қарши

чиқади. Уларнинг фикрича, ҳар бир кишининг мақсади унга нима бахтли кўринишдадир. Ҳақиқий бахтни эҳтимол бахтдан фарқ қиладиган мезони йўқ, деб аташган софистлар. Арасту фикрича, ҳақиқий бахтни англаш маънавий юксак, тўғри фикрловчи кишига тааллуқлидир. Ҳар бир инсоннинг гўзаллик тўғрисида тасавури бор. Бунда маънавий инсоннинг буюк ютуғи кўриниб турибди. Файласуф ҳар бир алоҳида ҳолатда ҳақиқатни топади. Бу унинг мезони ва қонуни ҳисобланади. Маънавий инсон ақл билан фазилатлар бирлигига амал қиладиган кишидир. Фазилат жоннинг қўлга киритган сифатидир. Жоннинг комил қисми қанчалик кўп бўлса, фазилатлар ҳам шунчалик юқори бўлади. Инсоннинг энг мукамал ва специфик жон қисми оқил жондир. Ақлни инсон белгиламайди, балки ақл инсонни белгилайди. Фақат ақл ҳузур-ҳаловат ва азоб-уқубатни бир-биридан ажратади, эҳтиросларини тияди, ёмон одатларнинг ривожланишига йўл қўймайди. Фақат ақли ва фазилатли киши дўстликнинг энг олий даражасига лойиқ. Бундай дўстликка на лаззатлаиш, на фойда орттириш балки ҳамфикрлилик, ҳурмат ва муҳаббат бирдан-бир асосдир. Арасту ахлоқдан сиёсатга утишни амалий масалаларни қўйилишига боғлиқ, дейди. Инсоннинг яхши бўлишига биргина фаннинг ўзи етарли эмас. Фан таъсирида азалдан одат тусига кириб қолган нарсаларни ўзгартириш мумкин ёки ўзгартирмоқчи бўлса ҳам осон бўлмайди.

Одатларни нима ўзгартириши мумкин? Баъзилар кишиларнинг яхши бўлиши уларнинг табиатидан дейишса, иккинчилари эса одатдан, учинчилари эса таълим-тарбиядан, деб билдилар. Биринчиси бизнинг ҳуқуқимизда, кейинчилари эса одатларига кўра ҳузур-ҳаловат қилишлари орқали бўлади. Инсон яхшиликка тез эътибор бериш учун ёшлигиданок керакли одат ва тажриба тўплаши лозим. Агарда жамиятда тегишли қонунлар мавжуд бўлса, унда тўғри тарбия амалга ошиши мумкин. Маълумки, яхши ижтимоий тарбия учун қонунлар зарурдир. Сиёсат айнан яхши қонунлар чиқариш, давлатни бошқаришнинг энг яхши тузилиши билан шуғулланади.

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

Ахлоқнинг кординал масалаларни ҳал этишда қадимий қомуси гоҳ Демокрит руҳида, гоҳ Афлотун билан баҳс олиб боришни таклиф этади. Фазилатлар туғма эмас, улар жоннинг қўлга киритилган сифатидир, инсоннинг маънавий бой бўлиши, давлат тузumi ва тарбиянинг мос келишига боғлиқ. Лекин хусусий тарбия эмас, ижтимоий тарбия алоҳида

аҳамиятга эга. Фазилатли ҳаёт ердаги фаровонликка интилувчи инсоний ҳаётдир.

Арастуниг купгина фикрлари шунчалик чуқур ва ҳаққоний бўлиб чиқдики, кейинчалик турли даврдаги ахлоқ назарийётчилари унга мурожаат қилганлар. Буюк юнон мутафаккирларининг нафақат фалсафий таълимотларида, балки ахлоқий таълимотларида ҳам биз диалектиканинг тирик куртакларини, ақл кучига содда ишонч, билишнинг объектив ҳақиқатлигининг куч-қудратини кўрамиз. Шу билан бирга, қулдорлар мафкурачиси Арастуниг маънавий таълимотлари тарихий чекланганлигини ҳам кўришимиз мумкин. У ўз сиёсий қарашлари билан монархия тузумининг тарафдори бўлган. Қул — ахлоқдан ташқарида, яъни ахлоқ унга тааллуқли эмас.

Арастуниг доимий ўзгармас принципи қуйидагича: «Хўжайиннинг ўз кулига нисбатан ҳуқуқи ва отанинг уз фарзанди устидаги ҳуқуқлари сиёсий ҳуқуқлар билан айнан эмас. Бу муносабатларда сиёсий ҳуқуқлар ва сиёсий адолатсизликнинг бўлиши мумкин эмас, қул жуда борганда хайвон кабидир, унда жоннинг оқил қисми бўлмайди. Гарчанд инсон хиссий лаззатланса ҳам, лекин ҳеч ким ҳеч қачон бахт ато қилолмайди. Чунки, у фазилат сингари фаолиятдир». Унинг «Этика» асаридаги кўзга ташланадиган гўзал ғоя шундай янграйди: ҳоким ва бошқарилувчилар ўртасида ҳеч қандай умумийлик бўлмаса, дўстлик бўлиши мумкин эмас... тинчлик ва адолат ҳам бўлиши мумкин эмас. Лекин муносабат ҳунарманднинг ўз меҳнат куралига, жоннинг танага, хўжайиннинг ўз-ўзига муносабати каби бўлиши лозим. Лекин дўстлик ва адолат жонсиз нарсаларга тааллуқли бўлмагани каби хайвонларга ва қулга ҳам тааллуқли эмас. Чунки, қул хўжайиннинг жонли куралидир. Уз табиатига кўра, кимда-ким ўзига ўзи тааллуқли бўлмаса, бошқага тааллуқли бўлса, гарчанд инсон бўлса ҳам, ўз табиатига кўра қулдир. Агар инсон ўз-ўзига тегишли инсон бўлиб қолса, шундагина бошқага ҳам тааллуқли бўлиши мумкин.

Арасту фикрича аёл — иккинчи навли махлук. Унда эҳтиросли ибтидо ақлдан устун туради. Аёллар танतिकликлари туфайли эркакларга нисбатан иллатларга тез берилувчан бўладилар. Ундан ташқари улар ожиз ва тезда кўзга ёш оладилар. Олий маънавий инсон сифатида ҳам ўзларини каттиқ тутат олмайдилар. Ана шу сабабларга кўра оқиллик, амалийлик ва қахрамонлик аёлларга хос эмас. Шунинг учун аёлнинг оиладаги тобелик ҳолати адолатга зид эмас. Эрнинг ўз хотинига муносабати бизга аристократча кўринадиди, чунки, бу ерда эр ҳукмрон, лекин эркаклар зарур ишларни бошқаради қолган уй ишларида аёл масъул. Агарда эр оилада ҳамма нарса устида ҳукмронлик қилса, унда аристократик муносабат монархия муносабатига айланади. Баъзан аёллар ер-мулкка меҳросхўр бўлиб қолсалар, шунда бошқарувчи бўладилар. Бундай ҳолатда уларнинг ҳукмронликлари муносабатликка асосланмай, балки олигархия тузумидек бойликка ва кучга асосланади. Оилада оила бошлиғи бўлма-

ган ҳолларда оиладаги муносабат демократик асосда бўлади. Шунингдек, оила бошлиғи заиф бўлган чоғда ҳар ким кўнглига нима келса ўшани қилади.

Шундай қилиб, Арасту ахлокий таассуб туфайли аристократ қулдорга хос хатоликлардан қутула олмаган. Қулдорликка хос бўлган ёркин қарашли шуки, у ақлий меҳнатга юқори баҳо беради-ю, лекин жисмоний меҳнатга менсимай қарайди. Жисмоний меҳнат қулнинг чекига тушган, дейди. Санъат, сиёсат ва фан эзгулик билан фаолият кўшилган фазилатдир. Буларнинг ҳаммаси эркин кишиларнинг имтиёзларидир.

Шунга қарамай, Арасту буюк. Унинг буюклиш Афинадаги полиция тузумини енган фуқаронинг иши бўлмай, балки ўзидан оддин ўтган мутафаккирларнинг барча ютуқларини ифодалаб, қуддор аристократларнинг типик қарашларини сақлай олганлиги ва ахлоқ-одоб масалаларини ўз даври даражасида ишлаб чиққанлигидадир.

Унинг этика тўғрисидаги таълимоти антик давр ахлокий фикрларининг классик намунаси ҳисобланади.

Эстетик қарашлари. Арасту эстетикаси унинг фалсафий меросининг марказий қисмларидан бирини ташкил этади.

Эстетика масалаларини файласуф «Риторика», «Сиёсат» ва айниқса, «Поэзия санъати» асарларида кенг ёритган. Кейинги асар «Поэтика» деб номланиб, унинг 26 боби тугалланмаган фикрларидан иборат ҳолда бизгача етиб келган. Комедияларга бағишланган иккинчи китобидан ҳам айрим парчаларгина етиб келган, холос.

Арасту қадимги жамиятнинг кўзга кўринган йирик файласуфидир ва устози Афлотуннинг санъатга реакцион қарашларини каттиқ танқид қилиб, ўзининг прогрессив эстетик ғояларини илгари сурган. Янги давр санъати поэзияси ҳамда дин тўғрисидаги таълимотларни Арасту меросисиз тасаввур қилиш мумкин эмас. У ўзининг «Поэтика» асарида қадимги Юнонистонда пайдо бўлган санъат ва поэзиянинг барча турларини ўрганиб, уларни умумлаштирди ва мантикий, назарий хулосалар чиқарди.

Бу асарида нафақат қадимги Юнонистонда, 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 амалиётнинг мажмуаси ҳисобланиб, бадиий ижоднинг меъёрий қонунларини ташкил этади. Мутафаккир доимо санъатнинг антих фактларидан келиб чиқади. У Зевксис, Полигнот каби рассомлар, хайкалтарош Фидий ва бошқаларни тилга олади. Арасту юнон драмаси, эпоси, меъморчилиги, мусикаси, рассомчилигини жуда яхши билган.

У булар ҳақидаги жуда қизиқарли фикрларни баён қилади, муҳим бадиий масалалар ҳақида фикр-мулоҳаза юритади. Масалан, комедия ёмонни ҳажв остига олиб, яхшини тасдиқласа, трагедия эса энг яхшини гаърифлаб, энг ёмонни рад этади, ҳаётини воқеаларни қаламга олади,

тартибга солади, персонажларнинг қаҳрамонликларини ёки гуноҳ иш қилганларини тасвирлайди.

Арасту уз ўтмишдошлари Пифагор, Демокрит, Афлотун каби эстетик таълимот марказига гўзаллик масаласини қўяди. Гўзалликнинг асосий турлари, Арасту фикрича, батартиблилик, меъёрлик ва аниқликдир. Гўзалликнинг энг юқори ифодасини жонли нарсалар ва айниқса, инсон ташкил этади. Инсон ўзининг уйғун ва мутаносиб холда тана қисмларининг тузилиши туфайли гўзалликни ифодаловчи ва шу билан бирга санъатнинг асосий предмети сифатида иштирок этади. Гўзаллик, унинг фикрича, объектив ва мутлақ нарсадир. Бу жиҳатдан Арасту Гераклит ва Демокритга яқин туради. Чунки улар учун гўзаллик ғояларда эмас, балки реал предметларда, улар билан муҳим алоқа ва ўзига хосликдир.

Санъат унинг фикрича, ҳаётни талқин этиш ва янгилашишдан иборат. Талқин этишлик ритм, сўз ва ҳамоҳанглик (кўп маъно)лар асосида бўлади. Раққосанинг хатти-ҳаракати баҳо бериб, шундай дейди: раққоса ўзининг кўркам, ритмик ҳаракати билан характерни қайта ишлаб, ифода этади. Шерьятда ҳамоҳанг, ўлчов қоидасининг аҳамиятини алоҳида қайд этади. Фикр ва сўз яхлитлига ҳамда мантикийлиги зарурийлигини тўғри ва муфассал баён қилади. Сўз воситасида ифодалашнинг афзаллиги унинг аниқ бўлишидадир, дейди мутафаккир.

Санъат, Арасту фикрича, кишиларнинг қайта яратишга мойиллигидан туғилади. Таклид қилиш, биринчидан, кишида болалиқдан бошланади ва улар бошқа махлуқотлардан тахлид қилиш қобилиятлари юқори бўлганлиги учун дастлабки билимни ола бошлайдилар, иккинчидан, озиқ-овқатларни тановул қилиш барчага лаззат келтиради. Бу орқали Арасту кишилар адабий асарларни кузатиб, лаззатланишларини тушунтиришга ҳаракат қилади. Бу лаззат, унинг фикрича, «билиш» қувончида яширинган бўлади.

Масалан, биз ҳақиқатан кўришни ёқтирмаган нарсани тасвирда мазза қилиб кўрамыз. Мисол учун, ёввойи йирткич хайвонлар тасвири. Бунинг сабаби шундаки, илм олиш нафақат донишмандларга, балки бошқа одамларга ҳам баб-баравар ёқади. Лекин фарқи шундаки, бошқа кишилар илмни қисқа муддатга оладилар. Улар тасвирга мамнунлик билан қарайдилар, чунки улар якка-якка буюмлар борлигини ўрганишлари, мулоҳаза юритишлари мумкин. Масалан, бу фалон нарса. Агар борди-ю, шу нарсани у аввал кўрмаган бўлса, унда тасвир ўхшатиш йўлисиз лаззат бағишлайди. Лекин лаззатланиш бирон-бир сабаб орқали бўлади. Бундан хулоса чиқариб, шуни айтиш керакки, Арасту эстетик лаззатнинг манбаини ғоялар дунёсидан эмас ёки тажриба доирасидан ташқаридаги моҳиятдан эмас, балки кишиларнинг реал хоҳишлари орқали билишга боғлиқ, дейди.

Санъат билувчанлик характериға эға, аниқроғи у кишиларнинг билиш фаолиятлари шаклларидан биттасидир.

Арасту санъатни борлиқдаги имкониятини фаол, ижодий юксак бадиий маҳорат билан ифодалаш, деб билган. Мутафаккир тили билан айтганда, санъат, хусусан, яхши трагедия инсонни поклайди, уни ёмонликлардан саклайди. Яхши трагедия оддий ва содда бўлмай, балки у кўпгина турли-туманликни ўз ичига олади, унда даҳшатли ва ачинарли воқеа бир-бирига қўшилиб кетади. Трагедияда ҳурматли кишилар бахт-саодатдан кетма-кет бахтсизликка учраб турувчилар сифатида ифодаланмаслиги керак, акс ҳолда томошабинда на ачиниш, на раҳм-шафқат, на кўрқув туғилади. Шунингдек, ярамас киши кетма-кет бахтиёрликдан бахтсизликка тушиб турган ҳолда тасвирланмаслиги керак, чунки қайғуриш, безовталаниш, азобланиш гуноҳсизнинг бахтсизлигига нисбатан пайдо бўлади, холос.

Арасту санъатнинг вазифаси воқеликни механистик тарзда қайта тикламай, балки уни ижодий акс эттиришдир, дейди. Агар бадиий асарнинг таъсирчанлиги катта бўлишини таъминлашда аниқ қайта тиклаш шарт бўлмаса, ундан чекиниш мумкин. Воқеликнинг ҳақиқатлигидан ҳар қандай чекиниш бадиий жиҳатдан оқланмоғи лозим. Демак, бадиий ҳаққонийлик нарса ва ҳодисани оддий тўғри қайта тиклашга олиб келмайди. Арасту даврига келиб, санъатнинг турлари ва кўринишлари нисбатан аниқ белгиланди ва тараққиётнинг етарли юқори босқичига қўтарилди. Шундай қилиб, санъатни турларга ажратиш масаласини қўйиш учун етарли фактик материаллар тўпланган эди. Арасту «Поэтика» асарининг учинчи бобида тақлиднинг учта фарқлари баён этилган: 1) восита; 2) предмет; 3) услуб. Унинг фикрича, санъатнинг барча турлари бири-биридан тақлид қилиш воситаси билан ажралиб туради: масалан, товуш мусика ва қўшиқнинг, ранг, шакл расм ва ҳайкалтарошликнинг, ритмик ҳаракат ўйиннинг, сўз ва вазн шеърийатнинг воситаси ва ҳоказо. Юқорида номлари келтирилган санъат турларини Арасту ўз навбатида ҳаракатдаги санъат (поэзия, мусика, рақс)га ва турғун санъат — рассомчилик ва ҳайкалтарошликка бўлади.

Файласуф, айниқса, сўз санъатини тур ва кўринишларга бўлади. Тақсимлаш асосида тақлиднинг объекти ва шакллар хусусиятларига батафсил тўхталади. Арастунинг ижодий жараён тўғрисидаги фикрлари катта қизиқиш уйғотади. Бадиий асар яратиш жараёни ва уни англаш интеллектуал актдир, дейди у. Файласуфнинг таъкидлашича, ижодий жараён инсоннинг билиш фаолияти билан боғлиқдир. Шундай қилиб, унинг нуқтаи назарича, ижодий жараённи англаш мумкин. Файласуф санъат асарларини яратишда қўлланиладиган муайян меъёр, қонунларга амал қилишга интилади.

Санъатдаги донолик, дейди у, ўша санъатдаги аниқлик даражасига қура белгиланади. Фидийни биз доно ҳайкалтарош ва Поликлитни эса доно ўймакор, деб тан оламиз. Донолик санъатдаги мукамал фазилатдир, дейди у.

Арасту асарларида санъатнинг тарбиявий роли катта ўрин эгаллайди. Санъат ўзи учунгина ахамиятга эга бўлган қимматбаҳо нарса эмас. У кишиларни маънавий жиҳатдан бойитади. Санъатни инсоннинг маънавий фаолияти билан боғлаши Арастунинг катта хизматидир. Лекин шуни таъкидлаш лозимки, файласуф маънавийликка ва маънавий идеалга нисбатан кузатувчанлик ҳолатида бўлиб, ҳеч қандай амалий мақсадларни назарда тутмайди.

Шундай қилиб, файласуф назарий фаолиятни бошқа ҳар қандай фаолиятдан юқори қўяди, чунки у илоҳий фаолиятга қондошдир, дейди. Санъат ҳам назарий фаолият бўлганлиги учун у ҳам кузатувчандир.

Санъат ахлоққа, сиёсатга шахсни тарбиялаш масаласида бефарқ эмас.

Арасту тарбиянинг воситаси сифатида мусиқага катта ахамият беради. Бироқ санъатнинг бошқа турлари ҳам инсоннинг маънавий қиёфаси шаклланишига ёрдам беради. Арасту қулдорларнинг мафқурачиси бўлгани учун тарбия масаласи фақат эркин кишиларга тааллуқлидир, деб ҳисоблаган. Унинг маънавий ва эстетик идеаллари синфий характерда бўлган.

Арастунинг тарбия тўғрисидаги назарияси жоннинг уч қисмдан иборат, деган таълимоти билан боғлиқ:

1. Усимлик жони.
2. Ҳайвонлар жони.
3. Оқил жон.

Жоннинг биринчи қисми жисмоний тарбияни аниқлайди, иккинчиси эса маънавий тарбияни аниқласа, оқил жон аклий тарбияни аниқлайди. Тарбиянинг мақсади жоннинг олий қисми иродали ва оқил жонларни ривожлантиришдан иборатдир. Табиат, дейди Арасту, жоннинг ҳамма қисмларини бирга боғлайди, шунинг учун тарбияда биз унга риоя қилишимиз керак ва шахсни ҳар томонлама, уйғун руҳда тарбиялашимиз лозим. Шахсни тарбиялашнинг умумий тизимида эстетик тарбия катта роль ўйнайди. Инсонни яхши фуқаро бўлиб етишишида ва олий фазилат — аклий фаолиятга эришишида тарбия катта ёрдам беради. Унинг эстетик тарбия ҳақидаги таълимоти камчилик ва хатоларга қарамай, эстетика тарихида катта роль ўйнаган. Арастунинг шахсни ҳар томонлама ва уйғун ривожланиш тўғрисидаги идеали кейинги эстетик таълимотларда ўз ривожини топди. Маълумки, шахснинг уйғун ривожланиш масаласи фақат муайян ижтимоий шароитда, яъни иқтисодий, сиёсий ва маданий шарт-шароитлар бўлганида амалий ҳал этилиши мумкин.

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

ҲИҚМАТЛИ СЎЗЛАРИ

Олижаноблик қандай бўлиши ҳақида эмас, балки яхши инсон бўлиши ҳақида фикр юритишимиз лозим.

* * *

Олижаноблик ҳақида мулоҳаза юритиш, бу ҳали олижаноблик дегани эмас, шунингдек, одиллик ҳақида фикр юритиш бу одил бўлиш деган гап эмас.

* * *

Ахлоқли инсон, ҳатто, ўз ҳаётидан маҳрум бўлган тақдирда ҳам дўстлари ва ватан йўлида кўп ишларни бажаради.

* * *

Ахлоқий фазилатлар инсон ниятида акс этади.

* * *

Ҳаракат назария ва амалиётнинг жонли бирлигидир.

* * *

Инсон қўлидан келадиган, ўзига ярашадиган ишга қўл уриши керак.

* * *

Ҳар бир кишида ва ҳаммада муайян мақсад бўлади. Бу мақсадга эришиш учун улар бир йўлни маъқул кўрсалар, иккинчисини рад этадилар.

* * *

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

* * *

Турли хатоликка йўл қўйиш мумкин, лекин тўғри йўл битта. Шунинг учун тўғри йўлдан кўра хато осон, мўлжалга тегишдан кўра тегмаслик осон.

* * *

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

* * *

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

Айтилиши лозим бўлган гапларни муносиб даражада айта олган муаллифнинг китоби яхши китобдир.

* * *

*Оқибатни келтириб чиқарган чинакам сабабгина олий ҳақиқат **фазилатига** эга.*

* * *

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

* * *

Жиноят учун баҳона бўлса бас.

* * *

*Мардлик инсонни хатарли онларда ажойиб ишларга ундовчи **фазилат**дир.*

* * *

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

* * *

Адолатсизликни қалқон қилиб олишдан даҳшатлиси йўқ.

* * *

*Давлат қонунларини баҳолашда фуқароларнинг қандай **яшайётганлигини** билиши мумкин.*

* * *

*Мусофирчиликда, ҳатто, душманинг ҳам дўстлашишига ҳаракат **қилади**.*

* * *

Роҳат-фароғат орзуларнинг ушалиши демакдир.

* * *

Подшоҳларни эмас, балки халқни илмли қилиш лозим.

* * *

Ҳокимлик «юки» тушган киши тез ўзгаради.

* * *

*Бир фуқаронинг бойиши бошқа бир фуқаронинг камбағаллашувига **олиб** келади.*

* * *

Тенгсизлик бўлган ерда адолат йўқдир.

* * *

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

* * *

Аҳмоқнинг дўсти бўлмас.

* * *

Золим подшоҳлар атрофида хушомадгўйлар гирдикапалак бўлишса, халқ атрофида сафсатабозлар гирдикапалак бўлишади.

* * *

Ўғридан кўра золим хавфлидир.

* * *

Доно киши ёмон эҳтирослардан холи киши эмас, балки у ҳақда тўғри тушунчага эга бўлган кишидир.

* * *

Олижаноблик кеккайишлик ва хўрликнинг, сахийлик ва исрофгар-чилик хасисликнинг, камтарлик уятчанлик ва уятсизликнинг, хайрихоҳлик хушомадгўйлик ва адолатнинг, ҳақгўйлик айёрлик ва мақтанчоқликнинг, нафрат ҳасадгўйлик ва ичиқораликнинг, эҳтиёткорлик бузуқлик ва тошбағирликнинг ўртасидир.

* * *

Ҳаёт ҳаракат демакдир.

* * *

Доимий жисмоний ҳаракатсизликдан кишини ортиқ сўндирадиган ва ўлдирадиган нарса йўқ.

* » *

Дўстлик — ҳаёт асоси.

ЭПИКУР

ХАЁТИ. Эллинизм даври фалсафасининг таниқли намояндаси Эпикур милoddан аввалги 341 йилда Самос оролида таваллуд топади. Милoddан аввалги 324 йили 18 ёшида биринчи марта Афинага келади ва бу ердаги ижтимоий-сиёсий, фалсафий муҳит билан танишади. Тез орада

Эпикур пойтахтни тарк этишга мажбур бўлади ва 306 йилга келибгина Афинага шогирдлари билан қайтиб келиб, ўз мактабини очади. Мактаб кейинчалик «Эпикур боғи» номи билан машхур бўлди. Буюк файласуф милоддан аввалги 270 йилда Афинада вафот этади.

АСАРЛАРИ. Эпикур таълимоти унинг асарлари, суҳбатлари ва хатларида ифодаланган. Унинг 300 га яқин асари бўлган. «Табиат тўғрисида», «Атомлар ва бўшлиқ тўғрисида», «Хаёт тарзи тўғрисида», «Охирги мақсад тўғрисида» ва бошқалар шулар жумласидандир. Унинг энг асосий асари — «Табиат тўғрисида» ва «Геродотга хат», «Пифоклга хат», хат ва асарларидан парчалар сақланган, холос.

ТАЪЛИМОТИ. Уз асарларида Эпикур Демокритнинг атомлар тўғрисидаги таълимотини ёқлайди ва уни ривожлантиради. Афлотуннинг «Эйдослар» олами, Аристотелнинг «илк туртки» ва антик фалсафанинг «биринчи сабаб» ғояларини рад қилади.

Эпикур фалсафий назарияси 3 қисмдан иборат бўлиб, физика, каноника (мантиқ) ва этикани ўз ичига олади. Эпикур физикасида табиий элементлар ва оламнинг ибтидоси тўғрисидаги таълимоти баён этилади. Этикада файласуфларнинг бахт-саодат тўғрисидаги карашлари ифодаланган каноника ҳақида мезони ва уни билиш ҳақидаги таълимот ишлаб чиқилган.

Эпикур Левкипп ва Демокрит сингари барча моддий нарсаларни атомларнинг турлича бирикиши натижасида юзага келади, деб таъкидлади. Ҳатто жон ҳам энг нозик заррачалардан ташкил топган жисмдир. Бўшлиқдан бошқа ҳамма реаллик моддий характерга эга.

Эпикур «Геродотга хат»ида бордан йўқ бўлмайди, йўқдан бор бўлмайди, олам ҳозир қандай бўлса шундай бор эди ва доим шундай бўлади, деган фикрни билдиради. Унинг материяни абадийлиги ва йўқолмаслиги ҳақидаги фикри дохиёна тахминдир.

Бу билан у жисмларнинг сақланиш қонунига асос солди. Эпикур оламни Худо ҳеч нарсасиз яратган, деган ғояни қатъий рад этади. Геродотга ёзган хатида «Олам жисм ва бўшлиқдан иборат», дейди.

Барча жисмларни Эпикур 2 гуруҳга бўлади:

1. Жисмларни ташкил этувчи атомлар.
2. Атомларнинг бирикишидан ёки ажралишидан ташкил топган жисмлар.

Эпикур фикрича, оламнинг асосини ташкил этувчи ва мураккаб жисмларни яратувчи моддий дастлабки элементлар — атомлар, табиатан ўзгармас, зич ва парчаланмайди. Атомлар зичлигининг сабаби улар ичида бўшлиқнинг йўқлигидандир, деб билади Эпикур. Атомлар шакл, ҳажм ва оғирликка эга бўлиб, миқдор жиҳатдан чексиз, шаклан хилма-хилдир.

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

фикрича, атомларнинг миқдор жиҳатдан қўшилиши ва камайишидан иборатдир. Эпикур Гераклит ва Анаксагорларнинг чекланган жисмларнинг чексиз бўлиши тўғрисидаги таълимотларига қарши чикиб, 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 хусусишгига эга бўлганда, унда реал мавжуд предметлар йўқ бўлиб кетган бўлур эди.

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

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

Шунингдек, Эпикурнинг таъкидлашича, коинот абадий ва чексиздир.

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

БИЛИШ НАЗАРИЯСИ. Эпикур ўз билиш назариясида моддий дунё, реал олам, табиат, аниқ нарса мавжудлигига ҳеч шубҳа қилмайди. У таъкидлашича, олам ва жисмлар бўшлиқдан иборат. Жисмларнинг мавжудлиги ҳақида дастлаб сезги аъзоларимиз дарак беради. Сезгилар асосида тафаккур унинг реаллигини кўрсатишга уринади. Ақлий билиш ҳиссий билишга таянади.

Шуни айтиш керакки, Эпикур фикр, тафаккурни камситмайди, балки уларни юксак кадрлаган. Бунинг тасдиғи сифатида Эпикурнинг «Геродотга Эпикурдан салом» хатини мисол тариқасида келтириш мумкин.

«Агарда сезиш оркали буюм, предмет, айрим нарсаларнинг шакллари қабул қилинса, фикр, тафаккур, тушунча масалан, вақт тушунчада кеча ва кундуз уларнинг қисмлари орасидаги алоқа, боғланиш тасвирланади. Нарсалар, буюмлар, муҳими инсонни кўп нарсага ўргатади. Мавжуд бор нарсалар буюмлардан ҳар хил жойлар, ашёлар ясашга ўргатади, инсон ақли уларни янада мукамаллаштиради, ихтиролар қилади. Гоҳ тез, гоҳ секин ютуқлар қозона боради».

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

Эпикурнинг «Пифагордан Эпикурға салом» мактубида ХХ аср кишининг фикрини ўзига тортувчи жозибали сўзлар, иборалар, қонунқоидалари ўрин эгаллаган. Ер ва у билан алоқадор ёритгичлар, чексиз оламнинг бир бўлаги сифатида, оламдаги бир неча дунё сингари ўхшаш ёки ўхшамасдир, яъни дунёлар сон-саноксиз кўп. Куёш, ой ва бошқа сайёралар айланма ҳаракатда бўлиб, табиий ёки шамол ёки олов ёки куёш ҳам унинг ҳам бунисининг бирикишидан келиб чиққан. Куёш ва ой бошқа ёритгичлар сезгимиз даражасида ёки қатта, ёки кичик бўлиши мумкин. Бу ёршигичларнинг айланиши зарурий, қонуний ҳаракат тўғрисидадир.

Эпикур шунингдек, куёш, ой тутилиши ҳақида ўз қарашларини баён қилган. У билан бирга Эпикур об-ҳавони олдиндан айтиш мумкинлигини, булулларнинг ташкил топиши, буғланиши оқибатида чакмоқ ва яшин, тўфонлар, ер қимирлашлари бўлиши ва унинг сабаблари тўғрисида гениал тахминларни айтган. Инсон табиат ва унинг жараёнларини сезиши, ҳиссий восита оркали ақл кўзи билан ўрганишни у ҳар томонлама исботлади. Файласуф инсон тафаккурини улуғлайди. Турмушимиз ғайриақлий эътиқодга муҳтож эмас, биз ҳавф-хатарсиз яшамоғимиз керак, деган гоҳ Эпикур учун муҳимдир.

Инсон табиатнинг бир бўлаги. Унинг эркинлиги ва бахти даставвал табиат қонунларини билиб олишиға боғлиқ. Инсон табиатининг асосий масаласи унинг жони ҳақидаги масаладир. Эпикур Афлотун, афлотунчи ва диндорларнинг танадан ташқарида жоннинг мавжудлигини рад этди. Жон нозик заррачалардан иборат бўлиб, бутун организмға ёйилгандир, у иссиқлик билан аралашган шамолға ўхшайди. Бирлари шамолға, бошқалари эса иссиқликка монанд. Жоннинг айримлари ихчам, ҳаракатчан, думалоқ атомлардан ташкил топган. Жонни инсон ҳар доим сезишға ҳаракат қилади. Шунга кўра Эпикур жонни тана билан бирликда кўради. У жонни сезиш, ҳис қилиш қобилиятининг манбаи, деб ҳисоблайди.

Тана ўлиши билан жон ҳам танани тарк этади, сезиш, хис этиш қобилияти ҳам йўқолади.

Жон ҳам, сезиш ҳам, хис этиш ҳам фикрлаш қобилиятига эга, аммо тана бутун организм билан тирикдир, жон тананинг ҳамма қисмларида мавжуд. Инсон ўлиши билан жон ҳам танани тарк этади.

АХЛОҚИЙ ҚАРАШЛАРИ. Эгшкурнинг ахлоқий таълимоти ўз замонасига нисбатан прогрессив аҳамиятга эга бўлган. Унинг фикрича, ҳаётнинг мақсади роҳат-фароғат, хурсандчиликдан иборат бўлмоғи лозим. Роҳат-фароғат, хурсандчилик инсон бахтининг аввали ва охиридир.

Эпикур роҳатни Кирен мактаби намояндалари каби ҳиссий лаззатда кўрмай, балки азоб-уқубатдан қутулишда, деб билади. Роҳат-фароғатга эришиш билан инсон бахтли ҳаёт кечиради, бунинг учун инсон ҳаётнинг икир-чикирларига бефарқ қараши керак. Шунинг учун инсон руҳи осойишта ҳамда жисмонан ва руҳан соғлом бўлмоғи лозим.

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

Эпикур фикрича, азоб-уқубатдан халос бўлган, роҳатга эришган киши ўлимдан кўркмайди. Эпикур Афлотун ва афлотунчиларнинг ғоялар дунёсидаги жон, жоннинг ҳолати ҳақидаги ҳузур-ҳаловат, гўзаллик тўғрисидаги барча уйдирмаларини улоқтириб ташлади. Фақат моддий олам бор, унда инсон ҳузур-ҳаловатли турмуш кечириши мумкин, дейди. Инсон худолардан, ўлим ваҳималаридан қутулиши керак, дейди.

Инсон сезиш ҳисси орқали яхши-ёмонни ажратиб олади. Ақли орқали ҳамма яхшилиқни қабул қилиб, ҳамма ёмонликни рад эта олади. У шароит, муҳит, жойга, мўътадиллик, нисбийликка қараб иш тутади. Очликда оддий таом ҳам жуда лаззатли кўриниб, инсонга жисмоний ҳузур бағишлайди. Биз ҳузур-ҳаловат, лаззат деганимизда хирс, айшу ишрат, ичкиликбозлик, хотинбозлик, маиший бузукликни, кайф-сафо, шохона ҳаётни эмас, балки жисмоний эзилиш ҳамда руҳий ташвишдан халос бўлишни, озодликни тушунамиз, дейди Эпикур. Ҳамма яхшилиқни боши инсоннинг ақлли бўлишидадир. Ақллилик, оқиллик билан яшамасдан туриб, покиза ва оқилона яшаш мумкин бўлмаганлиги каби покиза ва одилона яшаш, ёқимли ҳаёт кечириш учун оқилсизликдан, ақлсизликдан фориғ бўлмоқ керак. Шунинг учун донолар бахтсиз бўлсанг ҳам ақлли бўл, ақлли бўлмоқ беақл бахтлиликдан афзал, дейдилар.

Фалсафани сохталаштирувчи тадқиқотчилар Эпикурга тухмат қилиб, уни шахвоний, маиший расволикда айблаб, ахлоқсизга чиқариб, унинг таълимотига путур етказишга уринганлар ва уринмоқдалар. Эгшкур ҳузур-ҳаловат, лаззат деганда инсоннинг ахлоқига, ҳулқига, табиатига зид келадиган эвдоманизмни, яъни ахлоқсизликни, кайфу сафони тарғиб қилмаган, балки оқилона, ақлий, инсоний, башарий турмушни тушунган,

уни орзу-хавас қилган. Унингча, намунавий киши ҳаёти тинч, **беташ**-виш, изтиробсиз ҳаёт кечиришдир. Бироқ Эпикур ахлокий **таълимоти** инсонни курашга чақирмайди ва даъват этмайди. Балки, ширин турмуш ҳар бир киши учун нималигини тушунтириб беришга қаратилган. Эпикур шу нуктаи назардан қария ва ёшларга фалсафани **ўрганишни** тавсия қилади. Ҳар бир киши ёшлигида фалсафани урганиши **лозим**, қариганда ҳам фалсафа билан шуғулланишдан тўхтамаслиги керак, дейди. Фалсафа билан шуғулланган ёш қариган чоғида ҳам бахтли **ўган** дамларини хотирлайди. Қария айни бир вақтнинг ўзида ҳам ёшлик, ҳам қариллик даврини эслайди, истикболдан 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 меъёрида ўтказиши шарт, дейди файласуф. Эпикурнинг ахлокий қарашларида **адолат**, дўстлик ва оқиллик категориялари катта ўрин тутади. У **адолат** нисбий эканлигини тан олган ҳолда уни бошқаларга зарар кўрсатмасликка ундайди. Эпикурнинг бу ғоялари унинг ижтимоий **битим назария**-сига асос бўлади. Эпикур фикрича, донишманд ҳаётни яхши **билувчи**, кундалик ҳаётнинг иқир-чиқирларидан юқори турувчи кишидир. **Аммо** Эпикурнинг ахлокий таълимоти узига хос хато ва камчиликлардан **холи** эмас. Унинг ахлоқ тўғрисидаги таълимоти индивиднинг манфаатига **қаратилган**. Унинг ахлоқ пассив кузатувчан, исёнсиз, курашдан бош **тортувчи**, донишманд ахлоқидан иборат эди.

Эпикурнинг фалсафа тарихидаги тарихий роли Демокрит **йўлини** давом эттиришда ва асослашдадир. У «Афлотун йўлига», хусусан **Афлотун** таълимотига қарши туриб, атомистик фалсафани янги босқичга **кўтарган** файласуфдир. У шунингдек, Демокрит атомистик назариясини давом эттириб, уни янги таълимот билан бойитиб, қуйидагиларни **қиритган**:

1. Демокрит атомларнинг бўлинмаслиги энг майда **заррачалардан** иборат бўлганлиги деб билса, Эпикур атомларнинг бўлинмаслиги **атомларнинг** ичида бўшлиқнинг йўқлиги ва зичлигида, деб билади.

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

Эпикур сифатларни икки турга бўлган:

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

2. Узгарувчан сифат (хид, маза, ранг) каби сифатларнинг **объектив**-лигини тан олган.

Эпикурнинг фалсафа тарихидаги роли яна шундан иборатки, у **ўзи**-ча атомнинг оғирлигини ва ҳажмини аниқлаган.

Яна Эпикур атомларнинг ички сабабига кўра, ҳаракатга келишини айтиши уз даврига нисбатан катта ютуқ эди. Эпикурнинг атомлари ўзининг ички сабабига кўра ҳаракати (спонтан ҳаракат) орқали тўғри чизикдан оқади, деган назарияни илгари сурган. Эгшкур таълимоти ўзидан кейинги даврда ҳамда янги даврда ҳам иккиёклама давом эттирилди. Эрамиздан аввалги IV асрдан то эрамизнинг VI асригача Эпикур томонидан ташкил этилган Эпикур мактаби уч асосий тараққиёт босқичи йўлини босиб ўтди.

1. Эллиник даврдаги Эгшкур мактаби (боғ мактаби) эрамиздан аввалги IV—III аср даврини ўз ичига олади.

2. Юнон — Рим эпикуриزمи эрамизнинг I—IV асрлар (сўнгга боғ)га тўғри келади.

Биринчи даврга Эпикур ва шогирдлари Лампсакли Метрадгор, Полиен ва Эрмахлар киради. Уларнинг асарлари бизгача деярли етиб келмаган. Бу даврдаги таълим асосан оғзаки суҳбат усулида олиб борилган.

Иккинчи даврга Филонид, Филодей, Аполлонлар киради.

3. Учинчи даврга Эгшкур мактаби Рим кулдорлик жамияти билан боғлиқ бўлган Цицерон, Филоданлар Римда эгшкуруризмни давом эттирганлар.

Эпикуризм мактабининг гуллаган даври Лукреций Кар даврига тўғри келади (эрамиздан аввалги I аср).

Эрамизнинг I асрида эпикурчилар мактаби император Домициан томонидан ёпилади. Лекин шунга қарамай, Эпикур таълимоти давом этаверади. Кейинчалик Римда ўзининг илк прогрессив ахамиятини йўқота борди, XVII—XVIII асрларда француз файласуфлари томонидан бу таълимот яна ривожлантирилган. Уни янги даврда Пьер Гассенди ривожлантирган. Шунинг билан бирга айрим идеалист файласуфлар томонидан гедонистик таълимотга айлантирилган. Унинг ахлоқий қарашларидаги бахт тушунчасига француз материалистлари Гельвеций, Гольбах ва бошқалар гедонистик руҳ беришган. Эпикур кулдорлик демократиясининг мафкурачиси бўлганлиги сабабли ўзининг ахлоқ туғрисидаги таълимотини жамиятнинг эркин кишилари учун тааллуқли, деб қараган.

СТОИКЛАР ФАЛСАФАСИ

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

Стоиклар фикрнинг моддий ифодаси бўлмиш сўзга, нутққа **катта** аҳамият берадилар. Дарвоқе, «логика» атамаси юнонча «логос» — «сўз»дан келиб чиққан.

Стоицизм узоқ тарихга эга булиб, у уч даврга бўлинади: 1. **Илк** стоицизм милoddан аввалги IV—II аср ўргаларини ўз ичига олади **ва** унинг намояндалари Зенон, Клеанф ва Хрисипп бўлган; 2. Стоицизм гуллаган даври милoddан аввалги II—I асрларга тўғри келади. Унинг йирик вакиллари Панетий (Панеций) ва Посидонийлар бўлишган; 3. Янги стоицизм милoddий I—III асрларда қадимги Римда ривожланган.

Стоикларнинг биринчи авлоди Арасту мантиқни ривожлантиришга катта хисса қўшди. Улар, хусусан Хрисипп, мантиққа оид кўплаб **асар**лар қолдирдилар. «Мураккаб ҳукмлар тўғрисида», «Диалектика бўйича қўлланма», «Хукм тўғрисида» кабилар шулар жумласидандир. Стоикларда мантиқ ички ва ташқи нутқни ўрганувчи фан сифатида икки қисмга бўлинади: 1) сўзлаш шаклидаги фикрни риторика ўрганади, 2) савол-жавоб шаклидаги фикрни диалектика ўрганади.

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

Улар ўзларининг табиат тўғрисидаги тасаввурларида анъанавий **турт** моддий элемент тўғрисидаги қарашларига асосланадилар. Моддий элементлардан олов ва ҳавони фаол, сув ва тупрокни эса пассив, деб ҳисоблашади. Улар айниқса, оловга ва оловнинг ҳаво билан бирикишига **катта** аҳамият берадилар. Стоиклар, Гераклит каби, оловни бошланғич **суб**-станционал асос сифатида ҳамма оловдан келиб чиқади ва ҳамма **нарса** оловга айланади, деб уқтирадилар.

Стоицизм таълимоти ривожига катта хисса қўшган **Панетий Родос** оролида милoddан аввал 185—110 йилларда яшаган. У ёшлигида **Афина**да бўлиб, Диоген маърузаларини тиншайди ва унинг таъсирида **сто**-ицизм тарафдорига айланади. Лекин кейинчалик Панетий стоицизмни перилатетицизм ва платонизм билан қўшиб юборади.

Стоикларнинг йирик намояндаларидан яна бири — **Посидоний тах**-минан милoddан аввалги 140—130 йиллар орасида, Апомей (Сурияда) тузилган ва Афинада Панетий қўлида таҳсил кўрган. Милoddан **аввали** 987 йидда у Родос оролида ўзининг нотиклик-фалсафий мактабини **оча**-ди. Посидоний мактабида милoddан аввалги 78—77 йиллари **Цицерон** ҳам таҳсил кўрган.

Посидонийнинг «Океан тўғрисида», «Осмон ҳодисалари тўғрисида», «Коинот тўғрисида», «Худолар тўғрисида», «Физика тўғрисидаги мулоҳазалар», «Этика тўғрисидаги мулоҳазалар» каби асарларидан унинг **замон**-

дошлари Цицерон, Лукреций, Страбон, Диоген Лаэртский фойдаланишган ва иқтибос қилишган.

Посидонийнинг илмий кизиқишлари доираси кенг бўлган. Шунинг учун қадимги замон фалсафаси тадқиқотчилари Посидонийни мулоҳазасининг чуқурлиги бўйича Афлотун, комусийлиги бўйича эса Арасту билан тенглаштирганлар.

СКЕПТИЦИЗМ

Эрамиздан олдинги IV асрнинг охирида Юнонистонда яна бир фалсафий оқим — скептицизм оқими юзага келди.

Скептицизм юнонча сўз бўлиб, «қўриб чикаяпман», «тадқиқ қилаяпман», «мулоҳаза қилаяпман», «шубҳаланаяпман», деган маъноларни англатади. Бу оқимнинг кўзга кўринган намояндалари — Пиррон, Агрипп, Энсидем, Секст Эмпириклардир.

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

Пиррон ва унинг издошлари фикрича, инсон тафаккури ўзи босиб утган йўлга қараш мақсадида тўхтади ва билишда эришган ютуғига танқидий қараб чиқади. Уларнинг догматик фалсафага қарашли танқидий қарашлар, диалектика тарихи нуқтаи назардан муҳим ахамиятга эга. Скептиклар антик диалектикадек қудратли қуролга эга эдилар. Улар ўз ўтмишдошлари бўлмиш Гераклит, элейликлар, софистлар, Сукрот, Афлотун, Арастуларнинг диалектикасини ўзларича талқин этиб келганлар. Уларнинг скептик диалектикалари элейликлар 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 мантикий исботнинг онтологик ва гносеологик асосини рад этиб, назарий нуқтаи назардан, уларнинг фикрича, ҳақиқатни дарҳақиқат билиш мумкин эмас. Скептиклар фикрича, ҳақиқат субъектив иқрордир. Шунинг учун улар ҳақиқатни эҳтимол, деб атайдилар. Монархия аристократия ва демократияларнинг йиғиндисидан ташкил топиши мумкин. «Давлатнинг мақсади, — дейди Цицерон, — фуқароларнинг хавфсизлигини ва ўз мулкидан эркин фойдаланишни таъминлашдан иборат». Уларнинг ахлоқий қарашлари стоикларнинг ахлоқий қарашларига ўхшаб кетади. Ахлоқий қарашларида асосий эътиборни эзгуликка қаратадилар. Инсонни оқил махлук, деб биладилар. Инсонда қандайдир ило-

хийлик бор, дейди. Ирода қудрати ила ҳаётнинг барча аччиқ-чучукларини енгишни эзгу фазилат, деб аташган. Бу борада фалсафа инсонга жуда катта мадад курсатади. Фалсафий йуналишларнинг ҳар бири эзгуликка олиб боради. Шунинг учун, дейди Цицерон, ҳар бир фалсафий мактабнинг эришган ютуқларини «бирлаштириш» лозим. Бу билан у узининг эклектик таълимотини ҳимоя қилади.

РИМ ФАЛСАФАСИ

РИМ ДАВЛАТИ. Карфаген билан бўлган урушда ғолиб чиққан **Рим** милoddан аввалги иккинчи асрда қадимги дунёнинг энг қудратли давлати булиб қолди. Кейинчалик Рим империясининг асосчиси ҳисобланган Гай Юлий Цезарь (милoddан аввалги 100—44 йиллар) даврида Шимолий Африка, Кичик Осиё, Галлия, Испания ва бошқа улкалар бирин-кетин босиб олинди.

Олий давлат кенгаши — сенатдан император унвонини олиб, анча вақтгача (милoddан аввалги 27 — милодий 14 йиллар) ҳукмдорлик қилган Октавиан Август Цезарь бошлаган ислохотларни давом эттирди. Ислохотнинг мақсади фавқулodда ҳолат шароитида сенат қарори билан таъсис этилган, давлат ҳокимиятининг барча ваколатини ўзида мужассамлаштирган диктатурани империяга (лот. *Mpenum* — ҳокимият бир кишининг қўлида бўлган давлат тузуми) айлантиришдан иборат эди. Август ҳудуди Арманистон ва Месопотамиядан тортиб, то Саҳрои Кабир ва Қизил денгиз кирғоқларигача чўзилиб кетган улкан империяни шакллантирди.

Римга чет ўлкалардан бойликлар оқиб кела бошлади. Зодагон патрицийлар, зобитлар, савдогарлар, «чавандозлар» деб номланган ижтимоий табақа намояндалари катта бойлик туплашди. Мамлакатда банк, молия ва савдо тизимлари тараққий этди.

Патрицийлар ва янги бойлар давлатга қарашли ерларни («агер публикус») сотиб олиб, хўжалик юритишнинг турли шаклларини, шу жумладан, вилла ва латифундияларни ташкил қила бошладилар. Уларда асосан қуллар меҳнат қилишарди.

Вилла бир қатор афзалликларга эга бўлиб, унда меҳнат тақсимооти такомиллашди, янги агротехник усуллар ва коидалар кенг қўлланилди.

Меҳнатнинг турли соҳаларида коллегия деб аталган уюшмалар ташкил этилди. Ҳар бир коллегия ишлаб чиқаришнинг бирор бир соҳасида меҳнат қилган усталар ва ходимларни бирлаштирган. Коллегиялар ўз аъзоларидан аъзолик бадаллари ундириб, турли маросимларни ўтказиб туришар, аъзолар ўртасида ўзаро ёрдам ташкил қилишар эди.

Рим империясида содир бўлган иктисодий, ижтимоий-сиёсий тараққиёт ундаги маънавий маданиятнинг юксалиши учун асос бўлди. Ричард

Тарнас таъкидлаб ўтганидек, бу даврда Римда классик цивилизация очилган гулдек яшнаб кетган эди¹.

Император Октавиан Август ҳукмдорлик қилган вақтдан бошлаб то II асргача бўлган давр латин адабиёти ва фанининг «олтин асри» бўлган. Бу вақтда шоирлар **Виргилий**, **Тибулл**, **Гораций**, **Овидий**, ёзувчилар **Луқан**, **Марциал**, **Петроний**, **Ювенал**, тарихчилар **Тацит**, **Гай Светоний**, **Тит Ливий**, олимлар **Луций Коллумелла**, **Катта Плиний**, **Клавдий Птоломей**лар ижод қилишган.

Рим ҳуқуқшунослиги объектив оқилоналик, табиий ҳуқуқ ва қонун, халқлар ҳуқуқи тушунчаларини ишлаб чиқиб, ҳуқуқий онг маданиятини юксак даражага кўтарди.

Айни пайтда, Рим халқининг руҳияти ва урф-одатлари ахлоқий жиҳатдан тушқунликка учраши кенг тарқалган иллатга айланди. Буни Юлий — Клавдийлар сулоласи намояндаларининг ҳаётидан олинган фактлар тасдиқлайди.

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

Эллинистик маданиятни чанқоқлик билан ўзлаштирган Рим руҳи ижодий тақлид тамойилларига асосланиб, маънавиятнинг мағзи бўлган фалсафага мурожаат қила бошлади. Рим зиёлилари борлик, олам ва инсон, ҳаёт ва ўлим, бахтга эришиш йўллари, тақдир масалалари баён этилган, назарий ва ахлоқий-маънавий тавсияларга бой фалсафа илмини ўргана бошладилар. Узларига хос эътиқод ва дунёқарашни ишлаб чиқдилар.

ИМПЕРИЯДА ИНҚИРОЗНИНГ БОШЛАНИШИ. II аср орасига келиб, сиёсий ҳаётда армиянинг роли ва таъсири кучайиб кетди. Энди тахтга кимнинг ўтиришини сенат эмас, балки армия ҳал қиладиган бўлди. Ҳокимият учун кураш олиб бораётган консулларнинг шаҳар магистратурасига кўрсатилган номзодлар эвазига фуқароларга пора бериш, уларни ўз томонларига ағдаришлари оддий бир ҳол бўлиб қолди. Жамият ижтимоий ва маънавий-ахлоқий жиҳатдан ҳам катта инқирозга дуч келди.

¹ Р. Тарнас. История западного мышления. М.: Крон-Пресс, 1995. Стр. 77.

² А.Н. Чанмиев. Курс лекций по древней и средневековой философии. М.: Вншшая школа, 1991. Стр. 279.

Милодий I—II асрларда заифлашиб бораётган Рим империяси асосан муодофаа урушларини олиб борарди. Бунинг оқибатида мамлакатга олиб келинаётган қуллар сони кескин камайиб кетди. Қулдорликка асосланган ижтимоий тузумнинг инқирозга юз тутиши янги иқтисодий муносабат — **колония** тизимининг шаклланишига олиб кетди. Энди қуллар билан бир қаторда заминдорларга ижара ҳақини бериш шarti билан ер олган колонлар пайдо бўлди. Айрим заминдорлар қулларга мустақил хўжалик юритиш учун ер ажратиб беришни афзал кура бошладилар.

Мамлакат ижтимоий-сиёсий ҳаётидаги инқироз, айниқса, III—IV асрларда кучайиб кетди. Императорлар тез-тез алмашиб турадиган бўлди. Вилоятлардан келадиган даромад камайиб кетгани боис, ҳукумат ва армия учун зарур бўлган маблағ етишмас эди. Алоқа ва савдо йўллари ишдан чиқа бошлади. Нарх-наволар кўтарилиб кетди. Кўп вилоятларда ўз-ўзини таъминлашга асосланган натурал хўжаликлар пайдо бўлди.

Суд-тергов ишларини олиб бориш соҳасида янги тартибот — **инквизиция** (лот. *In^umHon* — текшириш, тергов қилиш) амал қила бошлади. Суд ишларини олиб боришда мавжуд бўлган демократик қонун-қоидаларга барҳам берилди. Ҳакам фаолиятида тергов ва суд ишларини олиб бориш вазифалари бирлаштирилди, суд эса хуфёна тарзда олиб бориладиган бўлди. Айбланувчининг иқрор бўлиши исботлашнинг асосий турига айланди.

Рим империясида шакланган инквизицион суд тартиби ўрта аср даврида рим-католик черкови томонидан қабул қилинди ва гайридинлар, бидъатчилар ҳамда жодугарларга қарши олиб борилган суд ишларида қўлланилди.

РИМ ИМПЕРИЯСИДАГИ ҒОЯВИЙ-МАҒҚУРАВИЙ ЖАРАЁНЛАР. Рим цивилизациясини бунёд этишда римликларга хос айрим маънавий-руҳий хислатлар — сиёсий зийраклик, эрксеварлик, ватанпарварлик катта мадад берган. Ижтимоий ҳаётнинг уч соҳасида (ҳарбий фаолият, кишлок хўжалиги ва ҳуқуқда) римликлар ўша даврда энг юқори натижага эришганлар, катта билим ва тажриба тўплаганлар.

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

Юқорида тасвирланган бағоят мураккаб ижтимоий-иқтисодий ва сиёсий вазиятда шакланган қадимги Рим фалсафаси милоддан аввалги IV асрдан милодий 529 йилгача бўлган (император Юстиниан томонидан барча фалсафий мактаблар ёпилган йил) даврни ўз ичига олди. **Унинг** асосий босқичлари қуйидагилардан иборат бўлди:

1. Скептицизм таълимоти ривожланган давр милоддан аввалги IV—III асрларни ўз ичига олди. Секст Эмпирик ғояларини ривожлантирган римлик файласуфлар ҳақида ниҳоятда кам маълумотлар сақланиб қолган.

2. Эпикуризм таълимотининг ёйилиш даври милоддан аввалги IV аср ўрталаридан I асрга қадар бўлган пайтга тўғри келди. Эпикур ғояларини тарғиб этишда, айниқса, Лукреций Карнинг ҳиссаси бекиёс бўлди.

3. Стоицизм ғоялари Римда милоддан аввалги III асрда кириб кела бошлади ва милодий I асрга қадар ривожланди. Цицерон, Сенека, Аврелий сингари файласуфлар ушбу таълимот тарафдори бўдилар.

4. Неоплатонизм ғоялари милодий III—V асрларда шаклланди. Ушбу ғояларнинг ривожланишида Плотин, Порфирий, Проклларнинг хизмати катта бўлди.

Юқорида тилга олинган фалсафий мактабларнинг вакиллари билан танишиш, уларнинг асосий қарашларини таҳлил этиш Рим фалсафаси хусусида яхлит тасаввур ҳосил қилиш имконини беради.

ЛУКРЕЦИЙ КАР

ҲАЁТИ. Эпикур таълимотини улуғлаб ижод қилган Рим шоири, файласуфи ва маърифатпарвари Тит Лукреций Кар милоддан аввалги 99—55 йилларда яшаган. Унинг ҳаётига доир маълумотлар бизга қадар етиб келмаган. Айрим манбаларда Лукрецийнинг Филодем эпикурчилик мактабида таҳсил олгани қайд қилинади.

АСАРЛАРИ. Мутафаккирнинг «Нарсалар табиати ҳақида»ги тугалланмаган поэмаси бизга қадар етиб келган. Уни илк бор машхур нотик Марк Туллий Цицероннинг укаси Квинт Цицерон таҳрир қилган ва нашр эттирган.

ТАЪЛИМОТИ. Лукреций Кар, Демокрит, Эпикур таълимотларини батафсил таҳлил қилди, тушунтирди ва тарғиб қилди. Бизга маълумки, Демокритнинг бирон-бир асари бизгача яхлит, тўлагигача етиб келмаган, фақат асарларидан айрим парчалар етиб келган, холос. Эпикурнинг ҳам уч хади, баъзи хикматли 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, тўлиқ йўқ бўлиб кетиш табиатда бўлмайди, масалан, атомларнинг шу қадар кичиклиги туфайли биз уларни кўра олмаймиз. Заррачалар, Эпикур айтганидек, шакл, оғирлик, ҳажмга эга бўлиб, бўшлиқда доим ҳаракатдадир. Оламдаги барча предметлар иккига — оддий ва мураккабга бўлина-

ди. Мураккаб предметлар ранг, хид, 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 тушуниш туфайли ҳаракатни ҳам шундай тушунди. Унинг фикрича, фазо бўлмаса ҳаракат бўлмайди, чунки ҳаракат атомларнинг фазода ўрин алмашувидан иборатдир. Демокрит ва Эпикур каби Лукреций ҳам асосан ҳаракатнинг оддий шаклини тушуниб, унинг мураккаб шакллари ташуна олмади. Унинг фикрича, уч хил ҳаракат мавжуд:

1. Туртки натижасида вужудга келадиган ҳаракат.
2. Оғирлик натижасида юқоридан пастга ҳаракат.
3. Атомларнинг ўз-ўзидан тўғри йўдан чекиниши ҳаракати.

Ҳаракатнинг бу шакллари тушунишда Лукреций Эпикур йўлидан борди. Лукреций Кар фикрича, ҳаракат материясиз бўлмайди, ҳаракатнинг манбаи Худо эмас, балки материядир. 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 келиб, эскиси емирилади.

Хоссаларни нарсалардан ажратиш мумкин эмас. Материяга замон хосдир. Лукреций таълимотининг муҳим ютуғи макон ва замон тўғрисидаги назариясидир. Замон ва макон жисмлар билан боғлиқдир. Замон нарсаларнинг ҳаракатидан, бўшлиқдан алоҳида бўлмайди ва бўлиши ҳам мумкин эмас. Материя атомлардан ташкил топган мураккаб нарсадир, атом бўлинмайди, материя ҳам чексиз бўлинавермайди. Атом абадий, азалий моддий, бошланғич ибтидо эканлиги ҳақида Лукреций Кар Эпикур каби фикр юритади.

Ер ҳам бошқа дунёлар каби табиий сабабларга қўра пайдо бўлган. Ерда ҳам, сувда ҳам, наботот, ҳайвонот оламида ҳам ҳамма ходисалар моддий сабабдан пайдо бўлади. Лукреций Кар материалистик позициядан туриб, яшин, чакмоқ, ёмғир, шабнам, шудринг, шамол, ўров, қор, дўл, зилзила, магнит, ёнартоғ каби ходисаларни материалистик тушунтиришга уриниб, озгина бўлса-да, асосли фаразларни айтган. Лукреций Кар Эпикур сингари Афлотун ва афлотунчиларнинг идеалистик таълимотларини аёвсиз танқид қилди. Унинг айтишича, танадан ажралган алоҳида жон йўқ, ҳеч қандай дунёвий руҳ йўқ, бўлиши ҳам мумкин эмас. Жон, — дейди Лукреций Кар Эпикур сингари, — нафис, тез ҳаракат қилувчи думалоқ атомлардан ташкил топган, тириклик асоси руҳдир. Ақл, онг ҳам ундан тузилгандир.

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

Лукреций Кар Демокрит ва Эпикур сингари сенсуалистик билиш назарияси асосида оламни, табиат қонунларини инсон билимини текши-

риб, ўрганиши лозимлигини исботлайди. Ижтимоий-тарихий ходисалар ҳақида ҳам файласуф қизиқарли, содда, аммо чуқур мулоҳазалар юритади. Унинг фикрича, билишнинг мақсади буюмларнинг табиат билан танишиши, кишиларни олам тўғрисидаги ғайриилмий тасавурлардан қутқаришдир. Лукреций скептицизмга қарши курашиб, оламни билиш мумкинлигини таъкидлайди. Файласуф фикрича, билишнинг объекти моддий олам бўлиб, сезгиларимиз моддий оламни шубҳасиз тўғри акс эттиради: атомлардан иборат моддий предметларнинг устки қаватидаги ҳаво томон учиб кетувчи нозик тамғаси, шакли инсон сезги аъзоларига таъсир этиб, кишида кўриш, хид, маза, товуш ва эт сезгиларини вужудга келтиради. Бу сезги далиллари ақл томонидан умумлаштирилади ва билимга асос солинади: сезгилар орқали атомлардан ташкил топган нарсаларни сезамиз, лекин атомларнинг ўзини кўра олмаймиз, уларни фақат тафаккур орқали биламиз, сезги далилларини умумлаштириб, биз албатта, ҳақиқатга эришамиз, чунки бизнинг тафаккуримиз, сезгиларимиз далилларига таянади, сезгиларимиз эса ташқи моддий дунёни, шубҳасиз, тўғри акс эттиради.

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

ИЖТИМОЙИЙ, АХЛОҚИЙ ҚАРАШЛАРИ. Лукреций Кар Эпикурнинг ахлоқий қарашларига таянган ҳолда ўзининг ахлоқий таълимотини яратди. Унинг фикрича, инсон ўлим ва Худо оддидаги кўркуви сабабли, табиат сирларини билишга қодир эмасдир, чунки табиат қонунларини билмайди. Ўлимга, дўзахга қарши курашда Худо олдидаги кўркувдан халос бўлиш учун, диний ақидаларнинг ҳақиқатга зид эканлигини енгилда ҳар бир киши фан, фалсафа ва маданият билан қуролланиши даркор, дейди.

Лукреций фикрича, жон тана сингари майда заррачалар, нарсаларнинг иддизи ҳисобланмиш атомлардан тузилгандир. Бироқ жонни ташкил этувчи атомлар нафис, силлиқ, ўта ҳаракатчан, думалоқ атомлардан тузилган. Жон абадий эмас, тана ўлиши билан жон танани тарк этади, дейди файласуф. Лукреций Юсар Демокрит сингари жамият ривожини эволюцион жараён, деб билди. Бошпанага, олов, кийим-кечакка бўлган эҳтиёж кишиларнинг бирлашишига, бирлашиб меҳнат қилишга ва яшашга мажбур этди. Бу жараён асосида тил ва давлат, ҳуқуқ пайдо бўлди. Булар кишиларнинг ихтиёрий келишуви асосида содир бўлди, дейди файласуф.

Лукреций Кар қулдорлар демократиясининг мафкурачиси бўлганлиги сабабли римлик қулдорларни маиший бузукликда айблайди. Шунингдек, у кишиларни ижтимоий-фойдали ишдан маҳрум этадиган қиргин урушларни қоралайди. Лукреций Кар давлатни тайинладиган подшо бошқаришидан кўра, халқ томонидан сайланган ҳоким бошқари-

ши хоқимиятнинг ривожланган шакли бўлиб, қулдорлик демократиясининг акс этиши, деб билди. У шуҳратпарастликни, ўта бойликка эга булишни қоралаган. Лукреций Кар Рим зодагонларига нафрат кўзи билан қараган, чунки улар молу дунёга эга бўлишликни уз олдиларига бирдан-бир мақсад қилиб қўйганлар. Давлатлар ўртасидаги ҳар қандай низоларни тинч йўл билан, келишув орқали ҳал этишни истарди. Файласуф Рим жамиятнинг маънавий жиҳатдан инқирозга юз тутишида жамиятда ҳукмронлик ролини ўйновчи динни қоралади. Унинг динга қарши кураши сиёсий жиҳатдан катта аҳамиятга эга эди, чунки дин реакцион қулдорлар аристократиясининг ғоявий мададкори вазифасини бажарар эди.

Лукреций Кар Эпикурнинг яшашдан мақсад — бахтли ҳаёт кечирishдан иборат, деган фикрини илгари суриб, бахтга сабр-тоқат, вазминлик, рухнинг осойишталиги орқали эришилади, деди. Вазминлик рухнинг осойишта бўлишига, азоб-уқубатдан холи бўлишга имконият яради.

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

Инсон кўркувлардан ва аҳмокона хохишлардан қутулиши учун табиат қонунларини ўрганиб, билиб олиши зарур, дейди Лукреций Кар. Бироқ у келажакдан инсониятга бахт кутиш мумкин эмас, дейди. Унинг фикрича, эндиликда замин қартайган, ҳолдан тойган дунё инқирозга юз тутган ва унинг куни битай деб қолди, дейди. Унинг ижтимоий қарашларининг чекланганлиги шундадир. Дунёни қайта ўзгартириш унга ётдир.

Диннинг келиб чиқишини Лукреций ўзидан олдин ўтган Эпикур сингари табиатнинг қудратли кучи олдида ибтидоий жохил кишининг кўркувидан деб билади.

Шунингдек, табиатда содир бўлаётган воқеаларнинг табиий сабабларини билмаслик ҳамда тушларнинг таъбирини тўғри талқин этмасликлари туфайли содир бўлади, дейди. Лукреций фикрича, худоларнинг сиймоларини гавдалантириш инсон ҳаёлотининг махсулидир. Худолар дунёлар ўртасидаги маконда яшайдилар, дейди файласуф. Инсониятни худоларга ишончдан қайтариш, ҳалос этиш Лукреций Карнинг асосий ғояларидан биридир, у шунингдек, жоннинг бир танадан иккинчи танга кўчиб юришини ва уларнинг абадийлигини бемаънилик деб билади. Улим ҳеч нарса эмас, балки ўлим азоб-уқубатдан ҳалос бўлишлик, дейди Лукреций. У шунингдек, стоикларнинг худолар, яратувчи тўғрисидаги диний таълимотларига қарши чиқди ва қоралади. Илохий яратувчиликка қарама-қарши Лукреций табиат қонунларига таянган ҳолда ҳеч қандай ғайритабиий кучларсиз ҳамма нарсаларни яратиш мумкин, дейди. Жамият ҳам табиат сингари табиат қонунларига таянган ҳолда ривож топади.

Луcreций Карнинг фалсафий карашлари ўз даврида, шунингдек, ўрта аср файласуфларининг дунёқарашларига, жумладан Ньютон, Ломоносовларга ўз таъсирини кўрсатган. XVI—XVIII аср материалистлари антик давр атомистик таълимотларидан ва айниқса, Луcreций Карнинг «Табиат ҳақида» асари орқали куп ижобий фикрларни талкин қила олди. Луcreций таълимотини кенг тарғиб қилган табиатшунос, файласуф Пьер Гассенди бўлган.

ЦИЦЕРОН

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

Цицероннинг кейинчалик машхур нотик ва давлат арбоби бўлишига оилавий мухитнинг муайян таъсири бўлган. Унинг бобоси заминдор бўлиб, сиёсий масалаларда ҳам фаол қатнашган. Ўз даврида баъзи муаммоларнинг яширин овоз бериш орқали хал этилишига қарши чиққанлиги сенатда унинг обрўсини оширган эди. Цицерон онасидан жуда эрта жудо бўлган, отаси сиёсатга қизикмаган, у адабий машғулотлар билан купрок шуғулланган. Шунингдек, у ўғилларининг тарбиясига катта эътибор берган. 103 йили уларнинг оиласи Римнинг ғарбий қисмида жойлашган Карина мавзесига кўчиб келган. Бу ерда Цицерон ўз укаси билан машхур нотик Красс каби ўқитувчилар қўлида таҳсил олди. Маркдаги юксак қобилият ва илмга қизиқиш устозларининг эътиборини тортган. Бу даврда Цицеронда шеъриятга муҳаббат уйғониб, шеър ёзишни машқ қила бошлаган эди. Ёшлиқдаги шеъриятга ихлос алломани улғайган даврларида ҳам тарқ этмаган. Кейинчалик Цицерон фахрланиб, бир кечада беш юз мисрагача шеър ёзганлигини хотирлайди.

Жуда ёшлигиданоқ Цицеронда нотиклик санъатига катта қизиқиш пайдо бўлган. У ўз даврнинг машхур нотиклари бўлган Красс ва Антонийларнинг турли йиғинлардаги оташин нутқларини кунт билан тинглар эди. Таникли актёр Росций раҳбарлигида эса ифодали ўқиш ва сўзлаш санъати ҳамда унинг гапиришдаги хатти-ҳаракат қоидаларини пухта ўрганди. Милоддан аввалги 90-йилда Маркни отаси ҳуқуқ илмини ўрганиш учун таникли ҳуқуқшунос Квинт Муций Сцевола ихтиёрига

¹ Цицерон тўғрисида ўзбек тилида манбалар жуда оз. Шунинг учун уни ўрганишда қуйидаги адабиётларни тавсия этамиз: Немировский А.И. История раннего Рима и Италии. Воронеж, 1962; Утченко С.А. Кризис и падение Римской республики. М.: 1965; Утченко С.А. Древний Рим. М.: 1969; Моммзен Г. История Рима. М.: 1937; Грабарь — Пассек М.Е. Цицерон — история Римской литературн. М.: 1959; Штаерман Е.М. Цицерон и Цезарь. — Вестник древней истории. 1950, № 3 ва б.

топширди. Бу ерда у кейинчалик бир умрга энг якин дўсти бўлиб қолган Тит Помпоний Аттик билан танишди. Милоддан аввалги 90-йилдан кейин бир йилча харбий хизматда бўлгач, Цицерон яна Римга қайтиб, фалсафа масалалари бўйича шуғуллана бошлади. Бу соҳада унга ларисалик Филон раҳбарлик қилди.

Цицерон ҳаётида суддаги илк адвокатлик нутқи милоддан аввалги 81-йилда бўлган. Бу пайтда у 25 ёшда эди. Публий Квинкций исмли кишининг иши юзасидан ҳимоячи бўлган Цицероннинг кейинги ҳаётида ушбу суд маълум даражада ижобий роль ўйнади. Гап шундаки, бунда уни адвокат сифатида таклиф этган актёр Росцийнинг оила аъзоларидан бирини кейинги йилда судда ҳимоя қилишга туғри келди. Суддаги воқеаларнинг ривожига кўра, Цицерон давлат амалдори Сулланинг хоҳишига зид ҳолда Росцийни ҳимоя қилиб сўзлаган нутқи унинг шухрат қозонишига олиб келди. Бирок Плутархнинг гувоҳлик беришича, бу ходиса Цицерон ҳаёти учун маълум хавфни ҳам келтириб чиқарди. Яъни, ютказган амалдор ундан ўч олиши ҳам мумкин эди. Бу эса Цицеронни охир-оқибат Римни ташлаб кетишга мажбур қилди.

Цицерон Римда икки йилча бўлмади. Бу давр ичида у Афина, Кичик Осиё ва Родосни бориб кўрди. Афинада у аскалонлик Антиох маърузаларини тинглаш шарафига муяссар бўлди, Родосда эса Посидоний билан яқиндан танишди. Уз устози Аполлоний Молон раҳбарлигида ўша даврнинг таниқлик мактабларига хос бўлган анъаналарни пухта эгаллади. Бу билан унинг ўқиш-ўрганиш даври ниҳояланиб, ижтимоий-сиёсий фаолияти бошланаётган эди.

Цицерон Римга қайтганида бу ерда анча ўзгаришлар содир бўлган, яъни милоддан аввалги 79-йилда Сулла (87-йилги судда ютказган амалдор) ўз хоҳишига кўра диктаторлик амалидан кетган ва милоддан аввалги 78-йилда вафот этган эди. Шундай бўлса-да, Римга қайтгач, Цицерон ижтимоий-сиёсий ҳаётга шошилмасдан киришни маъқул кўрди. Бунга унинг шахсий ҳаётидаги воқеалар ҳам сабаб бўлган. Бу даврга келиб, у Теренция исмли қизга уйланиб, у билан 30 йил яшаб, ундан бир қиз ва бир ўғил кўрган. Цицерон турмуш масалаларида анча ҳисоб-китобли шахс бўлган.

Милоддан аввалги 76-йилда Цицерон Сицилия оролининг квестори этиб сайланди. Бу унинг ижтимоий-сиёсий фаолиятининг бошланиши эди. Квестор сифатида унга Сицилия оролидан Римни мунтазам равишда дон билан таъминлаб туриш вазифаси юкланади. Бу вазифани Цицерон сидкидидан адо этиб, сицилияликлар орасида катта обрў орттирди.

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

довруғ тарата бошлади. Цицерон аста-секинлик билан сиёсат оламида юксалиш пиллапояларини эгаллади. Бу йўлда унинг ажойиб нотиклиги жуда қўл келар эди.

Фикримизнинг далили учун нотик хаётида ўта мухим ахамият касб этган бир воқеани эслаш мумкин.

Унинг эски кадронлари кундан-кунга обрўси ортиб бораётган Цицеронга ўз манфаатларини химоя қилиш учун навбатдаги судда собик хукмдорлардан бири — Веррес судида айбловчи бўлиб қатнашишни илтимос қилишган. Верреснинг уч йиллик ҳокимияти даврида гуллаб-яшнаган Сицилия ороли хароба холига келиб қолган, Веррес йул қўйган ўтриликлар, товламачилик ва юлғичликлар фақат сицилиялик жабранувчиларнигина эмас, балки римликларнинг ҳам қаттиқ норозиликларини келтириб чиқарган эди.

Цицерон олдида эса катта лавозимдаги ана шундай кучли мавкега эга жиноятчини фош қилишдек оғир вазифа турган. Бунинг устига Верресни айблаш жараёнида у билан тил бириктирган тарафдорларининг фикрларига ҳам қарши курашиши, уларнинг даъволари асосизлигини исботлаб бериши лозим эди. Бу эса, Цицерондан жуда катта куч, билим ва мардликни талаб қилар эди.

Суд жараёнида Цицерон Верреснинг кирдикорларини аёвсиз фош қилиб ташлади. Гувоҳлардан бири Веррес томонидан, қонунга хилоф равишда, озодлик ва қонун талаб қилган бир Рим фуқаросини чормихга михлаб қатл этганлигини судга гапириб берганида бутун халқнинг қаҳр-ғазаби жунбушга келади. Суд Верресни қилмишига яраша жазолаш тўғрисида хукм чиқаради. Ушбу суд жараёнидан Цицероннинг бешта ажойиб нутқи бизгача етиб келган. Улар адабиёт ва нотиклик санъатининг нодир намуналари бўлиши билан бирга тарихий ахамиятга молик манбалар хамдир.

Веррес иши устидан қозонилган ғалаба ҳамда таникли нотик Гортензийни мағлуб этилганлиги Цицеронни Римнинг энг таникли адвокати даражасига кўтарди. Унга химоячи сифатида қарайдиган «харидорлар» кўпайиб кетди. Цицероннинг милоддан аввалги 70—67-йилларда судда сўзлаган нутқлари хозиргача сақланиб қолган. У милоддан аввалги 67-йилда барча номзодлар орасида биринчи бўлиб претон бўлиб сайланди. Энди Цицероннинг моддий аҳволи ҳам яхшилана бошлади, унда янги мақсад — консуллик даражасига кўтарилиш истаги пайдо бўлди.

Консуллик даражасига эришиш осон иш эмаслигини Цицерон жуда яхши тушунар эди. Бунга эришиш учун уни, албатта, муайян кишилар қўллаб-қувватлаши лозим эди. Шу мақсадда у қудратли Рим давлати харбий қўшинларининг бош қўмондони Гней Помпейни очикдан-очик химоя қилиб чиқди. Бу кейинчалик унинг сайланишида жуда мухим роль ўйнади. Сайловда унга муқобил номзод сифатида анча таникли

бўлган Антоний ва Катилиналар ҳам қатнашмоқда эди. Айтишларича, уларни Цезарь ва Красслар қўлаб қувватлашган. Бу хол эса, Цицеронни сайловга янада пухтароқ тайёргарлик кўришга ундади. Натижада, у сайловда ғалаба қозонди. Бу унинг сиёсий ютуқлари орасидаги энг юкори муваффақият эди.

Милоддан аввалги 63-йилнинг биринчи январидан Цицерон ана шу янги лавозимни бажаришга киришди. Уша даврнинг одатига кўра, ўша кунийёқ у сенат йиғилишини чақирди ва унда дастурий нутқ сўзлади. Дастлабки консуллик нутқини аграр қонунчилик лойихасига бағишлади. Қонун лойихасини тайёрлаганлар халқ хохишига зид равишда давлат ерларини талон-торож қилиш билан боғлиқ ишни қонунлаштириш мақсадини кўзлашган эди. Цицерон эса, уларга қарши қатъият билан кураш олиб борди ва халқ иродасини ифодаламаган ушбу қонун лойихасини овозга қўймасданок қайтариб олишларига мажбур қилди.

Тақдир Цицеронни мансаб пиллапояларини қўлга киритиш йўлида Луций Катилина исмли шахс билан дуч келтирди. Катилина жуда таниқли сулоланинг вакили бўлиб, жисмонан кучли, аммо анчайин ёлғончи, очкўз, ўз манфаати йўлида ҳар қандай разилликдан ҳам тап тортмайдиган киши бўлган. Бир неча бор сайловларда номзод сифатида иштирок этиб, ютказган Катилина милоддан аввалги 63-йилдаги консул бўлиш учун ўтказилган сайловда мағлуб бўлганидан кейин Цицеронга қарши очикдан-очик кураш йўлига ўтади. Милоддан аввалги 62-йилда бўлиб ўтган сайловларда консулликни қўлга киритишда тўртинчи бор мағлубиятга учраган Катилина бир гуруҳ тарафдорлари билан Цицероннинг жонига қасд қилиш учун тайёргарлик кура бошлайди. Бироқ суикасд фош бўлади. Цицероннинг уйи қоровуллар билан ўраб олиниб, машҳур нотик ҳаёти сақлаб қолинади. Зудлик билан чақирилган сенатнинг фавқулодда йиғилишида Цицерон Катилинага қарши нутқ сўзлаб, ундан Римни тарк этишни талаб қилади. Сенат аъзоларининг аксарияти ўз тарафида эмаслигига кўзи етган Катилина шу кунийёқ тунда Римни тарк этади, аммо Римдан ташқарида туриб янги режа тузади. Унга кўра, режага Лентул исмли киши раҳбарлик қилиши, шаҳарнинг 12 та жойида ёнғин уюштирилиши, фуқаролар уруши келтириб чиқарилиши, Цицерон ва унинг оила аъзолари йўқ қиллиниши лозим эди. Бироқ фитнанинг олди олиниб, Катилина тарафдорларидан тўрт киши қўлга олинади. Сенатдаги узок тортишувлардан сўнг бу фитначиларга ўлим жазоси белгиланади. Милоддан аввалги 63-йилнинг 5 декабрь кечаси ҳукм ижро этилади ва тўрт фитначи (жаллод томонидан, ўша даврнинг тамойилига кўра бўғиб) ўлдирилади. Консул эса тарқалмасдан, воқеалар интиҳосини кутиб турган оломонга қарата биргина «Улар яшаб бўлишди!» деган иборани айтади. Плутарх ёзишича, ўшанда қоронғу тун бўлишига қарамасдан матолар ёкиб олган Рим фуқаролари Цицеронни «Рим халоскори», дея олқишлар остида уйига қузатиб қўйишган. Кейинчалик халқ йиғини томонидан

халоскор-консулга миннатдорчилик билдирилиб, «Юрт отаси» деган faxрий ном ҳам берилган.

Тарихчилар томонидан ушбу воқеалар хозиргача турлича талқин этилиб келинади. Баъзилар Катилинани демократия пешвоси сифатида, баъзилар эса аксинча, Цицеронни демократ дея баҳолашади. Фитначилардан ўч олиш билан боғлиқ бўлган ҳукми ҳам қонунсизлик деб баҳолайдиганлар ҳам йўқ эмас. Бироқ Цицерон ҳаёти, унинг мақсади ва хатти-ҳаракатини халқ манфаатлари тарозиси билан ўлчайдиган тадқиқотчилар эса, машҳур нотикнинг фикрлаш ва турмуш тарзини ҳақ деб топишади. Бундан ташқари, фитначиларнинг ниятлари ҳам аслида, давлат тунтаришини амалга ошириш билан тенг эди дейилса хато бўлмайди. Бу эса қонунга хилоф равишда амаддаги тузумни инкор этиб, ҳокимиятни қўлга киритишга уринишдан бошқа нарса эмас эди. Шу маънода, Плутархнинг Цицерон тўғрисидаги фикрларида ҳақиқат бор. Зеро, у уша даврда Рим давлати ва жамиятини рўй бериши мумкин бўлган бошбошдоқликдан асраб қолди. Маълум бир давр мобайнида Рим республикасининг тинч ва барқарор ривожини учун имкон яратиб берди. Таҳликали даврда ҳукумат тизгинини қўйиб юбориш учун қўп куч керак эмас. Бу халқ учун қабоҳат келтириши муқаррар бўлган миллий беқарорлик йўлидир. Аммо ана шундай даврларда собитқадамлик билан барқарорликни сақлаш ниҳоятда қийин ва жуда катта куч талаб қиладиган жараёндир. Бу борада ҳам Цицероннинг ибратли фаолияти унинг тарихдаги яна бир хизматидир дейиш мумкин.

Аммо бу Цицерон муваффақиятларининг энг баланд чўққиси эди. Унинг ҳаёт фаолиятининг қолган қисми билан яқиндан танишиш шундан гувоҳлик беради. Ашаддий душманларнинг Цицерондан астойдил ўч олиш учун тинмай курашишлари, дўстларнинг эса керакли пайтда қатъият кўрсата олмагани ва ҳаттоки, хатларидан бирида Цицероннинг ўзи алоҳида қайд қилганидек, дўстлик ўрнига хоинлик йўлига ўтиб олишлари оқибатида унинг бошига тақдирнинг янги синовлари тушади. Сайловларда ютқазган ғанимлар Цицеронни «Катилина иши»да адолатсизлик ва ноқонуний тарзда беғуноҳ кишиларни қатл эттирганликда айблашади. Натижада Цицерон Римни тарқ этишга мажбур бўлади. Уй-жойи, бойликларидан ажралган машҳур нотик 17 ой мобайнида муҳожирликда яшайди. Тўғри, ҳақиқат қарор топди, шунча муддат жудоликдан сўнг у Римга қайтишга, ўзига нисбатан қўйилган айблардан қутулишига, хаттоки, қўрилган моддий зарарни қайта тиклаб олишга муваффақ бўлади. Бироқ буларнинг барчаси нақадар қийин кечганлиги аниқ.

Унинг эндиги хатти-ҳаракатлари, ҳар қанча уринмасин, илгаригидек ишонарли эмас, шунинг учун етарли муваффақиятли эмас ҳам эди.

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

Римга, ўз уйига қайтиш истаги устун эканлиги кўриниб туради. Агар шундай дейиш жоиз бўлса, Цицероннинг Киликиядаги утган кунлари Алишер Навоийнинг Астрободдаги ҳаётини эслатади. Бунинг устига, ўша даврда кучайиб бораётган Парфия подшолиги билан Рим ўртасида бирор зиддият рўй берса, уруш Киликиядан бошланиши нақц эди. Киликияда Цицерон ўзини мохир раҳбар сифатида кўрсата олди. Аммо бу шоҳона ҳаёт барибир уни кониктирмасди. Шу сабабдан, у ваколат муддати тугаши биланок, бу ўлкани тезда тарк этди ва милоддан аввалги 49-йилга келиб, яна Римда яшай бошлади.

АСАРЛАРИ. Цицерон нафақат машхур нотик ва раҳбар, балки баракали ижод соҳиби ҳам эди. Милоддан аввалги 55—51-йиллари давомида Цицерон уч назарий рисоласи устида ишлади. Булар: «Нотиклик ҳақида», «Давлат тўғрисида» ва «Қонунлар ҳақида». Уларнинг барчаси бизгача етиб келган.

ТАБЛИМОТИ. «Нотиклик ҳақида» номли рисоласи чиройли нутқ сузлаш назариясига бағишланган бўлиб, милоддан аввалги 54-йилда, Афлотун ва Арастунинг ўзаро суҳбати услубида ёзилган. Ундаги воқеалар 91-йилда рўй бериб, Лицийний Кроасс ва Марк Антонийлар (ўша даврнинг машхур нотиклари) ўртасидаги суҳбат унга асос қилиб олинган. Рисолада Цицерон нотиклик санъати, нотикқа хос хусусиятлар, унга қўйиладиган асосий талабларни баён қилган. Рисоланинг асосий ғояси чиройли нутқ сўзлаш санъати асосларини ёритиб бериш билан бирга, давлат аҳамиятига молик вазифа — нотик бўлишдек истеъдод ва қобилият эгаси булган киши образини гавдалантиришдан иборат. Бошқача қилиб айтганда, у нотикликни давлат манфаатларига ниҳоятда алоқадор фаолият, деб ҳисоблайди. Унинг фикрича, фақат яхши нотик кишигина давлат манфаатларини қўнғилдагидек химоя қила олади. Инсондаги индивидуал хусусиятларнинг ижтимоий аҳамиятини бу қадар юқори баҳолаш, машхур нотикнинг ўзи аъзо бўлган фуқаролик жамияти ва давлати олдидаги масъулият ҳиссини англашига асосланган эди. Барча даврларда фуқаролик жамияти қуришга интилиб яшайдиган башарият учун шу маънода Цицерон ғоялари комилликка эришув тамойилларидан бири бўлиб хизмат қилади.

Цицерон фикрича, нотик киши, биринчи навбатда, фалсафа, шунингдек, ҳуқуқшунослик ва тарихни ҳам мукамал билиши керак. Булар билан бирга эҳтирос, сезгирлик, топқирлик каби сифатлар нотик учун катта аҳамият касб этади. «Нотиклик ҳақида»ги рисола — тарихчилар учун муҳим манба. Чунки, унда Цицерон тарихнинг мохиятини жиддий мезонлар асосида талқин қилишга уринган. Зеро, унинг фикрича, нотикнинг овози нутқи ёрдамида эзгу ғояларни ифодаласа, тарих ва абадиёт билан уйғунлашади. Нотик нутқи ёрдамида тарихни ёзиш ва ёритиш мумкинми, деган саволга тўхталар экан, Цицерон чиройли нутқда тарих нафақат акс этади, балки унинг ёрдамида тарих ривожланади ва мукам-

маллашиб боради, дея таъкидлайди. Шу боис, тарих бир томондан нотиклик санъатининг таркибий қисми бўлса, иккинчи томондан, нотиклик тарих мукаммаллашувининг омили ҳамдир. Цицерон тарих фалсафасини ифодалаб берар экан, утмиш, уни ўрганиш қонунларини кўрсатиб беришга уринади. Нотик фикрича, ҳеч қандай ёлгон гапиришга йўл қўйилмаслик тарих фалсафасининг дастлабки қонуни бўлса, ҳар қандай ҳақиқатни гапириш тўғрисида сукут сақламаслик унинг кейинги қонуниятидир. Бунда тарих ва нотикни уйғунлаштирадиган умумий манба маълумот, далил ва сўз бўлади.

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

Цицероннинг тарих фалсафаси муаммоларига бундай қуюнчак муносабати бугунги кун учун ҳам долзарбдир. Чунки, яқин ўтмишимизда баъзи сўзамол нотиклар ёрдамида собиқ Иттифок давлатини тарихнинг энг катта югуи тимсоли сифатида тасвирлаб берилганлиги катта сабоқ бўлиши лозим. Зотан, унда миллий ривожланиш, миллий кадриятлар, миллий тараккиёт муаммоларига бир ёклама ёндашилган эди. Бугунги кунда эса миллий истиклол имкониятлари туфайли ўзлигимизни намоён қила олиш сари юз тугган эканмиз, Цицерон сингари тарихни яратиш ва уни баён қилиб бериш қонуниятларига риоя қилишнинг аҳамияти беқиёс.

Цицероннинг «Давлат тўғрисида» номли рисоласи ҳам суҳбат-диалог шаклида ёзилган. Рисола олти китобдан иборат. Биринчи ва иккинчи китоблар давлат қурилиши, учинчи ва туртинчи китоблар давлат тушунчаси ва моҳиятини фалсафий тушунтириш, бешинчи ва олтинчи китоблар эса, энг яхши давлат бошқарувчиси масалаларига бағишланган. Цицероннинг «Қонунлар ҳақида» рисоласи эса «Давлат тўғрисида»ги рисоласини ўзига хос тўлдириши лозим бўлган, бироқ у ниҳоясига етказилмаган. Унинг тугалланмай қолиши билан боғлиқ бўлган турли маълумотлар ҳам бор.

«Қонунлар ҳақида» рисоласидаги асосий суҳбатдошлар Цицерон, унинг укаси Квинт ва дўсти Тит Помпоний Аттиқлардир. Баъзи маълумотларга кўра, ушбу рисола ҳам «Давлат тўғрисида» сингари олти китобдан иборат бўлган. Бироқ унинг бешта китоб бўлганлиги тўғрисидаги маълумотлар ҳам бор. Бизгача уларнинг учтаси етиб келган бўлиб, биринчиси нисбатан тўлиқ, иккинчи ва учинчи китоблар дастлабки хомаки қораламалар ҳолида. Рисоланинг биринчи китобида табиий ҳуқуқ тўғрисидаги мулоҳазалар, иккинчисида илоҳий ҳуқуқ, учинчисида магистратлар тўғрисида фикр юритилган.

Цицерон фикрича, давлатнинг мохияти халқнинг хизматида бўлишдан бошқа нарса эмас. Давлатнинг пайдо бўлиши кишиларнинг туғма, биргаликда яшаш зарурияти натижасидир. Давлат тузилиши шакллари уч хил, яъни монархия, аристократия ва демократия кўринишида бўлиши қайд этилади. Бироқ нотик фикрича, уларнинг ҳеч бири мукамал эмас. Бунинг оқибатида, тарихда тез-тез давлат шакллари ўзгариб туради. Бундай ўзгаришлар бўлмаслиги учун эса юқоридаги уч хил давлат шакллари ўзида умумлаштирган, нисбатан барқарор тўртинчи хилдаги давлат шакли зарурлиги уқтирилган. Бироқ рисолада унинг аниқ шакли тўғрисида равшанроқ фикр берилмаган. Фақат у қандай шаклда бўлса ҳам фуқаролараро тенгликни таъминлаши лозимлиги баён этилган. Давлатни бошқарувчи шахс эса, Цицерон фикрича, энг етук, юксак фазилатли фуқаро бўлиши лозим. У давлат бошқарувида сенат аъзоларининг маслаҳатларига таянган ҳолда иш кўриши мақсадга мувофиқдир.

Цицероннинг ҳуқуқ тўғрисидаги фикрлари давлат ҳақидаги қарашларини давом эттиради. Қонун, унинг фикрича, ҳуқуқийлик ва ҳуқуқсизликнинг ўлчовидир. Одамлар Худонинг хохишига кўра тенг қилиб яратилганлар. Табиат томонидан инсонга берилган ақл, тафаккур қонун ёрдамида мустаҳкамланади. Шунинг учун ҳуқуқнинг асоси кишиларнинг фикрлари эмас, балки табиатдир. Қонунлар инсон томонидан ўйлаб топилган эмас, балки кишиларга худолар ато этган олий ақл ва адолатдир. Одамлар қонунлар орқали худолар билан боғланганлар, яъни улар қонунларга бўйсунсалар худоларнинг иродасини адо этган бўладилар. Фақат ана шундагина кишилар ҳуқуқни ҳуқуқсизликдан, ҳаёни уятдан, яхшилиқни ёмонликдан ажрата оладилар, одил ва ҳалол яшашга интиладилар.

Кўриниб турибдики, Цицерон қарашларидаги кўплаб фикрлар биз яшаётган даврнинг руҳи билан ҳамоханг. Бу буюк нотик ва файласуф қарашларининг одамзотнинг улуғ мақсадларига мослиги, эзгу ғоялар йўлида хизмат қилиб келганлигини кўрсатади. Цицерон ижодининг энг сермаҳсул даври мамлакат ҳаётидаги мураккаб, ўта зиддиятли даврга тўғри келди. Чунки, қадимги Рим давлати бошқарувини Юлий Цезарь эгаллагач, катта ўзгаришлар содир бўлди. Айниқса, милоднинг 50—45-йиллари давомида рўй берган фуқаролар урушида қозонилган узил-кесил ғалаба Цезарнинг шон-шухратини янада кўтарди. Худди шундан бошлаб Юлий Цезарь шахсини афсонага айлантириш, унинг даҳолиги ва ҳаттоки илохийлашган инсон эканлиги тўғрисидаги тасаввурлар пайдо бўла бошлади. Цезарни императорлик билан бирга «юрт отаси», «халоскор» деб аташ бошлашди.

Юлий Цезарь улкан саркарда, нотик, ёзувчи ҳам эди. Бироқ тарихга у биринчи навбатда, каттиққўл давлат арбоби сифатида кирди. Кейинчалик, у асос солган давлат, уни бошқариш санъати кўплаб салтанат соҳиблари учун юксаклик ва мукамалликка эришув намунаси бўлиб

хизмат қилди. Халқ ва давлатни бирлаштириш йўлида Цезарь дахосидан тамойил сифатида бугунги кунда ҳам фойдаланилмоқда. Бироқ Цезарнинг зафар пиллапояларидан шахдам одимлаётган йилларида Цицерон оғир дамларни бошидан кечирди. Гап шундаки, фукаролик урушини келтириб чиқарган кучлар орасида Цезарга қатта хавф солган мухолифат раҳбари Помпей эди. Сенатда оташин нутқлар сўзлашни касб қилиб олган нотик учун ким томонда булиш муҳим эди. Шу боис у уруш йилларида Помпей томонга тўлиқ ўтиш ва Римни тарк этишни ихтиёр айлаган даврлар ҳам бўлган. Фақат, Цезарнинг қаршилик кўрсатганлиги учун бундай қилмаган. Шундай бўлса-да, ўз нутқларида Цицерон бутунлай Цезарь томонида ҳам бўлган эмас. Буни буюк ҳукмдор шухрати борган сари юксалаётган даврда сенат аъзолари орасида сўзлаган Цицероннинг бизгача етиб келган машҳур учта нутки ҳам тасдиқлайди. Бу нутқларда нотик Цезарни ўз сиёсий мухолифларига нисбатан ўта шафқатсиз бўлмасликка чакиради ва ҳаттоки помпейчи душманларнинг баъзиларини авф этишга кўндиради.

Юлий Цезарнинг Цицеронга муносабати қандай бўлишидан қатъи назар, нотикни хафа қилиб қўйишлари ва бутунлай четга сурилиб қолишига йўл қўймаган. Бу борада Цицероннинг кўпгина издошлари унутиб қўйган «Подшоҳлар бағрикенг бўлиши керак», деган фикри амалий ифодасини топган. Аммо милоддан аввалги 44-йилнинг 15 мартида Юлий Цезарь сенат мажлиси очилиши арафасида фитначилар томонидан ҳонона ўлдирилади. Натижада, Рим давлатини бошқариш Марк Антоний қўлига ўтади. Сиёсий ўйинлардан чарчаган Цицеронни оилавий муаммолар ҳам уз гирдобига олади — 30 йиллик умр йўлдоши Теренция билан ажрашади, 34 ёшли севимли қизи Туллия вафот этади. Буларнинг барчаси унга қаттиқ зарба бўлиб тушади. Бунинг устига Марк Антоний билан муносабатлари ёмонлашиб боради. Антоний сенат йиғилишида Цицеронни бир пайтлар қонунга хилоф равишда ўлим жазоси берилиши тўғрисидаги ҳукмни қабул қилишга сенатни мажбур қилганликда айблайди. Антоний фикрича, Цицерон Помпей билан Цезарни ўзаро уруштириб қўйган, унинг энг қатта айби — Цезарь ўлимини уюштиришнинг ғоявий ташаббускори бўлган, Цицерон эса, бунга жавобан Антонийни маишатпараст ва шухратпараст, тухматчи ва ярамасликда айблайди. Узининг консуллик давридаги ҳатти-ҳаракатларини эса Республика манфаатларини кўзлаб амалга оширганлиги билан изоҳлайди.

Тарихдан маълумки, бу даврга келиб қатта сиёсат саҳнасига Цезарлар сулоласининг яна бир вакили Гай Октавиан чиқиб келди. Милодий 43-йил баҳоридаги урушлар натижасида Антоний мағлубиятга учраб, ҳокимият Октавиан қўлига ўтади. Цицероннинг Цезарь ўлимидаги алоқадорлиги тўғрисидаги миш-мишлар унинг ҳаётига тобора хавф сола бошлайди. Натижада, у Римни тарк этиб, яширинишга мажбур бўлади. Аммо Антоний айғокчилари дастлаб унинг укаси Квинтни ушлаб ўлдиришга

муваффақ бўлишади. Цицероннинг ўзини ҳам таъкиб қилишда давом этишади ва охир-оқибат буюк нотик қўлга олиниб, милодий 43-йилнинг 7 декабрида ўддирилади. Ривоят қилишларича, нотикнинг кесилган боши ва ўнг қўлини ўлжага олиб, ўчини олган Антоний уларни ўзининг тушлик столи устига қўйиб, анча вақтгача завкланиб томоша қилган экан.

Машхур нотик, ёзувчи, файласуф ва давлат арбоби бўлган **Марк Туллий Цицерон**нинг ҳаёти ана шундай фожиали ниҳоя топди. У ўша даврдаги Римда рўй берган бошбошдоклик ва қабохатнинг қурбони бўлди. Цицерон номи тарихда қолди. Уни ўрганувчилар учун бу инсон гоҳ ёзувчи, гоҳ нотик, гоҳ файласуф, гоҳ сиёсий арбоб сифатида кўз ўнгимизда гавдаланади. Бироқ барча ҳолларда у қобилятли, истеъдодли, билимдон киши сифатида намоён бўлади.

Цицерон нафақат машхур нотик эди, балки нотиклик санъатининг ўша даврдаги назарийтчеси ҳам эди. Унинг 58 та нутқи тўлиқ, 17 нуткининг айрим қисмлари, 30 га яқин нутқи эса хотиралар холида сақланиб қолган. Улар ўзининг жозибадорлиш, изчил, мантикий асослиги билан тингловчини ўзига жалб этган, муҳолифларни эса боши берк, жавобсиз ҳолатга тушириб қўйган.

Барча ҳолларда у республика, ўз она-Ватани тарафида турди. Чексиз фитна ва тўнтаришлар авж олган, ўзаро урушлар кучайган бир даврда Цицерон «республика» тимсоли, озодлик, тинчлик, осойишталик жарчиси бўлиб қолди. Узининг сўнги нутқларидан бирида айтганидек, у **республика**сиз ғалаба қозона олмаганидек, республикасиз мағлуб ҳам бўла олмас эди. Унинг тақдири шундай эди. Шу боис бўлса керак, тарихнинг турли даврларида Цицерон образи юрт ва давлатга беминнат ва ҳокисор хизмат қилишни ихтиёр этган кишиларни руҳлантириб келмоқда.

СЕНЕКА

ҲАЁТИ. Рим стоицизмнинг шаклланиши ва ривожланишига катта хисса қўшган Луций Анний Сенека милоддан аввалги 5 (4)-йилда Рим провинцияларидан бири Кордова (баъзи манбаларда жанубий Испанияда жойлашган бу шаҳар Кордоба деб ҳам аталади) шаҳрида туғилган. Уртамиёна оилада тарбия қўрган Луций 5 ёшлиқ пайтида Римга келади. Ёшлигиданоқ катта бойлик йиғади ҳамда сиёсат бобида ўзига хос мавқега эга бўлади. Тез бойиб кетишнинг бир йўли бор — «бойликдан ҳазар қилиш керак», деб уқтиради у. Милодий 45-йилда Сенека бўлгуси император Нерон тарбиясига бел боғлайди. 54-йилда Нерон императорлик тахтига ўтиргач, Сенеканинг сиёсий мавқеи янада ортади. Императорга таъсир кўрсата олиш имкониятларидан фойдаланган Сенека яна бойлигини кўпайтириш, ўзига маъқул бўлмаган рақиблирини император ёрдамида бартараф этишга муккасидан кетади. Уни ўзи тарғиб этаётган фал-

сафий принципларга зид яшаётганликда айлаганларида Сенека: «Мен ўзим ҳақимда эмас, эзгулик ва фозиллик туғрисида ёзганман, имконият туғилган кундан эътиборан мен ҳам ўз таълимотим асосида яшай бошлайман»,— деб жавоб қайтаради. Ниҳоят, милодий 60-йилларида устози каби бойликка ўч ва шафқатсиз император Нерон сиёсатга ўралашиб қолган Сенекани сургун қилшнни маъқул топади. 65-йилда ўзининг ўлимга ҳукм этилганини эшитган Сенека ўз жонига қасд қилади.

АСАРЛАРИ. Барча қадимги дунё мутафаккирлари каби Сенеканинг фалсафий мероси ҳам тўлиқлигича етиб келмаган. Унинг «Луцийлига ахлоққа доир хатлар», «Раҳмдиллик хусусида», «Эзгулик тўғрисида», «Табиат ҳақидаги тадқиқотлар» ва бир нечта этикага доир асарларигина бизга маълум. Файласуфларнинг эътирофларига қараганда, биз тилга олган асарлардан ташқари Сенеканинг кўплаб шеърлари ва трагедиялари ҳам мавжуд бўлган.

ТАЪЛИМОТИ. Сенека борликни яхлит ва бўлинмас деб тасаввур этади. Унинг барча таркибий қисмлари бир-бири билан уйғунлашиб, мувофиқлашиб кетган. Борликдаги барча нарсалар абадий узгаришларда ва ҳаракатда. Ҳар қандай нарса, деб уқтиради Сенека, оловдан ва факат оловдан таркиб топади. Хатто, инсон жони ҳам ана шу олов таъсирида юзага келади.

Олов Сенека таълимотида юқоридан қуйига ҳаракат қилувчи оқимдир. У соф ҳолда самодагина бўлиши мумкин. Қуйига қараб ҳаракатлангани сари у зичлашиб ва совиб боради. Оловнинг энг зичлашган ва совиган шакли Ердир. Оловнинг самога қайтиши эса ёнғин орқали содир бўлади. Шу боис, вақти-вақти билан дунё «ёниб» кетади. Самодаги энг соф олов Худодир (Айни пайтда Сенека табиатдаги қонунлар, тақдирни ҳам Худо деб атайди).

Сенеканинг табиат тўғрисидаги қарашлари зиддиятларга бой. Хусусан, Худо деганда бир ўринда табиатдаги барча нарсалар (ёки уларнинг мавжуд бўлиш қонунларини) тушунилса, бошқа жойда Олий ғоя, Яратувчи Ақл англанади. Кўриниб турибдики, Сенека натурфалсафаси пантеизмнинг анъанавий ғояларини шаклланаётган монотеизмнинг янги тенденциялари билан бирлаштириш илинжидир.

ИЛОҲИЙ ҚАРАШЛАРИ. Узининг этик таълимотида файласуф инсон ҳаётининг мазмуни ва мақсади ҳақида фикр юритади. Чунончи, ҳаёт, Сенеканинг таърифига кўра, Худо инъомидир. Унинг мазмуни инсон бахт-саодати, мақсадини эса азоб-уқубатлардан қутулиш ташкил этди. Инсон азоб-уқубатлардан сакланмоқ учун фалсафий билимларни ўзлаштирмоғи, донишмандлик сари интилмоғи зарур. Азоб-уқубатлардан холи бўлган, ортиқча эхтиросларга берилмаган кишинигина донишманд дейдилар.

Бирок донишмандлик ҳам нисбийдир. Инсон комилликнинг сўнгги нуқтасига чиқа олмгани боис энг олий донишманд даражасига ҳам

эриша олмайди. Унинг комиллиги даражасини аниқлашда файласуф «гуноҳ» тушунчасидан фойдаланади. Сенеканинг фикрига кўра, инсон ибтидодан гуноҳкордир. Бегуноҳ кишининг ўзи бўлмайди, ёлғиз Худогина бегуноҳдир. Шунга қарамасдан, инсон гуноҳларидан фориғ бўлишга интилиб яшамоғи лозим. Бунинг учун унга виждон мададкор бўлди, чунки виждон эзгуликни ёвузликдан ажрата билиш қобилиятидир.

Сенека таълимоти ўз моҳиятига кўра шаклланиб келаётган христиан фалсафасига яқин эди. Шу боис христиан илоҳиётчилари ва файласуфлари (масалан, Тертуллиан, Иероним ва бошқалар) Сенека ижодига такрор ва такрор мурожаат этганлар.

МАРК АВРЕЛИЙ

ҲАЁТИ. Стоицизм таълимоти шаклланишининг сўнгги босқичи вакили Марк Аврелий милодий 121-йилда Римда туғилган. Унинг ҳаёти хусусидаги маълумотлар нихоятда кам. Аврелий 101-йилда Рим империясининг тахтига ўтирди. У ўта меҳнатқаш, талабчан ҳукмдор бўлганига қарамасдан, Римда содир бўлаётган инқирознинг олдини ола олмади. Зиддиятлар ва ташвишларга тўла замон Аврелий дунёқарашида ҳам ўз изини қолдирди: мутафаккир пессимистик кайфият оғушида шаклланди. 180-йилда Римда вабо тарқалди. Шаҳарнинг қўллаб қўғарилиши каби император ҳам ушбу даҳшатли касалликнинг қурбони бўлди.

АСАРЛАРИ. Марк Аврелий ўлимидан сўнг, унинг қўлёзмалари орасида бутун бошли фалсафий асар топиб олиндики, унда император ўз **фикр**-мулоҳазалари, қузатишлари, изтироблари ва орзу-умидларини қайд этиб борди. Мазкур асар кейинчалик шартли равишда «Узим билан юзма-юз», деб аталди.

ТАЪЛИМОТИ. Марк Аврелий қўлёзмаларида эътироф этилган ғоялар кишини жунбушга келтиради, ўйга толдиради. Бу дунё лаззатлари ва ташвишлари ўткинчидир. Серғалва дунё дарёга, инсон эса унинг қомига йўлиққан бир хасга ўхшайди. Хас харчанд уринмасин, дарё юзида бир қўринади-ю ғойиб бўлади. Ташвишли дунёда иккинчи умр (яъни, ўлимдан кейин эшашларини истаб) илинжида яшаш ҳам бемаъниликдан ўзга нарса эмас. Бу дунёда барча нарса муваққат экан, ундан инсоннинг ўрин топиши амримаҳол экан, хотира қолармиди?

Файласуф ушбу рухий тушқунлик давосини яхлитликдан излайди. Оламдаги барча нарсалар ана шу яхлитликдан таркиб топади ва ўлимидан сўнг унга қайтади. Яхлитлик ва фақат яхлитлик бу ёруғ дунёда инсоннинг маънавий таянчи бўла олади, уни ташвишлардан халос этади. Инсон яхлитлик бағрига қайтганидагина тиним ва таскин топади. Яхлитликнинг таркибий қисми бўлиш учун инсон адолатпарварлик, ҳақиқат-ғўйлик, оқиллик, шижоатлилик каби ахлокий кадриятларга содиқ бўлмоғи

лозим. Ушбу фазилатларга эга инсон Аврелий тасавурида баркамол инсондир. Тилга олинган фазилатларни ўзида шакллантиришни истаган ҳар бир киши жамият олдида ахлокий бурчини ўтамоғи шарт. Ахлокий бурч эзгулик билан ёвузлик, яхшилик билан ёмонликнинг фаркига бо-ришдан бошланади. Табиийки, бунинг учун инсон ўз ақлига мурожаат этмоғи зарур. Ақл инсонни бошқарувчи ибтидоидир. Шу ўринда Аврелий антик фалсафа тарихида илк бор инсон ақлининг мутлақ мустақиллиги-ни таъкидлаб ўтади.

Уз мулохазалари якунида Аврелий ҳаётни қандай бўлса, шундайли-гича қабул қилиш керак, табиат билан ҳамоҳанг яшаб, паймона тулгани-да ортиқча оҳ-воҳларсиз ҳаётни тарк этмоқ лозим, деган хулосага кела-ди. Марк Аврелий фалсафаси антик замон инкирозининг ифодасидир. Унинг кўз ўнгида эски замон кадриятлари кадрсизланиб, антик руҳ сўна борди. Бу ҳол мутафаккир фалсафасида ҳам ўз ифодасини топди.

СЎНГИ АНТИК ДАВРДА НЕОПЛАТОНИЗМ

Плотин антик давр идеалистик фалсафасининг сўнгга вакилидир. Уша даврдаги ижтимоий-иқтисодий таназзул файласуфнинг карашлари, таълимотига ҳам кучли таъсир кўрсатди.

ҲАЁТИ. Плотин (205—270) Қуйи Мисрнинг Ликополь шаҳрида 205-йилда туғилди. Ёшлигини ўша даврнинг йирик илм-фан маркази санал-ган Александрия шаҳрида ўтказди. Бу ерда у Афлотун ва Арасту таъли-мотларини бириктиришга ҳаракат қилган файласуф Аммоний Сакксдан таълим олди. Рим императори Гориданнинг муваффақиятсиз юришлари-да қатнашган Плотин 244-йилда Антиохияга қайтади ва 270-йилда шу ерда вафот этади.

АСАРЛАРИ. Кўп йиллар мобайнида оғзаки таълим билан шуғулланиб келган Плотин кексайган чоғида ўз фалсафий фикрларини қозғога ту-шира бошлади. Унинг қўлёзмалари кейинчалик Порфирий томонидан тахрир қилиниб, чоп этилади. Ҳар бири тўққиз бўлимдан иборат бўлган олти қисмли Плотин қўлёзмаси «Эннеада» деб номланади (юнонча «эн-неада» сўзи «тўққиз» маъносини беради). Плотин фалсафасининг асоси ҳар қандай мавжудликни илохий бирлик билан боғлаш ҳамда барча мавжудотларнинг келиб чиқиши босқичларини, шунингдек, дастлабки ибтидога қайтиш йўлини аниқлашдан иборатдир. Ушбу мақсадга эри-шишда Плотин асосий восита сифатида фалсафа ва диалектикага таяна-ди. Плотин ўз олдига қўйган вазифани амалга ошириш нақадар мушкул эканини яхши тушунса-да, унга қатъий интилар эди. Бирликни англаш, уни мустақил ибтидо, деб тушуна билиш ҳар кимнинг қўлидан келавер-майди, нодир рухий қудратга эга бўлган даҳогина бунинг уддасидан чиқиши мумкин.

Оддий одамлар кундалик юмушлари билан овора бўлиб яшар эканлар, ўз аждодлари, келиб чиқишларидан тобора узоклашадилар. Қанчалик узоклашсалар, қайтишлари шунчалик қийинлашади. Бундай одамлар учун барча, хатто, дидларига тўғри келмайдиган нарсалар ҳам уз рухларига караганда ахамияттироқ бўлиб туюлади. Уларни тўғри йўлга бошлаш учун рухий фазилатлар кундалик буюмлардан қанчалик ахамиятли эканлигини тушунтириш лозим. Лекин ақлан мушоҳада қила оладиган, табиатан юқори истеъдодга эга бўлган одамлар ҳам бор. Улар интихога интилиб, унинг таъсирида қоладилар. Бундай одамлар узок айрилиқдан сўнг ўз юртига қайтган одамга ўхшайдилар. Барча мавжудотларни ягона ибтидога қайтариш мақсадида Плотин рух масаласини батафсил кўриб чиқади. Рух инсон танасининг махсули бўлмай, балки тана каби яхлит бўлган ўзига хос борлиқдир. У одамнинг хатти-ҳаракатларини бошқаради, эхтирослар билан курашади.

Дунёда мавжуд бўлган барча нарсаларнинг жони бор. Бироқ рух нарсаларга хос бўлмаган, ушбу мавжудотлардан фарқ қилувчи унсурдир. Дунё гўзаллиги масаласига мурожаат қилганимизда ҳам биз яна рух масаласига дуч келамиз. Ҳиссий дунё гўзал, лекин у ўлимга маҳкум, ҳар қандай нарса ўз яратувчисига эга бўлиши даркор. Ушбу яратувчи дунёвий рухдир.

Рух барча мавжудотларнинг олий ибтидоси бўлиши мумкинми? — деб сўрайди Плотин. У мавжуд гўзалликнинг асоси бўлиши мумкинми? Плотин фикрича, рух гўзалликдан фарқ қилади: у бутун дунё учун ягонадир, дунёда эса гўзал, эзгу рухлар билан ёнма-ён ёвуз рухлар ҳам мавжуд. Демак, дунёвий рух ўзи учун асос бўлган ибтидога интилади. Барча мавжудотларга шакл берувчи дунёвий рух фаоддир, унга эса ақл шакл беради. Бирор бир материалдан ясалган ҳайкалда шакл моддадан олдин пайдо бўлгани каби ақл ҳам мустақил ва рухдан аввал вужудга келгандир. Бироқ ақл ҳам, Плотин фикрича, энг олий ва якуний эмас. Барча мавжудот бирликка тақалади. Бирликсиз аниқлик, аниқликсиз эса мавжудлик бўлмайди. Плотин таълимотига кўра, барча мавжудотларнинг вужудга келиши рухга боғлиқ экан. Бирликнинг ҳам келиб чиқиши унга боғлиқдир. Плотин фикрича, бирлик аввалига ниҳоятда оддий ва шак-шубҳасиз муқаррар бўлмоғи лозим. Оддий бирлик умумий тушунча эмас: умумий тушунча предикат бўлиб, оддий бирлик эса субъект бўлиши лозим. Пировардида, бирликнинг барча предикатлари манфий бўлиб чиқди. У барча мавжудотлар учун ижобий ахамиятга эга бўла оладими? Бунинг иложи йўқ, чунки, Плотин таълимотига кўра, бирлик барча мавжудотларга нисбатан шарт-шароит ёки сабабчи вазифасини ўтай олмайди.

БИЛИШ НАЗАРИЯСИ. Плотиннинг билиш ҳақидаги таълимотига кўра, билишнинг икки йўли мавжуд: 1) ҳис-туйғулар орқали; 2) ақлий билиш. Ҳис-туйғулар ибтидони билишнинг воситаси бўла олмайди. Ақл катего

рия ва умумий тушунчаларининг эса, бирликка сира дахли йўқ, чунки у барча тушунчалардан устундир. Ҳатто энг умумий категория — «борлик» тушунчасини ҳам бирликка татбиқ қилиб бўлмайди. Агарда ягоналик барча предикатлардан ажратиб олинадиган бўлса, уни қандай билиш мумкин? Бунинг имкони бор. Ҳар бир мавжудот бирликдир. Демак, уларнинг ҳар бири ўз руҳига эга. Шу сабабга кўра, рух ибтидо даражасигача юксалиши мумкин. Бироқ бунга хис-туйғу, фикр-мулоҳаза ёки сўз орқали эмас, балки барча диққат-эътиборни билиш предметиға йўналтириш орқали эришиш мумкин. Плотин бирлик табиати ва уни билишнинг усулларини таърифлар экан, барча мавжудотларнинг қандай ва қай тартибда бирликдан келиб чиққанини тушунтиришга ҳаракат қилади.

Иккинчи ибтидонинг биринчисидан келиб чиқиш усули шундай изоҳланади: борликни камраб олган бирлик тошиб, ўз чегарасидан чиқиб кетади ва бошқа борликни келтириб чиқаради. Плотин бу фикрини қуйидаги мисол орқали тушунтиради: Қуёш ўз борлигини тўлагигича саклайди, у туфайли ёруғлик ҳосил бўлади, бироқ ундан таралаётган нур ажралиб, атрофни ёритади. Шу тарзда борликнинг турли босқичлари вужудга келади. Ибтидодан ташқари барча нарсалар бирлик билан боғлиқ бўлганлари учунгина мавжуддирлар.

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

Ғоялар оламида модда ҳам бўлиши лозим. Ақлнинг таркибий қисмларидан бири бўлган модда абадий бўлиб, шундайлигича қолади. Аксинча, ҳиссий дунё моддаси тирик бўлмаган материядир. Ақл таркибидага иккинчи нарса онгли борлик бўлиб, табиати унинг зарурлигини тақозо этади. Ақлнинг учинчи таркибий қисми тафаккур бўлиб, унинг ҳам ўзига хос хусусиятлари мавжуд. Ақлнинг ушбу уч жиҳатига мос келувчи уч босқич мавжуддир. Материянинг (модданинг) асоси бирлик асосидан фарқланади.

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

Плотин таълимотига кўра, рух бирлик ва ақлдан кейинги ўринда туради. Ақл бирликка нисбатан қандай муносабатда бўлса, рух ҳам ақлга нисбатан худди шундай муносабатдадир. Агар, ақлда фикр-уйлар ўз-ўзи-

га, ички томонга йўналтирилган бўлса, руҳда бу жараён ташқарига йуналтирилган. Бирлик ва ақл ҳаракатсиздир, руҳ эса ҳаракатланади.

Бир жиҳатдан Руҳ олий ибтидога қаратилгандир, уни қузатади **ва** ушбу олий ибтидо қонунига биноан ҳаракат қилади. Иккинчи жиҳатдан, у онгсиз равишда фаол ибтидога айланади ва қисман олам **таркибига** кириб боради. Руҳ ақлга ҳам, бирликка ҳам дахлдордир. Ҳатто, **ҳиссий** дунёга кириб борганда ҳам, руҳ абадий ва илоҳий ибтидолигича **қолаве-**ради. Барча руҳлар ягона олий руҳдан пайдо бўлади. Руҳнинг ягоналиги одамларнинг бир-бирларига хайрихоҳлик билдира олишларида, **ўзгалар** қувончи ва қайғусига шерик бўла олишларида намоён бўлади.

Афлотун каби Плотин ҳам оламнинг вужудга келишида материя бўлиши лозим эканини исботлашга ҳаракат қилади. Йўқдан **бор бўла** олмаслиги сабабли, бирор нарса пайдо бўлиши учун у ёки бу хусусиятларга эга бўлган субстрат (жавҳар) бўлиши лозим. Ушбу субстрат **жисм** эмас, чунки жисм материя ва шаклдан иборатдир. Шу сабабли, **материя** тушунчасини ҳосил қилиш учун, аввало, моддий жисмларга хос **бўлган** барча хусусиятлардан, ҳатто ўлчам ва мураккабликлардан воз **кечиш** лозимдир. Чунки, материя ҳеч бир сифатга эга эмас, у бутунлай **ноаник**, жуда оддийдир.

Материя ўз ибтидосига хос бўлган хусусиятнинг ҳеч бўлмаганида бир томонини мужассамлаштириши лозим. Шу сабабли, моддий оламда юз бераётган ҳодисалар ғоялар оламининг инъикосидир. Шунга **асосла-**ниб, Плотин ҳиссий дунёни мукамал, деб ҳисоблайди.

Плотин фикрича, сайёралар оқилона ташкил этилган, чунки **улар** психиканинг хотира ва идрок каби оддий ва паст фаолиятларидан **ҳалос** этилганлар, уларнинг фаолияти соф зехн билан боғлиқдир. Шу **сабабли** нажот излаб, сайёраларга мурожаат қилиш фойдасиздир. Плотин **таъли-**мотига кўра, моддий дунёда кўзга кўринадиган худолар билан **биргалик-**да кўринмайдиганлари ҳам бор. Шунингдек, иблислар ҳам мавжуд. Иб-лислар худолар билан инсон руҳи оралиғидаги мавжудотлардир. **Улар** инсон руҳига нисбатан кўпроқ кучга эга бўлсалар-да, психик **ҳаётнинг** оддий фаолияти таъсиридан холи эмас. Шу тарзда Плотин таълимотида ягона илоҳ бир қанча илоҳларга бўлиниб кетади.

Плотин инсон руҳига доир мулоҳазалари билан ҳам эътиборни **тор-**тади. Унинг фикрига кўра, инсон руҳи илоҳий ва ҳиссий дунё **орасида** жойлашган. У яна дастлабки ибтидосига қайтиши учун ахлокий **ҳаётни** такомиллаштириши лозимдир. Фақат ҳиссий кечинма, эхтирос ва **бошқа** шу кабилардан холи бўла олган одамларнинг руҳлари ўлимидан **сўнг** илоҳга қўшилиб кетади. Шунда идрок, хотира, тасаввур, ҳаяжон **каби** руҳий фаолиятнинг оддий махсуллари барҳам топади. Агарда руҳ **илоҳий** даражага кўтарила олмаса, унда руҳий фаолиятнинг оддий махсуллари инсон ўлимидан кейин ҳам сақланиб қолиб, бир жонивордан **бошқасига** ўтиб юраверади.

Плотин этикаси рухнинг покланиши таълимоти билан яқунланади. Рухий покланиш юксак мукамалликка эришшд йулидаги зарурий воситадир. Айнан покланиш туфайли Рух жисмоний хусусиятлардан, ҳаётгий манфаатлардан холи бўлади ва илоҳ даражасига кўтарилади. Бундай ҳолатнинг энг юқори чўққиси — **экстаз**, илоҳийёт билан кўшилиб кетишдир.

Плотин фалсафий тафаккур тараққиётига катта таъсир кўрсатди. Унинг ғоялари Макробий ва Августин орқали Ғарбий Европа маданиятига кириб борди. Бруно ва Беркли каби мутафаккирлар, немис мумтоз фалсафаси вакиллари, немис романтизми намояндалари унинг таълимоти таъсирида ижод қилдилар.

ПОРФИРИЙ

Неоплатончилар орасида Плотиндан кейинги энг йирик ва иктидорли файласуф Порфирий (232 — тахминан 301—304 бўлди. У сермахсул адиб, олим, файласуф ва диншунос сифатида яхши танилган эди. Фаннинг математика, гармоника, риторика, грамматика ва тарих соҳаларида ижод қилган. Унинг фалсафий-назарий асарлари орасида «Арасту «категориялари»га кириш» ё «Беш хилдаги оҳанг» номли китоби машҳурдир. Ушбу қўлёзма Византия, Шарқ ва Ғарбнинг кўплаб олимлари томонидан бир неча маротаба турли тилларга таржима қилинган ва шарҳлаб берилган. Бу асарида Порфирий тушунчаларнинг белгилари (хил, тур, турга оид хусусиятлар, ўзининг ва ўзга нарсанинг белгилари, тасодифий хусусиятлар) ҳақидаги мантиқий таълимотини баён қилади.

Порфирий космология ва астрология, христианликка зид булган мунозарага оид бошқа кўплаб асарлар ҳам яратган. У Плотин маърузалари ва Афлотуннинг бир қатор муҳим диалогларига шарҳлар ёзган. Порфирий нафақат Афлотуннинг, балки Арастунинг ҳам асарларига, айниқса, унинг мантиқ соҳасидаги китобларига шарҳлар ёзган.

Порфирийнинг ўзи неоплатонизмнинг энг йирик мантиқшуноси эди. Унинг назарий асарлари билан бир қаторда амалий фалсафага оид асарлари ҳам мавжуд. Ушбу асарларда Порфирий, жумладан, сиёсий фазилатлар, ҳаяжонлардан покланиш, ақлга таъсир қилувчи фазилатлар ва ҳоказо ҳақидаги таълимотларини баён қилган.

Порфирий амалий мистикага катта аҳамият берган ва ўз асарларида уни ҳимоя қилган.

Августин «Илоҳий шаҳар ҳақида» асарида хабар қилишича, Порфирийнинг «Рухнинг юксалиши» номли асари мавжуд бўлган. Ушбу асарда Порфирийнинг икки йўл тўғрисидаги таълимоти шаклланган ва ривожлантирилган. Биринчи йўл фақат файласуфларга хос бўлган соф мушоҳада йўли бўлса, иккинчи йўл оломон учун мўлжалланган **теургия** (илоҳларга таъсир этиш воситалари тўғрисидаги таълимот) йўлидир.

ПРОКЛ

Антик фалсафада неоплатонизм карашларини яқунловчи **файласуф** афиналик Прокл (410—485) будди. Бу давр фалсафасида натурализм инкор этилиб, табиатни тушунишда, инсон ҳақидаги билимда, **антропология** ва психологияда идеализм тантана қилади. Прокл ана шу **муҳида** тарбия топади. У ўзидан кейин бой адабий мерос қолдирган. У **Евклид**нинг «Ибтидо»си, **Плотин**нинг айрим асарлари, шунингдек, **Афлотун**нинг 12 та диалогига шарҳлар ёзган. Улардан «Парменид», «Тимей», «Кратил» асарларига ёзган шарҳлари бизгача етиб келган.

Проклнинг энг буюк асари «Оддий илохий таълимот»дир. Асар **неоплатонизм** таълимотининг бирлик, ақл, рух ҳақидаги тушунчаларни **қамраб** олувчи 211 та тезисдан иборат. Прокл қурилиш ва изоҳлашга **доир** учлик тамойилини ривожлантирди. Бу тамойилларнинг биринчиси — ўзлик ичида бўлиш, иккинчиси — ўзликдан чиқиш, учинчиси эса **ўзлик**ка қайтишдир. Бу ғоя **Плотин** таълимотининг бирмунча такомиллашган шакли эди. Расман қараганда, Проклдага Ақл триадаси немис **мумтоз** фалсафасидага Гегель карашларини эслатади. Лекин улар орасида **жиддий** фарқ бор. Гегель фикрича, ақл ривожланиб боради. Прокл эса, **фараз** қилинаётган ақл тўлароқ ва бойроқ, ўрганувчи, интилувчи **ақлни** эса ундан ожизроқ, деб билади. Прокл бошқа нарсалар хусусида **фикр** юритганда ҳам учлик тамойилига амал қилишга интилади. Ҳатто, **рух** илохий, иблисона ва инсоний каби турларга бўлинади. Прокл **Афинада** Академия бошлиғи, юксак таҳлилий ақл соҳиби бўлганига қарамай, **неоплатонизм** ҳукмронлигани сақлаб қола олмади. Зеро, юнонча кўп **худлик**ка зид ўлароқ, христиан дини ҳукмронлига даври бошланаётган эди.

529-йили император Юстиниан декретига кўра, Афинадаги **Афлотун** Академияси ёпилди. Шу билан антик фалсафанинг минг йиллик **умри** туғади.

ХРИСТИАНЛИКНИНГ ВУЖУДГА КЕЛИШИ ВА ШАКЛЛАНИШ ДАВРИ

Христианлик, унинг давлат мафкурасига айланиши. Христианлик миллоднинг I асрида Рим империясининг таркибида бўлган Фаластинда пайдо бўлди. Фаластин аҳолисининг этник таркиби ранг-баранг эди. Бу ерга кўчиб келганлар узлари билан бошқа маданият ва динларнинг унсурларини ҳам олиб келдилар. Сиёсий мустақилликнинг тугашини Фаластин аҳолисининг бир қисми фожеа сифатида қабул қилди. Маҳаллий анъаналар ва диний қадриятларни инкор этадиган ажнабий ҳукмронликдан норозилик, Римга қарши қўзғолонларнинг бостирилишидан вужудга келган умидсизлик, ижтимоий ва мулкий табақаланишнинг ўсиб бориши, ички зиддиятларнинг кучайиши, ишончсизлик, лоқайдлик мистик кайфиятларни келтириб чиқарди. Милодий I асрга келиб, Фаластинда динни тарғибот қилувчи сайёҳлар кўпая бошлади. Улар «яхудий қавми шоҳи»га айланувчи ва уларни зулмдан озод қилувчи халоскор Масихнинг яқин вақтларда келишини башорат қила бошладилар. Умуман олганда, Фаластинда содир бўлаётган жараёнлар Рим империясининг бошқа ҳудудларидаги жараёнларга ҳам монанд эди. Милоднинг I асрида бу империя эллин оламининг деярли ҳамма қисмини ўз таркибига қўшиб олди. Миллий давлатлар ўрнида ранг-баранг этник таркибдан иборат бўлган йирик империя шаклланди. Бунинг натижасида кишиларда давлат қудрати олдида ожизлик, ҳимоясизлик ҳиссиёти вужудга келди. Бу жараёнларнинг ҳаммаси инқироз вазиятидан чиқиш, ёвузлик оламидан халос бўлиш эҳтиёжини тўғдирди. Шунинг учун жодугарлик, фолбинлик, сурия-форс, бошқа шарқий динларнинг мистик амалиётига қизиқиш ортиб борди. Митра, Исида, Осирис, Серапис ва бошқа худоларга сиғиниш оммавий тус ола бошлади. Ғайриинсоний ижтимоий тартиботларга қарши норозиликнинг антик шакли сифатида пайдо бўлган христианлик кучли ғоявий оқимга айланди. Ҳеч қандай куч унинг ривожланишига тўсиқ бўла олмади. Христианлик, авваламбор, осий бандаларнинг тенглигини эътироф этди. У мавжуд ижтимоий тартиботларни инкор этди ва шу билан биргаликда умидсизликка тушган кишиларга зулмдан, асоратдан қутулиш умидини бахш этди. Христианлик оламини қайта қуришга қақариб, ҳуқуқсиз ва асоратга тушганларнинг муайян манфаатларини ифода этди. Ниҳоят, у қулга таскин бериб, инсонга эътиқод қилиш орқали озодликка эришиш мумкинлигига умид уйғотди.

Христианлик яхудийликдаги монотеизм, мессианлик, эсхатология, хиляизм каби ғояларни ўзлаштириб, уларни янги мазмун билан бойитди. Илоҳиётчилар Эски Аҳд ёзувларини янгича таҳлил қилиш асосида про-

виденциализм, креационизм, Худонинг трансцендентлиги, уни **билиб** бўлмаслиги ва бошқа христианлик ақидаларини ишлаб чиқдилар. Христианлик дунёкарашининг шаклланишига антик фалсафий анъаналар салмоқли таъсир кўрсатди. Стоиклар, неопифагорчилар, Платон ва **неоплатончиларнинг** фалсафий тизимларида илгари сурилган фикрлар **кайта** ишланган тарзда илоҳиётчиларнинг асарларида ўз ифодасини топди. Хусусан, христианлик таълимотининг асосланишига Филон Александрийскийнинг (тахминан милoddан аввал — милодий 50-йиллар) неоплатонизм ва римлик Сенеканинг (тахминан милoddан аввал 4 — милодий 65-йиллар) ахлокий таълимоти сезиларли таъсир кўрсатди. Шарқ динларидаги турли унсурлар, эллин фалсафасининг ўзлаштирилиши янги **динни** бойитди. Айнан шунинг учун христианлик тез орада Урта ер **денгизи** маданиятига сингиб кетди. Христианлик пайдо бўлганидан бошлаб **унинг** асосчиси — Исо Масих ҳақидаги ривоятлар жуда кўп шубҳа ва мунозараларга сабаб бўлди, бу икки асосий — мифологик ҳамда тарихий **мактабларнинг** пайдо бўлишига олиб келди. Мифологик мактаб вакилларининг нуктаи назарича, фан Исо Масихнинг тарихий шахс эканлиги туғрисида аниқ далилларга эга эмас. Тарихий мактаб вакиллари Исо Масихни муайян шахс сифатида таъриф этиб, у янги диннинг тарғиботчиси **сифатида** бир қанча умумий ғояларни ишлаб чиққан, деб ҳисоблайдилар. **Ҳар** иккала мактаб вакиллари христианликнинг дастлабки даврларига тааллуқли Инжил матнлари ва бошқа манбаларни нашр этишда **муносиб** хисса қўшдилар. Дастлабки христианлик тарқоқ жамоалардан **иборат** бўлган. Улар ўзаро ва ташқи ғоявий муҳолифларга қарши кураш **олиб** борганлар. Жамоалар ўртасидаги кураш кўп сабаблар орқали келиб **чиққан**. Шулардан бири диний қарашлардаги фарқ ва уларнинг **намоён** бўлишидаги зиддиятлар эди. Илк христианлик жамоаларга ҳали **ақидаларга** амал қилиш ва ибодатларни бажариш хос эмас эди. Жамоаларнинг ибодатни бажо этиш учун махсус бинолари йўқ эди. Турли жамоа **ва** гуруҳлар Исо ўз ўлими билан инсоният гуноҳларини ювгани **ҳақида** эътироф этишдагина яқдил эдилар.

Христианликнинг тарқалиши жараёнида унга аҳолининг кенг **қатлами** кўшила бошлади. Дастлабки христианлик жамоаларида куйи **қатламларнинг** вакиллари кўпчиликни ташкил этар эди. Ҳали бу даврда **жамоаларга** зиёли ва мулкдорларнинг вакиллари кирган эмас эди. **Милодий I** аср охиридан бошлаб II—III асрлар давомида жамоалар таркибида **сенаторлар** ва суворийлар кўпая борди. Христианлик ҳаракатига аслзодалар ва зиёлиларнинг қўшилиши унинг характерининг ўзгаришига олиб келди. Натижада, христианликдаги ҳар қандай радикализм, мавжуд **тартиботлардан** норозилик кайфиятидан воз кечиш майллари келиб **чиқди**. Рим ҳокимияти билан муросяо мадорага келиш учун нафақат **ёвузликка** қаршилиқ қилмаслик ғоясини тарғиб қилишдан, балки яҳудийликдан (иудаизм) ҳам воз кечиш керак эди. Бадавлат ва зиёли қатламларнинг

вакиллари жамоаларда раҳбарлик мавқеига эга була бошладилар. Христианликнинг бадавлат қисми ибодатга раҳбарлик қилишни ҳам ўз қулига ола бошлади. Кейинчалик пайғамбарлар, устозлар ва жамоанинг йиғини бошқаруви ўрнига епископлар, дьяконлар, пресвитерлар, митрополитларнинг якка ҳукмронлиги вужудга келди. Черков ташкилоти марказлаша бориши билан марказий жамоа ва унинг раҳбари бошқа жамоалар устидан раҳбарлик қила бошлади. Жумладан, Рим жамоаси империянинг ғарбий қисмидаги жамоаларга нисбатан юксала борди. Лавозимли кишилар умрбод сайланадиган бўлди. Жамоалар ижтимоий таркибининг ўзгариши уларнинг ижтимоий йуналишининг тадрижий ривожланишини белгилаб берди. Христианликда илгари мавжуд бўлган демократик тенденциялардан воз кечиш, император ҳокимияти билан иттифоқ тузишга бўлган интилиш кучая борди.

Император ҳокимияти ҳам, ўз навбатида, жаҳон динига жуда катта эҳтиёж сезмоқда эди. Шу мақсадда миллий, жумладан Рим динидан фойдаланишга уриниш натижа бермади. Империянинг жами халқи учун тушунарли бўлган янга дин зарур эди. Шунинг учун IV асрга келиб, христианликни қувғин қилиш ўрнига уни фаол қўллаб-қувватлашга ўтилди. Император Константин (285—337 йиллар) 312 йилда христианликни Рим империясининг давлат динига айланишини бошлаб берган Милан эдиктини эълон қилди. У 325 йилда мутлақ ҳукмронликни қўлга киритгач, бутун Рим империясида христианликнинг эркинлигини, мамлакатдаги бошқа динлар билан тенглигини таъминлади. Император Юлиан (332—363 йиллар) охири марта Римнинг миллий динини «таъмирлаш»га ҳаракат қилди. Шунинг учун христианлар унга «Муртад» лақабини қўйдилар. Бу ҳаракат муваффақиятсиз тугагач, христианлик Рим империясида давлат дини мақомини эгаллади. Император Феодосий 391 йилда «мажусий» ибодатларни тақиқловчи эдикт чиқарди. Шу вақтдан бошлаб бошқа динларга нисбатан кенг қўламли кураш олиб борилди. Александриядаги бой кутубхонага эга бўлган Серапс ибодатхонаси яқсон қилинди. Феодосийнинг ворислари даврида Римдаги мажусийларнинг қохинлари йўқотилди, римликларнинг диний ва миллий ифтихори бўлган Сивиллин китоблари ёқиб юборилди. Император Юстиниан (482—565 йиллар) буйруғига биноан Афинадаги антик фалсафий ва илмий меросни тарғиб қилувчи марказ ҳисобланган олий мактабнинг 529 йилда ёпилиши черков аъёнасига кўра, Рим империяси ҳудудида мажусийларнинг тамомила бартараф этилиши санаси бўлиб қолди. Илоҳий Бенедикт (480—543 йиллар) эса, мажусийларнинг Кассин тоғида жойлашган охири қадамжоси ҳисобланган Аполлон ибодатхонасини йўқотди ва бу ерда христиан монастирини бунёд этди. Шундан кейин Рим империяси ҳудудида христианликдан бошқа ҳеч қандай дин қолмади.

ЕВРОПДА ЧЕРКОВ ХУКМРОНЛИГИ

Илк инквизиция. Христианлик ягона диний оқим сифатида Рим империясининг турли вилоятларига таркала бориши жараёнида ҳар бир мамлакат шароитига ва маҳаллий анъаналарга мослашди. Рим давлатининг марказлашиш тизимининг емирила бошлаши оқибатида автокефал (мустақил) черковлар пайдо бўлди. Лекин масала христиан черковларининг бўлиниши билан ҳал бўлиб қолмади. Улардан баъзилари христиан руҳонийларининг халқаро йиғинлари қарорларини ва тасдиқланган ақидаларни тан олишдан бош тортдилар. V асрнинг ўрталарига келиб, **Халкидон** умумхристиан йиғини қарорларидан норози черковлар пайдо бўлди. Бу черковлар расмий христианликка нисбатан муайян мавқега даъвогарлик қила бошлади.

Христианликдаги энг йирик бўлиниш икки асосий йўналиш — православие ва католицизмнинг пайдо бўлиши ҳисобланади. Бир неча юз йилликлар давомида бу парчаланиш учун замин тайёрланди. Рим империясининг турли қисмлари ўртасидаги муносабатлар ривожланишининг ўзига хос хусусиятлари, улар ўртасидаги рақобатли кураш парчаланишни белгилаб берди. Диний ташкилотлар фаолияти улар мавжуд бўлган ҳудудлардаги ижтимоий ва сиёсий тизимлар билан мустақкам боғлиқ эди. Византиядаги марказлашган давлат ҳокимияти шарқий христианлик (православие)га ўз таъсирини кўрсатди. Черков дарҳол давлатнинг муҳим қисмига, император эса унинг раҳбарига айланди. Ғарбий христианлик (католицизм) эса аста-секинлик билан жамиятнинг ҳамма соҳаларига, ҳатто сиёсий соҳага ҳам ҳукмронлик қилишга интилувчи ташкилотга айлана борди. Шарқий ва ғарбий христианликнинг ўзаро фаркига маънавий маданият ривожланишининг ўзига хослиги ҳам таъсир кўрсатди. Шарқий христианлик ўз эътиборини фалсафий муаммоларга, ғарбий христианлик эса ҳуқуқий масалаларга қаратди. Икки христианликнинг тугал айри тушиши 1054 йил 16 июлда содир бўлди. Византияда **черков** ва дунёвий ҳокимиятнинг узаро муносабати масаласи санамларни эъзозлашга қарши бўлиб ўтган ижтимоий-диний ҳаракат даврида ҳал қилинди. Санамларни эъзозлаш масаласида императорларнинг расман таслим бўлишларига қарамадан, черковнинг иқтисодий ва сиёсий мавқеи зил кетди. Патриарх императорга бутунлай қарам эди. Император черковнинг олий ҳукмдори ҳисобланиб, бир вақтнинг ўзида дунёвий ва диний ҳокимиятни мужассам этган эди. Ғарбда эса бу муносабатлар бошқа характерга эга бўлиб, бу ерда беқарор ижтимоий муносабатлар илдич отган эди. Шунинг учун католик черкови дунёга мутлақ ҳукмронлик қилиш талабини илгари сурди ва буни ҳаётга татбиқ қилиш учун бир неча юз йиллар кураш олиб борди. XII ва XIII асрларда католик черкови шу қадар юксалдики, унинг дунёвий ҳокимиятни эгаллаши учун кеш'

имкониятлар юзага келди. Папа Григорий VII (1021—1085' йиллар; папалик даври 1073—1085) дунёвий ҳокимиятдан мустақил булиш истагини эмас, балки унинг устидан ҳукмронлик ўрнатиш талабини илгари сурди. Кейинчалик бу масала папалар томонидан қулай тарихий вазият вужудга келган ҳар бир лахзада кун тартибига қўйилаверди. Григорий VII ўз фаолиятида Августин таълимотига амал кидди. Унга биноан, Худо олами ердаги ҳаётдан бекиёс даражада устун туради. Диний ва дунёвий ҳокимият ўртасидаги ўзаро муносабатни аниқлаш мақсадида табиий оламдаги асосий ёритгич — Куёш ва Ойни такқослашдан фойдаланилди.

Иннокентий III (1198—1216 йиллар) даврида папаларнинг жамиятдаги мавқеи тўғрисидаги масала энг олий даражада қайта кўриб чиқилди. У «апостол Пётрнинг ворислари» формуласи папаларнинг кадр-қиммати-ни камситади, чунки Пётр буюклигига қарамадан, барибир инсон, деб ҳисоблади. «Римнинг илк рухонийси, — деб эътироф этади Иннокентий III, — ҳақиқатдан ҳам оддий одамнинг эмас, балки Худонинг ноиби ҳисобланади. Гарчанд биз апостоллар раҳбарининг ворислари бўлсак-да, апостолларнинг ҳам, одамларнинг ҳам эмас, балки Иисус Христоснинг меросхўрларимиз»². Урта асрлардаги мафкуравий ҳаёт диний шаклда давом этди. Фалсафа, юриспруденция, сиёсий тафаккур ва табиатшунослик, «етги эркин санъат» (seriet апек НЪгакк) илоҳиётга бўйсундирилган эди. Ижтимоий-иқтисодий, сиёсий тизим ҳам диний таълимот нуфузи орқали муқаддаслаштирилди. Бундай шароитда ҳар қандай фикр ва ҳиссиёт, сиёсий онгнинг намоён бўлиши диний шаклда ифодаланиши лозим эди. Бу даврда кенг тарқалгани бидъатчилар таълимоти эди. Бидъат мавжуд ҳукмрон диний таълимотга зид равишда вужудга келган. Кўпинча, улар черков ҳукмронлиги шароитида диний дунёқараш доирасидан четга чиқа олмадилар. Бидъатчиларга антиклерикализм руҳи хос эди. Уларда, кўпинча, пантеистик гоялар мужассамлашган. Ҳатто, черковга боғлиқ бўлмаган равишда одамнинг Худо билан қўшилиб кетиши мумкинлиги ғояси тарғиб қилинди. XIII асрнинг 30 йиллари черков ҳокимияти томонидан бидъатчиларга қарши кураш воситаси сифатида епископлик инквизицияси орқали амалга оширилган. Инквизиция ушбу епархиядаги вазиятга, епископ ва дунёвий ҳокимият қудратининг ўзаро нисбати-га, маҳаллий аҳоли билан муносабатларга боғлиқ эди. Шунинг учун бундай шароитларда бидъатчиларни бешафқат таъқиб қилиш доимий ва узлуксиз эмас эди. XIII асрнинг 30 йиллари бошларида папа Григорий IX эълон қилган бир қанча ҳужжатлар орқали, марказлашган папа инквизицияси таъсис этилди («Инквизиция» сўзининг ўзи соддагина «қидирув» мазмунига эгадир). Иннокентий IV томонидан 1252 йилда эълон

¹ ИЛ. Кривелев. История религий. Том 1.— Т., 1988. Стр. 94.

² Ўшажойда. Стр. 109.

килинган булла «Ай ехипрапса»да инквизицияга ташкилий маком берилди. Бу макомга биноан инквизиция тергови давомида қийноққа солишга расман рухсат берилди. Дунёвий ҳокимиятга қарата қабул килинган булла инквизиция таъқибида сабот ва қатъиятни талаб қилувчи йўл-йуриқлар билан тулиб-тошган эди. Ҳатто, бу йўл-йуриқлар таҳдидлар билан ҳам битилган.

Инквизиция трибунали фаолият кўрсата бошлаганиданок, бу ерда чакимчилик авж олиб кетди. Кўркувдан ваҳимага тушган кишилар ўзларининг танишлари, дуст ва қариндошларига ҳар қандай айбни тўнкай бошлади. Шахсий ўч олиш авж олиб кетди. Одатда ҳамма маълумотлар инквизиция трибунали томонидан текширилиши лозим эди, аммо кўп ҳолларда бундай қилиш зарур бўлган ишлар ҳажмининг катталиги туфайли мумкин бўлмади. Шубҳаланган кишилар қамоққа олиниб, бутун тергов давомида сиёсий маҳбуслар учун мўлжалланган турмада сақланган. Қамалган кишиларни ушлаб туриш муддати, ҳатто, белгиланмаган. Бундайлар узок йиллар мобайнида оғир шароитда ўз тақдирининг ҳал қилинишини кутиб ётган. Инквизиция суди томонидан шифқатсиз қийноқ усулларининг қўлланилиши туфайли тергов бераётган киши ночор аҳволга тушарди. Одамни жисмонан ва маънан майиб қилиш учун ишлаб чиқилган пухта тизим уни ҳар қандай айбни тан олишга мажбур қилар эди. Ҳоддан тойган айбдор инквизиция суди талабини бажаришга мажбур бўларди. Айбдорга имзо чекиш учун баённома бериларди. Унда айбдор ҳеч қандай мажбураш, кўркитиш билан эмас, балки ихтиёрий ва чин юракдан гувоҳлик берганлиги қайд этиларди.

Бидъатчилигини тан олган ва ундан воз кечган киши енгилроқ жазога сазовор бўлган. Бундай кишилар турли муддатга қамоқ жазосига ҳукм этилган, муқаддас жойларга сажда қилишга, муайян маросимларни бажаришга мажбур қилинган. Оғир ҳолатларда умрбод қамоқ ёки ўлим жазоси белгиланган. Улим жазоси икки усулда амалга оширилган. Агар айбдор айбини тан олса, уни бўғиб ўлдирганлар. Мабодо бидъатчи тавба-тазарру қилмаса, уни тириклайин ёқиш лозим бўлган. Баъзи ҳолатларда бу расмий маросим мураккаблашиб, айбдор секин ёниб турган оловда куйдирилган, қийноққа солинган. Черков инквизицияни жорий қилиш орқали кишиларнинг ақл-заковати устидан чексиз ҳукмдорликни ўрнатишга, сиёсий ҳаётда ўз устунлигини мустаҳкамлашга, бойлигини қупайтиришга интилди. Черков фақат бойлигини кўпайтиришда муваффақиятга эришди. Иннокентий III ва Григорий IX даврида қудратининг олий чўққисига чиққан папалик юз йилга яқинроқ вақтдан кейин таназзулга юз тутди. Шу даврда Европада содир бўлган чуқур ижтимоий-иқтисодий жараёнлар папаликнинг таназзулга юз тутишига сабаб бўлди. Бу жараёнлар кейинчалик реформациягача бўлган ҳаракатларда ва реформация даврида ўзининг мафкуравий ифодасини топди. Инквизиция ўз усулларининг кучлиги, услубларининг нозик ва разиллигига қарамас-

дан тарихнинг ривожланиш қонуниятлари оддида ожиз эканлигини кўрсатди.

Ўрта асрлар Европа фалсафаси ана шундай мураккаб бир вазиятда шаклланди. Жамият ҳаётининг барча соҳаларида диний ақидалар ва кадрятларнинг устуворлиги ўрта асрлар фалсафасига теоцентрик хусусият ато этди.

ИЛК ХРИСТИАН ФАЛСАФАСИ: АПОЛОГЕТИКА ВА ПАТРИСТИКА

Рим империяси парчаланиб, унинг урнида ўрта аср Ғарбий Европа цивилизацияси юзага келгунга қадар ўзига хос ўтиш даври содир бўлди. Утиш даврида янги цивилизация маънавияти ва мафқураси асослари шаклланди. Эски дунёнинг мажусий маънавияти, унинг дунёқарashi ва тафаккур тарзи Рим империяси таназзулга учраган вақтда мавжуд бўлган ижтимоий, мафқуравий ва ахлоқий муҳитга зид келганлиги учун турли элатлар ва этник гуруҳлардан ташкил топган фуқаролар ва қўлларнинг маънавий эҳтиёжларини қондирмай қўйди. Вужудга келган маънавий-мафқуравий бушлиқни христиан дини эгаллай бошлади. Антик давр маънавий маданиятининг янги цивилизация куртаклари бўлган христиан маънавияти, дунёқарashi ва фалсафасига ўз ўрнини бўшатиб бериши давр тақозоси бўлиши билан биргаликда, унинг шаклланишига мажусий маданият ва маънавият анъаналари каттиқ қаршилиқ кўрсатди. Рим императорлари бу курашда ижтимоий-сиёсий ва маънавий-ташқилий таъқиб қилиш усулларини қўлладилар. Шарқдан келган динларнинг тарқалиши, империянинг ўзида турли бидъатчи диний йўналишларнинг фаолият кўрсатиши маънавий ва мафқуравий вазиятни янада мураккаблаштирди. Мана шундай шароитда христианлик инсон ва жамиятни маънавий покликка, рухий камолотга олиб борадиган таълимот эканлигини асослаш, шу таълимотни ҳимоя қилиш, яъни аполотик (юн. *αποβ&a* — бирон нарсани ёки кимсани ҳимоя қилиш) тадбир кўриш эҳтиёжи туғилди. Эҳтиёж мақсад ва фаолликни келтириб чиқарди. Христиан ёзувчилари ўз эътиқодларини ҳимоя қилишга, христианликнинг антик фалсафа ва маънавиятга бўлган муносабатини аниқлашга, христиан фалсафаси асосларини ёритиб беришга қаратилган аполотетик мактублар, ваъзлар ва рисоалар ёза бошладилар. Уз навбатида, христиан дини ва дунёқарашини ҳимоя қилиш, асослаш ва тарғиб этиш фаолияти аполотетик тафаккур тарзи ва анъанасини келтириб чиқарди.

АПОЛОГЕТИКА

II ва III асрда христианлик тарихида апологетика ёки апологетлар даври вужудга келди. Апологетика сўзининг луғавий маъноси химоя қилувчи демакдир. Яъни, христиан диний ақидаларини турли ҳужумлардан химоя қилишдир. Апологетлар давлатнинг христианликка нисбатан душманлигини баргараф қилишга интилиши билан биргаликда ўзларининг асарларида христианлик таълимотини асрашга, қолаверса, Рим салтанатини оқлаб бўлмаслигини кўрсатишга ҳаракат қилдилар. Улар ўз асарларида ё диалог шаклидан ёки апологиянинг тан олинган мумтоз шаклидан фойдаландилар. Уларнинг асарларида икки хусусият кўзга ташланади: 1) Инкор қилиш. 2) Тасдиқлаш. Аввало улар мушриклар томонидан христианликни айбловчи атеизм, каннибализм, дабдабалик ва Худого қарши хатти-ҳаракатлар каби айбларни инкор қилдилар. Шунингдек, улар христианликнинг поклигини тасдиқлаб, қўполлик, осийлик яҳудий динига, мушриклик динларига эса давлатга сиғиниш хос деб ҳисоблаганлар. Апологенларнинг асарларида мушриклик динлари **раҳбар**ларини христианликнинг моҳиятига ақл мезони билан ёндашишга чақирилади. Христиан динини мантикий асослаш, уни тушунарли талқин қилиш ва оқибатда унга қонунийлик мақомини бериш мақсади кўзда тутилади. Уларнинг таъкидлашича, христианликка қўйилган **айб**ловлар ҳеч қандай далилларга асосланмаган. Қолаверса, бу нарса уларга фуқаролик мақомини олиш учун асосий далил бўла олади, деб ҳисоблаганлар. Ана шундай қарашларга эга бўлган апологетлардан бири Флавий Иустин эди.

ФЛАВИЙ ИУСТИН

ҲАЁТИ. Биринчи «черков отаси» бўлган Флавий Иустин (Юстин) II аср бошларида Фаластиндаги Сихема шаҳрида бадавлат юнон оиласида туғилган. У болалигиданоқ ҳақиқатни топиш мақсадида фалсафа билан шуғулланган. Ёшлигидан яхши маълумот олган Иустин антик фалсафани урганди, лекин ундан тўла қониқмади. Ривоят қилишларича, кейинчалик денгиз соҳили бўйлаб юриб шундай одамни учратганки, у одам Иустинга христиан фалсафасига мурожаат қилишни тавсия қилган. Ушбу учрашув Иустин руҳиятига таъсир қилади ва Римда христиан мактабини очади. Римда ваъзхонлик қилиб, Киник Кресцен билан баҳс қилади. 150-йилдан кейин Иустин император Антоний Пий ва унинг асранди болаларига ўзининг «Биринчи апологияси»ни юборади. Унда у императордан ўзининг христианликка бўлган муносабатини қайта кўриб чиқишга чақирган, христианларни қонуний чеклашлардан воз кечишини сўрайди. Иустин христианлар даҳрий эмаслигини исботлаган. У Исонинг пок, олий даражадаги ахлокий ҳаёти Тавротда башорат қилингами

ни, христианларнинг тўғри йўлдан адашмаганлигини, уларга нисбатан қўйилган айблар асоссиз эканлигини исботлар экан, уларни таъқиб қилишга барҳам бериш кераклигини таъкидлайди.

«Иккинчи апология» биринчи апологияга маълум даражада илова эди. Унда Иустин христианларга нисбатан зулм ва адолатсизлик ҳолларини келтиради. Кейинчалик мавжуд ҳокимият билан Иустин ўртасида вазият кескинлашади. Бунинг натижасида у 165-йилда Марк Аврелий императорлиги даврида қатл қилинади.

АСАРЛАРИ. Иустин ёзган асарларидан фақат «Апология» сақланган. «Биринчи апология» асарини Иустин император Антоний Пийга, «Иккинчи апология»ни император Марк Аврелийга тақдим этган. Айрим асарлари парчалар ҳолатида сақланган: «Барча бидъатларга қарши», «Лирик», «Яҳудий Трифон билан суҳбат», «Эллинларга», «Фош қилиш», «Илохий яккаҳоқимлик ҳақида».

ТАЪЛИМОТИ. Иустин Худони ижобий, инсон ақли билан олинган билим орқали ифодалаб бўлмаслиги, мутлақ илохий борлиқ хусусида бирдан-бир ишончли билим манбаи ваҳий эканлиги ҳақидаги тасаввурларга таянади. Иустин христианлик кадриятларини антик фалсафадаги рационалистик ғоялар ва тасаввурлар билан бириктиришга ҳаракат қилган йўналиш тарафдори бўлган. Унинг айтишича, христианлар платониклар ва стоикларга ўхшаб оламнинг оловдан ҳалок бўлишига, ёмон одамлар улимидан сўнг жазоланиши, яхшилари эса роҳат-фароғатда бўлишига ишонадилар. Иустин юнон файласуфлари ўз ғояларини Мусо ва бошқа пайғамбарлардан олишган, деб ҳисоблайди. Худо оламни шаклсиз ибтидодан яратгани, инсоннинг ўлимдан кейин тақдирланиши каби фикрлар ана шундай ғоялар туркумидан иборат.

Христианликнинг антик фалсафага муносабати масаласида апологетлар ўртасида ҳамфикрлилик бўлмаган. Бу Иустиннинг римлик шогирди Татиан, афиналик Афинагор ва иккита замондош апологетлар — александриялик Климент ва Тертуллиан қарашларини такқослаганда яққол куринади. Иустиннинг Римдаги шогирди Шарқ мамлакатларига кўп саёҳат қилган Татиан (110—172)дир. II асрнинг ўрталарида «Римликларга мурожаат» деган асар ёзган. Бу асарида юнонларнинг маданий раҳнамоликка қилган даъватларини танқид қилади. Асар шу жиҳатдан муҳимки, у бутун бир миллат — юнонларга қаратилган. Татиан фикрича, христианлик ўзининг ахлоқий нормалари буйича юнон фалсафаси ва динидан юқори туради, демак, христианларга шунга мос муносабатда бўлиш керак. Татиан христианликни мифология ва фалсафа билан солиштириб, христианлик юнон фалсафаси ва динига нисбатан анча қадимийроқ жанлигини исботлашга ҳаракат қилди. Бунинг исботи ўлароқ Татиан Троян уруши ҳақида сўзлаб ўтган.

Афинада яшаган яна бир илоҳиётчи олим Афинагор 177-йилда «Христианларга мурожаат» номли асар ёзган. Унда христианларга қўйилган

айблар ҳақида гапирилади. Афинагор христианларни худосизликда айб-лашни инкор қилиб кўрсатадики, мушрикийлар худолари одамлар томонидан яратилган, шунингдек, улар ҳам уларга сифинувчилар каби гуноҳкордирлар. Унинг фикрича, христианлар айбдор бўлмаганликлари учун император уларга раҳмдиллик кўрсатиши керак.

Ғарбий апологетлар христианликнинг мушриклик билан ўхшаш томонларига эмас, фарқ қилувчи томонларига кўпроқ эътибор бердилар. Ғарбий черковнинг ана шундай йирик апологетларидан бири Тертуллиандир (160-220).

ТЕРТУЛЛИАН

ҲАЁТИ. У 160-йилда Карфагенда хизмат қилаётган ҳарбий қисмда туғилган. Ёшлигидан юнон ва лотин тилларини яхши билганлиги учун мумтоз адабиёт аъналарини чуқур эгаллаганди. Касби бўйича юрист бўлган. Римда ҳуқуқшунослик билан шуғулланди. Уша ерда 35 ёшида христианликни қабул қилди. Лотин тилини пухта эгаллаб, мантикий ақлга эга бўлган Тертуллиан ўзини ҳарбий илоҳиётчиликка «Янги таълимот» яратишга бағишлади. Шунингдек, христианликка қарши турувчи фалсафий ва мушриклик диний таълимотларини таҳлил қилишга эътибор берди. Вилоят губернаторига ёзган ўз химоя мактуб (апологетика)ларида христианларга қўйилган айбларга эътироз билдиради ва таъкидлайдики, улар яъни (христианлар) империянинг лойиқ фуқароларидир. Христианларни таъқиб қилган сари уларнинг миқдори ошиб борапти. Уз касбий билимидан усталик билан фойдаланган ҳолда Тертуллиан черковни таъқиб қилаётган давлат қоидалари шубҳали эканлигини исбот қилмоқчи бўлади ва таъкидлайдики, христианлик диний таълимоти, ахлоқи мушрикликка нисбатан анча юқори даражададир.

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

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

энди шаклланиб келаётган, илм-фан ва маърифатга шубха билан қараётган христиан эътиқоди ва эллин донишмандлиги ўртасидаги бир қатор зиддиятларни ўзига хос ижодий маҳорат билан очиб беришга ҳаракат қилди.

Тертуллианнинг фикрича, ақлий мулоҳаза ва донишманддик эътиқод оддида бирор-бир маъно ва имкониятга эга эмас. Унинг фикрича, ғайришуурий тажриба инсон руҳида ақл билан англаб бўлмайдиган ҳақиқатни пайдо қилган. Файласуфлар бир фикрни англаб етмагандирлар: ҳақиқат битта, у илоҳий ҳақиқатдир. Инсон ақли уни ҳеч қачон ифода қила олмайди, унга эриша олмайди. «Афина ва Қуддус, Академия ва черков, бидъатчи ва христианлар ўртасида қандай муштарақлик бўлиши мумкин?» деб савол қўяди Тертуллиан. Апологетнинг таъкидлашича, ҳар қандай фалсафа диний бидъатларнинг манбаидир. Файласуфлар бекорчи муаммолар ва гаплар билан машғул бўлган баҳсчи, манфур ақл сохибларидир. Улар ҳақиқатни билишмайди, уни излашмоқда, демак ҳали топмаганлар. Барча фалсафий таълимотлар ҳақиқатдан кейин пайдо бўлган. Ҳақиқатнинг меъёри бир хиллик, яқдиллик, қадимийликдир. Ҳақиқат азаддан бирламчи мавжуд бўлган, янглишиш кейин пайдо бўлган. Ҳақиқат Худодан, фалсафа ва диний бидъат иблисандир. Ушбу мулоҳазалар нихоясида Тертуллиан («Апология» асарида) шундай хулосага келади: биз Исо Масихдан кейин синчковликка (қизиқувчанликка), Инжиддан кейин тадқиқотларга муҳтож эмасмиз.

Тертуллиан христиан илоҳиёти асосларини ишлаб чиқишда катта роль ўйнади. У христианлик таълимотига «илоҳий сиймолар» тушунчасини, «учлик» атамасини, Худони учламчи бирлиги таърифини киритган.

БАҲСЛАШУВЧИЛАРНИНГ АЛЕКСАНДРИЯ МАКТАБИ

185-йилда Александрияда мушрикликдан воз кечганларнинг мактаби очилди. Унинг биринчи раҳбари илгари стоик бўлган Пантен эди. Кейинчалик бу нуфузли мактабга Климент ва Ориген раҳбарлик қилдилар. Баҳслашувчилар далиллар кучи билан шаккоклик (еретик) таълимотини инкор қилганлар. Александрия мактабида мумтоз адабиёт ва фалсафа ўқитиларди. Улар христиан илоҳиётчилигининг асосий таълимотларини ишлаб чиқиш имкониятини беради, деб ҳисоблардилар. Александрия мактабини битирувчилар ўз олдиларига христианликка фалсафий асос бериб, уни тизимга солишни мақсад қилиб қўйганлар. Лекин улар эътиборини Библияни (Таврот ва Инжил) грамматик-тарихий жиҳатдан таҳлил қилиш ўрнига, уни шарҳ қилишнинг аллегорик тизими-ни ишлаб чиқишга қаратдилар. Бундай шарҳ қилувчилар таҳлилидаги муқаддас китобларнинг маъноси бир хил эмас. Инсоннинг танаси, жони

рухи билан солиштириб, муқаддас китоб биринчидан, бевосита, тарихий маънога эга. Бу инсон танасига мос келади. Иккинчидан, яширилган ахлоқий маънога эга, бу жонга мос келади, учинчидан, яна ҳам чуқурроқ маънога эгаки, уни фақат энг муқаддас христианларгина **анг**-лаши мумкин. Бундай таҳлил қилиш тизимида Филон Александрийскийнинг методикасидан фойдаланилган. У ўзи яҳудий бўлиб, яҳудий динини юнон фалсафаси билан боғлашга интилган. У Тавротни ўрғаниб, ундаги юнон фалсафаси билан мос келадиган фикрларни топишга ҳаракат қилган.

Александрия мактабининг вакиллари муқаддас китобнинг яширилган маъно ва мазмунларини топишга интилганлар. Бу мактабнинг яна бир вакили александриялик Климент.

АЛЕКСАНДРИЯЛИК КЛИМЕНТ

ҲАЁТИ. Афинада мисрлик оилада 150-йилда туғилган. У кўп саёҳат қилган ва устозлардан фалсафани ўрганган. Кейинчалик Патендан таълим олган. У 190-йилдан Александрия мактабига раҳбарлик қилган. 202-йилда тазйиқлар туфайли бу мактабдан кетган.

АСАРЛАРИ. Унинг «Эллинларга ўғит», «Тарбиячи», «Тўшамалар», «Қайси бой қутулиб қолади?» деб номланган асарлари бизгача етиб келган.

ТАЪЛИМОТИ. Климент христиан фалсафасини ишлаб чиқишга ҳаракат қилган апологетлардан биридир. У платонизм ва стоицизмни чуқур ўрганган, христианликни қабул қилгандан кейин ҳам фалсафага нисбатан ҳурматини сақлаган. Унинг фикрича, юнон фалсафасини христианлик билан шундай солиштириш керакки, унда ҳар бир одам христиан фалсафасини ва кимматини кўра олсин ва яна шуни таъкидлайдики, фалсафа христианликка, хусусан илоҳиёт илмига муқаддима бўлиши мумкин, холос. Фалсафа борлиқнинг моҳияти туғрисида билим бера олмайди. Илоҳийликни ифодаладиган ҳақиқий билим инсон орттирган илм эмас, балки руҳнинг ҳолатидир. Фалсафани христиан этиқодига нисбатан муқаддима эканлиги, дейди Климент, Исо Масихнинг ўзи томонидан белгиланган. Инсонларни кутқариш учун танада мужассамланиб келгунига қадар Исо Масих яҳудийларга қонун ва эллинларга фалсафа берди, шу билан христиан оламини кутқарув ишига тайёрлади. Фалсафа бевосита инсонга зарар, ёмон оқибат олиб келмайди. У илоҳий ҳақиқатни мужассамлаштиради, фалсафани ўрганган киши илоҳиётга яқин келади, этиқод томон қилган ҳаракатимизда бизга ёрдамчи бўлади, деб уқтиради Климент.

Искандария мактабига Климентдан кейин шогирди Ориген (184—254) раҳбарлик қилди.

ОРИГЕН

ХАЁТИ. Унинг отаси Монид ўлгандан кейин 16 ёшли Ориген олти кишидан иборат оилага ғамхўрликни ўз зиммасига олади. У шу даражада ўқишга қобилиятли ва билимли бўлганки, 203-йилда 18 ёшида Климентнинг мактабига ворис деб эълон қилинади ва 231-йилгача шу мансабда қолади. Оригеннинг илм билан шугулланишига унинг энг яқин дўсти, нуфузли оиладан чиққан Анвросий хомийлик қилган. Лекин у катта обрўли дўстининг қўллаб-қувватлашига қарамасдан, жуда оддий, дарвешона ҳаёт кечирган, тахта устида ухлаган.

АСАРЛАРИ. Ориген боога яқин тахта ёзув ва «Цельсга қаршилар» каби асарлар муаллифидир. Оригеннинг «Цельсга қаршилар» асари Цельснинг «Ҳақиқий гап» асарига қарши ёзилган эди. Платоннинг издоши бўлган Цельс бу асарида христианларни иррационализмда айблаб, уларни тарихий асослади. Ориген эса бу айбномани инкор қилади ва таъкидлайдики, христианлик мушрикликдан фаркли ўларок, одамларнинг хулқ-атвориغا ижобий таъсир кўрсатади. Унинг фикрича, христианлар ҳақиқатни излашда изчилдирлар.

ПАТРИСТИКА

Христиан диний-фалсафий тараққиётининг янада ривожланиши босқичи III—V асрларга тўғри келди. Бу даврда ривожланган Патристикада (патристиканинг луғавий маъноси «ота»ни англатиб, бу ном кўпинча хурмат маъносида ҳарбий епископларга берилган) ўзгача ғоявий ва мафкуравий вазифалар турган эди. Чунончи, кўпайиб кетган диний бидъатчи мазҳабларга қарши курашишни кучайтириш, христиан илоҳиётининг фалсафий асосларини таҳлил қилиш, инсон, жамият ва билиш масалаларининг диний тамойилларини ишлаб чиқиш зарурияти туғилган эди. Патристика ривожланишининг кейинги даврида (VI—VIII асрлар) христиан илоҳиёти илмини тартиблаштириш, Платон, Аристотель, Перфирий, Прокл ва бошқаларнинг асарларини латин тилига таржима қилиш ва шарҳлаш, схоластика фалсафа асосларини яратиш ва тараққий эттириш учун зарур бўлган тушунчалар, категориялар ва тамойиллар тизими вужудга келтирилди. Патристика даврида христиан илоҳиётини тартиблаштиришга ҳаракат қилган черков оталари томонидан икки собор Никей (325-йил) ва Халкидан (451-йил) оралиғида биринчи муҳим асарлар ёзилди. Шарқда улардан бири Иоанн Злотоуст (347—407)дир. Ғарбда эса черковнинг энг йирик отаси Аврелий Августин бўлиб, муқаддас (Блаженний) деб ном олган эди (354—430).

АВРЕЛИЙ АВГУСТИН

ХАЁТИ. Августин шимолий Африкада жойлашган Нумидия вилояти-нинг Тагоста шахрида римлик амалдор оиласида туғилган. Отаси мажусий бўлиб, онаси христианликни қабул қилган. У дастлабки маълумотни маҳаллий мактабда олиб, латин тилини пухта эгаллайди. Юнон тилига эса эътиборсизлик билан қараб, умрининг охиригача ҳам унда дурустроқ гаплашмаган. Кейин уни риторикани ўрганиш учун Карфагенга юборадилар. Уйдан ташқаридаги эркинликдан фойдаланган Августин ҳам бошқа талабалар каби бебош ҳаётга шўнғиб, бир жория билан яшай бошлайди. Бу турмушдан унинг Адеодат исмли ўгли туғилади. 373-йилда ҳақиқатни англаш нияти билан манийчиликка юз ўгиради, лекин тез орада ундан коникмайди ва воз кечади. Цицероннинг «Гортензий» асарини ўқиш натижасида фалсафага, хусусан, неоплатончилар фалсафасига қизиқиш уйғонади. У 383-йилда Миланга кучиб ўтгунча ўз она шахрида, Карфаген ва Римда риторикадан дарс беради. 386-йилда Августинда рухий ўзгаришлар юз беради. У жориядан ҳам, риторикадан дарс беришдан ҳам воз кечади. Ниҳоят 387-йилда чўқинтирилиб, христиан черкови-га қабул қилинади. 395-йилда эса шимолий Африкадаги Гиппон шахрида епископ лавозимини эгаллайди. У диний бидъат мазҳаблари монийлик, пелагийчилик ва донатийликка қарши кураш олиб борди. Ушбу таълимот тарафдорларини тиз чўктириш учун у, ҳатто, ҳокимият органларидан ҳам фойдаланади. Августин вандаллар камал қилган Гиппон шахрида 430-йил 28 августда вафот этади.

АСАРЛАРИ. Августин адабий меросини 100 га яқин китоб, 500 ваъз-насихат, 200 нома ташкил қилади. Унинг таркибидан «Академикларга қарши» (386), «Бахтли ҳаёт ҳақида» (386), «Тартиб ҳақида» (386), «Монологлар» (387), «Жон мангулиги ҳақида» (387—389), «Уқитувчи ҳақида» (388—389), «Тўғри дин ҳақида» (390), «Эркин ирода ҳақида» (388—395), «Тавба» (401), «Тазарру», «Илохий шаҳар ҳақида» (413—426) каби асарлар жой олган. Унинг таржимаи холига оид асарларидан бири 401-йилда ёзилган «Тавба»дир. Бу асарда христианликни қабул қилгунгача бўлган ҳаётини ёзади. Августин ўзининг мушриклик фалсафаси билан шуғулланганини афсусланиб қайд этади. Унинг фикрича, бу фалсафа кишини христианлик каби ҳақиқатга олиб кела олмайди. Августин ўз асарларида Библиянинг кўп бобларини аллегорик талқин қилади. Августин асарларининг ёзилиши руҳан унинг жўшқин характериға мос. У жўшқин, жозибали руҳда ёзиб, бир мавқедан иккинчи мавкега тез суръат ва ҳаяжон билан ўтади. Унинг ижоди яхлит бир руҳда эмас, яъни унда ягона тизим йўқ. Лекин ижодий мероси шундай бой манбаки, ундан кўп вақтгача христиан фалсафаси озуқа олган.

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

У антик фалсафага янгича талқин берди. XIII асрга қадар ижтимоий тафаккурнинг асоси ҳисобланган диний-фалсафий таълимотни ишлаб чиқди. Шунингдек, у христиан тарих фалсафасига асос солди. Августин фалсафаси христиан диний таълимоти ва қадимги таълимотларни таққослаш маҳсулидир. Августин учун аниқ давр фалсафий доктриналаридан Платон таълимоти ғоявий манба вазифасини бажарган. Августин бу таълимотни асосан неоплатончилар талқини орқали ўрганган. Платон метафизикасидаги идеализм, билиш назариясидаги абсолютизм, дунё тузилишида маънавий принциплар фарқини тан олиш (яъни яхши ва ёмон рухлар, айрим рухларнинг мавжудлиги), маънавий ҳаётда иррационал омилларни таъкидлаш — буларнинг барчаси унга катта таъсир курсатади. Августин таълимоти ўрта аср тафаккурини белгиловчи маънавий омилга айланиб, бутун Ғарбий Европа христианлик таълимотига катта таъсир кўрсатади. Ўрта аср патристика вакилларида бирортаси Августин даражасига кўтарилмаган. У, унинг издошлари диний фалсафада Худони ва илохий муҳаббатни англаш инсон руҳининг асосий мақсади, ягона ҳаёт қадрияти, деб билганлар. У санъатга, маданият ва табиий фанларга ниҳоятда кам эътибор берган. Августин ўз фалсафасининг христиан асосига катта аҳамият билан қараган. Унинг фалсафаси теоцентрик руҳда. Яъни Худо фалсафий тафаккурнинг марказидир. Худо бирламчи ва бошланғич принципдан келиб чиқиб, у жон танадан, ирода ва сезги ақдан устун, деб таъкидлайди. Бу метафизик жихатдан ҳам, гносеологик жихатдан ҳам, ахлоқий жихатдан ҳам устунликдир. Худо энг олий даражадаги моҳиятдир, фақат унинг борлиғи ўз табиатидан келиб чиқади, бошқа барча нарсалар зарурий мавжуд эмас. Худо борлиғи ҳеч нарсага боғлиқ бўлмаган моҳиятдир, бошқа ҳамма нарсалар фақат илохий ирода туфайли мавжуддирлар. Худо ҳамма мавжуд нарсалар ва ўзгаришларнинг сабабчисидир. Худо фақат дунёни яратибгина қолмасдан, уни сақлаб туради, доим яратишда давом этади. Августин дунё дастлаб яратилгандан кейин ўз-ўзича ривожланади, деган деистик таълимотни инкор қилади. Августин таълимотича, Худо билишнинг ўта муҳим предмети. Уткинчи нарсаларни билиш мутлақ билиш учун ҳеч қандай маънога эга эмас. Худо билишнинг сабабчиси ҳамдир. Худо инсон руҳига, тафаккурига нур киритади. Одамларга ҳақиқатни танишда ёрдам беради. Худо энг олий даражадаги фаровонликдир ва ҳамма эзгуликнинг сабабчисидир. Ҳамма нарса Худо туфайли мавжуд экан, ҳар қандай эзгулик фақат Худодан келиб чиқади.

Худого интилиш инсон учун табиий ва фақат у туфайли киши бахтга эришиши мумкин. Шундай қилиб, Августин фалсафада илоҳиёт учун катта йўл очиб беради.

Жон масаласида Августин Платон ғояларига эргашиб, уни спиртуалистик руҳда тушунади. Унингча, жон ўзига хос субстанция сифатида жисмоний сифатга эга эмас, тананинг бир тури ҳам эмас. Фақат фикр-

лаш, ирода, хотира функцияларигагина эга. Биологик функциялар билан ҳеч қандай алоқаси йук. Танадан жон узининг мукамаллиги билан фарқ қилади. Жонни бундай талқин қилиш қадимги юнон фалсафасида ҳам мавжуд эди. Лекин Августин улардан фарқли равишда жоннинг бундай устунлиги Худодандир, жон Худога жуда яқин ва улмасдир, деган фикрни айтади. Унинг фикрича, жонни биз танага нисбатан яхшироқ биламиз, жон ҳақидаги билим аниқроқ, тана ҳақидаги эса аксинча. Ундан ташқари, Худони тана эмас, жон билади, тана билишга ҳалакит беради. Жоннинг танадан устунлиги учун одам ҳиссий лаззатларини бартараф қилиб, жони ҳақида қайғуриши керак. Маънавий ҳаётнинг асоси ақл эмас, иродадир. Бунда Августин шунга таянадики, ҳар бир нарсанинг моҳияти унинг пассивлигида эмас фаоллигидадир. Бундан хулоса чиқадики, инсоннинг моҳиятини пассив характердаги ақл эмас, балки, ҳаракат, фаол ирода белгилайди. Августиннинг ироданинг устунлиги ҳақидаги таълимоти қадимги юнон рационализмдан фарқ қилади. Инсон руҳини иррационалистик талқин қилиш шунга олиб келадики, натижада эркин ирода руҳнинг моҳияти деб эълон қилинади. Бу ғояни фақат биологияга эмас, балки, илоҳийгга ҳам татбиқ этади. Яъни, ироданинг устунлиги илоҳий моҳиятга ҳам тааллуқлидир. Шундай қилиб, унинг фалсафаси интеллектуализм ва рационализмдан волюнтаризмга қараб кетади.

Августиннинг бутун фалсафаси ягона, мутлақ ва мукамал Худо ҳақидаги таълимотда мужассамлашган. Дунё илоҳий яратиш каби аҳамиятга эга эмас, у фақат шарпадир. Худосиз ҳеч нарса қилиш ҳам, ҳеч нарса билиш ҳам мумкин эмас. Бутун табиатда ғайритабиий нарсанинг иштирокисиз ҳеч нарса содир бўлмайди. Августиннинг дунёқараши натурализмга қарши қаратилган.

Ягона моҳият ва ҳақиқат сифатидаги Худо метафизик таълимотнинг мазмунини ташкил этади. Худо билимнинг манбаи сифатида билиш назариясининг предметиدير. Худо ягона эзгулик ва гузаллик бўлгани учун ахлоқнинг предметиدير. Худо алоҳида қудрат ва меҳрибонлик эгаси бўлгани учун диннинг асосий масаласидир. Худо фақат чексиз борлиқ бўлиб қолмасдан, балки мукамал муҳаббат ҳамдир. Неоплатончилар шу тариқа назарий фикр юритганлар, лекин Худо уларда алоҳида моҳият сифатида тушунилмасди. Неоплатончиларда Худо ягона, илоҳийнинг эмонацияси (нурланиш), табиий жараённинг зарурий натижаси, Августинда эса неоплатончиларнинг монизмдан фарқли дуализм атамаси намоён бўлади. Августинда дунё Худо иродасининг маҳсули. Неоплатончиларда Худо ва олам ягона.

Августин таълимотича, Худонинг эркин фаолиятининг маҳсули бўлган олам ақлли яратилган, Худо уни ўз шахсий ғояси билан яратган. Христиан платонизми — Платоннинг ғоялар ҳақидаги таълимотининг Августинча талқини (варианти)дир. Августин таълимотича, Худода реал дунё-

нинг идеал тимсоли яширинган. Платонда ҳам, Августинда ҳам икки дунё мавжуд: Худодаги идеал дунё, олам ва макондага моддий дунё. Бу — дунё ғоясининг материяда мужассамланиши билан пайдо бўлади.

Августин эллинистик фалсафа сингари инсон ҳаётининг мақсади ва мазмунини бахт деб ҳисоблайди. Бахтни эса фақат ягона бир Худога топиш мумкин. Инсоний бахтга эришиш — энг аввало, Худони билиш ва жонни синовлардан утказиш. Скептикларга қарама-қарши уларок, Августин шундай билиш усулини қидирганки, у хатолардан холи бўлсин. Билимнинг ишончли бошланғич асоси, нуқтасини топишга ҳаракат қилган. Унинг фикрича, ишончсизликни бартараф қилишнинг ягона усули — сезгилар бизга ҳақиқий билим бериши мумкин, деган фикрдан воз кечишда. Сезгилар орқали билиш мумкин дейиш ишончсизлик (скептицизм)ни мустаҳкамлашдир.

Скептикларни дунёга, билишга ишончсизлиги ва шубҳасининг ўзи билимнинг ҳақиқатга эга, аниқлигига далилдир, дейди. Чунки, ҳамма нарсага шубҳаланиш мумкин, лекин шубҳаланаётганимизга эмас. Мана шу билимга шубҳа билиш жараёнидаги мустаҳкам ҳақиқатдир.

Инсоннинг онги, жони доим ўзгараётган, нотинч дунёдаги муҳим таянчдир. Қачон одам ўз руҳини билишга интилса, у ташки дунёга боғлиқ бўлмаган мазмунни топади. Одамлар билимларини ўзларини ўраб турган дунёдан оладилар, деган тасаввур жуда юзаки, аслида улар билимни ўз руҳларининг тубидан оладилар. Августин билиш назариясининг моҳияти ҳамма ғояда тушунчаларнинг яратувчиси Худодир деган априор таълимотидир. Абдий ва ўзгармас ғоялар ҳақидаги инсон билими уни шундай ҳулосага олиб келадики, уларнинг манбаи абдий, мутлақ, замондан ташқари, жисмсиз Худодир. Инсон ярата олмайди, у фақат илоҳий ғояларни қабул қилади.

Худо ҳақидаги ҳақиқатни ақл эмас, эътиқод билади. Эътиқод эмас ақлдан кўра, иродага тааллуқли. Сезги ва қалбнинг аҳамиятини таъкидлаган ҳолда Августин эътиқод ва билимнинг бирлигини уқтиради. Шу билан бирга, у ақлни юқори кутармайди, фақат уни тўлдиради. Унинг фикрича, эътиқод ва ақл бир-бирини бойитади. «Эътиқод қилиш учун ақли бўл, ақлли бўлиш учун эътиқод қил». Августин фалсафаси фаннинг автоном ҳолатини инкор қилади. Фанда эса ақл ҳақиқатнинг ягона воситаси ва мезонидир. Бундай таълимот христианликнинг руҳига мос келади. Мана шу христианлик асосида кейинги босқич — схоластика вужудга келади.

Августин билиш назариясининг характерли томонларидан бири христианлик мистицизмидир. Бунда тадқиқотнинг асосий предмети Худо ва инсон руҳидир. Билиш назариясида иррационал — ирода омилларининг рационал-мантикий омиллардан устун туриши Августин таълимотида эътиқоднинг ақлдан устунлигини белгилайди. Унингча, инсон ақлининг мус-

такиллиги эмас, балки диний ақидалар каромати хақиқий авторитетдир. Худога ишониш — билишнинг бошланғич нуқтаси.

Эътиқоднинг ақддан устунлиш масаласи христиан фалсафасида янги эмасди. «Эътиқодингиз манбаи факат муқаддас китоб»да, деб ҳисобловчи утмиш «черков ота»ларидан фаркли ўларок, Августин эътиқодининг энг олий нуфузли манбаи деб черковни ҳисоблаган. Черков хақиқатан ягона, гуноҳсиз, сўнгги таянчдир. Бундай қараш ўша давр шароитига мос келарди. Чунки Рим империясининг ғарбида черков ғоявий жиҳатдан ҳам, ташкилий жиҳатдан ҳам кучли марказлашган ташкилот эди.

Августиннинг черков оддидаги хизмати яна шундаки, бу эътиқоднинг ақддан устунлигини фалсафий жиҳатдан ҳам исботлашга уринган. Унингча, ҳамма инсоний билим икки манбага эга. Биринчиси, тажриба, ҳиссий алоқа. Унинг чегараси ходисалар бўлиб, ундан нарига ўтиш мумкин эмас. Иккинчи манба бойроқ, муҳимроқ бўлиб, у бошқа одамлардан билим олишдир. Бу бевосита билим бўлиб, у эътиқоддир.

Августин, умуман, эътиқод билан черков нуфузи туфайли муқаддаслаштирилган диний эътиқодни аралаштириб юборади. Маълумки, тажрибага суянган ишонч бутунлай бошқа моҳиятга эга. У муқаддас китоблар «хақиқат»ларидан келиб чикувчи эътиқоддан бутунлай фарқ қилади. Августин фалсафасида яхшилик ва ёмонлик, улар ўртасида фарқ масаласи муҳим масалалардан бири эди. Унингча, бир томондан, яъни Худо томонидан яратилган дунё яхшилик бўлмаслиги мумкин эмас. Иккинчи томондан, ёмонликнинг мавжудлиги шубҳасиздир. Шунинг учун Августин таъкидлайдики, ёмонлик табиатга хос эмас, у эркин ижоднинг маҳсулидир. Худо дунёни яхшилик манбаи қилиб яратган, лекин уни ёвуз ирода заҳарлаган. Бундан ўз навбатида бошқа бир хулоса чиқарилади. Ёмонлик яхшиликка мутлақ равишда карама-қарши эмас, у факат яхшиликнинг ноқис томони. Мутлақ ёмонлик йўқ, мутлақ яхшилик бор. Ҳеч қандай яхши ишлар қилинмаётган ерда ёмонлик юзага келади, ёмонлик — олий мақсадлардан юз ўгириш, кибр-ҳаводир. Кибр-ҳаво Худога мурожаат қилмасликдан келиб чиқади. Яна Августин таъкидлайдики, ёмонлик дунё мувозанатини бузмайди, лекин дунё учун зарардир. Гуноҳкорларни жазолаш ҳам бу мувозанатни бузмайди, авлиёларни мукофотлаш ҳам. Демак, Августин дунёда ёмонлик мавжудлигини инкор қилмайди, лекин уни факат яхшиликнинг йўқлигидан, деб ҳисоблайди. Яхшилик ва ёмонлик масаласи Августин ахлоқий таълимотида ҳам муҳим ўринни эгаллайди. Унингча, ёмонлик одамлардан келиб чиқади, дунёвий характерга эга. Яхшилик Худодан келиб чиқади, Худо меҳрибонлигининг маҳсулидир. Инсон ёмонлик учун жавоб беради, яхшилик учун эмас.

Муҳаббат тушунчаси масаласи буйича Августин монах Пелагий билан баҳслашади. Бу христиан ахлоқи масаласи буйича иррационалистик ва рационалистик оқим вакиллари ўртасидаги баҳс эди. Пелагий антик

давр рационализмидан келиб чикиб, дастлаб гуноҳ бўлмаган, дейди. Одам гуноҳлардан холи туғилади, у черков ёрдамисиз ўзининг хузур-халовати ҳақида ғамхўрликни ўйлаши керак. Пелагийнинг бу таълимоти христиан черковининг ғоявий принципларига очикдан-очик хужум эди. Августин Пелагийнинг бу таълимотига қарши чикиб, тақдир ҳақидаги таълимотни ишлаб чиқади. Бу таълимот бўйича Одам Ато биринчи инсон сифатида озод ва гуноҳсиз туғилган. У Худо иродаси бўйича ҳаракат қилиб, мангу ҳаётга эришиши мумкин эди. Лекин шайтон васвасаси билан Одам Ато шахсидаги одамларнинг бутун авлоди озод эмас, гуноҳкор ва ўлимга маҳкум. Авлиё Павел сингари ўз гуноҳлари учун жазоланадилар. Худо ва дунё муносабатини дуалистик руҳда тушуниш, энг аввало, Худонинг ўзгармас, абадий борлиги ва ўзгарувчан, ўлимга маҳкум яқка нарсалар ўртасидаги қарама-қаршилиқни тадқиқ қилиш натижасида Августин замон масаласига тўхталади. Бу масалада Августин замонни осмоний сфералар ҳаракати билан боғлаб қўювчи антик давр файласуфларига қарши чиқади. Унингча, осмоний сфералар ҳам Худо томонидан яратилган, у замон, ҳаракат ва ўзгариш ўлчовидир. Бундай ҳаракат ва ўзгариш ҳамма «яратилган» нарсаларга хосдир. Дунё яратилишидан илгари замон бўлмаган. У Худо яратувчанлик фаолиятининг маҳсули сифатида намоён бўлади. Нрсалар ўзгаришидаги ўлчовни Худо берган.

Августин вақтнинг асосий категориялари — ўтган, ҳозирги, келажак кабиларни тушунтиришга ҳаракат қилган. Унингча, ўтмиш ҳам, келажак ҳам ҳеч қандай тушунтиришга сиғмайди. Фақат ҳозиргина сиғади. Худди шу ҳозирги туфайли утган ёки келажак ҳақида биронта фикрга эга бўлиш мумкин. Утган замон инсон хотираси билан боғланган, келажак орзуда мужассамлашган. Утмишни ҳам, келажакни ҳам ҳозиргига тақаш илоҳийликдан, мутлақликдан далолат беради. Худода ҳамма вақт ўтмиш ва келажак мужассамлашган. Худонинг мутлақ абадийлиги ва моддий, инсоният дунёсининг ўзгарувчанлиги, ўткинчилиги ўртасидаги қарама-қаршилиқ Августин томонидан ишлаб чиқилган христиан дунёқарашининг асоси бўлиб қолади.

Августиннинг йирик апологетик асарларидан бири «Илоҳий салтанат ҳақида» рисоласидир. 410-йилда Аларих томонидан Римнинг хонавайрон қилинишидан ваҳимага тушган одамлар, бу фалокат римликларнинг эски динларидан воз кечиб, христианликни қабул қилганликлари учун юз берди, деб ҳисобладилар. Августин ўз дўсти Маркеллиннинг илтимоси билан бундай қарашларга зарба бермокчи бўлди. У таъкидлайдики, давлатнинг равнақи эски кўпхудолик дини туфайли бўлмаган, чунки римликлар христианликни қабул қилганларида ҳам мағлубиятлар учун, абадий фаровонликка эришиш учун Рим худоларига сиғиниши зарур бўлмаган. Августин фикрича, мушриклар худолари ҳаётда ҳам, маънавиятда ҳам ҳеч қандай ёрдам беролмайди. Христиан-

лик эса римликлар фойдаланган ҳамма моддий бойликларни бериши мумкин.

Августиннинг бу асарида тарих фалсафаси ўзига хос ишлаб чиқилган. Унда Августин икки — Илохий ва Дунёвий шаҳар моҳиятини таҳлил қилади. «Худо шахри» Худога муҳаббат билан ўзаро бирлашган одамлардан иборат. Дунёвий шаҳарда ўз-ўзига муҳаббат куйган, ўз шарафи ва фаровонлигига интилувчи жонзотлар яшайди. Шундай қилиб, бу шаҳарлар муҳаббатнинг турлари билан бир-бирдан фарқланувчиларга бўлинган. Шаҳарлар ҳақида гапирганда, Августин Рим империясини назарда тутмайди. Унинг қарашлари универсал характерда бўлиб, ўша пайтда кенг тарқалган тарих қайтарилишлар (цикл) билан ривожланади, деган қарашларга қарши қаратилган эди. Августин икки шаҳар ўсиши ва равнақини таҳлил қилади ҳамда уларнинг тақдири ҳақида башорат қилади. Қиёматдан кейин Илохий шаҳар аҳолиси умумий бахтга эришади, Дунёвий шаҳар аҳолиси эса абадий жазога. Лекин Августин таъкидлайдики, бу шаҳарлар ўртасидаги икки хил ҳолат вақтинча, зарурий эмас ва у Худо иродаси билан тугатилади. Августин фикрича, юнон тарихчилари ҳам инсоният ривожига бўлган қарашларида буни англаб етмаганлар. Худо тарих устида ҳукмронлик қилади, унга бўйсунмайди. (Кейинчалик буни Гегель ҳам айтган эди). Тарих қайтариқлар билан эмас, тўғри чизик бўйлаб ривожланади. Худо яратгунга қадар ўз онгида маълум вақтда амалга оширган режага эга бўлган. Бу режада икки шаҳар ўртасида кураш мавжудлиги кўзда тутилган, оқибатда бу режа тарихий ривожланиш чегарасидан ташқарида ғайритабиий кучнинг аралашувида амалга ошади. Августин тарихда ҳамма одамларнинг «умумийлиги» ва «якка»лигини кўради. Масалан, агар Геродот форс урушида фақат юнонлар ва форслар ўртасидаги курашни қурган бўлса, Августин бутун инсон иркининг ягоналигини таъкидлайди. Бундан ташқари, унинг фикрича, тараққиёт фақат ахлоқий ва маънавий жабҳада бўлади. Бу нарса ёмонлик билан курашнинг оқибатида юз берадию, курашда Худонинг инояти одамлар томонида бўлади. Бу курашнинг энг чўққиси гуноҳ натижасида вужудга келган. Икки шаҳар ўртасидаги курашни Илохий шаҳар ғалабаси фойдасига тугатиш бўлади. Шундай қилиб, Августин фикрича, тарихнинг сўнгги мақсади ундан ташқарида, абадий Худо ҳокимлигидадир.

Августин жамият масалаларини ҳам илоҳиётчилик руҳида талқин қилади. Юнонларнинг объективизм ва интеллектуализмига асосланган таълимотини инкор қилиб, ирода ақлдан устун деб эълон қилади. Августин Худони чексиз, дунёни эса ғайритабиий моҳиятнинг маҳсули ва инояти, деб бидди. Худо энг аввало, иродага эга бўлган моҳиятдир. Унинг фалсафаси ирода, эътиқод, муҳаббат, раҳм-шафқат ва ишончга асосланган фалсафадир. Ҳеч маҳал ақл ва исботга асосланган фалсафа эмас.

Августин ижодида қарама-қаршилик ва ишончсизликлар куп. Масалан, у бир томондан ҳақиқатга фақат якка одамгина эришиши мумкин, иккинчи томондан ҳақиқат фақат черковнинг имтиёзидир, дейди. Бир томондан — ҳақиқат бевосита характерга эга, иккинчи томондан — ғайритабиий неъматларга эга, дейди. Августин рационализм бефарқ илохий шуурдир, дейди. У таъкидлайдики, тана ёвузлик эмас, чунки у Худо томонидан яратилган, лекин жисмоний хоҳишларни ёвузлик манбаи, деб ҳисоблайди. Августин монийчиликдаги яхшилик ва ёмонлик дуализмини инкор қилади, лекин дуализм унинг тарих фалсафасининг асоси эди. Унинг ижоди ҳамда қарашларида поғоналарга ажратилган турли христианлик интилишлари, муқаддас китоблар ва черков ғоялари рационализм ва мистицизм, тартиб ва муҳаббатга содиқлик қоришиб кетган эди. Августиннинг жуда куп издошлари бўлган. IV асрда Рим ўзининг марказлик мавқеини йўқотади. 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. 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 мутафаккирлардан бири эди. У «черков отаси» номига нисбатан купроқ файласуф сифатида машҳур бўлган. Унинг ижоди ва таълимоти Платон фалсафаси билан урта аср мутафаккирлари орасидаги боғловчи бир бўғин эди. Августин анъанаси кўп вақтгача христиан фалсафасининг ягона намунаси эди. Фақат XIII асрдагина Фома Аквинский христиан фалсафасининг янги намунасини ишлаб чиқади, лекин Августин таъсири бундан кейин ҳам давом этади.

Уч инчи б ўлим

ИЛК ЎРТА АСР ЕВРОПА ЦИВИЛИЗАЦИЯСИ ВА ФАЛСАФАСИ

«Урта аср» атамаси XV асрда биринчи марта Уйғониш гуманистлари томонидан қадимги дунё ва улар замони ўртасидаги даврни ифодалаш учун қўлланилган. Ғарбий Европа цивилизацияси учун ўрта асрлар даври ниҳоятда катта аҳамиятга эга булган. У даврдаги воқеа ва жараёнлар ҳозирга қадар сиёсий, иқтисодий ва маданий ҳаётда у ёки бу тарзда, анъаналар ва ижтимоий тартиботлар шаклида ўзларини намоён этмоқдалар.

Тарих фанида ўрта асрлар даври уч босқичга ажратилади: 1) илк ўрта асрларда (V—X асрлар) ўша даврга хос ижтимоий-сиёсий тартиботлар шаклланди; 2) классик ўрта асрларда (XI—XV асрлар) ўрта аср тузилмалари тараққий этди; 3) сўнгги ўрта асрларда (XV—XVII асрлар) янги жамият шакллана бошлади. Урта асрлар жамияти иқтисодиётининг асоси қишлоқ хўжалигидан иборат бўлиб, аҳолининг аксарият қисми шу соҳа билан шуғулланган. Ғарбий Европа учун ўрта асрлар натурал хўжалик ҳукм сурган ва товар-пул муносабатлари паст даражада ривожланган даврдир. Мазкур давр учун черковнинг кучли таъсири ва жамиятни ўта мафқуралаштирилганлиги хосдир. Қадимги дунёда ҳар бир халқ ўз дини ва мифологиясига эга эди. Ўрта асрлар Европасида христианлик барча халқлар цивилизациясига асос солувчи омил бўлди.

Инқирозга юз туган Ғарбий Рим империяси ҳудудида V—VI асрлардан бошлаб варварларнинг миллий давлатлари пайдо бўлди. Бу давлатларнинг кучайиб бориши ўзаро низолар ва тарқоқликка олиб келди. Дастлаб пайдо бўлган давлатлардан биринчиси франклар давлати бўлиб, у Меровинглар уруғидан келиб чиққан ва ҳарбий саркардалардан бири Хлодвиг (486—511 йиллар) номи билан боғлиқдир. У бутун Галлияни босиб олди ва рим-галл зодагонларини қўллаб-қувватлашларига умид боғлаб, католик христиан динини қабул қилди. 751 йилда Карл Мартеллнинг ўғли Пипин қирол, деб эълон қилингандан кейин янги королнинглар династияси вужудга келди. Карл подшолик қилган даврда (VIII асрнинг 2-ярми — IX аср бошлари) Франклар давлати энг тараққий этган монархияга айланди. Британия оролини Рим легионлари ташлаб кетганларидан кейин герман қабилалари — англлар, сакслар ва ютлар оролга бостириб кира бошлади. VII асрда англосаксон давлатларининг бирлашиш жараёни бошланди, IX асрда эса Уэссекс қироллиги барча

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

1066 йилда Англияни Нормандия герцоги Вильгельм катта қўшин билан босиб олади. Нормандлар англосаксон зодагонлари ерларини мушодара қилишди, уларнинг кўп қисми қирол хисобига ўтказилди, қолганлари эса ўзаро тақсимланди. Вильгельм 1086 йилда ўзини барча ерларнинг олий ҳукмдори, деб эълон қилди. Бу эса барча ер эгаларини қирол вассалига айлантириб қўйди. «Менинг вассалининг вассали менга вассал эмас», деган қоида бекор қилинди. Шундай қилиб, Англияда кучли миллий давлатнинг вужудга келиши билан ўрта асрлар цивилизацияси тараққиётининг яна бир ўчоғи пайдо бўлди.

Германияда мустақил миллий давлат франк давлатининг парчаланиши натижасида вужудга келди. X асрда Швабия, Бавария, Франкония, Саксония, кейинчалик эса Лотарингия худудларини ўз ичига олган Тевтон давлати пайдо бўлди. Ёш давлатни католик черкови қўллаб-қувватлади. Пападан сиёсий ва мафкуравий мадад олаётган герман қироллари давлат ҳудудини шарққа қараб кенгайтира бошладилар. Католик черковига қўрсатган сиёсий ва ҳарбий ёрдами учун Оттон I Римда папанинг қўлидан шохлик тожини олди ва император мартабасига қўтарилди. Шу тариқа Европа цивилизацияси тараққиётига ўзига хос таъсир қўрсатган, дунёга буюк мутафаккирлар, олимлар ва ихтирочиларни берган яна битта миллий давлат пайдо бўлди.

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

Папалик VIII асрда Франк қироллари ёрдамида Рим вилоятини ўз ихтиёрига олди. Рим папалари ўзларини христиан оламининг бошлиқлари, деб сеза бошладилар. Улар Исо Масих ерни ташлаб кетаётиб, ўз ихтиёрий ҳимматини Римнинг биринчи епископи Петрга топширгани, у эса ўз навбатида, буни Рим папасига васият қилгани ҳақидаги ривоятни яратишди. Ёш миллий давлатлар ўз ички ва ташқи сиёсатлари катта обрўга эга бўлган дин ва черков томонидан қўллаб-қувватланишини истар эдилар. Айна пайтда черков ҳам кенг миқёсда ижтимоий-сиёсий тадбирларни амалга ошириш учун дунёвий ҳукмдорларга таянишига тўғри келди.

МАДАНИЙ-МАЪРИФИЙ ВА МАФКУРАВИЙ ЖАРАЁНЛАР

Европада миллий давлатларнинг шаклланиши маданий-маърифий ва мафкуравий муассасаларнинг тараққиёти учун қулай шароитни вужудга келтирди. Барча мамлакатларда билимдон руҳонийларга бўлган эҳтиёж-

нинг ортиши натижасида рухонийлар тайерлайдиган монастир ва епископ мактабларининг сонининг купайишига олиб келди. Бу мактаблар антик дунё яратган ва Рим империяси таназзулидан кейин оз микдорда қолган жамоа мактаблари билан шаклланаётган таълим тизимини боғловчи бўғинга айланди. Илк ўрта асрларда билимдонлик ва маданият ниҳоят паст даражада эди. Бу эса мактабларда ўқитилаётган предметларнинг характери ва мазмунига таъсир қилган. Уларда таълим оддий диний черков вазифаларини бажариш учун керак бўлган ҳажмда берилган. Грамматикани ўқитиш, лотин тили қоидалари ва Муқаддас китоб тилини ўрганиш билан чекланилган. Риторикада диний ваъзларни, турли ҳужжатларни тузишга эътибор қаратилган. Астрономия христиан байрамлари муддатини белгилаш учун керак предмет, деб эътироф этилган.

Миллий сулолалар ва ёш империяларнинг пайдо бўлиши мавжуд ҳолатни ўзгартирди. Буни Каролинг уйғониши мисолида кўриш мумкин.

Каролинглар сулоласидан чиққан буюк Карл IX аср бошида Европада энг катта империяни барпо этди. Бу империяда Каролинг уйғониши ходисаси содир бўлди. Карлнинг ўзи ўқимишли киши бўлиб, лотин ва юнон тилларини яхши билган.

Давлатга турли тилларда гапирадиган, ҳар хил маданий-маънавий анъанага эга бўлган халқларни бирлаштирган империяни бошқариш учун саводли амалдорлар ва зиёлилар керак эди. Буни аншаган Буюк Карл ўз саройида олимлар ва файласуфларни тўплади. Рим империяси маданияти ва таълим тизимига тақлид қилиб, Академия барпо этди. Академияда таълим бериш V—VI асрларда пайдо бўлган икки босқичли тизимдан иборат эди. Марциан Капелла V асрда антик таълим бериш тизимини «етти эркин санъат» блокига бирлаштиришни тавсия этган. Бозций ва Кассиодор бу блокни учлик (тривиум) ва тўртлик (квадриум)га ажратдилар.

Буюк Карл империясида ташкил этилаётган мактабларда «етти эркин санъат» икки босқичда ўрганилган. Биринчи босқич тривиум — «билишнинг уч йўлидан» ташкил топган. Бу босқич грамматика, нутқ санъати ва диалектика (мантиқ)ни ўз ичига олган. Иккинчи босқич квадриум — «билишнинг тўрт йўли»: арифметика, геометрия, астрономия ва мусикадан иборат бўлган. Буюк Карл барпо этган Академияда юнон ва лотин кўлэмалари кўчирилиб ёзилган, адабиёт ва фалсафага оид мулоқотлар олиб борилган.

VII—VIII асрларда билимларни тартиблаштириш шакли бўлган қомусий тўпламлар тузилди. Епископ Исидор Севильский (560—636) 20 жилдли қомусий асар — «Бошланғичлар ёки этимология»ни ёзди. Унда зоология, тиббиёт, география, адабиёт ва ҳуқуқдан турли хил маълумотлар келтирилган.

Европада V—VIII асрларда аста-секин жонланиб бораётган маъна-

вий-маърифий жараёнлар ўрта аср фадсафасининг схоластик босқичи учун маърифий-ташқилий таянч ролини уйнади. Патристика эса схоластик фалсафанинг изланиш предмети ва муаммолари доирасини белгилаб берди. У фалсафани ўз бағрига олган илоҳиёт илми моделини тузишда ва Европада кенг тарқадган қомусий асарлар яратиш анъанасини келтириб чиқаришда етакчи роль ўйнади. Илк ўрта асрлардаги маънавий-маърифий жонланиш (Каролинг уйғониши) ва патристиканинг туташиш нуктасида схоластик фалсафа вужудга келди.

ЎРТА АСР СХОЛАСТИК ФАЛСАФАСИ

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

ЭРИУГЕНА

IX асрнинг буюк мутафаккири Эриугена схоластик фалсафани ғоявий-назарий тизим ва ўз муаммолари доирасига эга бўлган илм соҳаси сифатида ишлаб чиқди. Эриугена туфайли фалсафа ўз предмети, йўналиши ва муаммолари мажмуига эга бўлди. Шу боис, айрим муаллифлар уни схоластик фалсафанинг асосчиси, деб ҳисоблайдилар. Бертран Расселнинг таъриф беришича, Эриугена V ёки XV асрда яшаганида ўз серқирра ижоди билан бизни янада хайратда қолдирган бўлар эди.

ҲАЁТИ. Иоанн Скот Эриугена 800-йилда туғилган. Мутафаккир нео-

платонизмни чуқур ўрганган, юнон тилини билган, пелагианчилик тарафдори ҳамда пантеист бўлган. 843-йилда қирол Карл Эриугенани саройга таклиф қилади. Эриугена сарой қошидаги мактабга рахбарлик қилган, айна пайтда Дионисий Ареопогит ва бошқаларнинг асарларини юнон тилидан латин тилига таржима қилди. Эриугена асарларида черковни расмий таълимотидан фарқ қиладиган бидъатчи ғоялар ҳам бўлган. Шу боис, унинг китоблари 855, 859 ва 1210 йилларда черков томонидан тақиқ этилди. Папа Гонорий III 1225 йилда Эриугена рисоласини оловда ёқиб юбориш ҳақида буйруқ чиқаради. Аммо ижрочилар томонидан эътиборсиз қолдирилганлиги боис мутафаккир асарлари сақланиб қолган. Эриугена 877-йилда вафот этган.

АСАРЛАРИ. Файласуф «Илохий олдиндан белгиланганлик ҳақида», «Табиатнинг бўлиниши ҳақида» (867) каби асарлар ёзиб қолдирган.

ТАЪЛИМОТИ. Эриугена илоҳиётчи файласуфлар орасида кенг тарқалган ваҳийнинг ақлдан устунлиги ҳақидаги фикрга қўшилмайди. Мутафаккир Инжил христианларга Худо томонидан берилганини инкор қилмайди. Донишманднинг вазифаси Инжил маъносини талқин қилиб бериш экан, у ақлга таянмоғи шарт. Ақл эътиқоддан, авлиёлар нуфузидан устундир. Агарда ваҳий ва ақл ўртасида бирор-бир нарса устида тафовут пайдо бўлса, унда файласуф, Эриугенани айтишича, ақлга қўпроқ ишонмоғи лозим. Фақат ақл орқали ваҳий нури инсонда ўз аксини топади. Фалсафа ва динни бир-биридан ажратиш Эриугена учун бемулоҳаза ишдир. Ҳақиқий фалсафа диндан бўлак бошқа нарса эмас, ҳақиқий дин ҳаққоний фалсафадир. Шу боис, илохий оламга фалсафа орқали кўтарилиш мумкин. Эриугена диалектика ҳақида ҳам фикр билдиради. Унингча, диалектика илохий санъатдир.

Эриугена дунёқараши платонизм, неоплатонизм ва христиан илоҳиётининг мураккаб бирикиши асосида шаклланди. Платонизмнинг таъсири мутафаккир томонидан умумийликни алоҳидаликдан аввал мавжуд бўлишини тан олишида намоён бўлади. Умумийлик (универсалий) нарсалардан олдин уларнинг моҳияти сифатида мавжуддир. Эриугенанинг фикрича, умумийликнинг биринчи манбаи Худодир. Айна пайтда Худо борлигини фалсафий усуллар ёрдамида талқин қилиш Эриугенани пантеизмга олиб келди. Мутафаккирнинг пантеизм руҳи билан сугорилган фалсафий реализми «Табиатнинг бўлиниши ҳақида» асарида яққол намоён бўлади. У ҳам борлик, ҳам йўқликни табиат тушунчасига киритиб, уни тўртга бўлади:

1. Яратилмаган ва яратувчи табиат — Худо. У мутлақ баркамол бўлгани боис уни билиб бўлмайди.

2. Яратилган ва яратувчи табиат илохий ақл ёки логосдир. Унда маъно ва яратувчилик хислати мужассамлашган.

3. Яратилган ва яратмайдиган табиат. Бу макон ва замонда мавжуд бўлган нарсалар олами.

4. Яратмайдиган ва яратилмаган табиат — бу ҳам Худо, лекин яратмайдиган Худо унга интилувчи нарсаларнинг мақсади ва интихосидир. Яратилган барча нарсалар яна Худога қайтади. Бу илохий босқичда нарсаларнинг ибтидоси ва интихоси тенглашади. Купчилик покланиб, илоҳга қайтади. Кўплик ва бирликни боғловчи халқа эса логосдир.

Эриугена Худо билан бошланиб, Худо билан тугалланадиган оламни уйғун тарзда тасвирлайди. Худо моҳиятини на одамлар, на фаришталар била оладилар. Лекин Худо борлиғи яратилган олам борлиғида намоён бўлади. Нарсаларнинг сабабий моҳиятини ўзида мужассамлантирган ва айни пайтда яратилган маънавий асос ғоялардир. Ғоялар мажмуи Яратувчи негизидан мангу чикиб турадилар ва нарса, ходисаларни яратиб турадиган куч бўлиб қолаверади. Яратиш ва унинг натижаси моҳиятан Худодан фарқ қиладиган борлиқ эмас. Яратиш Худодан, Худо эса яратилган нарсалардан ўзини инсон акли ифода қила олмайдиган тарзда намоён этади. Эриугенанинг бу фикрлари оламнинг яратилиши ҳақидаги Инжилда баён этилган ривоятга тўғри келмас эди. Уз пантеистик қарашларини Эриугена оламни мукамалликка, гармонияга олиб келадиган мангу ва тўхтовсиз ижод қилиш, яратиш ғояси билан боғлайди. Шундай қилиб, Иоанн Скот Эриугена ўзининг неоплатонизм руҳидаги ижодиёти билан анъанавий христианчиликнинг кўплаб ақидаларини қайта кўриб чиқиш заруриятини шакллантирди.

НОМИНАЛИЗМ ВА РЕАЛИЗМ

НОМИНАЛИЗМ ВА РЕАЛИЗМНИ ВУЖУДГА КЕЛТИРГАН ИЖТИМОЙ-МАЪНАВИЙ МУҲИТ

Ғарбий Европада X—XI асрларда катта иқтисодий, ижтимоий ва маданий-маърифий ўзгаришлар содир бўлди. Қишлоқ хўжалигининг тараккиёти бирмунча жадаллашди, меҳнат тақсимооти чуқурлашди. Бозорга чиқариладиган маҳсулотлар миқёси орта бошлади.

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

булишини қоралаган, у черков биноларининг хашамати такаббурликдап дарак беради, деб ҳисоблаган.

Англиянинг Йоркшир аббатлигида цистерцианлар (христиан монахлик аъзолари) қурган чиройли ва хашаматли бино иблис васвасаси сифатида баҳоланган. Ваҳоланки, черков ва монастирларнинг ўзида ижтимоий-ахлоқий муҳит бузилган эди. Хайр-эҳсонлар орқасидан бойиб кетган епископлар ва бошқа даражадаги руҳонийлар фаровон ва эркин ҳаёт кечирганлар. Егшскоплар бойиш учун симония (Инжилда берилган ривоятга қараганда, Симония деган бир кимса апостолларга мўъжиза яратиш қобилиятини унга сотишларини сўраб мурожаат қилган), яъни, ўз қўлларида бўлган бенефиций лавозимини қурби етган кишига сотиб юборардилар. Папа Пётр Дамиани 1059 йилда Милан епископлигида архиепископдан бошлаб, энг паст лавозимда турганлар ичида симонияликда айби бўлмаган бирорта руҳоний йўқлигини аниқлайди. Бу жамоатчилик онгига салбий таъсир кўрсатишини сезган айрим черков арбоблари монастирларда ислохот ўтказишга ҳаракат қилишди. Ислохотчилар ахлоқий муҳит соғлом бўлган бир неча аббатликлар ва орденлар (диний жамиятлар) барпо этишди. Католик черковида мавжуд бўлган турли ижтимоий-сиёсий зиддиятлар, Янги Инжилда баён этилган христианларнинг ҳаёти билан дунёвий фаолияти ўртасидаги тафовут бидъатчилик ҳаракатини келтириб чиқарган муҳим омил бўлди. Бидъатчи ҳаракатининг айрим намояндалари, шу жумладан, богомил-катарлар (юнон. соф, покланганлар) мавжуд жамият ва ҳатто, черков ҳам иблис томонидан яратилган, деган ғояни тарқата бошладилар. Черков уларга қарши каттик кураш олиб борди. 1184 йилда ўтказилган Верона умумхристиан йиғилишида қабул қилинган декретда бидъатчилар черков ва давлат душманлари, деб эълон қилинди. Вазиятдан фойдаланиб, айрим черкои арбоблари фалсафага ҳамла қила бошладилар. Папа Пётр Дамиани фалсафа иблис тўқиб чиқарган нарса, гуноҳ ва бидъатчиликнинг манбаи деган фикрни билдирди. Албатта, бу жараёнлар маданият ва маърифатнинг тараққиётини бутунлай тўхтата олмади. Иқтисодиёти мустаҳкамланиб, ижтимоий-сиёсий ҳуқуқи кенгайиб бораётган шаҳарларда ҳуқуқ, тиббиёт, меъморчилик, риёзиёт, механика, бошқарувчиликка оид илмларга, шу соҳалар бўйича мутахассисларга бўлган талаб ва эҳтиёж кучайди. Диний фалсафада хурфикрлилик доираси нисбатан кенгайди. Схоластик фалсафанинг IX асрдан бери муҳокама қилаётган мавзулари (Инжилда келтирилган сўзлар маъносидан тушуниш ва тушунтириш, эътиқод ва илм ўртасида бўлган муносабат, инсон билимининг табиати ва бошқалар) яна баҳс доирасига тортилди. Айниқса, эътиқоднинг илмга, яратилганнинг Яратувчига, яқкаликнинг умумийликка муносабати муаммоси, шу муаммонинг муҳокамаси икки бир-бирига қарама-қарши турган фалсафий йўналиш — реализм ва номинализмни келтириб чиқарди.

РЕАЛИЗМ ВА НОМИНАЛИЗМНИНГ ХУСУСИЯТЛАРИ

Реализм ва номинализм кўп асрлар давомида ғарб тафаккури тарихида дам мустақил, дам қолдиқ кўринишида ҳукм сурган фалсафий фикр йўналишларидир. Бу йўналишлар ўрта асрлар маънавияти ва фан таракқиётига жуда катта таъсир кўрсатди.

Реализм (лот. *realis* — воқелик, мавжудлик) моддий ва маънавий нарсаларни инсон онгидан ташқарида, борлиқнинг жабҳаси сифатида мавжудлигини, реаллигини тан оладиган тафаккур йўналишидир. Бу йўналишга кўра, ҳар қандай нарсанинг моҳиятини намоён этувчи, унга нисбатан яратувчи, бирламчи бўлган номоддий асос, субстанция ташкил қилади. Реализмнинг ғоявий-фалсафий илдизи Афлотуннинг «эйдослар олами»га бориб тақалади. Августин Афлотун фалсафасини христианлик динидаги яратиш ғояси билан бирлаштириб, яратувчининг онгида нарсаларни «турлар» ва «кўринишлари» яратилишдан оддин идеал, номоддий образ, сурат шаклида мавжуд бўлиши ҳақида тасаввурни ишлаб чиқди.

Номинализм (лот. *nomina* — номларга оид) якка, алоҳида нарсаларни умумийлик абстракциясидан (тушунча, ғоя, универсалийдан) олдин мавжуд бўлишини эътироф этадиган фалсафий йўналишидир. Номинализмга кўра, умумийлик образ, моҳият ва тушунча сифатида якка предметлардаги ўхшаш, айнан томонларини, хоссаларини ифодалайди. Номинализм тадқиқ этган муаммо антик даврдаёқ пайдо бўлган. Арасту ва перипатетиклар, стоиклар, киниклар Афлотуннинг ғоялар олами ҳақидаги таълимотида идеялар (моҳият) ва якка нарсалар (турлари ва хусусиятлари ифода қилинган номлар) ўртасидаги муносабатлар муаммоси ҳал этилмаганлигини қайд этганлар. Номиналистлар бу борадаги фалсафий мулоҳазаларни давом эттирдилар.

Урта аср фалсафасида яратилган оламдаги нарса ва Худо онгида олдиндан мавжуд бўлган моҳият ўртасидаги муносабат муаммосини муҳокама қилиш жараёнида номиналистик фикрлар жонланди. Урта асрлар номиналиزمи бошида Беренгар ва Росцелин турарди.

Француз схоласти, файласуфи ва илоҳиётчиси **Беренгар Турский** (1000—1080 йиллар) Алкуин асос солган Тур мактабига раҳбарлик қилган. Бертран Расселнинг берган баҳосига кўра, у маълум даражада рационалист бўлган. Беренгар «Муқаддас овқатланиш» (1049) асарида универсалийларнинг мавжудлигини инкор қилмаган, балки фақат хиссий моҳиятлар ва субстанциялар, яъни «нарсалар» мавжуд, хиссий субстанциялардан бўлак ҳеч қандай мавжудлик йўқдир, деб таърифлаган. «Субстанциядан бошқа ҳеч қандай реаллик, мавжудлик йўқ, субстанция эса ташки хиссийёт идрок қиладиган, сезиладиган нарсага мансубликдир».

Яккаликнинг умумийликка бўлган муносабати муаммосини муҳока-

ма қилишни Беренгарнинг издоши **Росцелин** давом эттирди. **Мутафакир** Франциянинг Компьен шаҳрида тахминан 1050 йилда туғилган. Безансон ва Тур шаҳарларида фалсафа, мантиқ ва диалектикадан **дарс** берган. Унинг асарлари сақланмаган, бизгача Росцелиннинг Абелярга ёзган ягона хати етиб келган, холос. Росцелиннинг қарашларига **оид** маълумотлар унинг танқидчилари Ансельм Кентерберийский ва **Абельяр** асарларида мавжуд. Черков Росцелинни бидъатчиликда айблаб (**1092**), уни ўз қарашларидан воз кечишга мажбур қилади, асарларини йўқ **қилиб** юборади. Росцелиннинг фикрича, «якка нарсалар» («геа япешаге») **объектив** мавжуд бўлиш хислатига эга, умумий тушунчалар эса фақат **номдир**. Ном, сўз нима? Бу «хавонинг охангидир». Шу боис, фақат якка **индивидлар**, нарсалар ҳақиқатан ҳам воқелиқда мавжуддир. Универсалийлар воқелиқда мавжуд эмас. Улар умумий ном билан аталган индивидлар кўплигидир. Биз мушоҳада (идрок) қилиб тасаввуримизда тикланадиган нарса бор, холос. Инсон ёки хайвонни биз тўлиқ тасаввур қила **олмай** миз. Росцелин номинализми хиссий идрок, эмпирик тажриба аҳамиятини ҳаддан ташқари бўрттириб, нарсалар, улар ўртасида мавжуд бўлган, лекин сезгида бевосита инъикос этилмайдиган хосса, алоқадорлик **ва** қонуниятларнинг мавжудлигини назардан кочиради. Ҳали умумий **алоқадорлик** ва қонуниятларни ўрганадиган назарий фанлар тараққий **элмаган** даврда оламнинг ранг-баранглиги, хилма-хиллиги, табиийки, **кўпроқ** кўзга ташланган.

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

КЕНТЕРБЕРИЯЛИК АНСЕЛЬМ

ҲАЁТИ. Илоҳиётчи ва файласуф Ансельм Кентерберийский **1033** йилда шимолий Италиядаги Аоста шаҳрида туғилган. Ёшлигида Италия, **Бургундия** ва Францияга саёхатлар қилиши билан биргаликда турли **мактаблар**да ўқиган. Бека шаҳридаги (Нормандия) машҳур Ланфранк **мактаби**да ўқитувчилик қилган, тривиум (нутқ санъати, грамматика ва диалектика) ва ҳуқукдан дарс берган. Аввалига руҳоний бўлган Ансельм **1062** йилда эркаклар монастирининг бошлиғи этиб тайинланади. **1078** йилда аббат Херлуин ўлимидан сўнг уни Бекаф монастирининг аббати лавозимига сайлайдилар. Ансельмга 1093 йилда Йорк архиепископи **унвони** берилади. У 1097 йилда папа Урбан II билан учрашади. **1098** йилда Соборда қатнашиб, «Илоҳий руҳнинг кириб келиш, юнонларга **қарши** китоб» мавзусида маъруза ўқийди. 1109 йил 21 апрелда вафот этади. Ҳаётлигида уни «Хайратомуз доктор» деб аташарди.

АСАРЛАРИ. Ансельмнинг «Грамматика ҳақида», «Монолог», «Мулоҳазага қушимча», «Иблиснинг ағдарилиши ҳақида», «Танлаш эркинлиги ҳақида» ва бошқа асарлари маълум.

ТАЪЛИМОТИ. Ансельм фалсафада кўпроқ Афлотун таълимоти анъаналарини давом эттирди. Эътиқод ва ақл муносабати муаммосини августиччилик руҳида ҳал этади («тушуниш учун эътиқод қиламан»).

Ансельм Худонинг мавжудлигини исботловчи икки далил келтиради. Биринчидан, оламдаги ўткинчилик ва тасодифийликнинг абадий ва зарурий (қонуний) асоси мавжуд бўлиб, ушбу асос Худо деб аталади. Ушбу далил файласуфнинг «Монолог» асарида батафсил шарҳланган. Иккинчи далилнинг моҳияти шундан иборатки, номукаммаллик мавжуд бўлган оламда мукаммаллик ҳам бўлмоғи лозим. Ушбу мукаммаллик ҳақидаги мулоҳазаларимиз яна Худо билан яқунланади. Бу далил унинг «Мулоҳазага қўшимча» асарида баён этилган. Ансельм биринчи далилда тажрибага, иккинчи далилда эса ақлга таянади.

Ансельмнинг фикрларида файласуфларни кўп асрлар давомида қизиқтириб келган ва ечими топилмаган муаммо қўйилган эди: тафаккурдан борлиққа ўтиш мумкинми, соф фикрдан воқелиқдаги мавжуддикка ўтиш мумкинми? Реалист Ансельм бу саволга ижобий жавоб беради. Унинг айтишига кўра, универсалийлар нарсалардан олдин, олам яратилгунча Яратувчининг фикри сифатида мавжуд бўлган. Тафаккур (инсон тафаккури ва Худонинг ҳиммати, яратувчан фикрлар) борлиқдан, воқелиқдан олдин мавжуд бўлган бирламчи моҳиятдир. Ансельмнинг бу реалистик фикрларига номиналист Пьер Абеляр эътироз билдириб, рационалистик тамойилга асосланган таълимотини яратди.

ПЬЕР АБЕЛЯР

ҲАЁТИ. Абеляр 1079 йилда Франция шимолидаги Бретан шаҳрида дворян оиласида туғилди. Афлотуннинг «Тимей» асарини, Арастуниги мантиққа оид иккита рисоласини чуқур ўрганди, номиналист Росцелин ва реалист Гильом қўлида таҳсил олди. Абеляр ниҳоятда билимдон, мохир маърузачи ва иқтидорли баҳсчи бўлган. 1113 йилда Абеляр «эркин санъатлар» магистри сифатида Парижда фалсафадан маърузалар ўқиган. Ундан илм олиш учун бутун Европадан ёшлар келар ва унга шогирд тушишни истар эдилар. Беш йил Абеляр учун ваъзлар ўқиш, мулоқот ва фалсафий баҳслар ўтказиш билан ўтди. Рухоний Фульбернинг жияни Элоизани севиб қолганидан кейин ҳаёти нотинч бўлиб қолди. Элоиза Абелярдан фарзанд кўришига қарамай, Фульбер иккала ёшни бахтли бўлишларига йўл қўймади. Абеляр ва Элоиза монастиргга боришга мажбур бўлдилар. Бу ерда Фульбер томонидан ёлланган одамлар Абелярни қалтақлаб, унга оғир жароҳат етказдилар. Рухи тушмаган Абеляр монас-

тирда ваъзлар уқийди. Душманлари Абелярни черков рухсатини олмасдан фалсафа ва илоҳиётдан ваъз ўқишлиқда айблашган. Абеляр 1121 йилда чақирилган соборда бидъатчиликда айбланиб, илоҳиётга бағишланган рисоласини ёкиб юбориш ҳақида қарор қабул қилинади.

Абеляр Труа яқинида унга берилган бир парча ерда битта шогирди билан биргалиқда кичкина ибодатхона куради. Тез орада бошқа шогирдлари ҳам буни билиб қолиб, шу ерга кўчиб келадилар ва яна Абеляр маърузаларини мароқ билан тинглайдилар. Бундан хабар топган Бернар Клервоский ва Норбер унга қарши хужумга тайёрланадилар. Уни Бретан монастирига чақирадилар, лекин мутафаккир у ерда кўп ишлай олмайди. Бу воқеалар Абелярнинг «Менинг мусибатларим тарихи» рисоласида батафсил баён қилинган. Бретандан Парижга қайтиб келган Абеляр яна диалектикадан маърузалар ўқий бошлади. Буни эшитган душманлари Абелярни собор судига беришга қарор қилдилар. 1140 йилда суд уни яна бидъатчиликда айблаб, унинг барча асарларини ёкиб юбориш ҳақида қарор чиқаради. Папа Иннокентий II қарорни тасдиқлайди. Абеляр руҳий тушкунликка тушиб, олдинги қарашларидан воз кечганлигини эълон қилади ва Ключи монастирига жўнайди. Ўша ерда 1142 йил 21 апрелда вафот этади. Элоиза бундан хабар топгач, Абеляр жасадини Параклетга олиб келиб, шу ерга кўмади.

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

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

«Икки ҳақиқат» таълимотига таяниб, Абеляр этикод соҳасига ишон ҳис қила олмайдиган ва реал оламдан ташқарида турган нарсалар ҳақидаги ҳукм ва фикрларни киритади. Муқаддас китоблар, деб ёзади Абеляр, баҳсли муаммоларни тадқиқ этишда диалектик услублар ва мантикдан фойдаланишни тақиқламайди. Уз фикрини ривожлантириб, Абеляр мантиқ фақат номлар ва тил тушунчалари билан иш кўради, метафизикадан фарқли ўлароқ мантикни нарсалар ҳақиқати эмас, балки ҳукмлар ҳақиқати кизиқтиради, деб таъкидлайди.

«Универсалийлар нима?» — деган саволга Абеляр қуйидагича жавоб беради. Универсалийлар нарсалар ва объектларнинг реал хоссаларини умумлаштирувчи, бириктирувчи умумий тушунча, инсон ақлий фаолиятининг натижасидир. Улар идрок қилиш пайтида ҳосил бўлган образларни мавҳумлаштириш жараёнида хиссий тажрибада шаклланади, номлар

ва ҳукмларда ифодаланади. Универсалийлар объектларда, нарсаларда субстанционал моҳият тарзида мужассамланмаган. Нарсаларда универсалийлар йўқ, лекин уларда ўзларининг моҳият ва хоссаларини намоён этадиган белгилар бор. Мана шу белгилар нарсанинг у ёки бу синфга киритиш имкошши беради. Демак, универсалийлар муайян нарсалар воқелигида мавжуд эмас. Улар ақлий билиш жабҳасида ўзига хос «концептуал» (тушунчалар) оламни ташкил қилиб, борлик мақомини оладилар. Тўғри, Абеляр Афлотун фалсафасидаги ғояларнинг мавжудлигини инкор қилмайди, лекин улар реал оламда эмас, балки Худо ақлида мавжуддирлар. Универсалийлар ҳукм ва матнда якка нарсалар ҳақида маълумот берадиган предикат вазифани бажарадилар. Уларни ифодалайдиган сўзлар кўп мазмунга эга бўлишлари мумкин, шу боис, икки ёки ундан кўпроқ маънога эга бўлган матнлар ҳам мавжуд. Бундай ҳолат христиан адабиётларида ички зиддиятларни вужудга келтиради. Зиддиятли ва шубҳа уйғотадиган жойларни, уларнинг тили ва маъносини диалектика ёрдамида таҳлил қилишга тўғри келади. Агар диний матнларда бартараф қилиб бўлмайдиган кўп маъноли сўзлар бўлса, унда Муқаддас китобга мурожаат қилиш лозим. Абеляр диалектика усулига таяниб, диний матнларнинг ноанъанавий талқинини беради.

Абеляр диалектик фикрловчи файласуф сифатида номинализм ва реализмнинг ашаддий талқинини қабул қилмасдан, мўътадил концептуализм мавқеини эгаллади. Унга кўра, универсалийлар субстанционал, нарсаларни яратадиган бирламчи моҳият эмас ва шу билан бирга, ашаддий номиналистлар айтганларидек, шунчаки овоз оҳанги бўлган ном ҳам эмас.

АХЛОҚИЙ ҚАРАШЛАРИ. Файласуфнинг ахлоқий қарашлари «Узликни англаш» ҳамда «Файласуф, яҳудий ва христиан ўртасидаги баҳс» рисолаларида баён этилган. Биринчи навбатда Абеляр дин эркинлиги ғоясини тарғиб қилади. У ҳар бир дин ўзида мутлақ ҳақиқатнинг муайян қисмини ифодалайди, шу боис, христианлик ўзини бирдан-бир тўғри дин, деб баҳолашига асос йўқ, дейди. Ҳақиқат диний ривоятлардан кўра, фалсафада кўпроқ мужассамланган. Фақат эркин, ўз табиий қонунига асосланган фалсафа ҳақиқатга эришиши мумкин. Бу қонун виждондир.

Абеляр ишлаб чиққан номиналистик этиканинг асосий тамойили шундан иборатки, савоб келтирадиган ёки гуноҳга ботирадиган хатти-ҳаракатлар учун инсоннинг ўзи жавоб бериши лозим. Ахлоқий масъулият фақат унинг ўзига юклатилмоғи керак. Инсон фаолияти унинг мақсадлари билан белгиланади. Хатти-ҳаракат ўз-ўзича яхши ҳам, ёмон ҳам бўлмайди. Ҳаммаси ўйлаб қўйилган ниятга боғлиқ. Гуноҳ ҳисобланувчи хатти-ҳаракат инсонни ишонч-этикодида зид равишда амалга оширилган фаолиятдир. Яъни, бир халқ вакилларининг хатти-ҳаракати шу халқнинг этикодида мос ҳолда амалга оширилган бўлса,

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

Шу нуқтаи назардан келиб чиқиб, Исо Масихни таъкиб остига олган мажусийларда ҳеч қандай гуноҳ йўқ, чунки уларнинг қилмишлари ўзларининг ишонч-эътиқодларига зид келмаган. Нимага ишонган булсалар, шу асосда ҳаракат қилишган, деб ҳисоблайди файласуф. Табиийки, шакланган анъанага мос келмайдиган бу фикрлар черков доиралари томонидан бидъат ғоялар сифатида баҳоланган.

Абеляр Исо Масихнинг ердаги бурчининг анъанавий талқинини шубҳа остига олади. Исо Масихнинг ҳақиқий бурчи, дейди файласуф, инсониятдан Одам Ато ва Момо Ҳавонинг гуноҳларини олиб ташлаш эмас, балки барча инсонлар эришиши лозим бўлган олий ахлоқ намунасини беришидадир. Демак, инсон гуноҳкор бўлиб туғилмайди. Абелярнинг фикрича, инсоният Одам Ато ва Момо Ҳаводан гуноҳга мойилликни олмаган, у фақат гуноҳи учун тавба қилиш лаёқатини олган. Ўрта асрлар фалсафасининг буюк намояндаси Пьер Абеляр схоластик услуб асосчиси сифатида танилди. Унинг бир-бирига зид мулоҳазаларини таҳлил қилиш услуби нафақат ўрта асрларда, балки янги замонда ҳам фалсафий тафаккур тараққиётига сезиларли таъсир кўрсатди.

ЎРТА АСР СХОЛАСТИКАСИ

XII аср охири — XIII аср бошларида Ғарбий Бвропада ижтимоий-иқтисодий тараққиёт олдинги даврга қараганда анча жадаллашди. Маъмур жараённинг заминиде ишлаб чиқариш соҳасида юз берган бир қатор муҳим ўзгаришлар натижасида қишлоқ хўжалиги ва хунармандчиликда янги меҳнат қуроллари, воситалари пайдо бўлди. Шаҳарлар ривожланиб, айримлари халқаро савдо марказлари сифатида тараққий этдилар. Табиийки, бундай шаҳарлар маданият ва маърифат ўчоқлари бўлган, уларда фалсафий, илмий ва маърифий китобларни асраш ва тарқатиш ишлари яхши йўлга қўйилган. Айни пайтда Ғарб ва Шарқ илми ва фалсафаси бевосита учрашган, асрлар ва цивилизациялар маданияти ворислиги таъминланган шаҳарлар ҳам бўлган. XII асрнинг ўрталарида араблардан қайтариб олинган Толедо ҳамда Палермо шаҳарларида ўзига хос анъаналарга бой араб ҳамда яҳудий фани ва фалсафасининг мактаблари бўлган. Бу даврда егископ Раймунд бошчилигида таржимонлар гуруҳи тузилиб, араб тилида ёзилган китобларни лотин тилига таржима қила бошлайдилар. Шу тариқа ўрта аср Европа зиёлилари Ал-Хоразмий, Ал-Фарғоний, Форобий, Ибн Сино, Ал-Хайсам, Ибн Рушд ва бошқа Шарқ алломаларининг ижодлари билан танишдилар. Шунингдек, антик файласуфларнинг араб тилига ўғирилган китобларини лотин тилига таржима қилиш анъанага айланди. Арабчадан лотин тилига Афлотун, Плотин, Прокл,

Секст Эмпирик, Диоген Лаэртский, Гален, Евклид ва бошқаларнинг асарлари таржима қилинди. Айниқса, Арасту асарлари алоҳида ўрин эгаллади. Олдинги даврда файласуфлар Арастуни мантиққа оид рисола-ларини билишган, холос. Таржима туфайли унинг кўпчилик асарлари маълум бўлди.

Дастлабки пайтларда Августин таълимотинои ғоявий-мафкуравий асос қилиб олган черков янги бидъатчилик пайдо бўлишидан хавфсираб, Арасту асарларини ўқув юрларида ўргатишга қаршилиқ кўрсатди. Арасту метафизикасини ўрганиш Папанинг 1210 ва 1215 йилда чиққан фармойишлари билан тақиқланди. Папа Иннокентий фаолият кўрсатган нақт (1198—1216) черков ҳокимияти христиан оламида олий ҳокимиятга айланган, барча қирол ва императорлар унинг вассаллари эканлигини тан олган давр эди. Даъво шу даражага етдики, Иннокентий II ўзини апостол Пётрнинг эмас, балки Исо Масихнинг ноиби эканлигини эълон қилди.

Папа Григорий IX 1231 йилги фармойиши билан олдинги декретларни янгиледи ва, айнаи вақтда, Арасту асарларини католицизм этикодида мувофиқлаштирувчи комиссия тузди. Бу давр такозоси эди. Августинчилик таълимоти ўрта аср маънавият ва маърифатининг муҳим таянчига айланган университетлар, уларда ўтиладиган фанлар учун ҳар жихатдан тор бўлиб қолган эди. Афлотун ва Августин фалсафасида умумий ғоялар, яратувчилик, уларнинг бирламчилиги ҳақида фикр юритилади. Университетларда математика, физика, астрономия ва бошқа табиий фанлар ўрганилиб, улар оламдаги нарсаларнинг айрим, хусусий хоссаларини ўрганишга чорлар эдилар. Арасту асарларини урганишга йўл очилгандан кейин икки ғоявий-назарий йўналиш бир-бири билан тўқнашди. Бу эски мавқеда турган августинчилар ҳамда аввероистлар ўртасидаги ғоявий кураш эди. Папанинг Арасту асарларини кўриб чиқишга оид топширигини Альберт Больштед ва Аквиниялик Фома бажаришга киришганларида Парижда *Сигер Брабанд* (1240—1281) бошлиқ аверроистларнинг довриги бутун Европа бўйлаб тарқалаётган эди. Сигер ва унинг тарафдорлари Ибн Рушд асарларида Арастунинг қарашлари аниқ баён этилган, деб ҳисоблашарди. Сигер Арастуни файласуф, Ибн Рушдни унинг шарҳловчиси, деб атаган.

Араб файласуфи **Ибн Рушд** (1126—1198) Арасту асарларига шарҳ бериш билан бирга, унинг материя ҳамда ҳаракатнинг чексизлиги ва яратилмаганлиги, оламдаги нарсалар сабабий қонуниятларга бўйсунуши каби тасаввурларини ривожлантирди, ўзи ягона шахссиз субстанция бўлган мавҳум дунёвий ақл ғоясини ишлаб чиқди. Шу боис, Ибн Рушд индивидуал жоннинг мангулигини, нариги дунёдаги ҳаётни инкор қилган. Файласуф «икки ҳақиқат» таълимотинои асослаб бериб, фан ва фалсафани дин назоратидан озод қилишга ҳаракат қилган. Ғарб аверроистлари, айниқса, «икки ҳақиқат» таълимотинога катта эътибор бердилар. Улар-

нинг фикрича, фалсафа илоҳиётдан мустақил бўлиши лозим. Улар илмни эътиқоддан ажратганлари боис илмни эътиқодга, фалсафани илоҳиётга қарама-қарши қўйдилар.

Сигер Брабанд «Оламнинг мангулиги ҳақида», «Сабабларнинг зарурлиги ва алоқадорлиги», «Ақлли жон ҳақидаги масалалар» каби асарларида номиналист аверроистлар танлаган назарий-фалсафий йўналишнинг хусусиятларини яққол кўрсатди. Аверроистлар табиат ҳодисаларида умумий сабабий алоқадорлик ҳукм суришини, осмондаги сайёраларнинг ҳаракатлари ва ердаги жараёнлар, шу жумладан, ижтимоий ҳаёт ва давлатларнинг алмашинуви табиий зарурият кўринишида содир бўлишини исботлашга ҳаракат қилдилар. Улар руҳни моддийлиги ва индивидуал мангулигини инкор қилиб, «ақл бирлиги» таълимотини ишлаб чиқишди. Бу таълимотга кўра, Худо («фаол ақл») ва ўзида кўпликни мужассамлантирган инсон ақли («пассив ақл») барчалар учун умумий бўлган номоддий субстанцияни ташкил қилади. Ақл, ҳақиқат ва дунёвий фалсафага асосланган аверроизм таълимоти черков доираларининг норозилигини келтириб чиқарди. Париж епископи Тампье 1276 йилда аверроистларнинг 13 тезисини, папа Иоанн XXI 1277 йилда 219 та тезисларини қоралади.

БУЮК АЛЬБЕРТ

ХАЁТИ. Немис файласуфи, доминикан илоҳиётчиси, табиатшунос, граф Альберт фон Больштед (1193—1270) зодагонлардан бўлиб, Падуан университетида ўқиган. У 1223 йили доминикан орденига кирди. Сўнфа 20 йил давомида Кёльн университетида ўқитувчилик қилди, 1245 йилда эса Париж университети илоҳиёт факультетида магистр бўлди. Файласуф 1260 йилдан бошлаб, Кёльндаги доминикан университетида дарс берган, Фома Аквинскийга устозлик қилган, «қомусий олим» («**Ооклог** шшегзаИв») унвонига сазовор бўлган. Католик черкови 1931 йилда **Буюк** Альберт номини муқаддаслаштирди. Урта асрларда арастучилик анъанасининг биринчи давомчиси ҳам Альберт фон Больштед бўлди.

АСАРЛАРИ. Ниҳоятда ишчанлиги билан ажралиб турган файласуф, олим Буюк Альберт Арасту, Ибн Сино, Форобий, Августин асарларини кунт билан ўрганган. У Арасту асарларига шарҳлар, минералогия, **ботаника** ва зоология буйича китоблар ёзган. Альберт машҳур «Теология йиғиндиси» номли асарнинг муаллифидир. 1890 йилда унинг 38 жилдан иборат асарлари чоп этилган.

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

Арасту метафизикасини схоластика билан туаштиришга муваффақ бўлди. Унинг мулохазаларига кўра, тўрт ибтидо — материя, замон, фаришталар олами ва осмон барча нарсалардан аввал яратилган.

Файласуф моддий оламга фаоллик, ҳаракат ва тартиблилик бағишлайдиган кўшма таркибли номоддий моҳиятлар (фаришталар, одам жонининг мангу қисмлари — фаол ақллар) мавжудлигини эътироф қилади. Шу боис, мутафаккир моҳияти ўз борлиғига мос келадиган «оддийлик» (бирламчи элементлар) ва борлиғи моҳиятига мос келмайдиган «таркибли бирикма»ни фарқлайди. Масалан, ҳайвон борлиғи танаси билан айнан эмас, у хиссиёт, жон, тана, ҳаёт, шакл каби борлиқ турларидан иборат «таркибли бирикмадир».

Билиш муаммосини талқин қилишда, Альберт олам ва борликни билиш мумкинлигини қайд этади. У ўта рационализм ёки ўта сенсуализм мавқеини эгалламайди. Унинг фикрига кўра, илмий билишнинг асосий усули кузатишдир. Ақл хиссиётдан ажралмас, билиш идрок қилиш ва тафаккур юритишнинг бирлигидан иборат.

Инсон учун энг олий ҳолат — Худони мушоҳада қилиш, Худо борлиғига кетишдир, деб ўйлайди Альберт. Инсон табиатининг бир томонини моддийлик, хиссиёт, тана ташкил қилади. Шундай экан, жон ва танани қарама-қарши қўйиш нотўғридир. Инсонни бошқа томони жон, рух, маънавият, мушоҳада ва ақлдан иборатдир. Ахлоқни Альберт ақлдан келтириб чиқармайди. Ахлоқ биринчи навбатда виждоннинг маҳсулидир. Шундай қилиб, Буюк Альберт Арасту фалсафасидаги қатор табиий-илмий билимларни схоластиканинг таркибий қисмига айлантирди.

АКВИНИЯЛИК ФОМА

ҲАЁТИ. Фома 1225 йилда туғилган. У граф Ландольфнинг ўғли эди. Мотекасино шаҳридаги бенедиктлар монастирида тарбияланган, Неапол университетида эркин санъатларни ўрганган. 17 ёшида доминиканлар орденига қиради. У ердан уни Парижга ўқишга юборишади, унинг ўқитувчиси Буюк Альберт эди. 1252 йилда у яна Парижга қайтади ва ўқишини давом эттиради. Италияда бўлганида Аристотель асарлари билан танишади. 1268—1272 йилларда яна Парижда бўлади. Бу ерда илоҳиётдан машхур ўқитувчи бўлиб танилади, кўп схоластлар билан муҳим илоҳиёт масалалари бўйича баҳс юритади. 1274 йилда Лион шаҳридан сафарга чиққанида Террагино шаҳри яқинидаги Фоссануова монастирида вафот этади. Уз табиатининг мулойимлига учун «Фаришта доктор» деган унвон олади.

АСАРЛАРИ. Фоманинг ижодий мероси ҳам Альбертники сингари бой. Унинг асарларини қуйидаги гуруҳга ажратиш мумкин:

1. Аристотелнинг «Аналитика», «Никомах этикаси», «Метафизика», «Физика», «Жон ҳақида», «Осмон ва ер ҳақида», «Табиий нарсаларнинг

вужудга келиши ва ўлим ҳақида», «Политика» ва бошқа асарларига шархлар.

2. Кичик фалсафий рисоалар. Уларнинг ичида энг муҳими — «Аверроэсчиларга қарши ақлнинг бирлиги ҳақида».

3. Умумлаштирувчи илоҳиётчилик рисоалари. Уларнинг энг муҳимлари — «Петр Ломбардскийнинг китобларига шархлар», тугалланмаган «Илоҳиёт умумлашмаси» («Сумматеологии»).

4. «Саволлар» деб аталмиш асарида турли илоҳиёт руҳидаги масалалар таҳлил қилинади. Бу, ўз навбатида, ўша даврда ўқитувчилар, талабалар ўртасидаги турли мунозаралар, савол-жавоблар бўлиб, унда айрим муаллифлар қўллаб-қувватланади.

5. Христиан ақидашунослиги бўйича кичик рисоалар.

6. Апологетик ижод, яъни христианлик динининг асосларини ҳимоя қилувчи рисоалар, масалан, «Мушрикларга қарши», «Арманлар, грекларга қарши қаратилган диннинг асосланиши», «Юнонлар хатолари ҳақида».

7. Ҳуқуқ, давлат, жамият фалсафаси ҳақида рисоалар.

8. Орденлар ва улар қоидаларининг моҳияти ҳақида рисоалар.

9. Муқаддас китобни талқин қилувчи рисоалар.

ТАЪЛИМОТИ. Унинг асосий асарлари «Илоҳиёт умумлашмаси» ва «Мушрикларга қарши умумлашма» асарларида католик дини ақидашунослиги ишлаб чиқилган. Бу асар умуман схоластик илоҳиётшунослигининг асосидир. Фома фан ва дин муносабатлари масаласини аниқ ишлаб чиққан. Унингча, фаннинг вазифаси дунёдаги қонуниятларни тунтириш. Шунингдек, Фома объектив, тўғри билимга эга бўлиш мумкинлигини тан олади. Шунингдек, фақат инсон ақлининг фаолиятигина ҳақиқат бўла олади, деган тасаввурларни ҳам инкор қилади, унингча, билим ичкарига, фикрларнинг субъектив шаклларига эмас, объектга, ташқарига қаратилиши керак.

Лекин билим объектив ва ҳақиқат бўлишига қарамасдан, у ҳамма нарсани камраб ололмайди. Фалсафий, метафизик билим дунёси устида бошқа бир дунё борки, у билан илоҳиёт шугулланади. Бу дунёга тафаккурнинг табиий кучи билан кириш мумкин эмас. Бу масалада у илк схоластиканинг айрим вакилларида фарқ қилади. Масалан, Ансельм, Абелярлар христиан ақидашунослигининг ҳамма соҳаларини ақл билан эгаллаш мумкин, деб ҳисоблаганлар.

Фома таълимотича, христианлик динининг ўта муҳим сирлари фалсафа ва билимдан ташқарида бўлади. Масалан, уч худоликнинг ягоналиги (триединство). Исонинг қайта тирилиши ва ҳоказо. Бу ерда гап ғайритабиий ҳақиқатлар ҳақида кетаяпти. Масалан, илоҳий қаромат, шафотат, иноят ва ҳоказо. Булар фақат этиқоддадилрлар. Лекин унингча фан ва дин ўртасида қарама-қаршилик йўқ. Христиан дини ақлдан устун туради, лекин ақлга қарама-қарши эмас, ҳақиқат фақат битта, чунки у

Худодан келиб чиқади. Христиан динига қарши инсон акли позициясидан карама-қарши қўйилган далиллар комил, илоҳий ақлга карама-қаршидир, инсон тафаккури эга булган воситалар эса етарли эмас, бундай фикрни Фома ҳамма вақт узининг баҳс юритувчи рисолаларида таъкидлайдики, бу мунозара рисолалари мушрикларга ҳам, христиан, шаккок (еретик)ларга ҳам қарши қаратилган эди.

Унингча, фалсафа илоҳиётга, динга шунинг учун хизмат қилиши керакки, у диний ҳақиқатларни акс эттириши, уларни тафаккур категорияларида талқин қилиши, шунингдек, динга қарши бўлган сохта далилларни инкор қилиши керак. Фалсафанинг ўзи ғайритабiiй ҳақиқатни исбот қилолмайди, лекин унга қарши қўйилган далилларни кучсизлантиради. Фома дунёкарашида илоҳиётнинг қуроли сифатидаги фалсафанинг роли ўз аксини мукаммал топган.

Аквинскийнинг борлиқ ҳақидаги таълимотида Аристотель таълимотининг унсурлари яна ҳам кўпроқ намоён бўлади. Лекин Фома Арис-тотелнинг табиий-илмий қарашларини мавҳумлаштиради. Ундан фақат христиан илоҳиёти учун хизмат қилиши мумкин бўлганларни олади.

Унингча, олам бир-биридан ажралган бир неча поғоналарга бўлинган тартибда мавжуддир. Энг кенг поғона — ўлик табиат. Унинг устида ўсимлик ва хайвонот дунёси мавжуд. Улардан эса энг юқори поғона — одамлар дунёси келиб чиқади. Одамлар дунёси ғайритабiiй, рухий дунёга ўтиш босқичидир. Ҳамма мавжуд нарсаларнинг мақсади, маъноси, олий даражаси, биринчи мутлақ сабаби, энг комил реаллик Худодир. Аквинский Аристотель метафизикасини Платон ғоялари билан қориштиради. Бу айниқса, эссенция билан экзистенция (моҳият ва ходиса) тушунчаларини талқин қилганда равшан намоён бўлади. Унингча, ҳар бир — ҳам якка, ҳам илоҳий мутлақ шаклидаги мавжуд нарсалар моҳият ва ходисадан иборат. Ҳар бир нарсанинг моҳияти якка, айрим эмас, балки уруғ (родовое) хусусиятлари белгиларида мавжуддир. Худо моҳият, мавжудлик (ходиса) билан бир хиддир. Ҳамма яратилган нарсаларнинг моҳияти эса, аксинча, уларнинг мавжудлик ҳолатига мос келмайди. Чунки, у уларнинг яккалик ҳолатидан келиб чикмайди. Ҳар бир якка нарса яратилган. Улар тасодифийлик ва шартланганлик характери га эга. Фақат Худогина мутлақ, шартланмаган, шунинг учун у зарурий вужуддир, чунки зарурият унинг моҳиятидадир. Худо олий, вужудий борлиқдир. Яратилган нарсалар мураккаб борлиқдир. Моҳият ва мавжудлик (ходиса) ҳақида Аквинский таълимоти Худо ва дунё муносабатлари масаласини дуалистик ҳал қилади. Бу эса христиан монотеизми (яккаҳудоллик)нинг асосий тамойилларига мос келади.

Аквинский талқин қилишда Аристотелнинг материя ва шакл категориялари ҳақидаги таълимотидан ҳам фойдаланади. Унингча, моддий нарсалар ноаниқ, пассив материя ва фаол шаклнинг бирикмасидан иборат.

Нарсалар шаклнинг пассив материяга киришлари орқали реалликка, ходиса ва воқеликка айланади. Шакллар материядан ажралган, фаришта ва рухлар каби ғоялар тарзида мавжуддир. Бу Фома таълимотини Аристотель таълимотидан жиддий фарклантиради. Чунки, Аристотелда шакл материя билан ҳамма вақт бирликца бўлади. Фақат шакллар шакли — Худогина танасиз мавжуд. Моддий ва рухий олам уртасидаги фарк шундаки, моддий-жисмоний олам материя ва шаклдан иборат, рухий олам эса фақат шаклга эга.

Фоманинг шакл ҳақидаги таълимоти билан бевосита унверсалийлар 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 (абстракция) жараёнида инсон онгида мавжуддир, учинчидан, улар илохий онгда якка нарса ва ходисаларнинг идеал образи сифатида нарсаларгача мавжуддир. Худди шу учинчи хил кўринишда Фома таълимоти Аристотель таълимотидан фарқ қилади.

Бунда Фома объектив идеализм позициясида туради. Унинг таълимотича, Худонинг борлиги ақл билан исбот қилинади. У Ансельм Кентерберийский томонидан талқин қилинган Худонинг борлигини онтологик исботини инкор қилади. Унингча, «Худо бордир», деган ибора ақл учун равшан ва туғма эмас. Худонинг борлиги исбот қилиниши керак. Фома Худонинг борлигининг бешта исботини келтиради.

Биринчи исбот — табиатда ҳаракатнинг мавжудлиги. Ҳар бир ҳаракат қилаётган нарса бошқа қандайдир бир нарса орқали ҳаракатга келади. Лекин бу ҳаракатларнинг қатори узлуксиз бўлиши мумкин эмас. Акс ҳолда биринчи «ҳаракатга солувчи» ҳам у туғайли ҳаракат қилади. Биринчи ҳаракатга солувчининг мавжудлиги шу билан белгиланади. Бу эса Худодир.

Худо борлигининг иккинчи исботи таъсир қилувчи сабабнинг моҳиятидан келиб чиқади. Дунёда таъсир қилувчи қатор сабаблар бор. Бирон нарса ҳам ўз-ўзининг 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 муносабатидан келиб чиқади. Бу ўзаро муносабатлар занжирини ҳам узлуксиз тасаввур қилиш мумкин эмас. Тасодифий нарса зарурий нарсага боғлиқ. Бу зарурий нарса зарурийлиги эса ё бошқа зарурий нарсага боғлиқ ёки унинг зарурийлиги ўзида мавжуд. Оқибатда шу нарса аниқланадики, қандайдир биринчи зарурият борки, у Худодир.

Худо борлигининг тўртинчи исботи, бири кетидан бири келадиган, ҳамма ерда ва ҳамма нарсада мавжуд бўлган камолот даражаларининг мавжудлигидир. Энг олий даражадаги камолот даражаси борки, у ҳам Худодир.

Худо борлигининг бешинчи исботи теологик исботдир. Яъни, ҳамма нарсаларнинг мақсадга мувофиқ яратилганлигидир. Унинг асосида бутун табиатда намоён бўладиган фойдалилик ётади. Бу таълимот бўйича, ҳамма нарса, хатто фойдасиз ва тасодифий бўлиб кўринган нарсалар ҳам қандайдир мақсадга интилган, бирон маънога эга, бирон фойдаси бор. Демак, шундай бир онгли мохият борки, ҳамма табиий нарсаларни мақсадга йўналтиради. Бу Худодир.

Албатта, кўриниб турибдики, бу таълимот маълум даражада Аристотель ва Августин таълимотига ҳам яқин. Худонинг мохияти ҳақида гапириб, Аквинский ўрта йўлни танлайди. Яъни, шахс сифатидаги Худо тасаввур билан Худони бутунлай билиб бўлмас мохият сифатида неоплатонча тушуниш ўртасида. Унинг фикрича, Худони англаш, билиш уч хил маънода бўлиши мумкин. Табиатдаги илоҳий таъсир воситаси билан Яратувчи ва яратилганнинг мослиги асосида. Чунки, тушунчалар илоҳий яратишни англатади. Ҳар бир нарса фақат чексиз, комил Худо борлигининг заррачаси сифатида тушунилиши мумкин. Инсоннинг билими ҳамма нарсада комил эмас, лекин у бизга мукамал, ўз ўзидаги мутлақ борлиқ сифатидаги Худони билишимизга ёрдам беради.

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

Фома таълимотида инсон жонининг мохияти масаласи ҳам муҳим уринини эгаллайди. У кўп рисоаларида сезгилар, хотира айрим рухий қобилиятлар, уларнинг ўзаро алоқалари ва билиш ҳақида ёзади. Бу масалада ҳам Аристотелнинг пассив материя ва фаол ақл ҳақидаги таълимотидан келиб чиқади. Унингча, жон ҳамма ҳаётий воқеа ва жараёнларда шакллантирувчи тамойил, мохиятдир. Инсон жони танасиз, материясиз соф шакл, материяга боғлиқ бўлмаган рухий субстанция. Унинг йўқолмаслиги ва ўлмаслиги шу билан белгиланади. Жон танага боғлиқ бўлмаган субстанция экан, демак у танани йўқолиши билан йўқолмайди. Соф шакл сифатида ўз-ўзидан йўқ бўлмайди. Шундай қилиб, Фома инсоннинг мангуликка ташналигини рухий субстанциянинг ўлмаслигини исботи, деб ҳисоблайди. Бу нарса эса, яқка жонлар устида турувчи қандайдир умумий жоннинг ўлмаслиги ҳақидаги Ибн Рушд (Аверроэс) таълимотига зиддир. Айрим рухий қувватлар, уларнинг хусусиятлари масаласида ҳам Фома Аристотель таълимотидан келиб чиқади. Унингча, ўсимликларга хос бўлган, модда алмашилиш ва кўпайиш хусусиятига эга бўлган ўсимлик (вегетатив) жони бор. Ундан юқорироқ поғонада турувчи сезиш, ҳис қилиш, интилиш, эркин ҳаракат қилиш хусусиятларига

эга бўлган хайвонот жони. Инсонда эса бу хусусиятлардан ташқари онглик хусусияти — ақл бор.

Фома ақлни иродадан устун қўяди. Онгни иродадан афзал ҳисоблайди. У шундай фикр юритади: агар биз нарсаларни уларнинг ички моҳиятлари орқали эмас, балки, ташки кўринишлари асосида билар эканмиз, демак, биз ўз жонимизни бевосита эмас, билвосита, интуиция орқали биламиз. Фоманинг жон ва билиш ҳақидаги таълимоти рационалистик руҳда. Доминикан орденининг монахи бўлган Фома таълимоти францискан монахларининг фақат психология соҳасида эмас, бошқа соҳалардаги қарашларига ҳам қарама-қаршидир. Францискан монахларининг қарашларида инсон билишининг фаоллиги таъкидланади. Фома эса Аристотель таълимотига илова қилиб, билишнинг пассив характерини кўрсатади. Билишда у борлиқнинг образли қабул қилинишини таъкидлайди. Агар образ ҳақиқий борлиқ билан мос келса билим тўғридир.

Инсон билимининг манбаи масаласида ҳам Фома дастлаб Аристотель таълимотидан келиб чиқади. Унингча, билишнинг манбаи илоҳий ғояларни ёки уларни хотирлашда эмас, балки тажрибада ҳиссий қабул қилишда. Билимнинг ҳамма маҳсулоти сезгилардан келиб чиқади. Ҳиссий тажриба фақат яққа, айрим нарсаларни акс эттиради. Ақлнинг объекти эса айрим нарсаларнинг моҳиятидир. Моҳиятни билиш мавҳумлаштириш (абстракция) орқали амалга ошади. Фома жон ва билиш ҳақидаги таълимоти асосида ўзининг ахлоқий таълимотини яратади. Ахлоқий фаолиятнинг белгиловчи омили, деб Фома ирода эркинлигини кўрсатади. Бу масалада ҳам у Августин ва францисканлар таълимотига қарши чиқади. Олижаноблик белгилари сифатида Фома юнон фалсафасидаги анъанавий тўрт тури: донолик, жасурлик, мўътадиллик, адолатлардан ташқари яна уч христианлик олижаноблигини — имон, умид ва муҳаббатни ҳисоблайди. Олижаноблик ҳақидаги Фома таълимоти мураккаб, лекин бу таълимотнинг марказий ғояси оддий. Бу қуйидаги ғояга асосланади: инсон табиати ақлдир. Демак, ким ақлга қарши бўлса, у инсонга ҳам қаршдир. Ақл иродадан устун ва уни бошқаради. Унингча, ҳаётнинг маъноси бахтдир. Бахтни эса у Худони билиш, деб ҳисоблайди. Билиш инсоннинг энг олий вазифасидир. Худо — билишнинг тубсиз манбаи, инсоннинг охири мақсади. Бу мақсадга эришиш йўли синовларга тўла. Ақл инсонни ахлоқий тартибга етаклайди. Ахлоқий тартиб — илоҳий қонунлар. Ақл абадий роҳат ва бахтга эришиш учун нима қилиш кераклигини инсонга ўргатади. Фома табиат, моддий дунё, табиий илмий масалалар билан ҳам кизиккан. Файласуф, энг аввало, ахлоқий дунё, яъни жамият масалалари билан кизикади. Унинг диққат марказида маънавий ва ижтимоий масалалар алоҳида ўрин эгаллайди. Қадимги юнонлар сингарии у ҳам одамни, энг аввало, жамиятда, давлатда олиб қарай-

ди. Давлат умумий фаровонлик ҳақида ғамхўрлик қилиш учун мавжуддир, дейди. Лекин Фома ижтимоий тенгликка мутлақ қарши чиқади. Табақаланиш фарқлари абадийдир, дейди. Қуйи табақалар ўз хўжайинларига бўйсунилари керак, умуман бутун христианлар учун бўйсунилари олижанобликдир. Давлатнинг энг афзал шакли монархиядир. Худо дунёда, жон танада қандай ўрин эгалласа, монарх ўз подшолигида шундай ўрин эгаллаши керак. Олижаноб ва адолатли подшонинг ҳокимияти Худонинг оламдаги ҳокимиятининг акс этишидир.

Монархиянинг вазифаси фуқароларнинг фаровонлигини таъминлашдир. Бунинг учун, энг аввало, тинчликни сақлаш ва фуқароларнинг фаровонлигини таъминлаш керакдир. Давлатнинг ташқи мақсади ва мазмуни эса самовий роҳат-фароғатга эришишдир. Бунга эса фуқароларни давлат эмас, черков етаклайди. Лекин ҳар қандай черков эмас, балки ердаги Худонинг ўринбосари бўлган Рим папаси бошчилигидаги черков. Черковнинг роли давлатнинг ролидан юқоридир, шунинг учун дунёвий ҳокимлар черковга бўйсунилари керак. Ҳамма нарсани қамраб олувчи ҳокимият фақат черковга тегишлидир.

Фоманинг ўлимидан кейин доминиканлар орденида ва умуман бутун католик черковида унинг таълимотининг устунлигини таъминлаш учун кескин кураш кетади. Бунга энг аввало, Августин таълимотига эргашган францисканлар ордени қаршилиқ кўрсатади. Бу орден вакиллари учун Фома отологик ва гаосеологик таълимотининг айрим томонлари номақбул эди. Масалан, одам фақат бир нарсага, яъни ҳаракат қилувчи жон шаклида бўлиб, унга ҳамма нарса бўйсунди, деган таълимот. Улар таълимотнинг жонни билиш материя мавжудлигини инкор этишини ҳам тан олмаганлар. Шуни ҳам айтиш керакки, доминиканлар орденининг ўзида ҳам айримлар Фомага қарши чиққанлар.

XIII аср ва XIV аср бошларида доминиканлар орденида Фома таълимоти (томизм) етакчи ўринни эгаллайди. Фома унинг «биринчи доктори». 1323 йилда эса «авлиё» деб эълон қилинади. Фома таълимотининг маркази дастлаб Париж университети, кейинчалик Кельн университети бўлиб қолади. Секин-аста томизм (Фома таълимоти) черковнинг расмий доктринасига айланади.

РОДЖЕР БЭКОН

ҲАЁТИ. Роджер Бэкон (1214—1292) комусий билимга эга бўлган олим ва файласуф сифатида танилди. У ўз давридаги фан ва фалсафага доир араб ва юнон тилидаги манбаларни чуқур ўзлаштирди. Бэкон Оксфорд университетига ўқиди, Роберт Гросетестнинг шогирди бўлди. Сўнгра магистрлик даражасини олиб, 1236—1247 йилларда Париж университетига дарс берди. Бэкон 1256 йилда францискан орденига кирди. Уни

комусий билимлари учун «Ажойиб доктор», деб атаганлар. Бэкон математика, физика каби табиий фанларга кўпроқ қизикқанлиги учун, дунёқарашни асосан илмий-табиий ғоялар ва тасаввурлар таъсирида шаклланди. Роджер Бэкон табиий-илмий тажрибалар ўтказиб турарди. Кўп ҳолларда Бэкон тажрибалар ўтказганда, сеҳргарлик билан шуғулланаяпти, деган шубҳа билан францискан ордени раҳбари Бонавентура 1257 йилда уни ўз назорати остига олади ва асарларини тақиқлайди. Шу вақт папанинг Англиядаги элчиси Ги де Фульк Бэконга ўз илохий-фалсафий қарашларини ифодалаб, асар ёзиб беришини сўрайди. Қисқа вақт ичида Бэкон уч қисмдан иборат «Катта асар» китобини ёзиб, тугатади. Асар ижобий баҳоланиб, Бэконга илмий ва фалсафий тадқиқотлар олиб боришга рухсат берилади.

Файласуф 1271 йилда ёзган «Фалсафий мажмуа» асарида рухонийларнинг жаҳолатпарастлигини танқид қилди. Шу боис, францискан ордени бошлиғи Асколи буйруғи билан Бэконни ҳибсга оладилар ва 14 йил қамокхонада сақлайдилар. У 1292 йилда озод этилади ва кўп вақт ўтмай вафот этади.

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

ТАЪЛИМОТИ. Арастунинг илмий-фалсафий ғоялари ҳамда мусулмон Шарқи фалсафий-илмий таълимоти мутафаккирнинг дунёқарашини шаклланишида ҳал қилувчи роль ўйнаган. Айни пайтда файласуф олдинги ва ўз замонида мавжуд бўлган билимларга нисбатан ниҳоятда танқидий муносабатда бўлади. Бу масалада уни Петр Абеляр билан рухий маслакдош деса бўлади. Ҳатто Арасту ҳам, дейди мутафаккир, инсон донишмандлигининг чегарасига етгани йўқ. Бэконнинг фикрича, Арастудан кейин фалсафа фанининг йулбошчиси Ибн Синодир. Унинг асарларида Шарқ файласуфларидан Ибн Сино, Форобий ва Ибн Рушд эпг кўп тилга олинган.

Универсалийлар масаласини Р. Бэкон мўътадил реализм мавқеида туриб ҳал қилади. Тур ва хилга оид моҳиятлар нарсаларнинг ўзида муҷассамланган. Шу билан бирга, умумийликни нарсалардан олдин мавжуд бўлишини эътибордан четда қолдиради. Фан ва тажрибани асос қилиб олган мутафаккир учун бу масала муҳим бўлмай, балки нарсаларни объектив борлигини таъкидлаш муҳимроқ бўлган. Инсониятни яратишда Худо Одам Атодан бошлаган. Бу фикр уни яққаликни бирламчи қилиб олган номинализм билан яқинлаштиради. Айни пайтда Бэкон умумийликнинг объектив мавжудлигини тан олади, лекин шу билан бир-га, умумий хислатлар ва моҳиятни олам ҳамда уни предметларида мавжуд бўлишини асослаш фалсафанинг асосий вазифаси, деб ҳисоблайди.

ТАЖРИБА МУАММОСИ. Билим инсон ҳаётини яхшилаш, қудратини юксалтириш учун керак, дейди Бэкон. Санъат ва табиатнинг сирлари, магиянинг қабихлиги ҳақидаги рисоласида у ўзининг башоратомуз орзуларини баён этади. У бир киши бошқарадиган эшқаксиз кема, отсиз тез юрадиган арава, учувчи аппаратлар ҳақида ёзади. «Қатта асар» китобида қуёш нурини тўплаб, ўз йўлида учраган нарсани ёқиб юборадиган ойнани яратиш имкониятини берадиган амалий астрономия ҳақида фикр юритади. Бундай ихтиролар, дейди Бэкон, давлат қудрати учун қатта аҳамиятга эга. Лекин уларни амалга ошириш учун тажрибага асосланган билим керак. Бундай билимни олиш йўлида эса тўртта ғов турибди. Уларнинг биринчиси ҳар қандай нуфузга (авторитетга) эргашавериш кайфиятига, иккинчиси урф-одатларнинг салбий таъсирига, учинчиси омманинг нодонлигига, тўртинчиси донишмандлик ниқобини кийган нодонликка алоқадордир. Ушбу тўрт иллат ҳар қандай бахтсизликнинг сабабидир.

Мутафаккир фикрига қура билишнинг 3 хил усули бор: нуфуз (илоҳиёт усули), мулоҳаза ва тажриба. Нуфуз мулоҳазага, мулоҳаза эса тажрибага таянади. Билиш ва тажрибанинг ўзаро муносабати, билишнинг вазифаси ва мақсадини тушунтиришда Бэкон схоластларга эмас, балки **Форобий**, **Ибн Сино** каби мусулмон мутафаккирларига яқин турган. У фалсафа ва бошқа фанларни яхлит бир тизимга айлантиришга ҳаракат қилди. **Физика** таркибига Бэкон оптика, астрономия, алхимия, тиббиёт, техник илмларни киритган. **Геометрия**, арифметика, астрономия ва мусика фанларига амалий илмлар — астрология, муҳандислик санъати таянади. **Математикани** Бэкон инсон ақлининг туғма хислати, «табиий» мантиқ сифатида схоластик мантиққа қарама-қарши қўяди. Дедуктив тузилиш ва исботлаш салоҳиятига эга бўлган математика унинг назарида бошқа фанлар учун намунадир. Илоҳиёт ваҳий, инсоннинг ички ғайришуурий тажрибасини баён этувчи илмдир. Ушбу илм фалсафа билан биргаликда фаолият кўрсатмоғи ва Инжилдаги ваҳийларнинг асл маъносини аниқламоғи лозим. **Роджер Бэкон** ўрта асрлар фалсафасида илк бор авторитетга эмас, ақл ва ҳис-туйғулар ёрдамида тўпланган тажрибага ишонини зарурлиги ҳақида фикр юритди. Шу жиҳатдан, унинг асарлари фалсафий фикрлар тарихини ўрганишда қатта аҳамиятга эга.

СХОЛАСТИК МАНТИҚ

Ўрта аср схоластикасининг юксалиш давридаги янгилашниш жараёни мантиқ илмига ҳам ўз ижобий таъсирини кўрсатди. XII асрда европалик файласуфлар Арастунинг «Аналитика», «Тропика» ва «Софистик раддиялар» асарларини ўргана бошладилар. Мантиққа бағишланган махсус асар-

лар, дарсликлар пайдо бўлди. Булар олдинги «Эски мантик» (Бошқа уейз), Арастунинг «Категориялар», Порфирийнинг «Кириш», Боэцийнинг мантикка оид рисоалари асосида ишлаб чиқилган эди. Арастунинг мантикка оид асарларини шархлаш жараёнида мустақил ёзилган рисола ва дарсликлар вужудга келди. Бунинг заминида мантик фанига бўлган эҳтиёжнинг ўсиши ётади. Хукук, математика, риторика, тиббиёт фанларининг ривожини бу соҳаларда назарий мулоҳазалар юритиш, мантикий тафаккур қонун-қоидаларини билишни тақозо этарди. Бундан ташқари, ижтимоий ҳаётда, университет таълим тизимида баҳслар олиб бориш кенг тарқалган ижтимоий ҳодисага айланган эди. Мана шундай муҳитда «Янги мантик» йўналиши пайдо бўлди ва ривожланди. Бу йўналишнинг пайдо бўлишида оксфордлик Лампертнинг «Мантикдан мажмуа» асари, Уильям Шервуднинг «Мантик фанидан дарслик», унинг шогирди испаниялик Пётрнинг «Мантик асосидан қисқача мажмуа» асари муҳим роль ўйнади.

Янги мантик тўғри, изчил фикрлаш ҳақидаги фан сифатида эҳтимолли, ноаниқ ҳукмларни таҳлил қиладиган диалектикадан фарқ қилиши қайд қилинди.

Испаниялик Пётр (1276 йилда Иоанн XXI исми остида Рим папаси бўлган) «Мантик асосидан қисқача мажмуа» китобида Арасту мантиғига яқун ясади ва янги мантикка оид муаммони қўйди. Мазкур асарнинг алоҳида қисми «Атамаларнинг хоссалари ҳақида» деб аталади. Муаллиф бунда Ламберт ва Уильямнинг мантикий ғояларини ривожлантириб, семиотика (белгилар ҳақидаги фан) илми муаммоларини, хусусан, мантик ва грамматиканинг муносабати, атамалар маъносининг ўзгариши каби масалаларни таҳлил қилади.

XIII аср фалсафаси ва мантик фанининг йирик намояндаси Раймонд Луллий (1235—1315) бўлган. У «Буюк санъат» асарида мантикни ҳақиқатни ёлғондан ажратишга ёрдам берадиган санъат, деб баҳолайди. Шу мақсадда у мантикий тафаккурнинг янги ҳақиқатни очиш услубини махсус механик мослама орқали моделлаштиришга ҳаракат қилди. У турдош тушунчалар ифодаланган етита дискни бир ўққа ўтказиб, оддий мантикий машинани яратди. Битта дискца Худо, фаришталар, инсон, осмон каби субстанциялар ёзилган. Иккинчи дискца қудрат, билим, ҳиммат каби предикатларни ифодалайдиган атамалар келтирилган, учинчи дискца эса нисбий предикатлар — буюклик, эзгулик ва бошқалар ифодаланган. Дисклар дастаси айланганди, атамаларнинг хилма-хил бирикмасидан ҳосил бўлган ҳукмлар келиб чиқарди. Масалан, ҳимматли Худо, буюк Худо маъносига эга бўлган ва янги ҳақиқатни ифодалаган ҳукмлар ҳосил бўлган. Луллий ўз асарида мантикий атамаларни формаллаштириш ғоясини олға сурди. Шунга асосланиб, XX аср мантикшунослари Луллийни янги мантикда комбинаторика услубининг ўтмишдоши, деб атаганлар.

МАРСИЛИЙ ПОДУАНСКИЙ

Томизм таълимотининг эътиқод ва ақл, черков ва давлат бирлиги, уларнинг уйғун муносабатлари туғрисидаги тасаввурлари ўрта асрлардаги диний фалсафанинг энг юқори чўққиси ҳисобланади. Бу жамиятда барқарорлик мавжуд бўлиб, унинг табақаланганлигига қарамасдан, умумий христиан маданияти ва мафқураси ҳукмрон эди. Бу даврда папаликнинг қудрати энг юқори чўққига кўтарилган, папа ва қирол ўртасидаги ихтилоф биринчисининг фойдасига ҳал бўлган эди. Лекин Гераклит айтганидек, ҳамма нарса ўзгаришда ва ҳаракатдадир. XIV асрда жамият ва давлатнинг тараққиёти натижасида мамлакатга содиқлик туйғуси папага садоқатлиликдан кучли бўлиб қолди. Мафқуравий баҳслар эътиқод, маънавият ва фалсафий ғоялар жабҳасидан чиқиб ижтимоий-сиёсий муаммолар доирасига кириб борди. Асосий диққат-эътибор бошқа соҳага утиб кетгандан кейин назарий тафаккур нисбатан кўпроқ эркинликка эга бўлди. Файласуфлар ва олимлар олдинги вақтда муҳокама қилиниши мумкин бўлмаган масалалар бўйича эркин фикр билдирадиган бўдилар. Бунинг асосий сабаби шундан иборатки, папа билан ҳокимият талашаётган айрим қудратли қиролликлар хурфикрли файласуфларнинг фикрларидан мафқуравий қурол сифатида фойдаланишдан манфаатли эдилар. Жумладан, императорликка даъвогар бўлган Людвиг IV (1287—1347) Уильям Оккамнинг таълимотидан шу йўлда фойдаланди.

Уильям Оккамнинг яқин дўсти **МарсилиЙ Подуанский** (1270—1342) ватандоши Никколо Макиавеллидан икки аср олдин сиёсатни диндан ажратиш заруриятини асослаб берди. Фома таълимотига қарама-қарши ўлароқ, жамият черковдан мустақил бўлиш ғоясини олға сурди. Мутафаккир динни инкор этмаган ҳодда, эътиқод ҳар бир фуқаронинг ҳусусий иши бўлиши, черков эса қўнгилли, сиёсатдан холи ташкилот бўлиши лозимлигини таъкидлаган. Христиан мафқурасининг таянчи бўлган черков ва давлат, дин ва фуқаро бирлиги тамойили чуқур таназзулга учради. Бу мафқуравий ғояни реал ҳаётда амалга ошириб бўлмаслиги аниқ бўлди ва инқирозга учради. Таназзулга учраётган схоластик мафқура ва фалсафага қарши курашиш жараёнида танқидий ақл ва табиий тажрибага асосланган билимлар, уларнинг тамойилларига асосланган концептуал номинализм тараққий қила бошлади. Вужудга келатган янги мафқуравий, фалсафий ва илмий қарашлар Уйғониш даври учун мустаҳкам пойдевор бўлиб хизмат қилди.

ИОАНН ДУНС СКОТ

Иоанн Дунс Скот (1265—1308) асли Шотландиядан бўлиб, Оксфордда таълим олди ва Оксфорд, Париж, Кембридж университетларида фал-

сафа ва илоҳиётдан дарс берди. Унинг таълимоти «Пётр Ломбардский хикматларига буюк шарҳ» асарида баён қилинган. У францискан ордендаги янги мактабнинг асосчисиدير. Дунс Скот математикани хақиқий илмий билишнинг асоси, деб ҳисоблайди. Унинг фикрича, математикасиз табиат ҳодисаларини тушунтириш мумкин эмас. Илмий фикрлаш математик қоидаларга асосланиши лозим. Дунс Скотнинг бу қарашлари Роджер Бэкон таълимотига яқин туради. Дунс Скот таълимотича, материя бугун оламнинг бошланғич асосидир. Худодан бошқа ҳаммаси материядан ташкил топган. Материя универсал система сифатида шаклгача ҳам ўзи мустакил воқелик бўлади. Лекин материя ва шакл бир бугун ҳолда ягона субстанцияни ташкил этади. Шакл, Дунс Скот фикрича, материяга сифатий муайянлик беради, яъни у универсал субстанцияни индивидуаллаштиради. Шундай қилиб, Дунс Скот материя ва шакл бирлиги масаласида Фома сингари шаклга белгиловчи аҳамият бермайди. У материяни бир неча турларга бўлиб кўрсатади. Материянинг биринчи тури универсал ва бирламчи материя сифатида шаклсиз бўлиб, бугун мавжудликнинг асосини ташкил этади. Материянинг ушбу тури, Дунс Скот фикрича, фалсафа (метафизика)нинг предметини ташкил қилади. Материянинг иккинчи тури жонсиз ва жонли табиат бўлиб, уни натурфалсафа ўрганади. Материянинг учинчи тури деб Дунс Скот инсон томонидан яратилган хилма-хил нарсаларни тушунади. Универсал моддий субстанция ва аниқ алоҳида моддий нарсалар Дунс Скот фалсафасининг асосини ташкил этади. Дунс Скот назарий-фалсафий фаолиятининг диққат марказида турган масалалардан бири фалсафа ва илоҳиётнинг ўзаро муносабати масаласидир. У фалсафани назарий, илоҳиётни эса инсон хатти-ҳаракатини бошқарувчи амалий фан деб ҳисоблайди. Шу тариқа у фалсафани черков таъсиридан қутқаришга уринади. Унингча, фалсафа ва илоҳиётнинг тадқиқот соҳалари ва ривожланиш йўли бир-биридан фарқ қилади. Дунс Скот алоҳида нарсаларни реал мавжудлик деб билиш жараёни алоҳидалиқдан умумийликка қараб боришини таъкидлайди. У билиш назариясида эмпиризм ва сенсуализм нуқтаи назарида эди. Билиш табиатдаги алоҳида предметларни ҳиссий идрок этишдан бошланади. Инсон онгида ҳеч қандай туғма билим йўқ. Инсон ҳиссий маълумотларни инсон мавҳумлаштириш фаолияти натижасида умумий тушунчалар ҳосил қилади. Кейинчалик Дунс Скот фалсафий қарашларини янада такомиллаштирган машҳур мутафаккир Уильям Оккам эди.

УИЛЬЯМ ОККАМ

ҲАЁТИ. Уильям Оккамнинг туғилган ва вафот этган йиллари хақида аниқ маълумот йўқ. 1285—1350 йилларда яшагани тахмин қилинади. У Оксфорд университетини битириб, шу университетда илоҳиётдан дарс

берди. Шу ерда францискан орденининг аъзоси бўдди. 1323 йилда Оккам ва Оксфорд университети канцлери Иоанн Лютерелл ўртасида ихтилоф кучаяди. Лютерелл Оккамни бидъатчиликда айблайди. Папа Иоанн томонидан ўтказилган комиссия Оккам асарларини кўриб чиқиб, Лютерелл хулосаларини тасдиқлайди. 1328 йил 26 майда Оккам, Михаил Кузанский ва Бонаграцийлар папа қамокхонасидан қочадилар. 1330 йилда Германияга келиб, қирол Людовик Баварский саройида химоя ва осойишталик топади. Бу ерда Оккам самарали ишлаб, кўп асарлар ёзади ҳамда Людовик билан папа ўртасидаги мафкуравий курашда фаол қатнашади. Айрим манбаларга асосланиб, 1349 йил апрель ойида вафот этгани тахмин қилинади.

АСАРЛАРИ. Оккам фалсафий меросини «Пётр Ломбарский насихатларига шарҳлар», «Мантиқ мажмуаси», «Диалог», «Папа ҳукмдорлигига оид саккизта савол», «Бревилоквиём», «Бенедикт XII га қарши» каби асарлар ташкил қилади.

ТАЪЛИМОТИ. Оккам концептуал номинализм асосчиларидан бири сифатида схоластиканинг баҳсли масалалари, жумладан, ақл ва эътиқод муносабатларига катта эътибор берди. Унинг фикрича, ақл ва эътиқод ўртасида ҳеч қандай яқинлик, умумий томон йўқ. Инжилдаги илоҳиёт ҳаққатини фалсафий ва мантикий асослар билан исботлаш мумкин эмас. Уз навбатида, илмий ҳақиқат илоҳиётга боғлиқ эмас, балки ақл тажрибага таянади. Диний ҳақиқатнинг манбаи — ваҳий ғайришуурий ходиса бўлганлиги учун Худонинг мавжудлиги, қудратининг чексизлиги, шу жумладан, мавжуд нарсалар ғояси яратилишидан олдин Худо ақлида бўлганини фан ва фалсафа эмас, балки илоҳиёт илми асослаб бериши мумкин. Илмий билиш орқали инсон ақли якка нарсаларни ўрганади. Оккамнинг фикрича, диний ақидаларни исботланмаслиги эътиқодни мустаҳкамлайди, инсонни илмий тафаккур қолипларига сиғмайдиган, фақат Муқаддас китобдаги ҳақиқатлар Худога яқинлаштириши мумкин. Оккамнинг ақлни эътиқоддан, мантиқни метафизика ва илоҳиётдан изчил ажратишга ҳаракат қилиши ўзининг номиналистик таълимотини ақлий ва мантикий жиҳатдан асослаб беришини таъминлади.

БИЛИШ НАЗАРИЯСИ. Оккамнинг фикрича, икки хил билиш бор. Бу инсонда ҳис этувчи жон ва ақли жонни (руҳни) мавжуд бўлишидан келиб чиқади. Биринчиси — интуитив билиш бўлиб, у ташки якка нарсаларни ҳиссий қабуллашга асосланади. Бу ерда «интуитив» сўзи предметни бевосита, яхлит идрок қилиш маъносини билдиради. Якка нарсани биз ҳис этиш орқали тўла, яхлит, яъни, интуитив мушоҳада қиламиз. Натижада нарсанинг кўрғазма образи ҳосил бўлади, инсонда Оккам интуитив деб, белгиланган билим вужудга келади. Иккинчиси — абстракт (мавҳум) билиш бўлиб, ақлни бевосита фаҳмлашида, англашида намоён бўлади. Бундай билишнинг хусусияти шундан иборатки, унда нарсанинг моҳияти иккинчи даражали белгиларидан ажратиб олиниб,

англанади, фаҳмланган моҳият (белги, нарса) «терминлар» деб номланган атамалар орқали ифодаланади. Оккамнинг фикрига кўра, билишнинг вазифаси реал мавжуд бўлган яккаликни, хусусийликни ўрганишидир. Инсон Худо яратган оламни, ундаги алоҳида предметларни тадқиқ қилади. Яратилган олам ва инсон тасаввуридаги олам манзараси ўртасида монандлик, ўхшашлик бўлмаслиги мумкин. Тушунчаларда мужассамланган умумийлик фақат онгимизда мавжуд бўлиб, онг ва жондан ташқари бошқа умумий нарса йўқ. Нарсалар фикран тур ва хилларга бўлиниши мумкин, лекин нарсаларнинг ўзида умумийлик бўлмайди. Агар нарсанинг ўзида умумийлик бўлмаса, унда тафаккурда айримликдан умумийликка ўтиш қандай содир бўлади? Бундай ўтишни тушунтириш учун Оккам «интенция» (лот. *Inlenio* — интилиш, диққат) тушунчасини киритади. Бу тушунча фикрни маълум предметга йўналтирилганлигини, унинг фаоллигини билдиради. Инсон фикрини муайян нарсага йўналтириб, яъни ақлий интенция ҳаракатини амалга ошириб, унинг асосий хусусияти ҳақида ўз тафаккурида тегишли тушунча ҳосил қилади. Тафаккур шакли тушунча ёки универсалий ақл фаоллигининг (тахлил, синтез, умумлаштириш, интенция ва ҳоказолар) маҳсулидир. Инсон нарсани ана шу универсалийлар орқали урганади. Универсалийлар терминларда ифодаланади. Оккам икки хил терминларни ажратади — нарсаларга тааллуқли «табiiй» тушунча («тош», «гул», «даррахт» ва ҳоказолар), булар «биринчи интенция тушунчалари» деб аталади; сунъий, шартли тушунчалар, улар кўп предметларнинг белгисини ифодалайди (масалан, иссиқлик тушунчаси) ва «иккинчи интенция тушунчалари» каторига киради. Табiiй фанлар нарсаларнинг ўзини ўрганадилар, шу боис, уларда биринчи интенция терминлари ишлатилади. Мантиқ эса, нарсанинг ҳолатини тадқиқ қилмайди, у сўзнинг маъноси билан кизикади. Универсалийлар иккинчи интенция терминларини ташкил қилади, табiiй тушунчаларнинг хусусиятларини билдиради. Урганилаётган нарсага универсалийни татбиқ қилиш орқали умумий хосса ва умумийлик ҳақида билим ҳосил бўлади. Бирламчи билим якка нарсалар ҳақида, биринчи интенция терминларида ифодаланган маълумотга беради. Олинган маълумотларда ўхшашлик, уларнинг мазмунлари ўртасидаги муносабатлар иккинчи интенция терминларида ифодаланади, маълумотлари таҳлил қилинади. Ана шундай интенция терминлари универсалийларни ташкил қилади ва Оккамнинг «терминизм» таълимотида изоҳланган.

Схоластларда «иккинчи интенция терминларини» керак бўлмаган тақдирда ҳам ишлатиш, ҳар гапдан кейин «моҳият» сўзини қўллаш қўн учраган. Шуни кўзда тутиб, мутафаккир кейинчалик «Оккам устараси» деб аталган тамойилини таърифлайди. Унга кўра, «моҳиятларни зарурият бўлмаса, кўпайтирмаслик лозим». Бу тамойил тадқиқотчини теран фикрлашга, мавжуд бўлмаган ҳислатни тўқиб чиқариб, «моҳиятлар» ҳақида мулоҳаза юритмасликка ундайди.

ИЖТИМОЙИ-СИЁСИЙ ҚАРАШЛАРИ. Уильям Оккам эркин фикрлаш қобилиятини ижтимоий-сиёсий рисолаларида, папа билан бўлган очик бахсларда тўлиқ намоиш этди. У Инжидда ифода қилинган фақирлик идеалини химоя қилди, папанинг дунёвий ҳокимиятга интилишини қоралади. Оккамнинг таъкидлашича, эътиқод масалаларида жамоа диндорларининг фикри папанинг нуфузига нисбатан устувор мавқега эга бўлмоғи лозим. Унинг номиналистик қарашлари жамият ва инсон муносабати муаммосини қандай тарзда ҳал қилишга таъсир кўрсатди. Бу масалада Оккам индивидуалистик (якка шахс манфаати) қарашни олға сурди. Унинг фикрича, жамиятнинг равнақи унинг аъзолари — алоҳида одамларнинг бахтли бўлишини билдирмайди. Бу билан Оккам турли нуфузга эга булган, кўп тоифали феодал жамиятига ўзининг салбий муносабатини билдирган. Уильям Оккамнинг ғоялари Ғарбий Европа ижтимоий-сиёсий тафаккур таракқиётига катта таъсир кўрсатди. Реформация арбоблари, айниқса, Мартин Лютер унинг ғояларидан кенг фойдаланганлар. Файласуфнинг мантик ва фалсафага оид таълимоти Ф. Бэкон, Ж. Локк, Д. Юм ва бошқа файласуфлар таълимотида из қоддирган.

ПАРИЖ ОККАМИСТЛАРИ

Уильям Оккам асос солган номинализм таълимоти Европанинг турли университетларида кенг ривожланди. Жумладан, Оксфордда Оккамнинг шогирди Роберт Холкот мантикий-методологик изланишлар олиб бориб, фалсафий тадқиқотларнинг янги соҳасига асос солди. Париж университетида «Париж оккамистлари» деб аталган тадқиқотчи номиналистлар гуруҳи шаклланди. Дастлабки оккамистлардан бири XIV асрнинг биринчи ярмида яшаган отрекурлик Николай бўлган. У диний ақидаларни фалсафий жиҳатдан исботлаш мумкинлигини инкор этди. Мантикнинг зиддият қонунини мутлақ аҳамиятга эга бўлган тамойил сифатида талқин қилди. Бу тамойилни қўллаш тажрибада тасдиқланмаган ғояларни олға суришдан саклайди.

Николайнинг фикрича, Худо борлигига сабабият орқали хулоса чиқариш мантикий жиҳатдан асоссиздир. У Арасту физикасини тўла инкор қилиб, Демокрит атомизмига қайтди. Нарсаларнинг вужудга келиши ва йўқолиши атомларнинг ҳаракати, бирикиши, фазода тарқалиб кетиши билан белгиланади. Отрекурлик Николай Демокрит ва Эпикур (>изикасига эътибор бериб, уларнинг таълимотларидан фойдаланган дастлабки тадқиқотчилардандир. Унинг асарлари суд қарори билан оловда ёкиб юборилган.

Таниқли Париж оккамистларидан яна бири **Жан Буридан** (1300—1358) бўлган. 1328 йилдан бошлаб Париж университетида ўқитувчи бўлиб ишлаган. Шу университетда икки муддат ректор вазифасини бажарган.

У «Мантиқдан қўлланма» ва «Арастунинг физик ва космологик асарларига шарҳлар» каби асарларнинг муаллифидир. Жан Буридан ўз асарларида бир қатор чуқур табиий-илмий ғояларни ишлаб чиқди. Фанга импульс (трелш) тушунчасини киритди, бу тушунчани тезлик ва масса тушунчалари билан боғлаб таҳлил қилди. Олим Арастунинг механикага оид тажрибада қўллаган тушунчаларини асоссиз эканлигини кўрсатган. Айтайлик, тинч турган тош ё тинч ҳолатда қолади ёки Ернинг марказига қараб ҳаракат қилади. Энди мураккаброқ мисолни олиш мумкин. Ташланган тош қўлдан чиқиб, маълум вақт ҳаракат қилади. Бунинг сабаби нимада? Арастунинг фикрича, ҳаракатдаги тошни ҳаракат жараёнида пайдо бўладиган хавонинг тебраниши итаради. Буридан буни бошқача тушунтиради. Тош отилганда унга тезлиги ва массасига тўғри пропорционал ҳаракатлантирувчи куч, яъни импульс берилади. Бу куч тошни итариб, ҳаракатини давом эттиради. Олим импульс тушунчасини космогонияда ҳам татбиқ қилди. Унинг тахмин қилишича, Худо фалакни яратаётиб, қандайдир бошланғич кучни, импульсни берган. Худо еттинчи кунда дам олишидан бошлаб, то ҳозиргача осмондаги жисмлар қаршилиқка учрамай ўзлари ҳаракат қилишмоқда. Бунда осмон жисмларини ҳаракатга келтирувчи фаришта ёки биринчи Ақлга ўрин қолмайди, деган хулоса келиб чиқади. Биринчи марта ер физикасининг тамойили осмон ҳодисаларини тушунтиришда татбиқ қилинди.

Париж оккамистларидан яна бири — **Николай Орем** ўз асарларида жисмларнинг тушиш қонунини таърифлашга ҳаракат қилди. Ернинг ўч ўқи атрофида айланиши тўғрисидага таълимотни ишлаб чиқди. **Олим** математик атамаларни ёзиш учун белгилар тизимини ишлаб чиқди. Арастута эътироз биддириб, Орем айтадики, моддий предметлар ерга уни коинотни маркази бўлгани учун тушмайди, балки табиий сабаблар боис бир-бирига тортилади. Ердан ташланган тош коинотнинг қайси жойини ишғол қилмасин, яна Ерга қайтиб тушади, чунки Ер тошга яқин туради ва ҳар қандай бошқа сайёра унга яқин бўлган тошларни ўзига тортгани каби Ер ҳам ўзининг тортиш марказига эга. Осмондаги сайёраларнинг жой ўзгартириши аслида Ернинг ҳаракатидан келиб чиқади, яъни Ернинг ҳаракати осмон манзарасини ўзгартириб туради. Жан Буриданнинг импульс ҳақидаги таълимоти таъсирида Орем вертикал тушаётган **жисм** Ер ҳаракат қилган тақдирда ҳам Ерга тўғри бурчак билан тушади, деган фикрни асослади. Оремнинг бу далилларини кейинчалик Коперник на Галилей ривожлантирдилар. Шундай қилиб, Буридан ва Орем Ернинг планетар назарияси, инерция қонуни, тезланиш тушунчаси, ер ва осмон механикаси бир хил физик моҳиятга эга бўлиши ҳақидаги тасаввурларни асослашга ҳаракат қилдилар. XIV асда тараққий этган фалсафа, мантик ва табиатшунослик фанларининг ривожланиши натижасида эътиқод пабилим, илоҳиёт ва фалсафа ўртасидаги маънавий-ғоявий муштарақлик ғояси инкирозга учради.

Урта асрлар маънавий ҳаётида ҳукмрон бўлган схоластикадаги арас-тучилик ва августиначилик тамойиллари, томизм ақидалари, уларга асосланган мафкура ўзгараётган воқеликка нисбатан консерватив колоқла-шаётган маънавий кучга айланди.

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

УНИВЕРСИТЕТЛАР

Маориф ва мантиқ маркази бўлган университетлар Европада 1200 йилда вужудга кела бошлади. 1400 йилда Европада 76 та университет бор эди. Университет дастурининг аксариятини схоластика дарси ташкил қиларди. Кўпчилиқ машхур университетларга шу йилларда асос солинган. 1200 йилларда университетлар ташкил бўлиш ва ривожининг бир неча сабаблари бўлган. Марцион Капелли 425 йилда Римда тривиум ва квадриумдан динда фойдаланишни ишлаб чиқди. Тривиумга-грамматика, риторика ва логика қиради. Квадриумга геометрия, арифметика, астрономия ва мусика қиради. Квадриум эса черков байрамлари вақтларини аниқлашга ёрдам берарди. Бу машфулотлар буюқ Карлнинг мактабида 550—1100 йиллардаги монастир мактаблари намунасида олиб бориларди.

Олий мактабларнинг бошқа марказлари епископларнинг черков кафедраларида мавжуд эди. Масалан, Париж университети Париждага Момо Ҳаво черковининг мактаб кафедраси асосида ташкил қилинган.

Университетлар вужудга келишининг иккинчи сабаби — машхур олимларнинг фаолияти. Масалан, XI асрда Ирнери Рим ҳуқуқшунослигининг машхур тадқиқотчиси сифатида танилади ва Болонья шаҳрига талаба ва қизиқувчилар унинг маърузаларини эшитиш учун оқиб кела бошладилар. Тез орада у ерда Болонья университети ташкил қилинди ва муваффақият билан фаолият олиб борди. Абелъярнинг ўқитувчилиқ шухрати Париж университетининг вужудга келишига сабаб бўлади. Университетлар, шунингдек, талабаларнинг чиқишлари ёки кўчиб юришлари билан вужудга келган. XII асрнинг ўрталарида Англия ва Франция қироллари ўзаро низолашиб қолар ва англиялик талабалар Париж университетида ўзларига ёмон муносабатда бўлмоқдалар деб ҳисоблаб, 1168 йилда Англиядаги Оксфордга кучиб кетадилар. Натижада машхур Оксфорд университети вужудга келади. Кембридж университети эса талабаларнинг ғалаёни ва уларнинг 1209 йилда Оксфорддан Кембриджга кўчиб кетишлари туфайли вужудга келган. «Университет» («ипшегзйак») сўзи талабалар ва ўқувчиларнинг уюшмаси (гилдия) маъносини англатган. Бундай уюшмалар жанубий Европадага университетлар намунасида ташкил қили-

ниб, талабаларни шаҳарликлар ҳақоратидан ёки уқитувчилар ҳужумидан химоя қилиш мақсадида тузилганди.

Университетлар қирол ёки ҳокимлардан ер, ўқиш, ётоқхона биноларидан жой, турли имтиёз, мажбуриятлар олганлар. Агар Болонья университети ҳуқуқни тадқиқ қилишда машҳур бўлса, Салерно университети медицина соҳасидаги тадқиқотлар билан машҳур бўлган. Улар Шимолий Европадаги университетлар намунасида ташкил қилинганлар. У ерда асосан уқитувчилар уюшмаси (гиддичья) бўлган. Ҳар бир университетда одатда тўртта факультет бўлган. Гуманитар фанлар барча талабаларга, илоҳиёт, ҳуқуқ ва медицина юқори курс талабаларига ўқитилган. Гуманитар фаннинг оддий дастури бўйича талаба тривиумини (грамматика, риторика, логика) ўрганган. Бунинг учун унга бакалавр унвони берилган, кейинчалик у квадриум (грамматика, арифметика, астрономия, муסיқалар)ни ўқиб, магистр унвонини олган. Бундай унвон олмасдан ўқитувчилик қилиши мумкин бўлмаган. Бошқа факультетларда ўқишни давом эттириб, ҳуқуқшунослик, илоҳиёт, медицина фанлари бўйича докторлик унвонини олиш мумкин бўлган.

Урта аср университетларига 14 ёшдан кириш мумкин бўлган, гарчи кўпшнча 16—18 ёшларда кирган бўлсалар ҳам талабалар черков ходимларига бериладиган имтиёзлардан фойдаланганлар. Имтихонлар оғзаки тарзда бўлиб, ҳар томонлама савол-жавобни ўз ичига олган. Имтихон пайтида талаба ўқитувчилар ва талабалар олдида ўз нуқтаи назарини химоя қилиши мумкин бўлган. Уқиш лотин тилида олиб борилган. Дарсликлар асосан ўқитувчиларнинг ўзларидагина мавжуд бўлганлиги учун талабалар дарсларни ёд олганлар. Шунинг учун уша вақтда мантикдан фойдаланиш мумкин эди. Уқитиш жараёни муҳокама қилиш ва маърузалар шаклида олиб борилган. Уша даврдаги университетларда дин ва иқтисод соҳасидаги мутахассислар эмас, черковнинг маънавий эҳтиёжлари учун хизматчилар тайёрланарди.

Тўртинчи бўлим

ҒАРБИЙ ЕВРОПАДА УЙҒОНИШ ДАВРИДА ИЖТИМОЙ-ҒАЛСАФИЙ ФИКРЛАРНИНГ РИВОЖЛАНИШИ

Уйғониш даври Европада XIV асрнинг иккинчи ярмидан то XVII асрнинг бошларигача бўлган даврни ўз ичига олади. Бу даврда кўпчилик Европа мамлакатларида феодал ишлаб чиқариш муносабатларининг емирилиши ва унинг негизда аста-секин капиталистик ишлаб чиқариш муносабатларининг вужудга келиш жараёни юз бера бошлади. Бу шу давргача инсоният тарихида юз берган энг буюк илғор тўнтаришлардан бири эди.

Ҳақиқатан ҳам бу даврда ҳаётнинг ҳамма тармоғида муҳим илғор, ҳатто айтиш мумкинки, инқилобий ўзгаришлар юз бераётган эди. Капиталистик ишлаб чиқариш усулининг дастлабки куртаклари Урта ер денгизи атрофидаги айрим шаҳарларда XIV ва XV асрлардаёқ мавжуд бўлган. Бу даврда, айниқса, Италия энг тараққий этган давлат бўлган. Бу ерда бошқа давлатларга нисбатан аввалроқ кенг савдо-сотик, ҳунармандчилик жадаллик 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 соҳасида оддинга ташланган катта кадам эди. Савдо, судхўрлик, ҳунармандчилик мануфактуралардан олинган фойда жуда катта бойликни вужудга келтиради. Натижада банк эгалари, савдогарлар, саноатчилардан иборат мавқели табақа вужудга келдики, улар Италиянинг Венеция, Генуя, Флоренция шаҳарларида феодаллар устидан ғалаба қозониб, сиёсий ҳокимиятни қўлга оддилар. Шунингдек, капитализмнинг куртак ота бошлаши ва мустаҳкамланиб бориши Ғарбий Европанинг XV—XVI асрлардаги қатор географик ва техник кашфиётлари билан ҳам боғлиқ. Америка ва Ҳиндистонга денгиз йўлининг очилиши, Магелланнинг бутун дунё бўйлаб сەҳхати шунга олиб келдики, бир неча асрлар давомида ўзгармас деб ҳисобланган ер қурра-сининг чегарасини бўлиб юборди.

Ижтимоий-иқтисодий ҳаётдаги ўзгаришлар, географик ва техник кашфиётлар Европа халқларининг бу даврдаги маънавий ҳаётида ҳокимияти христиан дини негизида вужудга келган реформистик ҳаракатлар таъсирида синдирилган эди. Бу реформистик ҳаракатларда феодализм қуроли бўлган рим-католик черкови таъсиридан қутулишга ҳаракат қилаётган, тобора мустаҳкамланиб бораётган буржуазиянинг интилишлари акс эти-

рилади. Черков маънавий ҳокимиятининг заифланиши фақат турли реформистик ҳаракатлар таъсири туфайлигина бўлиб қолмасдан, шунингдек, черков, дин билан ҳеч қандай алоқаси бўлмаган дунёвий маданият ва маънавиятларнинг кенг тарқалишига ҳам сабаб бўлди. XIV асрлардан дастлаб Италияда вужудга келган бу янги маданият гуманизм номини олади. Умуман, гуманизм ибораси луғавий жиҳатдан инсонийлик, деган маънони англатади. Уз моҳияти жиҳатидан бу маданият черков, илоҳиётга хос бўлган маърифатга зид бўлган маърифатни англатарди. Гуманистлар дунёвий фанларни черков схоластик «олим»лигига қарши қўярдилар. Кейинчалик бу оқим Европанинг бошқа қатор мамлакатларига ҳам кенг тарқалди. Маданият бадиий адабиёт, тасвирий санъат, ҳайкалтарошлик, меъморчилик, фан ва фалсафада эришилган ажойиб ютуқларни ўз ичига мужассамлаштирган эди. Бу маданиятнинг энг асосий моҳиятларидан бири — асрлар давомида феодал зўравонлик ва черков томонидан инкор этилган инсон шахсининг манфаатларини ва ҳуқуқларини ҳимоя қилиш эди.

Лекин бу гуманизм чекланган гуманизм эди. Чунки у ҳар томонлама ривожланган инсон шахси ҳақида гапирса ҳам бутун халқни назарда тутмас эди. Балки, унинг айрим, нисбатан чекланган табақаси ҳақида гапирарди. Иккинчидан, бу гуманизм инсонни феодал зўравонликда черков ҳукмронлигидан озод қилиш ҳақида орзу қилса ҳам, умуман инсонни ижтимоий озод қилиш масаласини қўймаган. Яъни, кенг меҳнатқашлар оммасини ижтимоий озодликка олиб чиқишни ҳаёлига ҳам келтирмаган эди. Шунинг учун бу гуманизм ўз моҳият жиҳатидан буржуа гуманизми эдики, унинг асосий хусусияти индивидуализм, рақобат каби принциплардан иборат эди. Аммо шунга қарамадан маданиятдаги бу янги оқим уша даврда илғор табиий-илмий ва ижтимоий-фалсафий фикрлар ривожланишида катта роль уйнади.

Бу даврда ижтимоий-иқтисодий ва маданий-илмий ҳаётдаги кескин ўзгаришлар ўз навбатида Уйғониш даври фалсафасининг ривожланиш хусусиятларини белгилаб берди. Уз моҳияти жиҳатдан бу фалсафий ривожланиш материалистик йўналишда бўлиб, унинг асосий мақсади схоластикага тобора кўпроқ зарба бериш эди. Бу зарбанинг моҳияти шундан иборат эдики, фалсафа гуманистик маданиятнинг таркибий қисмларидан бири бўлиб, илоҳиётнинг хизматкори бўлишдан бутунлай воз кечди. Шунинг 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 асрларда фан теология билан ўз алоқасини тобора уза бошлайди. Аста-секин мустақил ривожланиш йўлига ўтиб, дин черковга қарши чиқа бошлайди. Уша пайтга нисбатан прогрессив бўлган буржуазия техниканинг назарий асоси ва диний идеологияга қарши курашда

курол бўлган ривожланишдан манфаатдор эди. Буржуазияга ўз саноати-ни ривожлантириш учун фан керак эди. Бу фан физик жисмлар хусусия-ти ва табиат кучларининг намоён бўлиш шаклини тадқиқ қиларди. Шу пайтгача фан черковнинг хизматкори эди ва унга дин томонидан белги-ланган доирадан ташқарига чиқиш мумкин эмасди. Илмий табиатшу-носликнинг ривожланиб бориши кескин кураш билан боғлиқ эди. Бу даврдаги илғор фан вакилларида жуда кўпчилиги жафо чекдилар. Бу-лар жумласига Жордано Бруно, Сервет, Ванини, Вазилий, Галилей ва бошқалар киради. Улар ривожланиб бораётган табиатшунослик, мате-риалистик фалсафани илмий асослаш учун жуда бой озука берди. XV асрнинг иккинчи ярмидан табиатшунослик оддида энг муҳим вазифа — табиатни билишнинг янги усули, табиат ҳодисаларини текширишда таж-рибавий метод ишлаб чиқиш вазифаси турарди. Системали тажрибавий фан худди шу вақтдан бошлаб пайдо бўла бошлади. У ўзининг хулоса ва исботларини матнларни солиштириш ва силлогетика асосига қурган, схоластик методга, исботларни тажрибавий кузатиш ва тажрибавий тек-ширишни талаб қиларди. Табиатни тажрибавий текшириш билимнинг манбаигина ҳисобланмасдан, балки у ёки бу табиий-илмий хулосалар тўғрилигининг мезони деб ҳам ҳисоблана бошланди. Схоластлар табиат ҳодисаларига ҳеч қандай мурожаат қилмасдан Аристотель матнларини ва ўз фанларининг бошқа авторитетлари (нуфуз) матнларини солишти-риш асосида баҳс юритарди. Табиатшунос олим эса жавобни қадимги-ларнинг асаридан эмас, борлиқнинг ўзидан, табиатдан, ҳаётдан кидир-ган.

Файласуф-материалистлар ва табиатшунос олимлар фақат битта ав-торитетни, яъни табиат ҳамда ҳаётни тан олганлар, жавоб топишнинг ягона йўли — тажрибани билганлар.

Табиатшуносликнинг, табиатни тажрибавий текширишнинг кенг ри-вожланиши материалистик фалсафа олдида бу тажрибаларни назарий ишлаш ва умумлаштириш вазифасини қўя бошлади, яъни илмий усул бўлган билимнинг тажрибавий усулини ишлаб чиқишни талаб қила бош-лади. Шунинг учун ҳам материалистик билиш назарияси Уйғониш даври тажрибаси олинган билимнинг манбаи, унинг ҳақиқийлиги маса-лаларини аниқлаш билан бошланган. Объект ва субъектнинг бевосита алоқаси билан амалга ошадиган тажриба материалистик фалсафанинг, материалистик билиш назарияси илмий ишлаб чиқишнинг, бошланғич нуқтаси бўлиб қолди. Тажрибавий текшириш кузатиш ва тажриба қўллаш-га асослангандир. Кузатиш моддий мушоҳада қилиш, далилларни назар-га олиш билан чегараланган. Бу улардан ташқарида ва унга боғлиқ бўлмаган объектив дунё ҳодисаларини кузатишдан иборат эди. Билиш-нинг айрим жабҳаларида Уйғониш даврида кузатиш билан бирга тажри-бавий текшириш йўллари ҳам қўлланила бошланди. Экспериментнинг

кузатишдан фарқи игуки, унда текширувчи табиий жараёнлар йуналишига фаол аралашади ва ҳодисаларни уларнинг соф ҳолида ажратиб олади. Юритувчи ўрганаётган предметни сунъий шароитга қўяди ва ўзи ўрганаётган жараённи бошқа ҳар қандай ташқи ҳодисалар ва факторлардан холи бўлган ҳолда, қайта соф ҳолда юзага келтиради. Бундан кўриниб турибдики, тажриба оддий кузатишга нисбатан тажрибавий текширишнинг юқори даражасидир. Тажриба туфайли текширувчи у ёки бу гипотезаларни, илмий фаразларни текшириши мумкин. Илмий текширишнинг тажрибавий усулини янада ривожлантириш ва уларни механика, физика, химия, кейинчалик биология фанларида барқарор услуга айлантириш назарий тафаккурга мурожаат қилишга, илмий тушунчалар билан иш юритишга, тўпланган тажриба материалларини назарий умумлаштиришга, кенг илмий гипотезаларни илгари суришга олиб келди. Тажрибавий текширишга бундай назарий умумлаштириш Уйғониш давридаёқ бошланди, лекин у жуда кучсиз шаклда эди. Табиий-илмий билимларнинг ривожланиши ва такомиллашуви билан боғлиқ равишда, уларни фалсафий умумлаштириш билан ҳамда фан далилларини материалистик гносеологик хулосалар чиқаришда фойдаланиши билан материалистик фан ва теология ўртасидаги ажралиш чуқурлашиб борди. Бу ажралишнинг асосий сабаби шундаки, тажрибавий табиатшунослик табиат ҳодисаларини материалистик тушунишни мустаҳкамлади ва асосланди, бундай дунёқараш ҳар қандай динга моҳиятан душман эди. Ана шу фалсафалардан бири Италия аристократик табақаси мафкураси бўлган.

РЕНЕССАНС ДАВРИ

XIV асрдан эътиборан Европада Ренессанс¹ даври бошланди. Табиийки, бу ижтимоий-тарихий жараён Европанинг турли мамлакатларида турлича кечди. Бошқача айтганимизда, Ренессанс даври, мутахассисларнинг фикрига қўра, Европада уч асосий босқични: илк босқични (XIV аср), етуклик босқичини (XV аср) ва сўнгги (XVI аср) босқични босиб ўтди.² Ренессанс, яъни Уйғониш даври ўзининг илк босқичида бутун Европани эмас, балки унинг энг ривожланган мамлакатларини қамраб олди. Худди шунинг учун ҳам Ренессанс даври илк босқичлариниш³ излари қадимги Италияга бориб тақалади.

¹ «Ренессанс» тушунчаси француз тилидаги *Renaiſſance* сўзидан олинган бўлиб, уйи>ниш деган маънони англатади.

² История философии в кратком изложении. Перевод с чешского И.И. Богута,— М., 1991, стр. 574.

Ренессанс ғоялари Италияда XII асрадаёк вужудга келган эди. Худди шунинг учун ҳам Ренессанс ўзининг илк босқичида соф «итальянча воқеа» эди. Ўз тараққиётининг етук босқичида у бугун Европага хос хусусият касб этди. Бу пайтда Европанинг бир қатор ривожланган мамлакатларида хунармандчилик ва савдо-сотик тезлик билан ривожлана бошлади. Кишиларнинг шаҳар томон интилишлари кучайди. Жамият ҳаётида шаҳарларнинг ўрни ва аҳамияти узлуксиз ортиб борди. Янга иктисодий муносабатлар қарор топиши билан биргаликда, кишиларнинг турмуш тарзида жиддий ўзгаришлар содир бўла бошлади.

Ренессанс даври ўзига хос янги маданиятни яратди. Ушбу маданият нафақат динга, балки илм ва фаннинг илғор ютуқларига таяна бошлади. Оқибатда, Ренессанс даврида Европанинг ривожланган мамлакатларида инқилобий маданий ўзгаришлар рўй берди. Чунончи, биринчи китоб нашр этилди, Колумб томонидан Америка кашф қилинди, Васко да Гама Африкани айланиб ўтиб, Ҳиндистонга борадиган денгиз йўлини очди, Магеллан ўзининг узок давом этган саёхатида асосланиб, Ер қуррасининг шарсимон эканлигини исботлади, география ва картография фан сифатида эътироф этилди, математикада символик белгилар қабул қилинди, илмий анатомия ва физиология асосларини фан сифатида ўрганиш бошланди, химия ва астрономияда йирик ютуқларга эришилди. Бир ибора билан айтганда, Ренессанс даврида Европанинг куп мамлакатлари маданий ҳаётида туб ўзгаришлар рўй берди.

Ренессанс Европа тарихининг шундай бир даврики, бу даврга келиб христиан дини ўзининг монолит мавқеини йўқота бошлади. Аниқроқ қилиб айтганимизда, ижтимоий турмушнинг барча жабҳаларида черков диктатураси синдирилди. Бундай кескин бурилиш фақат фалсафада, санъат ёки адабиётда эмас, энг аввало, христианликнинг ўзида рўй берди. Бошқача айтганимизда, Европанинг бир қатор мамлакатларида секуляризация¹ жараёни бошланди. Секуляризация (жамият ҳаётига умумий таъсирнинг камайиб бориши) жараёнининг содир бўлиши кишилар дунёқарашига диннинг таъсирини камайтириб юборди. Шунингдек, секуляризация жараёни ижтимоий турмушнинг барча жабҳаларига ҳам ўз таъсирини ўтказди. Оқибатда кишиларнинг фикрлаш маданиятида ҳам жиддий ўзгаришлар рўй берди.

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

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

¹ Философский энциклопедический словарь. М., 1999, стр. 408.

қизикишларини орттириб юборди. Бундай тенденциянинг ривожланиб бориши уз навбатида антик фалсафа намояндаларининг асарларини урганишга бўлган интилишни ҳам кучайтирди. Қадимги юнон файласуфлари Платон ва Аристотель фалсафаси қайта таҳлил қилина бошланди. Неоплатонизмга, стоиклар фалсафасига, Эпикур ва Цицерон қарашларига қизикиш кучайиб кетди.

Ренессанс, энг аввало, антик замон маданий, хусусан фалсафий мероси ҳақида эркин фикр юритиш, ҳар қандай қоидаларни ўзгармас, мутлак ҳақиқат деб қарашдан воз кечиш, инсонда мавжуд бўлган қобилият, малакаларни эркин намойиш қилиш учун вужудга келган имконият эди. Худди шунинг учун ҳам олиму фозиллар, хусусан файласуфлар «ёпик мактаблар» намояндалари эмас, балки мустақил тадқиқотчи сифатида ҳаракат қила бошладилар. Ҳар бир ташкилотчининг ўзига хос баён қилиш, илмий-фалсафий асарларни ўзи таҳлил қилиш, воқеликни раво, оммабоп тилда тасвирлаш услублари вужудга келди. Бундай услублар ўтмиш фалсафий адабиётларининг схоластик бачканаликка асосланган мураккаб баён қилиш услубига зид эди. Бир ибора билан айтганда, Ренессанс даври фалсафаси воқеа ва ҳодисаларни чинакамига реал тавсифлашга ва шунингдек, амалий масалалар ечимини топишга эътиборни қаратди.

Ренессанс маданиятининг асосий ташвиқотчилари шаҳар аҳолисининг юқори табақа вакиллари, йирик ишбилармонлар, мешчанлар, юқори маълумотга эга бўлган черков ва монастыр ходимлари эди. Инсонпарварлик ғояларини тарғиб қилган бундай тарғаботчиларнинг кўпчилиги латин тилини мукамал билган ва антик маданият, хусусан фалсафий мерос билан яхши таниш кишилар эдилар. Бир ибора билан айтганимизда, Ренессанс маданиятининг мағзини инсонпарварлик ғоялари ташкил этади.

Ренессанс даври маданияти, хусусан, унинг фалсафаси инсоннинг энг олий кадрият эканлигини ҳар томонлама исботлашга уринди. Худди шу даврга келиб ижтимоий муносабатларни баҳолашнинг янги — инсонийлик мезони вужудга келди. Инсоннинг инсонийлига аждодлар яратган маданий-маънавий меросни ўзлаштириш қобилияти билан белгиладилар. Шунингдек, Ренессанс даври маданияти, хусусан, фалсафасидаги энг муҳим анъана оламни теоцентриқ тушунишдан антропоцентриқ тушунишга ўтилгани эди. Ушбу инқилобий ўзгариш, шубҳасиз, ўта мураккаб жараён бўлиб, турли зиддиятларга тўла эди. Хусусан, Ренессанс маданиятини шоду хуррамлик билан қувватловчи шаҳар аҳолисининг юқори табақалари билан унинг ўрта ва пастки қатламлари орасида турли сиёсий зиддиятлар, қелишмовчиликлар мавжуд эди. Чунончи, жаминтнинг юқори табақаларидан бири бўлган мешчанлар давлат аппаратипи, черковни реформация, яъни ислоҳ қилиш ёрдамида товар-пул муносабатларини барқарорлаштираётгани ва уни кенгайтираётгани бўлсалар, аҳолининг ўрта ва паст табақаси вакиллари жамиятни яна ўрта аср тартибот

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

Бундай турли-туманликлар оқибати ўларок Ренессанс маданияти билан реформация, яъни ислох қилиш орасидаги ўзаро алоқадорлик механизми баҳолашда европалик мутахассислар орасида турлича фикр ва мулоҳазалар учраб туради.¹ Чунончи, баъзи бировлар Ренессанс халқаро, яъни умумевропа аҳамиятига молик воқеа, реформация, яъни ислох қилиш эса фақат миллий (немисларга хос) воқеа деб ишонтирмоқчи бўладилар. Шундай бўлишига қарамадан, Ренессанс ва реформация ҳақида баҳс-мунозара юритувчиларнинг барчаси икки йирик воқеа орасида умумийлик, ўхшаш томонлар бор эканлигини бир овоздан маъқуллайдилар. Чунки, иккала воқеа ҳам жамиятдаги одамлар турмуш тарзида эскича тартиб-интизомларга қарши эди. Бундай умумийлик, ўхшашлик асосида одамлар турмуш тарзида янгича маданиятни, тартиб-интизомни, шакллантириш ётар эди.

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

Юқорида эслатиб ўтганимиздек, Ренессанс даврининг ўзига хос хусусиятларидан бири ва энг муҳими, кишиларда янгича фикрлаш маданиятининг шаклланганлиги билан характерланади. Янгича фикр юриши маданияти антик замон, ўрта аср фикрлаш маданиятидан муғлақо фарқ қилар эди. Чунки, Ренессанс даври фикрлаш маданияти черков томонидан жорий этилган урф-одат ва расм-русумларга зарба бера бошлади, айрим ҳолларда унга қарши чиқди. Уз навбатида, Ренессанс даври фикрлаш маданияти ўрта аср фикрлаш маданиятининг натижаси ва унинг яқуни эди. Худди шунинг учун ҳам Ренессанс даврининг фалсафаси ўрта аср фалсафасига хос хусусиятларнинг мавжудлиги билан антик замон фикрлаш маданиятидан тубдан фарқ қилади.

Ренессанс даври дунёқарашининг антик замон ва ўрта асрлар даври дунёқарашидан фарқ қиладиган энг муҳим хусусиятларидан яна бири унинг санъатга асосланганлигидир. Агар ўрта аср маданиятининг негизиди дин ётган бўлса, Ренессанс даври дунёқарашининг марказида бадиий-эстетик дид (йўналиш) устунлик қилади.

Шунингдек, урта аср шароитида кишилар орасидаги узаро муносабатларда уларнинг қайси табақа ва гуруҳга, қандай касбга мансублиги ёки дин билан алоқадорлиги муҳим аҳамиятга эга эди. Шунинг учун ҳам

¹ История философии в кратком изложении. Перевод с чешского И.И. Богута.— М., 1991, стр. 574-575.

кишилар дунёкарашида гуруҳ ёки табақа, касб-хунар ёки дин **нуктаи** назари, эҳтиёжи, манфаати ҳукмронлик қиларди. Ренессанс даврига **ке-**лйб, ҳар бир кишининг ўзи мустақил фикр-мулоҳаза юритадиган **бўлди**. Энди ҳар бир киши нафақат гуруҳ ёки дин, балки ўз номидан **ҳам** гапирадиган **бўлди**. Мустақил фикр юритишнинг вужудга келиши **улар-**нинг ижтимоий турмушдаги позициясини ҳам ўзгартириб юборди. Ки-шилар фаолиятида ўз куч-қуввати ва қобилиятига ишониш, мағрурлик каби хислатлар мустаҳкам ўрин эгаллади. Бир сўз билан айтганда, **Ренес-**санс даври жаҳон цивилизациясини ўзига хос лаёқат, қобилият ва **истеъ-**додга эга бўлган бурч, индивидуаллик билан бойитди.

Ренессанс давридаги инсон идеали комусийлик, ҳар томонламалик билан бойитилди. Дехқон уй қураб, тегирмон юритар, канал **казир**, кўприк қураб, ер хайдар, экин экар, олинган ҳосилни ўзи қайта **ишлар**, зарур меҳнат қуроқларини ҳам ўзи ясар эди. Узининг кундалик турмуши учун зарур бўлган барча билимларни ҳам ўзи сабр-тоқат билан ўрганар-ди. Хуллас, Ренессанс давридаги инсон ўзининг бунёдкорлик, яратувчи-лик фаолияти билан ўрта аср кишисидан тубдан фарқ қилар эди. **Бундай** тенденцияни Ренессанс даврида ижод қилган христиан файласуфларининг асарларида яққол кўришимиз мумкин.

Ренессанс даврида Европада дастлабки гуманистик ғоялар италия-лик файласуфлар Данте Алигъери (1265—1321 йиллар), падуялик **Марси-**лий (1278—1348 йиллар), Франческо Петрарка (1304—1374 йиллар), Жо-ванни Бокаччо (1313—1375 йиллар), Георгиос Гемистос (1360—1425 **йил-**лар), Марсилио Фичине (1422—1495 йиллар), Пико Делла Мирандола (1463—1495 йиллар) асарларида баён қилинди.

Ренессанс давридаги инсон антик замон ва ўрта аср кишисидан **ўз** фаолиятини ҳеч қандай тақиқларсиз бажариш имконига эга бўлгани, **ўз** турмуш тарзини ўзи белгилай олиши, ўзига-ўзи ҳукмронлик қилиш им-конига эга бўлгани билан ажралиб туради.¹ Эндиликда инсонга **ўзини-**узи яратиш имконияти ҳаё этилди. Ўз навбатида, худди ўша ўзини-ўзи яратиш қобилиятига эга бўлганлиги билан инсон бошқа тирик **мавжу-**дотлардан тубдан фарқ қилишини ҳам зинҳор унутмаслик керак. **Инсон-**да ўзини-ўзи яратиш қобилиятининг ривожлана бориши ўз навбатида унинг табиат устидан ҳукмронлигини ҳам мустаҳкамлайверди. **Антик** замонда яшаган инсон табиатни ўз хўжайини деб қарайдиган **бўлса**, Ренессанс даврига келиб бутун табиат устидан унинг ўзи ҳукмронлик қиладиган бўлди. Инсонга бундай имкониятни Худонинг ўзи ҳаё қил-ди. Худо томонидан инсонга берилган ўз тақдирини ўзи **белгилаш** имкониятлари ўрта асрга келиб инсон борлиғида мавжуд бўлган **нодон-**ликлар туфайли аста-секин емирилиб борди. Ренессанс даврига **келиб**

¹ История эстетики. Памятники мировой эстетической мнсли. М., 1962, Т.1., стр. 507.

худди ўша имкониятлар яна қайта кўриб чиқила бошланди. Эндиликда инсон ўз тақдирини ўзи ярата олишига, табиатнинг чинакам эгаси бўлишига ишонч ҳосил қила бошлади. Худди шунинг учун ҳам Уйғониш даврининг ўзига хос хусусиятларидан бири — инсоннинг оламдаги жамики мавжудот, ҳатто, ўзининг устидан ҳам ҳукмдорлиги орта боргани билан изоҳланади. Бундай ҳолат антик замонда ҳам, ўрта асрларда ҳам вужудга келмаган эди. Шунинг учун ҳам рассом учун яратувчи-бунёдкорнинг жисми Ренессанс рамзи, белгиси даражасига кўтариди.

Ренессанс даврида инсоннинг барча жабҳалардаги фаолияти антик замон ёки ўрта асрга нисбатан ўзгача талқин этилди. Маълумки, қадимги юнонларда мушоҳада қилиш, фикр юритиш барча фаолият турларидан устун қўйилар эди. Чунки фикрлаш, мушоҳада қилиш (юнонча «теория»), бир томондан, инсонни табиат сирлари билан ошно қилса, иккинчи томондан, уни мустақил фикрлаш дунёсига олиб киради ва у билан қуроллантиради. Ренессанс даврида инсон фаолиятига баҳо бериш ҳам ўзгача бўлди. Чунончи, меҳнат (ҳатто, қулнинг жисмоний меҳнати ҳам) ҳар қандай гуноҳларни ювиш воситаси, деб ҳисобланди. Айниқса, инсон қалбини покловчи меҳнат фаолиятнинг энг олий шакли дейилди. Қалбни покловчи меҳнат, яъни Муқаддас китобларни ўқиш яратувчанлик имкониятларини вужудга келтиради, деб тушунтирилди. Инсон ижодий меҳнатининг кадр-қиммати кундан-кунга ортиб бораверди. Бошқача қилиб айтганимизда, инсоннинг фаолияти Ренессанс даврида эскиликка зарба бериш, эскиликни яқсон қилиш характерига эга бўлди. Унинг ёрдамида инсон нафақат ер ишларига оид эҳтиёжини, балки ўз-ўзини ҳам ўзгартирди.

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

Инсон шахси тўғрисидаги фикр-мулоҳазалар Ренессанс даврида янада юксакликка кўтарилар бошлади. Эндиликда инсон шахсининг кадр-қиммати ҳар томонлама оша бошлади. Шунингдек, озод фикрлаш имкониятига эга бўлди. Узининг теранлашиб бораётган ақл-фаросатидан, гўзаллашиб бораётган танасининг имкониятларидан мадад кидирди. Худди шунинг учун ҳам Ренессанс даврининг антропоцентризми гўзалликни улуглаши билан ажралиб туради. Бадий тасвирларда гўзал инсон киёфа-

сини, айниқса, унинг ташқи кифасининг латофатини тасвирлаш уша давр санъатининг бош мавзуи эди. Бундай ҳолатни Ренессанс даврининг машҳур наққошу мусаввирлари — Боттичелли, Леонардо да Винчи, Рафаэль асарларида кўриш мумкин.

Ренессанс даври адабиёти ва санъатида ҳар қачонгидан кура **якка** киши шахсига эътибор кучайди. Антик замонда ҳам, урта асрларда ҳам инсон деб номланувчи тирик мавжудотга бу қадар эътибор бўлмаган эди. Бу даврга келиб, ҳар бир кишининг ўзига хос қобилиятлари, малакалари ҳамма нарсадан устун қўйилди. Буюк шахслардаги такрорланмас истеъдодга эътибор кучайди. Бундай ҳолат Ренессанс даврида шахс деган тушунчанинг расман шаклланишига туртки бўлди. Шахс тушунчаси индивид тушунчаси билан баб-баробар ишлатила бошланди. **Шунингдек**, Уйғониш даври адабиётларида шахс деганда кишининг хатти-ҳаракатлари, хулқ-атворидаги масъулиятни сезиш қобилияти тушунилди. **Ушбу** давр мутафаккирларининг тушунтиришларича, индивидуалликнинг ҳар томонлама улуғланиши, унинг ортиб бориши ҳамиша ҳам инсон **шахсининг** ривожланишига мос бўлиб тушавермайди. Шахснинг эстетик диди, ахлоқ-одобига хос қирраларининг ривожланиши ҳам бир-бирига **хамоханг** бўлиши зарур. Чунончи, XV—XVI асрларда индивидуалликнинг ҳар томонлама ривожланиши айрим ҳолларда худбинликнинг ортиб **бориши**га олиб келди.

Юқоридаги фикр-мулоҳазалардан кўриниб турибдики, ўрта аср тафаккури тарзидан фарқли ўларок, Ренессанс даври фалсафасида **янги** гуманистик йўналишлар вужудга келди. Инсоншунос олимлар, **шоиру** ёзувчилар асарларида инсон билан табиат, шахс билан жамият **орасида**ги алоқадорлик муаммоларини ўрганиш бош мавзуга айланди. **Гуманистик** фалсафа вакиллари ҳар томонлама ривожланган шахс ғоясини **олга** сура бошладилар.

ГУМАНИЗМ ҒОЯЛАРИНИНГ ШАКЛЛАНИШИ

Европада Ренессанс даври, юқорида эслатиб ўтганимиздек, **турли** босқичларни босиб ўтди, шунинг учун ҳам у турлича хусусиятларга эга эди. Ренессанс даври ўзининг илк босқичида итальянча гуманистик **хусусиятга** эга эди. Флоренция итальянча гуманистик ҳаракатнинг **ҳақиқий** марказига айланган эди.

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

худди ўша имкониятлар яна қайта кўриб чиқила бошланди. Эндиликда инсон ўз тақдирини ўзи ярата олишига, табиатнинг чинакам эгаси бўлишига ишонч ҳосил қила бошлади. Худди шунинг учун ҳам Уйғониш даврининг ўзига хос хусусиятларидан бири — инсоннинг оламдаги жамики мавжудот, ҳатто, ўзининг устидан ҳам ҳукмдорлиги орта боргани билан изоҳланади. Бундай ҳолат антик замонда ҳам, ўрта асрларда ҳам вужудга келмаган эди. Шунинг учун ҳам рассом учун яратувчи-бунёдкорнинг жисми Ренессанс рамзи, белгиси даражасига кўтарилди.

Ренессанс даврида инсоннинг барча жабҳалардаги фаолияти антик замон ёки ўрта асрга нисбатан ўзгача талқин этилди. Маълумки, қадимги юнонларда мушоҳада қилиш, фикр юритиш барча фаолият турларидан устун қўйилар эди. Чунки фикрлаш, мушоҳада қилиш (юнонча «теория»), бир томондан, инсонни табиат сирлари билан ошно қилса, иккинчи томондан, уни мустақил фикрлаш дунёсига олиб киради ва у билан қуроллантиради. Ренессанс даврида инсон фаолиятига баҳо бериш ҳам ўзгача бўлди. Чунончи, меҳнат (ҳатто, қўлнинг жисмоний меҳнати ҳам) ҳар қандай гуноҳларни ювиш воситаси, деб ҳисобланди. Айниса, инсон қалбини покловчи меҳнат фаолиятнинг энг олий шакли дейилди. Қалбни покловчи меҳнат, яъни Муқаддас китобларни ўқиш яратувчанлик имкониятларини вужудга келтиради, деб тушунтирилди. Инсон ижодий меҳнатининг кадр-қиммати кундан-кунга ортиб бораверди. Бошқача қилиб айтганимизда, инсоннинг фаолияти Ренессанс даврида эскиликка зарба бериш, эскиликни яқсон қилиш характерига эга бўлди. Унинг ёрдамида инсон нафақат ер ишларига оид эҳтиёжини, балки ўз-ўзини ҳам ўзгартирди.

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

Инсон шахси тўғрисидаги фикр-мулоҳазалар Ренессанс даврида янада юксакликка кўтарилди бошлади. Эндиликда инсон шахсининг кадр-қиммати ҳар томонлама оша бошлади. Шунингдек, озод фикрлаш имкониятига эга бўлди. Узининг теранлашиб бораётган ақл-фаросатидан, гўзаллашиб бораётган танасининг имкониятларидан мадад кидирди. Худди шунинг учун ҳам Ренессанс даврининг антропоцентризми гўзалликни улуғлаши билан ажралиб туради. Бадий тасвирларда гўзал инсон киёфа-

сини, айниқса, унинг ташқи қиёфасининг латофатини тасвирлаш ўша давр санъатининг бош мавзуи эди. Бундай ҳолатни Ренессанс даврининг машҳур наққошу мусаввирлари — Боттичелли, Леонардо да Винчи, Рафаэль асарларида кўриш мумкин.

Ренессанс даври адабиёти ва санъатида ҳар қачонгидан кўра яққа киши шахсига эътибор кучайди. Антик замонда ҳам, урта асрларда ҳам инсон деб номланувчи тирик мавжудотга бу қадар эътибор бўлмаган эди. Бу даврга келиб, ҳар бир кишининг ўзига хос қобилиятлари, малакалари ҳамма нарсадан устун қўйилди. Буюк шахслардаги тақрорланмас истъодга эътибор кучайди. Бундай ҳолат Ренессанс даврида шахс деган тушунчанинг расман шаклланишига туртки бўлди. Шахс тушунчаси индивид тушунчаси билан баб-баробар ишлатила бошланди. Шунингдек, Уйғониш даври адабиётларида шахс деганда кишининг хатти-ҳаракатлари, хулқ-атворидаги масъулиятни сезиш қобилияти тушунидди. Ушбу давр мутафаккирларининг тушунтиришларича, индивидуалликнинг ҳар томонлама улуғланиши, унинг ортиб бориши ҳамиша ҳам инсон шахсининг ривожланишига мос бўлиб тушавермайди. Шахснинг эстетик диди, ахлоқ-одобига хос қирраларининг ривожланиши ҳам бир-бирига ҳамоханг бўлиши зарур. Чунончи, XV—XVI асрларда индивидуалликнинг ҳар томонлама ривожланиши айрим ҳолларда худбинликнинг ортиб боришига олиб келди.

Юкоридаги фикр-мулоҳазалардан кўриниб турибдики, ўрта аср тафаккури тарзидан фарқли ўларок, Ренессанс даври фалсафасида янги гуманистик йўналишлар вужудга келди. Инсоншунос олимлар, шоиру ёзувчилар асарларида инсон билан табиат, шахс билан жамият орасидаги алоқадорлик муаммоларини ўрганиш бош мавзуга айланди. Гуманистик фалсафа вакиллари ҳар томонлама ривожланган шахс ғоясини олга сура бошладилар.

ГУМАНИЗМ ҒОЯЛАРИНИНГ ШАКЛЛАНИШИ

Европада Ренессанс даври, юкорида эслатиб ўтганимиздек, турли босқичларни босиб ўтди, шунинг учун ҳам у турлича хусусиятларга эга эди. Ренессанс даври ўзининг илк босқичида итальянча гуманистик хусусиятга эга эди. Флоренция итальянча гуманистик ҳаракатнинг ҳақиқий марказига айланган эди.

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

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

Цицерон ушбу ибора ёрдамида инсоннинг энг буюк кадрият эканлигини таъкидлайди. Кейинчалик инсонийлик ибораси христиан черковининг «оталари» — Тертуллиан, Лактанцийларнинг (III—IV асрлар) лотин тилида ёзган турли ёзишмаларида ҳам ишлатила бошланди.

Шундай қилиб, гуманизм (пшпапш) лотинча ибора бўлиб, инсонийлик томон интилиш ёки инсоннинг инсондек яшаши учун зарур бўлган шарт-шароитларни яратиш, деган маънони биддиради. Инсон қачон ўзи ҳақида, оламдаги ўрни, ўз табиатининг моҳияти ва нималарга қодирлиги, ўз борлигининг маъноси ва мақсади ҳақида ўйлай бошласа, ана шундагина гуманизм содир бўлади.

Шубҳасиз, гуманистик фикр-мулоҳазалар ҳамиша аниқ ижтимоий-тарихий асосларга эга бўлган. Чунончи, у ўзининг илк босқичида Италияда антик адабиётни, санъатни, тил ва маданиятни ўрганиш шаклида намоён бўлди. Хусусан, итальян адабий тилининг асоси ҳисобланган Дантенинг «Илоҳий комедияси», унинг машҳур фалсафий асари «Базм» на энг муҳим сиёсий трактати «Монархия» асарлари итальянча гуманизм гояларининг шаклланишида қудратли манба вазифасини бажарди.¹ Гуманистик ҳаракатнинг кадр-қиммати фақат фалсафий фикрлаш маданияти ривожланишига қўшган ҳиссага қараб эмас, балки қадимги қўлёзмаларни ўрганиш борасида амалга оширилган илмий-тадқиқот ишларига қараб баҳоланадиган бўлди. Худди шунинг учун ҳам Европа Ренессанс даврининг илк босқичини характерловчи итальянча гуманизм айрим ҳолларда адабий-филологик воқеа сифатида ҳам таърифлана бошланди.

Италянча гуманизмнинг назарий асосларини платонизм ва неоплатонизм ғоялари ташкил этар эди. Қолаверса, уни ривожланиш ва гаракқиёт рамзи, деб тушунилар эди. Айниқса, Платон фалсафаси бутун ўтмиш фалсафасининг тожи, деб ҳисобланарди. Худди шунинг учун ҳам Флоренциядаги Платон Академияси Платонни «Файласуфларнинг отаси», деб эълон қилди. Чунки Платоннинг фалсафий доктринаси нафақат фалсафий фикрлаш маданияти тараққиётига, балки христианликнинг ривожига ҳам муносиб ҳисса қўшганлиги қайта-қайта таъкидланди.

Флоренциялик алломалар Платоннинг инсон табиатида ғайриинсоний хислатлар мавжудлиги ҳақидаги концепцияни ишлаб чиқишдаги хизматлари алоҳида таҳсинга сазовор эканлигини таъкидладилар. Шунингдек, флоренциялик мутафаккирлар Платон ва унинг издошлари баён

¹ Данте гуманизми ҳақида кейинроқ батафсил тўхталамиз.

этган фалсафа билан дин, одам ва Худо орасидаги узаро муносабатлар, айниқса, инсон ҳақидаги ажойиб фикр-мулоҳазаларни ҳар **томонлама** қўллаб-қувватладилар. Уларнинг эътироф этишларича, олам, одам ва Худо ҳақидаги билимларнинг энг ишонарлиси фалсафадир.

Европа Ренессанс даври ҳақида фикр-мулоҳаза юритганда **айрим** гадкиқотчилар Ренессанс маданияти, хусусан гуманизмининг шаклланишида антик мероснинг ўрни ва аҳамиятини хаддан ортиқ бўрттириб кўрсатадилар. Шундай нуқтаи назар асосида фикр-мушоҳада **юритган** гадкиқотчилар гуманизм — фақат Рим ёки юнон маданияти, **маърифати**нинг шаклланишига кўрсатилган таъсирни ифодаловчи тушунча деб **қарай**дилар. Бундай нуқтаи назарга суяниб фикрлайдиган бўлсак, унда **гума**низм фақат маънавий соҳага тааллуқли воқеа бўлиб қолади, холос. **Гума**низмнинг доимо ўзгариб турувчи, бунёдкорликка чорловчи амалий **то**монлари эътибордан четда қолади.

Бундай турли-туман фикр-мулоҳазаларнинг юзага келиши ўз **нав**батида гуманизмнинг аниқ тарихий-ижтимоий шароитга қараб **турли** куринишларда намоён бўлишидан далолат беради. Турган гапки, **бун**дай тенденция италянча гуманизмга ҳам тааллуқли бўлиб, у **турли** ижтимоий ҳаракатларда ўз ифодасини топди. Тарихий жиҳатдан **чек**ланган бўлишига қарамасдан, у бутун Европа тарихида буюк **воқеа** бўлиб қолди.

ДАНТЕ АЛИГЬЕРИ

(1265-1321)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Данте — илк Ренессанс даврининг буюк **шоири**, иублицисти, файласуф ва сиёсий арбобидир. У 1265 йилнинг май **ойи**да Флоренцияда камбағаллашган аслзода оиласида таваллуд топди. Ёшлигида диний мактабда ўқиган, баъзи маълумотларга қараганда **Болонья** уиверситетида сабоқ олган. Умри давомида фалсафа, ахлоқ, илоҳиёт, тарих ва мантиқ илмларини чуқур ўрганди. Данте илмий дунёқарашипинг шаклланишида нафақат Европа мутафаккирлари, балки **Шарқ фай**ласуфлари, хусусан **Форобий**, **Ибн Сино** ва **Ибн Рушд**лар яратган **фалса**фий таълимотларнинг ҳам ҳиссаси бекиёс бўлди.¹

Данте Флоренциянинг ижтимоий-сиёсий ҳаётида фаол иштирок **этди**. 1302 йилда Флоренция ижтимоий-сиёсий ҳаёти шохсупасига **«коралар»** кутарилиши билан шоир ўз она шахридан узоқ юртларга сургун **қилин**ди. Ҳаётининг сўнгги 19 йилини сарсон-саргардонликда ўтказди **ва 1321** йил 14 сентябрда Ровеннада вафот этди.

Данте жаҳон маданий мероси хазинасини **«Янги ҳаёт»**, **«Фалсафа**

¹ *Сулaimонова Ф.* Шарқ ва Ғарб. Тошкент, 1997, 346—400-бетлар; *Комилов Н.* Тафаккур карноилари. Тошкент, 1999, 56—120-бетлар.

ёрдамида овуниш хакида рисола», «Базм», «Монархия», «Илохий комедия» каби асарлари билан бойитди. Айниқса, Шарқ маданияти, хусусан Шарқ фалсафий тафаккури билан Европани таништиришда Дантенинг хизматлари бекиёс бўлди.

Унинг сеvimли махбубаси Беатричега бағишлаган «Янги ҳаёт» шеърий тўпламида (1291—1292 йилларда тўплам холига келтирган) Ибн Сино ва Ибн Рушднинг шарқона анъаналарини давом эттириб, чинакам ишқ ва мухаббат, вафо ва садокатни эъзозлайди. Мухаббатнинг чинакам инсоний фазилат, олий ахлоқ, одоб, умуман инсонга хос бўлган энг олий хусусият эканлигини таъкидлайди. Ишқ-мухаббатнинг шаклланиши ва ривожланиши жараёнини тушунтириб беришга ҳаракат қилади, уни ҳар томонлама эъзозлашга чақиради.

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

«Базм» урта аср фалсафий тафаккурининг йирик қомусий асари ҳисобланади. Данте бу асарида, энг аввало, ўз замондошлари ва маслакдошларини фалсафани ҳар томонлама чуқур ўрганишга чорлайди. Фалсафий меросдан хабардор бўлишни ҳар бир фуқаронинг инсоний бурчи, деб ҳисоблайди. Данте «Базм»да инсон муаммосини, айниқса, унинг маънавий-ахлоқий қиёфасининг шаклланиш жараёнини таҳлил қилишга катта эътибор беради. Шоирнинг фикрига қўра, ҳар бир кишининг маънавий-ахлоқий қиёфаси жамиятнинг маданий даражасини белгилайди. Данте ўрта аср таълимотларига зид ўлароқ ахлоқни ҳамма фанлардан, ҳатто, метафизикадан ҳам устун қўяди.

Данте ўзининг «Базм» асарида инсоннинг инсонийлигини аниқловчи мезонларни яратишга уринади. Унинг фикрига қўра, инсоннинг инсонийлигини ифодаловчи энг муҳим хусусият саҳийлик, олижанобликдир. Шоирнинг тушунтиришича, инсон умри тўрт асосий фаслни босиб ўтади: биринчиси ёшлик, у иссиқлик ва намликка монанд; иккинчиси балоғат, унга иссиқлик ва қуруқлик хос; учинчиси кексалик, унда совуқ ва қуруқлик бор; тўртинчиси қартайиш, унда совуқлик ва намлик бор.¹ «Базм»да эътироф этилишича, инсон табиат сирларини билишга кодир. Худди шунинг учун ҳам инсон доимо билимга интилади, унга эҳтиёж сезади. Билим руҳимизнинг олий хусусияти ва инсон учун билим олиш энг юксак лаззатдир, дейди Данте.

Данте 1312—1313 йилларда «Монархия» номли асарини ёзди. Унда ўзининг ижтимоий-сиёсий қарашларини баён қилади. У черков ва Рим папасини давлатни идора қилиш ишларига аралашмаслиги зарур, деб ҳисоблайди ва адолатли ҳукмдор бошчилигида ягона дунёвий давлат

¹ Сулаймонова Ф. Шарқ ва Ғарб. Тошкент, 1997, 364-бет.

қуриш ғоясини илгари суради. Сиёсий тарқоклик туфайли жабр-зулм курган Италия халқларини бирлаштириб, урушларни йўқ қилувчи ту-»м — жаҳон империяси урнатиш ҳақидаги ғояларни тарғиб қилади. Турли худудларда яшовчи, турли диний маслақдаги кишилар орасида ҳам қандайдир бир яқинлик, ўхшашлик, умумий томонлар, бир ибора билан айтганда, умуминсоний фазилатлар бор, деган хулосага келади. Европа тарихида биринчилардан бўлиб «умуминсоният» тушунчасини бадий-фалсафий адабиётга олиб кирди. Худди шунинг учун ҳам христи-ап дини уламолари Дантенинг «Монархия» асарини куйдириш, асар муаллифининг хокини қабрдан чиқариб ташлашни Италия ҳукмдорлари-дан талаб қила бошлайдилар. Аммо Равенна хокими Дантени химоя қилади.

Дантега шон-шухрат келтирган буюк асари — «Илоҳий комедия»-дир. Асар нафақат унинг ғоявий-сиёсий қарашларининг яқуни, бадий тафаккурининг тожи бўлиб қолмай, умуман ўрта аср маданиятининг нқуни эди. Айни пайтда Европа бадий адабиётининг келажақдаги йулини аниқлаб берувчи йирик аҳамиятга молик ижтимоий воқеа»ди.

ДАНТЕ ИЖОДИДА ИЛОҲИЙЛИК ВА ИНСОНИЙЛИК. Оламнинг \акикий манзараси, унинг борлиғи ва бирлиги, айниқса, инсон вафоти-дан кейин унинг тақдири ҳақидаги муаммолар, дин аҳлини ҳам, файла-суфларни ҳам ҳамиша безовта қилиб келган. Ушбу муаммолар юзасидан \ар бир дин уз нуктаи назарини баён этган. Чунончи, христиан дини намояндаларининг тушунтиришларича, кишилар бу дунёдаги ўз қилмиш-лари эвазига нариги дунёда рағбатлантириладилар ёки жазоланадилар. Чунончи, бу дунёда такводорлик қилганларнинг руҳи жаннатда ором топади. Ёмонлик, тубанлик қилган кимсалар дўзах азобига гирифтор буладилар. Худди ана шу жараённи Данте ўзининг «Илоҳий комедия»си орқади тасвирлаб беришга ҳаракат қилди.

Шоирнинг фикрига кўра, нариги дунё дўзах, аъроф ва жаннатдан иборат. Мутафаккирнинг тушунтиришича, нариги дунёнинг тузилиши (структураси) ўзига хос қонун-қоидалар асосида вужудга келади. Бу срда бўладиган ўзгаришлар ҳам илоҳий қонун-қоидалар асосида рўй бсради. Чунончи, одамлар бу дунёдаги хизматларига, яъни хулқ-атво-ри на хагги-ҳаракатларига қараб нариги дунёдан жой оладилар. Бу дуйёда қилган ишларига яраша у дунёда жазо оладилар ёки роҳат-флроғатда бўладилар. Хусусан, кимдир жаннатдан, кимдир дўзахдан жой олади.

Дантенинг «Илоҳий комедия»си ўрта аср адабиётида кенг тарқалган нариги дунёни хаёлан қуриш, башорат қилиш жанрида ёзилган. Данте Пу адабий жанрдан инсонийликни улуғлаш ва ер куррасидаги барча кишилар ўртасидаги муносабатларни янада ёрқинроқ тасвирлашда фой-далади.

Данте инсонни бу дунёдан бездирмоқчи эмас, аксинча, ҳаётнинг гузаллигини тушунишга, уни чинакамига севишга, жамият ҳаётида фаол иштирок этиши, халқ, ватан манфаатини химоя қилишга, уни кўз қорачиғидек сақлашга чақиради. Дантени ҳаётнинг гўзаллиги, унинг маъно ва мазмунини инсонпарварлаштириш қизиқтиради. Шоир инсон ҳаётининг маъноси ва мазмунини янада сержило қилиш, уни ҳар томонлама такомиллаштириш мақсадида бу дунёда умрини маъносиз ва мазмунсиз ўтказган, бутун умрини ёмонликка, қабихликка бахшида этган, бировларга ҳеч қачон яхшиликни раво кўрмаган, жиноятчи, гуноҳкор кимсаларни, халқ манфаатига зид иш қилган ҳокиму бошлиқларни, дин ақидаларидан ўзининг шахсий манфаати йўлида фойдаланган риёкор руҳонийларни, бир ибора билан айтганда, уз сиёсий мухолифларини дўзахга жойлаштиради ва улар устидан ҳукм чиқаради.

«Илохий комедия»нинг «Дўзах» қисми ҳаётий зиддиятларни тўла акс эттирганлига билан «Аъроф», «Жаннат»дан ажралиб туради. «Дўзах»да тасвирланган воқеалар Ренессанс даври Италияси ҳаётининг акси (кўриниши) эди. Аниқроқ қилиб айтганимизда, «Дўзах»да содир бўлаётган воқеалар Данте замондошларининг ҳатолари эди.

Дантенинг тасвирлашича, нариги дунёнинг иккинчи қисми — аъроф ҳам тўққиз қаватдан ташкил топган. Аърофга бу дунёда билиб-билмай, енгил-елпи гуноҳ қилиб қўйган кишиларнинг руҳлари жойлаштирилади. Бу ерда ором топганларнинг асосий қисми шоир, рассом, бастакор ва умуман ижодий меҳнат билан шуғулланганлардир. Чунончи, аърофнинг биринчи қаватида мутақаббирлар, иккинчисида ҳасадгуйлар, учинчисида жаҳлдорлар, тўртинчисида маъюслар, бешинчисида ҳасис ва исрофгарчиликка йўл қўйганлар, олтинчисида очкўз ва баднафслар, еттинчисида дунёвий муҳаббатга берилганлар жойлашганлар. Саккизинчи ва тўққизинчи қаватлар эса аърофдан жаннатга ўтувчи буюк маскан вази-фасини бажаради.

Жаннатга ўтиш учун инсон руҳи калин девордан ошиб ўтиши зарур. Уша алангали девордан утган руҳ барча қусурлардан, нодонликлардан холи бўлади. Алангали девордан ўтгач, руҳ сўлим боғлар, анвойи гулларга тўла гулзорлар, ям-яшил майсазорлардан, бепоён далалардан иборат ўзгача бир ҳудудга рўпара келади. Худди шу ер ва маскандан фаровон янги ҳаёт дебачалари бошланади.

Жаннат ҳам дузах ва аъроф каби тўққизлик асосида қурилган. Жаннат ер юзида жойлашгани учун унинг атрофини тўққиз осмон ўраб туради. Чунончи, биринчиси — Ой, иккинчиси — Уторуд (Меркурий), учинчиси — Зухро (Венера), тўртинчиси — Куёш, бешинчиси — Миррих (Марс), олтинчиси — Муштарий (Юпитер), еттинчиси — Зухал (Сатурн), саккизинчиси — турғун юлдузлар, тўққизинчиси — арши аъло фаришталар маконидир. Дўзахга зид ўларок, жаннатда доим ҳаракат

устуворлик қилади. Жаннат осмонларининг ҳаммасида ёруғлик, нур, рухий камолот хукмрондир.

Данте Жаннатнинг турли осмонларида энг яхши, олижаноб, халки, натани, миллати учун хизмат қилган кишиларни жойлаштиради. Чунончи, Ой осмонида ошиқлар, ишқ-муҳаббат шайдолари, Уторудда фаол, фидойи одамлар, Зухрода сахий, олийҳиммат кишилар руҳини, Қуёшда инсоф ва диёнатда тенги йўқ руҳонийлар, файласуфлар, тарихчиларни, Миррихда шоир ўз бобокалони Кичагвидани, Муштарийда Исо пайғамбарнинг саҳобаларини, Зухалда Одам Ато, турғун юлдузларда авлиёлар, малоикларни жойлаштиради.¹ Қўриниб турибдики, бу дунёда қилган барча хайрли ишларига, яхшилик, эзгулик, инсоф-диёнатга чорловчи хулқ-атнорига, хатти-ҳаракатига қараб одамлар нариги дунёдан, хусусан, жаннатдан ўрин эгаллайдилар.

Хуллас, жаннатдаги ахлокий поклик, бу ерда абадий қўним топган руҳлар хулқ-атвори, хатти-ҳаракатидаги ақлий зукколик Данте орзу қилган мамлакат, жамият фуқароларининг рухий-маънавий қиёфаси >ди.

Данте нариги дунёнинг хаёлий картинасини чизиш учун нафақат Исовия, балки қадимги Эрон ва Туронда кенг тарқалган зардуштийлик, ислом таълимотларидан ҳам кенг фойдаланди. Нариги дунё, хусусан дўзах, аъроф ва жаннат ҳақидаги фикр-мулоҳазалари Шарқ ва Қарб маданиятининг бир-бирига яқинлашуви ва қушилувининг натижаси эди.

ДАНТЕ ФАЛСАФИЙ-АДАБИЙ МЕРОСИНING АҲАМИЯТИ. Шундай қилиб, Данте Алигъерининг фалсафий-адабий мероси ажиб бир яхлитликни ташкил этадики, у меросда Ренессанс даврининг янги, илгор <ф>икрлаш маданияти ўз ифодасини топди. Христиан ақидаларини ўзгармас, мутлақ ҳақиқат, деб билган Данте айни пайтда илохийлик ва инсоийликни, улар орасидаги муносабатларни янгича талқин этади. У ушбу ибтидоларни бир-бирига карама-қарши қўймайди, аксинча уларни яхлит, учаро алоқадорликда бўлган бирлик, деб таърифлайди. Худони инсон ижодий имкониятларига қарши қўйиб бўлмайди. Инсон оқибат бўлса, унинг сабаби бир томондан Худо, иккинчи томондан эса табиатдир. Шу сабабли роҳат-фароғатга эришишнинг икки йўли мавжуд: фалсафий ианду насихатлар, яъни инсон ақл-идроки ҳамда рухий панду насихатлар, яъни Муқаддас Рух утиглари. Инсондаги илохийлик ҳақидаги ўрта аср анъаналарига зид мулоҳазалари туфайли Данте томистлар танқидига дучор бўлди.

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

¹ Сулаймонова Ф. Шарқ ва Қарб. Тошкент, 1997, 377—378-бетлар.

кули билан яратади. Ўзининг бахт-саодатга эришиши учун узи **мутасяд*** ди, узи масъул. Бунинг учун инсон уз шахсининг имкониятларига **таяя*** моғи лозим. Бировнинг бойлигига ёхуд мерос туфайли кулга **киритилгац** молу мулкка куз тикмаслиги даркор. Шунингдек, кимларнингдир **ижти*** мойи ахволига таяниб, бойишни орзу қиладиган кишиларни қаттиқ **корй*** лайди.

Данте нафақат неоплатонизм, балки Шарқ мутафаккирлари Абу **Наср** Форобий, Абу Али Ибн Сино, айникса, Ибн Рушд ғоялари **таъсиридв** ижод кидди. Ибн Рушднинг инсон ақл-идроки имкониятлари ва **инвГ'** лектуал фаоллик ҳақидаги таълимоти билан танишгач, Данте **инсоният"** нинг энг муҳим вазифаси ақл-идрок имкониятларидан янада **туларок** фойдаланиш, уни кундалик амалий фаолиятида имконият борича **тезрок/** рўёбга чиқариш билан бевосита боғлиқ, деган хулосага келади. **Бундай** умумбашарий, умуминсоний вазифани уддаламоқ учун дин ва **черков** давлат ишларига аралашмаслиги лозим. Дин ва черков инсоният **ечими**-ни кутиб келган «абадий» муаммолар билан машғул булмаго **лозим**. Кундалик турмуш масалаларининг ечимини тогшш кишиларнинг уз ихтиёрида булмоғи керак. Турган гапки, кишилар тинчлик-осойишталик, хотиржамликка асосланган, одамларга бахт-саодат олиб келувчи **жамият**-ни барпо қилишга интиладилар.

Дантенинг умуминсоний таълимоти ута содда ва схоластик далилларни узида мужассамлаштиради. Бироқ ушбу таълимот инсонда мавжуд булган барча имкониятлар унинг ақл-заковатига бўйсундирилиши лозим, деган ғояси билан қудратлидир.

ФРАНЧЕСКО ПЕТРАРКА

(1304-1374)

ХАЁТИ ВА ИЖОДИ. Буюк италян файласуфи ва шоири Франческо Петрарка 1304 йилнинг 20 июлида таваллуд топган. Унинг отаси нотариус хизматчиси эди. 1312 йилда Петраркалар оиласи Провансга кучиб утади. Бу ерда ёш Франческо ҳуқуқ муаммолари билан шуғуллана **бош**-лайди. Шунинг учун бўлса керак, у 1316 йилда Монтельеда, 1320 йилда Болоньяда ҳуқуқ асосларидан сабоқ олади. 1326 йилда Петрарка францискан орденига аъзо булади ва минорит даражасида фаолият кўрсата бошлайди. Петрарка 1374 йилнинг 19 июлида Падуя яқинидаги Аркуа шаҳрида вафот этади.

Франческо Петрарка узидан ажойиб илмий мерос колдирди. Чунончи, 1342—1343 йилларда лотин тилида ёзилган «Оламдан хазар қилиш ҳақида»ги фалсафий трактати, 1374 йилда нашрга тайёрланган «Авлодларга мактуб» автобиографик асари, 1339—1342 йилларда лотин тилида сзилган «Африка» поэмаси, 1327 йилдан кейин ёзилган «Менинг Итали-

нм» канционни, шунингдек, 1346—1366 йилларда ёзилган «Елғизликдаги ҳаёт ҳақида»ги, 1358—1366 йилларда битилган «Азоб ва қувончларга қарши воситалар», 1374 йилда чоп этилган «Республика ҳақида»ги асарлари фикримизнинг исботидир. Ушбу асарларда Франческо Петрарка ўзининг фалсафий қарашлари, хусусан олам ва одам туғрисидаги фикр-мулоҳазаларини баён қилди. Айниқса, инсон ва унинг кадр-қиммати, тақдир ҳақида кўп бош котирди.

ГУМАНИСТИК ҚДРАШЛАРИ. Франческо Петраркани замондошлари «биринчи гуманист» ёки «гуманизмнинг отаси», деб аташарди. Чунки, у ипсон ҳақида, унинг танаси билан жони, жони билан руҳи орасидаги узро алоқадорлик ҳақида куп ўйлар эди. У Падуядаги аверроистлар мактабини қаттиқ танқид қиларди. Чунки, аверроизм тарафдорлари киши жонининг ўлмаслиги, унинг абадий мавжудлиги ҳақидаги антик замон мутафаккирлари қарашларини инкор этишарди. Петрарканинг фикрига кура, индивидуал жон ҳам абадий ҳаётга муносибдир. Айни пайтда мутафаккир католик христианларининг инсон ва унинг тақдир тўғрисидаги ақидаларига ҳам қўшилмас эди. Чунки, христиан католиклари инсон тақдирини, айниқса, бахт-иқболини унинг ўлимдан кейинги ҳаёти билан Поғлар эдилар. Петрарка эса инсоннинг ўлимдан кейинги бахт-саодати ҳақида эмас, унинг ердаги, «бу дунёдаги» ҳаётида бахтли бўлиши ҳақида купроқ ўйлаш зарур эканлигини қайта-қайта такрорлар эди. Шунинг учун ҳам Петрарка инсоннинг руҳий кечинмаларига алоҳида эътибор билан қарайди. Инсоннинг руҳий-маънавий оламини ҳар томонлама улўловчи антик замон файласуфларига мурожаат қилади. Худди шунинг учун ҳам Петрарка ўзининг инсонпарварлик ғояларини шакллантиришда антик маданият, хусусан антик-фалсафий меросга таянди. Ўз ижодида антик маданиятни тарғибот-ташвиқот қилишга кўпроқ эътиборни қаратди. У тўплаган лотин тилида ёзилган кўлўзмалар, классик матнлар ўз шмонасининг ноёб кутубхонасини ташкил этди.

Франческо Петрарка антик замон маданиятини улўлар экан, унга гарихийлик нуқтаи назаридан ёндашди. Мутафаккир учун антик замон орғда қолган жаннат ёхуд олтин аср эмас, балки муҳим ахамиятга эга Пулган маданий меросдир. Ушбу мероснинг гуманистик моҳиятини замондошларига тушунтириб беришни ўзининг энг муҳим вазифаси, деб Пилган. Петрарка назарида жаҳон цивилизациясига қўшган хиссасига кура, Рим Юнонистондан устунроқ туради. Чунки, Рим жаҳон цивилизациясининг анъанавий намунаси эди.

Ўзининг гуманистик қарашларини баён этишда Петрарка ўрта асрлар маданий меросига, жумладан Августин ижодига ҳам мурожаат этди. У шунингдек, «Ўз билимсизлигим ва ўзгалар билимсизлиги ҳақида» номи ии грактатида Ибн Рушд тарафдорларига қарши чиқди. Ўз навбатида, Исғарканинг фикр-мулоҳазалари Ибн Рушд тарафдорларининг бошқа (>ир танқидчиси Фома қарашларидан ҳам мутлако фарқ қиларди. Шу-

нинг учун ҳам Петрарка ўзининг икки томонлама хақиқат тўғриси таълимотини яратиш жараёнида, хатто, Фоманинг номини эслатиб ўтмади.

Петрарка ҳар қандай обрў-эътиборга сажда қилишга қарши ди. У Аристотель қарашларини эмас, балки ёлғон обрў-эътибор ҳақиқ-мулоҳаза юритган «эси паст аристотелчиларнинг» қарашлар қанқид қидди. Унинг фикрига қўра, ўрта асрлар охирида юзага ган университетлар инқирозга юз тутмоқда эди. Чунки ўрта асрлар охирида университетларнинг ўқитувчилари «художўйликдан борган сари йироқлашиб бораётган, теологияни обрўсизлантираётган эдилар»!¹ Петрарка узининг билимсизлигини тан олиш орқали ўз тафакқуриниш* схоластик университет ғояларидан озод бўлаётганини ифодаламоқчи бўлди.

Франческо Петрарка ўз замондошлари қаби бағоят художўй одам эди. Лекин у ўрта асрлар схоластикасининг сохта, ясама билимдонлиги* ни тан олмас эди. Инсон ўзидаги барча қобилият, истеъдодларини эркин намоён қилиши зарур, деб ҳисобларди. Инсон инсондек роҳат* фароғатда яшашга, ҳузур-ҳаловат олишга ҳақ-ҳуқуқи борлигини исботлашга уринди. Шунинг учун бўлса керак, у ўзининг фалсафий қарашларига ахлоқий сайқал берди. Бунинг учун эса қадимги юнон файласуфи Сукрот фалсафасига қайта-қайта мурожаат этди. Петрарка ахлоқий қарашларида инсон муҳаббати муаммолари биринчи ўринда туради. Муҳаббат инсон маънавий етуқлигининг энг олий ифодасидир, деб таърифлайди. У шунингдек, ўзининг «Менинг сирим» номли фалсафий мулоқотларида инсоннинг рухий кечинмалари хусусида бош котиради, инсоннинг рухий-маънавий камолот томон бошлаш ҳақида ажойиб ғояларни кун тартибига қўяди. Бу борадаги мутафаккирнинг фикр-мулоҳазалари ўша замон Европа адабиёти учун нотаниш — лирик жанрда ёзилган эди. Худди шунинг учун ҳам Петрарка Европа адабиётида лирика жанрининг асосчиси, деган номга сазовор бўлди.

Шунинг учун ҳам Франческо Петрарка номи европалик инсонпарвар мутафаккирлар орасида муносиб ўрин эгаллайди. Унинг номи асрлар оша ажодлардан авлодларга ўтиб келмоқда.

ПЬЕТРО ПОМПОНАЦЦИ

(1462-1525)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Мащҳур италян мутафаккири ва врач Пьетро Помпонацци 1462 йилнинг 16 сентябрида Италиянинг Мануя шаҳрида таваллуд топди. Унинг мутафаккир сифатида шаклланишида Падуя университетининг таъсири бекиёс бўлди. Маълумки, Падуя университетида лотин аверроизми мактаби шакланган эди. Ушбу мактабнинг намоянда-

лари схоластиканинг бош архитектори хисобланган Аристотель қарашларини томизм тарафдорлари томонидан нотўғри талқин этилишига қарши бош кўтара бошладилар. Лотин аверроизми мактаби намояндалари Лристотель илмий меросини қайта тиклашга киришдилар. Улар қадимги юнон тилида ёзилган Аристотель асарларининг асл нусхаларини қайта иашр эттирдилар. Ана шундай шароитда фалсафа ва тиббиёт асосларидан турли мактабларда сабоқ олган Пьетро Помпонацци католик черкониининг расмий доктринаси бўлмиш томистик схоластиканинг танқидчиси бўлиб шаклланди.

Помпонацци 1495—1509 йилларида Падуя университетининг профессори, 1512 йилдан умрининг охирига қадар Феррари ва Болонья университетларининг профессори лавозимларида фаолият кўрсатди. Ўз (>аолияти давомида Помпонацци Ренессанс даври инсонпарварлик ғояларининг машхур тарғиботчиси Александр Афродзий тарафдорларини ўз агрофига тўплади. У александристар мактабини ташкил этиб, унинг фаолиятига рахбарлик қилди.

Пьетро Помпонаццининг «Инсон жонининг ўлмаслиги хақида»ги илк асари 1516 йилда ёзилган. Асар XVI аср Италияси фалсафий ҳаётии жунбушга келтирди. Мутафаккирнинг бу китоби самимий олқишлар «а эътирозлар, ҳайрат ва нафратга сабаб бўлди. Томистик схоластика тарафдорлари Помпонаццининг ушбу китобини кескин танқид қилдилар. Уларга жавобан мутафаккир 1518 йилда «Апология», 1519 йилда «Химоя», 1520 йилда «Тақдир, эркинлик, қисмат ва илохий башорат \ақида» ҳамда «Табийий ходисаларнинг сабаблари хақида ва сеҳргарлик кақида» номли асарларини ёзди. Ушбу асарларда мутафаккир инсон дунёқарашига оид бир қатор муаммолар хақида ўз фикр-мулохазаларини билдирди. Ўз мулохазалари билан у ўрта асрларга хос фалсафий хур-фикрлилик анъаналарини давом эттирди.

ПОМПОНАЦЦИНИНГ ГУМАНИСТИК АРИСТОТЕЛИЗМИ. Аристотель (>алсафий қарашларида жамоавий интеллектнинг ўлмаслиги ва индивидуал жоннинг ўлимга махкум этилганлиги хақидаги ғоялар илгари сурилган эди. Индивидуал жон хис-туйғуларга асосланганлиги учун ҳам ҳаммаша улимга махкумдир. Бундай ғоялар, шубҳасиз, ўрта асрлардаги монотсистик мафкура ғояларига мутлақо зид эди. Ўрта асрлар шароитида ипсон жонининг ўлмаслиги хақидаги ақида ҳар қандай диний ахлоқминг асосини ташкил этарди. Худди шунинг учун ҳам индивидуал жоннинг ўлмаслигини исботлашга уринган, бу борада Муқаддас китобларга таянган томистик схоластика тарафдорлари Аристотель қарашларини бузиб талқин қила бошладилар. Лотин аверроистлари эса Аристотелнинг биз юқорида эслатиб ўтган фикр ва мулохазаларини қўллаб-қувватлар ва мантиқ қонун-қоидалари асосида уни исботлаб беришга ийтилардилар.

Фалсафий баҳс-мунозаралар шу қадар кескинлашиб кетдики, охир-

окибатда 1513 йилда Лютеран собори папанинг ушбу мусохабалврМ хақида махсус кўрсатма қабул қилди. Унга кўра, жоннинг ўлмаслигиП ҳеч қандай шак-шубҳа йўқ, шу боис бу борада ҳеч қандай баҳс-муноз* рага ўрин йўқ. Ана шундай мураккаб бир вазиятда Пьетро Помпонав» цининг «Инсон жонининг ўлмаслиги хақида»ги фалсафий трактати **60Б** силиб чиқади. Помпонацци ўз асарларида Аристотелнинг фикр-мулохИ¹ заларига таянади. Шунингдек, Августин, Ибн Рушд, Фома каби **урА** асрларнинг энг йирик алломаларининг фалсафий меросига мурожавт этади. Маълумки, Аристотель жамоавий интеллект индивидуал интеллектдан юқорига кўтарилга олгани, мавҳум тафаккур юритиш ҳамда умумлаштириш имкониятига эга бўлгани учун ҳам ўлмасдир, деган ғояни илгари суради. Мавҳум фикр-мулоҳаза юритиш, умумлаштириш қобилияти билишнинг хиссий даражасидан мутлақо холидир. Аристотель инсоннинг бундай қобилиятларини фаол интеллект, деб номлайди. Фаол интеллект инсон ижодий фаолияти учун стимулятор вазифасини бажаради.

Кўриниб турибдики, Аристотелнинг фалсафий-космологик доктринаси монотеистик диний эътиқодга хос бўлган «Яратувчи Худо» тушунчасини фалсафий «Шахссиз Худо» тушунчаси билан алмаштиради. Шунинг учун католик черковига муҳолиф бўлган ҳам христиан Ғарбидаги, ҳам мусулмон Шарқидаги диний таълимотлар ушбу доктринани асос сифатида қабул қилади. Помпонацци ҳам худди шундай йўл тутаяди.

Помпонацци инсон ақлини билиш борасидаги фаолияти тўғрисида бир қатор эътиборга молик фикр-мулоҳазаларни баён қилди. Чунончи, унинг фикрига қура, инсон ақли, энг аввало, умумлаштириш маҳсулидир. Шу боисдан инсон ақли «макон ва замонда мавжуд бўлмайди, бироқ макон ва замондан тўла ажрала олмайди ҳам».¹ Лекин интеллект умумийликни айримлик орқали англаб етади. Шундай экан, у хиссий тасаввурлардан холи бўла олмайди. Унинг ҳар қандай хиссийликдан йироқ булган интеллигенциядан ва «хиссийлик ботқоғига ўралашиб қолган» ҳайвон жонидан асосий фарқи ҳам ана шунда.

Инсоннинг билиш борасидаги фаолиятининг бундай ўзига хос хусусияти инсон жонини ҳам турлича талқин қилиш имконини беради. Инсон жони ақлнинг шарофати билан улмасдир. Чунки, фақат ақл уни макон ва замондан юқорироқ турган тушунчалар, илохийлик олами билан таништиради. Помпонацци ақлни ирода билан боғлайди, иродасиз ҳеч қандай ахлоқнинг булиши мумкин эмас, деб тушунтиради. Ҳайвонларнинг иродаси бўлмагани учун ахлоқсиздирлар. Бироқ ўлмас ақл хиссийликка бўйсундирилган бўлади. «Инсон табиати тўлалигича материяга боғлиқлиги ва оз бўлса-да, ақлга дахлдорлиги туфайли инсон билан

¹ Помпонацци П. Трактатн «О бессмертии души» и «О причинах естествоюших явлений и о чародействе». — М., 1990, стр. 65.

интеллигенциялар орасидаги масофа бемор билан соғ киши, бола билан фкак, ахмоқ билан доно орасидаги масофадан каттароқдир», деб ёзади Помпонацци.¹ Дархакикат, ҳаётда ўз туйғуларини ақлга буйсундира олган кишилар камдан-кам учрайди. Аксинча, хис-туйғуларга берилиб кетганидан ҳайвондан фарқи қолмаган кишиларни ҳар қадамда учратиш мумкин. Нормал одамлар эса «ҳаётда уртача бир йўлни танламоқлари лозим».²

Индивидуал жоннинг ўлимга маҳкум этилганлиги ҳақида мулоҳаза юритган Помпонацци унинг Худо томонидан бевосита яратилганини мантқан инкор этишга мажбур бўлади. Худо индивидуал жонни бевосита эмас, билвосита яратган. Билвосита яратилган индивидуал жоннинг ўлмаслигига ишониш ақдан йироқ бўлган эътиқоднинг натижасидир.

Индивидуал жоннинг ўлмаслигига одамларни ишонтиришдан мақсад жамиятни турли нопокликлар, ёвузликлардан ҳимоя қилишдир. Бундай ҳолатда диннинг ижтимоий, айниқса, сиёсий функциялари янада яққолроқ намоён бўлади. Платон ва Аристотель фалсафий меросидан бизга маълумки, «Сиёсат жонларни даволаш демақдир, сиёсатдоннинг асл нияти эса инсонни олим қилиш эмас, ғайрат-шижоатли қилишдан иборатдир»³. Худди шунинг учун ҳам Библиядаги масалалар оламнинг ҳақиқий манзарасини тушунтиришга эмас, оммани ахлоқан поклашга қаратилган.

Индивидуал жоннинг ўлимга маҳкумлигини гносеология ва антропология позицияларидан туриб ҳам асослаб бериш мумкин. Бироқ ахлоқ иуқтаи назаридан бунинг ҳожати йўқ. Чунки индивидуал жоннинг ўлимга маҳкумлигининг исботланиши жамиятда ахлоқнинг заифлашувига олиб келади. Дархакикат, ўлимдан кейинги ҳаётга ишонган кўпчилик кишилар «абдий ҳузур-халоватга эришишга умид қилганларидан эмас, абдий азоб-уқубатдан қўрққанларидан тўғри яшайдилар, чунки кишиларга ҳузур-халоватдан кура азоб-уқубат тушунарлироқдир».⁴

Пьетро Помпонаццининг таъкидлашича, чинакам инсон кимдандир ёки нимадандир қўрққани, кимдандир ёки нимадандир умид қилгани учун эмас, балки ўзидаги инсонийликни намоён қилишга интилгани, ҳаётини бахт-саодатли утказишга бел боғлагани учун тўғри яшаши лозим. Ўзининг бу борадаги мулоҳазаларини мутафаккир ажойиб сўзлар билан яқунлайди: «Жоннинг ўлимга маҳкум этилганига амин бўлган кишилар унинг ўлмаслигини эътироф этганлардан-да эзгуликни аълороқ ҳимоя қиладилар. Чунки мукофотдан умид қилиш ва жазодан қўрқиш

¹ Ўша асар, стр. 108.

² Ўша асар, стр. 30.

³ Помпонацци П. Трактатн «О причинах естественньк явлений» и «О чародействе». М., 1990, стр. 107.

⁴ Ўша асар, стр. 107.

туйғулари инсон жонини куллик исканжасига соладики, бундай куллик ҳар қандай эзуликка зиддир».¹

ПОМПОНАЦЦИНИНГ ОРГАНИК ДЕТЕРМИНИЗМИ. Помпонацци ўзининг 1520 йилда ёзилган «Табиат ҳодисаларининг сабаблари ва сеҳргарлик ҳақида» номли асарини нашр учун битмаганди (асар 1556 йилга келиб Базелда чоп этилди, бунга қадар у қўлёзма сифатида тарқатилган эди). Ушбу трактатда мутафаккир омма онгида чуқур илдиз отган мўъжизаларнинг табиатини тадқиқ қилишга бел боғлайди. Маълумки, ўрта асрларда (зотан бугунги кунда ҳам) одамлар илоҳий мўъжизаларга қатъий ишонадилар. Бундай мўъжизалар икки турга бўлинади. Ижобий характерга эга бўлган мўъжизалар Худо томонидан илҳомлантирилган. Фаришталар томонидан амалга оширилган мўъжизалар одамлар манфаати, яхшилик учун содир этилса, салбий характерга эга бўлган мўъжизалар ёмонлик учун хизмат қилади. Салбий ҳолатлар барча ёмонликлар ижодкори Иблис (Демон) томонидан амалга оширилади. Фаришталар ҳам, Иблис ҳам жисмсиз мавжудот сифатида тасвирланади. Бундай жисмсиз, танасиз мавжудотлар амалга оширган мўъжизалар Муқаддас китобларда ҳам тилга олинган.

Помпонацци жисмсиз мавжудотлар амалга оширган мўъжизалар ҳақидаги фикр-мулоҳазаларини баён қилишда ҳам Аристотель фалсафий меросига асосланади. Унинг тушунтиришича, оламда содир этилаётган турли мўъжизаларнинг ижодкори бўлган инсон тирик мавжудотлар ичида ўзига хос хусусиятлари билан ажралиб туради. Инсон ўзига хос микрокосм, кичик олам бўлиб, ўзида макрокосм, яъни катта оламнинг барча хусусиятларини мужассамлаштиради. Инсон танасида рўй берган ҳар қандай ўзгаришларни фаришталар ва Иблис фаолияти билан эмас, балки оламда содир этилган ўзгаришлар билан боғламоқ зарур. Афсуски, одамлар ақлга қараганда кўпроқ ҳис-туйғу маълумотларига ишонганлари боис буни англаб етмайдилар.

«Мўъжиза табиатга зид ҳодда содир этилгани учун эмас, балки камдан-кам, узок муддатда бир марта рўй бергани учун ҳам мўъжизадир», — деб ёзади мутафаккир.² Кўриниб турибдики, Помпонацци мўъжизаларнинг сабабини илоҳий қудратдан эмас, органик дунёдан излайди. Органик дунёда доимий ўзгариш ва айланиш устуворлик қилади. Бунда айрим ҳодисаларнинг даврийлиги қисқароқ бўлса, бошқаларники узунроқ булиши табиий бир ҳолатдир. Шунинг учун ҳам баъзи ҳодиса ва воқеалар тез-тез, бошқалари эса камдан-кам содир бўлади.

Помпонацци органистик детерминизмининг муҳим элементлари-

¹ Ўша ерда, стр. 117.

² Помпонацци П. Трактат «О бессмертии души» и «О причинах естественных явлений и о чародействе». — М., 1990, стр. 272.

дан бири сайёралар ҳаракатининг талқини билан боғлиқ. Унинг фикрига кўра, инсоннинг қобилияти, ундаги энг нодир истеъодларнинг вужудга келишига Иблис ёки фаришталар эмас, одам туғилаётган вақтдаги сайёраларнинг вазияти ҳал қилувчи аҳамиятга эга бўлади. Лекин инсонни эзгулик ва ёвузлик томон етакловчи ирода кучини ҳаммиша сайёралардан излаш ҳам тўғри эмас, деб таъкидлайди мутафаккир. Чунки «юлдузлар пойдевор яратадилар, лекин мажбур қилмайдилар», деб ёзади Помпонацци.¹

Пьетро Помпонацци баён этган органистик детерминизм маърифий хусусиятга ҳам эга. Мутафаккир ибодатнинг фойдаси ҳақида фикр юритар экан, ибодат эмас, беморнинг ибодатдан шифо топишига бўлган ишончи чинакам мўъжиза яратади, деб таъкидлайди. Чин кўнгилдан қилинган ҳар қандай ибодат фойдадан холи эмас, чунки, у кишининг руҳини ҳар қандай нопокликлардан тозалайди. Афсуски, дейди Помпонацци, кўпчилик кишилар кундалик икир-чикирларини рўёбга чиқариш ниятида ибодатга бош қўядилар. Чинакам эзгулик, бахт-саодат истаги билан ибодат қилинса, ахлокий етукликка эришилади, деб ҳисоблайди Пьетро Помпонацци.

Хуллас, италян мутафаккири Пьетро Помпонацци ўзининг гуманистик аристотелизми ва органистик детерминизми билан нафақат Европа Ренессанс маданияти, балки фалсафаси тараккиётига ҳам катта таъсир ўтказди.

ПИКО ДЕЛЛА МИРАНДОЛА

(1463-1495)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Гуманистик антропоцентризм италиялик машҳур файласуф Пико Делла Мирандола асарларида баланд мақомга кўтарилди. Ута истеъодли булган граф Пико юнон, араб, яҳудий, оромий тилларини яхши билар эди.² Падуя университетига ўқиб юрган кезларидаёқ ўрта аср теологиясининг ўзига хос хусусиятлари ва анъаналарини, айниқса, Яқин ва Ўрта Шарқ мамлакатларида кенг тарқалган диний-фалсафий таълимотларни ҳар томонлама чуқур ўрганди. Шу жараёнда Падуя авероизмига ҳам меҳр қўйди, Париж ва Оксфорд номинализми билан ҳам танишди. Шарқ фалсафаси, хусусан, ибн Рушд асарларини синчиклаб таҳлил қилди.

Пико ватандоши Марселио Фичино ташкил қилган тўғарақда фаол иштирок этди. Турли диний-фалсафий муаммолар юзасидан бўладиган

¹ Ўша ерда, стр. 257.

² В.В. Соколов. Европейская философия XV—XVII веков. М., 1996, стр. 33.

бахс-тортишувларда ўзининг танқидий фикр-мулоҳазалари билан чиқиш* лар қилди. Унинг фикрлаш маданиятининг асосида Платон, неоплато низм ғоялари ётар эди. Шунингдек, Пико дунёқарашининг шаклланишида Аристотель ва машҳур Шарқ файласуфи Ибн Рушд фалсафасининг ҳам таъсири бор эди.

Пико Делла Мирандоланинг ижодида маърифат, фидойилик, гуманистик ҳаёт узининг яққол ифодасини топган. 1486 йил декабрида 23 ёшли навқирон йигит Римда бўладиган Бутуневропа файласуфларининг йиғилиши олдидан антик замон ва ўрға аср диний-фалсафий системалари ҳақидаги уз фикр-мулоҳазалари баён қилинган 900 тезисни тақдим этди. Пико тақдим этган тезисларида одамлар турмуш тарзининг барча жабҳаларида христиан дини ҳукмронлигини эътироф этган ҳолда динда баъзи тушунмовчиликлар, англашилмовчиликлар борлиги, чунончи, ханузгача баъзи масалаларда ягона диний ҳақиқатнинг қарор топмагани, хозиргача дин қўлга киритган ютуқлар ҳақиқатни билиш борасидаги маълум бир босқич эканлигани таъкидлайди.

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

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

ПИКО ИЖОДИДА ОЛАМ ВА ОДАМ МУАММОСИ. Пико томонидан Бутуневропа файласуфлари Кенгаши одцидан ўтказиладиган диспут учун ёзилган 900 тезис 1487 йилда «Инсоннинг кадр-қиммати тўғрисидаги нутқ» номи билан алоҳида китоб қилиб нашр этилди ва тез орада жаҳоннинг қатор халқлари тилига таржима қилинди. Ушбу китобда у олам ва одам муаммолари, инсоннинг оламдаги ўрнини тушунтириб беришга ҳаракат қилди. Унинг фикрига кўра, инсон мураккаб микрокосм бўлиб, ўзида ерга (тўрт унсур: тупроқ, сув, ҳаво ва олов), ҳайвонга, Худога хос унсурларни мужассамлаштиради. Шунинг учун ҳам Худо томонидан яратилган инсон ҳайвон даражасида тубанлашиши ҳам, ҳуҷужўйликнинг, олижанобликнинг энг юқори пиллапояларига кўтарилиши ҳам мумкин.

Пиконинг тушунтиришича, инсоннинг оламдаги бошқа тирик маҳлуқлардан фарқи шундаки, у ўз тақдирини ўзи яратади. Узининг табиатини истаганича, яъни чексиз ўзгартириш имкониятига эга. Инсоннинг тақдирини аллақандай сирли хусусиятларга эга бўлган юлдузлар белгиламайди, балки уни эркинлигининг ҳолати, фаоллигининг даражаси ҳал қилади. Неоплатончилар таъкидлаганларидек, инсон борлиғи-

ни уч горизонтал оламнинг (фаришталар, самовот, элементлар) бирортасига ҳам ухшатиш мумкин эмас. Чунки инсон олами бу оламларнинг ҳар бирига вертикал ҳаракат қилиш йўли билан кириб олади. Инсон табиати бошқа махлуқотлардан «илоҳий такомиллаштириш» томон бо-раётгани билан тубдан фарқ қилади.

Кўриниб турибдики, Пиконинг гуманизми антропоцентрик характерга эга бўлиб, оламнинг марказига инсонни жойлаштиради. Инсон табиати оламдаги бошқа махлуқотлар табиатидан кескин фарқ қилади. Оламдаги махлуқотлар ичида энг улуғи, энг такомиллашгани инсондир. Инсон — шундай махлуқотки, у доимо илоҳий камолот томон интилиш қобилиятига эга. Лекин бундай имконият унга аввалдан берилмайди, балки аста-секинлик билан вужудга келади. Буни инсоннинг ўзи шакл-лантиради.

Пико олам билан одам орасидаги ўзаро алоқадорлик механизмини тушунтириб беришга катта куч сарфлайди. Узининг «Гептагл» асарида таъкидлаганидек, инсон ўзига хос тўртинчи олам бўлиб, қуёшости, юлдузости, ойости оламлар билан бир қаторда туради. «Инсоннинг кадр-қиммати тўғрисида нутқ» асарида эътироф этилганидек, инсон, бир томондан, ҳамма мавжудотлар орасида, хусусан ер билан осмон орасида воситачи вазифасини бажарса, иккинчи томондан, оламдаги жамики мавжудотлардан ташқарида туради. Чунки, деб таъкидлайди Пико ўзининг «Астрологияга қарши фикр-мулоҳазалар» асарида, инсон руҳи шундай мўъжизаки, у, ҳатто, осмондан ҳам баландрокка кўтарилади. Ерда ундан бошқа буюкроқ зот йўқ. Инсонда эса унинг ақл-заковатидан ва жонидан азизроқ, улуғроқ қудрат йўқ.

Инсон руҳи мўъжизасини унинг эркинлиги, унинг инон-ихтиёри ўз қўлида бўлиши белгилайди. Пиконинг тушунтиришича, ушбу мўъжизанинг қудрати Худонинг кароматига боғлиқ. Аммо инсон эркинлиги ўзбошимчалик эмас. У Худога бўйсунмоғи даркор. Чунки, Худо инсонни яратиб, унга «ҳаётнинг турли-туман куртакларини ўрнатди ва уруғларини сепди». Худо томонидан ато қилинган бундай неъматларни ҳазм қилиш инсоннинг ўзига боғлиқ. Ана шу жараёнда инсон ер юзасидаги пасткашликларнинг энг охири нуқтасигача тубанлашиши, ҳатто, хайвон даражасига тушиши ҳам, фаришталар даражасидаги ахлоқий юксалишга кўтарилиши ҳам мумкин, дейди Пико.

ПИКО ОЛАМ БОРЛИҒИ ВА БИРЛИГИ ҲАҚИДА. Пиконинг олам борлиғи ва бирлиги, Худо билан олам орасидаги ўзаро алоқадорлик ҳақидаги қарашлари «Гептагл», «Мавжудлик ва бирлик», «Астрологияга қарши фикр-мулоҳазалар» номли асарларида баён этилган. Чунончи, Худо билан олам орасидаги муносабатлар тўғрисида фикр юритган Пико схоластик анъаналар доирасидан чикмаган ҳолда эътироф этадики, Худо фақат ўзи учун яшайди, унинг эрки ўз қўлида, у ўзига ўзи ҳукмрондир. Уз навбатида Мирандола баъзи пантеистик ғояларни ҳам баён қилади.

Чунончи, Худо оламга шундай даражада зарурки, банда олам **Худосиз** яшай олмайди, деган хулосага келиши мумкин. Чунки, Худо ва олам **бир** бутун ажралмас борлиқдир. Таъкидлаш жоизки, Пиконинг **пантеистик** ғоялари худди **Фичино** ғояларидек натуралистикдир. Фичино эса **реая** нарсалар оркали табиат томон чуқурроқ кириб боришни афзал кўрарди.

Пиконинг олам тўғрисидаги қарашларининг асосида пантеизм **ёта**-ди. Унинг тушунтиришича, олам турли иерархик гшллапоаялардан иборат. У фаришталар, самовий ва заррачалар оламидан иборат. Хиссиёт **олами** уз-узидан, «ҳеч нимадан» пайдо булгани йўқ, балки Худонинг ўзи тартибга солиб, интеграциялаштириб турган олий, танасиз ибтидодан, хаосдан вужудга келган. Олам ўзининг мураккаблиги, зиддиятларга тўлалиги ва уларнинг уйғунлашуви билан гўзадир. Оламнинг зиддиятларга тўлалиги шундаки, бир томондан қарасак, у Худодан ташқарида яшайди, бошқа томондан назар солсак, у Худонинг қудрати билан вужудга келган.

Пиконинг эътироф этишича, Худо табиатдан ташқарида мавжуд бўлмайди, у доимо табиат билан бирга бўлади. Эътибор бериб қарасак, бу ерда гап оламнинг натуралистик пантеизми ҳақида эмас, балки табиат билан Худонинг бир-бирига уйғунлиги принципи ҳақида бораётир. Пиконинг тушунтиришича, Худо оламнинг охириги, якунловчи моҳиятидир. Куришиб турибдики, бундай фикр-мулоҳазалар асосида инсонни табиат сирларини урганишга даъват этиш ётади.

Шундай қилиб, Пико ҳақиқатни излашга ва аниқлашга интиларди. Ана шу ҳақиқатнинг ким томонидан баён этилганига эътибор бермасди. Шу боисдан бўлса керак, унинг ғоялари гуманистик фалсафанинг муҳим манбаига айланди.

РОТТЕРДАМЛИК ЭРАЗМ

(1469-1536)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. XV аср суштида Оксфорд университетида Жон Колет (1467—1519) тўғарагининг ташкил этилиши Англияда инсонпарварлик ҳаракатининг янада авж олишига сабаб бўлди. Ушбу тўғарақца Флоренция платоникларининг асарлари таҳлил қилинар, Таврот ва Инжил матнлари хусусида мусохабалар уюштирилар эди. Тўғарак катнашчилари ижтимоий тенгликка асосланган христианча гуманизм ғояларини катта қизиқиш билан урганар эдилар. Улар орасида роттердамлик Эразм гуманизм ғояларига садоқати билан алоҳида ажралиб турар эди.

Роттердамлик Дезидерий Эразмнинг асл номи Герхардт Герхардс бўлиб, у 1469 йидда туғилди. Рухоний ва унинг оксочининг ноқонуний фарзанди бўлган Эразм ёшлик йилларидаёқ Нидерландия монастирларидан бирида монах бўлди. Азбаройи меҳнаткаш ва сабр-тоқатли бўлгани учун хавас қилса арзигулик филологик-гуманистик маълумот олди. XV

асрнинг охирида Эразм Лондонга келади ва Колет тугарагида иштирок ўга бошлайди. Шу даврдан бошлаб ҳаётининг охирига қадар мутафаккир Иариж, Лувен, Кембриж, Брюссель, Антверпен, Брюгге, Майнц, Фрейс-Пург, Базель шаҳарларида яшади. Бироқ ватанига қайтиш насиб этмади.

Замондошларининг эсдаликларига қараганда, Эразм ниҳоятда меҳпаткашлиш билан бошқалардан ажралиб турарди. У атиги бир неча соатга уқлаб олиш учунгина қалам ва китобни тарк этар, қолган вақтини уқиш ва ёзишга тўлиқ бахшида қилади. Бунинг натижаси ўлароқ у ўзидан шундай буюк мерос қолдирдики, ханузгача Эразмни Ренессанс даврининг атоқли олими, деб ҳурмат қиладилар.

XVI асрнинг бошларига келиб, Эразм бутун Европада авж олган инсонпарварлик ҳаракатининг йўлбошчиси даражасига қўтарилди. Унинг обрў-эътибори шу қадар юксак эдики, Муқаддас Рим империяси императори ва Испания қироли Карл V, унинг рақиби Франция қироли Франциск I, Англия қироли Генрих VIII, Рим папалари унинг назарига гушишга интилардилар. Ҳатто, Рим папаси Павел III Эразмга кардиналлик мантиясини ҳам таклиф этганди.

ЭРАЗМНИНГ «ИСО ФАЛСАФАСИ». Эразм ўз ижтимоий-фалсафий қарашларини 1501—1503 йилларда ёзилган «Христиан жангчиси учун қўлланма» номли асарида изҳор этганди. Уз таълимотини Эразм «Исо фалсафаси», деб атади. Албатта, бу термин Эразмга қадар ҳам қўлланилган, бироқ у «Исо фалсафаси» тушунчасига янгича мазмун ато этди. Эразмнинг мулоҳазаларига қараганда, Исо фалсафасида ўз ифодасини топган христиан маданияти қадимги юнонлар ва римликларнинг мажусий маданиятидан қувват олади. Италиян гуманистларидан фарқли ўлароқ, қудратли интеллектуал салоҳиятга эга бўлган Эразм ўзининг гуманистик қарашларини ажойиб ва инкор этиб бўлмайдиган далиллар асосида баён қилади. Христиан маданиятини антик маданиятнинг ҳосиласи сифатида талқин этган Эразм Сукротни Исо қаторига қўяди.

Эразм ўз таълимотида христиан динининг ахлоқий мазмунини кенг-роқ ёритишга ва унинг догматик томонини инкор этишга интилади. Христиан жангчисининг мажози ахлоқий мазмун билан тўлиб тошган. Унинг эътиқоди ҳамиша ақлидан устун туради. Айтайлик, у рухнинг ўлмаслигини ақл билан илғаб, тушуниб ололмасада, унга қатъий ишонади. Ана шу ишонч уни турли гуноҳлардан сақланишга ундайди. Инсоннинг мажози ахлоқий мазмун билан тўлиб-тошган экан, христиан ғоялари ҳар бир киши учун тушунарли, ҳаммабодир, деган хулосага келади Эразм.

Кишиларни дастлабки инсонпарвар христиан ғояларига қайтариш учун, Эразмнинг фикрига мувофиқ, «инсон табиатан гуноҳкор банд», деган ёлғон хулосадан воз кечиш даркор. Ҳар қандай киши Исо пайгамбар изидан бориб, Муқаддас китобларда илгари сурилган ғояларни ўзлаштириши мумкин. Бунинг учун фақат Таврот ва Инжилдан черковда қслтирилган парчалар билан қаноатланмасдан, уларни мукамал ўрганиш

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

Кўриниб турибдики, Эразм ўз қарашлари ва амалий фаолиятига кўра маърифатпарвар файласуф эди. Бироқ фақат Таврот ва Инжил билан элни маърифатли қилиб бўлмаслигини мутафаккир яхши тушунади. Рационализмсиз, ақл иштирокисиз маърифат йўқ ва бўлиши ҳам мумкин эмас, деган хулосага келади. Шу боис мутафаккир фикрларини рационалистик позициядан туриб баён этишга мажбур бўлади ва бунинг билан асрий схоластик билимдонликка ҳамда ўта догматик католик илоҳиятига қарши боради.

САТИРИК АНПИСХОЛАСТИЦИЗМ. Мутафаккирнинг рационалистик дунёқараши унинг ниҳоятда машҳур бўлган «Аҳмоқликка ҳамду сано» номли асарида ўз ифодасини топган. Эразмнинг 1509—1511 йилларда битилган ушбу асари шу қадар сатирик қувватга эга эдики, унинг муаллифини кейинчалик «XVI аср Вольтери», деб атай бошладилар. Шунингдек, асар ёрдамида ўша даврнинг фалсафий таълимотлари моҳиятини билиб олиш мумкин. Муаллиф муттасил ўзини мақташдан чарчамайдиган жаноби олиялари номидан ўз замонасининг ўзига хос томонларини танқид қилади.

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

Бундан хулоса шуки, одамлар ким бўлишидан қатъи назар, кироли аъёнлардан тортиб, папа ва кардиналларга қадар барчаси аҳмоқлик қилиб турадилар. Энг ҳайратланарли жойи шундаки, муаллиф, ҳатто, Исо пайғамбар ва унинг хаворийларининг фаолиятини ҳам аҳмоқчиликдан иборат деб баҳолайди, чунки «христиан эътиқоди, афтидан, қандайдир аҳмоқчиликни эслатади ва донишмандликка мутлақо мос тушмайди». «Худога аҳмоқлар бунчалик керак бўлиб қолгани бежиз бўлмаса керак»³. Албатта, бу сатрлар билан танишгач, мутафаккир христиан динини мутлақо инкор этган, деган хулосага ҳам келиш мумкин. Аслида бундай эмас, акс ҳодда у ўзи тарғиб этган «Исо фалсафаси»га ўзи қарши чиққан бўлур эди. Бу ерда гап христиан эътиқодининг моҳияти ҳақида эмас (гарчи

¹ Э. *Роттердамский*. Похвала глупости. Библиотека всемирной литературы.— М., 1971, т. 33, стр. 137.

² Уша асар, стр. 142.

³ Э. *Роттердамский*. Похвала глупости. Библиотека всемирной литературы.— М., 1971, т. 33, стр. 200-201.

баъзан муаллиф христианликнинг айрим ғояларини танқид қилсада), уша даврда ҳукм сурган расмий илоҳиёт ҳақида бораётир. Масаланинг моҳиятини билмоқ учун Эразмнинг схоластикага ва унинг билан боғлиқ булган расмий-догматик илоҳиётга муносабатидан хабардор бўлмоқ юрур.

Эразм христианча эътиқод билан расмий-догматик илоҳиёт ўртасида катта тафовут юзага келганини асослаб беради. Бунинг асосий сабаби расмий илоҳиёт тарафдорларидирки, Эразм уларни «захарли ўсимликлар», деб атайди. Улар ўз бемаъниликларига шу қадар берилиб кетганларки, на ўзлари ҳақиқатга эриша оладилар, на ўзгаларни қўядилар. Ўз фикрларига қўшилмаган ҳар қандай зотни бидъатчи, деб эълон қиладилар. Боз устига, аслида сафсатабоз бўлган бу илоҳиётчилар ижод ва ижод аҳлини, билим ва билим эгасини назорат остида саклаб туришга ошиқадилар. Қизиғи шундаки, ҳатто, жаннат калитчиси авлиё Петр ҳам «қандай қилиб билимнинг ўзига эга бўлмасдан туриб, унинг калитини қўлда саклаб туриш мумкин» эканлигини тушунтириб бера олмайди.¹ Ўз мулоҳазаларининг мантиғи асосида Эразм илоҳиётчиларни танқид қилишдан схоластиканинг ўзини танқид этишга ўтиб кетади.

Аҳмоқчиликнинг моҳияти ҳақида фикр юритган Эразм уни «ҳаёт» тушунчасининг синоними сифатида қўллай бошлайди. Ушбу мулоҳазалар табиий бир саволнинг туғилишига олиб келади. Нима учун аҳмоқчилик донишманддикдан устун, қудратлидир? Муаллифнинг фикрига кўра, ҳиссийлик инсоннинг бутун жисмини қамраб олади, ваҳоланки ақл жисмининг бир қисми билан чекланган, холос. Шу боисдан инсон ҳулқ-атвори қўп жиҳатдан ҳиссийликка, айниқса, ҳузур-ҳаловатга бориб такалади. Ҳузур-ҳаловатга эришган кишилар ўзларини бахтиёр, деб ҳисоблайдилар. Ажабланарли жойи шундаки, бунда кишиларни асл, ҳаққоний ҳузур-ҳаловат кизиқтирмайди. Улар учун бирор нарсани ҳузур-ҳаловат деб ҳисобланганини ёки бирор нарсани ҳузур-ҳаловат, деб эълон қилинишининг ўзи кифоя. Хуллас, инсоннинг бахти нарсага эмас, нарса ҳақидаги ўз мулоҳазасига боғлиқ. Демак, бахтни қўпчилик ўйлагандек, билимдан, адашмасликдан эмас, билимсизликдан, адашишдан изламоқ даркор. Ҳаётнинг иррационал моҳияти ҳам ана шу ерда яққол намоён бўлади: кишилар аслида бахтли-саодатли бўлиш-бўлмасликларидан қатъи назар, ўзларининг бахтли, саодатли эканликларига ўзларини алдаб, аҳмоқчилик қилиб яшайдилар. Ҳаёт иррационалистик моҳиятга эга экан, уни ақл ёрдамида илғаб, билиб бўлмайди, унинг хусусида мутлақ ҳақиқатни аниқлаш амри-маҳол. Шундай экан, мутлақ ҳақиқатни даъво этаётган кишиларни ва уларнинг таълимотларини ким ва нима деб атамоқ даркор?

Хуллас, Эразм XVI—XVII аср мутафаккирларининг дунёқарашларига катта таъсир ўтказди. У ўзининг ҳавас қилса арзигулик ижодий фао-

¹ Ўша асар, стр. 176.

лияти билан христиан этикодини турли беъманиликлардан озод ниши, унинг негизида инсонпарварлик ғояларининг шаклланиши, **ижти** мойй адолат ва тенглик ғояларининг системалаштирилиши учун **шаод** шароит яратиб кетди. Унинг мулохазалари кейинчалик Томас Мор N Томмазо Кампанелла ижодида уз мантикий интихосини топди.

МИШЕЛЬ ЭЙКЕМ ДЕ МОНТЕНЬ

(1533-1592)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Мишель Эйкем де Монтень 1533 йилнинг 28 февралда Франциянинг Монтень қалъасида туғилди. У XVI аср **охир**ида мантия дворянлигига мансуб савдогарлар сулоласидан эди. **Монтень** узоқ йиллар давомида Бордода парламент маслаҳатчиси лавозимида **фао**лият кўрсатди. Ушбу лавозимда ишлаб юрган чоғларида мамлакат **ижти**мойй ҳаётини кузатиш ва Париждаги француз киролларининг турмуш тарзи билан яқинроқ танишиш имконига эга бўлди. Шунингдек, **Монтень** кўшни Германия, Италия ва Швейцарияга ҳам ташриф буюриб, бу юртларнинг маданияти билан танишди. Саксонинчи йилларнинг бошларига келиб, Мишель де Монтень кирол фармони билан Бордо мэри этиб тайинланди. Францияда католиклар ва гугенотлар ўртасида фуқаролар уруши авж олиб кетган бир шароитда Бордо мэри диний-догматик баҳслардан йироқ бўлган ва фақат мамлакат фаровонлиги, тинчлиги учун курашаётган сиёсатдонлар тарафдори булди. Шунинг учун ҳам у Франция узоқ кутган тинчликни таъминлашга бел боғлаган Генрих IV нинг тахтга ўтиришини астойдил қўллаб-қувватлади. Мутафаккирнинг Генрих IV билан дўстлиги узоқ давом этди. Мишель де Монтень 1592 йилнинг 13 сентябрида Монтень қалъасида ҳаётдан куз юмди.

Мишель Монтеннинг ёзувчи ва мутафаккир сифатидаги ҳаёти мазмунини машхур шоҳ асари «Эсселар» ташкил этади. Ёшлигидан лотин тилини мукамал эгаллаганига қарамасдан, мутафаккир уни француз тилида ёзди, чунки ҳаётга яқинроқ бўлишнинг бундан бошқа қулайроқ усули йук эди. Ушбу асарнинг нашр этилиши француз маънавий-маданий ҳаётида ўзига хос воқеа бўлди. «Эсселар» илк бор 1580 йилда нашр этилди. Муаллиф ўз китоби устида муттасил ишлагани учун унинг ҳаётлиги чоғида асар яна уч марта — 1582 йилда Бордода, 1587 ва 1588 йилларда Парижда қайта чоп қилинди. Асар сунгги марта уч жилда ва жиддий ўзгартиришлар билан нашр этилганига қарамасдан, Монтень уни яна қайта ишлаб чиқди. Муаллиф ўз қўли билан тузатишлар киритган 1588 йилги нашр нусхаларидан бири ханузгача сақланиб қолган.

Монтень ўлимидан кейин илк бор нашр этилган нусхаларда муаллиф киритган ўзгартиришлар инобатга олинмаган. Масалан, 1593 йилда Лионда чоп этилган нусхада муаллифнинг сўнгга таҳрири мутлако эти-

бордан четда қолдирилган. Парижда 1595 йилда нашр қилинган нусхада >н ушбу ўзгартиришлар қисман эътиборга олинган. Орадан бир оз вақт утиб, 1670 йилда Людовик XIV томонидан китобни нашр этишнинг тнқиқланиши, 1676 йилда асарнинг «Тақиқ этилган китоблар индекси»га киритилиши эса уни тўлиқ ҳолатда чоп қилиш имконини бермади. 1912 йилга келибгина «Эсселар»нинг тўлиқ нусхаси нашрдан чикди.

МОНТЕННИНГ СКЕПТИК КРИТИЦИЗМИ. Мишель де Монтеннинг «Осселари» уша даврдаги қуруқ сафсата билан тўлиб-тошган ёки мав-ум фалсафий мулоҳазалардан иборат бўлган асарлардан тубдан фарқ қиларди. Уз «Мен»ининг асл моҳиятига бўлган қизиқиш, кишиларнинг юриш-туришлари, турмуш тарзлари хусусидаги мушоҳада асарнинг ҳаётий-ли'ини янада оширди. Кейинчалик машҳур мутафаккир Вольтер Монтенни «фикр-мулоҳазалари тарқок, лекин энг донишманд файласуф», деб атайди.

Назарий беназирлик даъвосини қилган расмий схоластик фалсафадаи фарқли ўлароқ китобда бир қатор фалсафий ва умуммаданий ғоялар нл сюжетлар баён этилади. Чунончи, Монтень анъанавий фалсафа замона талабларига жавоб бермай қўйди, деб хисобларди. Схоластика «ибора-бозлиги ёлғон билимдонликдан ўзга нарса эмас, чунки сўзлар фикрларга бўйсунishi ҳамда унинг изидан бориши лозим, бунинг тескариси бўлиши керак эмас».¹ Турмуш ташвишларини тадқиқ этишда мутафаккир аристотелизмга ҳам, платонизмга ҳам таянмайди.

Мутафаккир ўз гуманистик ғояларини баён этишда скептикларнинг мулоҳазаларига мурожаат этади. Монтень уларнинг инсон билимларининг ҳаққонийлиги ҳақидаш мулоҳазаларини давом эттирар экан, ҳиссий билишнинг ноаниқлиги ва нисбийлигини кўрсатиб ўтади. У ўз-ўзига «Мен аслида нимани биламан?» — деб савол беради ва бу саволни узининг асосий шиорига айлантиради. «Билимсизликдан фориг бўлиш учун,— деб ёзади у,— уни тан олиш керак... Ҳар қандай фалсафанинг ибтидосини ҳайрат, ривожини тадқиқот, интихосини билимсизлик ташкил этади.»²

Монтеннинг ушбу мулоҳазасини гносеологик пессимизмга йўймаслик керак. Аслида мутафаккирнинг бу скептик гаплари ўз фалсафий қоидаларини мутлақ ҳақиқат деб айюханнос солган теологик догматизм ва схоластик авторитаризмга қарши қаратилган эди. Муаллиф теологик догматизм даъволарини танқид қилиш билан кифояланмасдан, унинг юзлаб мутафаккирларга қарши олиб борган фанатик курашини ҳам қоралайди. «Одамларни фикрлари учун тириклайин ёкиб юбориш,³— деб киноя қилади у,— уларнинг нархини ошириш билан баробардир.

¹ Монтень М. Опнтн. В 3 кн. — М., 1979, т. 1, стр. 160.

² Монтень М. Опнтм. В 3 кн. — М., 1979, том 2, стр. 473.

³Ўша асар, т. 1, стр. 236.

БИЛИМНИНГ ЧИНАКАМ ВАЗИФАСИ ВА НАТУРАЛИЗМ. Монтень скептицизми умуман билимнинг табиатига эмас, уз давридаги билимнинг характерига қаратилган эди. Инсоннинг билиш фаолиятини эса Монтень билим ва билимсизлик орасидаги ҳаракат, деб қарайди. Албатта, гносеология муаммоларини махсус тадқиқ этмагани учун мутафаккир кузалик Николай каби яхлит таълимот яратмайди, бироқ бу борада бир қатор эътиборли мулоҳазаларни баён қилади. Унинг таъкидлашича, ўзгалар обрў-эътибори, бирор бир фикрнинг қадимийлиги ҳақиқат мезони бўла олмайди. Билимнинг ҳаққонийлигини аниқлашда Монтень шахсий тажриба ва мулоҳазага асосланиш зарурлигини уқдиради.

Ҳар қандай билиш жараёни ҳис-туйғулардан бошланади, чунки бизни ташқи олам билан боғлаб турган ягона восита ҳис-туйғулардир. Ақлий фаолият ҳам ҳис-туйғуларга таянади.

Монтень ақл ҳақида фикр юритар экан, ундан фойдаланиш меъёрларини аниқлашга интилади. Унинг фикрича, ақлни маълум меъёргача ишлатиш фойдали, бу меъёрдан ўтач ақл ҳам иш бермай қўяди. Мутафаккир мисол учун Худо ҳақидаги тушунчани келтиради. Худо борлигини, диний ақидаларни ақл ёрдамида тадқиқ ва талқин этиб бўлмайди. Шу боисдан Худо борлигини ақл ёрдамида асослаб беришга интилиш, диний ақидаларнинг рационалистик системасини вужудга келтиришга уриниш бемаъниликдан бошқа нарса эмас.

Худо ҳақида ўз мулоҳазаларини давом эттирган Монтень уни инсонга хос бўлган белгилардан озод қилишга интилади. Худо борлигини инсон борлигига қараб ҳам ўрганса бўлади, бироқ бу бачканаликдан бошқа нарса эмас. Бу борада фикр юритган муаллиф Худо ҳақидаги пантеистик таълимотни қўллаб-қувватлайди. «Эсселар»да Худо ўрнига табиат қўйилади. Кўриниб турибдики, мутафаккир табиий жараёнларни асл ҳолича талқин этишга ҳам интилади.

Табиий жараёнларни асл ҳолича ўргангани учун Мишель Монтень ҳар қандай мўъжизани ҳам инкор этади. Унинг таъкидлашича, кишилар бирор бир ходисанинг сабабини аниқлай олмасалар уни мўъжиза, деб ҳисоблайдилар. Афтидан, бундай натуралистик ғоя Монтень даврига келиб, янги фалсафанинг фундаментал ғоясига айланган бўлса керак.

Табиатни талқин этишда мутафаккир гилозоизм ғояларини илгари суради. Табиат жондан ҳам, ҳаётдан ҳам бебаҳра қолмаган. Инсон табиатдан яралган экан, уз хусусиятларининг барчасини ундан олган. Бунинг учун эса табиатнинг ўзи шу хусусиятларга эга бўлиши зарур.

МОНТЕННИНГ ИЖТИМОЙ-АХЛОҚИЙ ҚАРАШЛАРИ. Монтеннинг танқидий-натуралистик фалсафаси ижтимоий-ахлоқий характерга эга эканлиги билан ажралиб туради. Унинг эътироф этишича, инсон ҳаётдан лаззат олишни, яшашни ўрганмоғи лозим. «Ҳаёт ўз моҳиятига кўра на

лгулик, на ёвузликдан иборат, у ҳам эзгулик, ҳам ёвузликнинг маконидир».¹ Модомики, шундай экан, инсон ҳаётининг қандай булиши, **унинг** сермазмун ёки маъносиз кечиши инсоннинг узига боғлиқ.

Монтеннинг таъкидлашича, ҳар бир киши бошқалардан **ўзининг** хислатлари ва фазилатлари билан ажралиб туради. Инсоннинг ўзига **хос** хислатлари, фазилатлари бутун умри давомида ўзгариб туради. **Бирок** Оундай ўзгаришлардан қатъи назар инсоннинг бутун умри давомида қатъий риоя қиладиган ахлоқий қоидалар борлиги сир эмас. **Инсоннинг** хатти-ҳаракати ана ўша ахлоқий қоидаларга бўйсундирилмога шарт. **Кўри**-иб турибдики, буюк мутафаккирнинг скептицизми рационализм **билан** кўшилиб кетади.

Монтень ўлимдан кейин мукофотларга сазовор бўлиш илинжида дарवेशона ҳаёт кечирувчи кишиларни қаттиқ танқид қилади. **Унинг** (ф)икрига кўра, ўлим ҳаёт каби борлиқнинг ўткинчи ҳолатларидан **бири**-дир. Шундай экан, инсонга бир марта бериладиган имкониятдан у самарали фойдалана билиши, ақл ҳукмига бўйсуниб яшашни ўрганиши **ло**-зим. Инсон ҳаётдан хузур-ҳаловат олишни, бахт-саодатга эришишни бил-моғи керак.

Монтеннинг энг ажабланарли ва илм аҳли эътиборини тортадиган фикр-мулоҳазаларидан бири оддий мактаб-мадраса кўрмаган кишининг айрим ҳолларда расмий-схоластик билим соҳибларидан донороқ **бўлиши** ҳақидаги ғоядир. «Менга одатда расмий файласуфлар одоби ва **нутқи** эмас, оддий деҳқонларнинг одоби ва нутқи чинакам фалсафа сарчашмалари бўлиб туюлади»,— деб ёзади у.² Чунки оддий кишилар **соғлом** фикрлайдилар ва схоластика тарафдорларидан фарқли ўлароқ ҳаётдан узилиб қолмаган хулосаларга келадилар.

Хуллас, Мишель Монтень ҳар бир киши ҳаётда маълум **ахлоқий** қоидаларга амал қилиши, табиат билан узвий алоқадорликда **яшаш**, ақл-заковат ҳукмига бўйсунishi зарур эканлигини таъкидлайди.

«ЭССЕЛАР»НИНГ ТАРИХИЙ АҲАМИЯТИ. Мишель Монтеннинг **шоҳ** асари «Эсселар» ўз замонасининг фалсафий тафаккури тараққиётига **куч**ли таъсир ўтказди. Шунинг учун бўлса керак, Монтень ўлиmidан **кейинги** 50 йил ичида асар йигирма марта қайта-қайта нашр қилинди, **инглиз** тилига ўтирилди. Бунинг оқибати ўлароқ, Бэкон, Шекспир, Декарт, Руссо каби буюк мутафаккирлар асарда илгари сурилган ғоялардан баҳраманд бўлдилар.

Монтень қарашларини ногўғри талқин қилувчилар ҳам **анчагина** бўлганлигини эътибордан четда қолдирмаслигимиз лозим. Хусусан, Г. Янсеннинг «Монтень — фидеист» (1930), М. Ситалёнинг «Асл Мон-

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

² Ўша асар, стр. 590.

тень — теолог ва солдат» (1937), К. Склафернинг «Монтеннинг **художу**Я жони» (1951), шунингдек, Ж. Каптен (1921), М. Дреано (1936, **1952**), (Г. Трюк (1945), Г. Фридрих (1949), Ж. Шевалье (1956) асарларида **мут**-факкир сиёсий реакционер ва сиёсий консерватизм тарафдори **сифатида** тасвирланади. Аслида Мишель Монтень асарида асосий эътибор **схोलас**-тик догматизм танқидига қаратилган. Ана шундай маънода **муалиф** ўзига хос фалсафий доктрина (бир оз тизимлашмаган бўлсада) **яратдики**, ушбу назарий тизим Ренессанс даври тафаккури оламида ўз ўрни ва аҳамиятига эга бўлди.

РЕНЕССАНС НАТУРФАЛСАФАСИ ВА ЯНГИ ТАБИАТШУНОСЛИК

XVI асрнинг иккинчи ярми — XVII асрнинг бошларида Европа тарихи сахнасига ўзига хос хусусиятга эга бўлган фалсафий соҳа — табиат фалсафаси кириб келди. Табиат фалсафаси Ренессанс даври фалсафасининг ўзига хос типик ифодаси эди. Унинг ватани ҳам Италия эди.

Табиат фалсафасининг вужудга келиши Ренессанс маданияти ва гуманистик фалсафаси ривожининг маҳсули, унинг ҳосиласи эди. Ана шундай бурилиш даврида инсон ўзи учун янги истикболлар очди, хусусан ўзининг оламдаги ўрни, ижодий фаолиятидаги эркинликни мустаҳкамлашда янги имкониятлар вужудга келганлигага ишонч ҳосил қила бошлади. Оламнинг табиий манзарасини, ҳатто, инсон ўз табиатини билишга кодир эканлигига ишона бошлади. Инсоннинг кадр-қимматини улуғлаш, унга энг олий кадрият деб қараш, эркинлик идеалининг янада ривожланиши учун янги маънавий муҳит яратди. Уз навбатида, худди шу ҳолат Жордано Бруно пантеистик қарашлари билан яқунланадиган табиат фалсафасини вужудга келтирди.

Ренессанс табиат фалсафасининг илдизлари қадимги юнон фалсафий меросига, хусусан платонизмга, стоиклар пантеизмига, ионик фалсафага бориб тақалади. Шунингдек, Ренессанс табиат фалсафаси ўрта аср фалсафий тафаккурининг ноортодоксал анъаналарига, Шарқ фалсафий меросига, хусусан Ибн Рушд қарашларига (аверроизмга), неоплатонистик, пантеистик қарашларга тез-тез мурожаат қилади. Ренессанс даври табиат фалсафаси ўзининг аристотелизм схоласикасидан юз ўгирганлиги билан ўтмишдан мутлақо фарқ қилади. Бундай тенденцияни кузалиқ Николай (1401—1464), Бернардино Телезио (1509—1583), Франческо Патрици (1529—1597), Жордано Бруно (1548—1600) ижодларида яққол кўришимиз мумкин.

Табиат фалсафаси билан бир қаторда эски фикрлаш маданияти анъ-

иналарини радикал қайта баҳоловчи ва унга интилувчи янги табиатшу-иослик ҳам ривожланиб борди. Бундай тенденция натижасида бир **қатор** умумбашарий аҳамиятга эга бўлган йирик кашфиётлар қилиндики, улар инги табиат фалсафасининг ривожланиши учун муҳим илмий **манба** назифасини бажарди. Ўрта асрда ҳукмронлик қилиб келган фалсафа ва фаннинг методологик асослари улоқтириб ташланди ва янгиси яратилди. XV асрда Париж ва Оксфорд фалсафа мактаблари томонидан яратилган табиат тўғрисидаги таълимотнинг энг баланд чўққиси ўз моҳияти жиҳатидан ҳеч қачон назарий чегараларини ёриб ўтмаган эди. Ренессанс бундай таълимотларга қарама-қарши ўларок, тажриба асосида табиат ҳодисаларини ҳар томонлама урганишни, тадқиқотларнинг экспериментал услубини биринчи ўринга олиб чиқди. Математика илмий-тадқиқот ишларида муҳим ўрин эгаллай бошлади. Математикалаштириш тамойили (фан таракқиётида энг муҳим илмор услублардан бири, илмий-фалсафий тафаккурнинг асоси, деб қараш шаклланди.

Астрономия янги дунё билан эски дунё, жамиятнинг консерватив кучлари билан илмор кучлари орасидаги кураш майдонига айланди.

КУЗАНЛИК НИКОЛАЙ

(1401-1464)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Италиян натурфалсафасининг ўтмишдоши, Европа Ренессанс даври диалектикасининг асосчиси, немис кардинали Николай 1401 йилда жанубий Германиянинг Мозель дарёси **қир**-гокларида жойлашган кичик Куза қишлоғида таваллуд топди. Мозеллик дехқоннинг ўғли Девентерадаги «Умумий ҳаёт биродарлари» уюшмасида таълим олди. Кейинчалик ўқишни Гайдельберг, Падуа ва Кельн университетларида давом эттирди. Уқишни тугатгач, аввал оддий диндор, кейинроқ эса Рим католик черковининг кардинали лавозимларида ишлади.

У ўқиб юрган кезларидаёқ ўз замонасининг мистик таълимотлари билан, хусусан Майстер Экхарт, шунингдек, номинализмнинг йирик памояндаларидан бири, инглиз файласуфи Уильям Оккам таълимотлари билан ҳар томонлама танишди. Турли диний лавозимларда ишлашидан қатъи назар, унинг ижтимоий ва фалсафий дунёқарашида, уша замон ижтимоий онгида содир бўлган секуляризация жараёнининг таъсири сезиларли бўлди. Шунингдек, Николай ижодига замонасининг антропоцентрик характери шубҳасиз ўз таъсирини ўтказди.

У замонасининг илмор илмий-табиий билимларини ҳам сабот-матонат билан ўрганди. Падуа университетида ҳуқуқ муаммоларини ўрганиш жараёнида гуманизм ғоялари билан батафсил танишди. 1438 йилда тео-

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

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

ПАНТЕИСТИК ВА ДИАЛЕКТИК ҚАРАШЛАРИ. Николай фалсафасида марказий ўринлардан бирини эгаллайдиган муаммо Худо ҳақидаги таълимотдир. Ўрта аср схоластик анъаналарига асосланиб фикр юритган мутафаккирнинг тушунтиришича, Худо борлиғи табиат ва инсон борлиғининг шаклланишида ҳал қилувчи аҳамиятга эга бўлади. Лекин у Худони ўрта асрга хос ортодоксал схоластик талқин қилишдан чекиниб, антик пантеизмга яқинроқ ғояни илгари суради ва Худони диперсонализация қилади. Худо «ўзгача», «борлик-имконият», «ўзи имконият», энг муҳими «абсолют максимум» каби чексиз имкониятларга эга эканлигини кўрсатиб ўтади. Олам эса чекланган максимумлар чексизлигидир.

Унинг тушунтиришича, Худонинг ўзи ҳам турли қарама-қаршиликлардан иборат. Бундай ҳолатни унга ўз бисотидаги чексизлик ифодаси бўлган мутлақ максималликнинг ўзи яратиб берган. Бошқачароқ қилиб айтганимизда, Худонинг бисотида қарама-қаршиликларни вужудга келишининг муҳим шарт-шароитларидан бири унинг ўзида мавжуд бўлган мутлақ максималликдир. Худди шунинг учун Худо ҳар қандай операциялардан ҳам озор топмайди. Бундан ташқари Худо булинмаслиги билан ҳам ўзидаги мутлақ максималликни намоён этади. Худо ўзида турли қарама-қаршиликлар бирлигини мужассамлаштиради. Худо бисотида турли қарама-қаршиликлар бирлигининг мужассам бўлиши ундаги мутлақ максималлик ва мутлақ минималликлар бирлигининг ифодасидир.

Худода максималлик ва минималликнинг уйғунлашуви баъзи ҳулосаларни келтириб чиқаради. Биринчидан, Худо оламдаги ҳамма нарсада намоён бўлади. Шунинг учун ҳам оламни Худодан ташқарида, деб ўйлаш бемаъниликдир. Иккинчидан, Худо сабаб ва оқибат бирлигидир, яъни унинг ўзи, ҳам яратувчи, ҳам яралувчидир. Учинчидан, оламда кўзга қуринадиган нарсаларнинг моҳияти ҳам Худого бориб такалади, яъни оламдаги барча нарсалар, ходисалар, воқеалар Худо билан боғлиқ. Бундай ҳолат оламнинг бирлигидан далолат беради. Худони фақат қарама-қаршиликлар бирлигидан иборат деб қараш, унинг бунёдкорлик ва яра-

тунчилик функцияларининг ахамиятини пасайтиради. Чексиз-чегарасиз Худони чегараси охири бор олам билан яқинлаштиради. Охир-оқибатда креационизм принципларидан чекинишга олиб келади.

Николайнинг юқорида биз эслатиб ўтган фикр-мулохазаларидан **қури**ниб турибдики, унинг асосий эътибори, олам ва Худо муносабатларини тушунтириб беришга қаратилган. Олам ва Худо муносабатларини **тушун**тириб беришда Николай теоцентрик позицияда тургани рост. **Лекин** унда ўрта аср католик илоҳиётидан мутлақо фарқ қилувчи элементлар **ва** тенденциялар борлигини эътироф этмаслик ўта нодонлик бўлур эди.

Худо ва олам муносабатлари ҳақидаги фикр-мулохазаларини **давом** лтирган Ренессанс даврининг буюк мутафаккири Николай Худо **бор**лиғи оламдаги бутун мавжудотлар ичида энг буюғидир, чунки Худо бисоти чекланмаган имкониятлари мавжуд бўлган мутлақ яхлитлик, **ягона** бирликдир, дейди. Шунингдек, Худо ўзида оламдаги барча нарсаларнинг ранг-баранг хусусиятларини мужассамлаштиради. Бундай ҳолат оламнинг Худодан келиб чиққанлигидан далолат беради. Ўз навбатида, Худодаги чекланганлик чекланмаганликни, мавҳумлик мураккабликни юзага **чиқ**аради. Бундай алоқадорлик занжири абадий давом этади. Худди шу **тен**денция ранг-баранг киёфага эга бўлган табиат ва инсон борлиғини **Худо**га яқинлаштиради, яъни Худога қайтиш бошланади. Бундай жараённи уз навбатида Худонинг инсон томон бурилиши, дейилади.

Шундай қилиб, Николай ўрта аср схоластикаси билан алокани узмасдан туриб, мистик пантеизм ғояларини илгари сурди. Яратувчи билан яратилганлик, бунёдкор билан бунёдкорликнинг аралашувидаги уйғунликни аниқлашга ҳаракат қилди. У ўрта аср схоластик **фикрлаш** услуги учун характерли бўлган ер билан осмон, Худо билан **табиат** орасига чегара, тўсиқ қўювчи ғояларга тоқати йуқ эди. Унинг **фикрига** кўра, «Худо борлиғи олам борлиғидан бошқа нарса эмас, чунки **олам** борлиғининг ўзи Худо борлиғидир». Кўриниб турибдики, у шакллантирган тамайиллар, қоидалар Ренессанс даври, маданияти ва фалсафасига тааллуқли бўлиб, рухий олам билан ердаги олам бир бутун яхлит **эканли**гини илғаб олишга ёрдам беради.

Николайнинг пантеистик ва диалектик ғоялари унинг **космологик** ва натурфалсафа қарашларига ҳам ўз таъсирини утказди. Чунончи, Худо табиатида чексиз имкониятлар мавжудлигини назарда тутиб, **Коинот**нинг маконда чексизлиги ғоясини олға сурди. Унинг эътироф **этишича**, ҳаракатсиз юддузлар оламнинг ниҳояси эмас, у бошқа оламларга **ула**ниб кетган. «...Олам машинаси ҳамма ерда ўз марказига эга, бироқ **бирор** ерда ўз ниҳоясига эга эмас, чунки унинг маркази ва ниҳояси Худодир. Худо эса ҳамма ерда мавжуд ва ҳеч қаерда мавжуд эмас».¹

¹ Н. Кузанский. Сочинения. В двух томах. М., 1979, том I, стр. 134.

Кузалик Николай космологиясининг асосида Ер Коинотнинг маркази эмас, деган қоида ётади. Унинг фикрига мувофиқ, Ер ҳам бошқа сайёраларга ўхшаш табиатга эга бўлиб, доимо ҳаракат қилиб туради. Бундай фикр-мулоҳаза ўрта асрларда узоқ вақтлардан буён фикрлаш маданиятида ҳукмронлик қилиб келган «Коинотнинг марказида Ер туради, бошқа сайёралар Ер атрофида айланиб туради»,— деган тасаввурга қарши эди. У оламнинг умумий манзарасини аристотелча-птолемейча тасвирлашни қайтадан ақл чиғирғидан утказиб чиқди. Олам тўғрисидаги гелиоцентрик қарашлар ҳидини оддидан пайкаб етди. Шундай қилиб, оламнинг марказига Ерни эмас, Куёшни қўйган Коперникдан Николай ўз фикр-мулоҳазалари билан олдинга ўғиб одди.

Табиат борлиғи, унинг фикрига мувофиқ, бир бутун яхлит организм бўлиб, дунёвий жон томонидан илҳомлантириб турилади. Шунинг учун ҳам бу дунёнинг ҳамма қисмлари бири-иккинчиси билан ўзаро алоқадорликда бўлиб, доимо ҳаракат ҳолатида бўлади. Табиат бири-иккинчисига қарама-қарши кучлар, ҳолатларнинг йиғиндиси бўлиб, қарама-қаршиликларнинг бирлигидан иборат. «Ҳамма нарсалар,— деб ёзади олим ўзининг «Илмий билмаслик» асарида, — қарама-қаршиликлардан таркиб топади ва икки асосий контрастдан биридан иккинчисининг устунлигини аниқлаш йўли билан ўз табиатини аниқлайди».¹

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

ИНСОН БОРЛИҒИ ҲАҚИДА Николай фалсафасида энг асосий ўринлардан бирини инсон муаммоси эгаллайди. У христиан креационизмининг инсон тўғрисидаги ғояларидан юз ўгиради ва бу борада инсонни микрокосм ҳисоблайдиган антик фалсафа ғояларига қайтади. Микрокосмни илохий моҳият билан боғлашга уринган олим «кичик олам» (яъни, инсоннинг ўзи), «катта олам» (яъни, универсум), «максимал олам» (яъни, илохий мутлақлик) тушунчаларини муомалага киритади. Унинг тушунтиришича, кичик олам катта оламга, катта олам эса максимал оламга ўхшайди. Юқоридаги фикр-мулоҳазалардан шундай хулосага келиш мумкинки, кичик олам — инсон, у ўз атрофини ўраб олган табиий

¹ Ўша асарда, стр. 96.

оламни нафакат қайта ишлайди, балки максимал Худо оламига ҳам ўхшайди.

Николайнинг инсон тўғрисидаги фикр-мулоҳазаларига юзаки қарасак, у инсонни Худога ўхшатиб, ўрта аср ортодоксияси доирасидан чикмагандек бўлиб кўринади. Лекин чуқурроқ эътибор бериб таҳлил этсак, у инсонни Худога шунчалик ўхшатадики, яъни инсонни шунчалик худолаштирадики, инсонни «Инсонийликнинг Худоси» ёки «Инсонлашган Худо», деб атайди. Унинг фикрича, инсон чекланган ва чекланмаган моҳият, чексизлик ва чекланганликнинг диалектик бирлигидан иборатдир. Онтологик нуқтаи назардан қарасак, инсон Худо яратган жамики мавжудотларнинг ҳаммасидан ҳам устун туради. Мавжудотлар ичида фақат фаришталар Худога максимум яқинлашиб борган, холос. «Инсон табиати айлана ичида чизилган кўпбурчакдир, айлана эса илювий табиатдир».¹

Олим инсонни илоҳийлаштириш ёрдамида унинг ижодий моҳиятини очиб бермоқчи бўлади. Агар Мутлак, яъни Худо ижодиёт бўлса, Худога ўхшаш инсон ҳам Мутлакдир, демак у ҳам ижодий ибтидога эга, яъни тўлиқ эркинликка эгадир.

Николай фалсафасидаги антропоцентризмга яқин тенденциялар XVI аср Ренессанс даврида Италияда шаклланган гуманистик концепцияларда янада кучайтирилди.

БИЛИШ НАЗАРИЯСИ. Николайнинг инсон тўғрисидаги таълимоти гносеологик муаммолар ва инсоннинг билиш имкониятлари масалалари ечими билан боғлиқ. Унинг фикрига кўра, билиш жараёнида асосий вазифа обрў-эътиборга схоластик эътикод кўйиш, унга сажда қилишни бартараф этиш билан боғлиқ. «Хеч кимнинг обрў-эътибори мени бошқараётгани йўқ, агар у мени ҳаракат қилишга илҳомлантираётган бўлса ҳам»,— деб ёзган эди ўзининг «Соддадил донишмандлик ҳақида» асарида.²

Олим «Соддадил донишмандлик ҳақида» номли мулоқотларида эса обрў-эътиборга сажда қилувчи схоластик эркин, лекин схоластикага боғлаб қўйилган фикрларни бир-бирига солиштиради. Бундай эътикодни отга ўхшатади. Чунончи, от ўз табиатига кўра эркин, лекин ўша от отбоқарнинг унга берадиган емишига боғланиб қолган ва отбоқар берадиган емишдан бошқа бирор нарсани ейишга қодир эмас. Олимнинг таъкидлашича, инсон микрокосм сифатида табиатни билиш учун зарур бўлган барча табиий қобилиятларга эга. Унинг билиш имкониятлари ақл ёрдамида амалга оширилади. Ақл индивидуаллик маҳсули бўлиб инсон танасининг тузилиши унинг вужудга келиши учун асосий шарт вазифа сини бажаради. Инсонда уч хил қобилият бўлгани учун ақл тури ҳам уч

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

² Ўша ерда, 405-бет.

хил бўлади: хиссиётга (хис қилиш тасаввур) асосланган ақл; идрокка асосланган ақл; фикр-мулоҳазага асосланган ақл.

Инсоннинг хиссий билиши ҳақида фикр юритган Николай ўрта аср фикрлаш маданияти анъаналари доирасидан чиқиши билан биргаликда, воқеликни тажрибавий-эмпирик билишни ҳам рад этмайди. Хиссий билишни ақлнинг энг чекланган қобилияти, деб тушунади. Бундай қобилият, ҳатто, ҳайвонларда ҳам мавжуд бўлади. Лекин ҳар қандай хис-туйғу, ҳар қандай тасаввур ёрдамида Худони билиб бўлмайди. Улар табиатни билиш учун воситадир, холос. Николай табиатни билиш мумкинлигига ҳеч қандай шубҳа бидирмайди, ўша билиш жараёнининг методологик ўқ томирини математика, деб билади.

Унинг тушунтиришича, фикр-мулоҳаза инсоннинг олий билиш қобилиятидир. Инсоннинг билиш борасидаги имкониятлари ва улар орасидаги ўзаро алоқадорлик механизмини ҳар томонлама таҳлил қилган Николайнинг эътироф этишича, билиш жараёни қарама-қарши ҳолатлар бирлигидан, чунончи билинган табиат ва билинмаган Худо, хис-туйғу ва идрок этишнинг чекланган ва ақлнинг энг юқори чекланмаган имкониятларидан иборатдир.

Олим қайта-қайта таъкидлаганидек, ақл ҳам қарама-қаршиликлар қонунига бўйсунди. Бундай тенденция учун «Ҳа»га «Йўқ»ни, айланага кўпбурчакни қарама-қарши қўйиш табиий бир ҳол ҳисобланади. Қарама-қаршиликлар занжири эса чексизлик томон бошлайди ва аста-секин унга қўшилиб кетади. Натижада чекланмаган кўпбурчак айланага ўхшаб қолади.

Ҳақиқатга яқин билимлар муаммоси Николай томонидан диалектика принциплари асосида ечиб берилди. Унинг ҳақиқат тўғрисидаги қарашларининг асосида ҳам диалектика тамойиллари ётади. Чунончи, унинг фикрига кўра, ҳақиқат ўзининг қарама-қарши томони — англашилмовчиликлардан иборат бўлмайди. Бамисоли ёруғликни қоронғуликдан ажратиб бўлмаганидек, ёруғликсиз қоронғуда юриб бўлмайди. Инсон ўзининг билиш борасидаги фаолияти ёрдамида ҳақиқатни аниқлашга қодир. Оламнинг моҳияти тўғрисида озми-кўпми, аниқми-ноаниқми тасаввурларга эга бўлади. Лекин илоҳиёт ёрдамида бунга эришиб бўлмайди. Чунки кенг қамровли оламини билиш фақат иймон-этиқоднинг иши эмас, балки фикр-мулоҳазанинг ишидир. Аниқроқ қилиб айтганимизда, у бу борадаги зиддиятларни ақл ёрдамида бартараф этмоқчи бўлади. Унинг фикрига мувофиқ, фикр-мулоҳаза ёрдамида инсон ҳақиқатга яқинлашади. Шундай қилиб, Ренессанс даврининг машҳур диндори ва файласуфи Николайнинг ҳақиқат тўғрисидаги қарашлари антисхоластик, антидогматик характерга эга эди. Шу боисдан ҳам унинг фикр-мулоҳазаларидан келажак табиатшунослигининг «ҳиди» келиб туради.

НИКОЛАЙ КОПЕРНИК

(1473-1543)

ХАЁТИ ВА ИЖОДИ. Буюк поляк мутафаккири ва астрономи Николай Коперник 1473 йилнинг 19 феврилида туғилди. 1491—1495 йилларда Краков университетда таҳсил олди. Уша йиллари университетда гуманизм ғоялари улуғланар, тарғиб ва ташвиқ этиларди. Шунинг билан бир қаторда университетда астрономия ва математика мактаблари шаклланган эдики, Николай Коперник булар таъсирида ўз илмий интилиш ва қизиқишлари доирасини кенгайтиради. 1495 йилда маълумотини ошириш мақсадида Н. Коперник Италияга йўл олади. 1495—1504 йилларда у Болонья, Падуа, Феррари университетларида астрономия, фалсафа, тиббиёт ва ҳуқуқ фанларига доир билимларни пухта эгаллайди, қадимги юнон тилини ўрганади. 1504 йилда Коперник Польшага қайтади ва Вармия вилоятида черков ходими сифатида фаолият кўрсата бошлайди. Бироқ черков хизмати унга тирикчилик манбаи сифатидагина керак эди, холос. Унинг бутун фикру хаёли астрономия борасидаги илмий-тадқиқот ишлари билан банд бўлади. Узоқ йиллар давомида вилоятнинг маъмурий ва молиявий ишлари билан шуғулланишига қарамадан, у ўз гадқиқотларини бир дақиқа ҳам тарк этмайди.

Мазкур илмий-тадқиқотларга бўлган зарурият ортиб бораётгани кузалик Николай давридаёқ маълум бўлганди. Хусусан, денгиз саёхатининг ривожланиб бориши ва умумсайёравий характер касб этиши аниқ мўлжалларни ишлаб чиқишни талаб қиларди. Бундан ташқари Юлий Цезарь даврида жорий этилган ва бир ярим минг йил давомида ислох қилинмаган календарь қатор ноаниқликларни юзага келтираётган эди. Энг муҳими, мазкур календарь христиан байрамларини нишонлашнинг даврийлигини таъминлай олмай қолганди. Ниҳоят, Аристотель — Птоломейнинг геоцентрик қарашларига зид бўлган фактлар кўпайиб бормоқда эди. Дарвоқе, денгиз саёхати ва календарнинг методологик асослари геоцентризмга асослангани боис янги талабларга жавоб бермай куйганди. Ана шу муаммоларга жавоб тариқасида Николай Коперник 1505—1507 йилларда «Кичик изоҳ» рисоласини ёзади. Бироқ рисолада келтирилган мулоҳазалар ҳали математика ёрдамида асослаб берилмаган эди.

Николай Коперник ўзининг ҳар томонлама асосланган умумлаштирилган ва системалаштирилган мулоҳазаларини умрининг сўнгги йилидагина «Самовий сфералар айланиши» номли шоҳ асарида баён этади. Ушбу мулоҳазалар оламнинг гелиоцентрик системаси асосини ташкил этади.

КОПЕРНИК ГЕЛИОЦЕНТРИЗМИ. Асарнинг марказий ғояси қуйидагича: биринчидан, Ер оламнинг ўзгармас ва ҳаракатсиз маркази эмас,

негаки у ўз ўқи атрофида айланиб туради; иккинчидан, Ер оламнинг марказида турган Куёш атрофидан айланади. Ер ўз ўқи атрофида айланиб тургани боис кун ва тун алмашинади. Шунингдек, осмондаги биз кўриб турган юлдузларнинг ҳолати ўзгаргандек туюлади (аслида биз уларни турли нуқталардан кузатаётган бўламиз, холос). Ер Куёш атрофида айланиб тургани учун Куёш бошқа юлдузларга нисбатан ўз ўрнини ўзгартиргандек (яъни, ҳаракатлангандек), сайёралар эса халқасимон ҳаракатланаётгандек кўринади. Биз сайёралар ҳаракатини оламнинг марказида турган Куёшдан эмас, унинг атрофидан айланиб турган Ердан кузатаётганимиз учун ҳам бу ҳаракат халқасимон шаклда юз бераётгандек гўё. Ер атрофида эса фақат унинг йўлдоши Ой айланади, деб хулоса қилади мутафаккир.

Муаллиф ўз мулоҳазаларини астрономик эмас, фалсафий доктрина деб атади. Афтидан, бунга мутафаккирнинг қадимги юнон пифагорчилари ғоялари билан танишгани сабаб бўлса керак. Хусусан, ўз асарининг биринчи китоби учинчи бобида Коперник Ернинг шакли ҳақида фикр юритар экан, Қадимги Юнонистоннинг илк «физиологлари» тахмин этган барча шаклларни, фигураларни тилга олади. Ер шакли ҳақидаги Анаксимандрдан тортиб, Демокритга қадар барча файласуфларнинг хулосаларини таҳлил этиш интихосида Коперник: «Ер думалоқдир»,— деган хулосага келади. Ваҳоланки, антик файласуфлар бу фикрни аллақачонлар илгари суриб бўлган эдилар. Антик файласуфларнинг бошқа ғоялари ҳам Коперник назариясидан четда қолмади. Хусусан, Платон ва неоплатончиларнинг олам руҳи ғоясини гелиоцентризм асосида қайта ишлаган мутафаккир олам руҳи, деганда Куёшни тушунмоқ лозим, деб уқдирди. Дарвоқе, Коперникниш Куёшга берган таърифи ҳам неоплатонизм қабиллида изҳор этилади. «Барча орбиталарнинг марказида Куёш туради: зеро, мазкур ҳашаматли масканда бу машғалани бутун борликни ёритиш имконини берадиган энг қулай нуқтадан бошқа жойда жойлаштириш мумкинми?»— деб ёзади у.¹

Мазкур мулоҳазаларни ўрта аср дунёқарашини гуманизм позициясидан таҳлил қилинишининг намоён бўлиши, деб баҳолаш мумкин. Айнан ана шу паганизация натижасида Коперник гелиоцентризм ғоясини шакллантирадики, ушбу ғоялар ўрта аср дунёқарашида кеш илдиз отган космологик қарашларга барҳам берди. Бироқ Коперник дунёқарашида, унинг ғояларида аристотелча-птолемейча космологиянинг фундаментал қоидалари сақланиб қолаверади. Масалан, Коперникнинг мулоҳазаларига кўра, Коинот микёсида фикрланганда Ернинг катталиги ниҳоятда кичкина, Ердан ҳаракатланмас юлдузларга қадар бўлган масофа ғоятда катта, лекин мазкур юлдузлар сфераси оламнинг ниҳояси, чек-чегараси-

¹ Польские мыслители эпохи Возрождения. Сост. И.С.Нарский. М., 1960, стр. 59—60.

||и ташкил этади. Кўриниб турибдики, Коперник оламнинг ниҳоялилиги хақидаги Аристотель илгари сурган ғояни тулик қўллаб-қувватлайди. Шумингдек, мутафаккир ўз таълимотида Птолемей астрономиясидаги сайёраларнинг доирасимон ҳаракати хақидаги қарашларни ҳам саклаб қолади. Бироқ Коперник замонаси ҳали сайёраларнинг ҳаракати хақида бундан-да аниқроқ маълумотларни баён этишга тайёр бўлмаганини ҳам иазарда тутишимиз лозим.

КОПЕРНИК КОСМОЛОГИЯСИНИНГ АҲАМИЯТИ. Коперник астрономияси ва космологиясининг энг муҳим, прогрессив аҳамияти шунда булдики, ушбу мулоҳазалар, унинг таъбири билан айтганда, «энг етук ва тартибсевар Меъмор томонидан яратилган олам машинасининг ишлашини аниқроқ тушуниб олиш» имконини берди.¹ Шу кўйи кузалик Николай илгари сурган «олам машинаси» хақидаги ғоялар Николай Коисрник шарофати билан теологик-органистик дунёқарашдан детерминистик-механистик дунёқарашга айланди.² Ушбу дунёқараш кейинги асрда янада мукамаллашиш, такомиллашиш бахтига муяссар бўлди.

Коперникнинг Ер хақидаги мулоҳазалари ҳам унинг гелиоцентрик қарашларидан келиб чиқади. Оламнинг марказига Куёшни кўйиб, Ерни барча сайёралар каторида унинг атрофида айланишга «мажбур этар» жан, Коперник Ер ҳам ҳамма сайёраларга хос бўлган қонун ва қонуниятга бўйсунди, деган хулосага келади. Коперник космологиясининг бундай радикал тенденцияси анъанавий христиан дунёқарашини учун бекиёс хавф туғдирди. Чунки, Коперникнинг юқорида баён этилган хулосасини христианликнинг асосий қоидаларини пучга чиқарар, шубҳа остига кўяр)ди. Бироқ Коперник гелиоцентризмнинг христиан дунёқарашини учун хавфли бўлган оқибатлари бирдан эмас, кейинроқ, аста-секинлик билан англаб етилди.

Николай Коперник зукко ақл соҳибини бўлгани боис боши узра қора булутлар тўпланажанини яхши билар эди. Шу сабабдан у ўша давр қоидаларига амал қилган ҳолда ўз китобининг кириш қисмида Рим папаси Павел III га бағишлов ёзди. Унда мутафаккир ўз хулосаларини билан умумэтироф этган геоцентрик қарашлар ўртасида жиддий зиддиятлар борлигини тан олди. Бироқ, деб уқдирди Коперник, ушбу таълимот асосида янги календарь яратиш мумкинки, бу календарь черков байрамлари ва тадбирларини нишонлашнинг даврийлигини таъминлаш имконини беради. Мутафаккирнинг башорати роппа-роса 40 йил ўтгач, рўёбга чиқди: 1582 йилда Рим папаси Григорий XIII даврида календарь ислохоти ўтказилди ва Коперник таълимотига асосланган янги йил ҳисоби жорий этилди.

¹ Польские мыслители Эпохи Возрождения. Сост. И.С. Нарский. М., 1960, стр. 42.

² В.В. Соколов. Европейская философия XV—XVII веков. М., 1984, стр. 143.

Коперник таълимотининг немис астрономи Иоганн Кеплер ва италян файласуфи Жордано Бруно томонидан ривожлантирилиши унинг христиан дунёкарашига нақадар зид эканлигини намоён қилди. Натижада, 1616 йили мутафаккирнинг шох асари тақиб этилган китоблар сирасига киритилди ва икки асрдан кўпроқ вақт (1822 йилга қадар) назардан четда тутилди. Бироқ бундан қатъи назар Коперник ғоялари олам ҳақидаги янги қарашларнинг шаклланишида назарий-методологик асос вазифасини ўтади.

ПАРАЦЕЛЬС

(1493-1541)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Атокли немис шифокори, табиатшунос олими ва файласуфи Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм Парацельс 1493 йилда Швейцарияда туғилган. У Феррари университетиде, шунингдек, немис, француз уқув мактапларида тиббиёт асосларини мукамал ўрганган. Узоқ йиллар тиббиёт ўқитувчиси ва даволовчи врач сифатида фаолият кўрсатган. Узининг шифокорлик маҳорати билан Парацельс Европанинг бир қатор мамлакатларида ном қозонди. Унинг одамларни даволаш борашидага обрў-эътиборидан ҳайратга тушган машҳур немис шоири Гёте ўзининг «Фауст» асари бош қаҳрамонининг хулқ-атвори ва хатти-ҳаракатини Парацельсга қиёслаб яратди.

Парацельс ўта неординар шахс бўлгани ва унинг ўз қарашларида демократик тамойиллар устуворлик қилгани учун ҳукумат вакиллари билан тез-тез келишмовчиликлар келиб чиқар эди. У 1527 йилдан эътиборан Базель университетининг профессори лавозимида ишлади. Талабалар учун ўқийдиган маърузаларини ниҳоятда антиқа усудда — бир неча йиллардан буён қўлдан-қўлга ўтиб келган дарсликларни ёқиб юбориш билан бошлади. Унинг фикрича, тиббиёт фанининг турли муаммоларини ўрганган киши эмас, балки одамларни турли касалликлардан қорғиб қилган киши чинакам шифокор бўлади. Шунинг учун ҳам у шифокорларни касалликларни даволаш сирларини ўрганишга чақиради. Худди ана шу мақсадни амалга ошириш учун 1527 йилнинг июнь ойида тиббиётга доир ўқув курсларининг дастурини эълон қилади.

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

ПАРАЦЕЛЬС ҚАРАШЛАРИДА МИКРОКОСМ ВА МАКРОКОСМНИНГ АЙНИЯТИ ТАМОЙИЛИ. Парацельс немис натурфалсафасига асос солди. Унинг фикрига кўра, одам боласининг соғлом ҳаёт тарзини таъминлаш-

ни ўзига мақсад қилиб қуйган ҳар қандай шифокор табиатни **яқши** билмоғи лозим. Чунки, табиат ва инсон ўзаро диалектик алоқадорликда бўлиб, бири иккинчисига таъсир ўтказиб туради. Шунинг учун **ҳам** Парацельс юракни Қуёшга, мияни Ойга, жигарни Сатурнга, буйрақларни Юпитерга ўхшатади. Уз навбатида, инсон организми билан ўсимликлар ва минераллар ўртасида, ўсимликлар, минераллар билан сайёралар **ўрта**-сида ҳам ўхшашликлар бор, деб ҳисоблайди.

Бундай оддий аналогия негизда Парацельс қадимги замон **файла**-суфлари таъкидлаган оламни вужудга келтирган тўрт асосий унсурга (тупроқ, сув, ҳаво, олов) яна уч ибтидони қўшади. Мутафаккирнинг тушунтиришича, ушбу ибтидолар симоб, туз ва олтингургуртдир. **Олам**-нинг таркибини ташкил этган ушбу элементлар билан одамнинг **танаси**, руҳи, жони орасида ўхшашликлар бор. Чунончи, симоб руҳга, туз **тана**-га, олтингургурт эса жонга мосдир. Ушбу элементлар орасидаги мақсадга мувофиқ ўзаро алоқадорлик инсон организмнинг соғлом ҳаёт **кечири**-шини таъминлайди. Ушбу ўзаро алоқадорлик механизмнинг бузилиши эса турли касалликларнинг келиб чиқишига сабаб бўлади. Инсоний **мик**-рокосмнинг табиий макрокосмга мувофиқлиги принципига асосланган немис шифокори табиатда ҳар қандай касалликни даволовчи дори **мав**-жуд, деб ҳисоблайди. Юқоридаги фикр-мулоҳазалар ниҳоятда содда **були**-шига қарамасдан, тиббиёт амалиёти учун ўта аҳамиятли эди. **Бундай** қоидаларга амал қилган машҳур немис шифокори бир талай янги **дори**-дармонларни кашф этади.

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

Макрокосм ва микрокосмнинг айнанлиги ҳақидаги мулоҳазаларининг пшровард натижаси ўлароқ Парацельс бутун табиатдаги ҳодисалар, ҳатто, нарсаларнинг ҳам жони бор, деган хулосага келади. **Табиатнинг** ҳар бир заррачасида, деб таъкидлайди Парацельс, архей (бошлик) **ўпи**-рибдики, уни билиб олган олим нафақат табиат ҳодисаларини, **балки** касалликларни даволаш йўллари ҳам билиб олади.

Хуллас, Парацельс микрокосм ва макрокосмнинг ўхшашлиги **гояси**-ни илгари сураётган экан, пантеистик дунёқарашнинг ўзига хос хусусиятини яна бир бор намоён этди.

БЕРНАРДИНО ТЕЛЕЗИО

(1509-1588)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Буюк итальян мутафаккири Бернардино Телезио 1509 йилда Неаполь яқинидаги Козенца шаҳрида туғилди. У ёшлигида-ноқ тенгдошлари орасида илмга чанқоқлиги билан ажралиб турар эди. Уттизинчи йиллар бошида Бернардино илм излаб Падуяга келади ва бу ердаги университетга ўқишга киради. Университет даргоҳида Бернардино фалсафа, тиббиёт фанларини мукаммал ўрганади. 1535 йилда у Падуя университетини муваффақиятли тугатади.

Университетни тугатиб, Козенцага келган Бернардино Телезио илмий жамият ташкил этади. Тез орада илмий жамият илмий академияга айланади. Телезио асос солган академия Флоренция академиясидан фарқли улароқ антик замон файласуфлари, хусусан Платон асарларини урганишга ва уни тарғибот этишга эътиборни қаратади. Шунингдек, табиат қонунларини ўрганиш, турли тажрибалар ўтказиш билан ҳам машғул бўлади. Маълумки, XVI асрнинг ўрталарига келиб, Италия зиёлилари орасида табиат ҳақида янги маълумотлар тўплаш ва схоластика сафсаларидан қутулишга уриниш тенденцияси авж олиб бораётган эди. Худди шунинг учун Телезио ўзининг натурфалсафий доктринасини узоқ йиллар давомида шакллантирди. Табиат ҳодисалари ҳақидаги ўзининг натурфалсафий қарашларини 1565 йилда ёзилган «Нарсаларнинг туб моҳиятига мос тушадиган табиати туғрисида» номли асарида баён этди.

Табиат ҳодисаларининг ўзгаришини, бир кўринишдан бошқа кўришга ўтиб туриши жараёнини тинимсиз кузатган Бернардино Телезио оламнинг ҳақиқий манзарасини фақат ақл ва тафаккур ёрдамида билиб бўлмаслигига ишонч ҳосил қилди. Ҳодиса, воқеа ва нарсаларда бўладиган ўзгаришларни илғаб олиш учун чинакам илмий методология ишлаб чиқиш зарур, деган ҳулосага келади мутафаккир.

Телезио ўзининг «Нарсаларнинг туб моҳиятига мос тушадиган табиати туғрисида» номли асари босилиб чикканидан сўнг ҳам унинг устида ишлашни давом эттирди. Натижада, 1586 йилда асарнинг тўққиз жилдлик қайта ишланган ва тўлдирилган нусхасини чоп эттиришга муваффақ бўлди. Фалсафий тафаккур хазинасига муносиб ҳисса қўшган Бернардино Телезио 1588 йилнинг 2 октябрида Козанцада вафот этди.

ТЕЛЕЗИОНИНГ СЕНСУАЛИСТИК РЕДУКЦИОНИЗМИ. Бернардино Телезио табиат ҳодисаларини ақл-заковат кучи ёрдамида ўрганишга асосланган қадимги замон фалсафаси методологиясидан воз кечишни таклиф этади. Шу ўринда мутафаккир табиат ҳодисаларини ўрганишда тажриба кучига асосланувчи янги методологияни илмий жамоатчилик ҳукмига ҳавола этади. Унинг фикрига мувофиқ, табиат ҳодисалари ҳақида аниқ маълумотларни фақат хис-туйғулар ёрдамида олиш мумкин. Чунки,

тафаккур номукаммал, хис-туйғу эса мукаммалроқдир. Шундай нуктаи назардан кузатсак, ақл чиқарган ҳар қандай ҳулоса аналогия асосида вужудга келтирилган янги ҳукм эканлигига ишонамиз. Фақат ҳиссий тажрибагина чинлик мезони бўла олади. Кўриниб турибдики, Телезионинг сенсуалистик редукционизми Эпикурнинг назарий билиш принципларини эслатади.

Албатта, экспериментал табиатшунослик фақат бирёқлама эмпиризмга ёхуд сенсуализмга таяна олмайди. Чунки, ҳар қандай тажриба натижалари математик мулохазалар чиғиригидан ўтказилмоғи шарт. Акс ҳолда содда реализмдан нарига ўтиб бўлмайди. Телезио ҳам худди шу ҳолатни бошидан кечиради. Табиатдаги баъзи ходисалар, нарсаларнинг айрим томонларини ўрганишда самарали натижа бериб турган сенсуалистик методология табиатнинг бир бутун, яхлит манзарасини ўрганишда панд беради. Ваҳоланки, натурфалсафанинг асосий мақсади табиатнинг ҳақиқий яхлит манзарасини яратишдан иборат. Шунинг учун ҳам бу ҳақда фикр юритган Телезио ўзи рад этган қадимги натурфалсафий ғояларга мурожаат этишга мажбур бўлади.

Бироқ Телезио ўз замонаси маданий ҳаётида катта ўрин тутган неоплатонизм ғояларига эмас, балки стоицизм ҳулосаларига мурожаат этади. Чунки, айнан ана шу йўналиш тарафдорлари табиат ходисаларини сенсуалистик позициядан ўрганишга уринадилар. Айни пайтда Телезио пантеистик қарашлардан ҳам холи: унинг фалсафасида «Худо» тушунчаси табиатнинг билиб бўлмас ходисаларининг сабабларини шарҳлаётганда қўлланилади.

Телезионинг фикрига мувофиқ, оламдаги ҳар бир нарса ўз вазни ва жисмига эга. Энг катта жисм ва вазн эса умумоламий материяда жамулжам бўлади. Бироқ умумоламий материя ушбу хусусиятларни ўзида муҷассамлаштиргани учун ҳам пассивдир. Кўриниб турибдики, Телезио ўз фалсафасига қатъий натуралистик йўналиш беришга ҳаракат қилган.

ТЕЛЕЗИО НАТУРФАЛСАФАСИНИНГ ГИЛОЗОИСТИК ХАРАКТЕРИ. Пассив материя ўзидан-ўзи ҳаракатлана олмайди. Табиат эса ҳаракатсиз мавжуд бўлиши мумкин эмас. Шунинг учун ҳам Худо икки буюк қудрат — иссиқлик ва совуқликни яратганки, бу икки жисмсиз, шаклу шамоийлсиз мўъжиза табиат ходисаларини ҳаракатга келтирувчи асосий манбадир. Телезионинг фикрига кўра, иссиқ ҳам, совуқ ҳам жонли ибтидодир. Бу икки ибтидо, унинг фикрича, табиатдаги барча ходисаларнинг асосидир. Кўриниб турибдики, Телезионинг натурфалсафаси гилозоистик характерга эга бўлган фалсафадир. Дарвоқе, мутафаккир натурфалсафасида гилозоизм табиат ҳақидаги пантеистик тасаввурлар билан эмас, Худони табиатдан ташқарида турган қудрат, деб тушунтирувчи деизм элементлари билан уйғунлашиб кетади.

Телезио олам ҳақидаги Коперниккача бўлган тасаввурларга қайтар экан, Коинотнинг марказига Ер қуррасини қўяди ва уни совуқлик ман-

баи, деб таърифлайди. Иссиқлик эса Ерга қарши турган Қуёшда тўпланган. Бироқ Ер билан Қуёш уртасидаги алоқадорлик ўзгармас эмас, балки доимо ўзгариб турувчи динамик характерга эга бўлади. Иссиқлик ва совуқлик орасидаги ўзаро алоқадорлик ва ўзаро алмашилиш жараёнини аллома бир келин учун қурашаётган икки қуёвнинг хатти-ҳаракатига ўхшатади. Иссиқлик ёруғлик ва ҳаракатни вужудга келтирса, совуқлик зулмат ва осойишталикни ҳосил қилади. Худди шу ҳолат табиат ҳодисаларининг алмашилиб туришига олиб келади, деб тушунтиради машҳур италиялик аллома.

Инсон борлигини ҳам Телезио худди шу позициядан туриб талқин қилади. Хусусан, ҳар бир тирик мавжудот, жумладан одам боласи ҳам ўз руҳига эга. Бу руҳ ўз ҳарорати билан уларни бир-бирига боғлаб туради. Инсон руҳининг ҳайвон руҳидан асосий фарқи шундаки, у билиш қобилиятига эга. Жисм эса ҳам инсон, ҳам ҳайвон руҳини совуқлик билан боғлаб турадиган воситадир, деб ҳисоблайди мутафаккир.

Хуллас, Бернардино Телезио уз ижоди билан табиат ҳодисаларини янги методология асосида ўрганиш учун замин тайёрлади. Шунинг учун бўлса керак, унинг ўлиmidан кейин Телезио издошлари кўпайиб кетди. Хусусан, улардан бири мутафаккирнинг шох асарини лотин тилига таржима қилган бўлса, бошқа бири китоб юзасидан омма учун мўлжалланган турли шарҳлар ёзди.

ЖОРДАНО БРУНО

(1548-1600)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Машҳур италиян файласуфи Жордано Бруно 1548 йилда Неаполь яқинидаги Ноладада таваллуд топди. 1566—1575 йилларда монастир ҳузуридаги мактабда ўқиди. Кейинчалик фалсафа фанлари доктори илмий даражасига эга бўлди. Ўқишни тугатгандан сўнг монастирда ишлади. Узининг диндорлик фаолиятидан қониқиш ҳосил қилмагач, монастирни тарк этди ва черковга қарши чиқишлар қилди. Католик черковининг таъқибидан сўнг Италиядан кетишга мажбур бўлди. Бир неча йил ўз умрини мусофирликда, сарсону саргардонликда Швейцария, Франция, Англия ва Германияда ўтказди. Уша мамлакатларнинг университетларида маърузалар ўқиди. Урта аср схоластикасини тинимсиз танқид қилди. Сарсону саргардонликда юрган кезларида бир неча асарлар ёзди. Чунончи, 1582 йилда ўзининг биринчи фалсафий «Ғояларнинг сояси ҳақида»ги асарини ёзди. 1584 йилда «Қукун устидаги базм», «Ибтидо ва бирлик, сабаб ҳақида», «Қоинот ва олам, чекланмаганлик ҳақида», «Тантана қилган ҳайвоннинг қувилиши», 1585 йилда «Печаснинг сири, Қилен эшагининг иловаси билан», 1591 йилда «Уч қаррали ўлчов ва меъёр ҳақида», «Монада, сон ва фигура ҳақида», «Сон-саноксизлик ва ўлчовсизлик ҳақида» номли асарларини ёзди.

Жордано Бруно 1592 йидда Италияга қайтади. Уша йили ҳукмрон черков коидаларига хилоф ишлар қилгани учун Венеция инквизициясиинг кургазмасига мувофиқ камокқа олинади. Мутафаккир етти йилдан ортиқроқ умрини инквизиция камокхоналарида утказди. Камокхоналарда ундан ўзининг фалсафий, илмий-табiiй ғояларини рад этишни, ёлгон дейишни талаб қиддилар. Лекин Бруно ўзининг фалсафий эътиқодидан воз кечмади. У 1600 йилнинг 17 феввалида тириклайин оловда куйдирилади.

Жордано Брунонинг фалсафий қарашлари Ренессанс диалектикасининг асосчиси кузалик Николай ва Ренессанс даври Европа фалсафасига сезиларли таъсир ўтказган италиялик таникли файласуф Бернардино Телезио таълимотлари асосида шаклланди. Шунингдек, Бруно табiiй-илмий қарашларининг шаклланишида Николай Коперник астрономик кашфиётларининг таъсири бекиёс бўлди. У ўзининг фалсафий фикр-мулохазаларида, замонасининг натурфалсафий муаммоларини бартарафлишга катта куч сарфлади. Шунинг учун ҳам унинг фалсафасида охираб қолган Ренессанс даври мутафаккирларининг энг илғор ғоялари мужассам бўлди. Брунонинг фикрига кўра, фалсафанинг асосий вазифаси табиат устида турган Худонинг ёки нариги дунёнинг сирларини эмас, балки табиатнинг ўзини ўрганишдан иборат бўлмоғи зарур. Шунинг учун ҳам Бруно фалсафасидаги энг асосий ғоя илохийлик ва табiiйлик, моддийлик ва идеаллик, тана ва рухият, аклийлик ва хиссийлик, Коинот на ердаги ҳаётнинг алоқадорлиги муаммоларини аниқлаб беришга қаратилган.

БРУНО ИЛОХИЙЛИК ВА ТАБИЙЛИК ОРАСИДАГИ АЛОҚАДОРЛИК

ҲАҚИДА Табиат ва Худо орасидага ўзаро алоқадорлик муаммоларини Бруно пантеистик позициядан туриб хал қилмоқчи бўлди. Лекин унинг иантеистик позицияси ўтмишдошларникига қараганда нисбатан тугалланган эди. Чунки, у биринчидан, Худони оламдан ажратиш қайфиятини тўла бартараф этишга, Худо билан Олам бирлигини тушунтириб беришга ҳаракат қилди. Худо Оламдан ташқарида ёки унинг устида эмас, оламда мавжуд бўлган барча нарсалар билан бирга бўлади, деган ғояни илгари сурди. Иккинчидан, Бруно Худо билан табиат орасида ўхшашлик, уйғунлик аломатлари мавжуд, деб тушунтиради. Унинг фикрига кўра, ҳамиша ҳозиржавоб, чексиз-чегарасиз имкониятларга эга бўлган Худонинг бир бутун, яхлит бўлиб товланиб, турлича жилоланиб туришини имконияти чегараланмаган универсумга тенглаштириш мумкин бўлади. Худди шунинг учун ҳам Худо имкониятлари чекланмаган яхлит кўринишда намоён бўлади. Бундай фикр-мулохазалар Бруно пантеизми натурфалсафий хусусиятга эга эканлигидан далолат беради.

Учинчидан, антик фалсафа намояндларининг (Парменид, Эмпедокл, Демокрит, Эпикур, Лукреций) мулохазалари, шунингдек, табиатшунослик соҳасидага янги кашфиётлар таъсирида Бруно Худони нафа-

кат табиатга, балки материяга тенглаштиради. Бундай ҳолат унинг пантеизми табиатшунослик ютуқлари билан уйғунлашиб кетганлигидан да* лолат беради.

Худонинг табиат ва материяга яқинлашиши нуқтаи назаридан фикр-мулоҳаза юритган Жордано Бруно фалсафанинг энг долзарб муаммоларидан бири — субстанция муаммосини ҳал қилишга киришади. Унинг Этьироф этишича, субстанция моддийликни ифодалайди, материянинг дастлабки кўриниши сифатида намоён булади. Материяни аристотелча схоластик талқин қилишдан фарқли уларок, Бруно субстанцияни материянинг турли шаклларида эмас, балки унинг мазмунидан излайди. У материяни нарса ва ходисалардаги илоҳий борликдан, унинг ибтидосини эса узининг яхлитлигини таъминлаб турган, барча ишлаб чиқаришга кодир бўлган нарсаларнинг ўзидан излаш зарур, дейди. Шунингдек, Брунонинг Этьироф этишича, маънавий субстрат, яъни дунёвий жон борлиги, у оламдаги барча мавжудотларга тааллуқли эканлигини қайд этади. Дунёвий жон, Брунонинг фикрига кура, бутун оламини ва ундаги барча нарсаларни ҳаракатга келтирувчи тамойилдир. Худди шу тамойил оламнинг яхлитлигини, унинг бир бутунлигини, воқеалар ва ходисалар орасидаги уйғунликни ва мақсадга мувофиқликни таъминлайди. Шундай қилиб, Брунонинг тушунтиришича, материя ҳаракатининг асоси дунёвий жонга бориб тақалади. Материя ҳаракатининг турларини фақат Худонинг ўзи алмаштиришга кодир, холос.

Жордано Брунонинг субстанция тўғрисидаги фикр-мулоҳазаларига юзакироқ қаралса, у хали неоплатонизм таъсиридан чиқа олгани йўқ, деган хулосага келиш мумкин. Лекин синчиклаб, чуқурроқ таҳлил қилинса, Бруно ҳеч қачон дунёвий жонни моддий танадан ажратмаганлигига ишонч ҳосил қиламиз. Дунёвий жон билан инсоннинг моддий жисми, яъни танаси яхлит бир бутунни ташкил этади. Уларнинг асосида қандайдир бир ягона субстанция ётади. Унда жисмонийлик ва маънавийлик, моддийлик ва формаллик, имконият ва воқелик мужассам бўлади. «Биз,— деб ёзади Ж. Бруно,— иккита субстанцияни аниқлаймиз — биттаси маънавий, бошқаси жисмоний, охир-оқибатда униси ҳам, буниси ҳам ягона борлиққа ва ягона илдизга бориб тақалади»¹. Худди ўша охириги ягона субстанция универсум ибтидосидир.

БРУНО НАТУРФАЛСАФАСИ ВА КОСМОЛОГИЯСИ. Натурфалсафа ва космология соҳасида Бруно бир қатор ғояларни илгари сурдики, улар маълум даражада ўрта аср теологияси ва схоластикаси тамойилларига зид эди. Бу ғоялар уни еретикликда (бидъатчиликда) айблаш учун инквизицияга йирик дастак бўлди. Бруно Коинот ва табиат чексиз-чегарасиз, унинг на боши, на охири бор, деган фикр-мулоҳазаларини исботлаш учун Худо чексиз кудратга эга, шунинг учун ҳам у ҳеч қачон

чегараси ва охири бор нарсаларни яратмайди, деган далилдан ўринли (Фойдаланди. Лекин Коинот ва табиатнинг чексизлигини исботлаш учун келтирилган энг мухим далил, Брунонинг тушунтиришича, илохий кудрат эмас, балки уша замон астрономия ва физикасида қилинган энг янги кашфиётлардир, биринчи навбатда кузалик Николай ва Николай Коперник таълимотидир.

Бруно Коинотда мавжуд бўлган турли сайёралар, хатто, осмон ёрит-Гичлари орасида ҳам ўзаро алоқадорлик ва таъсир борлигини исботлаб беришга уринди. Коперник қарашларини давом эттириб, ҳар қандай осмон ёритгичини ўзича алоҳида бир мутлак, марказ дейиш мумкин. Бу марказ ҳамма жойда бўлиши ҳам, ўз навбатида ҳеч қаерда бўлмаслиги ҳам мумкин. Коинот чексиз-чегарасиз бўлганидек, унинг турли оламлари ҳам чексиз-чегарасиздир, деб таъкидлайди мутафаккир. Узи яратган моддий ва маънавий субстанциянинг бирлиги тўғрисидаги таълимотга суяниб, Бруно шундай хулосага келадики, сон-саноксиз дунёларга ички чаракат бериб турган манба вазифасини илохий кудрат эмас, балки универсал дунёвий жон бажаради.

Ж. Бруно ўрта аср схоластикаси ва дуализм ғояларига қарши бориб, оламнинг борлиги ғояларини янада ривожлантирди. Ердаги ва осмондаги жисмларда физик ўхшашликлар мавжуд эканлигини тушунтиришга ҳаракат қилади. Схоластик фалсафага мувофиқ, ер тўртта стихияни: тупроқ, сув, ҳаво, оловни вужудга келтирса, осмон эса эфир стихиясини иужудга келтиради. Брунонинг фикрича, эфир ер, сув, ҳаво, олов билан Пирлашиб, Коинотдаги бошқа сайёралардек Ер куррасини ҳосил қилади. Ердаги ва осмондаги ўхшашлик, физик бир хиллик ғояси олам бирлиги муаммосининг янада кескинлашишига сабаб бўлди. Бруно ушбу муаммони ўзгача ёндашув билан, яъни антик замон атомизми қайфиятини мутлак максимум тўғрисидаги таълимот билан тўлдириб бартараф этишга ҳаракат қилади. Унинг тушунтиришича, борликнинг асосида монада деб помланувчи энг кичик заррача ётади. Ушбу заррача борликнинг сўнгги минимал таянчи бўлиб, Бруно таълимотида уч хил маънода ўз аксини топади. Чунончи, онтологик маънода монада деганда борликнинг энг кичик, минимал даражадаги субстанцияси, ҳам жисмоний, ҳам рухий ибтидоси тушунилади. Физика нуктаи-назаридан монада атомни ифода-ласа, математика борасида у нуктани англатади. Нукталарнинг йиғиндиси ўз навбатида тўғри чизикни, тўғри чизик текисликни, текислик эса ҳар қандай геометрик шаклни (жисмни) ҳосил қилади. Энг юқори субстанция деганда «монадалар монадаси», яъни Худо тушунилади.

Ягона субстанциянинг моҳияти ва турли-туман нарсаларнинг пайдо бўлиши муаммолари ҳақида фикр-мулоҳаза юритган Бруно диалектикага оид бир қатор ғояларни баён қилади. Чунончи, унинг тушунтиришича, субстанция бир-бирига яқин, бир-бирига ухшаш ички қарама-қаршилиқ-нариинг манбаидир. Қарама-қаршилиқлар эса бири иккинчиси билан

боғлик, бири иккинчисига мос тушади. Бундан ҳамма нарсалар **моҳияти**-га кўра бирликдандир, деган хулоса келиб чиқади. Чунончи, тўғри **чизик** айланага, марказ периферияга, шакл материяга, эркинлик **зарурияга**, субъективлик объективликка ўхшайди. Чунки, бир карама-қаршилиқ уз навбатида янги карама-қаршилиқнинг бошланиши учун замин **ҳозирлай**-ди. Яксон қилиш пайдо бўлиш учун, пайдо бўлиш яксон қилиш **учуЯ**, муҳаббат ҳасад учун, ҳасад эса муҳаббатнинг туғилиши учун, кучли заҳарни дори сифатида ишлатиш мумкин, дорини эса заҳар **сифатида** ишлатиш мумкин ва хоказо.

Бруно диалектик таълимотининг марказий қоидаси «монадалар монадаси» ҳақидаги фикр-мулоҳазаларидир. Ушбу қоидага мувофиқ, **ҳамма** карама-қаршилиқлар битта бўлинмас нуктага — «монадалар монадасига», яъни Худога бориб такалади. Бу нукта, ўз навбатида, шундай **бир** бутунки, у нафақат ўзининг бўлақларидан, балки ўздан ташқаридаги бўлақлардан ҳам таркиб топади. Шу билан бирга бундай яхлитлик **олам**-даги ҳар қандай якка нарсаларда мавжуд бўлади. Шунингдек, уларнинг ҳар қайсисида алоҳидалиқ ҳам мавжуд. Ўз навбатида, ҳар қандай **якка**-лиқда яхлитлик аломатлари бўлади. Карама-қаршилиқларнинг **бирлиги** шундай бир бутунлиқки, у ҳеч қаерда ва ҳамма ерда, «ҳамма бир **киши** учун, бир киши ҳамма учун»да яққол кўзга ташланади. Кўришиб **туриб**-дики, Бруно айримлик, хусусийлик, умумийлик, бутун, бўлак ва яхлитлик орасидаги диалектик алоқадорлик механизмининг моҳиятини тушунтириб беришга ҳаракат қилди.

Кузалиқ Николай диалектикани фақат теологияга татбиқ этган бўлса, Жордано Бруно ундан фарқли ўлароқ диалектикани табиатнинг **барча** сфераларига, ҳатто, инсон фаолиятига ҳам татбиқ этди. Асосий эътиборни нафақат Худо билан табиат орасидаги карама-қаршилиқлар бирлигини, балки улар орасидаги курашни аниқлашга қаратди.

БИЛИШ НАЗАРИЯСИ. Жордано Бруно Ренессанс даври анъаналарини давом эттириб, билиш жараёнида ҳар қандай обрў-эътиборга **саж**-да қилишга, уни мутлақлаштиришга қарши чикди. Унинг фикрига кўра, билиш жараёнида бировларнинг ақлига таяниб фикр юритиш ўта пасткашлиқ, бу борада турли анъаналарга суяниш ҳам ўта гумроҳлик, шунингдек, аллақандай алломанинг фикрини қўллаб-қувватлаш ҳам бемаъниликдир. Брунонинг эътироф этишича, билишнинг мақсади маълум даражадаги билимлар бирлигини таъминлашдан иборат бўлмоғи лозим. Билимлар бирлигини таъминлаш универсумнинг чегарасизлигини билишга олиб келади. Бундай юмушни карама-қаршилиқларнинг бири-бирига мос тушиши жараёни диалектикасини билмасдан туриб аниқлаб бўлмайди.

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

жараёнда инсоннинг хис-туйғулари, идроки, фаҳм-фаросати, фикр-мулоҳазалари иштирок этади. Брунонинг таъкидлашича, билиш жараёнида хиссий босқичнинг аҳамияти унча катта эмас. Чунки хис-туйғу инсонга ақлни қўзғатиш, унга ички стимул бериш учун керак. «Хиссиёт нақадар такомиллашган булишидан қатъи назар, у айрим ноаниқликлардан холи булмайди».¹ Бошқача айтганимизда, хиссий билиш жараёнида чексизликнинг мохияти тўла очилмасдан қолаверади. Худди шунинг учун ҳам билиш жараёнида фикр-мулоҳаза юритиш асосий аҳамиятга эга бўлиб, у фикр-мулоҳаза хиссиёт ёрдамида олинган маълумотларни қайта таҳлил қилади. Таҳлил қилиш жараёнида хотира ва тасаввур ҳам иштирок этади. Табиатнинг бундай сирли муъжизасига фақат фикр-мулоҳаза ёки иителлект йўл топади ва хиссиёт орқали олинган маълумотларга ўзининг узил-кесил тузатишларини киритади.

Баъзи асарларида Бруно билишнинг ақл босқичи борлигини ҳам >слаиб ўтади. Унинг эътироф этишича, ўша ақл ёрдамида оламнинг Оирлигини, оламдаги воқеа ва ҳодисаларда карама-қарши томонлар борлигини, карама-қаршилиқлар орасида бирлик мавжудлигини, уларнинг чегарасиз эканлигини билиш мумкин, деган хулосага келади. Шундай қилиб, Жордано Бруно ҳақиқатга эришишнинг энг асосий манбаи ақлдир, дейди. Лекин у турли экспериментлар ёрдамида олинган билимларнинг билиш жараёнидаги аҳамиятига етарли баҳо бермайди.

БРУНОНИНГ ИНСОН ТЎҒРИСИДАГИ ҚАРАШЛАРИ. Жордано Бруно Ғенессанс даври антропоцентризмнинг баъзи қоидаларига шубҳа билан қарарди. Шундай бўлишига қарамасдан, Ренессанс гуманистик анъаналар ҳақида, хусусан инсон ҳаётидаги яхшилик, эзгуликка интилишни ошириш йўллари ҳақида кўп ўйлар эди. Брунонинг фикрига кўра, инсон ҳаётнинг қулига айланиб қолмаслиги, яъни фақат ўзи учун, ўзини сақлаб қолиш учун яшамаслиги, балки ҳаётда фаол мавқеда туриши, уни яхшилик томон ўзгартириш учун фидойилик қилиши зарур. Ҳақиқатни инсон худди шунинг учун билиши зарур. Инсон диний маънода бутун оламнинг кичик бир бўлаги сифатида абадий яшаши, ўлмаслиги мумкин. Ҳаёт турли шаклларда, бошқа оламларда абадий давом этаверади.

Ҳақиқатни билиш борасидаги инсон фаоллигини, бу борадаги унинг мсхнати Бруно «қахрамонона эшузиазм», дейди. Ўзининг «Қахрамонопа энтузиазм» асарида энтузиазмнинг икки типи борлигини аниқлаб Озради. Зотан, бировлар учун у ақлсизлик борасидаги жўшқинлик бўлса, Ғюшқа бировлар учун чинакам ҳақиқатга эришиш учун қилинган оқилона интилиш эканлигини таъкидлайди. «Оқибатда бундай одамлар, нафақат қирол ёки судхўр, балки ўз ишининг устаси ва фаол киши сифатида гапирадилар ва ҳаракат қиладилар».²

¹ Ж. Бруно. Диалог. М., 1949, стр. 304.

• Ж. Бруно. О героическом энтузиазме. М., 1953, стр. 52.

Брунонинг инсон тўғрисидаги қарашларининг асосида ягона **суб*** станция тўғрисидаги ғоя ётади. Хусусан, унинг таъкидлашича, **инсон** танаси жондан паст туради. Лекин жон ўзини намоён қилиши учун **унв** тананинг бўлиши шарт, тананинг турли шаклларга киришини таъминлаш учун жон унга албатта зарур. Шунинг учун «қахрамонона энтузиазм» соф рухий хиссиёт ёки соф рухий жушқинлик эмас. У ўзида **инсон** танасининг барча қобилиятларини мужассамлаштиради. Рухий-маънавий ҳарорат билан тўлдирилган уша тана туфайли жўшқинлик чинакам қаҳрбИ монлик даражасига кутарилади.

Жордано Брунонинг фалсафий, табиий-илмий ғоялари ўрта аср **схо**-ластик дунёқарашига қакшатқич зарба берди. Унинг фақат теизм **билан** кифояланиб қолмаган, антропоцентризм билан чегараланмаган барқарор пантеизми классик Ренессанс аънаналари доирасидан чиқиб кетди. **Худ**-ди шунинг учун ҳам Бруно таълимоти янги типдаги дунёқараш сари босилган катта кадам, янги замон кийёфасини олдиндан тасаввур қилишнинг ёрқин намунаси эди. Унинг мурасасиз, курашларга тўла ҳаёти афсонага айланиб қолди. Унинг ҳаёт йўли узи орзу қилган «қахрамонона энтузиазм», ҳаётда фаол мавқеда туришнинг ёрқин намунаси эди. **Ҳеч** нарсадан қўрмайдиган ва илохий муҳаббатдан бошқача ҳузур-халоват оладиган ва ўзининг ҳаёти ҳақида мутлақо ўйламайдиган энтузиазм эди.¹

ЛЕОНАРДОДА ВИНЧИ

(1452-1519)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Леонардо да Винчи гениал мусаввир, таникли файласуф, табиатшунос олим ва муҳандисдир. У Винчи шаҳрида нотариус оиласида туғилган. Флоренцияда таникли хайкалтарош ва рассом Веррокю қўлида таълим олган. 1482 йилдан бошлаб Леонардо да Винчи қатор ажойиб тасвирий санъат асарлари яратиб, буюк рассом сифатида танилган. Шу билан бир қаторда университет маълумотини олмаган булсада, табиий ва ижтимоий фанлар соҳаларида самарали илмий фаолият билан шуғулланиб, буюк олим бўлиб ҳам танилди.

Леонардо да Винчи махсус назарий ва бунинг устига фалсафий асарлар ёзмаган, лекин ён дафтарчаларида жуда кўп фикр-мулоҳазаларини қайд қилиб борган. Улар чоп қилишга мўлжалланмаган. Унинг адабий меросидан бир қисмигина «Расм (живопись) ҳақида китоб» номи билан XVI асрда маълум бўлган.

Леонардо да Винчи янги, ўз даври эҳтиёжларига мос ғояларни олға сурди. Унинг дунёқарашини ақидапараст черков ва схоластларнинг, астрологлар ва алхимикларнинг асоссиз даъволарига қарши курашда шакл-

¹ Дж. Бруно. О героическом энтузиазме. М., 1953, стр. 54.

ланди. Леонардо да Винчи схоластларнинг мулоҳазаларини софистика, деб атаган эди. «Олов ёлғонни, яъни софистни йўқ қилади,— деб ёзади Леонардо,— ва қоронғуликни қувиб, ҳақиқатни намоён қилади. Олов ҳар қандай софистни йўқ қилишга йўналган ва ҳақиқатни тушунтирувчи, таълим берувчидир, чунки у нарсаларнинг моҳиятини яширувчи қоронғуликни тарқатиб юборадиган ёругаик¹».

Леонардо табиатни илмий билиш тарафдори бўлиб, мўъжизага асосланган мулоҳазаларни қатъий инкор этарди. У табиатнинг барча ходисалари объектив қонуниятга бўйсунганини таъкидлайди: «Зарурият табиатнинг мураббийси, зарурият табиатнинг мавзуси ва ихтирочиси, ҳам жилови, ҳам абадий қонуни²».

Леонардо ернинг дунё маркази эканлиги ҳақидаги тасаввурларни инкор қилиб: «У қуёш доирасининг маркази эмас, дунёнинг марказида ҳам эмас, балки ўзининг, ўзига яқин ва бирлашиб кетган нарсаларнинг марказидир³», — деб ёзади.

Ер, Леонардо фикрича, «Деярли ойга ўхшаган юлдуздор». Мутафакирни билиш назарияси масалалари жуда қизиқтирган. Сизги ва тасаввурларнинг манбаи ташки дунёнинг, табиатнинг сезги аъзоларимизга таъсири натижаси, сезги — билишнинг бошланиши, деб ҳисоблайди: «Бизнинг барча билишимиз сезгилардан бошланади⁴».

Леонардо фикрича, билишнинг ўзига хос хусусияти шундаки, «ҳис қилмайдиган» нарса сифатидаги ойнадан фарқ қилиб, сезги органлари ирредметлардан, ташки дунё ходисаларидан олган таассуротларини маълум вақтгача сақлайди.

Илмий фаолиятнинг мазмунини буюк олим асосан инсониятга келтирадиган амалий фойдасига қараб белгилайди. Унинг ҳарбий соҳада (масалан, танк ғояси), тўқимачилик (ишлаб чиқариш соҳасида масалан, автоматик тўқув станогини лойиҳаси), ҳавода учуш (парашют ғояси билан) кўп соҳалардаги ихтиро ва лойиҳалари ўз даврининг техникавий имкониятлари ва эҳтиёжларидан анча оддига кетган эди. Тажрибанинг муҳим ролини таъкидлар экан, Леонардо ходиса ва фактларни оддий кузатиш ва идрок қилиш қанча кўп бўлса ҳам ҳақиқатга эришишнинг минимал шароити, холос, дейди. Ҳатто, тажриба ҳам бунинг ягона воситаси шас, деб билади ва бир ечимга эга ҳақиқатга эришиш учун назарий гаҳлил зарурлигини тушунади. Амалий тажриба ва унинг илмий аниқлигини кўшиб олиб бориш заруриятини янги ҳақиқатларни кашф этишнинг бош йўли сифатида асослаб берди: «Фансиз амалиётга берилган киши, — деб ёзади Леонардо,— ролсиз ёки компассиз кемани бошқара-

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

² Ўша жойда, стр. 83.

³ Ўша жойда, стр. 199.

⁴ Ўша жойда, стр. 51.

ётган капитан, у каёққа сузаётгани хақида ҳеч ишончи йўқ. Фан — саркарда, амалиёт — соддатлардир. Тажрибани англаш ва умумлаштириш учун биринчи навбатда зарур бўлган энг ишончли фанни математика, деб ҳисоблаган. Леонардо фикрича, фаннинг асоси бўлган амалиётга таянмай туриб ҳақиқатни билиб бўлмайди. «Мен улар каби, дейди у, муаллифларга таянмасам ҳам, ундан-да буюкроқ нарса — мураббийларнинг мураббийсига — тажрибага асосланаман». Леонардо амалиёт тушунчасини тор тушунса-да, унинг фан ва амалиёт бирлиги хақидаги ажойиб мулоҳазалари ҳозирги кунгача ҳам ахамиятини йўқотган эмас.

Леонардонинг дунёқараши метафизик чекланганликнинг кейинги фалсафий тизимларга хос бўлган хусусиятларини ҳали касб этган бўлма-сада, унинг асарларида ажойиб диалектик тахминлар учрайди. Масалан, у шундай деб ёзади: «Ҳар қандай озикланадиган нарсаларнинг танаси тинимсиз ўла боради ва яна тинимсиз туғила боради... Бир кунда қанча парчаланса, шунча унинг ўрнини тўддиради, у вақтда қанча сарфланса, шунча тириклик туғилади...»

Леонардонинг имконият ва воқелик хақидаги, материянинг бир ҳолатдан бошқа ҳолатга ўтиши хақидаги мулоҳазалари ҳам стихияли диалектика билан йўғрилган: «Масалан, музни оламиз ва уни чексиз бўлиб борамиз: у сувга айланди, сувдан ҳавога ва агар ҳаво яна жипслашса, яна сув тўлади, сувдан дўлга айланади ва ҳоказо».

Леонардо инсонпарварлик тамойилидан келиб чиқиб, инсоннинг табиатдан устунлиги хақидаги ғояни илгари суради. Бир томондан, инсон табиатсиз ва ундан ташқарида ҳеч нарса қила олмайди. Масалан, у алхимиклар интилгани каби олтин ярата олмайди, чунки олтин фақат табиат яратиши мумкин бўлган оддий нарсаларнинг биридир. Лекин инсоннинг куч-қудрати кейин бошланади. У оддий табиий моддалардан чексиз турдаги мураккаб нарсалар, предметлар яратадики, улар ҳеч қачон табиатда бўлмаган ва бўлмайди ҳам.

Уйғониш даври бадиий-эстетик тафаккурининг ривожланишида Леонардонинг хизмати бекиёсдир. Маълумки, бу даврда реалистик санъат гуллаб-яшнаган эди. У мусаввир сифатида қатор асарлар яратиб, Италия ва ундан ташқаридаги мусаввирларга ҳам кучли таъсир кўрсатди. У санъатнинг йирик назарийчиси сифатида майдонга чиқди. Унингча, санъат ҳам фан каби реал дунёни билишга хизмат қилади. Фаннинг асосий вазифаси моддий дунёнинг миқдор томондан очишдир. Масалан, геометрия доирани квадратга, танани кубга қўшишга ҳаракат қилади, арифметика эса квадрат ва куб кўпайтмалар билан иш олиб боради. Оқибатда иккала фан ҳам миқдорнинг узлукли ва узлуксизлигини билишга эришади, лекин табиатнинг ҳақиқий гўзаллиги ифодаланган сифат олдида ожиздир. Сифатлиликни билишга асосан санъат орқали эришиш мумкин. Сифатлилик шу билан бир қаторда конкретлиликни, индивидуалликни, ўзига хос, такрорланмасликни ҳам билдиради. Бунда буюк рас-

сом табиатда инсонни эстетик бахраманд қилувчи функцияни кўради. У «шу даражада лаззатли ва хилма-хилликда шунчалик туганмаски, бир турга тегишли дарахлар орасида бошқасига тўла ўхшайдиган ўсимлик топилмайди. Усимликлар, шохлар, барглар, уруғлар орасида ҳам бошқасига аниқ ўхшайдиганини учратиб бўлмайди».

Санъатнинг билишдаги роли ижодкорнинг бу конкретлик ва индивидуалликни максимал даражада тиклаш лаёқатида аниқланади. Санъатлар ичида биринчиси, Леонардо фикрича, тасвирий санъатдир. Чунки, «жоннинг туйнуғи ҳисобланмиш кўз — табиат чексиз ижодининг энг кўп бойликларини ва буюклигини умумий ҳис қилдирадиган бош йўлдир¹».

Тасвирий санъатни фақат саводчилар эмас, саводсизлар ҳам ундай ёки бундай тушунадилар. Тасвирий санъат — товушсиз поэзия, поэзия эса — рангсиз тасвирий санъатдир². Моҳиятан, Леонардо фикрича, санъат фандан юксакдир, чунки у табиатнинг ўзини бутунлай ҳақиқий тасвирлай олади, фан эса бунга лаёқатли эмас.

Ҳиссиётларга асосланиш зарурияти рассомга катта масъулият юклайди, лекин ҳақиқий рассом чуқур ўйлаб иш қилади. Ойнага ўхшаб, кўрганни ўйламасдан тасвирлайдиганни рассом, деб бўлмайди. Рассомнинг ижодий табиати индивидуалликни ва бетакрорликни тасвирлаш учун зарур лаёқатга эгаллигида намоён бўлади. Рассомнинг умумлаштирувчи кучи унинг индивидуаллаштириш лаёқатига мутаносибдир.

Леонардо фан каби санъатнинг асосини ҳам тажриба, деб ҳисоблайди. «...Яхши мулоҳаза яхши тушунишдан келиб чиқади,— деб ёзади у,— яхши тушуниш эса яхши қоидалардан олинган асосдан келиб чиқади, яхши қоидалар эса барча фан ва санъатларнинг умумий отаси бўлган яхши тажрибанинг қизидир»³.

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

Леонардо фан ва санъатдаги схоластикага қарши курашиб, уларнинг ривожига танқиднинг буюк ролини фалсафий тафаккур тарихида биринчи бўлиб таъкидлаган файласуфлардан. Ҳатто, мусаввир бўлмаган кишининг мулоҳазасини ҳам инкор қилиш керак эмас. «Агар одамлар табиат яратган нарсалар ҳақида тўғри фикр қилишларини билсак,— деб ёзади Леонардо,— у вақтда улар бизнинг хатоларимиз ҳақида ҳам мулоҳаза қила олишларини янада кўпроқ тан олишга тўғри келади»⁴.

Шундай қилиб, табиатни билишда тажрибанинг ҳал қилувчи аҳамиятини таъкидлаш, механика ва математикани юксак баҳолаш, назарий

¹ Эстетика Ренессанса, М; 1981. Т 2, стр. 362.

² Ўша жойда, стр. 363.

³ *Леонардо да Винчи*. Избр. произв. 1.2, стр. 207.

⁴ Ўша жойда, стр. 93—94.

тадқиқотларнинг ҳаёт талаблари билан алоқасини ўрнатиш, фаннинг ролини чуқур тушуниш, схоластикани инкор қилиш — Леонардо да Винчи фалсафий дунёқарашининг асосий хусусиятларидир.

ГАЛИЛЕО ГАЛИЛЕЙ

(1564-1642)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Буюк табиатшунос олим Галилео Галилей Италия Уйғониш даври илмий тараққиётини яқунига етказди ва янги давр Европа математик табиатшунослигини бошлаб берди. Шу билан бир вақтда XVII аср Европа маънавий ҳаётида муҳим роль ўйнаган методологик ва фалсафий тамойилларни таърифлаб берди.

Галилео Галилей обрўли, лекин камбағаллашган мусиқачи оиласида туғилди. 17 ёшида Пиза университетининг тиббиёт факультетига ўқишга кирди. Математика ва физика соҳасига берилиб кетгани учун 1585 йил врачлик дипломини олмай, Флоренцияга қайтиб келади. 1589 йилда Пиза университетиде математика профессори этиб тайинланди. 1592 йилда Падуя университетиде математика кафедрасини очади. Табиатшунослик фанларида ажойиб ихтиролар қилади.

Галилейнинг 1632 йилда ёзилган «Оламнинг икки асосий системаси — Птолемей ва Коперник системалари диалоги» асари замондошларига кучли таъсир қилди ва Коперник ғоялари тарафдори бўлганлиги учун 1633 йилда жавобгарликка тортилди. Қийновлардан сўнг, ўлимга ҳукм қилишларига кўзи етгач, Коперник қарашларининг хатолигини тан олди. Натижада суд хайъати уни умрбод уй қамоғига ҳукм қилди. Орадан 4 йил ўтгач, кўзи ожиз бўлиб қолди, лекин шогирдлари ёрдамида илмий изланишларини давом эттирди.

Галилео Галилейнинг асосий асарлари: «Юлдузлар ахбороти» (1610), «Кастеллига хатлар» (1613), «Синов тарозиси» (1623), «Инголига мактуб» (1624), «Оламнинг икки буюк системаси — Птолемей ва Коперник системалари диалоги» (1632), «Механика ва маҳаллий ҳаракатга доир икки янги фан суҳбатлари ва математик асослари» (1638) ва бошқалар.

Галилей энциклопедик билимга эга — математик, физик, астроном, файласуф, шунингдек, санъат ва адабиёт билимдони эди. Механика соҳасидаги ишлари фан ва фалсафа учун катта аҳамиятга эга бўлди. Галилейнинг бу соҳадаги илмий қоидалари амалий ҳаёт, ривожланадиган техника эҳтиёжларига жавоб бўлди.

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

эмас, унга ташқи куч таъсир қилмагунча тўғри чизиқли текис ҳаракатини сақлайди. Бу муҳим қоидалар инерция қонуни номи билан механикада сақланиб қолди.

Галилей жисмлар эркин тушишининг аниқ миқдорий қонунларини топди. У кўрсатадики, бўшлиқда, яъни ҳавосиз маконда ҳамма жисмлар оғирликларидан қатъи назар ерга бир хил тезликда тушадилар. Турли кучларнинг бир вақтдаги таъсири натижасида пайдо бўлган ҳаракатни таҳлил қилиш бу кучлар натижалари бир-биридан мустақиллиги ҳақида муҳим ҳулосага келди.

Галилей агар қандайдир жисм текис ҳаракатланаётган бўлса, бу жисмда кечаётган механик жараёнларнинг характерида акс этмаслигини қайд қилди. Масалан, кеманинг ерга нисбатан текис ҳаракати кеманинг ўзига иисбатан жисм ҳаракатида акс этмайди. Бу қоида нисбийлик тамойили номи билан фанга кирган. Бу физик фанлар назарий асослари ривож учун, хусусан, XVII—XIX асрлар табиатшунослигига хос макон ва замон ҳақидаги тасаввурлар ривож учун муҳим аҳамият қасб этди.

Галилей қатор астрономик кашфиётлар қилди. Биринчилардан бўлиб, кузатувчи труба ясади (улардан бири 30 марта катталаштириб кўрсатади) ва уни осмон ёриткичларига йўналтирди. Ойда «тоғ» ва «денгизлар»ни топди, сомон йўлини ташкил қилган саноксиз юлдузлар тўдасини кўрди, Юпитернинг йўлдошини кузатди. Булар ҳақда «Юлдузлар ахбороти» асарида ёзиб, «Осмон Колумби» номи билан шарафланди. Шу йили Куёш доғларини кузатди, Зухалнинг фазаларини, Сатурн атрофидаги ёруғлик ходисаларини аниқлади. Бу астрономик кузатишлар гелиоцентрик назариянинг тўғрилигига яққол гувоҳ эди ва осмоннинг ер жисмларидан мутлақо фарқ қилиши ҳақидаги перипатетик-схоластик тасаввурларга зарба берди. Сомон йўлининг беҳисоб юлдузлар тўдаси эканлигининг аниқланиши космосда дунёлар борлиги ҳақидаги буюк Бруно ғояларини тасдиқлади.

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

Галилей фалсафаси механистик материализмдир. У моддий дунё объектив мавжуд, чексиз ва абадий, бошланиши ва охири йўқ, табиатда ҳеч нарса мутлақ йўқ бўлиб кетмайди ва ҳеч нарса йўқдан пайдо бўлмайди, деб билади.

Материя, Галилей фикрича, миқдорий таҳлил қилинувчи реал борлиқдир. У ўзининг табиатни механистик тушунишини шундай эркин ифодалайди: «...Материя ёки моддий субстанция ҳақида ўйлар эканман, у чекланган, у ёки бу шаклга эга, у бошқасига нисбатан катта ёки кичик, у бу ёки бошқа вақтда турли жойда жойлашган, у ҳаракатда ёки

тинч, у бошқа жисмга тегади ёки тегмайди, у ягона, кўп ва оз, ҳеч қандай тасаввур уни бу шароитлардан ажратишга қодир эмас, деб фикр-лайман»¹.

Галилей «Икки ҳақиқат» назариясини «Икки китоб» таълимоти сифатида шаклини ўзгартирди. Бунга кўра, муқаддас китоб — илоҳий хушxabар китоби, табиат эса илоҳий ижоднинг китоби, Галилей фикрича: «Фалсафанинг ҳақиқий предмети²». Галилей муқаддас китобни хатосиз, деб тан олади. Лекин уни талқин қилувчиларни хато қилмайдилар деб бўлмади, дейди Галилей. Улар Инжил сўзларини айнан тушуниб, унинг бош мақсади — ахлоқий таълимот эканлигини унутадилар. «Табиат китоби»ни тушунишнинг бош шароити уни сезгилар билан қузатиш ва ақл билан мулоҳаза қилиш. Табиатнинг объектив қонунлари ҳеч кимнинг талабига, хоҳишига бўйсунмайди.

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

Галилей билиш муаммосини экстенсив ва интенсив маъноларда ҳал қилиш лозим, дейди. Экстенсив маъно бўлиб олинган ҳақиқатларнинг миқдорини билдиради. Инсон уларни қанча кўп билмасин, унинг билими ҳажми Худо амалга оширган беҳисоб билимга нисбатан жуда оз бўлади. Интенсив маъно бир ёки бир неча ҳақиқатларни чуқур англаб олиш даражасини ифодалайди. Бу маънода «Инсон ақли айрим ҳақиқатларни табиатнинг ўзида қандай бўлса, шундай ишончли билади; соф математик фанлар, геометрия ва арифметика шундайдир; илоҳий ақл уларда жуда кўп, беҳисоб ҳақиқатларни билади, чунки уларнинг барчасини қамраб ола олади, лекин инсон ақли эришадиган бу оз ҳақиқатларда... унинг билиши объектив ишончилигига кўра илоҳий билишга тенгдир, чунки у уларнинг заруриятини билишга олиб боради, ишончилигининг олий даражаси эса мавжуд эмас³».

Бу ерда Худо тушунчаси инсон билишига ҳалакит бермаслиги, аксинча, у орқали билишнинг интеллектуаллашуви ҳақидаги хулоса келиб чиқади.

Ҳақиқатга эришишда тажрибавий-ҳиссий ва рационал мантиқий омилларнинг ўзаро муносабати ҳақидаги муаммони ҳам Галилей антисхολастик мухолифат йўналишида ҳал қилади. Бу асосан ҳар қандай мўътабар манбадан ишончлироқ бўлган тажрибага максимал таянишини билдиради. Тажрибанинг ажойиб устаси сифатида у Бэкондан ўзиб кетди. Тажрибага таянишни уни математик англашга интилиш билан қўшишга ҳаракат қилди.

¹ История философии в 4-х т. Т. 1. М. 1957, стр. 357.

² Галилео Галилей. Избр. произв., в 2-х т. М., 1964. Т. 1, стр. 99.

³ Уша жойда, стр. 201.

Галилейнинг илмий кашфиётлари Ньютон механикасининг зарур асоси бўлса, уларнинг фалсафий аҳамияти XVII аср механистик материализмининг шаклланиши ва ривожланишида муҳим аҳамият касб этди.

ИОГАНН КЕПЛЕР

(1571-1630)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Буюк немис астрономи, математик, физик ва файласуф Иоганн Кеплер 1571 йилда туғилди. Умр бўйи моддий муҳтожликка яшаса-да, бутун кучини фанга бағишлади. «Кеплер, — деб ёзган эди А. Эйнштейн,— жуда кам учрайдиган — ўз ишончини очик ҳимоя қилишдан бошқа ҳеч нарсага ярамайдиган одамлар жумласига киради!». У 1630 йилда вафот этди.

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

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

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

Кеплер дунёқарашида астрология инсонни эксплуатация қилишга ёрдам берувчи қандайдир ташқи қатлам, деб бўлмайди. Астрологияда гороскоплар тузиш имкониятини берувчи, кишиларнинг индивидуал тақдирларини оддиндан айтувчи «фан» сифатида оммавий тасаввурларидан ташқари осмон ёриткичларининг, асосан Қуёш системаси ёриткичларининг ўзаро таъсири ҳақидаги ғоя мавжуд эди. Осмон ёриткичларининг узаро таъсири ғояси дунёнинг бирлиги, табиатда қандайдир жонли куч иа интилишларнинг ҳукмронлигига ишонччи ифодалар эди. Кеплер умуман олганда бу ғояни тан одди. Унга ғоят қизиқарли ва самарали физик ойдинлик киритди. Олимнинг фикрича, Ер, шу жумладан Қуёш ҳам қандайдир тортиш кучига, магнетизмга ухшаган гравитацияга эга. Албатта Кеплер бутун дунё тортишиш қонунини кашф этишдан узоқ эди, лекин бу йўналишда бир дадил қадам қўя одди.

Кеплернинг фандаги асосий хизмати астрономия соҳасида бўлди. У усмирлигидан Коперник назариясининг тарафдори эди. Кеплернинг биричи асари тўғрилигига ҳеч қачон шубҳа қилмаган Коперник таълимо-

ти ҳақидаги тасаввурларнинг натижаси эди. Коперникнинг асари чоп қилингандан бир аср сўнг ҳам кўзга кўринган астрономларнинг ҳаммаси гелиоцентризмни объектив ҳақиқат деб тан олавермас эдилар. Масалан, осмон ёритқичларини 10 йил давомида кузатган ва ўз кузатишларини ёзиб борган XVI асрнинг таниқли астрономи **Тихо де Браге** (1546—1601) шулардан бири эди. Кеплер ўзининг биринчи асарида гелиоцентризм ғоясини шубҳасиз деб ҳисоблаб, уз тушунтиришининг асосига пифагорча-афлотунча тасаввурларни қўйди. Шу билан бир вақтда Инжилнинг Худо ҳамма нарсани ўлчови, сони, оғирлигига мос ҳолда яратган, деган қоидасига асосланди. Катта соат механизмига ўхшаган осмон машинаси сифатида дунё ҳақидаги ғоя шу туфайлидир. «Космографик сир» асарида Кеплер космик механизмни кўп томонли ҳақидаги пифагорча-платонча таълимот ёрдамида фикрлашга уринди.

Пифагорчилик ғоялари ўз-ўзидан, равшанки, янги астрономик қонунларни кашф қилишга олиб келмас эди. Лекин астрономияга жуда қизиққан ва Тихо де Брагенинг сайёралар ҳаракати кузатувларининг катта эмпирик материалларига эга бўлган буюк математик Кеплерга бу ғоялар, шубҳасиз кўтаринки таъсир кўрсатар эди. Бу кузатишларни таҳлил қилиш устида кўп йиллик тинимсиз иш немис олимини сайёралар ҳаракатининг машҳур икки қонунини очишга олиб келди: 1. 1604—1605 йилларда Марснинг эллипс бўйича ҳаракатланишини, унинг фокусида эса қуёш туришини кашф этди. Ун йилдан сўнг, Кеплер бу тасдиқни ҳамма сайёраларга тадбиқ этди. 2. Сайёраларнинг Қуёш атрофидаги ҳаракати ноте-кислигини аниқлади.

«Дунё гармонияси» номли асари ҳам пифагорча руҳда ёзилган. Унда сайёраларнинг Қуёш атрофида айланиш вақти ва масофаси математик аниқ боғлиқлигини аниқлади. Бу билан сайёравий тизимининг бирлиги катъий илмий таърифга эга бўлди. (Пифагорнинг уйғунлик ғоясига ҳамоханг). Сон уйғунлигига доир донишмандларнинг ниҳоятда нозиклик билан идрок қилиниши мумкин бўлган ғояси икки минг йилдан бери мавжуд эди. Лекин осмон ёритқичлари ҳаракатларини бошқарадиган бекаму қўст қонунларнинг таърифланиши биринчи марта амалга ошган эди.

«Космик соат»ларнинг юриши Кеплернинг тузган «Рудольфин жадваллари»да (1624) акс этди. Бу жадваллар сайёралар ҳаракатини олдиндан аниқ кўриш имкониятини берди. Бундан бир неча йил илгари Кеплер Коперник астрономияси дарслигини чоп эттириб, ўз кашфиётини ҳам унда акс эттирган эди. У ўша вақтдаёқ «Тақиқланган китоблар индексига» киритидди. Бироқ илмий астрономия яратилган, кейинги табиатшунослик ва фалсафа бу билан ҳисоблашиши зарур эди.

БЛЕЗ ПАСКАЛЬ

(1623-1662)

ХАЁТИ ВА ИЖОДИ. Паскаль француз математиги, физиги, файласу-
қи ва ёзувчисидир. «Конус кесимлар назариясининг тажрибаси» номли
асарида (1639) проектив геометриянинг асосий теоремаларидан бири —
Паскаль теоремасини исботлаган. 1641 йидда жамловчи машина қурган.

Паскаль фалсафий қарашлари билан рационализм ва скептицизм
орасида иккиланиб турган. Унинг «Провинциалга хатлар» асари фран-
цуз прозаси ва театрида муҳим ўрин тутади. Паскаль француз классик
нрозасининг шаклланишига катта ҳисса қўшган.

Паскаль фикрларда қалбнинг далиллари ҳимоя қилади. Шу билан
бир вақтда, у диний ҳақиқатларга биз исбот ҳам, инкор ҳам топа олмас-
лигимизни уқтиради. Шу боис Худога юзланиб, биз бор нарсани ютиши-
миз ва ҳеч нарса йўқотмаслигимиз мумкин, дейди.

Экзистенциал билиш ва танлаш Паскални ҳозирги замон экзистен-
циалистлари билан бирлаштирувчи асосий мавзулардир. Паскаль фунда-
ментал метафизик ва диний масалаларга нисбатан аниқликни талаб қилув-
чи билишнинг бир хил идеаларига асосланади. Аммо Паскаль бу идеал-
ларни амалга ошириш мумкинлигига ишонмайди. Шунинг учун у экзис-
тенциал ноумидлик позициясини эгаллайдики, бу позиция бизнинг би-
лиш қобилиятларимизга нисбатан рационалистик ишончга батамом зид-
дир. «Инсон табиатдаги энг майда хос, аммо фикрловчи хосдир. Уни
янчиб ташлаш учун бутун олам қўшилиб қуролланиши шарт эмас. Уни
ўлдириш учун озгина буғланиш, бир томчигина сув кифоя. Майли, олам
уни янчиб ташласин, инсон ўз қотилидан янада юксалади ва янада
олижаноброқ бўлади, чунки у ўз ўлимини идрок қилади, олам эса ўзи-
нинг инсондан устунлигани билмайди».

ИСААК НЬЮТОН

(1643-1727)

ХАЁТИ ВА ИЖОДИ. XVII асрнинг охирида механик табиатшунос-
лик — Исаак Ньютон бошчилик қилган янги оқим пайдо бўлади.
И. Ньютон ўз асарларини табиатшуносликнинг материя, ҳаракат, макон,
замон, сабабийлик каби энг муҳим категорияларини тадқиқ этишга ба-
ғишлади. Ньютон ягона ҳаракат қилувчи материяни ажратади. Ньютон
механикасининг асосий тушунчалари шундай пайдо бўлди. Ньютон таъ-
лимотида замон ва макон фақат материя ва ҳаракатдан ажралиб қолмас-
дан, балки бир-биридан ҳам ажратиб қўйилади. Материянинг асосий
шакллари Ньютон томонидан объектив мавжуд деб тушунтирилади, ле-

кин улар уз-ўзича «бўш» материяга нисбатан ташқарида, яъни у билан боғланган, ҳаракат билан боғланмаган. Шундай қилиб, ҳеч нарсага боғлиқ бўлмаган, мутлақ замон ҳақидаги Ньютон тасаввури пайдо бўлдики, у XX аср бошларигача табиатшунослиқда ҳукмронлик қилади. Умуман, Ньютон томонидан ишлаб чиқилган дунёнинг тузилиши ҳақидаги таълимоти шундай: Коинот айрим бир-биридан ажралган, ўзаро бир-бирига интилувчи жисмлардан иборат, улар бир-бири билан механик таъсирда бўладилар. Бу жисмларнинг ҳаракати мустаҳкам механик сабабийлик характерида ва мутлақ бўш маконда содир бўлади. Бу мутлақ бўш макон шундай бир бўш сахнаки, унда табиат ҳодисаларининг янгилари содир бўлади. Ньютон таълимотича, олам тарихий жихатдан ўзгармас, физик дунё тузилишида ривожланиш ва ғоя учун ҳеч қандай ўрин йўқ. Дунё тугалланган механик характерга эга.

Ньютон Куёш атрофидаги сайёраларнинг ҳаракатини таҳлил қилиб, уни ўзгармас, деб ҳисоблайди ва шундай савол қўяди: Куёш системаси қандай қилиб ҳаракатга келган? Планеталарнинг эллистик ҳаракатини у мураккаб деб ҳисоблаган ва шунинг учун ҳам улар оддий ҳаракат қилади, дейди олим. Улардан бирининг орбитага нисбатан ҳаракатлари Ньютон таълимотича, махсус куч туфайли содир бўлади. Ньютоннинг бутун механик концепциясидан келиб чиқувчи биринчи туртки ҳақидаги фалсафий ҳулосаси метафизик табиатшуносликнинг чекланганлигини, қарама-қаршилигини кўрсатиб беради. Лекин Ньютоннинг бу чегараланганлигига қарамадан, у томонидан яратилган механика материалистик табиатшуносликнинг катта ютуғи бўлди.

Ньютон механикасининг универсаллиги, табиатдаги турли ҳодисалар, айниқса, астрономик ҳодисаларни тушунтира олиши физика ва кимёнинг кўп соҳаларига катта таъсир кўрсатди. Баъзи оптик ва кимёвий ҳодисаларни тушунтиришда Ньютон механик моделлардан фойдаланди.

Ньютон материалистик дунёқарашга эга эди, лекин у динга ҳам ишонган, чунки коинотга «биринчи туртки»ни Худо берган, деб айтган. Шундай бўлсада, Ньютон фанни диндан батамом ажратган.

ТАБИЙ ҲУҚУҚ ВА МАРКАЗЛАШГАН ДАВЛАТ ҒОЯЛАРИ

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

- давлат ёрдамида амалга оширмоқчи бўдилар. Фақат қудратли марказлашган давлат жамиятдаги тарқоқликни баргараф этишга, Европа миллилари суверенитетини ҳимоя қилишга, католик диний универсализмига қарши кураш олиб боришга қодир эканлигига борган сари ишонч оёил қила бошладилар. Худди шунинг учун ҳам Ренессанс даври ижтимоий назарияларида давлат абсолютизми, яъни давлатни мутлақлаштириш ғоялари янада қучлироқ янграй бошлади.

Ренессанс маданияти, хусусан фалсафасининг антропоцентрик хусусияти, табиийки, ўша даврда шаклланган ижтимоий назарияларга ўз таъсирини кўрсатмай қолмади. Чунончи, ушбу давр фалсафасининг теология таъсиридан холи бўлиши жамият, давлат ва ҳуқуқ муаммоларига илпича нуқтаи-назардан қараш имконини берди. Айниқса, давлат тузиллишга доир янга таълимот кашф этилдики, улар ўрта асрда яратилган иачариялардан кескин фарқ қилар эди. Ренессанс даври мутафаккирлари давлатнинг моҳияти ва генезисини дин ақидаларига асосланиб эмас, Палки инсон манфаатлари ва эҳтиёжларига асосланиб талқин қилишга интилдилар.

Ренессанс ижтимоий назарияларининг асосида марказлашган қудратли давлат қуриш ғояси ётар эди. Марказлашган қудратли давлат қуриш ғоясининг шаклланиши жараёнини икки хил мавқедан туриб таҳлил >тиш мумкин. Биринчидан, ушбу ғоя XIII—XIV асрларда жаҳон ижтимоий-фалсафий фикрлар таракқиётининг ҳосиласи эканлиги эътиборимиздан четда қолмаслиги керак. Дарҳақиқат, марказлашган давлат бир кунда ёки бир мамлакатда пайдо бўлгани йўқ. Чунончи, унинг қуртаклари •)ронда Сосонийлар ҳукмронлик қилган кезлардаёқ вужудга келган эди. Муҳаммад пайғамбар, ундан сўнг эса халифалар Абу Бакр, Умар, Усмон на Алилар марказлашган давлат қуриш ғоясини намунали шаклда илгари суриб, тарқоқ, кўчманчи ва қолоқ араб қабилаларини ягона давлатга бирлаштиридилар. Бунинг натижаси ўлароқ, мусулмон маданияти мисли кўрилмаган муваффақиятларга эришди.

Эрамизнинг 711 йилида арабларнинг Испанияни ишғол этиши билан марказлашган қудратли давлат ғояси Ғарб мамлакатларига кириб борди ва Рим империяси ҳалокатидан сўнг инкирозга юз тутган Европанинг ривожланишига замин ҳозирлади. Орадан бир асрдан купроқ фурсат ўтгач, мазкур ғоя асосида бирлаштирилган араб Испанияси ижтимоий-иқтисодий ва сиёсий ривожланишга эришди, аҳоли турмуш даражаси юксатди. Марказлашган қудратли давлат қуриш ғояси энг эътиборли ижтимоий назарияга айланди. Ушбу назария нафақат Испанияга, балки унга кўшни бўлган мамлакатлар, хусусан Италия ва Францияда ҳам обрў қозониши табиий бир ҳол эди.

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

уз навбатиди, жамиятда вужудга келган инқирозни бартараф этишнинг узига хос муҳим назарияси бўлди. Араблар шарофати билан Шарқдан Ғарбга экспорт қилинган марказлашган қудратли давлат қуриш ғояси Европани ишғол этаётган бир пайтда Италия бир-бирига бўйсунмайдиган, куп ҳолларда бир-бирига душман бўлган шаҳарлардан иборат эди. Аҳолининг турли қатламлари марказлашган давлат барпо этиш орқали тарқоқликка барҳам бериш мумкинлигини тобора тушуниб етмоқда эдилар. Эрамизнинг XIII асрига келиб, марказлашган давлат қуриш саъй-ҳаракатлари кескин тус олди. «Аҳоли,— деб ёзади таниқли ўзбек олимаси Ф.Сулаймонова, — икки гуруҳга: гвельфлар (Рим папаси қўл остида миллий бирлашувнинг тарафдорлари) ва гобелинларга (Герман императори тобелигида феодал бирлашув тарафдорлари) бўлиниб, улар ўртасида кескин кураш кетади»¹.

Эътиборли томони шундаки, XIV асрда гвельфларнинг гобелинлар устидан ғалаба қозониши ҳам ушбу курашга нукта қўя олмади. Охиروқибатда гвельфларнинг ўзи император ва папа тарафдорларига бўлиниб кетдилар. Бунинг сабаби шундаки, ҳали Италияда марказлашган қудратли давлатнинг моҳияти, унинг тузилиши, асосий институтлари ва уларнинг функциялари ҳақидаги ягона назария шаклланимаган эди. Жамиятдаги ихтилофларни бартараф этадиган ва миллат раванкини таъминлайдиган қудратли давлат назариясини шакллантиришга эҳтиёж эндигина сезилаётган эди, ҳолос.

XIII—XIV асрларда Италияда юз берган ижтимоий-сиёсий воқеаларнинг маркази саноати нисбатан ривожланган Флоренцияга қўчган эди. Давлат абсолютизми ғояларини ўзида мужассамлаштирган илк ижтимоий назария ҳам айнан Флоренцияда яратилганида рамзий маъно бордек эди. Ушбу назариянинг муаллифи Италиянинг буюк сиёсий арбоби, файласуф ва ёзувчиси Никколо Макиавелли бўлди. Шунингдек, марказлашган қудратли давлат қуриш ғоясига асосланган ижтимоий назария Францияда ҳам шакллани бошлади. Бундай тенденцияни француз мутафаккири Жон Боден асарларида кўриш мумкин.

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

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

¹ Сулаймонова Ф. Шарқ ва Ғарб. — Тошкент, 1997, 348-бет.

шувнинг маҳсули бўлиб, ўзгарувчан ва нисбий характерга эга, деб ҳисобланган (бундай ёндашув эса қадимги дунё мутафаккирлари томонидан ишлаб чиқилган). Бироқ «ҳуқуқ» тушунчасини талқин этишда учинчи ёндашув ҳам мавжуд. Унга кўра, ҳуқуқ инсонийликнинг намоён бўлишидир, лекин у зарурий характерга эга, чунки унинг моҳияти инсон табиғи билан боғлиқ. Хуллас, «табиий ҳуқуқ» тушунчаси қадимги юнон етоиклари ва ўрта аср схоластлари (жумладан, Фома) томонидан ҳам шакллантирилганди. Лекин янги давр арафасига келиб, яъни Ренессанс даирида бу тушунча ҳар томонлама ривожлантирилди. Ҳуқуқни бундай гушунишни айниқса, голланд ҳуқуқшуноси, тарихчиси ва сиёсатдони Ғото Гроций (1583—1645) асарларида учратиш мумкин.

НИККОЛО ДИ БЕРНАРДО МАКИАВЕЛЛИ

(1469-1527)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Никколо ди Бернардо Макиавелли 1469 йилининг 3 майида қадимий дворян авлодига мансуб, бироқ кейинчалик камбағаллашиб қолган флоренциялик ҳуқуқшунос оиласида дунёга келди. Унинг отаси Флоренция ҳукмдори Лоренцо Медичи (1449—1492) бошқарувида нотариус бўлиб ишларди. Отасининг ҳуқуқшунос экани Пикколо Макиавеллининг дунёқарашига катта таъсир кўрсатди.

Мутафаккир ижтимоий-сиёсий қарашларининг шаклланишига Медичилар авлоди олиб борган сиёсат ҳам ўзининг чуқур изини қолдирди. Чотан, 1437 йилдан 1737 йилга қадар Флоренцияни бошқарган бу авлод узининг манфаатпарастлиги, бойликка ҳаддан зиёд ҳасислиги, халққа иисбатан ниҳоятда шафқатсизлиги билан ном қозонганди. Бундай иллатларнинг барчаси кейинчалик гугенотларга киргин келтирган Варфоломей туни (24 август 1572 йил) муаллифи, Франция қироличаси Екатерина Медичи ижтимоий қиёфасида ҳам ўз инъикосини топди.

Медичилар авлоди ўз қудратини Рим папасининг обрў-эътибори билан боғлайди (дарвоқе, Макиавелли замонасида Флоренцияни бошқарган ҳукмдор Лоренцо Медичининг ўғли Жованни кейинчалик 1513—1521 йилларда Лев X номи билан, Жованнининг жияни Жулио 1525—1534 йилларда Клемент VII номи билан Рим папаси тахтини эгаллашлари ҳам ана шу обрўга интилишнинг ҳосиласи эди). Рим папасининг обрў-эътиборига таяниб давлатни бошқарган Медичилар замонида Флоренция иқтисодий таназзулга юз тута борди, халқнинг аҳволи оғирлашди. Шу боисдан Никколо Макиавелли папа ҳокимиятининг ашаддий душмани сифатида шакллана борди.

1498 йилда Флоренция халқи Медичилар авлодини шаҳардан ҳайдаб юборди. Флоренцияда Жиролама Савонарола раҳбарлигида республика шун қилинади. Унинг ўлиmidан сўнг Никколо Макиавелли Ўнлик

Кенгашининг котиби сифатида азалий орзусини рўёбга чиқаришга киришди.

Ўнлик Кенгаши Флоренция Республикасининг харбий ва ташқи ишларини олиб борарди. Н. Макиавелли ушбу Кенгаш вакили сифатида 20 дан ортик дипломатик ташрифлар қилади. Хусусан, у муҳим вазифалар билан Романья ҳукмдори Чезаре Борджа, Франция кироли Людовик XII, Рим папаси Юлий II, Муқаддас Рим Империясининг императори Максимилиан I саройларига ташриф буюради. Айниқса, Чезаре Борджа билан учрашув мутафаккирда чуқур таассурот қолдиради.

Бироқ Н. Макиавеллининг сиёсий арбоб сифатидаги фаолияти атиги 14 йил давом этди, холос. 1512 йилда ўша даврда гуллаб-яшнаган, қудратли Испания лашкарлари Медичилар авлодини яна Флоренция тахтига қайтаради. Н. Макиавелли эгаллаб турган лавозимидан четлаштирилади ва Флоренция яқинидаги Сан-Кашано мулкига сургун қилинади. Орадан бир йил ўтиб, Жованни Медичининг Рим папаси этиб сайланиши, бир томондан Медичилар авлодининг ҳокимиятини мутлақлаштирган бўлса, иккинчи томондан Н. Макиавеллининг сиёсий ҳаётга қайтиши учун ҳеч қандай имконият қолдирмади.

Н. Макиавеллининг Сан-Кашанога сургун қилиниши Италияни истеъдодли сиёсий арбобдан маҳрум этди, жaxon сиёсий тафакқурини эса бетакрор асарлар билан бойитди. Бу ерда мутафаккир ўзининг «Тит Ливийнинг биринчи декадасига доир мулоҳазалар» (1513), «Давлатпанох» (1513), «Флоренция тарихи» (1520—1525) каби асарларини ёзади. Шунингдек, Сан-Кашанода Макиавеллининг қатор бадиий асарлари, жумладан «Мандрагора» комедияси (1520) дунёга келади. Афсуски, мутафаккирнинг бирор асари унинг ҳаётигида на қадрланди, на чоп этилди. Фақат 1527 йилда Медичилар авлодининг иккинчи марта Флоренциядан қувиб чиқарилиши ва 1530 йилда Муқаддас Рим империяси лашкарларининг саъй-ҳаракати туфайли шаҳарда Медичилар ҳокимиятининг тикланиши, сиёсат арбобларида давлатнинг моҳияти, функциялари хақида чуқурроқ мушоҳада юритиш заруриятининг туғилиши уларни буюк Н. Макиавелли меросини эшлашга мажбур этди. Шу муносабат билан 1531 йилда унинг «Тит Ливийнинг биринчи декадасига доир мулоҳазалар», 1532 йилда эса «Давлатпанох» ва «Флоренция тарихи» асарлари нашр этилди.

«ДАВЛАТПАНОХ» АСАРИДА МАРКАЗЛАШГАН ДАВЛАТ ҲОЯСИ. Никколо Макиавеллининг номини абадийлаштирган шоҳ асари «Давлатпанох» бўлди. Европа ижтимоий-фалсафий ва сиёсий тафакқури тарихида илк бор марказлашган қудратли давлат ҳолисини асослаб бергани учун мазкур асар мутафаккир вафотидан кейинги уч аср мобайнида бутун Европани хайратга содди. 1559 йилда Рим папаси ҳокимияти томонидан «Давлатпанох» асари «Таъқиқ этилган китоблар индексига» киритилишига қарамадан тез орада унлаб халқлар мутафаккир мулоҳазала-

ри билан танишишга мушарраф бўлдилар. Хусусан, 1544 йилда асарининг француз, 1560 йилда лотин, 1640 йилда инглиз, 1745 йилда немис, 1757 йилда швед, 1821 йилда испан, 1848 йилда венгер, 1868 йилда поляк, 1869 йилда рус, 1873 йилда чех, 1876 йилда дания, 1898 йилда норвег, 1933 йилда болгар, 1940 йилда голланд тилидаги таржималари нашр этилди.

Мутафаккирнинг хаёти, дунёқараши асарга катта таъсир ўтказгани табиий. Уз замонасининг илғор, зиёли кишиси бўлган, Италия истиклолини энг олий кадрият, деб билган Н. Макиавелли халқни улуғлар, упинг манфаати билан яшар эди. У уз халқининг қудратли, мустақил ва тараққий топган мамлакатда яшашини орзу қилар эди. «Узга юртларнинг босқинларидан чарчаган халқ ўз нажоткорини канчалик муҳаббат, канчалик умид ва кўз ёшлари билан қутиб олиши мумкинлигини сўз билан ифодалаб бўлмайди. Қайси эшик унинг оддида ёпила қоларди?»— деб ёзади у «Давлатпаноҳ»да. Лекин шунини ҳам таъкидлаб ўтиш керакки, Н. Макиавелли «халқ» деганда меҳнат касб-корига эга бўлган, сиёсий жараёнларга ўз таъсирини ўтказа оладиган хунармандлар ва савдогарларни назарда тутди. Жамиятнинг энг қуйи поғоналарида турган кишилар (рлеЪк) унинг шафқатини уйғотмайди. Шунингдек, жамиятга ҳеч қандай наф келтирмайдиган, ўзгалар меҳнати эвазига яшайдиган дворянлар, Италия кулфатларининг асл сабабчилари бўлган диндорлар муаллифнинг чексиз нафратини уйғотди.

МАКИАВЕЛЛИНИНГ ИНСОН ТЎҒРИСИДАГИ ТАЪЛИМОТИ. Италияда қудратли давлат тузиш учун аввало инсон табиатини, уни фаолият курсатишга ундайдиган манбаларни яхши билмоқ зарур, деб ҳисоблайди П. Макиавелли. Шу боис у Рим файласуфи Лоренцо Валла (1407—1457) қарашларига таяниб, инсон ҳақидаги ўз таълимотини шакллантиради. Унга кўра, инсонни фаолият кўрсатишга мажбур этадиган манба манфаатдир. Инсон манфаатлари турли кўринишга эга, бироқ улар орасида)нг асосийси мулкдан манфаатдорликдир. Инсоннинг жамиятдаги ҳар қандай фаолияти охир-оқибатда маълум мулк эгаси бўлиш нияти билан асосланади. Шунинг учун ҳам мулк инсон учун энг қадри бойлик ҳисобланади. «Кишилар отасини ўлдирганни кечирсалар кечирадиларки, лскин мол-дунёларининг баҳридан ўтмайдилар»,— деб ёзади мутафаккир «Давлатпаноҳ»да.

Манфаат ва худбинликнинг ўзаро алоқадорлиги ҳақида фикр юритган муаллиф худбинлик инсон табиатида мустаҳкам ўрнашиб олган, деган хулосага келади. Табиатан худбин бўлган кишиларнинг биргаликда яшашларини таъминлаш учун уларни ягона қудратли марказлашган давлат байроғи остида бирлаштирмоқ зарур, деб ҳисоблайди. Бунинг учун >са энг олий қудрат — давлат муассасаларини таъсис этмоқ, унинг ҳокимиятини мутлақлаштирмоқ, уни бошқаришни энг муносиб зот қўлига топширмоқ зарур. Шу тариқа илк бора Европа фалсафий тафаккури

тарихида дин ақидаларидан озод, мантик кучига асосланган давлат ҳақиқати таълимот шакллана бошлади.

«ТАҚДИР» КОНЦЕПЦИЯСИ ВА ПРАГМАТИК СИЁСАТ АСОСЛАРИ. Давлат ҳокимияти ёрдамида кишиларни бирлаштириш ва миллатнинг эзгу ниятларини рўёбга чиқаришни ўз зиммасига олган давлатпаноҳ, энг аввало, тақдирни ўз ҳукмига бўйсундирмоғи лозим. «Тақдир ишларимизнинг ярмигагина ҳукм утказди, қолган ярмини эса биз инсонларнинг ўзига қўйиб беради. Мен тақдирни жунбушга келиб, қирғоқдан ошган ва дарахтларни ағдараётган, уйларни вайрон қилаётган, ерларни ювиб ташлаётган қаҳрли дарёга ўхшатаман: унинг олдида ожиз одамлар дош бера олмай, тўрт тарафга қочиб қоладилар»,— деб ёзади мутафаккир. Иродали, донишманд давлатпаноҳ эса уни ўзига бўйсундиришнинг уйдасидан чиқади, зеро «тақдир аёлга ухшайди: аёл билан мурасага келиш учун уни уриб, тепиб туриш керак — у совуққонлик билан иш тутадиган эркаклардан кўра худди шунақа эркакларга тезроқ бўйсунди». Демак, давлат паноҳи бўлмиш ҳукмдор кези келганда ҳисоб-китоб ва мулоҳазаларни бир четга йигаштириб қўйиб, дадилроқ, таваккалига иш кўриб туриши ҳам керак.

Бироқ таваккалчилик билан иш тутиш ҳукмдорнинг асосий фазилати бўлмаслиги лозим. Чунки, давлатпаноҳнинг асосий мақсади Италияда қудратли марказлашган давлатни барпо этиш билан боғлиқ экан, унинг хатти-ҳаракати аниқ ҳисоб-китоб, ирода, совуққон мулоҳазага асосланмоғи лозим. Бундай хатти-ҳаракатларсиз Италия тахтини қўлга кирийтиб, айниқса, унинг яхлитлигини сақлаб қолиб бўлмайди.

Аслида республика тарафдори бўлган Н. Макиавелли Италияда бундай давлат тузилишини вужудга келтириш бир кунлик иш эмаслигини яхши тушунарди. Мамлакатда республикани шакллантириш учун, энг аввало, ҳокимиятни қудратли монарх қўлида жамламоқ лозим. Бинобарин, монархия мақсад эмас, мақсадга элтувчи бир воситадир, ҳоло.

Салтанати худудини мунтазам кенгайтириб бориш учун ҳукмдор ўз қуроли ёки ўзгалар қуролига, тақдир тўхфаси (яъни, қулай шароитга) ёки ғайрат-шижоатга таянмоғи зарур. Бунда меросхур ҳукмдор томонидан бошқарилган давлатга нисбатан бир тарзда, республикага нисбатан иккинчи тарзда, аралаш давлатларга нисбатан учинчи тарзда сиёсат юртиши керак. Масалан, меросхўр ҳукмдор томонидан бошқарилган мамлакатни забт этганидан сўнг унда аждодлар томонидан жорий этилган анъаналарни бузмаслик ва аста-секинлик билан бу анъаналарни янги вазиятга мослаштириб бориш мақсадга мувофиқ. Аралаш давлат тахтини сақлаб қолиш учун эса «икки хил эҳтиёткорлик чорасини кўриб қўйган афзал: биринчидан, аввалги ҳукмдорнинг авлодини йўқотиб юбориш пайида булиш, иккинчидан, аввалги қонун ва ўлпонларни сақлаб қолиш — шундай қилинса, эгаллаб олинган ерлар тез орада қўшилиб кетади».

Н. Макиавелли: «Барча давлатларнинг пойдеворини яхши қонунлару яхши лашкар ташкил этади»,— деб таъкидлайди. Шу боис, истилога қадар уз қонунларига эга бўлган шаҳар ва давлатларни бошқариш масалаларига алоҳида эътибор беради. Бундай давлатларни мутафаккирнинг фикрига кура, уч йўл билан бўйсундириш мумкин. «Биринчиси — уни яксон қилиб ташлаш; иккинчиси — унга кучиб ўтиш керак; учинчиси — шу мамлакат фуқароларига ўз қонунлари асосида яшашга рухсат бериб, уларга солиқ солиш, бошқарувни эса мамлакат тинчлигига қафил бўла оладиган шахсларнинг кичик бир гуруҳига топшириш даркор».

Мутафаккир ғайрат-шижоат ва шахсий жасорат билан қўлга киритилган мамлакатларни сақлаб қолиш учун ҳукмдор бундан кейин ҳам ўз жасоратига таяниши зарурлигини, ўзгалар қуроли билан қўлга киритилган мамлакатни тобеликда тутиш учун эса куч ва айёрлик билан иш олиб бориши, халқ муҳаббатини қозониши, зарар етказиши мумкин бўлган шахсларни четлаштириши, дўстлар орттириши лозимлигини уқдиради.

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

Бироқ Н. Макиавелли ғайрияхлоқий тадбирларнинг ҳам чег-чегараси, меъёри борлигини кўрсатиб ўтади. Муаллиф ёвузлик билан қўлга киритилган тахтни сақлаб қолиш амримахол эканлигини яхши тушунади. Шу боисдан ўз асарига: «Давлатни қўлга олган киши кимгадир озор етказмоқчи бўлса, уни ҳар қуни такрорлаб юрмасдан, бир йўла бир бора қилиши лозим»,— деб ёзади. «Кимки соддадиллик қилиб, бошқача иш гутса, унинг ўз шамширини кинига солишга ҳеч қачон вақти бўлмайди ва ҳар қуни янгидан-янги дилсиёхликларга учраётган фуқароларнинг ёрдамига ҳам умид боғлай олмайди». «Яхшиликни эса,— дейди мутафаккир, — оз-оздан, мунтазам қилган маъқул, токи унинг кадрига етишсин».

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

кўрмаган ҳукмдор ҳамлага дучор бўлмайди, халки юз ўгирган ҳукмдор эса тахтда узоқ тура олмайди.

Халқ ишончини қозониш учун давлатпаноҳ яхши маслаҳатчилар танлай билиши шарт. Донишманд шоҳ буюк ақл соҳибларини ўзига маслаҳатчи қилиб олади, уларнинг фикрига қулоқ тутади. Шунингдек, ҳукмдор ҳар бир маслаҳатчисининг маслаҳатларига алоҳида эътибор бермоғи лозим, акс ҳолда ўз саъй-ҳаракатларининг бефойда эканлигини кўрган маслаҳатчилар унга ёрдам қўлини чўзмай қўядилар. Яхши маслаҳатчиларга қулоқ тута билиш ҳукмдор донишмандлигининг белгисидир. Чунки, Н. Макиавелли ёзганидек, «яхши маслаҳатлар бўлгани туфайли донишманд шоҳлар вужудга келмайди, аксинча донишманд шоҳлар бўлгани туфайли яхши маслаҳатлар вужудга келади».

МАКИАВЕЛЛИ ИЖОДИНИНГ ИЖТИМОЙ-СИЁСИЙ АҲАМИЯТИ. «Давлатпаноҳ» асаридан оладиган асосий таассурот шундан иборатки, Никколо Макиавелли Италиянинг фарзанди, ватанпарвари эди. Уз юртининг таназзулга учраганидан, халқнинг беҳад кулфатларидан қаттиқ ташвишланган мутафаккир юрт фаровонлиги ва истиқлолини таъминлаш йўлларини излайди. Унинг фикрича, энди черков ҳокимиятига, католицизмга таяниб халқни ҳалос қилиб бўлмайди. Черков ноиблари беҳад очқўзликлари, манфаатпарастликлари туфайли мамлакатни ҳароб қилдилар. Черков ташкил этган барча сиёсий ва ижтимоий институтлар инкирозга юз тутди. Шу боисдан миллат равақини таъминлашнинг ягона йўли қудратли марказлашган давлат барпо этишдир, деб ҳисоблайди мутафаккир. Бунинг учун эса замонаси учун характерли бўлган барча эътиборли, ҳатто, айрим ҳолларда ғайриахлоқий сиёсий тамойиллардан ҳам фойдаланишни таклиф этади.

Мутафаккирнинг аниқ ижтимоий-тарихий вазиятдан келиб чиқиб биддирган фикр-мулоҳазалари кейинги асрлардаги тадқиқотчилар томонидан кескин танқид қилинди. Тадқиқотчилар «макиавеллизм» атамасини қўллай бошладиларки, бу тушунча ахлоқсиз сиёсатни англата бошлади. Аслида юқорида мутафаккирнинг «Давлатпаноҳ» асарини таҳлил қилиш ниҳоясида гувоҳ бўддики, асар матнидан бундай ҳулоса келиб чиқмайди. Дарҳақиқат, халқ орзулари билан яшаш, унинг манфаатларига зид фаолият кўрсатган аъёнларни «ҳовуридан тушуриб» туршп зарурлигини уқдиришни ахлоқсиз сиёсат билан боғлаб бўлармикан? Иложсиз вазиятларда кескин тадбирлар кўриш зарурлиги ҳам инсоният тараққиёти давомида бир неча бор ўзини оқлаганлиги ҳеч кимга сир эмас.

Тадқиқотчиларнинг қатта гуруҳи Н. Макиавелли «сценарийсининг» асосий тамойили: «Мақсад вазифани оқлайди»,— деб уқдирадилар. Аслида эса ушбу тамойил 1513 йилда (асар яратилган йил) эмас, 1534 йилда Игаатий Лойола томонидан Парижда ташкил этилган «Иисус жамияти» католик монархлар орденининг (иезуитлар) асосий тамойили сифатида вужудга келган эди. Кўриниб турибдики, ахлоқсиз сиёсатда

мутафаккирни эмас, айнан черков аёнларини айблаш мантикли бўлурди.

Хуллас, Н. Макиавелли ўз асари билан сиёсий тафаккур хазинасини бебаҳо дурдона билан бойитиб кетдики, асрлар оша сиёсатдонлар ва сиёсатшуносларнинг неча-неча авлоди унга қайта-қайта мурожаат этмокдалар.

ЖАН БОДЕН

(1530-1596)

ХАЁТИ ВА ИЖОДИ. Ренессанс даври' Европа маданияти, хусусан ижтимоий-фалсафий фикрлар тараққиётига муносиб хисса қўшган аллюмалардан бири йирик француз сиёсий арбоби, файласуф ва социологи Жан Бодендир.

Жан Боден 1530 йилда Анжи шаҳрида таваллуд топди. У Тулузада сиёсат, ҳуқуқ ва фалсафа муаммоларини чуқур ўргангач, Парижга келди на сиёсий фаолият билан шуғуллана бошлади. Унинг сиёсий фаолияти Францияда диний урушлар давом этиб турган бир шароитга тўғри келди. Жан Боден 1576 йилда Блуадаги Бош штатларда учинчи табака депутати будди. Айни пайтда мамлакатни сиёсий инкироздан олиб чиқиш йўллари хусусида бош қотирди. Машҳур италян файласуфи Н. Макиавелли Италияда республика барпо этиш учун ҳокимиятни ягона монарх қўлида мужассамлаштириш зарур, деган хулосага келган бўлса, Ж. Боден ягона монарх қўлида жамланган ҳокимиятдан жамият манфаатлари йўлида фойдаланиш муаммолари ҳақида бош қотирди. Худди шунинг учун ҳам узининг ижтимоий фаолиятини доимо фан ютуқлари билан қўшиб олиб борди.

ЖАМИЯТ, ДАВЛАТ, ДИН МУАММОЛАРИ. 1566 йилда чоп этилган «Тарихни ўрганишнинг энг осон усули» асарида Жан Боден ўзининг жамият ҳақидаги карашларини баён қилди. Хусусан, унинг фикрига кўра, жамият турли хўжаликлар, оилалар иттифокидан ташкил топади. Монтескье карашларини қўллаб-қувватлаган Боденнинг тушунтиришича, жамият инсон эркидан қатъи назар табиий мухит таъсирида шаклланади. Инсониятнинг ҳар бир авлоди унинг тараққиётини тезлаштиради. Тарих фанида худди шу жараён ўз аксини топмоғи даркор, дейди.

1568 йилда ёзган «Нарсалар нархининг нисбатан ошиши ва пул ҳақидаги М. Молоструа парадоксларига жавоблар» асарида ўзининг иқтисодий карашларини баён этади. Унинг эътироф этишича, товарлар нархининг ошиб боришига асосий сабаб Европада қимматбаҳо металлар миқдорининг узлуксиз ошиб боришидир. Товарлар нархини арзонлаштиришнинг ягона йўли қимматбаҳо металларни эркин савдога чиқаришдир, деган ғояни илгари суради.

1576 йидда эълон қилинган «Республика ҳақида олти китоб» асарида Жан Боден жамиятнинг юқори табақа кишиларининг марказлашган қудратли давлат қуриш ғояси томон интилишларини тасвирлаган. Шунингдек, ўша асарда Боден монархиядан қолган меросни чеклаш ғоясини баён этади. Чунончи, монархияни халқ ёки унинг вакиллари розилигини олмасдан туриб, фуқароларга турли солиқлар солиш каби ҳуқуқлардан маҳрум қилувчи қонунлар яратиш зарур, деб ҳисоблайди. Шунингдек, давлат мустақилликка эришгач, унинг суверенитетини бўлиш мумкин эмаслиги ғоясига асосланиб, Боден ҳокимиятни тақсимлашга қарши чиқади. Монархларга ҳокимият Худо томонидан берилади, деган ақидага мутлақо қарши туради. Халқ монархларни эмас, балки ҳар қандай зулмкорни уддириш ҳуқуқига эга эканлигини тан олади. Лекин монарх ўз ҳатти-ҳаракатларида қонунга асосланса, золим эса ўзбошимчаликка, қонунсизликка суянади. Боденнинг тушунтиришича, ҳар қандай сиёсий тўнтаришнинг асосида тенгсизлик ётади.

Боден дин ва черков уламолари томонидан даҳрийликда айбланди. Чунки, у Чербери томонидан 1624 йидда ёзилган «Ҳақиқат тўғрисида»га номли асарда баён қилинган динга, черковга қарши ғояларни ҳар томонлама маъқуллар эди. Диннинг вужудга келиши, унинг табиий-илмий асослари тўғрисидаги қарашларини Боден ўзининг «Етти киши мулоқоти» номли асарида баён қилган.

Н. Макиавелли каби Жан Боден ҳам давлат абсолютизми тарафдори эди. Худди шунинг учун давлат манфаатини дин манфаатидан устун қўяр эди. Чунки, давлатнинг келиб чиқиши Худодан эмас. Шу боис дин сиёсатдан ҳолос бўлиши, давлат ишларига аралашмаслига зарур, деган ғояни олға суради мутафаккир.

МУЛК ВА МАНФААТ. Ҳар қандай жамиятда ҳам турли табақалар, турли ижтимоий гуруҳлар орасида вужудга келган можаролар, дилсиёхликлар заминида манфаат ётади. Манфаатлар ҳақида фикр-мулоҳаза юритган Боден манфаатлар ичида энг асосийси мулк билан боғлиқ муносабатлардир, деб таъкидлайди. Унинг тушунтиришича, мулк билан боғлиқ муносабатлар, энг аввало, жамиятнинг асоси ҳисобланган оилада мужассамлашади. Худди шунинг учун ҳам оила давлат сиёсатининг асоси бўлмога зарур. Бу ўринда Ж. Боден Аристотелнинг «Сиёсат» асарида илгари сурилган ғояларни янада ривожлантиради. Давлат оила манфаатларини химоя қилганидагина ижтимоий-сиёсий тузум барқарорлига таъминланади. Бунинг учун эса давлат ўз навбатида хусусий мулкчиликни муҳофаза этмоғи даркор. Оила ва хусусий мулкчиликни химоя қилмоқ учун давлатни меросхўр монарх бошқариши керак. Лекин унинг ҳуқуқлари чекланган бўлиши шарт.

Шундай қилиб, Жан Боденнинг ижтимоий-сиёсий қарашлари нафақат Франция, балки бутун Европа файласуфлари, сиёсатшуносларининг ижодларига сезиларли таъсир ўтказди.

ИОАНН АЛЬТУЗИЙ

(1557-1638)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Немис ижтимоиётчиси Иоанн Альтузий ижтимоий бирлашмаларнинг мавжудлигига асосланадиган шартнома назарияси илгари суради. Ваҳоланки, XVII асрдан бошлаб сиёсий назариялар тсологиянинг таъсиридан ажралиб чиқа бошлаган эди.

Альтузий фикрича, шартнома тушунчаси турли ижтимоий гуруҳлар иа ҳукмдорлар билан фуқаролар ўртасидаги ўзаро муносабатларни изоҳлаш учун қўлланилади. Турли бирлашмалар — оила, гильдия, маҳаллий жамоа, вилоят, миллат ҳар хил вазифаларга эга ва турлича битимлар туфайли ҳосил бўлади. Олий ҳокимият ҳар доим индивидларга эмас, балки оиладан тортиб давлатгача бўлган иерархик жихатдан бир тартибга келтирилган ижтимоий органик бирлашмаларга, яъни халққа тегишли булади. Қирол билан давлат хизматчилари фақат шартноманинг ўзига тегишли қисмини бажариш шарти билан халқдан ҳокимиятни олишади. Бу Альтузийнинг гарчи олий ҳокимият ҳар доим халққа тегашли бўлсада, қирол билан амалдорларнинг қандай қилиб амалда маъмурий ҳокимиятга эга бўлишини тушунтириб беришига имконият яратади. Ҳамма иарса ўзига хос диний тушунчалар эмас, балки ижтимоий гуруҳлар ўртасидаги битим, шартнома билан изоҳланади.

Мустақил миллий давлатлар вужудга келганидан кейин улар уртасидаги ўзаро муносабатлар ҳақидаги масала пайдо бўлди. Бундай ўзаро муносабатларни тартибга солиб турадиган қандайдир бир институт **йўқ** лши. Бунинг устига, миллий давлатларда мавжуд бўлган юридик таълимотлар, қонунлар миллий қирол томонидан яратилади ва улар, бинобарин, фақат унинг давлатига нисбатан қўлланилиши мумкин, деган **фикр**га асосланган эди.

ГУГО ГРОЦИЙ

(1583-1645)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Гуго Гроций 1583 йилнинг 10 апрелида Нидерландиянинг Дельфт шаҳрида дунёга келди. Голландиянинг етук сиёсатшуноси, гуманисти ва ҳуқуқ назариётчиси Г.Гроцийнинг дунёқараши уша даврда Нидерландияда содир бўлаётган ижтимоий-сиёсий воқеалар таъсирида шаклланди. Айниқса, буюк мутафаккир дунёқарашида илк бора катта муваффақиятга эришган Нидерландия инқилоби чуқур и» колдирди. Мутафаккир ушбу ижтимоий-тарихий воқеанинг моҳияти ва оқибатлари хусусида бутун умри давомида фикр юритади ва эътиборга лойиқ қатор мулоҳазалар билдиради.

Нидерландияда XVI асрда (1566—1609) содир булган инкилоб мамлакат ҳаёти учун хал қилувчи роль ўйнади. Ж.Кальвин раҳбарлиги остида бошланган ва кейинчалик унинг издошлари томонидан ғалабага қадар олиб борилган ушбу инкилоб бир томондан мамлакатни Испания мустамлакаси бўлишдек бахтсиз тақдирдан холос этган бўлса, иккинчи томондан Бирлашган Провинциялар Республикасини вужудга келтирдик, охир-оқибатда бу республика мамлакатни Европадаги энг илғор ва ривожланган мамлакатлар қаторидан ўрин олишига замин тайёрлади. Кечагина ўзи мустамлака бўлган Нидерландия эндиликда мустамлакачилик сиёсатини амалга ошира бошлади. XVII асрда у Жануби-Шарқий Осиёда (Индонезия), Америкада (Гвиана, Кичик Антил ороллари) ва Африкада (Кап мустамлакаси) бир қатор мустамлакалар барпо этди. Шу сабабдан ҳам Ж.Кальвин ғоялари (черков республикасини барпо этиш, аскетизм, ўзга диндаги кишиларга қарши кураш) тез орада Францияда гугенотлар, Шотландия ва Англияда пуританлар, Европанинг бошқа мамлакатларида кальвинистлар, реформаторлар, просвитерианлар, контрагегационалистлар байроғи остида ғалаба қозонишга муваффақ бўлди. Хусусан, Англиядаги XVII аср инкилоби ҳам айнан ана шу мафкура таъсирида тайёрланган эди.

Гуго Гроций инкилобнинг мафкурачиларидан бири ва ўз юртининг асл ватанпарвари бўлганига қарамастан ортодоксал кальвинистлар томонидан қабул қилинмади ва бу душманликнинг оқибатида 1618 йилда умрбод қамоқ жазосига ҳукм қилинди. Бироқ ўз дўстларининг мадади ва тақдирнинг шарофати билан 1621 йилда Парижга қочиб кетишга мушарраф бўлди ва умрининг охирига қадар шу ерда ҳаётини тажрибаларини умумлаштириш билан машғул бўлди. Йигирма тўрт йил ичида «Эркин денгиз», «Уруш ва тинчлик ҳуқуқи ҳақида», «Даҳрийларга қарши асл христианча такводорлик» каби трактатларини ёзди, жаҳон сиёсий тафаккури хазинасини бетакрор асарлар билан бойитди.

ГРОЦИЙ ИЖТИМОИЙ-СИЁСИЙ ҚАРАШЛАРИ. Гроцийнинг асосий ижтимоий-сиёсий қарашлари «Уруш ва тинчлик ҳуқуқи ҳақида» трактатида баён қилинади. Асар билан танишиш давомида бундай ижтимоий-сиёсий қарашлар юзага келиши тарихий зарурият эканлигига амин бўламиз. Хусусан, Н. Макиавелли ўз даврида Италияда содир этилаётган турли бошбошдоқликларга барҳам бериш учун ҳокимиятнинг ягона монарх қўлида жамлашни, Ж.Боден эса монарх қўлида жамланган ҳокимиятни халқ томонидан назорат қилинишини муҳокама этган бўлса, Г.Гроций аллақачонлар шаклланиб бўлган республиканинг ижтимоий-сиёсий муаммолари хусусида бош қотиради. Кўриниб турибдики, Европа сиёсий тафаккури объектив зарурият инъикоси ўлароқ «анархия — монархия — республика» мантиғи асосида шакллана боради.

Инсон, Г. Гроцийнинг фикрига мувофиқ, ҳайвондан ўзининг тинчликка, осойишталикка, ўзаро муомалага бўлган эҳтиёжи билан ажралиб гуради. Ҳайвондан фаркли ўлароқ, у ақлга эга бўлгани туфайли ўзининг ана шундай эҳтиёжларини англаб етади ва уларни рўёбга чиқаришга интилади. Ана шу ақл, шунингдек, тилга олинган эҳтиёжларни кондириш зарурияти инсонларни маълум умумий тамойилларга амал қилишга, улар асосида фаолият курсатишга ундайди. Уруш эса кишилар табиатида қадим-қадимдан сақланиб қолган ҳайвонликнинг намоён бўлишидир.

ГРОЦИЙ ФУКАРОВИЙ ВА ТАБИЙ ҲУҚУҚ МОҲИЯТИ ҲАҚИДА Мутафаккир инсон ҳуқуқларини унинг эҳтиёжлари билан боғлар экан, бу ерда ҳам «икки ёқлама ҳақиқат» мавжуддиги ҳақида фикр юритади. Зотан, ҳуқуқ илоҳий ва инсоний характерга эга бўлиши мумкин. Ушбу ҳулоса ҳуқуқ табиатини фақат Худо номи билан боғлаб тушунтирган, «ҳуқуқ» тушунчасига черков монополиясини шакллантирган Ренессанс даври учун катта янгилик эди. Бу билан Г. Гроций инсон тақдирининг муқаррар эмаслиги, унинг озодлиги ўз қўлида эканлиги ҳақидаги ғояларнинг шаклланишига замин яратди.

Буюк голланд ҳуқуқшуноси инсоний ҳуқуқни фукаровий ва табиий ҳуқуққа бўлади. Фукаровий ҳуқуқ аниқ тарихий характерга эга бўлиб, сиёсий вазият билан боғлиқ. Шу боис жамиятдаги ижтимоий тузумнинг узгара бориши билан у ҳам ўзгариб туради. Табиий ҳуқуқ эса инсоннинг табиатидан, табиий эҳтиёжларидан келиб чиқади. Шу сабабли, мутафаккирнинг мулоҳазаларига қура, табиий ҳуқуқ муаммолари билан жамият ривожланиши тенденцияларини таҳлил қилувчи тарих эмас, балки моҳиятини ҳар томонлама ўрганувчи фалсафа шуғулланмоғи даркор.

Шунинг билан бирга кишиларнинг табиий эҳтиёжларини кондириш жамият тараққиёти билан чамбарчас боғлиқ эканлигини ҳам унутмаслигимиз лозим. Бошқача айтганда, табиий ҳуқуқ нафақат инсон табиати билан, балки ижтимоийлик билан ҳам боғлиқдир. Кишилар ўз эҳтиёжларини кондириш, ҳуқуқларини химоялаш мақсадида ўзаро келишиб олишга мажбур бўладиларки, бу келишувнинг ниҳоясида давлат институти вужудга келади. Бинобарин, давлатнинг асосий вазифаси инсон эҳтиёжларини кондириш учун шарт-шароит яратиш, унинг ҳуқуқларини химоялашдан иборатдир.

Шундай қилиб, инсон ҳуқуқлари мутлақ ҳақиқатдир. Ҳақиқат эса, Г. Гроцийнинг фикрига мувофиқ, исботланмоғи даркор. Мутафаккир ҳар қандай ҳақиқатни ақл нуқтаи назаридан исботлаш зарурлигини таъкидлайди (умуман, ақлга ва фақат ақлга мурожаат этиш, яъни рационалистик дунёқараш Г.Гроций ижоди методологик мавқеининг асосини ташкил этади). Чунки, ақл умумтанкидий ва умумқадрият аҳамиятига эга. Жамиятда вужудга келган ҳар қандай ижтимоий-ҳуқуқий ихтилофни

ақл ёрдамида бартараф этиш мумкин. Бундай фаолиятни икки хил йўл билан амалга ошириш мумкин. Биринчидан, вужудга келган вазият, ходиса мохиятининг ақлга мувофиқлигини аниқлаш зарур. Иккинчидан эса, вужудга келган вазият ёки воқеанинг ўзга ривожланган мамлакатлар тарихида қай тарзда содир бўлгани ва бартараф этилганини ўрганмоқ зарур.

Кишилар ўртасидаги келишув пировард натижада давлатнинг юзаги келишига сабаб бўлгани каби, турли давлатлар ўртасидаги келишув оқибатида халқаро ҳамжамият шаклланади. Г. Гроций бу воқеани зарурийят, қонунийлик сифатида таҳлил этади. Унинг фикрига мувофиқ, XVII аср тараққиёти Европада ана шундай халқаро ҳамжамиятнинг вужудга келишига замин ҳозирлаган. Ушбу фикрини асослашда у католик черкови маъқуллаган мавқедан чекинмаган ҳолда протестантларнинг мулоҳазалари ҳамда тажрибаларидан ҳам фойдаланишга интилди. Шу сабабли унинг ушбу муаммоларга бағишланган «Дахрийларга қарши асл христианча такводорлик» асари 1627 йилда «Таъқиқ этилган китоблар индекси» киритилди. Бироқ черков инквизицияси буюк файласуф ва сиёсатшунос Гуго Гроций асарларининг авлодларга қадар етиб келишига қаршилик қила олмади. Гуго Гроций авлодлар хотирасида табиий ҳуқуқ назариясининг асосчиси сифатида сақланиб қолди.

АДОЛАТЛИ ЖАМИЯТ ҲОЯСИ

Гуманизм гоёларини ҳар томонлама улуғлаган Ренессанс даври алломалари ушбу ҳояни рўёбга чиқаришнинг энг муҳим воситаси нафақат марказлашган қудратли давлат барпо этиш, балки инсониятнинг азалий орзу-умидларидан бири ҳисобланган адолатли инсонпарвар жамият қуришдан иборатдир, деб уқдирадилар. Худди шунинг учун ҳам Ренессанс даврида ижод этган мутафаккирлар инсон индивидуал хусусиятларини бекиёс улуғлаш билан бирга, фуқаролар турмушини фаровон қилишнинг энг муҳим омили уларнинг биргаликдаги, ҳамкорликдаги ҳатти-ҳаракатини такомиллаштириш, ягона мақсад атрофида уюштириш йўллари кидира бошладилар.

Адолатли жамият қуриш ҳояси шаклланиши жараёнининг иккинчи босқичи ижтимоий тенглик барқарор бўлган жамиятнинг идеалини яратиш билан боғлиқ. Жамиятда мавжуд бўлган турли ижтимоий муаммоларни бартараф этмоқ учун, энг аввало, шахс ва жамият орасидаги муносабатларни уйғунлаштириш зарур. Бунинг учун эса Шарқ фалсафасидан илҳомланган Европа Ренессанс даври алломалари жамият аъзоларининг мутлақ тенглигини вужудга келтириш зарур, деган ҳояни илгари сурадилар. Ренессанс даври мутафаккирлари, хусусан, Томас Мор ва

Томмазо Кампанелла ижтимоий тенглик қарор топган хаёлий жамият кийёфасини чизиб берадилар.

Таъкидлаш зарурки, Ренессанс даврида фуқароларнинг тенглиги ҳақидаги турли назарияларнинг шаклланиши янги-янги географик кашфиётлар қилинаётган бир шароитга туғри келди. Шу сабабдан Ренессанс даврида ижод этган файласуфлар ижтимоий воқеликни танқид қилар эканлар, янги кашф этилган ороллардан бирида ижтимоий тенгликка асосланган жамият яратишни орзу қиладилар. Файласуфлар асарларидаги бош қаҳрамон ана шундай оролни кашф этган саёҳатчи эканлиги ҳам бежиз эмас. Томас Мор назарида мазкур орол Утопия деб номланса, Томмазо Кампанелла уни Қуёш шаҳри (Қуёш оролнинг эмас, оролдаги шаҳарнинг номи), деб атайдди. Хуллас, Ренессанс даврида адолатли инсонпарвар жамият модели «Утопия» тушунчаси ёрдамида ифодалана бошланди.

ТОМАС МОР

(1478-1535)

ХДЁТИ ВА ИЖОДИ. Томас Мор дунёқарашининг шаклланиши ва ижодий фаолияти Англияда янги дворянлар табақаси — жентриларнинг тарих сахнасига келиши, давлат абсолютизмининг урнатилиши даврига туғри келди. Инглиз гуманисти, давлат арбоби ва ёзувчиси Томас Мор 1478 йилнинг 7 февралда Лондонда суд амалдори оиласида туғилди. Унинг отаси лондонлик бадавлат бюргерлардан бири булгани туфайли Томас 1492—1494 йилларда Оксфорд университетида таҳсил олишга мушарраф бўлди. У уқиган кезлари Оксфордда қатор эътиборли инсоншунос олимлар ижод қилардилар. Ушбу олимларнинг таъсири уларок Томас жамиятда адолатни қарор топтириш йуллари ҳақида фикрлайди ва Оксфорд реформаторлари тўғарагида иштирок этади. Оксфорддан сунг Томаснинг дунёқарашига роттердамлик Эразм ҳам катта таъсир қурсатди.

Юксак даражада фикрлаш маданиятига эга булган, юнон ва латин тилларини мукамал эгаллаган, Библия матнларини чуқур урганган Томас Мор уз мулохазаларини 1516 йилда «Давлатнинг энг яхши тузуми тўғрисида ва янги Утопия ороли ҳақида бағоят фойдали, ҳам марокли, ҳам олтин китоб» номли асарида баён этади. Асарнинг ўша даврда катта обрўга эга булган роттердамлик Эразм томонидан нашр этилиши, муаллиф мулохазаларининг саёҳатчи Рафаил Готлодей (XVI аср Англияси саёҳатчиларни бениҳоя улуғларди) тилидан ифодаланиши Томас Морга муваффақият келтирди. Унинг шарофати билан Томас Мор 1525 йилда Ланкастер герцоглигининг канпдери лавозимига тайинланди. Ушбу ла-

возимда ишлаб юрган кезлари у Англия қироли Генрих VIII эътиборини қозонди ва 1529 йилда энг юқори давлат лавозими—Англия лорд-канцлери курсисини эгаллади.

Лекин 1532 йилда унинг тақдирини тубдан ўзгартирган воқеалар содир бўла бошлайди. Уша йили католик черковининг мислсиз бойликлари ва обрў-эътиборини эгаллашни ният қилган Англия қироли Генрих VIII черков ислохотларини бошлаб юборди. Христиан-католик дунёсининг маънавий яхлитлиги тарафдори бўлган Томас Мор лютеранлик ислохотларга кескин қарши чикди. Уз ахлоқий тамойиллари ва эътиқодидан воз кеча олмаган мутафаккирни 1532 йилда лорд-канцлерлик лавозимидан четлаштирадилар. Қирол Генрих VIII уни давлатга хиёнат қилганликда айблайди ва 1534 йилда Тауэрдаги қамокхонага зиндонбанд этади. Бир йил ўтгач, Томас Морнинг боши танасидан жудо қилинди. Орадан уч аср ўтганидан кейин 1886 йилда ноҳақ зулм кўрган мутафаккир католик черкови томонидан авлиёлар сафига киритилди ва 1935 йилда қонунийлаштирилди.

Томас Морнинг ижодиёти гуманистик ахлоқий идеалнинг, инсон кадр-қиммати ва унинг эркинлиги ҳақидаги таълимотнинг ёрқин ифодаси эди. Унинг фожеали ўлими Флоренциядага Платон академияси томонидан эълон қилинган олтин аср ҳақидаги орзу-умидлар барбод этилгани ва роттердамлик Эразмнинг «христианча гуманизмининг» чилпарчин бўлганидан далолат берди.

Т. МОРНИНГ ИЖТИМОЙ КРИТИЦИЗМИ. Мутафаккирнинг қарашлари, биз юқорида кўрсатиб ўтганимиздек, «Давлатнинг энг яхши тузumi туғрисида ва янги Утопия ороли ҳақида бағоят фойдали, ҳам мароқли, ҳам олтин китоб» номли асарида ўз ифодасини топган. Китоб икки қисмдан иборат. Унинг ҳажман каттароқ бўлган ва дастлаб ёзилган иккинчи қисмида Утопиядаги турмуш тарзи ҳусусида ҳикоя қилинса, кейинроқ битилган биринчи қисмида Англия ҳаёти танқидий кўз билан ёритилди. Китоб муаллифнинг мавжуд ижтимоий ва маънавий воқеликка нақадар салбий муносабатда бўлганини намоён этади.

«Утопия» муаллифининг гуманистик дунёқараши асарнинг биринчи қисмида ифода этилади.

Хуллас, Томас Мор ўзи яшаб, ижод этган жамиятни, ундаги ижтимоий-сиёсий муносабатларни танқид қилди. Биринчилардан бўлиб ишлаб чиқаришни умумлаштириш гоёсини илгари сурди. Лекин бундай сифатий ўзгаришни қонун ёрдамида амалга оширмаслик зарур эканлигини қайта-қайта такрорлади.

ЖАМИЯТНИНГ ГУМАНИСТИК ИДЕАЛИ. Англиядаги ижтимоий воқеликни антик ва қадимги христиан муаллифлари баён этган фикрлар, Библияда учрайдиган гоёлар билан таққослар экан, Т. Мор ўз орзусидаги жамиятни изхор қилади. Ушбу орзуларнинг шаклланишига флорен-

циялик платониклар, христиан гуманизми ва Платоннинг «Давлат» аса-ри бекиёс таъсир курсатди.

«Утопия» сўзи Т. Мор томонидан илк бор қўлланган бўлиб, «йук жой», «ҳеч каер» деган маънони англатади. Ушбу сўз ёрдамида ифода-ланган оролда бахт-саодатли кишилар фаровон турмуш кечирадилар.

Томас Мор Платон ва Абу Наср Форобийнинг адолатпарвар **шоҳ** ҳақидаги мулоҳазаларини давом эттиради. Максимал тенглик жорий этил-ган оролда фақат ҳар томонлама илмли, маърифатли, турли иллатлардан холи зотгина ҳукмдорлик қилиши мумкин. «Ҳукмдор шундай бир манба-ки, ундан бугун халққа ҳам эзгулик, ҳам ёвузлик ёғилиб туриши мум-кин»,— деб ёзади мутафаккир. Асарда бундай афсонавий ҳукмдор Утоп деб аталади. У мазкур оролни кашф этгач, унда ўз ижтимоий, сиёсий ва ахлокий қонун-қоидаларини жорий этади.

Утопияда одамлар ҳунармандчилик ва қишлоқ хўжалик ишлари би-лан шуғулланадилар. Унда иштирок этиш барча кишилар учун мажбури-ятдир. Орол халқи 6 соат меҳнат қилади (ўша давр Англияси учун 6 соатлик иш куни орзу эди). Энг оғир меҳнатни жиноятчилар бажаради-лар. Шу боис утопияликлар бўш вақтларини ўз ахлокий қиёфаларини шакллантириш учун сарфлайдилар.

Оролда ахлоқ устувор бўлгани боис аҳолининг динга муносабати ҳам ўзгача. Бунда Т. Мор асл динни хурофоту ирим-сиримдан ажратиб олиш зарурлигига ишора қилади. Асл дин деганда мутафаккир Флорен-ция платониклари талқин этган универсал динни тушунади. Утопияни қачонлардир кашф этган Утоп, асар қаҳрамони Готлодейнинг айтишига қараганда, бундай динни оролда Исо пайғамбар таваллудидан **144** йил аввал жорий этган эмиш. Ушбу динга қўра, Худо биттадир, у вақти-вақти билан турли мўъжизалар кўрсатиб, одамларга ўзи ҳақида хабар бериб туради. Инсон жони ҳам абадийдир. Унинг бу дунёдаги қилмиш-лари нариги дунёда баҳоланади, яъни ёки мукофотга, ёки жазога муно-сиб топилади. Оролнинг илк ҳукмдори Утоп аҳолининг турли элат, халқ вакиллари-дан таркиб топганини инобатга олиб, дин эркинлигини жорий этади. Ҳатто, худосизлар ҳам жазога лойиқ топилмайдилар.

Асар Ренессанс даври файласуфлари ва адабиётшуносларига катта таъсир кўрсатди.

ТОММАЗО КАМПАНЕЛЛА

(1568-1639)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Томмазо Кампанелла Ренессанс даври Европа фалсафасининг йирик намояндасидир. У 1568 йилнинг 5 сентябрида Италияда туғилган. Ёшлигида антик фалсафа намояндаларининг асарла-

рини, айникса, Аристотель фалсафасини синчиклаб ўрганган. Шунингдек, ўрта аср теологияси, хусусан Фома карашлари, ўз замонасининг натурфалсафаси билан яхши таниш бўлган.

1591 йилда Европа фалсафий жамоатчилиги ҳукмига ўзининг «Фалсафа, хиссиёт ёрдамидаги исбот», деб номланувчи биринчи асарини хавола этди. Худди ўша биринчи асаридаёқ инквизиция таъқибига гирифтор бўлди. Кампанелла черков ва дунёвий ҳокимият бирлигини таъминлаш тарафдори эди. Протестантларнинг ҳокимиятни ислох қилишларига мутлақо қарши эди. Лекин Рим папасини бутун христианлар устидан ҳукмрон бўлишини истар эди.

Кампанелланинг фикрига мувофиқ, Худонинг бутун ер юзида ҳукмронлигини таъминламоқ учун жамиятда жуда жиддий қайта қуришни амалга оширмоқ даркор. Бунинг учун, энг аввало, турли нопокликлар ёрдамида топилган мулкни ва зулмни тугатмоқ зарур. Бундай ўта муҳим ўзгаришни фақат оммавий кўзголон ёрдамида амалга ошириш мумкин, деб ҳисоблайди. Испанлар томонидан босиб олинган Калабриядаги исёнга бошчилик қилади. 1599 йилда исёнчилар маълумиятга учрагандан сўнг қочиб кетади. 1602 йилда тутиб олинади ва суд қилиниб, умрбод қамок жазосига ҳукм қилинади. У 25 йилдан ортиқроқ умрини қамокхонада — тутқунликда ўтказади.

Кампанелла 1629 йилда қамокдан озод қилинади ва Францияга келади. Париждаги монастирлардан бирига жойлашади. Умрининг охиригача шу ерда яшаб, фалсафа, ижтимоий-сиёсий муаммолар, шунингдек, астрология билан шуғулланади. Лекин инквизиция вакиллари уни узлуксиз таъқиб этиб турадилар. Томмазо Кампанелла 1639 йил 21 майда вафот этади.

Кампанелланинг фалсафий қарашлари 1620 йилда ёзилган «Сехргарлик ва нарсаларни ҳис этиш ҳақида», 1631 йилда ёзилган «Ғалабага эришган атеизм», 1638 йилда ёзилган «Универсал фалсафанинг уч қисми ёхуд нарсалар ҳақида метафизик таълимот» асарларида баён қилинган. Кампанелла ушбу асарларида Ренессанс даври итальян натурфалсафасининг энг кенжа вакили эканлигини яна бир бор намоёйиш этди. У схоластикага қарши қурашди, буюқ ватандоши Галилео Галилей қарашларини дин ва черков таъқибидан ҳимоя қилди. Аристотелнинг обрў-эътиборини рад этди ва инсон табиатни тажриба асосида ўрганмоғи зарур, деган ғояни илгари сурди. Табиатни чуқур ўрганмасдан туриб унинг устидан инсон ҳукмронлигини таъминлаш мумкин эмас, деган хулосага келди. Шу билан бирга Кампанелла натурфалсафаси ўрта аср фикрлаш маданиятига хос турли англашилмовчиликлар ва фантастик тасаввурлар таъсиридан тўла қутула олмаган эди. Чунончи, у ҳали сеҳргарлар ва астрологларнинг турли башоратларига ишонар эди. Шунингдек, воқелиқда содир бўлган ўзгаришларни ҳар томонлама чуқур ўрга-

ниш ўрнига ўрта аср схоластик адабиётларида баён қилинган коидалардан фойдаланиш билан чекланиб қолди. Шунинг учун ҳам **Коперник**-нинг гелиоцентрик назариясини, Гильбертнинг магнетизмга бағишланган асарларини тўла илғаб ололмади.

Кампанелла фалсафий қарашларининг асосида пантеизм ётар эди. Патрици қарашлари таъсирида фикр юритиб, реал воқелик тараққиёти борлиқ билан йўқлик орасидаги ўзаро алоқадорликка боғлиқ, деган хулосага келади у. Бундай фикр-мулоҳазалар унда, турган гапки, неоплатонизм ғоялари таъсири остида шаклланган. Кампанелланинг фикрига мувофиқ, воқеликнинг борлиқ даражасига кўтарилиши жараёнини, **яъни** бор бўлишни билмоқ учун инсон борлиғининг энг инсоний хусусиятларини англаб етмоқ зарур. Йўқликка олиб борувчи хусусиятларни эса инсондаги мажолсизлик, билимсизлик ва ҳасаддан кидирмоқ лозим. **Бор**лик ҳам, йўқлик ҳам ҳаммадан қудратли, ҳаммани бошқариб турган Худо томонидан яратилганини унутмаслик керак.

Кампанелланинг натурфалсафаси диалектика элементларидан ҳам холи эмас эди. У воқеликдаги инкор қилувчи хусусиятлар ижобийликнинг намоён бўлиши учун муҳим шартдир, деган ғояни ҳар томонлама қўллаб-қувватлайди. Гносеологик ва методологик масалаларда сенсуалистлар изидан боради. Чунончи, ҳис-туйғунинг объекти билан ҳиссиёт орасида фарқ борлигига, ўша объект ҳиссиётдан қатъи назар мавжуд бўлишига ҳеч қандай шубҳа биддирмайди. У объектив воқеликни билиш мумкинлигига шубҳа билан қаровчи скептикларнинг қарашларига қарши чиқди. Муқлак сенсуалист сифатида математик билимларнинг воқеликни билиш борасидаги ролига етарли баҳо бермади ва тадқиқотнинг аналитик методи моҳиятини тушуниб етмади.

КУЁШ ШАҲРИНИНГ АСОСИЙ ХУСУСИЯТЛАРИ. Кампанелланинг 1629 йилда ёзилган «Куёш шаҳри» асарида унинг ижтимоий-сиёсий, маънавий-ахлоқий қарашлари баён этилган. Асарда олға сурилган ғоялар китоб муаллифининг ижтимоий-сиёсий, маънавий-ахлоқий қарашларига, шахсий кечинмаларига тўла мос тушади.

«Куёш шаҳри»да орзу қилинган давлат тузуми идеаллашган теократик тизим намунаси бўлиб, унинг бошида куёш рамзи бўлган Кохин — биринчи диндор, йирик метафизик туради. Бир умрга сайлаб қўйиладиган бош ҳукмдор ўз даврининг барча билимлари билан таниш бўлмоғи даркор. Бош ҳукмдор жамият олдида турган, ечилиши ўта зарур бўлган барча муаммолар ечимини топиш йўллари, услуб ва усулларини билиши зарур. Жамиятнинг турли қатламлари юмуши билан унинг ёрдамчиси пуғуullanади. Ёрдамчилар йирик олимлар орасидан сайлаб қўйилади. Уруш ва тинчлик масалалари билан шуғуullanувчи ёрдамчининг хулқ-атвори, хатти-ҳаракатида қуч-қувват, санъат, ҳунармандчилик, фан масалалари билан шуғуullanувчи ёрдамчида донишмандлик, туғилиш ва бола-

лар тарбияси масалалари билан шуғулланувчи ёрдамчида эса **мухаббат** устувор бўлмоғи лозим.

Фуқаролик ҳаёти ва фаолияти билан бевосита шуғулланиш **турли** лавозимларни эгаллаб турган кишиларга топширилади. Бундай **кишилар** ҳам фуқаролар орасидан сайлаб қўйилади.

Кампанелланинг давлат-жамиятни бошқариш дастури асосида бутун дунё фуқароларини бирлаштириш ғояси ётади. Лекин ўша бутун **дунё** фуқаролари бирлашган ягона давлатни Рим папаси бошқариши шарт, деб ҳисоблайди. Унинг фикрига кўра, турли давлат вакилларида ташкил топган Рим сенати ҳамма муаммоларни, баҳсли-мунозарали масалаларни тинчлик йўли билан ечиши лозим.

Кампанелла бунёд этмоқчи бўлган жамиятда ёшлар тарбиясига катта эътибор берилади. Чунончи, болаларни ўқитиш ва тарбиялаш ишларига ғамхўрликни жамият ўз зиммасига олади. Меҳнат тарбиясига алоҳида ўрин берилади.

Шундай қилиб, Европа Ренессанс даври гуманисти Томмазо Кампанелла қарашларида жамиятда фуқароларнинг эркин, фаровон бўлиши, ҳар бир жамият аъзосининг бахт-саодатга эришиши йўллари ҳақидаги ажойиб ғоялар олға сурилган эди.

ЯНГИ ЗАМОН ФАЛСАФАСИ

ФРЭНСИС БЭКОН

(1561-1626)

Фрэнсис Бэкон янги замон фани ва фалсафасининг асосчиси, биринчилар қаторида табиатни илмий тадқиқ қилишга киришган инглиз файласуфи, ўз даврининг кўзга кўринган сиёсий арбобидир. У Британия қироллигида муҳр сакловчи лорд оиласида туғилди. 12 ёшида Кембридж университетига ўқишга қиради. Уни тугаллаганидан кейин уч йил Парижда хизмат қилади. Англияга қайтганидан сўнг Бэкон Парламентга сайланиб, муҳр сакловчи, кейин Англиянинг давлат канцлери бўлиб ишлайди. Умрининг сўнгги йилларида сиёсий ишлардан четлаштирилади. Шундан кейин умрининг охиригача фақат илмий, фалсафий масалалар билан шуғулланиди.

Бэкон фалсафаси Европа илмий ва маданий муҳитида вужудга келди. У ўз даврининг илғор кишилари қатори илмни черков ақидалари ва схоластикадан холи қилиш йўлини тутди. Мақсадга эришиш учун ходисаларнинг ҳақиқий сабабларини ўрганадиган фан бўлиши керак, деб ҳисоблади. Шу билан бир қаторда унинг фалсафасида илоҳиёт ғоясига содиқлик яққол кўзга ташланади. Қолаверса, Бэкон ўзидан олдин шакланган билимни скептик (танқидий) тушунишни талаб қилди. Ишончли билим бўлиши мумкинлигини эътироф этди. Ҳақиқатга етиш учун услубий ислохот қилиш зарур, деб ҳисоблади. Ислохотнинг биринчи қадами ақлни, унга хавф солиб турувчи янглишишлардан (идоллардан) тозалашдан иборат бўлмоғи лозим. Бу янглишларнинг бир қисми бугун одамзодга хос бўлган ақл мойилликларидан, бир қисми олимларнинг айрим гуруҳларига ва ҳатто, айрим шахсларга хос бўлган мойилликлардан туғилади. Бир қисми тилнинг номукаммаллиги ва ноаниқлигидан келиб чиқади ва ниҳоят, бир қисми бировларнинг фикрларини нотанқидий узлаштиришдан пайдо бўлади. Сохта қарашлар бартараф қилингандан кейин янги фаннинг ҳақиқий услубига ўтиш мумкин. Бэконнинг фикрича, фан тажриба, далилларни имкон даражасида қайта ишлашдан иборат бўлмоғи лозим.

Ф.Бэкон 1620 йили «Янги Органон» («Билишнинг янги қуроли») асарини ёзди. Унда ўрта аср схоластикасини танқид қилади. Табиатни илмий жиҳатдан тушунишни асослаб беради. Аристотелнинг «Органон»идан фарқли равишда рисолада Бэкон фаннинг вазифаларини на

илмий индукцияни янгича тушунишни ривожлантирди. Инсоннинг табиат устидан ҳукмронлигини оширишга фаннинг қодир эканлигини билимнинг мақсади, деб билди. Билишнинг бирдан-бир тўғри йули Бэконнинг фикрича, тажриба ва таҳлилдир. Яъни, хусусий далиллардан умумий назариялар томон йўналиш, мавжуд барча нарса ва ходисаларга илмий услубда ёндашиш ғоясини илгари сурди.

XV—XVI асрлар қайта таркиб топган метафизик тафаккур услубини табиётдан фалсафага кўчирди. Индукция назариясида Бэкон «салбий инстанциялар»нинг, яъни умумлаштиришга зид келадиган ва шу билан уни, етарли бўлмаган асос сифатида қайта қарашни талаб этадиган ҳолларни танлашнинг аҳамиятини биринчи бўлиб кўрсатиб утган эди.

Ф. Бэкон фаолиятида муҳим урин тутган, сиёсий қарашларини ўзида мужассамлаштирган асар — «Янги Атлантида»дир. Хаёлпарастликдан иборат бу асарда жамиятни фан-техника кўмагида иктисодий жиҳатдан ривожлантириш ифодаланган.

Табиатни илмий ўрганиш ва инсоният турмушини такомиллаштириш масалаларини тадқиқ этиш Бэкон олдида турган муҳим вазифалардан бири эди. Унинг фикрича, билим — куч, табиат ва унинг қонуналарини ўрганишда илмий тадқиқотларга таянилса, ҳулоса чиқарилса, у ҳодда табиат инсонга бўйсунди, хизмат қилади ва билим қудратга айланади. Бэкон фалсафасининг асосида материя ва унинг хилма-хил сифат миқдорлари, уларнинг ҳаракат қонуниятлари ётади.

Бэконнинг таъбирича, материя хилма-хил сифатга эга бўлиб, унинг миқдори ўзгармасдир, ҳеч нарсадан ҳеч нарса вужудга келмайди ва ҳеч нарса йук бўлиб кетмайди. Материянинг бутун миқдори ёки суммаси ҳамма вақт ўзгармасдир. У камаймайди ҳам, кўпаймайди ҳам.

Ф. Бэкон материализмининг яна бир хусусияти шундаки, у материянинг тўхтовсиз ҳаракатда, бир ҳолатдан иккинчи ҳолатга ўтиб туради, деб билди ва ҳаракатнинг бу шаклини атрофлича таърифлади.

Бэконнинг фалсафани ривожлантиришдаги хизмати шундан иборатки, у биринчидан, материалистик анъанани қайта тиклади. Шу нуқтаи назардан ўтмиш фалсафий таълимотларини қайтадан баҳолаб чиқди. Илк юнон материализмини юқори кўтарди, идеализмнинг янглишишларини очиб ташлади. Иккинчидан, Бэкон табиатни ўзича материалистик тушунишни ишлаб чиқиб, материяни зарраларнинг ва хилма-хил сифатларга эга бўлган жисмларнинг мажмуи, деб қарашни материалистик тушунчанинг асоси, деб билди. Ҳаракат материянинг ажралмас ҳоссаси бўлиб, Бэконнинг назарича, бу ҳаракат механик равишда ўрин алмаштириш билан чекланмайди. У ҳаракатнинг ўн тўққиз турини санаб чиққан ва уларни таърифлашга уриниб кўрган. Бэконнинг бу қарашлари тўла-тўқис янги эҳтиёжлар ва талабларни акс эттиради. Англияда дастлабки капитал жамғарилиши даврида фан олдида катта вазифалар қўйилган эди. Бэконнинг қарашлар теологик ноизчиллик билан тўла эди. Илмий

билиш муаммоларига қизикқанлиги учун у материя, табиат тўғрисидаги Оилимлар хусусида ҳеч қандай умумий ва мақсадли назария яратмаганлигини айтади. Ҳали бундай ишларга қўл уришга эрта¹, дейди Бэкон. Лекин бу ўринда мунтазам равишда Худо тушунчасига мурожаат этиб, илм соҳасида эришилган буюк муваффақиятлар замирида ақл бовар қилиб бўлмайдиган илоҳий куч яширинганлигини таъкидлайди. Унинг (>икрича, табиий фалсафанинг тараққиёти этиқодни мустаҳкамлаб, турли хил бидъатни йўқ қилади. Бэкон материализми илоҳиётта асосланган)ди. Шу билан бир қаторда у табиатни ўрганиш масаласини ҳар хил мунозаралар билан эмас, балки тажрибага суянган ҳолда ҳал этишни қатъий туриб ҳимоя қилади. Бироқ уни ўрганишда жуда кўп тўсиқлар, адашишлар содир бўлади. Бэкон бу адашиш ҳолатларини тўрт турга, иъни «идолларга» ажратади. Булар «турли идоллар», «ғор идоллари», «бозор идоллари», «театр идоллари»дир.

Инсоннинг сезги органлари ва ақл-идрокининг маълум даражада чегараланиши дунё ҳақида нотўғри тасаввурларга, яъни «турли идоллар»га олиб келади.

«Ғор идоллари» деганда борлиқни ёлғон ҳис этиш одамларга, айрим кимсаларга хосдир. Ҳар бир инсон ўзининг ички субъектив дунёсига эга бўлиб, кўп ҳолларда ҳодисаларни янглиш талқин қилади. «Ғор шарпаси» шахснинг билим даражаси, тарбияси ва шунга ўхшаш хусусиятларидан келиб чиқади.

«Бозор идоллари» ёлғон тушунчадир. У ўзаро муомалада, айникса, бозорда кенг тарқалган бўлиб, сўзларни нотўғри талқин қилиш натижа-сида вужудга келади. Бир хил сўзларни одамлар ҳар хил маънода тушу-надилар. Бу табиат ҳодисаларини билиш жараёни тортишувларга, ўрин-сиз мунозараларга олиб келади.

«Театр идоллари» ҳар хил фалсафий тизим ва фалсафий қарашларни ўзлаштириш асосида пайдо бўлган борлиқни билиш тўғрисидаги нотўғри тасаввурдир. Бунда ҳақиқий оламини, табиат ҳодисаларини билишда тур-ли қўринишлар тасаввур этилади.

Идолларни танқид қилиш билан Бэкон одамлар онгини схоластик қолдиклардан тозалаб, табиатни илмий ўрганишга шароит яратишга уринади. Табиатни тўғри талқин қилиш инсонни табиат устидан ҳукм-рон бўлишга олиб келади. Бунга фақат табиат қонунлари ва унга алоқадор асосий томонларини ўрганиш орқали эришилади, деб укти-ради.

Бэкон фалсафа ва табиатшунослик фанларини ривожлантириш му-ҳим аҳамиятга эга, деб таъкидлайди. Табиатшунослик барча фанларнинг онасидир, дейди. Уни камситилишдан, хизматкорлик вазифасидан ҳалос этиб, бутун чоралар билан барча ҳуқуқларини тиклашни талаб қилади.

¹ Бэкон *Фрэнсис*. Соч., в 2-х т. 2-с. изд. Испр. и доп. М., 1977—1978. Т. 2, с. 68.

Табиатшунослик ва табиат техникасининг ривожланиши Бэконнинг **диқ-**каг марказида туради. Бирок бу эътибор ҳақиқатни билишда **иккиёкла-**малик назариясига асосланган эди. Бэкон олам ва одамнинг яратувчиси Худо, лекин у эътиқоднинг объекти булиб қолади, деб тан олади. **Бино-**барин, билим эътиқоддан мустасно. Фалсафа тажриба ва ақлга асосланади. «Иккиёклама ҳақиқат» уз даврининг илғор назарияси булиб, схоластик фалсафадан қутулишда бирдан бир илмий усулни намойиш этди.

Бэкон ўрта аср схоластик фалсафасининг биринчи танқидчиси сифатида майдонга чиқди. Унинг таъкидлашича, айрим файласуфлар одамзод билан илоҳиёт тушунчаларини бир-бирига қориштириб юбориб, уз фикрларини муқаддас ёзувлар битилган китоблар билан асослашгача етиб бордилар. Табиатни ўрганишдаги асосий тусиқ Бэкон таъбирича, схоластика эди. Схоластика гапда серуруғ ва амалда натижасиз бўлиб, оламга маъносиз гаплар ва мақсадсиз мунозаралардан бошқа ҳеч нарса бермади. Схоластиканинг асосий мазмуни мавҳумлик бўлиб, у умумийликдан хусусийликка кириб боради. Фақат силлогизмдан фойдаланган ҳодда ҳақиқий билимга эга бўлиш қийин. Силлогизм фикрлашдан таркиб топган бўлса, фикрлаш ўз навбатида тушунчадан шаклланади. Кўп ҳолларда асосланмаган, умумлаштирилмаган тезкор тушунчаларга эга бўлинади. Нарсаларга беақллиқ билан енгил-елпи қараб, уларни юзаки ва етарли даражада аниқламаслик, бузиб кўрсатиш кўп ҳолларда фикрлашга путур етказди, дейди Бэкон. Одамзоднинг билим манбаи унинг ҳис этиш тажрибасида, деб эълон қилади олим. Инсон ақл-идроқининг тўғри йўли унинг сезгисидир. Илмий тажриба услубига таянган ҳодда алоҳида кўринишдан умумий ҳолатга ўтишдаги оддий хулосалар тадқиқот ўтказишнинг муҳим томонини белгилайди. Шунинг учун илмий тараққиётнинг биринчи шартини билишни ташкил этиш, умумлаштириш услубларини такомиллаштириш зарур аҳамиятга эга.

Индукция умумлаштириш жараёнидир. Индукция сезгидан, алоҳида далиллардан кадам-бакадам кўтарилиб, сакрашларсиз умумий ҳолатларга етиб боради. Ушбу услуб моҳиятини Бэкон муфассал ишлаб чиқди. У қуйидагилардан иборат:

- 1) Омилларни кузатиш.
- 2) Уларни тартибга солиш ва ажратиш.
- 3) Кераксиз далиллардан холи қилиш.
- 4) Асосий қисмдаги ҳолатларни аниқлаш.
- 5) Тажриба асосида далилларни аниқлаш.
- 6) Уни умумлаштириш.

Кузатиш жараёнида тадқиқотчи далилларни йиғади, илмий тажрибага таяниб, уларни текширади ва умумлаштиради. Шундай қилиб, Бэкон индукция услубини дедукцияга қарши қўйиб, унинг аҳамиятини ошириб юборади. Аслида ҳар икки услуб бир-бирини инкор этмасдан тўддириб келади.

Бэкон билиш назариясининг эмпириги эди. Шу билан бир қаторда, у билиш фақат сезги ва унинг таърифи билан чегараланиб қолмайди. Лқл назарий мушоҳада, тажриба ва сезги органлари маълумотларини қайта ишлаш йўли билан табиат қонунлари ва унинг ички алоқаси сабабларини очишга интилиши керак.

Бэкон биринчилар қаторида билиш билан сезгининг алоқадорлик масаласини қўйди. Аммо бу муаммони метафизик сифатида ҳал эта олмади. У билишда назарий фикрлашнинг ролини тўғри баҳолай олмади.

Эмпирик услубдан ташқари Бэкон инсоннинг билиш (хогира, тасавнур ва фикрлаш) қобилиятидаги фарқларга асосланган ҳолда фаннинг таснифлаш тизимини ҳавола этди. Поэзия асосланган тасаввур, ҳақиқий <Дукаролик тарихи ва хотира замирида ётади. Фалсафа, табиатшунослик ва математика эса фикрлашга таянади, деб таърифлайди Бэкон.

Билиш ўз оддига предметларнинг сабабларини очишни асосий мақсад қилиб қўяди. Сабаблар мақсадли, ҳаракатдаги ёки яқунланган бўлади. Физика ҳаракатдаги сабабларни ўрганса, метафизика мақсадди ёки яқунланган сабабларни қўриб чиқади.

Табиатшуносликнинг асосий вазифаси ҳаракатдаги сабабларни ўрганишга қаратилган. Механика ҳаракатдаги сабаблар тўғрисидаги билимни тадбиқ этилишинигина қўриб чиқса, математика ўз оддига ҳеч қандай мақсад қўймасдан табиатшунослик учун ёрдамчи восита хизматини бажаради.

Бэкон қарашлари ва фалсафасида умумий материалистик йўналишлар билан қарама-қарши ўлароқ илоҳиёт фикрлари тез-тез учраб туради. Масалан, ҳамма нарса Худодан. Диний ҳақиқат ва илмий ҳақиқат пиронард натижада бир-бирига мос тушади. Дастлаб Худонинг хоҳиши деса, кейин қудратини таъкидлайди. Бэкон фан дин билан бир қаторда мустақил бўлиши ҳуқуқини кўрсатишга ва асослашга уринади.

Умуман, Бэкон фалсафаси табиат қонунларини билиш ва ўрганишнинг самарали йўлларини излаб топишдаги жиддий ҳаракат эди.

РЕНЕ ДЕКАРТ

(1596-1650)

Агар Ф. Бэкон янги замон фалсафий фикрлаш жараёнининг шаклланишини бошлаб, шуҳрат қозонган бўлса, Рене Декарт янги замон ижтимоий эҳтиёжларининг йирик ифодачиси ва серқирра олими сифатида танилди. Декарт келиб чиқиши жихатидан дворян оиласига мансуб. Лекин ижодида кўтарилиб келаётган илғор буржуазиянинг манфаатларини акс эттирган. Чунки Декарт қарашларининг шаклланишига француз буржуазияси ва ўз давридаги табиий билимлар ривожини, муваффақияти қатта таъсир кўрсатган эди.

Рене Декарт саккиз ёшида Ла-Флеш коллежига уқишга кирди. Бу ерда асосий билимни олади. Декарт ҳаёти тўғрисидаги маълумотларнинг далолат беришича, коллеждаги курук, бир томонлама ўқитиш тизими уни қониқтирмаган. Кейинчалик ҳарбий хизматда бўлади. Лекин 1621 йили ҳарбий хизматни тарк этиб, Германия, Польша, Швейцария, Италия каби Европа мамлакатларига саёҳат қилади. Анча вақт Францияда яшайди. У 1629—1644 йилларда Голландияда тадқиқот ишлари билан шуғулланди. Кўпгина асарлар ёзди. 1649 йилда Стокгольмга келди ва шу ерда вафот этди.

Рене Декарт 1644—1649 йилларда ёзган «Биринчи фалсафа ҳақида мулоҳазалар», «Дастлабки фалсафа» асарларидаги ғоя ва назарий қарашларни шижоат билан химоя қилди. 1643 йили Утрехтда, 1647 йили Лейденда Декарт ғояларини тарқатиш ман этилди ва китоблари қуйдириб юбориди.

Декартнинг машҳур фалсафий асарларидан бири 1628—1629 йилларда ёзилган «Ақлнинг бошқариш қондаси»дир. Бу асарда Декарт Ф.Бэкон сингари илмий билиш услубларини баён этади. 1637 йили «Услуб ҳақида фикрлар» номили геометрияга оид рисоласини ёзади.

Декарт инсоннинг билиш қобилиятига оид қатор тадқиқотлар муаллифидир. 1630—1633 йилларда ёзилган «Ёруғлик ҳақида реферат», «Диоптрика» сингари ишлари билан ёруғлик нурунинг икки муҳит чегарасида синиши ҳақидаги қонунни яратди.

Декарт илмий тажриба билан зўр бериб шуғулланди. Масалан, инсон кўзи анатомиясини ўрганиш жараёнида диоптриканинг (ёруғлик нури тарқалиши) унга алоқадорлигини кузатади. Декартнинг буюк хизматларидан бири психологияга оиддир. У биринчи бўлиб, шартли рефлекс ғоясини илгари сурди.

Декарт аналитик геометриянинг яратувчиларидан бири ҳисобланади. 1637 йили «Геометрия» асарини ёзиб, унда нотўғри бурчакли координаталар тизимини баён қилди ва функция тушунчасини тўлдирди. Математика ва математик тафаккурни ривожлантиришга катта ҳисса қўшди. Механикада ҳаракат ва осойишталикнинг нисбийлигини кўрсатди. Таъсир ва қарши таъсирнинг умумий қонуни ҳамда икки нозластик жисмнинг урилишида ҳаракатнинг тўла миқдори сақланиш қонунини ифода-лаб берди. Космогонияда фан учун янгилик бўлган қуёш системасининг табиий ривожланиш ғоясини тараққий эттирди. Космик материя зарраларининг уюрмалари ҳаракатини олам тузилишига ва осмон жисмларининг келиб чиқишига сабаб бўладиган мазкур материянинг асосий ҳаракат шаклидир, деб ҳисоблайди. Бу гипотеза табиатни диалектик тушунишга қўмақлашди.

Юкоридагилардан қуриниб турибдики, Декарт умумфалсафий таъомилларни ва илмий мушоҳадани бир-бирига мустаҳкам боғлаган сиймолардан бири бўлган. Унинг фалсафий қарашларини шакллантиришда

дастлаб замонавий табиий билимлар билан уйғунлашган илмий мушоҳада услуби муҳим роль ўйнайди. Бироқ табиий фанлар ривожини янгиликни очиш билан чеклаб қўйиб бўлмайди. Оламни билишни, қолаверса, билиш жараёнининг ўзини, маънавий ҳаёт жабҳаларини табиий билимлар ёрдамида ўрганиш оламни янгича идрок этиш демакдир.

Математик ва физикавий тадқиқотларга боғлиқ ҳолда Декартнинг материя ёки моддий субстанция ҳақидаги таълимоти таркиб топди. Декарт икки мустақил субстанциянинг бошланиши — руҳ ва материя, жон иа жисм асосидаги фалсафий тизимни яратишга ҳаракат қилди. Оламнинг яратувчиси Худо, деган ақидаси билан Декарт Оламнинг ягоналиги инкор этиб, уни бир-бирига алоқаси бўлмаган иккита — моддий ва маънавий субстанцияга ажратади. Моддий субстанциянинг ажратиби Оулмайдиган хусусияти унинг қўламга эга эканлигида деб ҳисобласа, маънавий субстанция атрибутини тафаккурда, деб билади.

Декартнинг таълимотича, инсон моддий ва маънавий субстанциянинг механик боғланишидан таркиб топган. Инсон организмнинг ҳаракати унинг жисми билан, фикрлаши эса жон билан боғлиқ, дейди. Бироқ Декарт бир-биридан алоҳида, мустақил субстанцияларни мукамал субстанция сифатида тан олмайди. У узининг «Дастлабки фалсафа»-сида субстанция шундай бир нарсаки, мавжудлигида фақат ўзига-ўзи зарур бўлади, шунинг учун ҳам мукамал субстанция Худодир, дейди. Декарт материяни қўлам ёхуд фазо билан бир, деб идрок этади. Фақат қўламгина субъективликка боғлиқ бўлмасдан, моддий субстанциянинг зарурий хоссалари тақозоси билан юзага келади, дейди у. Декартнинг қарашлари дуализмдан иборат эди. Унинг фикрича, ҳаракатнинг умумий сабабчиси — Худо. Материянинг ҳаракат ва осойишталиги миқдорини сақлаб туриш уни яратган Худонинг қўлида. Декартнинг инсон ҳақидаги таълимоти ҳам дуалистик тарздадир. Яъни, жонсиз жисмоний механизм иродалашувчи ва фикрловчи жон билан боғлиқ. Жон эса турли хилдаги жисм билан махсус орган — ғуддасимон без деб аталадиган орган воситасида ўзаро таъсирда бўлади, деб изоҳлайди. Физиологияда Декарт ҳаракатлантирувчи реакциялар схемасини белгилаб берди, бу схема рефлектор ҳаракатнинг дастлабки илмий тасвирларидан биридир. Аммо унинг материалистик физиологияси жоннинг номоддийлиги ҳақидаги таълимот билан хилма-хил тарзда қўшилиб намоён бўлади. Декарт таъкидлашича, жисмдан фарқли ўлароқ жоннинг моҳияти тафаккурдадир. Шунинг учун у хайвонларни жондан ва фикрлаш қобилиятидан маҳрум мураккаб анатомлар, деб биларди.

Ф. Бэкон билан бирга Декарт инсоннинг табиий қучлар устидан ҳукмронлигини, техника воситаларини кашф этиш ва ихтиро қилишни, сабаб ва амалларини билишни, инсон табиатини такомиллаштиришни билишнинг вазифаси, деб қаради. Қўзланган мақсадга эришиш учун

хамма нарсанинг мавжудлигидан дастлаб шубхаланмоқ зарур. Бирок Мўнинг фикримча, шубҳа қилаётганимга шубҳа қилиш мумкин эмас, «мен фикр қилипман, демак мен мавжудман», деб хулоса чикарди. Декарт ана шу тезисга асосланиб, Худонинг мавжудлигини исботлашга, сўнгра таъшиқ оламнинг реаллигига ишонишга уринарди.

Билиш муаммолари тўғрисидаги Декарт фалсафаси билишнинг хақиқийлигига шубҳа уйғотмайдиган, хақиқатга эришишнинг аниқ усуллари масаласи билан боғлиқ эди. Бундай ёндашиш Декартнинг барча асарларвдага қарашларвда, жумладан, «Услуб хақида фикрлар» деб номланган фалсафий меросида ўз ифодасини топган эди. Юқорвда таъкидлаб ўтганимиздек, хамма нарсага шубҳа билан қараш, шубҳа қилиш Декартнинг асосий тамойили эди.

Декарт рационализмнинг асосчиси ҳисобланади. Рационализм (билиш назарияси йўналиши) математик билимнинг мантиқий характерини бир ёқлама тушуниш натижасвда вужудга кедди. Математик билимнинг умумий ва зарурий характери Декартга ақлнинг ўз табиатидан келиб чиққандек туюлиши сабабли у билиш жараёнида дедукциянинг фавкуллодда роль ўйнашини кўрсатади. Бу дедукция интуитив тарзда пайқаладиган, тўла ишончли аксиомаларга таянади. Дедуктив усулнинг талабларини Декарт қуйвдагича белгилайди:

1. Ҳар қандай кизикқонлик, шошқалокликдан холи бўлган билиш аниқ, шубҳага ўрин коддирмайдиган даражада бўлиши керак.

2. Текшириладиган муаммоларни имкони борича қисмларга бўлиб ўрганиш лозим.

3. Фикр юритганда энг оддин оддий нарсадан бошлаб, сўнг мураккабга босқичма-босқич ўтиш керак.

4. Билиш жараёнидан тадқиқотни ҳисоб-китоб асосвда тўла олиб бориш, ҳеч нарсани унутиб колдирилмаганига ишонч ҳосил қилиш лозим.

Декарт илгари сурган дастлабки қоидадан куришиб турибдики, унинг билишни ўрганишдаги услуби скептика (шубҳа уйғотиш ғояси) билан суёриланган, шу билан бирга у ўз навбатида гносеологик хусусиятга ҳам эга. Ҳамма нарсанинг хақиқийлигига шубҳа билан қараш, билиш жараёнида унинг аниқлиги ва мавжудлигига тўла ва атрофлича ишонч ҳосил қилиш Декартнинг асосий талаби эди. Бошқа қовдаларни қўллашда бу шартнинг тўла бошқарилиши ва унга риоя қилинишини жуда муҳим, деб биларди. Агар биринчи қоида шартлари талаб даражасида удаланмаса ёки унинг натижалари қониктирмаса, кейинги қоидалар хақиқий билишнинг таъминланишида вдрокни кафолатламайди. Кейинги қовда таҳлил талаб қилади. Қолган қовда нисбатан озми-кўпми даражада услубий характерга эга. Учинчи қоида тўпланган фикрлардан хулоса чикаришга дахлдор. Қуйилаётган шартнинг асосий мазмуни шундан иборатки, янги фалсафа ва фаннинг ажралмас, самарали қисми услубий тамо-

йилларга таянади. Ва ниҳоят охири қоида билишнинг ва органиладиган нарсаларнинг маълум бир тартибга солиш заруриятини таъкидлайди.

Декартнинг «Услуб ҳақида фикрлар», деб номланган асари ва **унда** илгари сурилган ғоялар янги замон фани ва фалсафасининг ривожланишида муҳим аҳамият касб этди. «Аниклик» ва «Интуитив софлик» **шарт**лари асосида шаклланган бу илмий назария бизнинг давримизда билишнинг асосий хусусиятини ифодалайди.

Ф. Бэкон «Янги Органон» асарида ҳақиқий фойдали далилларни амалиётда индукция усули билан ҳосил қилган булса, Декарт бу **бор**ада рационал дедукция услубини маъқул куради. Шундай қилиб, у туғридан-тўғри бир-бирига қарама-қарши ўрта аср фалсафий схоластикасини **хаё**лий, қуруқ муҳокама ва сафсатага асосланганлигини исботлайди. **Ф.Бэ**кон сингари Декарт ҳам шубҳасиз деб ҳисобланган билимга шубҳа билан қарайди. Билишнинг бирдан-бир ҳаққоний усули дедукция, деб билади. На фикрлаш, на ҳис этиш натижалари ҳаққоний билим бермайди, дейди. У шунинг учун, ишни услубий шубҳаланишдан бошлаш **керак**, деб таъкидлайди. Токи, у қандайдир умумий бўлишдан қатъи **назар** билишда ҳеч шубҳага ўрин қолдирмаслиги лозим. Аммо ҳар **қандай** ҳолатда, ҳар қандай вазиятда иккиланиш, шубҳа қилиш ҳукм суради. Ҳамма нарсага шубҳа қилиш мумкин. Ернинг мавжудлигига, ўз танасининг борлигига, шубҳа қилаётган шубҳасининг мавжудлигидан **бошқа** ҳамма нарсага шубҳа қилиш мумкин. Мен тафаккур қиляпман, демак мен мавжудман. Юқоридагилардан келиб чиққан ҳолда Декарт ҳаққоний билим мавжуд, деб тасаввур қиларди ва шунга қараб интиларди. **Фикр**лаш ҳаракатидан келиб чиқиб, у борликни тўғри билмоқликнинг зарурлигини исботламоқчи бўлади. Бунга фақат ақлни ишлатиш ва дедукция йўли билан билишнинг тажрибаларига, ҳис этиш маълумотларининг аҳамиятини инкор этмаган ҳолда эришиш мумкинлигини айтади.

ТОМАС ГОББС

(1588-1679)

Томас Гоббс — инглиз фалсафасининг кўзга қўринган намояндаларидан бири. У «Буюк Армада» деб номланган испан флоти чўктирилган, Англия Испания устидан ғалабага эришган 1588 йилда туғилган. **Гоббс**нинг бундан кейинги ҳаёти ҳам мунтазам сиёсий воқеаларга бой даврда ўтди. Гоббс инглиз инқилобининг бошланиши ва унинг юқори **чўққига** чиқишининг тирик шохиди эди. Ўша даврнинг сиёсий ҳаёти кўп **жиҳат**дан унинг фалсафий қарашлари ва фикрлашларига ўз таъсирини **қўр**сатди.

Антик фалсафа ва илоҳиётни университетда яқунлагандан сўнг **Гоббс** ўқимишли аристократлар даврасига киради. Графлар оиласининг **тар**

биячиси сифатида у биринчи бор Европага, жумладан, Франция, Италия ва Швейцарияга сафар кидди. Узоқ давом этган 1631—1637 йиллардаги учинчи сафари унинг илмий ва фалсафий қарашларининг шаклланишида муҳим аҳамият касб этди. Бу вақтда Гоббс нафақат Европа олим ва файласуфларининг буюк ишлари билан танишди, шу билан бир қаторда ўша даврнинг кўзга кўринган олимлари П. Гассенди ва Галилейлар билан шахсан алоқа урнатди. Кейинчалик Англияга қайтиши билан биринчи инқилобий воқеаларнинг гувоҳи бўлди. Ижтимоий ва сиёсий муаммолар замирида табиий ҳодда ижтимоий қарама-қаршиликлар, зиддиятлар кучайгандан-кучайиб борди. Гоббс 1640 йили мазкур масалаларга оид ўзининг биринчи «Қонун унсурлари» асарини ёзади ва унда монархия тузумини ҳимоя қилади.

Сиёсий вазиятнинг ўзгариб бориши уни 40-йилларнинг бошларида Францияга кўчиб кетишга мажбур этади. Бу ерда 1642 йилда сиёсий-фалсафий муаммоларга бағишланган «Фуқаролик ҳақидаги таълимотнинг фалсафий унсури» асарини чоп эттиради. Шунга қарамай, Гоббс ўз қарашлари билан монархия тузумининг тарафдори сифатида ўн йилдан зиёд умрини Францияда муҳожирликка ўтказди. Бироқ у муҳожир доиралари томонидан (ҳолбуки булар орасида Гоббснинг энг яқин дўстлари ҳам анчагина эди) ташкил этилган сиёсий ҳаракатларда қатнашмайди. 1651 йилда «Левиафан» асарини нашрдан чиқарганидан сўнг, роялист муҳожирларга (монархизм тарафдорлари) нисбатан муносабати ўзгарди. У бу асарда марказлашган кучли ҳокимиятнинг зарурлиги тўғрисидаги ишончини зўр бериб ҳимоя қилса-да, ута ашаддий роялист муҳожирларни, айниқса, дин уламулари вакиллари бу масалада қаттиқ танқид остига олганлигининг гувоҳи бўламиз. Бунинг натижасида роялист муҳожирларнинг аксарияти Гоббсдан юз ўгирдилар. Шунинг учун у Франциядан яна Англияга қайтади ва зудлик билан фалсафий қарашларининг айрим жиҳатларини қайта ишлашга киришади. Унинг асарлари кетма-кет чоп этила бошлайди. 1655 йили «Тана тўғрисида», 1658 йили «Инсон ҳақида» асарларини ёзади. Буларда «Фуқаро тўғрисида»ги трактатни амалда қайта бошдан тўддиради. Бу учлик Гоббснинг фалсафий, ижтимоий ва сиёсий қарашларини муфассал ва яхлит шарҳлаб берган асарлардир. Бошқача айтганда, Гоббс тафаккурининг энг юқори босқичга кўтарилганлигининг амадаги ифодаси эди.

Ҳаётининг сўнгги йилларида Англияда қирол ҳокимияти қайта тикланаётган даврда Гоббс ватанидан узоқда яшади, унинг асарлари эътибордан четда қолди. У 1679 йили вафот этди. 1682 йил Оксфорд университетиде ҳамманинг нигоҳи оддида маълум даражада шухрат қозонган «Левиафан» асари ёқиб юборилди.

Гоббс ўзининг фалсафий қарашларида Европанинг континентал ғояларига суянган ҳодда, авваламбор, Декарт рационалиزمига, билиш масаласида Ф. Бэкон сенсуализмига жуда ҳам яқинлашиб келади. «Тана тўғри-

сида»ги асарининг биринчи қисмида фалсафани мукаммал билиш «акл-идроққа асосланган билиш» дея таърифлади. Акл-идроққа асосланган билишни Гоббс ҳис-туйғу тажрибасига суянган ҳолда тасаввур этади. (Бу уринда сезгини билишнинг асосий манбаи, деб ҳисоблайди). У фақат далилларни шарҳлаш билан чегараланиб қолмай, акл-идроққа асосланган билишнинг сабабларини аниқлаб, унинг замирида билишнинг мазмунини куради.

«Мукаммаллик» услубини континентда булгани каби Англияда ҳам тан олиниши механистик табиатшуносликнинг муваффақиятлари натижасидир. Гоббснинг таъкидлашича, фалсафа том маънода ақлга асосланиши керак. Илмий ҳақиқатга на илоҳиёт тўғрисидаги билим (ваҳийга асосланган), на далилларни қайд этишга ёки билишнинг тажрибага асосланган йиғиндиси билан мақсадга эришиб бўлишлигини қайд этади. (Гоббс бу уринда ижтимоий фанларни назарда тутди). Фақат фалсафани ҳақиқатни рўёбга чиқариши мумкин, холос. Диний эътиқодга суянган ҳолда ҳақиқатга эришиб бўлмадлигини идрок этган Гоббс икки-ёқлама ҳақиқат назариясини химоя қилади. Ф. Бэконга нисбатан ҳақиқат тушунчаси Гоббсда маълум маънода изчил ифодаланади. У ҳақиқатни нарсалар ҳақидаги фикрлашимиз тарзи, деб билади.

Гоббс «Биринчи фалсафа» хусусида мулоҳаза юритар экан, «жисмни» (материяни) бирламчи, деб таъкидлади, онгни эса иккиламчи, деб бидди. Унинг фикрича, реал жисмлар мавжуд, қолганлари эса тўқилган тасаввурлардир. Бироқ бу борада Декартдан фарқли жиҳати шундаки, у материя билан ёйилишни айнан, деб билади. Жисмнинг ёйилиши ўз-ўзидан эмас, балки материяга хос хусусиятдир, деган қарашини зўр бериб химоя қилади. Ҳаракат, осойишталик, ёруғлик ва шунга ўхшаш хусусиятларни аниқлашда Гоббс акциденция (ахамияти бўлмаган жузъий хусусият) истилоҳидан фойдаланади. Хусусиятига кўра жисмлар ёйилиш билан узвий алоқада бўлади, бусиз жисмни (материяни) тасаввур этиш қийин. Узғариб турадиган жисмларнинг бошқа хусусиятларига нисбатан, дейди Гоббс, ёйилиш хусусияти бошқача характерга эга. Хусусият тўғрисидаги бундай тушунча кейинчалик ҳис этишнинг объектив манбаига айланади. Унинг бу қарашлари жисмни (материяни) ўрганишда бир томонлама эди. Бу ўринда ҳиссиёт ўзининг ёркин бўёқларидан маҳрум бўлиб, геометрик мавҳум ҳиссиётга айлантириб, уни физикавий, механик ёки математик ҳаракатга боғлаб юборади.

Гоббснинг фикрича, олам механик ҳаракат қонунларига бўйсундирилган жисмлар мажмуидир. Бу борада у ҳайвонлар ва инсоннинг рухий ҳаётини ҳам ҳаракат ва куч-ғайратдан иборат қилиб қўяди. Улар мураккаб механизм бўлиб, тамомила ташқаридан бўладиган таъсирлар билан белгиланади, деб таъкидлайди. Бундан Гоббс қуйидаги хулосани чиқаради:

1. Алоҳида субстанция сифатида жонларнинг мавжудлигини инкор этиш.

2. Моддий жисмларни ягона субстанция сифатида эътироф этиш.

3. Худога ишониш фақат хаёлнинг махсули эканлигини тасдиқлаш. ,

Гоббс табиатнинг сифат жиҳатдан хилма-хиллигининг объектив характери^{ни} инкор этиб, бу характерни инсон идрокининг хоссаси, **деб** бидди ва бу идроклар замирида нарсаларнинг механик тафовутлари **мавжуд**, деган хаёлга борди.

Билим ҳақидаги қарашларида Гоббс Декартнинг туғма ғоялар **наза*** риясини танқид қилади. У барча ғояларни сезгиларга бошайди, ғояларни таққослаш, бирга қўшиш ва тақсимлаш йўли билан қайта ишлаш ҳақидаги таълимотни ривожлантирди.

Ижтимоий-сиёсий масалалардаги Гоббс қарашлари унинг яқунловчи фалсафий ишлари — «Фуқаро туғрисида» ва «Левиафан» рисоласида уз ифодасини топди. Гоббснинг жамият туғрисидаги қарашларининг шаклланишида Англияда ривожланиб бораётган инқилобий ҳаракатлар маълум даражада ўз таъсири^{ни} курсатди. Гоббс жамиятда содир бўлаётган воқеа ва ҳодисаларни илмий-фалсафий талабларга риоя этган ҳолда изохлашга ҳаракат қилган.

Гоббснинг жамият ва давлат хусусидаги мулоҳазалари марказида «одамларнинг табиий ахволи» ётарди. Бу ҳолат одамларнинг табиий мойиллиги сабабли ўзига ва бир-бирига зарар келтиришидан, энг муҳими, қизикқонлигидан келиб чиқадиган обрўталаблик, шухратпарастлик билан белгиланади. Аммо бу далиллар тўлиқ сабаб бўла олмайди. Мақсадлар муштарак бўлганда жамият осойишта бўлади. Унинг осойишталиги эса одамлар ўртасидаги мурасага, мураса эса битимга асосланади. Шартномалардан ташқари келишувларга жамоатчилик ҳокимияти томонидан эътибор кучайтирилиб, узок вақт мустаҳкамланиб борилсагина ижтимоий фаровонлик таъминланган бўлади¹. Бундан ҳокимиятни барпо этишнинг бирдан-бир йўли «куч ва ҳокимият» бир киши ёки маълум гуруҳ қўлига топширилса мақсадга мувофиқ. «Жамоатчилик ҳокимияти» эса ўз ҳуқуқига эга бўлишидан ихтиёрий равишда воз кечиши керак, дейди.

Гоббс давлатнинг пайдо бўлишини шундай тасаввур этади: давлат табиат қонунлари ўрнига жамият қонунларини устун қўяди. Бу билан у шартнома асосида шаклланган давлат фуқаролари ҳуқуқини табиий ҳуқуқлар билан чегаралайди. Давлат ҳуқуқлари табиий ҳуқуқларнинг ифодаси бўлиб, у фуқаролик ҳуқуқларидан бошқача бўлиши мумкин эмас. Табиий ҳуқуқ (инсон ҳуқуқлари табиий ҳолда) чегараланмаганидек, фуқаролик қонунлари, мажбуриятлари, давлат ҳуқуқи ҳам чегараланмайди.

Гоббс кучли мутлақ давлат ҳокимияти тарафдори бўлиб, жамиятдаги барча салбий ҳолатларни, мунозара ва тортишувларни, тартибсизликларни бартараф этишга фақатгина у кодир, деб ҳисоблайди. Гоббснинг

кучли ва қудратли давлат ҳокимияти тўғрисидаги бу талаби эндигина шаклланиб келаётган буржуазия манфаатларига жуда ҳам мос тушарди.

Олий давлат ҳокимиятининг ифодаланишига нисбатан Гоббс давлатми уч турга бўлади:

1) Ҳокимият йиғинларида ҳар бир фуқаро овоз бериш ҳуқуқига эга булган демократия.

2) Ҳокимият йиғинларида ҳамма эмас, фақатгина айрим бир қисм — иъйи, аристократлар овоз беради.

3) Фақат битта монархия деб номланган олий ҳокимият.

Буларнинг ичида энг яхши давлат шакли деб Гоббс монархияни ҳисоблайди. Ақлга суянган мустақил бошқарув ўз қўл остидагиларни моддий ва маънавий юксалишига, ахлоқни кўтаришга, иқтисодни ри-иожлантиришга ғамхўрлик қилади. Бу масалада унга қонун ёрдам беради, мажбуриятларнинг бажарилишини давлат ҳокимияти қафолатлайди.

Гоббснинг ижтимоий-сиёсий қарашлари нафақат унинг сиёсатни **кон-**цспциялаштиришида, балки уша давр механистик табиатшунослик ёрда-мида давлат ва жамиятни тушунишнинг ўзига хос йўлини топишга хара-кати эди. Гоббснинг давлат ва жамият тўғрисидаги қарашлари, унинг тараққийпарвар ғоялари ўша давр — XVII, XVIII аср мутафаккирлари-иимг фаолиятига катта таъсир ўтказди.

БЕНЕДИКТ СПИНОЗА

(1632-1677)

Бенедикт Спиноза яшаб, ижод қилган Голландия XVII асрдаги энг илгор, иқтисодиёти гуллаб-яшнаган ва аҳолисининг жуда озчилик қисми кишлоқ хўжалиги билан банд бўлган ягона мамлакат эди.

Саноат ва савдо-сотикнинг юксалиши мамлакатда фан, маданият, самъатнинг ривожланишига туртки берди. Бу даврда Голландия эътикод на ижод эркинлиги ҳукмрон мамлакат эди. Шунинг учун бу ерга **бошқа** мамлакат олимлари интилишарди. Голландия ўз даврининг машхур олим-лари, файласуфлари ва санъаткорларини етиштириб берди. Хусусан, Спи-моча, Гюйгенс, Гуго Гроций, Рембрандлар шулар жумласидан.

Бенедикт Спиноза 1632 йил 24 ноябрда Амстердам шаҳрида яҳудий сандогар оиласида дунёга келади. Дастлабки маълумотни ўз ватанида олади. Ёшлигидан истеъдод эгаси бўлган Спиноза илм эгаллашга қизи-кади, физика, математика ва бошқа табиий фанларни ўрганadi. Спино-1а (▷алсафий қарашларининг шаклланишига Декарт, Бруно, Бэкон, Гоббс асарларининг таъсири катта бўлган.

Спинозанинг илк асари «Худо, инсон ва унинг бахт-саодати тўғриси-да қисқача рисола»дир. Бу рисолада кейинчалик ёзилиб, фақат XIX аср

урталарида маълум ва машхур бўлган «Этика» асарида ривожлантирилган асосий фикрларини илгари сурган эди.

Шунингдек, Спиноза «Декарт фалсафасининг тамойиллари», «Илоҳий-сиёсий рисола», «Сиёсий рисола», «Ақлни такомиллаштириш ҳақида рисола» каби асарлар ҳам ёзган. Фақат «Декарт фалсафасининг тамойиллари» асари ҳаётлик чоғида унинг номи билан нашр этилган. Спинозанинг бошқа асарлари 1677 йилда унинг яқин дўстлари томонидан «Вавотидан сўнги асарлар» номи билан нашр этувчи ва нашриётнинг манзили кўрсатилмасдан чиқарилади.

Спиноза фалсафий қарашларининг марказида ягона субстанция ҳақидаги таълимот туради. Спиноза субстанция ҳақида фикр юритганда бир бутун ва яхлит ҳолда олинган табиатни тушунади. Унинг субстанция тўғрисидаги таълимоти Декартнинг дуалистик қарашларига қарама-қарши эди. Табиатни ўз-ўзидан, яъни қандайдир ташқи сабабларсиз изоҳлаш Спинозанинг энг биринчи талаби эди. Спиноза ўзининг асари «Этика»да табиатни ёки субстанцияни «Ўзининг сабаби ўзида» («саша 8ш»), деб таърифлайди.

Спиноза мазкур асарни яратишда ифоданинг геометрик услубидан фойдаланган. Асарнинг ҳар бир қисми дефиниция (билишни мантикий тушуниш) билан бошланиб, асосий тушунча оддий ва тушунарли ҳолда аниқлаб берилган. Бу услуб геометрия, математика, айрим ҳолатларда мантиқ фанида яхши самара берса-да, фалсафанинг ўзига хос хусусиятига Спиноза ўз эътиборини қаратди. Масалан: баён услубида маълум маънодаги сўзларнинг нотўғри танланиши баён қилишни хатоликларга олиб келишини таъкидлаб, «Этика» асарининг биринчи қисмида билишни мантиқан тушунтириб беришни таклиф этади.

Спиноза аниқ фанларнинг исботлаш услубига яқинлашишга интилади. Ҳар бир далил ва исбот дефиницияга ёки исбот талаб этмайдиган аксиомага, шунингдек, ўзидан оддинги шаклланган далилларга суянади. Агар биз келтирган далил ва исботларни босқичма-босқич кўздан кечирадиган бўлсак, у ҳолда Спиноза танлаган усули билан ўта аниқликка эриша олмаганлигининг гувоҳи бўламиз. Кўп ҳолларда аниқ ғоялар хусусида фикр юритилганда далил ва исботга ишора қилинганлигини учратамиз. Ҳолбуки, на дефиниция, на аксиома ёки ўзидан оддинги исбот бундан мустасно бўлса. Ваҳоланки, «ўта аниқ» муаммоларни ҳал қилишда эътироз ва иловалар қилинади. Шуларга асосланиб, Спиноза «Этика»нинг оддинги қисмида келтирган ғояни ўзида дахлдорлигини ифодалаган фалсафий далилларни баён қилади. Ўзидан оддинги дефиниция ва шаклланиш тизимига нисбатан унинг фалсафасини мазмун ва моҳиятини тушунишга бу иловалар хизмат қилади.

Табиатни ягона субстанция деб тушунган Спинозанинг борлиқ ҳақидаги таълимоти пантеистик мазмунда эди. У Худо билан табиатни айнанлаштириб тушунтиради. Бундан иудаизм ва христианлик тарафдорлари-

нийг Спиноза фалсафасига муносабатини англаб олиш қийин эмас. Спиноза 1ш Инг аксарият асарлари унинг ҳаётлигида нашр этилмаганлиги ёки Нйфотидан кейин чоп этилган асарлар туғламининг 1678 йидца тақиқла- ниши каби ҳолатларни эслашнинг ўзи кифоя.

Спиноза субстанция ҳақидаги таълимотини конкретлаштириб, унинг (И.ни, субстанциянинг) атрибутлари ҳақида фикр юритади. Атрибут суб- стпнциянинг ички ва ажралмас хусусиятидир. Субстанциянинг чексиз йтрибутлари бўлиб, улар субстанциянинг моҳиятини ифодалайди. Спи- ноли субстанция ёки бир бутун ҳодца олинган табиатнинг икки муҳим пприПути, яъни ажралмас хусусияти ҳақида тухталади. Бири — тафаккур, иккинчиси табиатнинг ва ундаги нарсаларнинг моддийлиги. Жисмлар кпттик, юмшоқ ёки газсимон булишидан қатъи назар, улар бир ҳолатдан Пошка ҳолатга ўтишига қарамасдан моддийлиги доимий сақланиб қола- ди. Шунингдек, Спиноза субстанция тафаккур — фикрлаш қобилиятига на Пулишини, бошқача айтганда, тафаккур ва табиат ягона субстанция- иинг умумий атрибути эканини таъкидлайди.

Хуллас, Спиноза онтологиясида Декарт фалсафасидаги икки суб- стамция, яъни моддий ва рухий (номоддий) субстанция ягона моддий суПстанциянинг — табиатнинг моҳиятини ифодаловчи икки атрибут қилиб олиган. Спиноза субстанция ҳақидаги таълимотни ривожлантириб, мо- дуслар тўғрисида ҳам фикр юритади. Модус, содда қилиб айтганда, олам- даги алоҳида нарса ва ҳодисаларни англатади. Шу маънода, инсон ҳам еуПстанциянинг модусларидан биридир. Спинозанинг борлик ҳақидаги қарашларида субстанция ва модусларни алоҳида ўткинчи нарсаларга қара- ма қарши қўйиш ҳоллари ҳам учрайди. Ҳаракат фақат модусларга хос Пулиб, субстанция мутлақ ҳаракатсиздир. Спиноза ҳаракатни субстанция на табиатнинг атрибути, яъни муҳим ва ажралмас хусусияти, деб билма- ди. У ҳаракатни фақат субстанциянинг намоён бўлиши, деб тушунди.

Спинозанинг фалсафий таълимотида зарурият ва тасодиф, зарурият иа эркинлик муаммолари ҳам муҳим ўрин эгаллайди. У табиатда барча ходиса ва жараёнларнинг зарурийлигини тан олиб, тасодифнинг объек- гинлигини инкор этади. Тасодифнинг сабаби номаълум, биз сабабини хали билмаган ходиса деб тушунтиради, сабабини билишимиз билан гўс у заруриятга айланади. Демак, Спиноза таълимотига қўра, тасодиф соф субъектив тушунча. Тасодифнинг объективлигини инкор этиш фатализмга олиб келиши аниқ. Фатализмдан озод бўлмаган Спшноза фалсафасида >са инсон табиатда ҳеч нарсани ўзгартиришга қодир бўлмаган, унинг ха гти-ҳаракатлари олдиндан белгилаб қўйилган, табиат эса инсондан, унинг фаолиятидан ва табиатга фаол таъсир этишдан ажратиб тасвирла- пади. Лекин бундан Спиноза фалсафаси бошдан охиригача фатализмдан иборат, деган қатъий хулоса қилиш мумкин эмас.

Спиноза ўзининг эркинлик тўғрисидаги таълимотида фаталистик қарашларни бартараф этишга ҳаракат қилади. Спиноза фикрича, зарури

ят эркинликни асло инкор қилмайди, балки аксинча табиатдаги бар ходисалар қатъий қонуниятга бўйсунгани учун инсон эркин бўлиш қониятига эга. Агар табиатда тартибсизлик ҳукмрон бўлиб, инсон табиатнинг бир бўлаги сифатида муайян заруриятга бўйсунмаганда, табиатни ҳам, ўз хатти-ҳаракатларини ҳам билиш имқониятига эга бўло, мас эди. Билмасдан табиат ишларига аралашиниш ва қолаверса, уни оқилон§ бошқарувга бўйсундириш мумкин эмас. Инсон фақат табиатни, ўзини ва ўз хатти-ҳаракатларини билиш орқали табиий жараёнларга фаол таъ?; сир этиши ва ҳақиқий маънода эркин бўлиши мумкин. Спиноза уз; таълимотида эркинликка заруриятни эмас, балки мажбурлаш тушунчасини қарама-қарши қўяди. Унинг фикрича, ташқаридан, яъни четдан мажбурланмаган ходиса ва жараёнлар эркин ҳисобланади.

Спинозанинг эркинлик тўғрисидаги қарашлари ўз даври нуқтаи назаридан айрилган фикрлар эди. У эркинликни билиш билан айнанлаштиради. Аслида эркинлик фақат билишдангина иборат эмас, билиш эркинликка олиб борадиган йўл, холос.

Спиноза субстанция ёки табиатни билиш мумкинлигини таъкидлаб, табиат нарса-ходисаларини билиш мумкинлигини инкор этувчи скептиклар ва агностикларни танқид қилади. У билишнинг бир неча йўллари ва усулларини кўрсатади. Ҳиссий-тажрибавий билиш ўткинчи, алоҳида нарсаларни билиш билан чегараланади. Субстанция ва унинг атрибутларини билиш эса фақат ақлий интуиция йўли билан амалга оширилади.

Спиноза билиш назариясида рационалист эди. Зеро, ҳақиқатнинг мезони, унинг фикрича, ақлдадир.

Спиноза Декарддан фарқли равишда инсонда тугма ғоянинг мавжудлигини рад қилади. Айни пайтда, у инсонда тугма билиш (интеллектуал) қобилиятнинг мавжудлигини инкор этмайди, аксинча бу қобилиятни тарбиялаш, такомиллаштириш зарурлигини таъкидлайди.

Спинозанинг ижтимоий-сиёсий қарашлари Гоббс ғоялари таъсирида бўлган. Унинг фикрича, давлат томонидан ўрнатилган қонунлар табиий ҳуқуқ тамойилларига, яъни сақланиш қонунига мувофиқ бўлиши керак. Демак, «табиий ҳуқуқ» давлатда давом этади.

Спиноза давлатга ижтимоий келишув маҳсули, деб қарайди. Давлат уз фуқароларини фақат кўрқувда ушлаб турмасдан, иноқ ва бахтли ҳаёт қуришлари учун шароит яратиб бериши лозим.

Спиноза жамиятда фикр, виждон ва сўз эркинлиги ўрнатилиши зарурлигини кўрсатади. У, айни пайтда, фуқароларнинг ўз эркинликларини ихтиёрий равишда чеклаб, давлатнинг барча қонунларига онгли равишда бўйсунушлари зарурлигини таъкидлайди. Зеро, ялпи эркинлик зарарли ва хавфлидир. Уз навбатида, давлатнинг фуқаролар ҳақ-ҳуқуқларини поймол қилишга ҳаққи йўқ. Бундай йўл норозиликларнинг орттишига ва ижтимоий ларзаларга олиб келиши мумкин, холос.

Спиноза мамлакатда виждон, эътикод эркинлигини ёқлаб, давлат Нининг ўрнатилишини ортиқча, деб ҳисоблайди.

Спиноза бу қарашлари эвазига яҳудий, протестантизм ва католик Лнлири вакилларининг таъқибидан четда қолмади. 1658—1660 йилларда Спиноза «Худо, инсон ва унинг бахти тўтрисида» деб номланган кичик КИШолп ёзади. 1670 йилда эса «Сиёсатда ақидапарастлик трактати»ни КИШолп, унда биринчи бор «Қадимги аҳд»ни танқид қилди. У диннинг Вужулга келишига асосий сабаб одамларнинг нодонлигида, деб ҳисоблади. Маърифатнинг тарқалиши билан дин барҳам топади, деб билди.

Шундай қилиб, у тарихшунослик илмига асос солишга майдон яратди. Голландларнинг ута ашаддий қатлами вакиллари, диний ақидапарастлар унинг асарларидаги ғоялар учун доимо таъқиб остига оладилар. ИУ> йили мазкур ғоялари учун Спиноза яҳудийлар жамоасидан қувиб ЮОприди.

Шунга қарамасдан, Спиноза жамиятда маълум даражада эътибор қоюшан эди. Курфюрст Карл Людвиг таклифи билан Гейдельберг уни-иерситетида профессор лавозимида ишлайди. Унинг ҳаёти камбағаллик мп почорликда ўтди. У ўша давр маданияти ва илмидан ўзиб яшади. Лммо замонасининг кўзга кўринган илм аҳли билан алоқада бўлди. 14>ойль, Х. Гюйгенслар унинг яқин дўстлари эдилар. Улимидан бир нсча йил олдин шахсан учрашган Г. Лейбниц билан хат ёзишиб турарди. Гпхминан 1662 йили Спиноза «Ақлни такомиллаштириш ҳақида трактати»ни ва охириг асари «Сиёсий трактат»ни ёзди. Спиноза 1677 йили Гаагада вафот этди.

Спинозанинг асосий фалсафий ғоялари унинг энг муҳим ва етук асари — «Этика»да баён қилинган. Спинозанинг фалсафий қарашларини таърифлаган Гегель шундай дейди: «Абсолют ҳақиқат шаклида Декарт фалсафасини объективлаштиришди»¹. Спиноза фалсафий қарашларининг шаклланишида ўша давр янги фалсафаси бошқа намояндаларипинг ҳам таъсири катта бўлди. У хар кадамда Т.Гоббс таъсирини ссчиб турди. Шу билан бир каторда Ж.Брунонинг пантеизм билан боғ-юшк юялари таъсирини ҳам Спиноза фаолиятида кузатиш мумкин.

Спиноза фалсафий тизимининг асосида ягона субстанция ҳақидаги чамимот ётади. Ҳақиқат фақат битта субстанция бўлса, унинг атрибути габиат ёки фикрлаш ва унинг оммавийлашганлиги, деб биларди. Унинг субстанцияни ягоналиги ҳақидаги таълимоти «Этика» китобининг «Худо \ақида» деб номланган биринчи қисмида берилади. Худо тўтрисидаги қарашларини Спиноза Картезиан тизими атрибутилари билан боғлайди. "Худодан бошқа ҳеч қандай субстанция мавжуд эмас», дейди. «Этика» ШИТГ биринчи қисми 14-тасдиқда: «Худодан бошқа субстанция йўқ, були ши ҳам мумкин эмас, бўлмайди ҳам, бундай тушунчанинг ўзи йук».

¹ Гегем. Ст. Т. 21. С. 284.

- *Эротод* В. Ейка. Прага. 1977. 8-69.

Бундан шундай хулоса келиб чиқади: Борликнинг мавжудлиги Худодан, Худосиз ҳеч нарса мавжуд бўлмайди. Қайд этилган фикрдан кўриниб турибдики, Спиноза Худо деган субстанцияни мутлақлаштиради. Унинг назарида, Худо ва субстанция бир-бирига қўшилиб, ягона тушунчани яратади. Худо табиатни яратибгина қолмасдан, унга ҳукмдор ҳамдир, у ўзгаришлар сабабларининг марказида туради. Худо тўғрисидаги бундай тушунча ва хулосалар, табиийки, маълум даражада карама-қаршиликни вужудга келтирди. Спинозанинг мазкур ғоялари замирида пантеизм ётарди.

Шундай қилиб, Спиноза субстанция тўғрисидаги таълимотида Декарт дуализмидаги карама-қаршиликни енгиб ўтди. «Фикрлаш» ва «тарқалиш субстанциялари» ўзидан-ўзи содир бўлади, деган Декарт тушунчаси Спинозанинг қарашларида бир-бирига қўшиб юборилади. Худо (субстанция) тўғрисидаги унинг таълимоти «Этика»нинг дастлабки қисмида қатор бошқа муҳим ҳолатларни ўзида мужассамлаштирган ҳодда ифодаланган. Субстанция ўзидан-узи давомийдир. Унинг ҳар бир атрибутини Спинозанинг тасаввурича «ўзи-ўзидан деб тушуниш лозим». Чексиз ва мукамал субстанция, табиийки, қандайдир ҳаракатни, қандайдир ўзгаришни инкор этади. Шунингдек, унинг атрибутлари ҳам ўзгаришлардан мустасно бўлади. Субстанция ўз-ўзининг заруратидан ва ўзи сабабли мавжуд. Ўз вақтида, субстанция ва унинг атрибути чексиз ҳаракатда бўлади, қолаверса, айрим ҳодисаларнинг интиҳоси бор.

Спиноза бу ўринда «модус» тушунчасидан фойдаланади. Мутлақ субстанциядан — борликдан Спиноза хоҳ жисмоний, хоҳ аклий, айрим ниҳояли нарсалар (модуслар) оламини фарқлайди. Субстанция яққаю ягонадир, модуслар эса бениҳоя кўпдир. Бениҳоя ақл бениҳоя субстанцияни унинг барча кўринишлари ёки аспектларида пайқаб ола билган бўлур эди. Лекин бизнинг ниҳояли инсоний фаросатимиз субстанциянинг моҳиятини фақат икки аспектда, иккита кўринишда — «қўлам» сифатида ва «тафаккур» сифатида бениҳоя моҳият, деб пайқади. Бу субстанция атрибутлари ҳақидаги Спиноза таълимоти, умуман, материалистик, лекин метафизик таълимотдир. Чунки ҳаракатни Спиноза субстанциянинг атрибути, деб ҳисоблайди. Спиноза инсон ҳақидаги таълимотни ана шу қоидалар асосида қурган. Унинг фикрича, инсон бир зот, унда қўлам модуси — танага, тафаккур модуси — руҳга мувофиқ келади. Ҳар иккала модус бўйича ҳам инсон табиатнинг бир қисмидир.

Рухнинг модуси ҳақидаги таълимотида Спиноза психик ҳаётнинг бутун мураккаблигини ақл ва эҳтирослар ёки самаралар — шодлик, қайғу, қўмашлардан иборат қилиб қўйди. Узини сақлашга интилиш ва ўз фойдасини кўзлаш инсоннинг хулқ-атворини ҳаракатга келтиради, дейди. Яна у ирода ҳақидаги таълимотни рад этиб, ирода ҳамиша мотивларга боғлиқ, деб эътироф этади. Лекин шу билан бирга эркинлик заруриятини билишга асосланувчи хатти-ҳаракат сифатида юз бериши мум-

кип, деб ҳисоблайди. Спинозанинг таълимотича, эркинлик фақат до-нишманд кишиларга хос бўлиши мумкин. Ҳамма ҳам эркин **бўлавермайди**. Эркинликни бундай тушуниш мавҳум ва тарихга мутлақо **хилофдир**.

Бенихоҳ, мутлақ ва бўлинмас субстанция тушунчасидан **Спиноза** детерминизм тушунчасини келтириб чиқаради. Унинг фикрича, **субстан-**циянинг мавжудлиги ички зарурати билан ифодаланади. Оламда **ҳеч** нарса тасодифан содир бўлмайди. Содир бўлаётган ҳамма **нарсанинг** сабаби бор, аммо субстанция уз-ўзича мавжуд бўлади. Бошқа **ҳамма** нарсалар (модуслар) ва жараёнлар ўзининг тараққиёти ёки мавжудлиги билан ички сабабларга эга. Шундай қилиб олам, аниқроғи ҳиссиёт ола-ми ҳам умумий сабаблар билан ифодаланади. «Табиатнинг у ёки бу чагги-ҳаракатисиз ҳеч нарса мавжуд бўлмайди»¹. Спинозанинг таъкидла-ш ича, оламда шафқатсиз детерминизм ҳукмронлик қилади.

Механик тушунча, Спиноза талқинида, детерминизм, (илмий **дунёка-**раш, табиат ва жамият ҳодисаларига илмий қонуниятлар асосида **ёнда-**шиш) деб тасаввур қилинади. Бу борада у ҳам ўзи яшаган **уша давр** памояндалари сингари механик табиатшунослик моҳиятини янги **тарақ-**қиёт таъсирида, деб ҳисобларди. Декарт фалсафасида ва ундан **олдинги** фалсафада детерминизм ҳукмронлиги йўқолган бўлса-да, Спиноза **ҳатто** ҳис-туйғу ва ахлоқда детерминизм тарафдори эди. Унинг таълимотига кура, ҳис-туйғу ташки нарсаларнинг бизнинг танамизга таъсири **натيجаси** еди. «Этика» китобида чакалокнинг сутта бўлган интилишини, ўз **жонини** саклашга интилиш инстинкти, деб таърифлаб, бу ҳолни детерминизм билан муштарак маънода, деб изоҳлайди. Ҳатто, ўз жонига қасд **қилишни** ҳам стойклар ирода эркинлигининг кўриниши, деб ҳисоблар эдилар. Бу ҳолатни Спиноза ўз-ўзини ўлдирган тананинг табиатан **маънавиятини**, ҳис-туйғуларининг шаклланиши ва ахлоқининг ўзгарганлиги **шартларида**, деб тушунтиради. Ўз жонига қасд қилишга даъват этилган инсон **ҳар** қандай вазиятда ҳам ўз жонини саклаб қолиш инстинктидан холи **бўлмай-**ди. Инсоннинг ҳис-туйғусини назария тезислари инкор этмайди.

Билиш ҳақидаги таълимотида Спиноза рационализм йўлини **давом** лтиради ва уни уч босқичга ажратади:

1. Билишнинг олий босқичи — ҳар қандай тажрибадан қатъи **назар** ақл билан ҳақиқатга эришиш.

2. Билишнинг иккинчи босқичи — ўта чуқур ўрганилмаган ёки **ифо-**далашга муҳтож ҳақиқатни тенглик ёрдамида фаҳмлаш.

3. Билишнинг қуйи босқичи — ҳис-туйғуга асосланиб, **теварак-ат-**роф, оламни тасаввур этишга таянадиган билим.

Билишнинг бундай усули билан ҳеч нарсани аниқлаб, **исботлаб** булмайди. Спиноза бу билан ақлга асосланувчи интеллектуал **билимини** қуйи турдаги билимдан — ҳиссий билимдан юқори қўйган ва **тажриба-**

нинг аҳамиятини камситган. У ҳақиқатни бевосита мушоҳада қилишни ёки ақлий интуицияни интеллектуал билимнинг энг юқори тури, деб эътироф этади. Шу билан бирга, у Декартга эргашиб, равшанлик ва яққоллик ҳақиқатнинг мезони, деб эълон қилди.

«Сиёсатда ақидапарастлик трактати»ни ёзган Спиноза ўзи яшаган уша давр ижтимоий-сиёсий қарашларини ахлоқ билан узвий боғлади. Диннинг мақсади нарсаларнинг табиатини билиш эмас, балки фақат кишиларни ахлоқий ҳаёт тарзида яшашга ундашдир. Шу сабабли дин ҳам, давлат ҳам фикр эркинлигига тажовуз қилмаслиги лозим. Жамият ҳақидаги таълимотида Спиноза Гоббснинг давомчисидир. Сгшнозанинг Гоббсдан фарқи шунда эдики, у монархияни эмас, балки демократик идора усулини ҳокимиятнинг олий шакли, деб ҳисобларди. Давлатнинг мутлақ ҳокимлигини эркинлик талаблари билан чекларди. Ҳамма фуқаролари давлат бошқарув ишларида эркин қатнашадиган давлатни Спиноза энг яхши давлат шакли, деб қарарди. У ўзининг ахлоқий қарашларидан келиб чиққан ҳолда давлат ақл-заковат билан қурилиши керак, деган талабни қўярди. Фуқаролари яхши фазилатларга эга бўлмаса ҳам, дейди Спиноза, доимо кўрқувда яшамасликлари учун давлат мунтазам гамхўрлик қилиши лозим. Одамларни шундай бошқариш керакки, улар ўз хошиш-иродалари билан эркин яшашлари, бойликларига бойлик қўшиб, давлатнинг обрўсига обрў қўшишлари ва жамиятда юқори ўринларни эгаллашга ишонч билан интилишлари лозим. Спинозанинг мазкур ғоялари ўша даврнинг ижтимоий-сиёсий қарашларида энг илғор ғоя эди.

Спиноза фалсафий ғояларининг тарихий аҳамияти шундан иборатки, унинг таълимотидаги атрибутлар механик, метафизик ва материалистик маъноларга эга эди. Шу нуқтаи назардан, Спиноза Декарт дуализмидан илгарилаб кетганди. Спинозанинг пантеизми ўз даврида ижтимоий аҳамиятга эга бўлди. Унинг ижтимоий-сиёсий қарашлари жамият ва табиий-ҳуқуқий билимларни ривожлантиришда катта имкониятлар яратди.

ЖОН ЛОКК

(1632-1704)

Янги замон инглиз фалсафасининг йирик вакили Локк 1632 йил Рингтонда адвокат оиласида таваллуд топади. У йигирма ёшида Оксфорд университетига ўқишга қиради. Талабалик йилларида Бэкон, Декарт, Бойл каби таникли файласуф ва олимлар асарлари билан танишади.

Локк таълимоти кўп жиҳатдан турли ғоявий йўналишлар чоррахасида вужудга келди. Локк фалсафасининг илдизи, бир томондан, табиий ҳуқуқ концессиясига бориб тақалади. Шунингдек, номиналист Оккам,

рационалист Декарт ҳам Локка катта таъсир кўрсатган¹. 1658 йил университетни тугатгач, Локкни университетда ўқитувчиликка олиб қилишади.

Кейинчалик Локк Франция, Голландия каби мамлакатларда мухожирликда ҳам яшади. Қаерда бўлмасин фалсафа билан шуғулланишни тухтатмади. 1690 йил унинг асосий фалсафий асари «Инсон ақли турғисида тажриба» китоби босилиб чиқади. Шунингдек, «Давлат бошқаруви туғисида икки рисола», «Тарбия турғисида мулоҳазалар» каби асарлари пашр қилинади.

Юқорида кайд этилган «Давлат бошқаруви туғисида икки рисола» асарида Локк патриархал-теократик давлат назариясига ва Гоббснинг мутлақ, чекланмаган давлат ҳокимияти ҳақидаги таълимотига қарши конституцион давлатни ёқлайди ва асослайди. Локк назарияси XVII асрда Англиядаги сиёсий вазиятни акс эттиради. У монархия ҳокимиятини қонун билан чеклашга уринади.

Локкнинг турли ижтимоий кучлар ўртасида келиштирувчилик нуқтаи назарида тургани унинг таълимотида ҳам ўз аксини топган. Фалсафа тарихида Локк фалсафаси мурсо фалсафаси сифатида маълум. Локкнинг фалсафа тарихидаги асосий хизмати, унинг томонидан сенсуалистик билиш назариясининг ишлаб чиқилиши ва ривожлантирилиши бўлди. Локк фалсафасида инсоннинг билиш қобилиятини текшириб, киши билимини вужудга келишини аниқлаш марказий масала эди. «Менинг мақсадим — инсон билимларининг пайдо бўлиши ва ҳақиқийлигини текшириш»,— деб ёзади Локк.

У инсон билимлари пайдо бўлиши туғисида сенсуалистик таълимотни яратиб, XVII асрда Европа мамлакатларида тарқалган «Тўғма гоёлар» туғисидаги таълимотни танқид қилади. «Тўғма гоё» тарафдорлари кўпинча «Худо гоё»нинг тўғмалиги ҳақида фикр юритади. Локк ўз асарларида бошқа гоёлар сингари Худо гоёси ҳам тўғма эмаслигини таъкидлайди. Локк фикрича, инсон бизни ўраб турган олам тузилиши ва сабабларини билишга киришмагунча, унда Худо тушунчаси бўлмайди. Шунда ҳам ташқи олам нарса ва ҳодисаларини шунчаки кузатиш билан чекланиб, ўз олдига уларнинг тартиб ва сабабларини тушуниб олиш мақсадини қўймаса, яна «Олий яратувчи вужуд ҳақидага тушунчасиз узок яшайвериши мумкин». Лекин табиатнинг тузилишини билишга интилган киши илоҳий яратувчи туғисидаги фикрга келмасдан қилиши мумкин эмас. Дарҳақиқат, табиат шунчалар доно ва ақлга мувофиқ чузилганки, унга бир қараганда илоҳий кашфиёт маҳсули бўлиб қуринади. Локкнинг тарихий хизмати сенсуалистик билиш назариясини яратди на инсон билимларининг ҳиссий билиш асосида келиб чиққанини асослади ҳамда тўғма гоёлар туғисидаги таълимотни рад қилди.

¹ Гуннар Скурбекк Нилс Гилье. «История философии». — Москю, «Владос», 2000. Стр. 344.

Локк фалсафасидаги асосий тушунчалардан бири тажриба тушунчаси. Тажриба, Локкнинг фикрича, ташки олам предметларининг сезги органларимизга таъсиридир. Бизнинг билишимиз, энг аввало, хиссий билиш бўлиб, у сезгидан бошланади. Локк тажрибани ички ва ташки тажрибага бўлиб тушунтиради. Ташки тажрибанинг объекти эса инсоннинг психик фаолияти ҳисобланади. Бизнинг барча билимларимиз ушбу икки манбадан келиб чиқади. Рефлексия ёрдамида инсон хиссий-эмоционал жараёнлар ҳақидаги билимларга, яъни рефлексив билишга эга бўлади.

Локк замонида предметнинг сифат ва хусусиятларини ҳам бирламчи ва иккиламчи сифатларга ажратиш одатий ҳол бўлган. Локк узунлик, қаттиқлик, катталиқ, шакл, ҳаракат, сукунат каби сифат ва хусусиятларни бирламчи сифатлар таркибига киритади ва уларнинг объективлигини таъкидлайди. Зеро, бирламчи сифатлар нарса ва предметларнинг ўзларида мавжуд ва улардан ажралмас, шунингдек, улар хиссий органлар томонидан адекват (аниқ) тарзда идрок этилади. Хиссий органларимиз томонидан инъикос этиладиган ранг, хид, таом, товуш каби сезгилар иккиламчи сифатлар ҳисобланади. Улар хис-идрок этувчига, яъни субъектга боғлиқ бўлади, шунинг учун ҳам улар субъектив сифатлардир.

Локкнинг ушбу иккиламчи сифатлар ва уларнинг субъективлиги ҳақидаги таълимоти XVIII аср Англия фалсафасида Берклини, яъни инглиз эмпирицизмни келтириб чиқарди. Локк фалсафий қарашларининг ноизчилиги унинг билиш турлари ва ҳақиқат мезони ҳақидаги қарашларида ҳам кўринади.

Локк нуқтаи назарича, билишнинг энг ишончли тури индуктив билиш, яъни интуитив ҳисобланади. Кўз ёруғликни бевосита сезганидек интуиция ҳам ҳақиқатни бевосита билишдир. Локкнинг таъкидлашича, индуктив билиш исбот талаб қилмайдиган билиш бўлиб, у скептицизмни рад қилишда муҳим восита бўлиб хизмат қилади. Билишнинг интуициядан кейинги ишончли тури аклий (демонстратив) билиш ҳисобланади ва у бавосита билишдир. Билишнинг учинчи шакли хиссий билишдир. Локк фикрича, билишнинг бу тури ташки оламдаги алоҳида предметларни идрок этиш билан чекланади ва билишнинг илк, энг қуйи босқичи ҳисобланади.

Шундай қилиб, Локк билиш жараёнининг бошланиши, инсон билими сезгиларидан, хиссий идрокдан бошланади, деб кўрсатади. «Туғилган боланинг онги оқ қоғоздек тоза бўлади», деган койда Локка ҳам тегишли эди. Лекин у билишнинг мантиқий шаклларини ҳам инкор этмайди. Ҳатто, уларни билишнинг юқори босқичлари, деб ҳисоблайди. Локк ижтимоий-сиёсий қарашларида табиий ҳуқуқ ва ижтимоий шартнома тўғрисидаги таълимотни ўзича талқин қилади. Унинг фикрича, ижтимоий тараққиётнинг давлатгача бўлган даврида кишиларнинг эркинликла-

рини ҳеч ким чегаралаган эмас. Узоқ утмишда ҳар ким узига **кераклича** хусусий мулкка эғалик қилган, уларнинг манфаатлари ҳам **карама-қарши** бўлмаган ва ўзаро келишиб яшаган. Гоббс айтганчалик, «**Ҳамма ҳаммага қарши уруш**» ёки «**Киши кишига бўри**» ҳолатида бўлмаган. **Кишилар** уртасидаги тинч муносабатлар бузилиб, таҳдидлар кучайиб **бориши оқибат**ида ихтиёрий, ўзаро келишиб тузилган шартномалар вужудга **келган**. Ижтимоий келишувлар асосида жамиятни бошқаришнинг сиёсий **ташкilotи**, органи сифатида давлат вужудга келган. Локк фикрича, **сиёсий** бошқариладиган жамият мутлақ деспотизмни билдирмайди, балки **маълум** қонун-қоидалар орқали (конституциявий) бошқариладиган **жамият**дир. Давлат жамиятда тартиб-интизом ўрнатиши ва фуқароларнинг **хусусий** мулкани ҳимоя қилиши лозим. У кишиларнинг шахсий **даромад**ларини тенглаштириш, камбағалларга ёрдам бериш каби ижтимоий **сиёсат** билан шуғулланмаслиги керак.

Кишиларнинг ижтимоий ва иқтисодий тенглигини эмас, балки **ҳуқуқий** тенглигини таъминлаши лозим. Жамиятда ҳамма нарсанинг **негиз**ида кишининг шахсий меҳнати ётмоғи лозим. Локк давлат **ҳокимияти**нинг бир жойда тўпланишига қарши эди, у ижроия ва қонун **чиқарувчи** ҳокимиятни ажратиш тарафдори эди.

ЖАН МИЛЬЕ

(1664-65-1733)

Дин уламолари ва дворянларнинг пулга бўлган муҳтожликлари, **давлат**нинг молиявий танглиги ва қирол саройи анъаналарининг **эҳтиёж**ларини қондириш мақсадида Людовик XIV солиқларни тинмай **ошириш** сиёсатини қўлади. Оқибатда **XVIII** аср ўрталарига келиб, **француз** дехқонлари ахволи оғирлашиб, жуда камбағаллашди.

Тўкин-сочинликка бурканган дворянлар билан дехқонлар ҳаёти **ўрта**сидаги тенгсизлик яққол кўзга ташланарди. Бу пайтларда **Жан Милье** дайди руҳоний сифатида умрининг асосий қисмини дехқонлар **орасида** ўтказганлиги учун уларнинг қизиқиш ва эҳтиёжларини яхши **биларди**. Шу боисдан бўлса керак, дехқонлар қатори у ҳам дворян ва **амалдорларни** ёқтирмас эди. **Ж. Милье** таржимаи ҳоли тўғрисида бизгача **маълумотлар** сақланиб қолмаган. Аммо **Ж. Мильенинг 1664—1665** йилларда **тунилан** ва 1733 йидда вафот этган, деган хулосалар асослаб берилган. У **Марнада**ги Шалонда диний семинарияни тугаллаб, Этрепин қишлоғига **руҳоний** этиб тайинланади ва умрининг охиригача шу жойда яшайди. **Ж.Милье** вафотидан сўнг, унинг қоғозлари орасидан ўтмишдошларига **қарата** битилган учта салобатли манускрипт — «**Менинг васиятларим**» ёзуви **топи**лади. Тез орада мазкур манускриптдан кўплаб нусхалар **кўчириб, уларни** қимматбаҳо нархларда сотиб тарқатадилар. Қўлёзманинг муқовасида **шун**

дай ёзув битилган эди: «Мен хатоимни, адашганлигимни, алахсирашимни, одамларни маккор ва ақлсизлигини кўрдим, тушундим. Шунга нисбатан ғазаб ва нафратимни хис этдим. Ҳаётим давомида бу ҳақда гапиришга журъат этмадим. Аммо бу тўғрисида ўлимим олдиан ва ўлимдан сўнғ айтаман».¹ Милъе қўлёмасининг бошланишидаги унчалик катта бўлмаган кириш қисмида тан олинисича, рухонийлик мутахассислигини у ўз ихтиёри билан эмас, балки ота-онасининг хоҳиши билан танлаганлигини, илохият тўғрисидаги ёлғонни талқин этиб, одамларни шу ғоялар билан «бокқан»лигидан виждони қийналганлигини эътироф этади. Бу ҳақда утмишдошлари олдида иқрор бўлмоқчи бўладию, бироқ унинг куч-қудратини кўрқув енғади ва сукут сақлашга мажбур бўлади.

Ж.Милъе рухонийларга, черковга нисбатан ғазабини умр бўйи яшириб юрганлиги, «Менинг васиятларим» ёзуви саҳифаларида ўз ифодасини топади. «Муқаддас ёзув», «Ягона муносиб ҳукмдор — ақл бовар қилиб бўлмайдиган ҳукмдор» ғоялари унинг танкидий фикрларининг объекти ҳисобланади.

Евангелиянинг атрофлича таҳлили Ж.Милъени Исус Христоснинг худоллигини инкор этишга, унинг муқаддас ёзуви эса уйдирмалардан иборат эканлигига ишонч ҳосил қилади. Милъенинғ асосий ҳужуми Худонинг оламини яратиши тўғрисидаги черков таълимотига қаратилган. Бунда у ҳамма учун маълум бўлган физикавий, мантикий асосларга таянади. «Художўйлар» айтадиларки, Худо мутлақ бўйсунмайдиган мавжудот, қолаверса, мустақил, такомиллашган мавжудот, ҳамма жойда у хозиру нозир. Муқаммал тасаввуримизда у йўқ, ҳеч ким кўрмаган ва ҳеч қачон учрашмаган². Бироқ унинг оламини яратилиши хусусидаги қатор ҳал бўлмаган муаммолари кўзга ташланади. Масалан, йўқдан яратилиши, олий мавжудотнинг мавжудлиги ва шунга ўхшашлар, шу билан бир қаторда, борликдан пайдо бўлган нарсалар инсон ақл-заковатига мосдир. Милъе олам ва замоннинг яратилмаганлигини изоҳлаб, «Замон ўз ўтмишдошлари сабабли яратилган... қолаверса, ўтмишдошларсиз яратилиши мумкин эмас, зотан замонсиз ўтмишдош ҳам бўлмайди»³, дейди. Табиат яратади, лекин ижод қилмайди. Санъат ижод қилади, лекин яратмайди. Борлик ҳам яратилган эмас, унинг ижодкори ҳам йўқ. Ҳеч қандай тартиб, ҳеч қандай табиат қонуни табиат ходисалари устидан ҳукмронлик қилмайди. Яратувчига ҳам муҳтожлик сезмайди. Милъе табиий жон ҳақидаги Декарт Мальбранш ва Фенелон фикрларини ўргана бориб, уларга қарши қатор муҳим эътирозларини илгари сурди. Декарт ва Мальбраншнинг таъкидлашича, рухнинг моҳияти тафаккурдан, борликнинг моҳияти эса, интилишдан иборат фикр олмайдиган руҳни тасаввур қилиб бўлмайди.

¹ Милъе. «Завещание» Гана, 1937. Стр. 715.

² Ўша жойда, стр. 250.

³ Ўша жойда, стр. 431.

Милье унга қушила олмайди. Тафаккур, унинг нуктаи назарича, **жоннинг** моҳияти эмас, балки жонни ўтқинчи намуналаштиришдан бошқа **нарса** ммас, деб таъкидлайди. Фикрлаш жоннинг моҳияти, деб ҳисоблаганда, у ияқтда жон яшамаган буларди, фикрлаш тухтарди ва ҳар сафар **фикрлаши** бошлаганда қайтадан туғиларди. Тажриба шуни кўрсатадики, **каттик** уйку пайтида жон фикрлашдан тўхтайдди. Лейбницнинг бу муаммога **онд** хулосалари «тасаввурдаги онгсизлик» ҳақидаги таълимотига **карама-қарши** ўларок, Милье жонни билишни борлиқ билан боғлайди.

Дин билан ақлни бир-бирига мос келмаслигини асослаган Милье **Бейл** шубҳаларига карама-қарши ўларок, «ақлнинг табиий нури»га катъий **ишю**-**ийб**, диннинг жохиллигини очик эътироф этади. Диннинг илдизи деганда, Милье табиий ҳолатдаги мўъжизали нарсаларга соддадил **одамларнинг** муносабатларини, ундан фойдаланган алдоқчиларнинг ғаразли ният ва мақсадларини кўради. Милье ўз даврининг даҳрийси эди. Унинг **намунали** жамият қуриш тўғрисидаги таълимоти утопик характерга эга эди.

ХУП-ХУШ АСР НЕМИС ФАЛСАФАСИ

XVIII аср ўз асос-этибори билан саноат ишлаб чиқаришнинг ривожлана бориши билан аҳамиятлидир. Бу жараён Германияда **хам узига** хос кўринишда шаклланиши билан аҳамиятга эгадир.

Уттиз йиллик уруш Германиянинг иқтисодийгини умумий **турғун**-**ликка** ва маълум маънода тушқунликка юз тутишига олиб келди. **Мана** шу тарихий жараёнлар натижасида Германия жаҳон савдосидан **четпа** чиқиб қолган эди. Италия ва Германиянинг шу вақтгача мавжуд **бўлган** иқтисодий марказлари ўзининг илгариги аҳамиятини йўқотган эди. Қолаверса, XVI аср бошларидаги дехқонлар уруши мағлубиятга **учраганли**-**гининг** салбий оқибатлари ҳам ўз таъсирини кўрсатмоқда эди. **Чунки** ана шу оқибатлар натижасида мамлакатнинг сиёсий жихатдан **парчала**-**ниши** кучайиб кетган эди.

Вестфалия сулҳ шартномаси (1648)га мувофиқ Шимолий **денгизга** чиқадиган жойлар Голландияга, Балтика денгизига чиқадиган **жойлар** эса Швецияга ўтди. Буларнинг ҳаммаси Германиянинг кейинги **таракқи**-**ётига** сезиларли даражада салбий таъсир кўрсатди.

XVIII асрда Европадаги бир неча давлатлар, шу жумладан **Англия ва** Францияда марказлашган давлат вужудга келган бўлса, Германия бу даврда **ЗООдан** ортиқроқ майда князлик, герцоглик, графлик **хамда имне**-**рия** шаҳарларидан иборат бўлган кичик давлатларга парчаланиб **кетган** эди. Бу митти давлатлар бошида турган князь, граф-герцоглар **мулкларни**, ерларни узбошимчалиқ билан бошқарар, мустақил сиёсат **юрғизар** эдилар. Улар императорга бўйсунмас, шунингдек, улар **Германиянинг** бир бутун бирлашувига асосий ғов бўлардилар. Бу жараён Пруссия **қироли**

гини вужудга келипш ва мустаққамланиши билан аста-секин йирик марказлашган давлатнинг пайдо бўлиши билан бархам топа бошлади. Пруссия монархияси XVIII асрда батамом прус юнкерларининг манфаатларига хизмат қиладиган давлатга айланди. Воқеаларнинг бу жараёни немис маданияти ва фалсафасининг ривожланишида акс этмаслиги, унинг кўзга кўринган намояндалари фаолиятига таъсир этмаслиги мумкин эмас эди.

ГОТФРИД ВИЛЬГЕЛЬМ ЛЕЙБНИЦ

Гарчи секинлик билан бораётган бўлсада, янги муносабатларнинг ривожланиши мафкура ва маданиятга муқаррар равишда ўз таъсирини кўрсатди. Бу давр немис миллий маданияти шаклланишида зиёлиларнинг илғор намояндалари фаолияти алохида ўрин тутди. Немис маданий-маърифий тафаккури тарихида катта роль ўйнаган мутафаккирлардан бири **Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646—1716)** ҳисобланади. У кенг камровли билим эгаси бўлиб, жуда кўп фан соҳалари, жумладан фалсафада сермахсул ижод қилган. Лейбниц ижодига хос бўлган хусусиятлардан бири шуки, у мунтазам равишда назарияни амалиёт билан қўшиб, бу борада жуда кўп амалий ва назарий ишларни рўёбга чиқаришга эришди. У Ньютондан алохида ва бир пайтда дифференциал ва интеграл ҳисобларни кашф қилди, ҳисоблаш машиналарини, конлардан сувларни чиқариб олувчи мосламалар каби амалиёт билан боғлиқ бўлган жуда кўп кашфиётларнинг бошловчиси бўлди. Унинг Берлин Фанлар академиясини тузиш ва унинг фаолияти билан боғлиқ бўлган маслаҳатлари ниҳоятда диққатга сазовордир. Бу тавсиялар кейинчалик Россия фанлар академияси тузилишида ҳам инобатга олинганлигини таъкидлашимиз лозим. Фалсафада Лейбниц борлиқ туғрисидаги таълимотини субстанция туғрисидаги қарашлари асосида ривожлантириб, оламнинг механик кўринишини теологик ғоя билан келиштиришга ҳаракат қилади. Унингча, оламнинг механик кўриниши коинотни фақат ташқи томондангина ифодалайди, унинг мураккаб фаолиятини ўзлаштиришда эса оламнинг қиёфасини теология очиб беради. Бу ерда Лейбницнинг турли хил қарашларини, яъни фан билан динни умумлаштириб боғлашга ҳаракат қилганлигини кўришимиз мумкин.

Юқоридаги фикрлардан келиб чиқадиган бўлсак, Лейбниц ўз фалсафий қарашларини механик материализмдан бошлаб кейинчалик монадалар туғрисидаги таълимотини яратади ва шу асосда идеалистик ҳулосалар чиқара бошлайди. Унингча, материя субстанция бўла олмайди, чунки материя қўламлидир ва шу сабабли бўлинувчидир. Субстанция эса мутлақ бўлинмас бўлмоғи лозим. Монадалар эса бўлинмас рухий субстанциядан иборат бўлиб, бутун коинот монадалардан таркиб топади. Монадалар сони чексиздир, уларнинг ҳар бири идрок ва интилишга эгадир, бу эса Лейбницнинг фикрича, субстанциянинг ҳаракатчанлиги-

ни, фаол ҳаракатини таъминлайди. Лейбниц таълимотида диалектиканинг намоён бўлиши ҳам шунда куринади. Унингча, ривожланиш ҳаракат тушунчаси ниҳоятда кенг бўлиб, табиатдаги барча нарсаларни камраб олади, лекин бунда қатъий пайдо бўлиш ёки йўқ бўлиш жараёни кечмайди. Тараққиёт бу чексиз хилма-хилликни келтириб чиқарувчи ўзгаришларнинг дастлабки шаклидир. Бу билан Лейбниц тараққиётдаги сакрашлар ва узилишларни узлуксизлигини инкор қилади. Бундай ёндашишни биологик ривожланишга ҳам тадбиқ қилиб, унга метафизик ва идеалистик ёндашади. Яъни, унинг фикрича, монадалар бир-бирига жисмоний суръатда ўзаро таъсир кўрсатишмайди. Лекин шу билан бирга улар ягона ривожланувчи ва ҳаракатланувчи оламни ташкил этади ва бу олам олий монадага (мутлаққа) боғлиқ бўлган, олдиндан белгиланган уйғунлик асосида тартибга солинади. Билиш назариясида Лейбниц эмпиризм ва рационализмнинг камчиликларини бартараф қилишга уришиб, идеализм ва априоризм нуктаи назаридан ёндашишга ҳаракат қилади ва кўпроқ ўзи ҳам эмпиризм нуктаи назарида туриб, хиссий жараён билишда зарурий омиллардан ҳисобланишини таъкидлайди. Лекин тажриба, сезгилар билишда асосий ҳақиқатга эришишнинг зарурлигини тушунтириб бера олмайди. Ҳақиқатнинг зарурлиги ва умумийлигини тушуниш ақлга хос хусусият, дейди.

Лейбниц таълимотида Декартнинг туғма ғоялар тўғрисидаги таълимоти ўзига хос шаклда ўзлаштирилиб, бошқача шаклда ифода этилишига ҳаракат қилинган. Унингча, ғоялар мармартошдаги томчилар сингари ақлга жойлаштирилган. Инсон билимларининг конкретлигини, яқкалигини ва зиддиятли эмаслигини ҳақиқат мезони, деб ҳисоблайди. Шунинг учун ақл ҳақиқатларини текшириш учун аристотелча мантик қонунлари (айният, зарурият ва учинчи истисно) етарлидир, факт ҳақиқатларини текшириш учун етарли асос қонуни зарур. Лейбницнинг илмий меросида мантикка оид асарлар катта ўрин тутади. У Аристотелнинг силлогистик тизимини ривожлантирибгина қолмасдан, шу билан бирга ҳозирги замон математик мантиғининг отаси ҳам эди. Лейбницнинг инсон тафакқурини формаллаштиришга имкон берадиган универсал ҳисоб тилини яратишни орзу қилиб, бу борада биринчи қадамни ташлаган мутафаккирлардан бири ҳисобланади. Умуман, Лейбниц немис фалсафасининг, нафақат немис фалсафаси, балки Европа халқлари фалсафасининг кейинги тараққиёти учун улкан хисса қўшган мутафаккирлардан ҳисобланади.

ГОТХОЛЬД ЭФРИАМ ЛЕССИНГ

XVIII асрнинг йирик немис мутафаккирларидан бири **Готхольд Эфриам Лессинг (1727—1781)дир.** У ўз даврининг йирик маърифатпарвари сифатида фалсафа, публицистика, драматургия ва санъат на-

зарияси билан шуғулланиб, немис халқи ва унинг маданиятини эркин демократик асосда ривожланиши учун ўз даврининг феодал сий¹ сати ва мафқурасига қарши курашчи сифатида тарих сахнасига киб² келди. У ўзининг бутун ҳаракатини Германиянинг миллий бирлиги учун сарфлади. Лессинг «Инсониятни тарбиялаш» асарида, инсон ривожланишини уч босқичга — болалик, ўсмирлик ва йигитлик даврларига бўлади ва фақатгина ахлоқий етукликка йигитлик давридагина эришиш мумкинлигини таъкидлайди.

Лессинг «Лаакоон», «Гамбург драматургияси» номли асарларида халқчил санъат эстетикасининг назарийтчилиги сифатида, санъатда реализм тамойилларини исботлашга ва барқарор қилишга қаратади. «Лаакоон» рисоласи билан Лессинг замонасида жуда ҳам қўпайиб кетган мазмунсиз тасвир поэзиясига қарши чиқди. Санъат асарининг юқори ғояли, ижтимоий мазмунли бўлишини талаб қилди ва классицизм адабиёти асосларини танқид қилди. Классицизмнинг эстетикаси, санъат асари фақат гўзал табиатни тасвирлаб бериши керак, деб ҳисоблар эди. Бунга қарши Лессинг ҳаққоний санъат ҳаётидаги хунук, салбий воқеаларни ҳам ёритиши керак, яъни санъат реал воқеаларни ўзида акс эттирмоғи лозим, деб ҳисоблайди.

«Доно Натан» фалсафий драмасида Лессинг фақат дин эркинлиги ғоясини эмас, балки хурфикрлилик ҳуқуқини ҳам эълон қилади, халқлар тенглигини тасдиқлайди ва уларни ҳамжихат бўлишга даъват этади.

Жаҳон эстетик тафаккури таракқиётида алоҳида ўрин эгаллаган «Гамбург драматургияси» асари ҳақли равишда ўз даври немис маърифатчилик ҳаракатининг дастури бўлиб қолди.

Бу асарда мутафаккир санъатнинг табиати, унинг жамиятда тутган ўрни ва вазифасига, борлик ҳаракати ва санъат ҳақиқатига оид масалаларни ўртага ташлади. Лессинг санъат ҳаётни акс эттирсагина ўз вазифасини бажарган бўлади, деб ҳисоблайди. Чинакам санъатнинг вазифаси подшоҳлар ва зодагонлар ҳаётини эмас, балки оддий халқ ҳаётини акс эттиришдан иборат бўлиши керак, деб халқчил санъат учун курашади. Сарой киши табиатини ўрганадиган жой эмас, деб француз классицизм театрини қаттиқ танқид қилади ва драматургларни Шекспир асарларидан намуна олишга чақиради.

Лессинг немис миллий театрининг вужудга келиши учун жуда кўп ҳаракат қилди ва бунга эришди. У XVIII аср феодал Германияси шароитида драма жанрига асос солди ва бу ҳаётий жанрни классицизм трагедияларига қарама-қарши қўйди.

Лессингнинг ҳаёти, унинг курашчан, мурасимсиз ижоди XVIII аср Германиясига, унинг ижтимоий ривожига ниҳоятда катта таъсир қилди. У Лессинг каби кишилар ўз характери ва мустақкам иродаси билан Германия ҳамда унинг маърифатпарварлиги учун ниҳоятда зарур эканлигини таъкидлайди.

ХРИСТИАН ВОЛЬФ

XVIII аср немис фалсафасининг яна бир намояндаси **Христиан Вольф (1679—1754)** математик, табиатшунос ва файласуф булиб, Лейбниц фалсифасини системага солган ва кенг таргаб қилган маърифатпарвар ҳисобланади. Голледаги университет профессори Вольф Лейбниц таълимотида диалектика элементларини чиқариб ташлаб, умумий алоқадорликни, Г>орликнинг уйғунлигини Худо томонидан азаддан белгилаб қўйилган мақсадларга боғлаб изоҳловчи метафизик теологизмни ривожлантирди. Шунингдек, Вольф схоластикани ҳам системалаштирган ва унинг ўз даврига мослаштиришга ҳаракат қилган файласуфлардан ҳисобланади. У у I фалсафий тизимини яратишда рационалистик дедукция методини нсос қилиб олади.

Бу методга кура фалсафанинг барча ҳақиқатга эришиш йўллари ақл оркали, мантик қонунлари ва тафаккур шакллари оркали эришилишига алоҳида урғу берилади.

Вольф математика, физика, умуман табиатшунослик фанларини тартиб қилишда катта роль уйнайди. Жамиятга бўлган қарашларида ўз даврининг мафкурачиси сифатида маърифатли абсолютизмни химоя қилди. Унинг фалсафий қарашлари «Мантик ёки инсон тафаккури ҳақида оқилона фикрлар» асарида баён қилинган.

ИОГАНН ГОТФРИД ГЕРДЕР

Бу даврнинг яна бир мутафаккири **Иоганн Готфрид Гердер (1744—1803)** немис маърифатчи файласуфи, ёзувчи, адабий танқидчи ва ўз даврининг илғор фикрловчи мутафаккири эди.

У Кант фалсафасини чуқур ўрганиб, у билан бевосита мулоқотда бўлган. У ўзининг фалсафий қарашларини «Инсоният фалсафаси тарихига доир ғоялар» асарида баён этган. Гердер инсониятнинг доимий ривожланиши ва такомиллашининг асосий сабаби санъат, тил ва гафаккурдир, дейди. Бу билан у маълум даражада Кант агностицизмга қарши инсон дунёни билиши мумкинлигини алоҳида таъкидлайди. Гердер фазо ва вақт тушунчаларини инсон тажрибаларидан келтириб чиқарилади ва материя, билиш шаклларининг узвий алоқадорлигини кўрсатади. Табиатдаги прогресс ҳақидаги тушунчага таяниб, тарихий прогресс ҳақидаги таълимотини ривожлантиради. Гердер турли халқларнинг, жумладан, жанубий славян халқларининг маънавий маданияти ўзига хослигини кўрсатиб, уларнинг поэзиясига ниҳоятда катта баҳо беради. Жамият таракқиётида ишлаб чиқариш ва фанни ривожлантириш ниҳоятда муҳим эканлигини таъкидлаб, ўз даврининг йирик маърифатпарвари сифатида унинг ривожига ҳар томонлама кўмаклашишга ҳаракат қилди.

ИОГАНН ФРИДРИХ ШИЛЛЕР

XVIII аср немис маърифатпарварларидан яна бири шоир ва эстетик **Иоганн Фридрих Шиллер (1759—1805)**дир. Шиллернинг **карашлари** ўз даврининг илғор мутафаккирлари Лессинг карашларининг **таъли** сири остида шаклланди ва шу мазмунда турли асарларни эълон **қила** бошлади. У деспотизм ва ижтимоий адолатсизликларга қарши норози* ликдан иборат бўлган «Қароқчилар», «Мақр ва мухаббат» драмаларини эълон қилди ва унинг бу асарларида исёнкорлик, норозилик **кай** фияти ўз аксини топган эди. У биринчи француз инқилобини **илик** кутиб олди, лекин кейинчалик инқилобий террор бошлангандан кейин ундан юз ўгирди.

XVIII асрнинг 80-йилларида эстетикага бағишланган «Фожиавий хатлар» асарини эълон қилиб, эркинлик ва гўзаллик тушунчалари орасидаги ўзаро муносабатни хал қилишга ҳаракат қилади. Шиллер санъатга эзгулик яратувчи уйғун шахснинг шаклланиш воситаси деб қарар экан, инсонни чинакам эркинликка эришишига фақат санъат ёрдам беради, деб ҳисоблайди. Гарчи Шиллерда эркинлик мезони соф маънавий характерда бўлсада, бу талаб феодал тартибларга қарши норозилик шакли эди. Шиллер реализмининг қудрати шундаки, «Мақр ва мухаббат»да асар қахрамонларининг фожиаси аниқ ижтимоий ҳаёт шароитларининг натижаси сифатида вужудга келади. Асар қахрамонлари Фердинанд ва Луизанинг ҳалокатига адолатсиз ижтимоий-сиёсий тузум айбдор, деган ҳулосага келади ва бу тузумнинг оддий кишиларга ёт эканлигини очиб беради. Бу мавжуд тузумга нисбатан норозилик кайфиятини кўрсатувчи маърифатпарвар карашларнинг ифодаси эди.

ИОГАНН ВОЛЬФАНГ ГЁТЕ

XVIII аср иккинчи ярми XIX аср бошларидаги буюк немис шоири ва мутафаккири **Иоганн Вольфганг Гёте (1749—1832)** жаҳон маданий тараккиётида алоҳида ўринга эга, комусий билим соҳибни ҳисобланади. У ўша давр маърифатчилигининг энг юкори чўққисига етишган буюк мутафаккирлардан бири эди.

Гётедаги фалсафий мушоҳада, фикрий теранлик унинг лирикасида кишини лол қолдириш даражасида намоён бўлади. Унинг ҳар бир шеъри бепоён оламга бамисоли эшиқдир. У «Висол ва хижрон», «Элегия», «Кўл бўйида», «Май қўшиғи» ва бошқа лирик шеърларида инсон қалбидаги севги ва садоқат, табиат улуғворлиги ва гўзаллиги тўғрисида фикр юритади. Гёте прозада ҳам шухрат қозонди. Унинг «Ёш Вертернинг изтироблари» номли романи ёзувчи шухратини жаҳонга ёйган насрий асарларидан биридир. Роман руҳий ва ижтимоий характерга эга бўлиб, Вертер кечинмалари оддий бир тасодиф ёки соф шахсий кечинма сифа-

гида эмас, балки ижтимоий шарт-шароитлар келтириб чиқарган фожиа тир шда кўрсатилган.

Гётенинг 80-йиллар бошида яратилган асарлари орасида «Вельгельм Мейстернинг театрдаги фаолияти» романи мутафаккир ижодида етакчи урин тутади. XVIII асрнинг илғор фикрли кишилари театрга ҳаққоният пн ақл-идрок ғояларини тарғиб қилиш воситаси, деб қарар эдилар. XVIII перда Германия ўз миллий театрига эга эмас эди. Уша даврнинг илғор кишилари буни миллий колоқлик белгиси, деб ҳисоблардилар. Театр маданиятини вужудга келтириш — Гёте романининг асосий мавзуси Оулди. Роман устида ишлаш жараёнида Гёте «бўрон ва хужум» ғояларидаи, яъни кескин инқилобчилик ғояларидан аста-секин воз кечди ва уида ўз замондошларини олий санъат намуналари асосида тарбиялаш тилари туғила бошлади.

Гёте ижодида Шарқ поэзия ва маданияти алоҳида ўрин тутади. У Гарб ва Шарқ адабиётининг бойиб, ривожланишини уларнинг бир-бири Пилан яқинлашувида, деб билади ва шу асосда машхур «Мағрибу машрик девони» дунёга келади.

Мутафаккир ижодининг юкори чўккиларидан бири «Фауст» фожиасидир. Гёте ўзининг бу трагедиясида бир-бирига зид бўлган икки хил кучнинг тўқнашувини кўрсатади. Бир-бирини инкор қилувчи кучлар кураши эса асарнинг диалектик тарзда ривожланиб боришини таъминлайди. Бу кучларнинг бири Фауст, у илғор дунёқараш, ёруғлик тимсоли. Фауст буюк олим, ижодкор инсон. Тўхтовсиз ҳаракат, бунёдкорлик унинг асосий шиори. У доим янгилик қидириш билан ҳаёт нафасидан йироқда турадиган Вагнердан фарқ қилади. Фауст одамзоднинг бахт-саодати учун курашади. У илмга ташна, илм-маърифатнинг кучи билан кишиларга эзгулик тарқатади. Уз халқини маърифатли қилиш учун Инжилпи таржима қилади. Бу китобдаги «Энг аввал сўз бўлган», дейилган $\langle \rangle$икрга Фауст кўшилмайди. Таржима матнини ўзгартириб, «Энг аввал ҳаракат бўлган», дейди аллома. «Ҳаракат мавжудотнинг ибтидосидир», деб ёзади у.

Гарчи шоир инқилобий кайфиятда бўлмаса ҳам тинмай олға юрди, тўхтовсиз ҳаракат ва илғор ғояларни илгари сурди. Чунки, у ҳаракат, оддинга интилиш инсоният келажagini мунаввар қилишига ишонди. Шунинг учун ҳам Гётенинг қахрамони фаол, яратувчи меҳнат эгаси. Гётенинг асари замондошларини ўрта аср уйқусидан уйғонишга, ўз ҳаётини қайта қуришга даъват қилувчи чақирик ҳамдир. Шоирнинг қахрамони давр муаммоларини ўзида мужассамлаштирган киши. Шу маънода, асар одамларни ўйлантираётган долзарб саволларга жавоб берди.

Умуман, Гётенинг фалсафий қарашлари кейинги назарий тафаккурнинг таракқиётида катта роль ўйнади. У назария билан тажрибанинг бирлигини қаттиқ туриб химоя қилади. Аввалида иш бўлган, деган фикр унинг оламга ва билишга бўлган қарашининг асосий тамойилидир. Гёте

табиат қонунларининг объектив характерга эга эканлигини таъкидл табиат тараққиётининг манбаини унинг ўзиде, деб биледи.

Гёте Спиноза таълимотини пантеизм рухида талқин қилиб, та қиёт ғояси билан тўддиришга ҳаракат қиледи. У ҳаракатни мате мавжудлигининг асосий шакли сифатида тушунади. Лекин матерьяф нинг сифат жиҳатидан фарқланиш масаласига етарлича эътибор бер майди. Умуман, Гётенинг фалсафий қарашлари ниҳоятда зиддиятши бўлишига қарамай, айниқса, унинг эстетикаси ва бадий қарашларв жаҳон санъати назарияси ва амалиётининг ривожланишига ниҳоятдиш катта таъсир қидди. Буни ўз замондошлари ва кейинги мутафаккирлар ҳам алоҳида таъкидлашган. Буларнинг ҳаммаси Гётенинг фалсафиА қарашлари XVIII аср охири XIX бошларида буюк немис мутафаккирла ри қарашлари қаторидан жой олган алломалардан, деб ҳисоблаш имко нини беради.

СУБЪЕКТИВ ИДЕАЛИЗМ

Англия тахти Оранлар сулоласига ўтганидан кейин мамлакатда «шон ли инқилоб» шиори остида аристократия ва мулкдорларнинг ўзаро муро сага келиши юз берди. Шу тариқа улар муайян иқтисодий ва сиёсий ҳуқуқларга эга бўлди. Янги сулоланинг ҳокимият тепасига келиши би лан унинг талаблари, тўғрисиани айтганда, қондирилганди. Англия ки борлари, шу билан бирга унинг ғоявий намояндалари ҳам секин-аста мазкур шароитта мослаша бошладилар. Инқилобдан кейинги даврнинг биринчи ғоявий намояндаси Жорж Беркли эди.

ЖОРЖ БЕРКЛИ

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Беркли 1684 йили Ирландияда туғидди. Дублин да университетни тамомлади. Уқишни тугатиб, илоҳиёт уқитувчиси бўдди. Европа бўйлаб саёхат қилди, хатго, Шимолий Америкага борди. Сўнгги йилларда Ирландияда епископ бўлди.

Ж.Берклининг биринчи йирик фалсафий асари 1709 йилда «Янги кўриш назариясининг тажрибаси» номи остида эълон қилинди. Ушбу тадқиқотдаёқ унинг Локк сенсуализмини субъектив-идеалистик томонла рини кучайтириш жиҳатидан танқид қилишга уриниши сезилган эди. Унинг асосий асари «Инсон билишининг асослари ҳақида рисола» 1710 йилда босилиб чикди. Унда Беркли ўзининг субъектив идеализмга оид фалсафий тизимини ривожлантиради. Бу тадқиқотнинг мазмунини таш қил этган асосий ғояларни ҳимоя қилиш мақсадида у 1713 йилда ўзи нинг машҳур асарини ёзиб, унинг фалсафасига қарши йўналтирилган эътирозларни рад этишга ҳаракат қилди. Бу асарини у «Гилас ва Фило нус ўртасидаги уч сўхбат» номи билан нашр этди.

Бу даврдаги ишларида Беркли ўз фалсафий тизимининг асосий тамойилларини илгари суради. Унинг фалсафаси Локк сенсуализмига яқин бўлишига қарамай, Беркли бу таълимотни изчил равишда материалистик тамойилларга хос барча унсурлардан тозалаб борди.

Берклининг кейинги катор ишлари 30-йилларнинг биринчи ярмига тугри келади. Уларнинг дастлабки иккитаси узининг ёркин ифодаланган апологетик характери билан ажралиб туради. 1732 йилда у «Алсифрон» асарини ёзиб, биринчи навбатда деизмни ва бу таълимот билан боғлиқ ахлоқий (этик) қарашларни танқид қилади. Беркли дахрийлик, деб атаган бу ғоялар бутун Англия бўйлаб тарқалган ва XVIII асрнинг бошидан тобора кўпроқ тарафдорларга эга бўлган эди. Улар, жумладан, фийласуф бир муддат хизмат қилган Дублин университети тингловчилари орасида ҳам кўп эди.

1734 йилда босилиб чиққан «Аналитик ёки дахрий математикка Пулланган эътирозлар» деб номланган кейинги асари Ньютон яратган бспихоя кичик микдорни ҳисоблаш назариясини танқид қилишга ба- I ишланган. Бир йил ўтгач, математик тафаккур усулларини танқид қилиш- ги қаратилган «Математикада эркин тафаккур химояси» деган иши боси- миб чиқади.

Унинг сўнги иши «Сейрис» (1744) Берклининг турли масалалардаги қарашларини акс эттиришдан ташқари, олим фалсафий тафаккурининг риножини таҳлил қилиш имконини беради.

Укиш даври ва кейинги Дублиндаги мураббийлик фаолиятининг дастлабки йилларидаёқ Беркли табиий фанларнинг янги муваффақият- лари туфайли шиддат билан тарқалаётган схоластикага қарши фалсафий ғоялар (Бэкон ёки Декарт таълимотига ўхшаш) билан тўкнаш келади. Беркли бу ғоялар билан биргаликда кўп ҳолларда динни шубҳа остига қуювчи таълимотлар яширин шаклда тарқалаётганини кўрди. Шунинг учун бу даврда у зўр бериб динни химоя қилади. Бу ишга файласуф у лининг бутун кучини бағишлайди ва бу борадаги фикрлар Беркли ижо- дининг асосини ташкил этади.

Илгариги фалсафий анъанадан Ж.Берклига билиш назариясига асос- ланувчи Ж. Локк ғоялари таъсир кўрсатди. Беркли таълимотининг бош- ланғич нуқтасини Локкнинг бирламчи ва иккиламчи сифатлар тўғриси- даги назариясини танқид қилиш ташкил этади.

Агарда Ж. Локк бирламчи сифатлар (тарқалганлик, оғирлик ва бош- қалар)нинг объектив мавжудлигини эътироф этса, иккиламчи сифатлар- пи «бизнинг инсоний аъзоларимиз қобилиятига» боғлиқ, деб тушунади. Беркли эса барча хусусиятларни иккиламчи, деб ҳисоблайди. Аслида у Локкнинг кўплаб ғояларига эргашиб ёзилган ўзининг биринчи — «Янги кураш назариясининг тажрибаси» асаридаёқ унинг бирламчи ва икки- ламчи сифатлар ҳақидаги таълимотига қарши чиққан эди. У Ж.Локк бирламчи сифатлар, деб баҳолаган, яъни Локкнинг нуқтаи назарига кўра

барча нарсаларга хос ва шунинг учун объектив характерга эга бу, хусусиятларни ўз табиатига кўра иккиламчи сифатларга ўхшашли исботлашга катта куч («Инсон билишининг асослари хақида рис асарида хам) сарфлади. У келтирган далилларга кўра огирлик ва ба фазовий хусусиятлар хамда муносабатлар, аслини олганда, бизнинг Св> ги аъзоларимиз қобилияти билан аниқланади. Бу жиҳатдан у Локкк ўхшаб ўз далилларида билишнинг имманентлик тамойилига таянади. % улуғ нарсалар каби энг оддий фазовий хусусиятлар хам объектив хараН| тер касб этишдан кўра, кўпроқ бизнинг идрок қилиш жараёнимШ хисобланади, деб кўрсатади. Берклига кўра, айнан олинган бир нарса бизга катта (ундан озгина узоклашувимизга кўра) ва кичик (ундаи кўпроқ узоклашувимизга кўра) бўлиб кўриниши мумкин. Бундан, у улуғлик ва узоклик ғояси турли сезги аъзолари воситасида хис қилиш- га таянувчи индуктив хулоса асосида вужудга келиши хақидаги тўхтам- га келади.

Бу мулоҳазалардан у Ж. Локк бирламчи сифатлар тушунчаси остида бирлаштирган на фазовий, на бирор бошка хусусият ва муносабатлар тўғрисида уларни бевосита хис этмай туриб на гапира оламиз ва на била оламиз, деган хулоса чиқаради. Уларнинг мавжудлиги, иккиламчи сифатларнинг мавжудлиги каби бизнинг идрок этишимизга боғлиқ. Шу тарика Беркли субстанцияни «хусусиятлар ифодачиси» сифатида тушу- нади, қолган нарсалар (яъни сезги аъзоларимизнинг натижалари) эса, унинг учун иккиламчи, бмнобарин, нарсалар биз учун бу хусусиятлар- нинг мажмуи орқали маълум бўладиган буюмлар фақат сезги аъзолари- мизнинг хис қилиши, бизнинг идрок этишимиз махсули хисобланади. Берклининг нуктаи назарига кўра «нарсаларнинг мавжудлиги» уларнинг «идрок этилишидан иборат».

Ташки дунёдаги нарсалар ва ходисаларнинг объектив равишда мав- жудлигини Беркли бир хилда инкор этади. «Ҳиссиз нарсаларнинг идрок этилиш-этилмаслигидан қатъи назар мутлақ мавжудлиги хақида гапира- диларки, бу мен учун мутлақо тушунарсиз бўлиб туюлади. Уларнинг мавжудлиги идрок этилишдан иборат ва уларнинг идрокдан ёки идрок этувчи нарсалар (жонзотлар)нинг идрок доирасидан ташқарида қандай бўлмасин мавжудлиги мутлақо мустасно». Айни мулоҳазалар асосида у объектив дунё — материянинг мавжудлигини инкор этади. Барча «сифатлар»нинг моҳият-эътибори билан субъектга боғликлиги хақидаги асос, Беркли таълимотига кўра, материя ёки моддий субстанция тўғрисидаги тушунчанинг ўзиёқ ўз зиддиятига эга, деган тамомила бир хил хулосага олиб келади.

Беркли «Янги кўриш назариясининг тажрибаси» асаридаёқ ўзининг идеализм мавкеида турганини очик эътироф этади. Бу нарсани у ўзи- нинг «Инсон билишининг асослари хақида рисола» асарида шундай ифодалайди: «Айтилганлардан келиб чиқадики, ё рух, ё идрок этилади-

III насагина ягона субстанция ҳисобланади. Буни аниқ-равшан исбот-шп учун ранг, шакл, ҳаракат, ҳид, таъмга ўхшаш нарсаларнинг сезгилар орқали қабул қилинадиган хусусиятлари, яъни сезгилар воситасида идрок этиладиган ғояларга таянамиз. Лекин қандайдир ғояларнинг идрок • милмайдиган нарса сифатида мавжудлиги, ўз-ўзидан кўриниб турган ИДДИЯГ ҳисобланади; бирор ғояга эга булиш, ўз-ўзидан уни идрок этишдан иборат: ранг, шакл ва шу каби хусусиятлар қандай мавжуд бўлса, шундай қабул қилиниши керак. Бундан яққол кўринадик, бу ғояларнинг идрок этилмайдиган субстанцияси ёки субстрати (негизи) мавжуд булиши мумкин эмас».

Беркли нуктаи назарига кўра, барча нарсалар бор-йўғи «бизнинг сеииларимиз мажмуидан иборат». Уларнинг мавжудлиги билан бизнинг уларни билишимиз ўртасида ўзаро боғлиқлик бор. Чамаси, Беркли бу иарсага иқрор бўлган, чунки унинг фалсафий қарашлари «соғлом мазмун» тажрибасида жуда фарқланади. Узининг тажрибага асосланмаган фалсафий муҳокамалари ва кундалик инсоний тажрибалар ўртасидаги шддиятни юмшатиш мақсадида у шундай дейди: «Биз сезгилар ва фикрлар воситасида қабул қилишимиз мумкин бўлган бирор нарсанинг мавжудлигини инкор этмайман. Кўзим билан кўраётган ва қўлим билан ушлаётган нарсаларнинг ҳам ҳақиқатда мавжудлигига заррача шубҳаланмайман. Мен мавжудлигини инкор этаётган ягона нарса бу — файласуфлар материя ёки моддий субстанция деб атаётган нарса. Бу билан мен бу ҳақда эҳтимол ўйлаб ҳам кўрмайдиган бошқа кишиларга бирор-бир зиён етказмоқчи эмасман. Атеистларга ўз даҳрийликларининг таянчи сифатида бу каби курук, чиройли сўзларнинг зарурлиги ўз-ўзидан маълум, файласуфлар эса, эҳтимол, арзимас мунозаралар учун катта имкониятни бой бсрдик», — деб ўйламоқдалар. Бу ерда Беркли фалсафасининг қандай мақсадга йўналтирилганлигини эмас, балки унинг асослари ва ижтимоий вазифаси ҳам яққол кўзга ташланади. Беркли материя категориясини материалистик фалсафий тафаккурнинг барча шакллари учун илк бошланғич асос бўлган асосий категория, деб ҳисоблайди. Айнан шунинг учун унга қарши олим ўзининг кескин далилларини йўналтиради.

Айни пайтда, у шундай таърифлардан фойдаланадигани, улар Беркли-пи муқаррар равишда солипсизмда айблаларининг қисман олдини олишга хизмат қилади. Шунинг учун у нарсалар гарчи улар бевосита индивидуал онг воситасида идрок этилмаса-да, «узлуксиз» мавжуд бўлиши мумкин, деб фараз қилади. Ғоя тушунчаси унинг субъектив-идеалистик фалсафасида муҳим ўрин тутаети. У «ғоя» истилоҳи «нарса» истилоҳидан афзал, деб қайд этади. Бу даъвосининг асоси сифатида Беркли қуйидагиларни таъкиддайдигани: «Биринчидан, шунинг учунки, «нарса» истилоҳи «ғоя» истилоҳидан фарқли ўларок, одатда руҳдан ташқари нарсаларни ифодалаш учун қўлланади; иккинчидан, шунинг учунки, «нарса» сўзининг мазмун доираси «ғоя» сўзига қараганда кенг, у ғоялар каби тафак-

кур воситасида идрок этиладиган рух ёки нарсаларни ҳам камраб олади. Чунки, сезгилар орқали қабул қилинадиган объектлар фақат тафаккурда мавжуд бўлади ҳамда бевосита идрок этилмайдиган ва таъсирсиз нарсалар ҳисобланади, айни хусусиятларга эга бўлганлиги учун уларни мен «ғоя» сўзи билан англатишга қарор қилдим».

Берклига кўра, нарсалар, «ғоялар» объектив ҳолда (ҳозирги истилоҳлар билан айтганда, онга боғлиқ бўлмаган ҳолда) мавжуд бўлмайди. Улар фақат бизнинг тафаккуримизда мавжуд бўлади (Бир қанча вақт ўтгандан кейин файласуф улар фақат субстанцияга муносабати жиҳатидан мавжуд бўлади, деган фикрни биддиради). Шундай қилиб, Беркли зарурат юзасидан «ғоялар» бизнинг тафаккуримизда қаердан пайдо бўлади, деган масалага жуда яқин келади. Айнан шу саволга жавоб топиш Берклининг сезгиларни мутлақлаштириш ва сезги аъзолари орқали қабул қилишга асосланган субъектив идеализмини мутлақ рухий тамойил Худога асосланадиган объектив идеализм билан бирлаштиради. «Ғоялар»ни Худо таъсирида инсон аклига олиб ўтиш билан Беркли объектив идеализмга жуда яқин келади: дунё менинг тасаввуримдан эмас, балки «табиат қонунлари» ҳамда «нисбатан реал ғояларнинг унча реал бўлмаган ғоялар ва бошқалардан» тафовути қонунларини яратган ягона олий рухий сабабнинг натижасидан иборат». Объектив идеализмга яқинлашиш тамойили Берклида секин-аста кучайиб боради. «Гилас ва Филонус ўртасидаги уч суҳбат» асарида биз фалсафанинг асосий масаласи олдиндан хал этилган қуйидаги таърифга дуч келаемиз: «Модомики, бизга ташқаридан қандайдир куч таъсир кўрсатар экан, мен ҳам сизлар (материалистлар) каби биз, бизга боғлиқ бўлмаган ҳолда мавжуд бўлган, биздан афзал бўлган илохий ақлга буйсунувчи куч бор, деб ҳисоблашимиз кераклигига қатъий ишонаман. Лекин биз бу ерда ўша қудратли илохий ақл қайси типга мансуб, деган масалада келишмаймиз. Мен уни рух, деб ҳисоблайман, сиз эса, бу материя, дейсиз, ёки мен учинчи моҳиятнинг қандайлигини билмайман (қўшимча қилишим мумкин: буни сиз ҳам билмайсиз)...». Кўриниб турганидек, Беркли бу масалани идеалистик жиҳатдан бир ёклама хал этади.

Беркли идеализмининг изчиллиги деярли мутлақ. У материянинг иккинчи рухий тамойилга нисбатан мавжуд, деб тахмин қилишнинг ўзини инкор этади. Бу идеалистик фалсафий тизимнинг мантиқий мувофиқлигига жиддий хавф туғдириши маълум бўлади. У фалсафа тарихидан далил келтиради: «Дунёни ўз-ўзидан пайдо бўлган, деб тасаввур қилиш шундай катта қийинчилик туғдирдики, ҳатто, энг машҳур қадимий файласуфлар ҳам Худонинг мавжудлигини ёқлаб чиқдилар, материя яралган эмас ва у худди шундай абадий, деб ҳисобладилар».

Берклининг объектив-идеалистик мавқега ўтиши унинг сунгги асари «Сейрис»да жуда яққол намоён булди. Агар XVIII асрнинг 30-йилларига-ча ёзган асарларида у сенсуалистик фалсафа намояндалари, жумладан,

Локка муурожаат қилган бўлса, кейинга ишларида тез-тез Аристотелга, ундан ҳам кўпроқ Платонга таянади. У куп масалаларда Платон идеализмининг асосий тамойилларига тақлид қилади ва уларни ўз фалсафасининг бошланғич сенсуалистик тамойиллари билан мувофиқлаштиришга уринади. «Сейрис»нинг хотима қисмида у ўзининг субъектив-идеалистик далилларини Худонинг ягона ҳақиқий борлиқ сифатида мавжудлигини кўр-кўрона асослаш учун бўйсундиришга ҳаракат қилади. Берклининг объектив идеализм мавкеига ўтганлиги бу китобда шунчалик яққол қуринадики, унда ҳатто, умуман, сезгилар билишнинг асоси бўлиши мумкинми, деган шубҳаларга дуч келамиз.

Беркли фалсафий таълимотига тўла мувофиқ равишда унинг табиий-илмий тафаккурга муносабати ҳам намоён бўлади. У биринчи навбатда ўша даврдаги механистик табиатшунослик таянган сабабият тамойилини инкор этади. У кейинги вақтларда ходисаларни тушунтиришга бўлган барча уринишлар, «асосан механистик сабаблар, яъни шакл, ҳаракат, оғирлик ва игу каби хусусиятлар асосида олиб борилган»лигини таъкидлайди. Бундай механистик (моддий) сабабларни Беркли бир хилда инкор этади. Ўзининг сабабият масаласига қарашини у шундай баён қилади: «Биринчидан, агар қандайдир ғоя ёки руҳдан бошқа қандайдир табиий равишда таъсир кўрсатувчи сабабларни излаётган бўлсалар, демак, файласуфлар беҳуда нарсага уринмоқдалар. Иккинчидан, агар биз нимаики яратилган бўлса, ақлли ва яхши Яратувчининг ижоди, деб ҳисобласак, файласуфларнинг нарсаларнинг аниқ сабаблари билан шуғулланишлари (баъзилар тантанали суръатда эълон қилганига қарамай) учун яхши бўлар эди. Нега аввалбошдан таърифлаб бўлмайдиган донолик билан яратилган табиатдаги олдиндан маълум нарсалар ҳақидаги турли максадларни илгари суриш, яхши усул деб ҳисоблаш, шундай изохлаш ва бу файласуфнинг кузатишларига мувофиқ келиши мумкин эмаслигини тушунмайман». Беркли эътироф этган ягона сабаб бу — руҳий сабаб. Унинг нуқтаи назарлари, масалан, Лейбницнинг саша йпашидан кўра кўп жихатдан теологик позицияга анча яқин.

Агар Берклининг сабабиятга муносабати, айтайлик, картезиан физикасига қарши (нафақат унга, шу билан бирга, ўша даврдаги механистик табиатшуносликка қарши) йўналтирилган бўлса, унинг фазо ва вақт ҳақидаги нуқтаи назари (материя тўғрисидаги нуқтаи назари каби), жумладан, Ньютон физикасига тўғридан-тўғри зид келади. Берклининг материяни қандай тушуниши тўғрисида тўхталиб ўтдик. Ньютон мутлак, деб таърифлаган фазо ва вақтни Беркли тамомила субъектив нуқтаи-назардан тушунади. Фазони у бор-йўғи ўзига хос ташкил топган муайян сезги идроки, вақтни эса уларнинг ўзаро изчиллиги ифодаси, деб ҳисоблайди. Бундай ғояларни у, жумладан, XVIII асрнинг 30-йиллари биринчи ярмида ёзилган асарларида ишлаб чиқади.

Беркли фалсафаси ҳозиргача субъектив-идеалистик фалсафий тафаккурнинг яққол ифодаланган намунаси ҳисобланиб келмоқда. Беркли карашларини нафақат XVIII аср француз материалистлари (масалан, Гольбах), шунингдек, энциклопедистлар (Дидро) ва бир қатор бошқа илғор файласуфлар танқид қилиб чиқдилар. Лекин кўпчилик субъектив-идеалистик фалсафий йуналишлар ханузгача Беркли карашларига асосланмоқдалар. Берклининг муайян даражада замонавийлаштирилган фалсафий таълимоти механизмнинг асоси булиб хизмат қилади.

ДАВИД ЮМ

(1711-1776)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Давид Юм 1711 йили Эдинбургда туғилди, нисбатан кенг маълумот олди. Кутубхоначи бўлиб ишлаган, бир муддат давлат дипломатик хизматида бўлган ва ниҳоят университет профессори лавозимида фаолият кўрсатган. Унинг дунёқараш шаклланишида француз файласуфи Ж.Ж.Руссо маълум даражада таъсир кўрсатган. Давид у билан Парижга қилган саёҳатларидан бирида танишган эди.

Юм фалсафаси Локк сенсуализмидан бошланадиган карашларнинг узвий давомидир. Ўзининг Европа китъасида бўлиши даврида у нафақат картезианлик, шу билан бирга, Гассенди, Спиноза ва Лейбниц фалсафаси билан танишди. Берклининг яққол ифодаланган субъектив идеализмига қизиқди. 1776 йили Эдинбургда вафот этди.

1738 йилда Юм ўзининг биринчи фалсафий асари — «Инсон табиати ҳақида рисола»ни эълон қилди. Бу асар уч асосий қисмдан иборат: «Ақл ҳақида», «Эҳтирослар ҳақида» ва «Ахлоқ-одоб ҳақида». Бу ишда гарчи Юмнинг асосий фалсафий карашлари ўз ифодасини топган бўлсада, Англияда у қуллаб-қувватланмади (бу ҳақда Юмнинг ўзи таржимаи ҳолида айтиб ўтади). Гегель таъбири билан айтганда, ўз даврида Юм «ўзининг фалсафий рисолаларидан кўра тарихий асарлари билан кўпроқ танилган эди». Унинг тарихий асарларидан Эдинбургда кутубхоначи бўлиб ишлаган вақтида ёзган «Англия тарихи» (1754)ни эслаб ўтиш жоиз. Юмнинг XVII асрдаги Англиядаги инқилобий ходисаларга берган баҳоси ўша давр Англия жамиятида катта танқидий акс садо қайтарди. Юм фалсафий асарлари ичида энг машҳури «Инсоний ақл тадқиқи» ҳисобланиб, 1751 йилда босилиб чиқади. Лекин у бундан аввал «Ахлоқ ва сиёсат масалалари ҳақида мулоҳазалар» (1748) деб номланган ишини ёзган эди. Дин масалалари тадқиқи ҳам Юм катта эътибор қаратди: у «Диннинг табиий тарихи» ва «Табиий дин ҳақида мулоҳазалар» асарларини ёзди.

Юмнинг муҳим фалсафий тадқиқоти ҳисобланган «Инсоний ақл тадқиқи» янги давр инглиз фалсафасининг куплаб ишлари каби (бу ҳақда айтиб ўтидди) билиш муаммоларига бағишланган. Моҳият эътибори билан у сенсуализм тамойилини давом эттиради, лекин нима бизнинг сезгиларимиз манбаи ёки сабаби ҳисобланади, деган саволга жавобда нафақат Локкдан, балки Берклидан ҳам фарқланади. Агарда Локк бизнинг сезгиларимиз манбаини реалликда, ташқи дунёда, Беркли эса руҳда ёки Худога кўра, Юм ҳақиқатда бу икки ечимни ҳам рад этади. У Пизнинг сезгиларимиз манбаи сифатида ташқи дунёнинг мавжудлиги фрисадаги Локк фаразларини қабул қилади, лекин Берклининг материя, яъни ташқи дунёнинг мавжуд эмаслигини исботлашга уринишини ёқламайди. Юмнинг қарашларини тахминан шундай ифодалаш мумкин: бизнинг сезгиларимиз манбаи сифатидаги ташқи дунё — моддий табиат мавжудми-йўқми — буни биз исботлай олмаймиз. Бизнинг ақлимиз фақат бизнинг сезгиларимиз мазмунидан фойдаланади, уни кўзгаган нарсалардан эмас. Ташқи дунё объектив равишда мавжуд эмас экан (Беркли тасдиқлагани каби), биз ҳам уни исботлай олмаймиз. Бизнинг идрокимиз нафақат унинг мавжудлиги, балки мавжуд эмаслиги ҳақида ҳам жуда оз нарса билади. Бундан Юм айна тарзда куйилган масалани умуман ечиб бўлмайди, шунинг учун уни бу тарзда куйиш мумкин эмас, деган хулосага келади. Бу жиҳатдан Юмнинг қарашларини агностицизм сифатида таърифлаш мумкин.

Кучи ва таъсир даражасига кўра Юм барча «руҳий идрок» шакллариини иккига ажратади. Биринчиси — нисбатан кучлиларини у «таъсирланиш» истилоҳи билан ифодалайди. Бундай қабул қилиш бизнинг эшитишимиз, кўришимиз, ҳис этишимиз ва ҳоказолар асосида бевосита амалга ошади. Иккинчи турини у «ғоялар» (тасаввурлар), деб атайди. Уларни Юм унча кучли, унча таъсирчан ва аниқ эмас, деб ҳисоблайди. Руҳий идрокнинг бу икки тури ўртасидаги муносабат тамоман бир хилда ҳал этилади: «Бизнинг барча ғояларимиз ёки унча кучли бўлмаган идрокимиз таассуротларимиз ёки бир қадар таъсирчан идрокимизнинг нухсалари ҳисобланади». Шундай қилиб, билишимизнинг асоси бу — таъсирланиш ва биз англаган барча нарсалар — ана шу таъсирланишларнинг мазмуни. «Гарчи бизнинг тафаккуримиз чекланмаган эркинликка эга бўлиб, кўринса-да, яқиндан танишув жараёнида у аслида жуда тор доира билан чегараланганлиги ва руҳнинг бутун ижодий қуввати сезги ва тажриба бизга етказиб берган материални йиғиш, қайта ишлаш, кўпайтириш ва камайитириш қобилиятидан бошқа нарса эмаслигига ишонч ҳосил қиламиз». Бу билан Юм яққол ифодаланган сенсуалистик мавқеини янада мустаҳкамлаб олади.

Локк каби Юм ҳам сезги аъзолари (ҳис қилиш) воситасида ҳосил бўладиган идрокни ички ҳолат (рефлексия) тўғрисида нимадир билди-

рувчи идрокдан ажратиб қарайди. Акл ўз-ўзича бу идрокларга ҳеч **нарс**а қўшимча қилолмайди, у фақат ажратиши, бирлаштириши мумкин М хоказо.

Юм фалсафасида тажриба тушунчаси алохида ахамиятга эга. **Лок**Х каби Юм учун ҳам тажриба инсон билишининг муҳим омили ҳисоблан* ди. Лекин Локкдан фарқли равишда у бу тушунчани фақат онга **муносабат** нуктаи назаридан қуриб чиқади. У бутун ташқи дунёни **тажриб**дан ташқарида, деб ҳисоблайди. Тажриба ташқи дунё билан **алоқалар** тўғрисида ҳеч нарс а англатмайди, у фақат онгимизнинг идрок этиладиган нарсаларни билиб олишига тааллуқли. Шундай қилиб, бутун **тажриба** аслида фақат идрокдан ва айтиб утилган каби таъсирланишлар ва тасаввурларнинг тартибга солинишига асосланади. Юм томонидан **таъриф**ланган тажриба тушунчасида «онг олами»нинг ташқи, объектив **равиш**да мавжуд дунёдан узилиши кузга ташланади.

Таассуротлар ва ғоялар уртасида, Юм нуктаи назарига қўра, муносабатларнинг уч асосий типи вужудга келади. Биринчи тип у ёки бу тарзда ўхшашлик тушунчасига алоқадор муносабатларни уз ичига олади (бунга ўхшашликнинг зидди бўлган ҳар хиллик ҳам қиради). Иккинчиси, фазо ва вақтнинг бирга мавжуд бўлиши билан боғлиқ типи ҳисобланади. Муносабатларнинг учинчи типи — сабабият. Юм янги даврнинг бутун табиатшунослиги ва табиат фалсафаси барча муносабатларнинг сабабиятга муносабати (шубҳасиз, механистик тушунишга боғлиқ равишда)ни билишга интилишини таъкидлайди. Шунинг учун Юм ўз эътиборини айнан шу тушунчага қаратади. У инсон акли шуғулланадиган барча муносабатларни икки хилга ажратади: «ғоялар муносабати» (тушунчалар ва тасаввурлар) ва «реал нарсалар муносабати». Юм «реал нарсалар» ҳақида гапирганда ашёларнинг бизнинг тажрибамизга боғлиқ бўлмаган ҳолда мавжудлигини эътироф этади, бу билан у фақат биз тажрибада дуч келадиган ашёларни ташқи мавжудлик, деб тушунишимизни қайд этишни истади. «Реал нарсалар» бизнинг улар ҳақида таассуротларимиздан вужудга келади ва тажрибадан ташқарида мавжуд бўлмайди, лекин биз уларнинг қандайдир даражада онга боғлиқ бўлмаган, реал ҳолда мавжудлигига ишонамиз.

Берклидан фарқли равишда Юм бизнинг онгимиздан ташқарида реаллик мавжуд бўлиши мумкинлиги, биз уни билмаслигимизни инкор этмайди, аксинча тасдиқлайди. «Ғоялар»ро муносабатларни ўрганиш жараёнида биз ё интуиция (ички сезги) ёрдамида, ё далиллар воситасида бирор-бир фикрга келамиз.

«Гипотенузлар квадрати катетлар квадратига тенг» теоремаси томонлар ўртасидаги муносабатларни ўзида акс эттиради. «Уч қарра беш ўттизнинг ярмига тенг» теоремаси сонлар орасидаги муносабатларни ифодалайди. Бундай ҳулосага биз мавжуд нарсаларга боғлиқ бўлмаган ҳолда, фақат тафаккурнинг ўзи ёрдамида келамиз. Евклид томонидан

исботланган ҳақиқат табиатда айлана ҳам, учбурчак ҳам мавжуд бўлмаган тақдирда ҳам туғри бўлар эди. Моҳият эътибори билан бу ерда сўз хозирги мантик илми истилоҳлари билан айтганда, аналитик ёки мантикий йўл билан аниқланадиган фикрлар устида бормоқда.

«Реал нарсалар» билан боғлиқ билишнинг бошқа даражаси ҳам мавжуд: «Реал нарсалар — инсон ақлининг бошқа ашёлари — ўзгача идрок л илади, уларнинг ҳақиқатига бизнинг ишончимиз улуғ, лекин дастлабки ҳолат даражасида эмас. Бу реал нарсаларнинг бир-биридан фарқ қилиш мўҳтимоли ҳамини мавжуд, унинг ўзи зиддиятга эга бўлиши мумкин эмас ҳамда осон ва яққол тасаввур қилиш мумкинки, гўёки у воқеликка мувофиқ келади. Куёш эртага чиқмайди, деган фикр куёш эртага чиқади, дсб тасдиқлаганга қараганда анча тушунарсиз туюлади ва унча зиддиятга мга бўлмайди. Бизнинг унинг ҳақиқат эмаслигини исботлашга уринишимиз беҳуда ишлар бўлар эди. Бу ғоя объектив билишнинг муайян қисми ии камраб олади. Юм тўла бўлмаган эмпирик индукция (сезги маълумотларига асосланувчи) ёрдамида ҳосил бўладиган фикрларнинг чекланганлигини англайди. Лекин бу ҳақиқатни у агностикларга хос талқин этади.

Бундай билишнинг ишончлилиги ҳақидаги хулосага келар экан, Юм биринчи навбатда «ғоялар» ўртасидаги ўзаро алоқаларни ўрганиш учун гадбик этиладиган далиллар асосида «реал нарсалар» ўртасидаги муносабатлар ҳақидаги фикрларни таҳлил қилади. Уз мулоҳазаларини у шундай яқунлайди: «Бундай муносабатларни билиш тажрибага асосланади, уни инсон ақли муҳокамалари билан ҳосил қилиш асло мумкин эмас, деган ҳеч қандай истиснога йўл қўймайдиган умумий хулосани тасдиқлашга журъат этаман».

Шу нуқтаи назар асосида у нарсалар ўртасидаги муносабатларни тажриба орқали билиш жараёнини таҳлил қилади. У фактларни билишга асосланувчи бизнинг кўпгина фикрларимиз, Беркли тушунчаси каби жуда чекланган (ҳолбуки, бошқа бир ерда у Берклини «жуда зукко мутафаккир», деб баҳолайди), деб тасдиқлайди. Бундай шаклдаги тафаккур усулининг имкондан ташқарилиги сабабият муносабатлари ва объектив қонуниятларни билишда уни яққол кўриниб турган скептик хулосаларга олиб келади: «Инсон ақли қиёслаш, кузатиш ва тажриба ёрдамида табиат ҳодисалари юз берадиган тамойилларни соддалаштириш ва алоҳида гаъсирларнинг катта қисмини бир қанча умумий сабабларга ажратиш учун ортиқ даражада куч сарфлаши эътироф этилади. Лекин бизнинг бу умумий сабабларни топишга уринишимиз беҳуда бўлар эди, уларни, ҳатто, қониқарли даражада тушунтириш ҳам қўлимиздан келмайди. Бу сўнги манбалар ва тамойиллар инсоннинг қизиқувчанлигидан ва инсон уз текширишлари билан уларни ишончли даражада очиб бермаган.

Барча сабаблар ёки сабаблар, деб аталадиганларни Юм фазовий мушгарақлик ва вақтга оид изчиллик муносабатлари сифатида тушунтиради. Икки ҳодиса кетма-кет содир бўлар экан, бундан биринчи ҳодиса икки-

чисининг сабаби, иккинчиси эса биринчисининг оқибати, деган **хулоса** келиш ҳали мумкин эмас. («Po§1 пов» хали «гор1ег по§» деган **маъно** англлатмайди, — «кейин» ҳам «шу сабабли» деган маънони англлатмайди. У

Куриб ўтганимиз каби, агар Беркли сабаб-оқибат муносабатларини теологик руҳда талқин қилса, Юм ўзининг агностицизми тамойилларига тўла мувофиқ равишда бундай сабабиятни мутлақо инкор этади.

Уз муҳокамаларидан келиб чиқиб, у инсон ақлининг имконият ва қобилиятлари ҳақида умуман скептик нуқтаи назарни биддиради: «**Био** кочишга ҳар қанча ҳаракат қилмайлик, ҳар қадамда инсоний сўқирлик ва ожизликка дуч келаверамиз».

Ўзининг скептик ва агностик қарашларига қарамай, Юм инсоннинг муайян даражада ривожланиб борадиган билишининг реаллигини инкор этмайди. Шунинг учун «қундалиқ ҳаёт» (лекин билишнинг бир мунча чуқур принциплари тўғрисида сўз борадиган фалсафа соҳасида эмас) масалаларида ўзининг фалсафий тамойиллари билан соғлом тафаккур ўртасидаги қарама-қаршиликнинг муайян даражада устун келишини тан олади. Агар биз таянчи бўлмаган нарсанинг эрта қулашини кутар эканмиз, биз чуқур ва изчил фалсафий билимга мувофиқ ҳаракат қилмаймиз, лекин бизнинг кутишимиз шунга асосланганки, биз бундай ҳодисаларга жуда кўп марта дуч келганмиз, яъни одатланиб қолганмиз. Агар биз масалага фалсафа мавқеидан туриб ёндошадиган бўлсак, «ақл, ҳатто, энг пухта изланиш ва текширишлар ёрдамида ҳам фараз қилинган сабабларнинг оқибатларини топа олмайди». Юқорига кўтарилган ва таянчсиз қолдирилган тошнинг ерга қулаши қандай «табиий» бўлса, унинг юқорига томон ҳаракат қилиши ҳам шундай «табиий» бўлар эди.

Юм томонидан сабабият муносабатлари мавжудлигининг инкор этилиши, талқин этган ташқи дунёни истисно қилувчи тажриба тушунчаси каби яққол идеалистик ҳаракатга эга. Лекин бу инкор ўша даврдаги механистик табиатшунослик тамойилини муайян даражада танқид қилиш, механистик шаклдаги сабабиятга бўлган барча одатдаги муносабатларни кучсизлаштиришни ўз ичига олади. Айни нуқтаи назардан Юм таълимоти инсоний тафаккур таракқиётининг муайян даражада объектив жиҳатдан муҳим босқичи ҳисобланади.

Субстанция тушунчасига қарши Д.Юм Ж.Берклининг далилларини илгари суради. Лекин Ж.Беркли ягона субстанция — «руҳ»ни эътироф этса (ўзининг сўнгги асари «Сейрис»да у руҳга Худо қуранишидаги объектив-идеалистик хусусият бағишлайди), Юм бу руҳий субстанциянинг мавжудлигини инкор этади. У онда таассуротлар ва ғоялар (тасаввурлар) мазмунидан бошқа ҳеч нарса мавжуд эмас, деб ҳисоблайди. Улар эса ҳеч қандай объектив, яъни, ҳатто, руҳий омилга эга эмас. Бу ерда Юм билинадиган субъектнинг фаоллиги тушунчасига сезиларли даражада яқинлашади.

Рухий (объектив) субстанциянинг мавжудлигини инкор этиш **ҳар** қандай дин ва атеистик қарашларга скептик муносабат учун фалсафий замин яратади. Юм ё инсоннинг номукамаллиги, ё дунёнинг мақсадга мувофиқ тузилганлиги туфайли келиб чиққан Худонинг мавжудлиги ҳақидаги далилларни танқид қилади. У шунингдек, ўша даврда кенг тарқалган бир қатор диний фикрлар ва тамойилларни танқид қилади. У «бизнинг христиан дини ҳақиқатлиги ҳақидаги исбот далилларимиз... сезгиларимиз ҳақиқатлиги ҳақидаги далилларимизга қараганда ишончсиз»,— дейди. Дин ҳақидаги танқидий фикрларни унинг «Инсоний ақл тадқиқи» ва «Диннинг табиий тарихи» асарларида ҳам учратиш мумкин. Бу асарларида у диннинг пайдо булиши ва ижтимоий вазифасини табиий равишда тушунтиришга ҳаракат қилади.

Юм диннинг инсоният жамияти ва урушларга сабаб бўлганлигини кўрсатиб берса-да, унинг уша давр жамиятидаги аҳамиятини эътироф этади.

Д. Юм ҳам ўзининг ижтимоий-сиёсий қарашларида Локк ёки француз материалистлари ва маърифатпарварлари каби ўша давр ижтимоий муносабатларини кескин танқид қилади, лекин шу билан бирга, инглиз ва континентал файласуфларга маълум булган ижтимоий шартномаларнинг барча шаклларида ўзини четда тутди. Унинг нуқтаи назарига кўра, жамият шартнома ҳужжати натижасида пайдо бўлмаган, балки кишиларнинг туғма майли ва муайян умумий манфаатларни янгилаш туйғуси асосидага оилавий ва урудошлик муносабатлари натижаси сифатида табиий равишда ривожланган. Эҳтиёжларнинг қондирилиши ва фойданинг қўлга киритилишини Юм жамият тараққиётининг асосий ҳаракатлантурувчи кучи, деб ҳисоблайди. Бу ривожланиш жамиятнинг муайян даражада тартибга тушиши ва ҳокимиятнинг пайдо бўлишига олиб келади. Унинг нуқтаи назарига кўра, жамият ҳокимиятининг пайдо бўлиши билан давлат шаклланади.

XVIII АСР ФРАНЦУЗ МАЪРИФАТПАРВАРЛАРИ

XVIII асрнинг биринчи ярмида Франция сиёсий баҳс-мунозаралар марказига айланди.

Людовик ХГУ даврида (1643—1715 йилларда ҳокимиятни бошқарган) Францияда мутлақ монархия ўзининг энг юқори нуқтасига кўтарилди. Миллий йиғин тарқатиб юборилди, дворянлар асосан давлат хизматчиларига айланиб борди, давлат бошқаруви марказлашган ҳолатга ўтди. **Кейин**-чалик Людовик XIV ҳукмронлигининг сиёсий инқироз билан яқунланиши жамиятда кучли ғоявий ихтилофларнинг юзага келишига олиб келди.

Қирол ҳокимиятининг самарасизлигидан умумхалқ норозиликлари Франция сиёсий тафаккурида ўз ифодасини топди. Мутлақ монархиянинг етарлича оқилона ва самарали бўлмаганлиги француз маърифат-

парварлари томонидан жиддий танқид қилинди. Улар сиёсий бошқарувнинг бутунлай бошқа шаклини эмас, балки бирмунча маърифатлироқ ва самаралироқ бўлган мураккаб монархияни тақдир этиш билан бошиқ бўлган бахс-мунозаралар юзага келди.

Бундай сиёсий бахс-мунозаралар янги вужудга келаётган шаҳар мулкдорлари доирасида ташкил этилган кечаларда, айниқса, қизғин тус одди. Бу кечаларда сиёсат, фалсафа ва бадиият француз маданиятига хос ёрқин ва енгил услубда уйғунлик билан қоришиб кетганди. Бу кечаларда деярли янги ғоялар юзага келмаган бўлса-да, анъанавий инглиз ғояларининг француз муҳитига тушиши ва унинг янги мазмун касб этиш ҳодисаси рўй бермоқда эди.

Маърифатпарварлар даври жамият тараққиётига кўтаринки руҳда ишониши билан характерланади. Қолаверса, бундай муҳитда инсон ақл-идрокига яна ишонч анъанаси пайдо бўлиб, унда Евангелия ўрнини ақл-идрок эгаллайди. Ушбу анъанага кўра инсон ақл ёрдамида воқеликнинг моҳиятини янада чуқурроқ англайди ва моддий тараққиёт учун шарт-шароитларни яратади. Кишилар қадам-бақадам мустақил бўлиб боради. Улар борган сари кўпроқ ўзи тўғрисида ғамхўрлик қила боради, сохта «халқ оталари» ва диний руҳиятга камроқ суяна бошлайдилар. Инсон тафаккури эркин бўла боради, у Библиядага мўъжизаларга ва анъаналарга камроқ боғланганликни ҳис эта боради.

Лекин француз маърифатпарварлари ўйлаган тараққиётни амалга ошириш осон кечмади. Маърифатпарварлар ақл-идрок (фан) сезиларли даражада тараққиётга олиб келиши ҳақида тўғри фикр юритсалар-да, улар илгари сураётган ақл-идрок таълимоти жуда кенг маъноли эди. Бу таълимот мантикий, эмпирик ва фалсафий билимлардан келиб чиққан ҳолда тавсифий ва меъерий хусусиятга эга бўлиб, тараққиётни амалга оширишдаги сиёсий қийинчиликларни ҳисобга олмаган эди.

Француз маърифатпарварлари фалсафасининг асосий қоидаларини қуйидагича тавсифлаш мумкин:

Уз табиатида кўра кишилар очик қўнғиллидир. Уларнинг мақсади ижтимоий тараққиёт натижасида фаровонликка эришишдир. Бу мақсадга кишиларнинг ўзи фан ва билим ёрдамида эриша оладилар. Бу йўлдаги энг катта тўсиқлар эса жохиллик, хурофот ва тоқатсизликдир.

Уларни бартараф этиш учун маърифат зарурдир. Кишилар маърифатлироқ бўлганлари сайин ўз-ўзидан янада ахлоқлироқ бўла борадилар. Натижада, дунё маърифат ёрдамида тараққиётга интилади.

Ақл-идрок фақат алоҳида имтиёзли муайян кишилар гуруҳига эмас, балки барчага хосдир. Табиий ҳуқуқлар индивид ҳуқуқларини табақавий имтиёзлардан ҳимоя қилади. Ахлоқий назария предмети маърифатли, шахсий манфаат бўлиб, ҳар бир киши ўзи учун энг яхши ҳаётни излайди ва изланиши лозимдир.

Шахсий манфаатлар уйғунлиги шундаки, ҳар бир кишининг шахсий манфаат учун кураши умумий фаровонликка олиб келади.

Давлат бошқарувининг идеал ва энг самарали шакли бу ҳуқуқий ва шахс эркинлигини бир вақтда таъминлашдир.

Француз маърифатпарварлари томонидан илгари сурилган бу қоидалар ўсиб келаётган мулкдорлар манфаатларини, ташаббус ва хусусий мулкчиликни ҳимоя қилишни ифодалар эди.

Вольтер ва Монтескьелар француз маърифатпарварларининг шаклланишидаги дастлабки авлод маърифатпарварлари бўлиб, улар файласуфлар, деб аталган.

Францияда XVIII асрнинг 40-йилларида табиат фанлари ривожиди, бадиий адабиёт, драматургия ва фалсафа маънавий ҳаётда йирик ижтимоий ҳаракатга айланиб, француз маърифатпарварлари ўзининг юксак нуктасига эришади. Ушбу даврда иккинчи авлод маърифатпарварлари — Ж.Ж.Руссо, Ж.Ламетри, Д.Дидро, К.Хельвеций, П.Гольбах, Э.Кондильяк, Ж.Кондорселар шаклланади.

«Энциклопедия ёки фанлар, санъат ва ҳунармандчилик изохли лугати»ни яратишга Д.Дидро бошчилигида 20 йилдан кўпроқ вақт сарфланади.

1751—1780 йилларда «Энциклопедия» XVIII асрдаги маданият соҳида амалга оширилган йирик ишлардан бири бўлди ва маърифатчилик дунёқарашини ишлаб чиқишга ва шакллантиришга буюк хисса қўшди. Дидро ушбу нашрнинг ташаббускори ва раҳбари бўлиб, унда бу ғоя 40-йилларнинг ўрталарида юзага келди. Дидро томонидан 1750 йилда чоп этилган «Проспект»да нашр этиладиган ишнинг асосий йўналишлари баён этилиб, «ҳар қандай масала бўйича маслаҳат бериш ва кимки маърифатли бўлиш билан мустақил шуғулланаётган бўлса, қўлланма бўлиб хизмат қилишидир», деб кўрсатилди. «Проспект» 35 томлик нашрнинг обуначилари сонини мингтагача етишига таъсир кўрсатди.

Икки ўн йилликдан ортиқ давр давомида «Энциклопедия» маърифатпарварларнинг муҳим умумий ишига айланди ва у чоп этила бошлангандан сўнг маърифатпарварларни энциклопедиячилар деб аташ анъана тусини одди. Энциклопедияни чоп этилиш тарихи драматизмга тўла бўлиб, бу эса унга душман кучларнинг кайфиятини кўрсатар эди.

ПЬЕР ГАССЕНДИ

(1592-1655)

Пьер Гассенди дехкон оиласида туғилган. У Эгк университетида олий маълумотга эга бўлади. Гассенди ўз даврининг табиий фанларини мукамал эгаллаган файласуф олимдир. У ўз фалсафий қарашларини

ривожлантиришда Демокрит ва Эпикурнинг атомистик фикрларига таянади. Масалан, у Эпикурнинг нарса ва ходисаларнинг табиий келиб чиқиш ҳақидаги таълимотини баён қилиб, илоҳий яратилиш натижасидир, дейди. У ҳеч нарсадан ҳеч нарса пайдо бўлмайди, деган коидани инкор қилиб, Худо дунёни йўқдан яратган, дейди. У Эпикурнинг жоннинг моддийлиги ва ўлиши ҳақидаги фикрига қарши чиқиб, танасиз ва ўлмайдиган жон мавжуд, дейди. Лекин Гассендининг бу илоҳиётчилик қарашлари унинг фалсафий материализмни ҳимоя қилувчи фикрлари билан қоришиб кетган эди.

Гассенди ўзининг фалсафасида схоластикани танқид қилади. Унинг фикрича, коинот ва кўриниб турган дунё ёки табиат ўртасида фарқ мавжуд. Коинот ягона, у чексиз, абадийдир. У ўзгармас бир бутун бўлиб, фақат унинг қисмлари ўзгариб туради, коинотнинг ҳаёти эса бу қисмларнинг абадий ўзгариб туришидан иборат. Кўриниб турган дунё ёки табиат коинотнинг бир қисмидир. Унинг ибтидо ва интиҳоси мавжуд. У пайдо бўлади ва йўқолади, у доимо айланиб туради. Унда туғилиш, етуқликка эришиш, сўниш жараёнлари мавжуддир. Гассендининг маълумотича, коинот ўзида икки тамойилга ёки бошланғич асосга эга. Улар материя ва бўшлиқдир. Материя ҳажм, масса, фигура, қаршилиқ, зичлик, оғирликнинг асосидир. Гассендининг метафизик концепцияси бўйича бўшлиқ материянинг инкоридир. Ҳиссизлик, ҳаракатсизлик хусусиятларига эга. Бўш макон ҳаракатсиз ва моддий кучларнинг ўзгариши билан боғлиқ эмас. Материя — жисм мураккаб нарсадир. Агар коинотда мураккаб нарса мавжуд экан, демак унда мураккаб нарсаларни барпо қилувчи содда нарсалар ҳам мавжуд. Бу содда нарсалар чексиз бўлинмаслик хусусиятига эга. Агар улар узлуксиз бўлинганида эди, бўшлиқка айланиб кетарди ва нарсаларнинг танаси бўлиб қолмасди. Бўлинмас бўлганлари учун ҳам уларни атомлар, деб тўғри атайдилар. Атомлар, Гассенди таълимотича, дунёнинг бошланғич, оддий, бўлинмас, йўқолмас абадий унсурларидир. Улар худди шу бўлинмаслик хусусиятига эга бўлганликлари учун йўқолмасдир. Шундай қилиб, Гассенди ҳам Эпикур каби материянинг йўқ бўлмаслиги тамойилини олға суради. У ўрта аср схоластикасида мавжуд бўлган «симпатия», «антипатия» таълимотига қарши чиқиб, дунёни тушунтиришнинг изчил сабабийлик қоидасига амал қилади. Шунинг учун у схоластик, яъни дунёнинг мақсадга мувофиқ яратилганлиги ҳақида теологияга қарши курашади. Масалан, Гассендининг фикрича, ҳайвон организмнинг аъзолари аввало биз томонимиздан қузатилаётган мақсадлар ва функциялар учун яратилмаган. Унинг фикрича, бу аъзолар тасодифан, ҳеч қандай мақсадга мувофиқ бўлмаган ҳолда иайдо бўлган ва кейин ўзларининг фойдалиликларига қараб ривожланганлар. Одамнинг жони ҳам, Гассенди таълимоти бўйича, майда, махсус, ҳаракатчан, оловли атомларнинг йиғиндисидан ташкил топган жисмдир. Гассенди ҳам Эпикур каби жон танага эга, чунки у танага эга бўлмаган-

да эди бўшлиқ бўлиб қоларди, дейди. Бўшлиқ ҳаракат таъсирига бўйсунмайди, ўзи ҳам ҳаракат қилмайди. Жон эса ҳаракат таъсирида ҳам бўлади, ўзи ҳам ҳаракат қилади. Бу нарса унинг танага эга эканини исбот қилади. Жон сезиш қобилиятига эга. Гассенди таълимотича, ҳамма сезгилар, ақлий жараёнлар жон атомларининг ҳаракатидан келиб чиқади.

Жон атомлари тананинг ҳамма қисмида мавжуддир. Тананинг ўлиши билан жон ҳам ўлади. Улим танадан жон атомларининг чиқиб кетиши натижасида содир бўлади. Лекин ўлим жон атомларининг йўқолиб кетиши эмас, чунки материя йўқолмасдир. Жон атомларининг ажралиб кетиши худди сувнинг буғга ёки хавонинг алангага айланиб кетиши каби бўлади. Образли қилиб айтганда, жон дарға каби бир ерда турмайди. У ўз таркибига эга бўлганлиги учун бутун танага тарқалган. Жон қафасдаги қуш эмас, балки тананинг озукаси. Жон фақат тана соғ бўлгандагина соғ бўлиши мумкин. Жоннинг моддий асосини ташкил қилувчи гана аъзолари носоз бўлса, жони ҳам носоз бўлади. Инсонда фикрлаш қобилияти унинг тана аъзоларининг ўсиши билан боғлиқ. Маълумки, Декарт билишнинг асосини ақднинг табиий тури бўлган интуиция ташкил қилади, деган эди.

Гассенди эса унинг бу фикрига қарши чиқиб, билишнинг, фаннинг асосини сезгилар, тасаввур, тажриба ва индукция ташкил қилади, дейди. Худди ана шулар рационал (ақлий) билишнинг асосидир. Сезгилар ташқи дунё ашёларининг бизнинг сезги аъзоларимизга бевосита таъсири натижасида содир бўлади. Ташқи ашёлардан образлар ажралиб чиқади ва сезги аъзоларимиз орқали намоён бўлади. Бу образлар ҳам моддийдир, чунки улар ҳам атомлардан иборат. Бизнинг сезги аъзоларимиз ташқи предметлар таъсирини механик равишда қабул қилганлиги учун сезгилар ҳамма вақт хатосиздир. Билишда содир бўладиган хатолар эса сезгилардан эмас, балки ақлнинг ногўғри хулосаларидан келиб чиқади. Инсон онги ҳеч қандай туғма ғояларга эга эмас. Ҳатто, Худо ҳақидаги ғоя ҳам инсонда туғма эмас. Бу шундан ҳам кўриниб турадики, Худога ишонмайдиган жуда кўп кишилар мавжуд. Илгари сезгида мавжуд бўлмаган бирон-бир нарса ақлда ҳам мавжуд эмас.

Шундай қилиб, билиш назариясида Гассенди асосан эмпирик бўлган. Лекин шу билан бирга Гассенди ўзининг билиш назариясига Эпикур каби рационал томонларни ҳам киритган. Табиатни билиб олиш масаласи устида тўхталиб, гарчи тўла ҳақиқатга эришиш мумкин бўлмаса ҳам, лекин шунга яқинроқ, шунга ўхшашроқ нарсага эриша оламиз, деб таъкидлайди у.

Гассенди ўзининг ижтимоий-ахлоқий қарашларида ҳам Эпикур таълимотини давом эттиради. Гассенди ахлоқни ўз фалсафасининг муҳим таркибий қисми, деб атайди. Унга мантиқ ҳам, физика ҳам хизмат қилиши керак. Ахлоқ инсон ҳаётининг мақсади ҳақидаги фандир. Доно одамнинг идеал ҳаёти тошқин дарёга эмас, балки дарёнинг текис оқимида

ўхшайди. Лекин у стоиклар каби хотиржамлик ҳолати деганда қарахт-лик, танбаллик, туш кўриш, рухий мастликни тушунмайди, балки Эпи-кур каби қувончлар билан тўла бўлган ҳаётий бахт-саодатни тушунади. Бахт — азоблардан озод бўлиш, рухий мустаҳкамлик, ўлимдан, худолар-дан, ғайритабиий санамлардан қўрқмаслик ва ҳоказо. Энг олий фаро-вонлик — илк асосларни билиш. Бу фаровонлик файласуфларга хос бўлган фаровонликдир.

Гассенди ўзининг социологақ қарашларида жамият, давлат, ҳуқуқ ва қонунларнинг асоси ижтимоий шартнома эканлигини эътироф этади.

ПЬЕР БЕЙЛЬ

(1647-1706)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Франция ҳурфикрлиги ва скептицизми вакилла-ридан бири дастлабки маърифатпарвар файласуф Пьер Бейль (1647—1706) ҳисобланади.

Бейль Тулуза шаҳри яқинидага Карло деган унчалик катта бўлмаган шаҳарчада протестант пастор оиласида туғиди.

Бейль Тулуза ва Женева университетларида ўқиди. У Седандаги про-тестант академиясида фалсафа профессори эди. Академия Людовик XIV томонидан ёпилганидан кейин Бейль протестант сифатида Голландияга кетишга мажбур бўлди. У ерда Бейль Роттердам университетида фалсафа профессори бўлишга эришди, лекин протестант теологлари (дин бўйича мутахассис) ташаббуси билан университетдан ҳайдади. Унга католи-цизмнинг бир қатор жиҳатларига қарши билдирган биддирган фикрлари дин эркинлигини таргаб қилувчи сифатида шуҳрат келтирди. Дастлаб унинг протестант дини томонида туриб, католицизмга қарши билдирган фикрлари фақат католикларга эмас, балки протестантларнинг ўзи учун ҳам хавфли эди. Чунки, у динга иштироксиз муносабатни таргаб этди. Бейлнинг католиклар билан мунозараси унинг илгариги иттифоқчилари бўлган протестантлар билан бўлган мунозарага айланиб кетди.

«Тарихий ва танқидий луғат» деган асосий фалсафий асарида (1695) Бейль динга ўзининг скептик муносабатини биддиради ва унга қарши «табиий ақл (идрок)нинг нури»ни қарама-қарши қўйди.

Унинг фикрича, Библиянинг мазмуни замондошларининггина да-лилларига зид бўлиб қолмасдан, ҳатто, у ўз-ўзини ҳам инкор этади. Библия мўъжизаси маъжусийлик динидаги каби ақл бовар қилмайди-ган мўъжизалардир. Библияга хос ахлоқ намуналари диний эътиқодга боғлиқ эмас. Қолаверса, унинг бирорта далили ҳам фойдали эмас. XVII аср метафизикасига ва умуман ҳар қандай ишончга назарий жиҳатдан жиддий путур етказган киши ҳам Пьер Бейль эди. Метафизиканинг сеҳрли формулаларидан ясалган скептицизм унинг қуроли эди. Унинг

узи дастлабки пайтларда картезиян метафизикасига асосланди. Худди шунингдек, диний шубҳа Бейлни диннинг таянчи бўлиб хизмат қилган метафизикага шубҳа билан қарашга олиб келди. Шунинг учун ҳам Бейль метафизиканинг бутун тарихий тараққиётини танқид қилди. У метафизика бўлимининг тарихини ёзиш учун метафизика тарихчиси бўлиб қолди.

Пьер Бейль скептицизм ёрдамида метафизикани тор-мор қилди. Бу билан у Францияда моддиюнчилик фалсафасини шаклланиши учун замин яратди.

Бейлнинг дунёқараши тўлиқ ва изчил эмас эди, бироқ унинг ғоялари Франциянинг мафкуравий ҳаётида илғор аҳамиятга эга бўлди ҳамда XVIII аср француз фалсафий материализмининг назарий асоси ролини ўйнади.

У виждон эркинлигини талаб қилиш ва католицизмни танқид қилишдан бошлаб, диний эътиқодга боғлиқ бўлмаган ҳақиқий ахлоқнинг уз тасдиғини топишига ва ниҳоят даҳрийлар динга ишонувчиларга нисбатан ҳам ахлоқий бузилишлари мумкинлигини тан олди.

Скептицизм ёрдамида теологияга, чайқовчи мушоҳадага асосланган фалсафага қарши курашган Пьер Бейль Францияда маърифат ва моддиюнчилик ғояларини ривожлантириш учун замин яратди.

Пьер Бейль ўзининг фалсафий қарашлари бўйича (ҳар қандай нарсага шубҳа билан қаровчи) скептикдир. Бироқ скептицизм Бейлнинг онгнинг кучсизлигини ифода этмасдан, балки догматизмни, биринчи навбатда дин ва дин эркинлиги масалаларидаги догматизмни танқид қилиш (воситаси) қуроли эди. Бейлни ҳақли равишда Франция маърифатининг дастлабки қалдирғочи, деб аташади. Ноёб қомусий билим соҳиби бўлган Бейль ўзи яшаган даврдаги француз жамиятига билимлар нуруни киритишга онгли равишда интидди. Шу мақсадда у фан янгиликларига бағишланган илмий журнални босиб чиқарган, у ўзининг икки томли «Тарихий ва танқидий луғати»да асосий фанларни тўлиқ ёритиб берган.

Бейлнинг диққат марказида диний эътиқоднинг билимга муносабати масаласи турар эди. У ута синчковлик ва изчиллик билан фан ва диний эътиқод ўртасидаги қарама-қаршиликларни очиб берган. Эътиқод таълимотига онг орқали эришилмай, балки таълимот фақат онг билан келишилмаслиги мумкин. Францияда маърифат ғояларини тайёрлашда уша пайтда Бейлнинг жасорат билан янгиланган этиканинг динга муносабати туғрисидаги фикрлари катта аҳамият касб этди. Бейль фикрига қўра, этика динга асосланмайди ва унга боғлиқ эмас. Шу сабабли жамият юксак маънавиятли одамлар хисобига тўлақонли жамият бўлиши мумкин.

Бир француз ёзувчисининг таъбирича, «Пьер Бейль XVII асрнинг сўнгги метафизиги ва XVIII асрнинг биринчи файласуфи эди».

Бейль папанинг маънавий диктатураси шароитида дин эркинлигини эълон қилиш, виждон эркинлигини ва ахлоқни диндан ажратишни талаб қилиши, эътиқод билан ақл (идрок)ни дин билан қушилмаслигини исботлаши теологик дунёқараш асосларига хавф туғдиради эди.

ВОЛЬТЕР

(1694-1778)

ХАЁТИ ВА ИЖОДИ. Мари Франсуа Аруэ француз ёзувчиси, психологи, файласуфи, танқидчи-публицисти, тарихчиси. Мари Франсуа Аруэнинг тахаллуси Вольтердир. Париж театри сахналарида «Эдип» трагедияси шон-шухрат келтиргандан сўнг, шу тахаллусни олган.

Вольтер Парижда, нотариус оиласида туғиди. Оиласи ўша даврдаги аристократлар даврасида яхши мавқега эга эди. Чуқинтирган отаси уни ёшлигидан бошлаб эркин фикрлашга ўргатди. Коллежда таълим олдирди, лекин отаси орзу қилган йўлдан бормади. Натижада кейинчалик моддий томондан ўғлини қўллаб-қувватламади. Турмуш тарзини яхшилаш мақсадида молиявий ишларда қатнашди. Бу билан ўзининг ижтимоий ва ижодий фаолиятини ҳам йўлга қўйди. Шахсий фаолияти натижа-сида кундалик ҳаётда мулкдорлар тоифасини мавжуд ижтимоий тузум билан келиша олмаслигини сеза бошлайди. Шу билан бирга диний фаолият сир-асрорлари билан яқиндан танишади. Оқибатда ўз давридаги ижтимоий тузум ва диний фанатизмга қарши кураш бошлаб юборади. Сиёсий эркинлик ғоясини халқ оммаси ўртасида тинмай тарғиб қилди. Бу фаолияти хукмрон доираларда қораланиб, икки марта (1717, 1725) қамалди. Умрининг талайгина қисмини сургунда ўтказди. Англияга сургун бўлган даврида у мамлакатнинг маданияти, ижтимоий ҳаёти билан яқиндан танишади, уни Франция ҳаёти билан солиштириб кўради. Бу эса ўз навбатида Вольтер ижодида ўз аксини тоқди, кейинчалик бу ҳақда йирик асарлар ёза бошлайди. Булар жумласига қуйидагиларни олиш мумкин: «Файласуф мактублари» (1733), «Метафизика тўғрисида трактат» (1734), «Ньютон фалсафаси асослари» (1738), «Фалсафа луғати» (1764—69), «Жохил файласуф» (1766), лирик шеър, поэмалари, «Бекриада», «Брут», «Орлеан кизи», «Цезарнинг ўлими» драмалари ва бошқалар. Бу асарларнинг барчасида Вольтер ўз даврининг буюк маърифатпарвари сифатида шаклланди. Унинг бу фаолияти, айниқса, Россияда ижобий баҳоланди. Россияда вольтерчилик окимининг келиб чиқишига унинг гаълимоти асос бўлди. Вольтер фаолиятининг таъсирида рус маърифатпарварлари: П.П.Поповский, Д.С.Аничков, И.Я.Третьяков, А.Я.Поленов, Я.П.Козельский, Н.И.Новиков, Д.И.Фонвизинлар етишиб чиққанлар.

Бу мутафаккирлар Россиядаги феодал крепостной тузумга **қарши** (➤)аолият кўрсатдилар. Ижтимоий сохаларни узгартириш **тарафдорлари** Оулиб чикцилар. Бу эса Вольтер гояларини кучлилигидан далолат **берар** >ди.

Вольтернинг уша даврларда ёзилган «Файласуф мактублари» **Франция** ва Англиянинг ижтимоий-сиёсий фаолиятига жиддий таъсир **курсат**-ди. Париж суди қарорига асосан бу асар ёкиб юборилишга ҳукм **килин**-ди, узининг қамалишини сезган муаллиф эса Голландияга ўтиб кетди.

Вольтер Библияни танқидий ўрганди ва танқидий ҳолда «**Орлеан** қизи»ни ёзди. Бу асарда ўз қарашларини деистик нуктаи назардан **туриб** баён кидди. Унинг жамиятни ўзгартириш ҳақидаги ғоялари, ҳатто, **уша** нактадаги шоҳ Фридрих II ни ҳам рухлантириб юборган эди. У **1750** йилда Фридрих II таклифи билан Берлинга келди ва у ерда ўз **даврининг** йирик француз файласуфи сифатида шаклланди.

Лекин куп ўтмай Фридрих II саройини ҳам тарк этади. Бўлиб **тура**-диган бахслардаги тортишув бунга асосий сабаб бўлади. 1754 йилда **Швей**-царияга келиб, Женева яқинида яшайди. Аммо у ердаги рухонийлар Вольтер фаолиятидаги дахрийликни кўриб, айникса, у томондан **ташқил** килинган театр фаолиятидан норози булиб, Вольтер ҳақида салбий **фикр** юритадилар. Натижада Вольтер у ердан ҳам кетиб, Франциянинг **Ферна** деган жойида яшай бошлади. Бу жойда у ўзини хавфсиз, деб **хисоблай**-ди. Айнан ушбу жой Вольтер фаолиятини энг баланд чўққисини таъмин-лашда роль ўйнади. Шу жойдан маърифатпарварлар билан бирга **Фран**-циядаги бўлажак инқилобни ғоявий асосини яратди. Франция **жамияти**-да ҳукмрон бўлган ва черков фаолиятини қўллаб-қувватлайдиган **диний**-сиёсий оқим — клерикализмни жиддий танқид қилиб чикди. **Сабаби**, клерикаллар ўз таъсирини оммага ёйиш, диний идеологик дунёқарашга эргаштириш, инқилобий ва миллий озодлик курашларидан **чалғитиш** учун ҳаракат қилар эдилар. Улар кўпроқ ҳукмрон доиралар билан **алоқа**-да бўлиб, уларнинг манфаатларини ҳимоя қилар ва воситалардан **унум**-ли фойдаланардилар. Маърифатсиз фуқаролар улар кетидан **эргашарди**-лар. Бу эса Вольтерга мутлақо ёкмас эди. Вольтер 1778 йилда **Парижга** келади. У ерда уни Париж аҳолиси хайрихоҳлик билан кутиб **олади**. Бу эса Вольтерни ҳокимият томонидан Париждан чиқариб юборилишига йўл қўймайди. Сўнг Париж академияси ва театрларида фаолият **курсата**-ди. Тинмай ижодий иш билан шуғулланади. Аммо 30 май куни **даволаб** бўлмайдиган касал Вольтер ҳаётини тўхтатади. Полиция унинг **ўлимини** ошқора қилмаслик чораларини кўради. Пьесаларини театрларда **қўйдир**-майди. Барибир Вольтерни халқ эсдан чиқармайди. Черков ва **ҳокимият** рухсатисиз Париж яқинидаги кабристонда дафн маросими **уюштирила**-ди. Унинг тириклигида 19 та асарлар тўплами нашр қилинган **бўлса**, вафотидан сўнг 70 томлик тўла асарлар тўпламай нашр этилади. **1791** йилда таъсис мажлисининг қарори билан унинг жасади солинган **тобути**

Парижнинг улуғ инсонлар қабри Пантеонда жойлаштирилади. У қўйилган жойда инсоният тафаккурини ривожлантиришга қўшган хизматлари хақида фикрлар ёзилиб қўйилган.

Вольтер материализмнинг деизм шаклини қабул қилган йирик файласуфдир. Маълумки, деизм сузи лотин тилидан олинган бўлиб, Худо деган маънони англатади. Яъни, бу сўзнинг фалсафий маъноси борлиқнинг қиёфасиз ва мавҳум илк сабабчиси Худодир, лекин у табиий ва ижтимоий ҳаёт таракқиётига таъсир этмайди, деб ҳисоблайдиган диний-фалсафий таълимот сифатида шакланган. Унинг асосчиси инглиз файласуфи Черберидир. Унинг издошларидан бири Вольтердир. Вольтер кўпгина диний ақидалар тўғрисидаги тасаввурларни, маросимларни инкор этиб, виждон эркинлигини тарғиб қилган файласуфдир. У фан ва фалсафани черков зўравонлиги ва тазйиқидан узоқлаштиришга ҳаракат қилди. Бу уринда Вольтер Ж.Локк, И.Ньютон, Г.В.Лейбницнинг фалсафий таълимотларини ҳимоя қилди. Субъектив идеализмга қарши чиқиб, унинг барча томонларини танқид қилди. Агностицизмни қўллаб-қувватламади. Метафизик қарашларни ҳам танқид қилди. Метафизикани танқид қилишда у Жон Локкнинг сенсуализмидан фойдаланди. Унинг «Тўғма ғоялар» назариясини юқори баҳолади. Чунки, Жон Локк ҳам метафизик таълимотнинг камчиликларини кўрсатиб берган эди. Локкнинг таълимотида ҳаракат, Худо фаолияти билан боғлаб тушунтирилса ҳам, ижобий фикрлар баён қилинган эди. У табиий дин тарафдори бўлиб, черковни давлатдан ажратиш зарурлигини, дин эркинлигини қўлларди.

Вольтер ўз ижодида инсон фаолиятидаги ақл ва тафаккур жараёнларига кўпроқ эътибор қаратди. Инсон сезгилари орқали тасаввурга эга бўлиши ва руҳ эса ҳар вақтда табиат асосини ақс эттира олмайди, деб тушунтиради. Инсон уни фақат психик жиҳатдан қабуллайди. Руҳнинг бошланиши ёки охири бор, деб бўлмайди. Ҳамма мавжудот ўз-ўзича иайдо бўлади, ҳаракат қилади. Бу ўринда Вольтер атомистик таълимот тарафдори сифатида майдонга чикди. Унинг фикрича, Ньютон ва Бойль таълимотлари қадимги Демокритнинг атомистик таълимотини тасдиқлади. Атом бўлинмас субстанциядир. Уз вақтида бу ғояни Эпикур, Лукрецийлар ҳам тарғиб қилган эдилар, яъни оламнинг элементлари моддий бўлиб, доимий бўлинмас, деган хулосани чиқарган эдилар. Шу билан Вольтер, Беркли ва Лейбницнинг борлиқ хақидаги таълимотларини рад қилди. Бунда у табиатшуносликнинг ютуқларига суянди. Улардан фойдаланиб, ўзининг фалсафий қарашларини илгари сурди. Материяни бордан йўқ, йўқдан бор бўлмаслигини ифодалади.

Вольтер таълимоти оламни билишга ҳам қаратилган бўлиб, билишни чексиз, деб ҳисоблайди. Билиш инсоннинг сезгиларига боғлиқ. Материя инсон сезгилари орқали идрок қилинади. Бу идрок эса тажрибага боғлиқ. Тажриба эса инсонлар фаолиятидан келиб чиқади. Табиатни урганиш, билиш тажрибага боғлиқ. Айниқса, табиатни билишда матема-

тик тажриба фаолияти муҳимдир. Бу ўринда у Рене Декарт таълимоти-нинг ижобий томонларша эътиборни қаратади ва уни юқори баҳолайди. Ньютоннинг бугун олам тортишиш қонуни билан Декарт таълимотини боғлашга ҳаракат қилади. Лекин Ньютон таълимотидаги механистик жараёни ўта илмий даражада баҳолай олмади, балки ундаги табиат «пружина»сини кўради, холос. Бу пружина орқали, дейди Вольтер, мате-рияни битмас-туганмас хусусиятларини очиш мумкин. Бу эса олам та-ракқиётини тўғри баҳолаш ва ундан оқилона хулоса чиқаришга ёрдам беради. Материя хусусиятларини очишда табиий-илмий кашфиётларнинг ролини ижобий баҳолаган Вольтер фанни ардоқлади, фаннинг имкони-ятларини бекиёс эканлигини кўра билди. Ва ҳамма вақт барча асарлари-да уни тарғиб қилди. Шу маънода Вольтер айтадики, «қуриш ва янгилик яратиш тенгсиз хурсандчиликдир». Унинг айтишича, фанни ривожлан-тириш инсон тафаккурига боғлиқ. Тафаккур эса маориф, маърифат ор-қали такомиллашади. Тафаккур қилиш билишнинг манбаидир. Билиш эса оламни ўзгартиришга олиб келади. Билиш ақлий жиҳатларга боғлиқ. Ақл, айниқса, илмий фалсафий билимларнинг келиб чиқиши ва ривож-ланишида бениҳоя муҳим роль уйнайди. Фақат ақлнинг ёрдамида инсон ўзига зарур бўлган ҳақиқатга эришиши мумкин. Ҳақиқат эса бу ақл нуқтаи назаридан аниқ, равшан ва шубҳасиз бўлган назарий хулосадир.

Вольтер материянинг ошта муносабатини ҳам моддиюнчилик нуқ-таи назаридан ҳал этишига ҳаракат қилди. Шунингдек, у оламда матери-ядан бошқа объект борлигига шубҳа билан қаради.

Унинг фикрича, материя тузилиши жиҳатидан ҳар хил бўлиб, моҳия-тан моддийдир. Материя хусусиятлари ҳам чексиздир, универсалдир. Утмишдаги кўпгина моддиюнчилар сингари Вольтер ҳам онгни материя-га нисбатан ижодий характерини эътироф этса-да, бу материянинг барча турларига мосдир, деган хулосадан узоқлаша олмади. Унинг таълимоти-да ҳам жонли табиат билан жонсиз табиат, ҳайвонлар психикаси билан инсон тафаккури ўртасидаги чегара аралашиб кетди. Лекин шу билан бирга у ташки, моддий оламнинг миёда акс этиши натижаси эканлиги-ни инкор этмади. Унинг фикрича, жонсиз табиатдаги акс этиш жисм-ларнинг бошқа жисмлар таъсири остида ўзгаришида намоён бўлади. Вольтер материя структурасининг мураккаблашуви инъикос кўринишлар-ини ҳам мураккаблаштиради. Унингча, энг оддий жониворларга таъсир-ланувчанлик шаклидаги инъикос ҳосдир. Таъсирланувчанлик уларнинг ў-ўзидан сақлаши ва насл қолдиришида муҳим роль ўйнайди. Асаб система-сига ва миёга эга бўлган жонли, қуп ҳужайрали организмлар эволюцияси жараёнида инъикоснинг психик шакли вужудга келади. У организмлар-нинг теварак-атрофдаги муҳит билан сигнал тарикасидаги ўзаро таъсир этишини таъминлайди. Мазкур фикрлар Вольтернинг материя ҳақидаги таълимотидан хулосалар сифатида келтирилдики, бу уммондан бир том-чидир, холос.

Вольтер фаолиятининг марказий ўринларидан бирида инсоннинг ижтимоий турмуши туради. Бунда инсонни диний мутаассибликдан узоқлаштириш лозим, деган фикрни ўртага ташлайди. Бундай жохилликдан қутулишнинг бирдан бир йўли, унинг фикрича, табиат қонунларини билишдир. Инсон эркин яшаши учун уни барча тазйиклардан қутқариш лозим. Бошқа француз файласуфлари сингари Вольтер ҳам, инсон ижтимоий муҳитнинг махсулидир, деган фикрда турди. Агар ижтимоий муҳит инсон талабига жавоб бермаса, у жамиятда ахлоқсиз кишилар, бузук ниятлилар, жохиллар кўпаяди. Шу сабабли бундай ярамас жамиятни янги, такомиллашган жамият билан алмаштириш, албатта, зарур. Бу вазифа фақат маърифатнинг ривожини орқали амалга ошади.

Вольтер фикрича, ижтимоий муҳит бу давлат, сиёсий идоралар ва уларнинг чиқарган қонунларидир. Тафаккур жамиятни бошқаради. Тафаккур ривожини қандай бўлса, жамият ҳам шундай ривожланади. Бинобарин, инсон иродаси барча нарсага қодир. Инсон эркин, чунки ўз онгига эга. Ҳаётда ўзи тўғрисида ўйлайдиган инсон иродалидир.

Вольтер жамиятни доимий ҳаракатда эканлигини эътироф этди. Жамиятнинг тараққиётини диний қарашлардан изламади. Инсонлар ўртасидаги муносабатларни муроасага келтиришнинг асосий йўли ахлоқий ва ҳуқуқий жараёнларни тартибга солишдадир, деб кўрсатди. Ахлоқсиз соҳалар турли жамиятларда турлича характерда бўлган, лекин уни давр талабидан келиб чиқиб тартибга тушириш керак. Айтиш лозимки, Вольтер таълимотида жамиятдаги дин қаттиқ танқид остига олинган бўлса ҳам, халқ оммасини итоатда сақлаш учун унинг зарурлигини таъкидлади. Шунинг учун ҳам у диндан мутлақ узоқлашган эмас.

Вольтер яшаган давр ута зиддиятли бўлганлиги сабабли бўлса керак, унинг фалсафаси ҳам зиддиятлардан холи эмас. Фалсафий муаммоларнинг қўйилиши ва уларнинг ечилиши шу фикрни тасдиқлайди. Материя, жамият, инсонни билиш соҳаларидаги мунозаралар шулар жумласидандир. Баъзи асарларида Худо мутлақо инкор этилган бўлса, баъзиларида эса уни муболағалаштиради. Масалан, сайёраларнинг ҳаракатга келиши Худонинг фаолияти натижасидир. Худонинг иродаси билан сайёра гарбдан шарққа қараб ҳаракат қилади, қуёш эса ўз ўқи атрофида айланади, барча сайёралар тортилиши ҳам Худонинг таъсиридадир ва бошқалар. Демак, унинг деизми ҳам зиддиятлидир. Агар, дейди у, «Худо бўлмаганида эди, уни ўйлаб чиқиш ҳам мумкин бўлар эди». Вольтер фалсафаси қанчалик зиддиятли бўлишидан қатъи назар, инсонларни маърифатга қорлайди. Маърифатнинг кенг қиррали томонларини очиб беради. Шу ўринда айтиш лозимки, Вольтер ўзи яшаган жамиятдаги хусусий мулкчиликни танқид остига олди. Бу соҳада ҳам тенгсизлик борлигини таъкидлади. Бойлар ва камбағаллар ўртасидаги келишмовчиликларни қонунларнинг мукамал ишлаб чиқилмаганлигида, демократиянинг йўқлигидадир, деб айтди. Жамиятдаги барча келишмовчиликлар уни илмий бош-

кармасликдан келиб чиқади. Жамиятни яхши бошқармаганлар эса **бутун** умр виждон азобида қийналиб утишлари керак. Аслида ҳукмдорлар **ўзлари** одат қилиб олган бошқарувнинг камчиликларини билмас **эканлар**, халқ бундай бошқарувдан норози бўлиб қолаверади. Бу **норозиликни** инқилоблар хал этади. Инқилобларнинг бўлиши тўнтаришлар билан **боглиқ** бўлиб, у ўз мамлакатини ё инқирозга олиб келади, ё **кўкларга** кўтаради. Таъкидлаш лозимки, Вольтер ўз ватанини эъзозлаган. **Ватанга** бўлган муҳаббатим, дейди у, мени хорижийлар ютуғидан кўз **юмишга** мажбур қилмайди. Аксинча, ватанга муҳаббатим қанчалик кучли бўлса, ватанимни жаҳондаги ғазналар билан янада бойитгим келади. **Кўриниб** турибдики, Вольтер ўз умрининг кўпчилик қисмини хорижда **ўтказган** бўлса ҳам, ўз ватани муҳаббати билан яшаган.

Вольтер ўз қарашларини тизимга солар экан, у хаамиша **тарихни** жиддий таҳлил қилар эди. Утмишни ўрганган ҳолда хулосалар **чиқарар**ди. Айниқса, жамият тарққиётини баҳолашда турли даврларни ўз **даври** билан солиштирган ҳолда ёндашар эди. Халқлар ахлоқи ва руҳи **билан** танишарди. Шу маънода у XVIII асрнинг йирик тарихчиси сифатида ҳам эътироф этилди. Историография маърифатпарварлари **мактабини** ҳам яратдики, бу мактаб нафақат Францияда, балки чет элларда ҳам хурмат қозонди. «Энциклопедия»да ва «Буюк Пётр давридаги **Россия** тарихи»да илмий манбаларга асосланиб, тарихий хулосалар чиқарадики, бу хулосалар ҳозирги давримизда ҳам ўз мавқеини йўқотган эмас.

Юқорида таъкидлаганимиздек, Вольтернинг ижтимоий-сиёсий **қараш**лари феодал крепостнойлик тузумига қарши қаратилган бўлиб, **кўпроқ** Франция ҳаётини акс эттирган эди. У ўз ғояларида Франция **ижтимоий**-сиёсий ҳамда давлат тузумини ислохотлар билан ўзгартириш масаласини қўйди. Қонунлар ишлаб чиқишни талаб қилди. Барча фуқаролар **тенгли**гини таъминлаш йўлида тинмай хизмат қилди. Сўз эркинлиги, **солик**ларнинг барчага баробар бўлишини истади. Лекин бу соҳаларда **ютуқлар**га эришиш амри маҳоллигини ҳам биларди. Шундай бўлса-да, у **мамла**катни бошқариш конституцияли монархия томонидан амалга **оширили**шини орзу қилди. Унинг фикрича, конституцион бошқариш энг **адолат**ли, оқилона бошқариш бўлиши мумкин эди.

Вольтер ўз фаолиятини фақат Европа тарихини ўрганиш билан **боглаб** қўймади. Кейинчалик дунё мамлакатлари тарихини ҳам **ўрганишга** киришди. Жумладан, Хиндистон тарихи тўғрисида ҳам асар ёзди. «**Тарих** фалсафаси»да тарихни ўрганиш методологиясини ишлаб чиқди. **Пушкин** ибораси билан айтганда: «Вольтер тарихни ўрганишнинг «янги **йўлини** топиб, уни ёритгичини аниқлаб берди». Тарих фанини илмий **предмет** даражасига кўтарди. Тарихни афсонавий образлардан тозалашга, **бадний** тасвирлашларга чек қўйишга интидди. Утмишдаги воқеаларни **танқидий** ўрганишни тавсия этди ва келажак учун туртки берди. Вольтер **фикрича**, тарихни ёзишда миллий бойликлар, савдо-сотик, молия ишлари **ҳисобга**

олинмоғи даркор. У бутун дунё тарихини ёзишда қадимий мамлакатлар фаолиятига эътиборни қаратди. Жумладан, Европа файласуфлари урта-сида биринчи бўлиб Ҳиндистон, Хитой, араб халқлари, аборигенлар фаолиятини тўла ёритишга ҳаракат қилди. Жамиятни ҳаракатга келтиришда инсон тафаккури муҳимдир. Тарих фалсафасини яратиш билан бирга Вольтер ижтимоий фалсафани асослашда ҳам биринчилардан бўлиб майдонга чиқди.

МОНТЕСКЬЕ

(1689-1755)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Шарль Луи де Секонда — француз файласуф-маърифатпарвари, социолог ва тарихчиси.

Шарль Луи Монтескье 1689 йилда Бордо яқинидаги Лабред шаҳрида қадимий гасконлар насабига мансуб аристократлар оиласида дунёга келди. Монтескье Мо шаҳридан унча узоқ бўлмаган жойдаги диний йўналиши билан эмас, балки анъанавий дунёвий таълим беришга ихтисослашганлиги билан таникли бўлган коллежда таълим олди. Коллежда Монтескье антик давр тарихи, маданиятини чуқур ўрганиш билан бирга, ҳуқуқ илмини катта қизиқиш ва қунт билан ўрганади. Шундан сўнг 1714 йилда Монтескье Бордо парламенти маслаҳатчиси лавозимини эгаллайди. Икки йил ўтгач, тоғасининг вафотидан сўнг мерос бўйича ушбу парламент президенти лавозимини ва барон де Монтескье титулини олади. Парламентлар ўша даврда Франциядаги олий суд муассасаси ҳисобланар эди. Ушшг мамлакатдаги энг катта шаҳарлардан бирининг парламентида президент лавозимини эгаллаши унга ўзаро қурашаётган ижтимоий қучлар ва улар ўртасидаги зиддиятларни чуқурроқ англаш имкониятини берди.

XVIII аср бошларида Франциядаги ижтимоий-сиёсий тузум ўзининг зиддиятлари — инқирозларини очиқ намоён эта бошлади. Людовик XIV даврида мулкдорлар ва аҳолининг қуйи табақалари ўртасидаги тафовутлар кескин даражада орта борди. Масалан, Монтескье таълим олаётган даврдаёқ нон кўзғолонлари жанубий Францияда одатий ҳолга айланиб қолган эди. Франция аҳолисининг қолоқлашуви, яна бир омил — унинг бош рақиби Англия ва унинг иттифоқчиларига қарши урушлардаги мағлубиятлари туфайли ҳам борган сари чигаллаша борди.

Айниқса, регентлик даври, Людовик XIV даврида ҳукмрон доираларнинг чексиз-чегарасиз ҳашаматларга берилиши, ахлоқсизлиги жуда авжга чиқди.

Мутлақ монархия тизими таркибида дастлабки саноатчилик куртаклари ривожлана бошлади. Жамиятда тузумга ва унинг мафқурасига нисбатан ижтимоий фикр ўзгара бошлади. Илғор зиёлилар борган сари

мутлақ монархия ҳукмронлигига қарши кўпроқ ўз норозиликларини **ифодалай** бошлади.

Янги дунёқараш учун жон куйдирувчилар сафида **Монтескье** ҳам бор эди. Монтескье аристократлар оиласидан бўлишига қарамасдан, **опозициядаги** саноатчи доираларга хайрихоҳ бўлиб, мўътадил **мухолифат** тарафдорига айланиб борди.

Оппозиция қатлами ижтимоий таркибига кўра хилма-хил **бўлиб**, бу ерда армия ва флот таъминотчилари, банкирлар, кема эгалари, **юкори** лавозимдаги давлат хизматчилари ва бошқаларни учратиш мумкин эди. Мухолифатдагилар ҳукмрон тартибга нисбатан қарши қайфиятда **эдилар**. Уларнинг аксарияти мавжуд тузумда хўжалик фаолияти **юретишда**ги ҳуқуқ ва эркинликларини максимал даражада кенгайтириш **истагида** эдилар.

Жамиятдаги ушбу катта тарихий давр зиддиятларининг ифодаси сифатида Монтескьенинг 1721 йилда Голландияда аноним ҳоджа чоп **этилган** «Форс хатлари» деб аталган, муҳим ижтимоий-фалсафий **фикрларининг** маҳсули бўлган романи дунёга келди.

Романнинг ғоявий мазмуни, Монтескье томонидан бадиий **фантазия** ёрдамида ифодаланиб, асар Европа бўйлаб саёҳат қилаётган ўқимишли форснинг ўз юртида қолган ватандошлари билан ёзишмалари **шаклида** баён этилган ва унда **XVII** аср охири **XVIII** аср бошларида Франциядаги сиёсий ва ижтимоий муносабатлар мавзуси ёритилган.

Асарда, биринчидан, «Форс хатлари»да Франциядаги мутлақ **монархия** тузуми саёҳатчи форс тилидан захархандалик билан танқид **қилинади**. Қирол саройининг чегарасиз ҳашаматлилиги, адолатсиз солиқ **йилувчиларнинг** очкўзлиги, ҳукмрон доиралар қўлида чексиз бойликлар **тўпланиб** қолганлиги ва кенг халқ оммасининг ўта қашшоқланиб **бораётганлиги** каттиқ танқид остига олинади.

Романда шафқатсиз тузумга муқобил ҳолда, барча фуқаролари **фаол** иштирок этадиган идеал жамият қарама-қарши қўйилади.

Иккинчидан, романда диний фанатизм, хусусан рим-католик **черкови** ҳукмронлик қилаётган жойларда руҳонийларнинг манфаатпарастлиги ва шафқатсизлиги, айниқса, ўзга эътиқоддагилар ва **хурфикрловчиларнинг** «сомон каби» ёқиши, Ватиканнинг Франция ички **ишларига** аралашishi жиддий танқид қилинади. Монтескье, ўз қахрамонлари тили билан, инсонларни севиш ва инсонийликни кадрлашга **даъво** этувчи христианликнинг аслида ҳақиқий ҳаётда бошқа натижаларга олиб келаётганлиги кўрсатиб ўтилади. Романда бундай диний **фанатизмга** қарама-қарши ҳолда кишиларда эътиқод ва виждон **эркинлигига** нисбатан сабр-тоқатлиликни шакллантириш лозим, деган **фикр илгариси** сурилади.

Монтескье Худонинг табиат яратувчиси эканлигини, унинг **қонунларни** ўз донолиги ва қудрати билан белгилашини тан **олади**. Худо

томонидан табиатнинг «яратилиши»га буюк туманлик «вакти бошланишидаги» бир марталик ҳаракатга келтирувчи куч сифатида қаралади, бундан кейин эса Худо гўёки, табиат ишларига аралашмайди. Бу билан Монтескье деистик онтология нуқтаи назарини эгаллайди. Лекин шу билан бирга бу нуқтаи назарни Монтескье келгусида ривожлантирмайди ва асосламайди.

Монтескье Худога эътикод этишда инсонпарварлик — дунёвий интилишни ёқлайди, яъни, агар Худо динни кишилар фаровонлиги учун яратган бўлса, демак уларнинг уз бахт-саодати тўғрисида қайғуриши гуноҳ эмасдир, агарда Худо инсонларни севадиган бўлса, демак улар бир-бирига ҳаққоний севги билан муносабатда бўлишлари лозим, бир-бирларига ҳақиқатда бахтли бўлишларига ёрдам кўрсатишлари лозим. Бу эса Худога эътикод этишнинг энг яхши усулидир, бу усул оддий расм-русумларни бажаришдан афзалроқдир, деб таъкидлайди.

«Форс хатлари» француз маърифатпарварлари ғоялар мажмуасини ўзида мужассам этган биринчи асар бўдди, муаллифнинг юксак салоҳият билан давр руҳига мос шаклдаги бадий образларда давр муаммоларини баён этиши асарнинг кенг жамоатчилик онгига муваффақият билан сингишига олиб келди.

«Форс хатлари» мутлақ монархияга муҳолифат руҳидаги доираларда, шов-шувли мунозараларга сазовор бўлди.

Романга муаллиф эканлигини эътироф этгач, Монтескье дархол адабиёт сахнасида ҳурфикрловчи ва мутлақ монархия танқидчиси сифатида катта шухратга сазовор бўлди.

1726 йилда Монтескье фаолиятини бутунлай фанга бағишлаш мақсадида хизматдан воз кечади. Тезда у Борлодан Париж шахрига кўчиб ўтади. Бу ерда у маданий ҳаётнинг илғор вакиллари билан мустаҳкам алоқа урнатади. Янги асарлар устида жиддий меҳнат қилади. 1728 йилда Монтескье Англияга сафар қилди, мамлакатнинг ижтимоий ва давлат тузумини, тарихи ва маданиятини жиддий ўрганди.

Сафар таассуротлари Монтескье дунёқарашига катта таъсир курсатади. Чунки, бу даврда Англия ўзга Европа давлатларини сезиларли даражада ортда қолдирмоқда эди. XVII асрдаги инқилобий ҳаракатлар мутлақ монархияга кучли зарба бериб, тараққиёт йўлининг кенг имкониятлари очилган ва қирол ҳокимияти парламент томонидан маълум даражада чеклаб қўйилган эди.

1734 йилда Монтескье яна бир муҳим асари «Римликлар шон-шухрати ва таназзули сабаблари ҳақида мулоҳазалар» номли навбатдаги асарини чоп этади.

Мутафаккир бу асарида зўравонликка асосланган тизимнинг келиб чиқиш сабаблари ва унинг инсоният тақдири учун фожияли оқибатларини таҳлил этишга ҳаракат қилади.

Бу асарида Монтескье христиан провиденциализми ва тарихга айрим кишилар харакати натижасидаги тасодифий ходисалар мажмуи, деб карашларни ва воқеалардаги заруриятни топишга харакат қилади.

Ушбу нуқтаи-назардан, қадимги римликлар қудратининг манбаини мамлакат фуқароларининг ватан, эл-юрт манфаатларини ҳамма нарсадан устун қўйишида ва уларнинг эл-юрти ривожланиши учун қилган фидоқорлигида, деб баҳолайди. Қадимги римликлар характеридаги бундай ижтимоий-рухий хусусиятнинг мавжудлига эса, мутафаккир томонидан улардаги сиёсий эркинлик ва жамиятни республика шаклидаги бошқарув усули билан боғланади. Республиканинг қулаши ва императорлар зўравонлик режимининг урнатилиши, Монтескье фикрига қўра, Рим фуқароларининг ватанпарварлик туйғуларини заифлашувига олиб келди. Бу эса ўз навбатида, бир қанча асрлар ўтгач, давлатни босқинчилар ҳужумларига дош беролмайдиган ахволга тушишига сабаб бўлди, деб кўрсатади. Шунингдек, республиканинг таназзулга юз тутишини чексиз харбий босқинчилик билан боғлайди. Чексиз харбий юришлар эса, катта миқдорда қўшинга эга бўлган, доимий армияларнинг мавжудлигига олиб келди, натижада омадли саркардалар, катта армияларга таянган ҳолда ўз яқка ҳукмронлигини ўрната бошлади, деб изоҳлайди Монтескье.

Рим тарихини танқидий таҳлил этиш, замонавий ижтимоий ҳодисалар тўғрисида мулоҳазалар юритиш имконини берди. Кўпчилик, тадқиқотчилар «Рим шон-шухрати ва таназзули сабаблари ҳақидаги мулоҳазалар» асарини Монтескьенинг «Қонунлар руҳи тўғрисида»ги асосий асарига тайёргарлик қўриш босқичи, деб ҳисоблашади.

1748 йилда «Қонунлар руҳи» асари дунёга келди. Ушбу асар устида муаллиф 20 йилдан ортиқроқ ишлади. Ушбу асарда мутафаккирнинг фалсафий, социологик, ҳуқуқий, иқтисодий ва тарихий қарашлари умумлаштирилди ва яхлит тизим ҳолига келтирилди.

Жамият турли хил шакллариининг мавжудлик сабабларини тушунишни, табиий характердаги муайян зарурий боғланишларни топишни Монтескье асарда асосий вазифалардан бири сифатида қўяди.

Монтескье асарида бошқа маърифатпарварларга қараганда, мавжуд тузумнинг тарихий асосларига ва таркибига чуқурроқ кириб боради.

Шунингдек, у қонунларнинг икки хил турини фарқлайди: табиий қонунлар ва ижтимоий қонунлар. Табиий қонунлар инсоннинг биологик табиатидан келиб чиқади, «узига овқат топишни» инсонларнинг биринчи ижтимоий қонуни сифатида қаралади. Индивид ўз мавжудлигини яқка ҳодда таъминлай олмаганлиги сабабли, ўзига ўхшаганлар билан «жамоада ҳамфикрликда» яшай бошлайди. Бунинг натижасида «табиий ҳолат», ўз-ўзидан «ижтимоий ҳолатга айланади». Ҳақиқатда эса ижтимоий ҳолат, азалдан инсон учун хос бўлган жараён сифатида қаралади.

Монтескье кишилар ўртасида шафқатсиз кураш боришини тан олади, бу кураш улар жамоага бирлашганда, жамоалар ўртасида ва жамоа

аъзоларининг хар бири ўртасида, ўзгалар ҳисобига фойда орттириш учун олиб борилади, деб кўрсатилади. Бу уруш ўз хусусияти ва сабабларига кўра ижтимоийдир. Айнан ушбу ички урушнинг пайдо бўлиши кишилар ўртасида қонунлар ўрнатишга ундаш ҳолатини келтириб чиқаради ва ҳуқуқнинг пайдо бўлиши кескин ижтимоий низолар натижасидадир ва бу билан давлатнинг пайдо бўлиши ҳам узлуксиз боғланганлиги таъкидланади. Монтескье уч хил ҳуқуқ турини ажратиб кўрсатади: халқаро, сиёсий (ҳукмдорлар ва бошқарилувчилар ўртасидаги муносабатларни тартибга солиш) ва фуқаролик (фуқаролар ўртасидаги муносабатларни тартибга солиш).

Асарда давлатчилик-ҳуқуқий муносабатлари чуқур фалсафий қарашлар асосида баён этилиб, турли даврларда мавжуд бўлган, бошқарув шакллари учта типга ажратилади: республика, монархия, деспотия (зўравонлик). Давлатчилик шакллариининг бундай учга бўлинишининг асосига, Монтескье олий ҳокимиятнинг сиёсий қонунларга муносабатини қўяди ва у ҳокимият эгалари ва унинг қўл остидагилар билан ўзаро муносабатларнинг ҳуқуқий жиҳатдан расмийлаштирилган қоидалари, деб изоҳланади. Бундай қонунларнинг мавжудлиги эса, хар бир томоннинг ҳуқуқ ва мажбуриятларини қатъий белгилайди, бунда сиёсий эркинликнинг памоён бўлиши ифодаланади ва бу эркинликни «қонунчиликда рухсат этилган барча ҳолларнинг амалга ошириш ҳуқуқи», деб таъкидланади. Ушбу эркинликни бўғиб қўядиган асосий хавф, Монтескье фикрича, олий ҳокимиятнинг, халқнинг ўзига бутунлай бўйсундиришга бўлган «табиий интилишдадир», деб қарайди, бу эса деспотияга асосланган тузумда амалга оширилади. Бундай фаолиятнинг барчаси ҳеч бир қонунларсиз ва қоидаларсиз алоҳида шахс иродаси ва ихтиёрига кўра ҳаракатланади, бунинг натижасида қўл остидагилар учун сон-саноксиз кулфатлар ёғилади. Республика бошқаруви эса, аксинча деспотияга қарама-қаршидир. Монархия бошқарувига деспотия ва республика ўртасидаги оралик ҳолатни эгаллайдиган ҳол, деб қаралади. Монтескье ушбу монархия режимини «белгиланган қонунлар асосида бир киши бошқарадиган, бунинг натижасида монархияда ҳам республикадаги каби ижобий сиёсий эркинлик ҳукм сурадиган жамият», деб қарайди.

Монтескье француз абсолютизмининг танқид қилиш билан бирга, хар қандай абсолют монархияни ўз бошқарув моҳиятига кўра, деспотик сифатида асослаб беради. Монархия томонидан маъқулланадиган монархия бошқаруви — бу абсолютизмни антитезиси сифатида қораланди. Бу гоёни илгари сурган ҳолда, намуна сифатида Монтескье Англия конституцион монархиясини мисол келтиради. Лекин бу ҳол конституцион монархия мавжуд бўлган барча давлатларда ҳам фуқароларга сиёсий эркинлик берилишини билдирмайди. Монтескье гоёсининг моҳиятига кўра эса, бу Франция учун муайян сиёсий идеал барча француз маърифатпарналарни томонидан маъқулланади.

Монтескье сиёсий идеалидаги яна бир муҳим жихат «ҳокимиятнинг тармокланиши зарурияти» тамойили эди. Бу тамойилнинг муайян томонлари Локк ғояларидан, баъзи жихатлари эса Англия давлатчилигидан олинган эди. Бу тамойилни ишлаб чиқишда Монтескье томонидан фақат монархияда эмас, балки республикада ҳам қонунчилик, ижро этиш ва суд ҳокимияти тармокланишсиз сиёсий эркинликни таъминлаб бўлмаслиги ғояси илгари сурилади.

Монтескье ижтимоий қарашларининг яна бир асосий муаммоларидан бири, бу — республикачилар, монархия ва деспотия бошқаруви учун хос бўлган «қонунчиликнинг» объектив детерминантлашганлигидадир. У бу детерминантлашганликни «қонунлар руҳи», деб атайди ва уни муайян мамлакат қонунларини унинг иқлимига, тупроғига ва рельефига, ахлоқ-одобига, урф-одатлари ва диний эътиқодлари, аҳоли сони, моддий таъминланганлигига ва аҳолининг иқтисодий фаолиятига нисбатан муносабатлар мажмуидир, деб таърифлайди.

Бундан ташқари, Монтескье жамиятни муайян яхлитлик, бус-бугунлик сифатида қараш лозим, деган ғояни илгари суради, бунда ижтимоий яхлитлик атамаси «халқлар умумий руҳи» тушунчаси орқали характерланади. Бу ерда ҳар бир бошқарув образи алоҳида тузилмани ташкил этади. Ҳар бир ижтимоий тузилманинг марказий элементи ва «тамойили» сифатида, Монтескье бу тузилма учун хос бўлган «инсоний хиссиётларни» келтиради. Бу хиссиётлар кишиларга кўзғатувчи таъсир этиб, бу тузилманинг барқарор мавжуд бўлишини таъминлайди. Республикада бундай турдаги тамойил яхши инсондир, монархияда — бурч, деспотияда эса қурқувдир. Ҳар бир турдаги бошқарув шаклида, унинг учун бегона тамойилларнинг жорий этилишини халокатлидир, деб кўрсатилади.

Умуман олганда, Монтескье таълимотидаги географик детерминизм тамойили, ўз чекланганлигига қарамадан ўз даврига нисбатан ижтимоий-фалсафий тафаккурдаги сезиларли ютуқлардан бири эди.

ЛАМЕТРИ

(1709-1751)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Жюльен Офре де Ламетри Франциянинг Сен-Мало шаҳрида дунёга келган. Парижда тиббиёт факультетини тугатгач, Сен-Малога даволаш ишлари, яъни амалий медицина билан шуғулланади ва ўзининг янги ишларини эълон қилади, шундан кейин қирол гвардиясининг врачлари мартабасига эришади. Ламетри ўзининг кузатишлари ва тадқиқотлари асосида психофизик муаммолар бўйича мулоҳазаларини «Жоннинг табиий тарихи» (1745), «Жон тўғрисида рисола» асарларида баён қилади. Бу асар илоҳиётчиларнинг қаттиқ таъқибига дучор бўлади ва уни ёқишга ҳукм қилинади. Шундан кейин Ламетри Голландияга

кочиб кетади ва у ерда «Инсон — машина» (1747) асарини нашр қилди. Таъкибларнинг кучайиб бориши натижасида Ламетри Голландияни ЦШ тарк этиб, Германияга ўтиб кетади, Берлинда ижодий (илмий) ишлар билан банд бўлади ва бир неча йирик асарлар яратади. Булардан «АнШ Сенена» ёки «Бахт ҳақида мулоҳазалар», «Эпикур системаси» каби ЛОФ ларини айтиш мумкин. Ламетри 42 ёшда, ижодий кучга тўлиб-тошпай пайтда вафот этди.

Ламетрининг файласуф сифатида муҳим хизматларидан бири, ДВ унинг жон (психик жараёнлар) ҳақида яратган таълимотини кўрсатиш мақсадга мувофиқ. Ламетрининг жон ҳақидаги қарашлари уни НОМД дий, рухий субстанциянинг намоян бўлиши, деб талқин қилаётган Д* карт таълимотига қарши қаратилган эди. Локк изидан Ламетри ҳам, ЖМ танадан алоҳида вужуд, деган тасаввурлардан воз кечиб, уни пс^{***-11} жараёнларнинг мажмуаси, деб қарайди. У шунингдек, ҳис этиш ва ф лаш қобилятиларини илохий «инъом», деган қарашларни ҳам ил далиллар асосида рад қилади. Ламетрининг кўплаб тиббий кузатувлар ва тажрибаларини умумлаштириши уни психик жараёнлар миёнининг ташкил топиши ва фаолияти билан боғлиқ, деган тўғри хулосага олиб келади.

Ламетри ҳис этиш қобиляти бутун материяга хос, деб бир оз плюзоизмга ён босган бўлса-да, лекин бу қобилят юксак ривожланган организмларга, хусусан ҳайвонларга хос эканлигини алоҳида таъкидлайди. Буни биз ҳайвонларнинг ҳар қандай психик қобилятдан маҳрум бўлган «машиналар» эканлиги ҳақидаги Декарт таълимоти билан бўлган баҳсида кўрамыз.

Ламетри Декартнинг ушбу таълимотини қулгили ва ақлга мувофиқ эмас, деб ҳисоблайди. Тажриба ҳайвонлар ва одамларда ҳиссий қобилятнинг бирдай мавжудлигини тасдиқлайди, дейди Ламетри. Инсондаги сингари ҳайвонларда ҳам психик ходисаларнинг моддий асоси (субстрати) бўлиб миёна хизмат қилади, фарқи шундаки, ҳайвонлар миёна кам ривожланган. Ламетри инсон онги билан ҳайвонлар психикаси ўртасидаги фарқни аниқ курсатмаган бўлса-да, лекин инсон психикасининг ҳайвонлар психикасидан устунлигини таъкидлайди.

Ламетри ўзининг «Инсон — машина» деган тезисини изохлаб, инсоннинг механик қурилмадан фарқ қилишини кўрсатади. Кўп ҳолларда Ламетри инсон танасини соат механизми билан таққослайди. Инсоннинг механик қурилмалардан фарқи тўғрисидаги фикрини давом эттирсак, аввало инсон шундай «маҳсус» машина, у сезиш, фикрлаш қобилятларига эга, у яхшини ёмондан ажрата олади.

Психо-физик муаммоларни илмий ёритиш билан бирга Ламетри диққат марказида турган долзарб масалалардан бири жонли мавжудотларнинг пайдо бўлиши масаласи. Ушбу масала буйича унинг қуйидаги таҳминлари мавжуд:

1. Бир замонларда бутун ер юзини қоплаган сувга осмондан барча жонли мавжудотларнинг уруғлари, «тухумлари» тушган бўлиб, океан сувининг қуриши билан бу уруғлардан офтоб иссиғи таъсирида турли организмлар униб чиққан.

Ушбу тахмин билан бир қаторда Ламетри яна бошқа гипотезани илгари суради.

2. Унга кура гўё дастлаб содда организмлар пайдо бўлган, кейин улардан мураккаблари вужудга келган. Ламетри ўсимликлар дунёси ва инсонни органик олам тараққиётининг қуйи ва юқори босқичлари, деб тасаввур қилади, қолганларини эса оралиқ звенолар, деб ҳисоблайди.

Ламетрида пайдо бўла бошлаган табиатга эволюцион қараш турларни келтириб чиқазувчи омил сифатида «чатишиш» ҳақидаги тасаввурларни ҳам ўз ичига олади. Унинг тахминига кўра инсон, биологик тур сифатида турли ҳайвонларнинг қўшилиши оқибатида келиб чиққан.

Энг муҳими, Ламетри инсониятнинг пайдо бўлишини фақат биологик омиллар билан тушунтириш мумкин эмаслигини англаб етган эди. Унинг таъкидлашича, киши мияси инсон онги шаклланиши учун зарур асос (субстрат) бўлсада, лекин тарбия, одамлар билан мулоқот, нутқ, бир сўз билан айтганда, ижтимоий омиллар ҳам зарур экан. Тилнинг вужудга келиши ва инсоннинг ижтимоий мавжудот сифатида қонунлар ва ахлоқни кашф қилиши уни «ҳайвонлар подшоҳи» мавқеига кўтарди.

Ламетри табиатнинг чекланмаган яратувчилик имкониятларига ишонарди. Табиат миллионлаб инсонларни жуда осонлик билан яратади. Унинг қудрати энг содда жонзотдан то энг виқорли инсонни яратишгача намоён бўлади. Ламетри табиатни бутун борликнинг (минераллар, усимлик олами ва ҳайвонот дунёси) умумий онаси, деб билади. Демак, оламда ягона субстанция мавжуд булиб, у турлича шаклларда намоён бўлади. «Инсон эса унинг энг мукамал кўринишидир». Ламетрининг инсон ва унинг моҳиятини тушунтиришида замонасининг чекланганликлари ва табиий-илмий фанларнинг тараққиёт даражаси уз аксини топган эди. Хусусан, инсонни таърифлаганда уни перпендикуляр ҳаракатланувчи машина, маърифатли машина, сунъий соат механизми, «инсон танаси ўз-ўзидан ҳаракатланувчи машина» ва ҳоказо, деб атайди.

Ламетри ўзининг асарларида, хусусан «Инсон — машина» китобида ижтимоий ҳаёт инсон онги шаклланишининг муҳим шарти, деган қоида ни илгари суради ва кишиларнинг узаро муносабатларини тартибга солишда ва уларни бошқаришда қонунлар ва ахлоқий қоидаларнинг алоҳида ролини таъкидлайди. У ахлоққа натуралистик қараш тарафдори булиб, бу қарашга кўра инсонда ахлоқнинг «Табиий қонуни» мавжуд ва у кишига қандай саъй-ҳаракатлар қилиш кераклигини кўрсатади. Ламетри бошқалар томонидан кишига қилинган яхшиликлардан миннатдорлик ҳиссини ва қилган яхшиликлар ўрнига улар етказган зарардан аф-

сусланиш ва озорланишни ахлоқ «Табиий қонуни»нинг муҳим **ифодлм*** ниши, деб ҳисоблайди. Ламетри мавжуд тартибларни ва **қонунларНЙ** ўзгартириш зарурлиги тўғрисидаги хулосаларга келади ва уни **марифЦБ** парварлик нуктаи-назаридан ҳал қилади. У зуравонлик билан **бошқарЙШ** ни қоралаб, фақат фалсафа одамларнинг амалий ишларини «**донолгас III** жамият тарозиси»да ўлчаб, уларнинг қайси бирлари адолатли ва **жамил*** га фойдали, қайси бири жамият манфаатларига зид ва адолатсизли**ГИ** ҳақидаги хулосага келади. Ламетрининг таъкидлашича, подшолар ва **улар*** нинг вазирлари қанчалик донишманд-файласуф бўлишса, улар **ўзларЖ'** нинг инжикликлари, қаттиққўллиги, қонунлари билан ҳақиқат, **адЛПТ** ўртасидаги фарқни англашга қодир бўлади ва натижада бошлиқлар **ИК** сониятга хизмат қила олади ва қул остидагиларнинг ишончини қозонади,

ЖАН ЖАК РУССО

(1712-1778)

ХАЁТИ ВА ИЖОДИ. Ж.Ж.Руссо 1712 йил 28 июнда Женевада туғилди. У ёшлигидан ижтимоий фанларни ва Декарт, Лейбниц, Локк, **Вольтер**ларнинг ижтимоий-фалсафий таълимотларини ўрганади. 1741 йил кузида Парижга келиб, Дидро, Гольбах каби илғор зиёлилар билан **алоқа** урнатади. У Дидронинг таклифи билан «Энциклопедия»га ҳамкорлик қилади.

1750 йил Руссонинг «Фанларнинг ахлоққа таъсири» номли илк **асари** босилиб чиқди. 1754 йидан 1764 йилгача бўлган ўн йиллик давр Руссо ижодида энг сермахсул давр бўлди. Бу йиллар ичида у ўзининг асосий асарларини яратди. Булар «Тенгсизлик сабаблари тўғрисида» (1754), «Юлия ёки янги Элоиза» (1761), «Ижтимоий шартнома тўғрисида» (1762), «Эмиль ёки тарбия тўғрисида» (1762) ва бошқа асарларидир. Руссо асарларида айтилган радикал фикрлари учун таъкиб қилинди. Асарлари, хусусан, «Эмиль ёки тарбия тўғрисида» китоби ёндирилди. Узи эса тақдир тақозоси билан чет мамлакатлар — Швейцария, Англияда қувғинда юрди. У 1776 йили Англияга келиб, шу ерда сўнги йирик асари «Тавба»ни ёзишни бошлади ва уни кейинчалик Францияга қайтиб борганда тугатди. Руссо 1778 йил вафот этади.

Руссо таълимотининг асоси ижтимоий тенгсизлик ва уни бартараф этиш йўллари тўғрисидаги масала эди. Руссо ўзининг илк асарларидан бошлаб XVIII асрда Францияда мавжуд ижтимоий-сиёсий тузумга радикал демократик нуктаи-назарда бўлади ва танқидий фикрлар билдиради. Аниқ ифодаланган демократизм унинг дунёқарашининг муҳим белгиси эди.

Руссо барча ижтимоий нуксонларнинг бош манбаини ижтимоий тенгсизликда, деб билади. Тўқликка шўхликлар ва ўз навбатида ахлокий

бузилишлар бойлиқдан келиб чиқади. Руссонинг «Тенгсизлик сабаблари [ўғрисида] асари тенгсизликнинг келиб чиқишини тадқиқ қилишга ба- шшланган. Ушбу асарда Руссо тенгсизликка ўзгармас ва абадий табиат қонуни деб эмас, балки тарихий ҳодиса сифатида ёндашади. Руссо диқ- қатининг тенглик муаммосига қаратилиши тасодифий эмас эди. Иқтисо- дий тараққиётнинг бориши бу масалани кун тартибига қўймоқда ва у даврнинг долзарб муаммосига айланиб бормоқда эди. Руссо икки турда- ги тенгсизликни ажратади:

- 1) Ёши ва саломатлиги билан боғлиқ бўлган жисмоний тенгсизлик.
- 2) Турлича имтиёзлар билан боғлиқ бўлган сиёсий тенгсизлик.

Руссо «Табиий ҳуқуқ» назарияси тарафдори эди. Инсоният ҳаёти- нинг илк даврларида кишилар тенг, эркин бўлишган ва ҳеч ким ҳеч кимга қарам бўлмаган. Ҳуш, қандай қилиб ибтидоий тенглиқдан тен- гсизлик келиб чикди? Руссо тенгсизликнинг бош сабаби деб хусусий мулкчиликнинг вужудга келишини курсатади. Ижтимоий тараққиёт да- вомида меҳнат қуролларининг яратилиши ва такомиллаштирилиши, деҳқончилик, ўтроқ турмуш тарзи, металлга ишлов бериш ва ҳоказо- лар хусусий мулкнинг пайдо бўлишига олиб келди. Хусусий мулкчи- лик кишилар ўртасида тенгсизликнинг сабаби бўлди, бой ва камба- ғал ана шундан келиб чикди. Кишилар манфаатлари ўртасидаги қара- ма-қаршилик, рақобат, бошқалар ҳисобига бойишга интилиш қабилар хусусий мулкчилик пайдо бўлгандан кейин унинг энг дастлабки оқибатлари эди. Демак, Руссо ижтимоий тенгсизлик тўғрисида фикр юритиб, аввало тенгсизлик вужудга келишининг иқтисодий асосини кўрсатиб беради. Унинг фикрича, иқтисодий ривожланиш ҳам, хусу- сий мулкчилик ҳам ижтимоий тенгсизлик пайдо бўлишининг асосий сабабидир.

Руссо давлатнинг келиб чиқишига ҳам тарихий нуқтаи назардан ёндашади. Унинг фикрича, давлат пайдо бўлгандан кейин у тенгсизлик- ни янада кучайтирди, бойлар ва камбағаллар ўртасидаги қарама-қарши- ликка ҳокимлар ва тобелар ўртасидаги қарама-қаршилик келиб қўшил- ди. Давлат қурувчилари билан меҳнатқаш аҳоли ўртасидаги қарама-қар- шиликнинг ўсиб бориши оқибатида зўравонликка асосланган давлат бошқарувининг деспотизм шаклида ҳужайинлар ва қулларга бўлиниш тўлиқ қонунлашди.

Руссо ижтимоий-фалсафий қарашларининг энг муҳим хусусияти шун- даки, у хусусий мулкни ижтимоий тенгсизликнинг асоси, деб ўзи яша- ган жамиятда бойлиқларнинг тенг тақсимланмаётганини эҳтирос билан кўрсатиб ва хусусий мулкка қарши қурашиб, айна пайтда хусусий мулкни ёқлаб ҳам чиқади. У фақат хусусий мулкчиликнинг йирик шак- лини қоралаб, шахсий меҳнатга асосланган хусусий мулкчиликни жами- ятнинг асоси, деб билади. Шунинг учун Руссо хусусий мулкчиликни бутунлай йўқ қилишни эмас, балки уни тенглаштиришни талаб қилади.

Шундай йўл билан жамиятнинг бойлар ва камбағалларга бўлинишиНИ баргараф этмоқчи ва кишилар ўртасида тенгликка эришмоқчи бўлдиЯ* Руссонинг тенглик ғояси, аввало феодал-абсолютизмга қарши қаратС* ган эди. »

Руссо давлат бошқарувининг уч асосий шаклини курсатади. Булар} демократия, аристократия ва монархия. Демократияда давлатни бошДО ришда бутун халқ иштирок этади. Аристократияда давлат бошқарувН бир қисм кишилар қўлида бўлади. Монархия — ҳокимиятнинг бир қИШИ қўлида тўпланиши.

Хуллас, Руссо ижтимоий-сиёсий қарашларининг асосий жиҳатлари сифатида қуйидагиларни кўрсатиш мумкин:

- 1) Мавжуд феодал-абсолютизм тузумини танқид.
- 2) Ижтимоий тенгсизликни тарихий ходиса, деб қараш.
- 3) Ижтимоий тенглик ўрнатилишини қатъий талаб қилиш ва халқ суверенитетини эълон қилиш.

Руссо ўзининг фалсафий қарашлари бўйича деист эди. У бир томондан расмий динга ҳам қарши эди, айти пайтда материализм ва атеизмга ҳам қарши фикрлар биддиради. Унинг фикрича, Худо ва материя азалдан икки бошланғич асослар. Руссо биз ҳис қиладиган барча нарсаларни, бутун ҳиссий оламини материя, деб атайди.

«Мен ўзимдан ташқарида ҳис қилаётган ва менинг сезгиларимга таъсир қилаётган барча нарсаларни материя деб атайман», дейди Руссо. Лекин у ҳаракатнинг ички ва муҳим хоссаси эканлигини инкор қилиш билан бирга, материяни пассив, деб тасаввур қилади. Ҳаракат материяга ташқаридан, яъни Худонинг аралашуви, таъсири орқали берилади, деб ҳисоблайди.

Руссо бизнинг барча билимларимиз сезгилардан келиб чиқади, деб ҳисоблаб, билиш назариясида сенсуалистик нуқтаи назарда туради.

Педагогик қарашлари. Руссонинг ижтимоий-сиёсий ва фалсафий қарашлари унинг педагогик назариясининг мазмунини белгилайди. Руссо янги замон педагогикасининг ислохотчиларидан бири эди. У педагогика назариясини демократлаштириш бўйича кўп асарлар нашр қилади. У ўзининг педагогик конституцияси асосида эркин шахсни тарбиялашни ёқлаб чиқади.

Руссо одамни таҳқирлаган ва эркинлигини поймол қилган ўз даврининг феодал тартибларга, схоластик (қуруқ ёд олдириш)га асосланган мактабларга, кўпол интизом ва тан жазосига қурилган ҳамда бола шахсини ерга урадиган тарбия тизимига қарши чиқди. Бу эса, ўз навбатида, унинг педагогик ғоялари чуқур инсонпарварлик асосига қурилганлигини кўрсатади. Руссо фикрича, инсоннинг инсон томонидан хўрлайдиган, бировлар ҳисобига кун кўришга асосланган жамият бузук, айниган жамиятдир. У «Олам яратувчисининг қўлидан чиққан барча нарсалар соф, яхши ва тозадир. Лекин одамлар қўлига тушгач улар айнийди, бузилади,

чирийди»,— деб хитоб қилади. Ўз давридаги жамиятни у айниган, бузук жамият, деб таърифлайди. «Чунки бировлар эзилиб, янчилиб меҳнат қилади-ю, бировлар шу меҳнат эвазига хур ва фаровон ҳаёт кечиради». Руссо бундай жамиятга лаънатлар ўқийди ва болани гўдаклигидан ана шундай жамият иллатлари юкмай туриб, «табиат кучоғига» олиб кетиб, иллатсиз одам қилиб тарбиялаш кераклигини уктириб ўтади. Руссо синфий, табақавий жамиятни бирор зўравонлик ёки қурол кучи билан ўзгартиришни истамайди. Балки, у жамиятни ўзгартириш асосига тарбия воситасини қўяди. У ўзининг жамиятни ўзгартиришга «кодир» булган гарбиявий ғояларини, тавсияларини амалдорлар фарзандларига бағишлайди. Чунки амалдор Руссонинг тарбия тизими учун шароит яратиб бера олади. Шунинг учун амалдорнинг фарзанди бўлмиш Эмиль Руссонинг бош қахрамонидир.

Эмиль тарбия туфайли меҳнатсевар, касб эгаллаган, билимдон, уз меҳнати билан тирикчилик ўтказадиган эркин киши бўлиб етишади. У меҳнат қилмаса туролмайди. Уни 16 ёшида жамиятга қайтариш мумкин. Чунки, энди жамиятнинг ярамас иллатлари, биров меҳнати ҳисобига кун қуриш, «берсанг ейман, урсанг ўламан» каби тобелик унга бегона. «Унинг ақли файласуф ақли, қўллари дурадгорнинг олтин қўллари»га айланган. Шунгача биров меҳнатига кун кўрадиган, эркинлиги меҳнатқашлар билан боғлиқ бўлган ота-оналари оламдан ўтиб кетади. Шундай қилиб, жамият тарбия йўли билан табақасиз, тенгликка асосланган жамиятга айланади.

Руссонинг ғоясида меҳнатқашлар фарзандларини тарбиялашнинг зарурияти йўқ, чунки турмушнинг, меҳнатнинг ўзи тарбиялаб беради. У ўз давридаги тарбия тизимни, айниқса, болалар қобилятини, қизиқишларини ҳисобга олмайдиган, тан жазоси одатий тус олган тартибларга қарши чиқиб, ўзининг «эркин тарбия» ғоясини яратди.

Бу ғояга асосан:

- а) тарбия бола табиатига мос тушиши керак;
- б) болага қизиққан нарсалар ургатилиши зарур;
- в) бола шахси, эркинлиги ҳурматлансин;
- г) тан жазоси, умуман қўлланилмасин.

Тарбия бола табиатига, умуман унга мос тушиши керак, деганда Руссо қуйидагиларни кўзда тутди: боланинг ўзида нима бор? Бунини намоён қила оладиган табиий ҳолатни вужудга келтириш талаб этилади. «Табиат» болаларнинг ўсиб, катта бўлишларидан олдин уларни бола бўлишларини истайди, болаликка болалик онларида пишиб етилиш имконини беринг», деб ёзади. Руссо ўз навбатида одам табиатини чуқур урганишга ва унинг тараққийсига хос бўлган хусусиятларни аниқлаб беришга интилди. Болаларни ривожланиш жиҳатидан даврларга бўлишда ҳам тарбияни табиатга уйғунлаштириш тўғрисидаги қарашлари ётади.

У боланинг табиий ўсишидаги босқичларни ҳар қайсиси учун **етақ*** чи негиз топишга интидди. Табиатнинг сезги органларини **ўстиришДШ** ги ролини далиллар билан курсатиб берди.

Болага қизиққан нарсалари ўргатилсин. Бунда табиийки, **бола ўЭИ** кўрган нарсаларга қизиқиб қарайди, шунинг учун бола «буомлар **ичида**» усиши керак. Урганилиши лозим бўлган нарсаларни танлашда **боланинг?** қизиқишини назарда тутиш керак. Руссо шундай тарифлайди: **Бола КҒ** тоблардан кура табиатга қизиқади, география, астрономия, **табиатшуноо**» лик унинг жону дили.

Масалан, география ва табиат билимларини экскурсия тарзида **таш** кил этиш керак.

Болалар ўрмонга кетар экан, бу қандай усимлик, қандай гул, **қандай** дарахт каби саволларни беради. Урмон ўртасидан уйларига **адашмай** қайтиш учун эса горизонт томонлари зарур.

Болалар ўқитувчисидан горизонт томонлари ҳақида тушунча **бериш*** ларини талаб қилади ва ҳозир болалар қизиқяпти, савол **беришларини** талаб қиляпти, савол беряпти — бу усул эса болани таълимдан **зериктир-** майди.

Астрономия сабоғи кечки сайрда берилади.

Бундай таълим жараёнида бола шахси ва эркинлиги ҳурмат **қилини*** ши шарт. Чунки, «Эркинлик инсоннинг бирдан-бир табиий **хулқидир** инсон эркинлигини бўғувчи жамиятга лаънатлар бўлсин», — деб **хитоб** қилади Руссо.

У бола шахсини ҳурматлаш, қизиқиш ва истакларини ҳисобга олиш- ни тавсия этади. Мажбур этишни тарбия усулига қушмайди.

Мисол учун, бола ўзи ўтирадиган стулни синдирса, уни **уриб** сўкиш шарт эмас. Тикка туриб оватланишга мажбур килинг, **ўшанда** стулсиз қанчалик ноқулай бўлишини ҳис қилади. Уз хонаси ойнаси- ни синдирса, янги ойна солиб бермаслик керак. Танасига совуқ ўтса, ойна аҳамиятини тушуниб этади ёки қоронғу жойга қамаб қўйинг. Бу чоралар бола соғлигига салбий таъсир қилиши мумкин, лекин **Руссо-** нинг фикрича, бераҳм ўсгандан кўра, шамоллаб қолгани афзалроқ. Бу усулларни жазо эмас, тушунтириш воситаси, «табиий оқибат», **деб** ҳисоблайди. Руссо тарбияланувчи боланинг ёшини тўрт даврга бўла- ди:

- 1) Туғилганидан 2 ёшгача — жисмоний тарбия бериш даври.
- 2) 2 ёшдан 12 ёшгача — «ташқи сезгиларини ўстириш» даври.
- 3) 12 ёшдан 15 ёшгача — ақлий тарбия бериш даври.
- 4) 15 ёшдан 18 ёшгача «бўрондек мавж урган даври» — ахлокий тарбия бериш даври.

Бола ёшини даврларга бўлиши ва бу даврлар тўғрисидаги фикрлари Руссонинг тарбияни табиатга уйғунлаштириш тўғрисидаги қарашларига мувофиқдир.

Илк болалик даврида (2 ёшгача) тарбиянинг негизи жисмоний тарбиядан иборат булиши зарур. Одатда, боланинг қўл-оёқларини боғлаб, йўргаклаб кўядилар, лекин бу боланинг тўғри ривожланишига салбий таъсир кўрсатади.

Бола доимо ҳаракатда бўлиши керак, юра бошлагач турли буюмларга дуч келади, ушлайди, бузади, синдиради. Шундай қилиб, бола эрта ёшдан бу буюмларни таниб, уларни ўз ўрнида ишлата бошлайди. Руссонинг фикрича, инсон тарбияси у туғилиши ҳамонқ бошланади: чакалоқ хали гапирмайди, аммо ўргана бошлайди.

«Агар сиз болаларингизнинг шўхликларига йўл бермасангиз, унда ҳеч қачон донишмандликни дунёга келтира олмайсиз», деб ёзади Руссо. Болани чиниктириш ва унинг жисмоний кучларини қандай қилиб мустаҳкамлаш кераклигини кўрсатиб утади.

Иккинчи даврда болага ҳар хил насихатлар қилавермаслик, танбех беравермаслик кераклигини таъкидлаб, бу ёшда боланинг ташқи сезгиларини ўстиришни уқтиради.

Бола соғлиғини мустаҳкамлаш, уни жисмоний жиҳатдан чиниктиришни давом эттириш лозимлигини уқтиради.

«Болани ақли ва мулоҳазали қилмоқ учун уни бақувват ва соғлом ўстириш керак, майли, у ишласин, тинмасин, югуриб елсин, бакириб-чакирсин, доимий ҳаракатда бўлсин!» — деган эди Руссо.

Унинг фикрича, бу даврда мажбуран ўқиш, ёзишни ўргатиш шарт эмас. Агар саводи бирор йўл билан чиқиб қолган бўлса, бирдан бир ўқийдиган китоби Даниэл Дефонинг «Робинзон Крузо»си бўлсин. Чунки Робинзон табиат кучоғида ҳаракати, меҳнати билан турмуши учун зарур нарсаларни яратди ва оролда тирик қолди. Бола бу каби китобларни ўқиб, жисмоний соғлом ва меҳнатсевар булишга ҳаракат қилади. Бола 12 ёшга етганда жисмоний жиҳатдан бақувват, мустақил, ҳар бир нарсани тез тушуниб, такомиллашган сезги аъзолари орқали идрок қилиб ҳаракат қиладиган даражага етади.

Учинчи даврда Эмилга ақлий ва меҳнат тарбияси берилиб, касбга ўргатилади. Бу даврда, Руссонинг фикрича, ҳамма нарса болага идрок қилиш учун мумкин қадар энг қўп даражада яққол кўрсатилиши, шу билан бирга, болани кузатувчан, зийрак ва фаол қилиб тарбиялашнинг катта аҳамияти борлигини, болани ўқитиш учун табиат ва жамият билан бевосита алоқада бўлишининг муҳимлигини аниқ ифодалаб берди. Бундан ташқари, бола биринчи гадда дурадгорчиликни ўрганади, сўнгра бошқа турли-туман хунарлар билан танишади. Руссонинг қаҳрамони хунарманд кишининг ҳаёти билан яшайди, унда меҳнат аҳлига, меҳнатнинг ўзига ва меҳнат билан дам олиб, ҳузурланишга ўрганади. Меҳнат тарбия воситасига айланади. Шу билан бирга, эркин одамнинг ижтимоий бурчи ҳисобланади.

Туртинчи даврда Эмил энди ахлоқий тарбия олади. У юксак ахлоқ эгаси бўлган кшпилар қаторидан жой олиши ва ҳамма кишиларни сева-

диган хислатни эгаллаши зарур. Руссо ахлоқий тарбиянинг вазифасини!
яхши хисларни, яхши муҳокама юритиш қобилиятини ва яхши **иродани**
тарбиялашдан иборат эканлигини таъкидлайди. Ж.Ж.Руссонинг **педагог** %
гик ғоялари ва қарашлари «Эмиль ёки тарбия тўғрисида» номли **асари**Д!
тўла ифодасини топган. Ижтимоий руҳда ёзилган бу асар ўша даврдаш
турли табақа вакилларининг дунёқарашини бутунлай ўзгартириб **юбор***
ди. Руссо ўз замонасининг тарбия усулларини танқид қилиб, **жами**Л I
дунёқарашини, фикрларини алғов-далғов қилиб юборди. Бу усуллар **Тў**
бақавий манфаатларга асосланганлигини, чин инсонни тарбиялашдам
йироқ эканлигини кўрсатиб берди.

Унинг қарашларини ифодалаган асарлари чуқур демократик рух би- •(
лан суғорилган эди, шу билан бирга, меҳнатга, меҳнатқашларга **буюк**
хурмат туйғуси билан суғорилган эди. Шунинг учун бўлса керак, **Евро**
панинг илғор ўқимишли кишилари унинг ғояларини ҳаётга тадбиқ **қили**
бошлади. Унинг педагогик ғоялари асосида инсон деган номга муно»
сиб кишини тарбиялаш ётади. Руссо ҳамма мавқелар белгилаб қўйилган
ижтимоий тузумда ҳар бир киши ўзи учун тарбияланган бўлиши керак.
Барча одамлар тенг ҳуқуқли бўлган табиий тузумда уларнинг умумия
мавқеи инсонликдир, кимки шу мавқе учун яхши тарбияланган бўлса, у
одамийлик билан боғлиқ бўлган вазифани яхши бажара олади. Уқувчим-
ни ҳарбий ишга, черков хизматига ёки судьяликка тайинлашадими —
мен учун бунинг фарқи йўқ. Болага ўргатмоқчи бўлган хунарим бу
ҳаётдир.

Менинг қўлимдан тарбияланиб чиққандан кейин истайманки, у
судья ҳам, солдат ҳам, поп ҳам бўлмайди, у аввало инсон бўлади, **деб**
уктиради. Эски тарбия тамоман зўравонликка, кўр-кўрона бўйсунушга
асосланганлигини кўрган Руссо зўрма-зўракисиз, табиий тарбия бериш-
ни талаб қилди. Унинг фикрича, инсон қалбида туъма ёмонлик йўқ...
бошланғич тарбия инкор қилиш руҳида берилиши керак.

Бу тарбия яхшилик ёки ҳаққонийлик ҳақида дарс беришдан иборат
бўлмай, балки боланинг қалбини бузукликлар ва ақлини хатолар қилиш-
дан сақлашдан иборат бўлишини истайди. «Менга келсак,— деб ёзади
Руссо,— мен Эмилга ҳеч қачон қўлидан бой бермайдиган, уни ҳамма
вақт иззат ва ҳурматга мушарраф қиладиган мартаба беришни истайман,
бу жиҳатдан унга тенг келадиган кишилар камдан-кам булади, сиздан
оладиган ҳар қандай унвон ҳам уни ўша мартаба даражасига кўтара
олмайди».

Руссо ўзи орзу қилган «эркин инсон»ни тарбиялаш асосига жис-
моний ва меҳнат тарбиясини қўяди. Унинг фикрича, жамиятда яшов-
чи ҳар бир киши ўз таъминотининг қийматини меҳнат билан ўлчаши
керак, шунинг учун меҳнат кишининг муқаррар бурчидир. «Бойми
ёки камбағалми, кучлими ёки кучсизми, барибир меҳнатсиз яшовчи
ҳар қандай киши ўғри, муттахамдир». Шунинг учун унинг қаҳрамони

Эмиль дехқончиликни яхши билади, у бир канча хунар-касбларни ўрганади.

Руссо, меҳнат боланинг ақлий кучларини ўстирувчи восита эканлигини ҳам уқтиради. «Сиз қўл меҳнати билан шугулланишни фақат жисмоний машқ қилдириш ва ўқувчимизнинг қўл ҳаракатларидаги чакқонликни ўстиришдан иборат, деб ўйламаслигингиз лозим. Боланинг қизиқишларини ҳар томонга буриб юбораётганимизга, унинг фаҳм-фаросатини, зийраклигини қандай қилиб камол топтирганлигимизга эътибор бериш керак. У ҳар бир дуч келган нарсани билиб олишга интилади». Руссонинг фикрича, болалар меҳнатидан қўзланган мақсад меҳнатнинг натижаси бўлмай, балки унинг болага тарбияловчи таъсир кўрсатишидир.

Руссонинг фикрича, болага кўр-қуруна меҳнат эмас, балки маълум мақсадлар қўзланган мияни ишга соладиган меҳнат зарурдир. У ўз ўқувчисининг бирор хунарни урганиши кераклигини айтса ҳам, унинг асосий эътиборини политехника таълимига, болани маълум бир ихтисосга эмас, балки умуман меҳнатга тайёрлашга беради. Политехника таълимини ўқувчининг ижтимоий муносабатлар ҳақида тўғри тушунча ҳосил қилишга имконият берадиган восита, деб ҳисоблайди.

Руссо боланинг доимо ҳаракатда бўлишини, бу эса уни жисмоний хижатдан етук, соғломлигини таъминловчи омил, шу билан бирга, жисмоний меҳнатни ижтимоий бурч, эркин мустақил киши бўлиш воситаси, кенг ақлий савияга эга бўлиш ва ижтимоий муносабатларга тўғри жавоб беришга асос эканлигини уқтиради.

«Ижтимоий масалаларни тушунтириш зарурияти, меҳнатга муносабат билан ўзаро боғлиқдир», — деб тушунган Руссо, тарбиячиларга қарата қуйидагича мурожаат қилади: «Болалар билимлари туғланиб, одамларнинг бир-бирига муносабатлари ҳақида гапиришга сизни мажбур қилсалар, унга бу муносабатларни ахлоқий томони тўғрисида гапирмай, аввало ўқувчингиз диққатини одамларни бир-бирига фойдали қиладиган саноат ва касб-хунарга буриш».

Руссо ўз давридаги таълим-тарбия услубиётини ислохот қилишга ҳаракат қилди. Моддий неъматларнинг асоси касб-хунар, меҳнат эканлигини тушунган Руссо, илм меҳнат билан ҳамоҳанг бўлиши кераклигини ташвиқот қилиб ўтди. Тарбиячи-ўқитувчининг етакчилик ролига катта аҳамият беради. Таълим бор ҳақиқатни айтмай, шу ҳақиқатларни излаб топишга ундайдиган усулни тавсия этади. Бу усулга мувофиқ, бола нарса ва ҳодисаларни мустақил тадқиқ қилиши керак. Ҳамма нарса болага идрок қилиши мумкин қадар, энг кўп даражада яққол кўрсатилиши керак. Руссонинг фикрича, табиат борлиқнинг ўзи, бола танишаётган ҳаётий фактларнинг яққол ўзгинасидир. Бундан ташқари, яхши мулоҳазалар юритиш қобилияти улуғ кишиларнинг таржимаиҳолини, қолдирган меросини ҳамда тарихни ўрганиш натижасида тарбияланади. Таълим-тарбияда устознинг намуна бўлишини алоҳида уқтиради.

«Уқувчингизга устахоналарни, ўқув, тиқув дасттоҳларини, **дехкончилик** майдонларини таништириб юрганингизда, унинг бирор **ишни ээи** ишлаб кўрмасдан туриб кўздан кечиришга, у ерларда қилинаётган **хамма** ишларнинг маъносини яхши тушуниб олмай туриб, у ердан **кетишига** йўл қўйманг. Бунинг учун сизнинг ўзингиз ҳам ишланг, сиз **унга ҳар** бир ишда ибрат бўлинг, уни ишга уста қилиш учун ўзингиз ҳамма **ерда** шогирд бўлинг, шунга амин бўлингки, бир соатлик аниқ амалий **меҳнат**-да у кун бўйи оғзаки тушунтирганингиздан кўпроқ нарса билиб олади».

Руссо ишонч билан: «Ҳақиқий тарбия қоидаларда эмас, машқлардадир», — деб уқтиради.

Руссо тарбиячи маҳорати ҳақида тўхталиб: «Тарбиячининг маҳорати ўқувчининг эътиборини мутлақо аҳамияти бўлмаган майда-чуйда **нарсалар** билан чалғитмай, балки кишиларнинг ўзаро муносабатларидаги йирик ходисаларни ўқувчига яққол кўрсатиб берадиган фактларга **қаратиш**дир. Уқувчи ижтимоий тартибларни яхши ва ёмон томонлари ҳақида фикр юритишга қодир бўлиши учун ходисаларнинг моҳиятини билиб олиши лозим. Тарбиядаги энг катта хато ўта шошқалоқликдир», — дейди.

Ж.Ж.Руссо ўспириннинг жинсий тарбиясига ҳам аҳамият берган ҳодда, бу ёшдагиларнинг хисларини кўзғатадиган зарарли нарсалардан четлатишни таклиф этади, яъни мазмуни тўғри келмайдиган китобларни ўқимаслиги, тор кийимлар киймаслигини уқтиради. Бола қайноқ ҳаёт билан яшаши, хамиша ҳаракатда бўлиши, жисмоний меҳнат билан **шуғулланиши**, очиқ ҳавода кўпроқ юришини тавсия қилади. Унинг фикрича, болаларни жинсий ҳаёт тўғрисида саволлар беришига имкон борича йўл қўймаслик керак, деб ҳисоблайди.

Боланинг етарли даражада вояга етганлигига қаноат ҳосил қилингандан кейин тарбиячи боланинг жинсий ҳаёт тўғрисидаги маълумотларни четдан, ёмон манбалардан билиб олишга йўл қўймай, бу ҳақдаги саволларга ҳеч тугилмай, яширмай, жиддий тўғри жавоб қайтариши лозим.

Руссо хотин-қизлар тарбиясига алоҳида тўхталиб ўтади. Айниқса, ҳамма нарсани билган, теран фикрли, «олтин қўлли», ҳақиқий инсон мартабасига эришган Эмилига муносиб аёлни танлаб олиш масаласини диққат билан таҳлил қилади. Аёллар тарбияси унинг табиий ва ижтимоий қарашларидан келиб чиқади.

Унинг фикрича, аёл ҳақиқий она бўлиши, уй-рўзғор ишларини тўқис бажарувчи, оилада соғлом муҳит яратиш, эрига ёқимтой, унинг фойдали ишларига ҳисса қўшадиган, эрининг камчиликларини тузатиб, унинг обрўси учун курашувчи бўлиши керак. Шу билан бирга, кечиримли, кишилар қалбига йўл топа оладиган, меҳмонни иззат-иқром билан кутиб олиб, ҳурмат билан кузатиб қўядиган уй бекаси бўлишини истайди. Шунинг учун уларга аёллар тарбияси қизлар тарбиясидан фарқ қилиши

кераклигини эслатиб утади. Аёл, биринчи гада соғлом бўлиши ва тетик бола туғишига замин тайёрлаши керак. У табиий гўзал ва қоматли бўлиши учун жисмоний тарбия олиши, гимнастик машқлар билан шуғулланиши талаб этилади. Аёл Руссонинг фикрича, яхши уй бекаси, тиқувчи ҳамда пазанда бўлмоғи, динга эътиқодли бўлиб, эр қайси динда бўлса, шу динни қабул қилгани маъқул.

Руссо болани оилада тарбиялаш масаласига ҳам катта эътибор берган маърифатпарвар эди.

Оилада тарбия оқилона йўлга қўйилиши, ота-она ўз манфаатлари деб бола эркинлигини чегаралаб қўймасликларини таъкидлайди. Шу билан бирга, болани ортиқча талтайтириб юбормасликни уқтиради. «Агар болангизга ён бераверсангиз, у сизга ҳукмдор бўлади, хатто, уни итоат эттириш учун ҳар дақиқа унинг айтганига қўнишингизга тўғри келади»,— деб таъкидлайди Руссо.

У ўзининг қарашларида отанинг бурчини қуйидагича таърифлайди: ота болаларни бино қилиш, едириш-ичириш билан ўз зиммасидаги вазифасининг учдан биринигина бажарган бўлади. У болани одамзод каторига қўшмоғи, жамиятга фаол кишиларни, давлатга фуқарони етиштириб бермоғи керак. Шу учала қарзини узиши мумкин бўлгани ҳодда, бу ишни бажармаган ҳар қандай киши айбдордир, борди-ю бу қарзнинг ярминигина узса, янада баттарроқ айбдор бўлади. Кимки зиммасидаги оталик бурчини бажармаса, у ота бўлиш ҳуқуқидан маҳрумдир.

Ота-оналарнинг, ўз фарзандларига нисбатан оқилона муносабатда бўлишини, яъни айб ишлар, ножўя хатти-харакатлар қилса, уларнинг зарарли оқибатларини тушуниб етишига имкон беринг. Яхши ишлар қилса, рағбатлантиришни унутманг, деб маслаҳатлар беради.

Ж.Ж.Руссонинг тарбиявий тизими, ғоялари умуминсоний тарбия мазмуни билан суғорилган бўлгани учун ҳам умри боқий таълимотдир.

У сўз юритган тарбиянинг қайси йўналишини олманг, биз таянаётган, ташкил этаётган таълим-тарбия мазмунига ҳамоҳангдир. Ўзбекистон Республикасида таълим тизимини эркинлаштириш ва демократиялаштириш соҳасида сўз юритадиган бўлсак, беихтиёр Руссо қарашларидаги — боланинг қизиқишларини, иқтидорини ҳисобга олиш, болага меҳр-муҳаббат билан қараш, бола шахсини ҳурматлаш, ёш хусусиятларига аҳамият бериш каби фикрларини эътиборга олмай иложимиз йўқ.

Ж.Ж.Руссонинг педагогик қарашларидаги биз учун қимматли ва **фой**данан холи бўлмаган қуйидаги жиҳатлари кўзга яққол ташланиб туради:

1. Дидактик қарашлари:

- а) боланинг қизиқишлари асосида машғулотларни ташкиллаштириш;
- б) таълимнинг мавҳумликдан холи бўлиши;
- в) далил ва исботлар билан билим бериш.

2. Ҳар томонлама камолга етказиш асоси:

- а) акдий салоҳиятни ошириш;

б) касб-хунарни пухта эгаллаш;

в) ноз-неъмат манбаи бўлган дехқончиликка меҳр қўйиш;

г) меҳнатга муҳаббат.

3. Меросни ўрганиш (Руссо тарихий мерос орқали тарбиялаш!Ш. алоҳида уқтириб ўтган).

4. Экологик тарбия.

Руссо ўз давридаёқ олам Яратувчисининг қўлидан чиққан нарсалар соф, мусаффо эканлигини, инсонлар қўлига тушгач бу мусаффолик йўқолишини айтиб ўтган. Унинг огоҳи бизни ҳам табиатдан оқилона фойдаланишга даъват этади.

5. Жамият учун ҳозирги даврда энг муҳим фазилат бўлган «инсон» деб аталган мавқени таъминлаш ғояси.

6. Жинсий тарбия муаммоларини кўтариб чиқиши.

Ер юзида жинсий муносабатларда парокандалик юз бераётган ҳозирги пайтда Руссо фикрларига мурожаат қилмай иложимиз йўқ.

Хуллас, умумжаҳон фани, маданияти ва педагогикасининг ривожига муносиб ҳисса қушган маърифатпарвар Ж.Ж.Руссонинг меросига тез-тез мурожаат қилиб турсак, тафаккуримиз ва фикрларимиз бойишига, одамийлигимизни мустаҳкамлашга яхшигина озука олган бўламиз.

ДВДРО

(1713-1784)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Дени Дидро Франциянинг Лангр шаҳрида ўзига тўқ, хунарманд оиласида туғилди. Денининг отаси икки ўғлини ҳам етук маълумотли қилиб тарбиялаш мақсадида ўша вақтдаги ягона ўқув марказларидан ҳисобланган иезуитлар коллежида ўқитади. Бу коллежда асосан қадимги тиллар, тарих, нотиклик маҳорати, адабиёт ўқитилар эди. Дидро 15 ёшга етганда Парижга йўл олади. Сабаби, у ерда замонавий билим олиб, ҳаёт билан яқиндан танишиш эди. Париждаги ДАркур коллежига жойлашиб, юнон ва лотин тилларини урганишда давом этади. Аввалида, математика фани билан қизиқмаса ҳам сўнг табиий фанлар билан жиддий шуғулланади. Уқишни тугатгандан сўнг отасининг маслаҳати билан икки йил давомида Лангрда прокурорга ёрдамчи бўлиб хизматга қиради. Лекин уни ҳуқуқий соҳалар унчалик қизиқтирмайди. Бўш вақтларида эса инглиз тилини ўрганишга киришади. Кейинрок, умуман, хизмат қилишдан бош тортиб, ўз фаолиятини фанга бағишлашга қарор қилади. Бу қарор Денининг отасига ёқмаса ҳам унга ушбу масалани уйлаб кўришга муҳлат беради. Аслида отасининг асосий мақсади ўғлини руҳоний қилиб тарбиялаш эди. Ёш Денининг фикрича, инсон кам таъминланган бўлса ҳам, у эркин турмуш тарзига эга бўлиши ва ички қизиқиш ҳолатига қараб ҳаётда яшаши лозим.

1733 йилдан 1744 йилларгача Дидро ўз йўлини топиш мақсадида тинимсиз ҳаракат қилади. Шу йиллар давомида турмуш эҳтиёжини таъмиplash мақсадида турли укув юртларида онда-сонда берилган соатлардан фойдаланиб, дарс бериб юради. Чунки, бу пайтларда унинг отаси моддий ёрдам беришдан бош тортган эди. Шу сабабдан Дени мустақил иш юритарди. Лекин бу даврларда ҳам у фалсафа, математика, тарих, адабист ва хорижий тилларни урганишдан тўхтамади. Натижада, шу йилларда унда энциклопедик ақл-фан ташкилотчилиги хусусиятлари шаклланди. Унинг фалсафий карашларининг дастлабки даврлари 1740—45 йилларга тўғри келади.

1746 йилда муаллифсиз холда нашр этилган «Фалсафий фикрлар»да христианлик билан тула алоқани узиб, деизм нуқтаи назарига ўтади. Шу йилларда Дидро Ж.Ж.Руссо, Кондильяк каби ёзувчи ва файласуфлар билан танишади, мунозара ҳамда суҳбатларда қатнашади, кейинчалик булиши мумкин бўлган қувғин ва танқидларга ўзини тайёрлайди.

«Фалсафий фикрлар» ҳаёт юзини қўриши билан парламент томонидаи китоб ёқиб юборишга қарор қилинади. Уни олдиндан сезган Дидро шу асарнинг узидаёқ муқаддас улуғларнинг фикрига қарата айтилган (|>икр ва мулохазаларидан дин пешволари юз ўгирсалар, уларга нисбатан ина янги ғоялар пайдо бўлишини таъкидлайди. «Улар,— дейди у, — Дскарт, Монтен, Локк ва Бейлларни доимий танқид остига олган эканлар, мени ҳам шундай қиладилар. Мени деист ва ишонмасликда айблалсалар, осонгина қутулдик дейишлари мумкин, аммо ундай бўлмайди, биламан келажакда менга ўхшаганларни қоралаш давом этаверади». Бу (|>икрларни айтишдан Дидронинг мақсади иезуитларни диний соҳада нотўғри йўл тутганларини исботлаб, ҳамма динларнинг тенглигини, шу билан бирга, инсоннинг борлиқ Худосининг борлигига шубҳа қилишга ҳуқуқи борлигини талаб этиш эди. Ҳамма жойда ақлий фаолиятга суяпиш, жумладан динда ҳам шундай қилиш зарурдир. Таъкидлаш лозимки, Дидро христианликни танқид қилиш давомида деизмнинг камчиликларини, салбий томонларини ҳам оча боради. Натижада даҳрийлик нуқтаи назарига ўтади. Даҳрий-материалист сифатида шакллана бошлайди. Бу унинг «Ожизлар тўғрисида хат»ида яққол кўзга ташланади. Шу пайтларда Францияда сиёсий вазият анча кескинлашган бўлиб, Дидронинг бу фаолияти полициячиларга ёқмас эди. Унинг динга қарши ёзилган асарларини рўқач қилиб, 1749 йилда қамокқа олишади. Лекин у нуфузли таниш-билишлари орқали уч ойдан сўнг қамокдан озод қилинади. Шундан сўнг Дидро йигирма йилдан кўпроқ умрини «Энциклопедия ёки санъат ва касб-хунар изохли луғати»га бағишлади. Дидро унинг асосчиси ва биринчи муҳаррири бўлди. Бу энциклопедия ҳақидаги ғоя XVIII асрнинг 40-йилларида пайдо бўлган эди. Чунки, бу энциклопедия маърифатпарварликни тарғиб қилишда хизмат қилишини биринчи бўлиб Дидро сезган эди. Уз ғоясини амалга ошириш учун ташкилий ишларда

тинмай меҳнат қилар экан, йирик фалсафий асарлар ёзишдан ҳам тухтамади. Дидронинг мустақил фалсафий фикрларини шаклланиши даҳрий*лик нуктаи назарга ўтиши билан боғлиқдир. Чунки, бу йилларда у Аристотель, Платон, Ф. Бэкон, Р. Локк, Р. Декарт, Б. Спиноза асарларини чуқур ўрганди. «Ожизлар тўғрисидаги хат»дан бошлаб «Физиология элементлари» (1773—1780) гача кўплаб фалсафий муаммоларни ишлаб чиқди. Бу ўринда «Табиатни тушунтиришга оид фикрлар» (1754), «Жян Рамо» (1762), «Даламбер билан Дидро суҳбати» (1769), «Жак-Фаталист» (1773), «Материя ва ҳаракатнинг фалсафий принциплари» (1790), «Энциклопедия»да ёзилган мақолалар ва асарларини мисол қилиб олиш мумкин. Бу асарлар ва мақолаларда таҳлил қилинган муаммолар Дидронинг буюк мутафаккир бўлиб етишганлигидан далолат беради. Бутун умрининг охиригача Дидро инсонпарварлик ва маърифатпарварликни тарғиб қилар экан, барча жойлардаги ҳокимият золимлари имтиёзли ҳақ-хуқуқларини ва улар томонидан қилинаётган беадабликни танқид қилди, уларга қарши кураш эълон қилди.

Дидро фалсафада материалист ва ашаддий атеистдир. Шу ўринда Дидронинг турли асарларидан таржима қилинган фикрларига укувчининг диққатини тортамыз.

«Одамлар агар ҳеч нарсадан кўркмасликларига ишонганларида, — дейди у, — бу дунёда анча тинч яшаган бўлардилар: Худо йўқ, деган фикр хали ҳеч кимни даҳшатга солмаган, лекин менга тасвирлаб беришганлари — Худонинг мавжудлиги ҳақидага фикр қанча-қанчаларини ваҳимага солмаган ахир! «Қаердаки Худо тан олинса, у ерда ахлокий бурч тартиботлари бузилади ва ахлоқ юзгубан кетади». «Дунёнинг ҳеч бир ери йўқки, у жойда диний қарашлар ўртасидаги тафовут тупроқни қонга булғамаетган бўлсин». «Агар ақлни самовот тухфаси деб қараб, шу гапни дин хусусида ҳам айтсак, у ҳодда само бизга ўзаро келиша олмайдиган ва бир-бирига зид иккита тухфа юборган бўлиб чиқади. Бу англашилмовчиликни тўғрилаш учун дин табиатда мавжуд бўлмаган хом хаёл бир принцип эканлигини тан олиш даркор».

Дидро Иисус Христосни тарихий эмаслигини тасдиқлашга ҳаракат қилади. Христоснинг замондошлари у тўғрисида ҳеч нарса билмасликларини ўртага қўяди. Уша пайтда яшаган александриялик Филон ҳам, Юстус Тивериадский ва Иосиф Флафий ҳам билмаганлар, дейди. Факатгина бизнинг эрамизни I асрида яшаган тарихчилар ўша вақтдаги Иудея тўғрисида элементар фикрларни қолдирганлар, холос. Христосга нисбатан нуфузли бўлмаган шахслар: Иуда Галилейский, Ионафан, Тевда ва бошқалар тўғрисидаги фикрлар бўлиб, Христос ҳақида фикрлар бўлмаганига ажабланиб, ҳайратда қолади. Евангелия кейин ёзилганлиги, бинобарин эрамизнинг биринчи асрларида 60 та Евангелия борлигини, улар эса бир-бирига зид эканлигини тасдиқлайди. Қадимги дунё афсоналари билан христианликнинг алоқадорлигини далил қилиб кўрсатади. Унинг

фикрича, Христосдан оддин ҳам унга ўхшаганлар бўлган. Шунинг билан бирга, у Христос ғояларининг аҳамияти улуғлигини ҳам эътироф этади. Дидро ва Вольтер томонидан айтилган Христоснинг ўта тарихий эмаслиги ва ҳақидаги фикрларни тасдиқлашга кейинроқ Дюпри, Штраус, Бруно, Науэрлар ҳам ҳаракат қилдилар. Ушбу фикрларни Дидронинг материаллист ва атеист бўлганлигини исботлаш учун келтирдик, холос. Дидро XVIII аср мутафаккиридир. Унинг фикрларининг барчаси ҳам абалдий эмас, албатта. Давр ўтиши ва замоннинг ўзгариши, у ёки бу фикрни тасдиқлаши ёки тасдиқламаслиги мумкин. Аммо Дидро энг мураккаб ва сиёсий бўҳронлар бўлаётган ўша даврларда ўзининг мустақил фикрлари билан инсонларни лол қолдириш ҳақиқий таваққур соҳибининг ишидир, деган хулосани олиш мумкин.

Дидро асарларида табиат ва жамиятда, инсон фаолиятида учрайдиган диалектик жараёнлар ўз аксини топган. Айниқса, жамиятни бошқаришда «маърифатли» бошқарувни жорий этиш ва унда файласуфлар зулмкорона бошқарувининг моҳиятини бошқарувчига эслатиб туриш билан мураббийлик қилиши лозим, деб таъкидлайди. Чунки, ўша пайтлардаги Америкада ва бошқа мамлакатларда бу камчиликлар хали сезилмаётган эди. Бу нарса Д. Дидрони демократик тамойилларни таҳлил қилиши ва шахсий фикрларни айтишга мажбур қилди. Таъкидлаш лозимки, (Француз маърифатпарварлари, жумладан, Дидронинг ҳаракатлари Россия маданият ҳаётига ҳам таъсир қилди.

Маълумки, 1762 йилда Екатерина II императорлик курсисига ўтиргандан сўнг, ўзини маърифатпарвар подшоҳ сифатида кўрсатиш учун маърифатпарварлар билан хатлар орқали алоқа боғлаган эди. У Дидрони хурмат қилар эди. Уша даврда ижод этаётган Вольтерни алоқаси эса Екатерина II билан Дидроникидан яхшироқ бўлган. Францияда маърифатпарварлар қувғинликка учраганларидан сўнг Екатерина II Дидрони Россияга таклиф этади. «Энциклопедия»ни чоп этишга ваъда беради. Аммо Дидро Россияда юқори малакали ҳарф терувчиларнинг йўқлигини пеш қилган ҳолда таклифни инкор қилади. Аслида эса унинг асосий сабаби, Франциядаги яқин ёр-биродар ва ўртоқларини, маънавий ва илмий муҳитни ташлаб кета олмаслик эди. Вольтер Дидрони Россияга боришини кўплаб маротаба ўтиниб сўрайди. Натижда Дидро таклифни қабул қилиб, 1773 йилда Россияга ташриф буюради. Россияда Екатерина томонидан Дидро яхши кутиб олинади. Деярли ҳар куни Дидро у билан икки-уч соатлаб баҳс ва суҳбатлар қилиб туради. Суҳбат-баҳсларда Россия ва дунёдаги мамлакатларнинг иқтисодий, сиёсий, ҳуқуқий-фалсафий муаммолари кўтарилади. Дидро суҳбатларда монархия бошқарувининг купгина соҳалари бўйича таклифлар беради. Жумладан, конституциявий монарх бошқарувини, уни эса халқ томонидан сайланишини, крепостнойлик ҳуқуқини, ерга феодал хўжайинлик соҳаларидан воз кечиш, қатламлар ҳуқуқини тенглаштириш, буржуазия асосида иқтисодиётни бош-

қариш каби таклифлар киради. Екатерина ушбу таклифларни сўзда тасдиқлаб, хайрихолик билдирса ҳам, уларни ҳаётга татбиқ этиш тарафдори эмас эди. У томонидан халқни маърифатли қилишдек долзарб таклиф ҳам охирига етказилиб бажарилмаган эди. Ҳатто, Дидро Россияда халқни маърифатли қилишнинг режаларини тузиб, уни бепул амалга ошириш кераклигини уқтирган. Унинг таклифлари негизини маърифатпарварлик ташкил этган бўлиб, бу Россияда уша пайтда ҳаёлий ёки утопик ҳодда эди. Ҳокимият бошқарувини демократлаш учун уни халққа бериш лозим. Халқ ичидан сайланган депутатлар ёки фуқаролар йиғини давлат раҳбари иродасини қабул қилиш керакми ёки йўқми, шу орган ҳал қилиши керак. Лекин Дидронинг бу фикрлари ҳам қабул қилинмади. Сабаби, Дидро Екатеринбургнинг 1767 йилда ёзилган рус давлати кодекси ҳақидаги «Накази»га қилган салбий мулоҳазалари таъсир этган бўлиши лозим. Кейинроқ Екатерина II Дидрони ақлий ёндашмасликда, шароитни яхши билмасликда, эҳтиёт булмасликда айблаб, унинг дўсти М. Гриммга хат ёзди. Натижада Дидро Россиядан хафта бўлиб қайтади. Чунки у Россияда «Энциклопедия»ни қанчалик ҳаракат қилмасин чоп этишга муваффақ бўла олмади. Россиядан қайтган Дидро умрининг сўнгги йилларини Францияда ўтказди. Умрининг охириги йилларида деярли ҳеч қандай асар нашр эттирмади. 1784 йил 31 июлда ҳаётдан кўз юмди.

Юқорида таъкидлаганимиздек, Дидронинг фалсафий қарашлари тарихий шароитдан келиб чиқди. Шунинг учун ҳам қарашлари ута зиддиятли характерга эгадир. Бундай бўлиши ўша давр учун табиий эди. XVI асрнинг охирида Голландияда, XVII асрда Англияда, XVIII асрда Францияда инқилоблар бўлди. Натижада давлат бошқарувидаги иқтисодий, сиёсий соҳалар тез-тез ўзгармади, балки инсонлар фикри шиддат билан ўзгарди. Булар ўз навбатида Дидронинг қарашларига катта таъсир кўрсатди.

Қолаверса, бир фикрда тўхтамаслик, ақли ўткирлик, ёрқин публицистик қобилият Дидронинг хислатларидан бири эди.

Дидронинг фалсафадаги азалий муаммоларидан бири бўлган материя ва унинг ҳаракати тўғрисидаги фикрларига тўхталадиган бўлсак, материя — абстракт ҳажм ва геометрик жисм эмас, балки алоҳида ўраб турган конкрет жисмлардир. Материя кичик молекула ва атом заррачаларидан иборатдир. Атомлар эса бўлинмасдир. Бу қарашлар Дидро даврида яшаган бошқа файласуфлар таълимотига ҳам тааллуқлидир. Дидро фикрича, табиат доимий, мангу ва чексиздир. У яратилган эмас. Ғайритабиий кучлар тўғрисидаги уйдирмаларга ишониш ҳам керак эмас. Бизни ўраб турган табиатдан бошқа оламда ҳеч нарса йўқ. Шу табиатдан ташқарида бирор кучнинг ўзи ҳам йўқ. Файласуфнинг таъкидлашича, материя каби ҳаракат ҳам абадийдир. Суқунат эса нисбийдир. Оламда пайдо бўлиш ва йўқ бўлишдан бошқа нарса йўқ. Олам секинлик билан

дапом этадиган эволюцион жараёндан иборат. Хайвонот олами **қатор** босқичларни бошидан ўтказиб, хозирги ҳолатига эга бўлган. **Одамлар** (са) табиий ривожланишнинг олий босқичидадир. Дидронинг ушбу **фикр**ларида материалистик диалектиканинг стихияли кўриниши **сезилади**. Оламдаги барча предметлар ва ходисалар сабабий боғланиш ва **алоқад**дир. Сабабий боғланишларсиз бирор предмет ёки ходиса пайдо **бўлмай**ди. Дидронинг фикрича, сабабий боғланишларсиз тараққиёт **ҳам йук**. Тараққиёт ушбу боғланиш ва алоқадорликларга боғлиқ. Табиат ва **жамия**т, инсон тафаккуридаги сабабий боғланишлар умумий ривожланишнинг асосини ташкил этади. Материя ва унинг хусусиятлари **ҳақида** Дидро айтадики, нотирик материядан тирик материяга ўтилади. Шу тариқа ривожланиш рўй беради. У ҳис-ғуйғу, сезиш каби ҳолатлар **жон**ли организмларга хос хусусият эканлигини эътироф этган. **Шу билан** бирга, материяда умумий сезгига ўхшаган ҳолат борлигини ҳам **эслатиб** утади. Мутафаккир оламда зарурият ҳукмронлигини таъкидлаш **билан** бирга, сабабий боғланишларнинг барчаси заруриятдан иборат **эканлиги**ни эътироф этади.

Дидро материализмни тарғиб қилишда фан имкониятларидан **келиб** чиқди. Фаннинг ютуқларини эъозлади. Айниқса, физика, химия, **био**логия фанлари далилларидан фойдаланиб, ўзининг фалсафий **фикрлари**ми исботлади. Бошқаларни ҳам шундай қилишга етаклади. Табиатнинг мураккаб тизимларини фан орқали ечилишига шубҳа қилмади. **Табиат**даги ўзгаришлар табиий ҳолда йўқ бўладилар, пайдо бўладилар, бу **жара**ён абадийдир. Унда табиий танлаш бор. Хайвон ва ўсимликлардаги ўзгаришлар заруриятдан келиб чиқади. Унга ҳеч ким, ҳеч нарса **аралаш**а олмайди. Ламарк ва Дарвин таълимотига қадар ўша вақтдаги **табиатшу**мослик имкониятлари доирасида, Дидро томонидан айтилган бу **фикр**лар башорат сифатида эди. У оламнинг моддий бирлигига шубҳа **қилма**ган. Уз тушунтиришларида оламнинг асосида қандайдир илоҳиёт **борли**гига ўрин қолдирмасликка ҳаракат қилган. Унинг фикрича, рух **материя**нинг хусусиятидир.

Материя фаолдир. У ўз-ўзидан ҳаракат қилади. Ҳаракатдаги **материя** абадий олам асосидир. У чексиз турли-туманликларни келтириб **чиқара**ди. Материя ўзининг кенглигига, узунлигига, чуқурлигига эга. **Ҳар қан**дай материяда молекулалар ҳаракат қилади. Молекулалар материяни **таш**кил этади. Лекин материядаги молекулалар ҳар бир материяни **ўзининг** хусусиятларидан келиб чиқади ва шу материяга хизмат қилади. **Материя** гурлари қанчалик кўп бўлмасин, улар шунчалик кўп хусусиятга **ҳам** эгадир. Бу хусусиятлар тўпланиб бошқа хусусиятдаги материяни **келпи**риб чиқаради. Барча материя турлари ўзаро боғланган детерминистик хусусиятга эгадир. Оламнинг ривожланиши ушбу боғланишлардан **келиб** чиқади. Ривожланишда ўзаро мақсад ва интилиш бор. Бу жараён ҳам макон ва замонда узлуксиздир. Материя сингари бу узлуксизлик ҳам

абადийдир. Кўриб турибмизки, Дидро таълимотида метафизикага хос элементлар ҳам учрайди. Лекин барча предмет ва ходисаларга диалектик ёндашганлигини ҳам сезамиз. Демак, айта оламизки, Дидронинг таълимотида диалектик элементлар йўқ, дейилиши ҳақиқатта тўғри келмайди.

Биобарин, баъзи собиқ совет давридага адабиётларда Дидро ва бошқа файласуфлар тўғрисида фикр юритилганда, уларнинг таълимотида кишилар онги ва фаолияти ҳаракати инкор қилинган, деб таъкидланади. Бизнинг фикримизча, бундай ҳолатлар Дидро ва бошқа уз даврининг мутафаккирларига берилган субъектив ёндашишларнинг оқибатидир.

Дидро таълимотида оламни билиш муаммоси ҳам марказий ўринни эгаллайди. Дидро оламдаги предмет ва ходисаларни инсонлар била боришига шубҳа қилмади. У идеалистик таълимотлардаги агностицизм ва скептицизмнинг қонун-қоидаларини ҳам қабул қилмади. Файласуф таъкидлашчи, барча инсонлар дунёвий илмлардан баҳраманд бўлиши лозим. Бу соҳадаги барча ҳаракат бирлаштирилса, у ҳолда табиатдаги мураккаб жараёнларни билиш тезлашган бўлур эди, дейди. Унинг фикрича, инсоният билмаслиги туфайли кўпгина қийинчиликларга дучор бўлиб келмоқда. Табиатнинг олий мавжудоти инсон бўлиб, ундаги сезгилар билиш учун қуродир, деб таъкидлайди. Бу ўринда Дидро Берклининг идеалистик таълимотига қарши чикиб, унинг сезгилар фаолиятини нотўғри баҳолаганлигани таъкидлайди ва мазкур соҳада фикр юритувчи идеалистлар системасини эътироф этмайди. Жумладан, у шундай фикр билдиради: «Фақат ўзларининг мавжудлигани маълум деб билиб, булардан бошқа ҳеч нарсанинг мавжудлигини эътироф қилмайдиган файласуфларни идеалистлар, деб атайдилар. Менинг фикримча, бундай ажойиб ва ғаройиб тизимни, гарчи энг бемаъни тизим бўлса ҳам, уни рад қилиш ҳаммадан кўра қийинроқдирки, бу ҳол инсон акли учун, фалсафа учун иснодир».¹

Бундай қарашлар бошқа француз материалист файласуфлари таълимотига ҳам тегишлидир. Улар қатъий нуктаи назарда туриб, билиш муаммосини химоя қилиб чиқдилар. Сенсуалистик материализм нуктаи назаридан туриб, идеализмни танқид қилдилар. Билишнинг манбаи сезгилардир. Сезишнинг манбаи эса объектив реаллик ва борлиқдир. Ғояларнинг барчаси сезгиларнинг натижасидир. Сезгилар орқали моддий оламнинг таъсирини сезиб тураемиз, ана шу жараён туфайли предмет ва ходисалар миямизда ўз аксини топади. Натижада билиш жараёни юзага келади. Билиш предметларнинг образини аниқлашдир. Дидро фикрича, жон сезгилар йиғиндисидир. Сезги тана ва фаолиятни бошқаради. Объектив оламни билиш инсоннинг ақл-фаросатига ҳам боғлиқдир. Ақл-фаросат ҳам сезгига боғлиқ бўлиб, у ташқи олам таъсирида мияда тафаккур,

Дидро. Асарларининг муқаммал тўплами. Ж. Ассез нашри, 1875 йил, I том, 304 бет.

хотирлаш, мулохаза юритишларни келтириб чиқаради. Сезгилар тафаккур манбаи. Сезги билишнинг куйи босқичи бўлса, тафаккур олий босқичидир. Маълумки, инсон фаолиятида ҳақиқат муаммоси ҳам долзарбдир. Дидро ўз таълимотида ҳақиқатга эришишнинг бирдан-бир йўли Гжлиш назарияси, деб таъкидлаган. Унинг фикрича, ҳақиқат фикр ва юяларнинг билиш объектларига мос келадиган боғланишларидир. Ҳақиқатни билиш табиатни билиш демақдир. Дидро ҳақиқатга эришишда кузатиш жараёнини эътиборга олади. «Билиш учун,— дейди у,— бизнинг ихтиёримизда учта асосий усул бор: табиатни кузатиш, фикр юришиш ва тажриба қилиш. Кузатишда фактлар тўпланadi, фикр юришишда улар тартибга солинади, тажрибада тартибга солинган фактлар натижаси тскшириб кўрилади». Демак, ҳақиқатга эришишнинг асосий йўли тажрибадир.

Дидро фаолияти ўз давридага дарслик ва монографияларда ҳолисона ҳисобга олинмаган. Дидрони ҳам бошқа француз материалистлари сингари жамиятни тушунишда идеалист деб, бўрттириб кўрсатадилар. Аслида эса Дени Дидро жамият тараққиётини ўз даврдан келиб чиқиб, уринли баҳолаган. Жумладан, жамиятда яшаган кишиларни маърифатли қилиш кераклигини талаб қилишининг ўзи жамиятдаги барча ходисаларми тўғри таҳлил қилинганлигидан далолат беради. У жамиятдаги яхшилик ва гўзалликни тарғиб қилди. Янги эстетика тўғрисида фикр юритади. Бу соҳалар унинг «Энциклопедия»даги «Гўзаллик» (1751), «Тасвирий санъат тажрибалари» (1765), «Актёр тўғрисида парадокс» (1773) ва бошқа асарларида ўз аксини топган. Бошқа француз файласуфлари сингари Дидро ҳам, шахс ижтимоий шарт-шароитнинг маҳсулидир, деб эътироф тгди. Шу ижтимоий ҳаёт қандай бўлса, инсонлар ҳам шундай бўладилар. У ўз мамлакатадида тартибсизликларни, жамият бошқарувини ўша пайтдаги дин таъсиридан, деб бидди. Диннинг жамият ҳаётидаги фаолияти-и аёвсиз танқид қилди. Черковни ҳукуматдан ажратишни талаб қилди.

Дидронинг қарашлари XVI—XVIII асрдаги социологлар фикрини янада мукаммаллаштирди ва конкретлаштирди. Жамият тараққиётини тушунишда унинг инсон ҳақидаги қарашлари, айниқса, муҳимдир. Инсон ақл-фаросати, шахсларнинг фикри жамият тузилишига таъсир этади. Халқ ва жамият ахлоқи инсон ахлоқиға боғлиқ. Шу сабабли, жамият тарихи халқлар тарихи эмас, балки буюк шахслар тарихидир, дегаи фикрларни ўртага ташладики, бу фикрлар жамият тараққиётини тушунишда ўзига хос манбадир.

Тарихни илмий ва фалсафий тушунишда ҳам замондошлари ўрта-сида Дидро биринчилардан бўлди. Жамият тараққиётини моддий нознеъматлар ишлаб чиқиш етакчи омил эканлигини таъкидлади. Моддий ишлаб чиқариш инсонлар онги ва турмуш тарзини белгилайди. Бу фикрлар Дидронинг «Жиян Рамо» асарида ўз аксини топган. Табиат ва жамиятда инсон марказий ўрин эгаллайди. Бу иккала тизимга инсон

таъсир этади ва уни ўзгартиради. Табиат ва жамиятда яшовчи **инсон**ларнинг фаолиятини бўғиб қўймасликка, демократик, тенглик **жамия**тини куришга чакиради. Халқни чексиз солиқлар солиб кийнашга **йўл** қўймаслик, барча кишилар қонун олдида баробар бўлишини **истайди**. Хусусий мулк моҳиятини чуқур таҳлил қилади ва уни қонунлар **билан** боғлайди.

Дидро таълимотида марксистлар таъкидлаган мавҳум инсон йўк. **Бал**ки, конкрет инсон бор.

Шунинг учун ҳам у маърифатли жамият бошқарувчиси инсондир, дейди. Бу эса Дидронинг инсонларга бўлган ҳурмати нишонасидир.

Дидро таълимотида ҳам бошқа француз файласуфлари каби «Ижтимоий шартнома назарияси» муҳим ўринни эгаллаган десак, хато бўлмайди. Ушбу назария ўша вақтда монархистик бошқаришга қарши ишлаб чиқилган, нисбатан янги илғор назария эди. Бу назарияда кўрсатилишича, авваллари жамиятда яшовчи кишилар ўзаро тенг бўлиб, ўзлари ҳамда бойликлари ҳамма вақт хавф-хатарда яшар эдилар. Кейинчалик ўзаро келишган ҳолда шартнома тузиб, шу асосда ўз мол-мулкларини, эркинликларини кўриқловчи жамият, давлат ташкил қиладилар. Бунда халқ манфаати учун ана шу давлат хизмат қилади. «Ижтимоий шартнома назарияси»нинг моҳияти давлат ва кишилик жамиятининг пайдо бўлиши сабабини диндан эмас, балки, борликдан, табиатдан деб кўрсатиш эди. Таъкидлаш лозимки, Дидро ўзининг барча асарларида жамият муаммосининг турли томонларини таҳлил қилиб, ўзининг илғор фикрларини уртага ташлади. Инсонларни яхшиликка чорлади. Уларнинг ақлий қобилияти, эркинлиги, тенглиги, тажрибага эга эканлигини, инсоннинг тарбияга бўлган эътиборини юқори баҳолади.

Жамиятнинг иқтисодий манфаатларини тўғри тушунган ҳолда ишлаб чиқаришда саноатни ривожлантиришни тарғиб қилди. Кишиларнинг маънавий эркинликларини қўллаб-қувватлади. Шундай қилиб, XVIII аср француз файласуфларининг энг йирик намояндаси сифатида шакланган Дидро ўз замондошларидан бир қанча муҳим фалсафий фикрлари билан олға кетиб, инсониятни лол қолдирган файласуф сифатида тарихда ўчмас из қолдирди.

КОНДИЛЬЯК

(1714–1780)

ХАЁТИ ВА ИЖОДИ. Этьен Бонно дэ Кондильяк француз маърифатчиси, Грекболда туғилган, католик рухонийси. Лекин у ўз асарларидаги ғоялари билан ўша вақтдаги мутаассиб черков мафкурасига қарши курашлар фалсафий муаммолардан бири бўлган билиш назариясида Жон Локк (1632—1704) нинг издоши. Аммо Локкдан фарқли равишда билим-

лар манбаи — сезгилардан ташқари, иккиламчи «рефлексия»нинг мавжудлигини инкор этади. Аммо сезгиларнинг ташқи объектлар билан алоқадорлиги хусусиятини тушунмаслик, уларга хос бўлган субъектив жихатларнинг ошириб юборилиши Кондильякни субъектив идеализмга олиб келди.

Унинг нуқтаи назарига кўра, сезгиларнинг кўзюлишига ташқи предметлар сабаб бўлса-да, сезгиларнинг ташқи объектлар билан ҳеч қандай алоқаси йўқдир. Ақл олам билан фақат сезгилар орқали боглик бўлганлиги сабабли, унинг предмети объектив олам эмас, балки сезгилар мажмуидир. Шундай бўлишига қарамай, Кондильякнинг сенсуализми Лейбниц Готфрид Вильгельм (1646—1716) идеализмига ва ҳар қандай спекулятив, ақл сотиш фалсафасига қарама-қарши мавқеда турган. Кондильяк XVIII аср француз фалсафасига жуда катта таъсир кўрсатган. У ўзининг «Системалар ҳақида трактат» (1754), «Савдо ва ҳокимият» (1776) асарларида илғор ижтимоий-сиёсий ва иқтисодий гояларни илгари сурди. Файласуф 1780 йили «Мантик» асарини ёзди ва «Ҳисоблар тили» асарини ёзишга киришганида, бу асар тугалланмасдан вафот этади.

Кондильяк фалсафий қарашларига Локкнинг сенсуализми жуда катта таъсир кўрсатган. (Сенсуализм — лот. *sensu* — ҳис, сезги. Гносеология соҳасидаги таълимот, у сезгини билишнинг бирдан-бир манбаи, деб эътироф этади).

Кондильякнинг фалсафий қарашлари кўпроқ билиш назариясининг методологик муаммоларига қаратилган. XVIII асрнинг 40—50-йилларида француз маърифатчилигида катта аҳамиятга эга бўлган асарларида сенсуалистик-эмпирик (эмпирик — тажрибага асосланган) ғоялар илгари сурилган Локкнинг «Инсон ақли тўғрисида тажриба» (1690) асарига таянган ҳолда Кондильяк ўз қарашларини баён қилиб, инсон билимлари фақат сезгилардан келиб чиқиши (Локка қараганда) изчилроқ намоён этилиши керак, дейди. Унинг фалсафасида асосан «бизнинг барча билимларимиз ва салоҳиятимиз ҳиссиётдан, яна аниқроғи, сезгилардан келиб чиқиши»ни кўрсатиши катта аҳамиятга эга. Кондильяк фикрича, сезги аъзоларимизда вужудга келувчи ҳис этиш дастлабки идрок этиш бўлиб, ҳатто, инсоннинг абстракт ғоялари, руҳий салоҳияти, объектдан ажралган мушоҳадаси, ҳис этиш қобилиятдан келиб чиқади. У ўзининг гносеологик назарияси (таълимоти)ни ҳақли равишда «сезгилар назарияси», деб номлаган. XVII асрда Декартдан бошлаб то Лейбницга қадар билим манбаи интеллектуал интуиция (лот. *SheIntellectus* — ақлий ва лот. *InIntellectus* — синчиклаб қараш — мантикий муҳокама-сиз ҳақиқатни бевосита пайқаш қобилияти), деб ҳисоблаган рационалистик (лот. *KaIona* — оқилона) қарашларга қарама-қарши Кондильяк гносеологияси ривожланиб борди. Шу билан бирга унинг сенсуализми Беркли Жорж идеализми ва маълум маънода Юм Давид агности

қизмига (юнон. *αἴτιον* — билиб бўлмайдиган) қарама-қарши, муҳолиф тарзда ишлаб чиқилган.

Кондилъяк фақат инсон онги таркиби ва унинг амал қилишини ўрганиш билангина чекланмоқчи, онг табиати, айниқса, унинг ташқи олам билан алоқаси уни қизиқтирмаслиги тўғрисида гапиришша қарамай, унинг «сезгилар назарияси» инсон билиши табиатига йўналтирилганлиги оқибатида мунтазам равишда онгнинг борлиққа муносабати масаласини кўяра ва маълум маънода бу масала ечимига келар эди.

Бу, асосан муаммони ақл ёки тажрибага мувофиқ хал этиш бўлиб, объектив воқеликка мос равишда содир бўлмаслиги мумкин эмас эди. «Инсон билимлари келиб чиқиши ҳақида тажриба» асарида Кондилъяк «буюмлар ҳақида бизда мавжуд ғояларни билиш» вазифасини кўйган. У буюмларни механистик материализм руҳида тушунган — бу буюм, маълум кўламга эга, у ёки бу шаклда, фазода маълум бир жой эгаллайди, ҳаракатда ёки тинч ҳолатда.

Бу сифат-хусусиятлар, унинг фикрича, инсон сезгилари, умуман инсон онгига боғлиқ бўлмаган ҳолда реал мавжуд. Инсон онги фақат уларнинг тимсолини, сиймосини ифодалайди, аниқроғи, инъикос эттиради. Бу инъикос инсон онгида «руҳца» нарсаларнинг сезги аъзоларша таъсир этиб, уларда сезги уйғотиши натижасида вужудга келади. Сезгиларни нарсаларнинг тимсоли, қиёфаси сифатида англаш предметларни идрок этишга олиб келади. Идрок этиш эса «предметлар мавжуд бўлганида бизда туғилувчи таассуротдир».

«Сезгилар ҳақида трактат» асарида Кондилъяк буюмлар таъсирида вужудга келувчи сезгилар шу буюмлар тимсолига, улар тўғрисидаги ғояларга қай тарзда айланиши ҳақидаги ўз тушунчаларини баён қилди. Унинг томонидан билиш жараёнини бу тарзда тушунтириш амалда Берклининг субъектив идеализмини далиллар асосида инкор этиш эди. Гносеологик модель сифатида Кондилъяк аста-секин жонланиб борувчи ҳайкални олади. Бу ҳайкалда изчиллик билан бирин-кетин хид билиш, таъм билиш, эшитиш, кўриш ва ниҳоят тери сезги пайдо бўлади. Ва яна хулоса қилиб айтадики, дастлабки тўрт сезги, хоҳ биргаликда ўз-ўзига, қанчалик турли-туман бўлишларидан қатъи назар буюмлар ҳақидаги ғояга айлана олмайди, яъни нарсалар ва уларнинг хусусиятлари ҳақидаги билимга олиб келмайди. Хусусан, агар «ҳайкал» фақат хид билса, «бу хид атиргул, чиннигул, ямин, бинафша ва бошқа хид билиш аъзосида таъсир этувчи нарсага тегишли бўлиши мумкин». Бу хидлар амалда хидлар турли-туманлигини билдиради, холос. Беркли таълимотида «бор бўлмок сезилмоқдир».

Бу идеалистик-солипсистик (солипсизм лот. *Solus* — ягона; *Ipse* — ўзим, субъектив-идеалистик назария, унга кўра фақат инсон ва унинг онги мавжуддир, объектив олам, шу жумладан одамлар ҳам фақат индивиднинг онгидагина мавжуд) дунёқарашдан Кондилъяк «ҳайкал»ни тери

сезгиси хусусиятига эга эканлиги холи қилади. Кондильяк **фикрича**, тери сезгиси бу «ташқи буюмлар ҳақида ҳукм чиқара олувчи ягона туйғудир». Унинг бу сезгиси «хайкал»га ўз вужудини сезиш, узга **вужудларни** хис этиш имконини беради. «Менинг қул остимда,— дейди «хайкал»,— ҳамма нарса маълум қаттиқликка эга», оқибатда сезилувчи **сифатлар** «менга тегишли бўлмай боради, мен улардан ўзимдан **ташқари** мажмуани вужудга келтираман, мен улардан ўзим танишаётган **ҳамма** мредметларни шаклантираман». Булардан Кондильяк ҳулоса қилиб **айтадики**, фақат қаттиқликни хис этиш... бир вақтнинг ўзида ҳам **сезги**, ҳам ғоядир. У рухиятга нисбатан сезгидир, у ташқи нарсага **нисбатан** ғоядир.

Кондильяк шунга эътиборни қаратдики, сезги аъзоларимиз **бир-биридан** ажралган ҳолда, алоҳида-алоҳида ҳаракат қилмайди. Улар **биргаликда** ҳаракатда бўлади ва буюмлар ҳақида ғояларни вужудга **келтиради**. Буюмларга хос бўлган турли хусусиятларни инъикос эттирувчи **сезгиларнинг** ҳаммасига тери сезгиси «устозлик» қилади.

Шу нарса муҳимки, тери сезгиси ва у билан боғлиқ равишда **бошқа** сезги аъзолари моддий олам реал мавжудлиги тўғрисида ишончли **маълумот** берар экан, Кондильяк маълум даражада бу билимлар **ва эътирофлар** кишиларнинг амалий фаолияти билан ҳам боғлиқлиги масаласини қўяди.

Кондильяк «хайкали» ҳаракат билан ҳам таъминланади. Бу **бетартиб** ҳаракат бўлмай, маълум мақсадга йўналтирилган фаолият бўлиб, бу «хайкал»да инсонга хос хусусиятлар гавдаланади. Энди бу «хайкал» **оддий** мушоҳада қилувчи эмас, балки фаол субъект бўлиб, фақат **шундагина** унинг онги ва сезгисига боғлиқ бўлмаган объектив олам мавжудлиги тўғрисидаги ҳулосага келади. «Мен,— дейди «хайкал» — меваларни **ва** менинг истеъмол қилишимга ярокли нарсаларни ўрганапман; **мен** хайвонларни ўрганаман; мен улар орасида зарари тегиши мумкин **бўлганларини** кузатаман; мен улар зарбасидан қутулишга ўрганаман; **ниҳоят, мен** ҳамма нарсани, менинг қизиқувчанлигимни оширадиган нарсаларни **ўрганаман**; ўз эътиросларимга мувофиқ равишда буюмларнинг аслиги, **тозалиги** ва гўзаллиги тўғрисида шахсий қоидалар барпо этаман. **Таҷрибага** эга бўлгач, амалий ҳаракатдан оддин таҳлил қиламан, чуқур **мулоҳаза** юритаман». Шундай қилиб, Берклининг қарашларига муқобил **равишда** етарли даражада ишончли сенсуалистик таълимотни яратиш **жараёнида** Кондильяк материалистик («материалистик» сўзини «ақл ва **таҷрибага** асосланган», деб ўзгартирилса замон руҳига мос бўлади) **гаосеология** тараққиётининг истиқболли йўлларини аниқлаб бори.

Кондильяк томонидан билиш қобилятининг вужудга келиши (**генезиси**) ҳақидаги тадқиқоти беркличиликни, шунингдек, янада қўпроқ **XVII** асрнинг рационалистик «метафизика»сини танқид қилиш билан **боғлиқ** бўлган. **XVIII** аср ўрталарида бу тадқиқот материалистик фалсафий **та-**

факкур билан асосланди. Бу тадқиқот картезиан (*саПету* — декарт номининг лот. транскрипцияси) дуализмини бартараф этишда ҳам аҳамиятга эга бўлди. Бу соҳада Локка нисбатан илғорроқ бўлган Кондильякнинг ёзишича у, яъни Локк адашиб «кишининг ҳамма лаёқат-қобилияти... туғма», деб тушунди, «улар оддийгина сезгилардан вужудга келиши мумкинлигини гумон ҳам қилмайди». Кондильяк ўз максадларидаги ижодкорликни таъкидлаб, «киши фаолиятини оддий сезгилардан келиб чиқиши билан» тушунтирди. Бу қарашнинг амалга ошиши Беркли томонидан сенсуализмни идеалистик қайта идрок этишда фойдаланилган рефлексияни, яъни ўз рухий ҳолатини таҳлил қилишни мустақил билим манбаи, деб қарашни бартараф этди. Айни вақтда «метафизиклар» даъво қилган, ҳиссий билишдан алоҳида бўлган «соф ақл» тўғрисидаги қарашларнинг ҳам асоссиз эканлигини таъкидлайди.

«Инсон билимлари келиб чиқиши ҳақида тажриба» асарида Кондильяк инсон билиш қобилияти келиб чиқишининг куйидаги кўринишини тасвирлайди. «Биз сезгидан бошлаймиз ва уларни идрок этамиз. Кейин биз айрим идрок этилган нарсаларни кучлироқ фаҳмлаб етамиз ва бу эътиборимиз марказида бўлади. Ҳоҳлар ўзаро боғлана бошлаган вақтдан идрок этилган нарсаларни англаймиз ва ўзимизни шу англаган нарсалар мавжуд бўлган киши сифатида идрок қиламиз, бу эса хотирани ташкил этади. Рухиятда хотира гоҳ тимсолланиб, гоҳ сакланиб, гоҳ уларнинг фақат белгилари ёдга келиши бу тасаввур, мушоҳада, зехн, хотирадир, эса олишдир. Айнан тафаккур фарқлайди, такқослайди, қисмларга ажратади ва таҳлил қилади, зеро бу диққатни бошқаришнинг турли усуллари дур. Шу йўлга амал қилиш туфайли бундан ҳукм, муҳокама, тушунча шаклланади, буларнинг натижаси ақлдур».

Билишнинг рационал босқичларини тавсифлашда Кондильяк унга хос бўлган куйидаги амалларни таъкидлаб кўрсатади. Биринчидан, бу босқичда мураккаб ҳоҳлар шаклланиши содир бўлади. Кондильяк уларни «ақл маҳсули», яъни «тушунча», деб номлайди. Унинг фикрича, тушунчалар пайдо бўлишида диалектик сакраш (ёки кескин ўзгариш) ва сифат ўзгаришлари содир бўлиши назарда тутилмаганда «қўлаб идроклар бирлашуви ёки йиғилиши» намоён бўлади. Бу ҳодисанинг билишга хос аҳамияти бетартиб хусусиятлар ҳоҳлардан шу хусусиятларга эга бўлган буюмлар ҳоҳларига ўтишдадир. Иккинчидан, ҳоҳлар билан рамзий шаклда ишлагашга утиш хос деб ҳисоблайди. У шуни қатъият билан таъкидлар эдики, биз мулоҳаза юритадиган ҳоҳларга эга бўлишимизда турли содда ҳоҳлар йиғиндиси орасида алоқа вазифасини бажарувчи рамз, символ, белгиларни йўлаб топишимиз керак.¹ Кондильяк фикрига кўра, ҳоҳларнинг ақл билан алоқадорлиги олдиндан жорий этилган рамзлар билан

¹ Масалан, математикада сонлар, улар ўрнига турли ҳарфлардан фойдаланиш, мантикада тушунчани ифодаловчи белгилардан фойдаланиш.

алоқадорлиги асосида содир бўлиши мумкин. Кондильяк тил ва тафаккур бирлигини англаб етишга келди, у тафаккур тилнинг пайдо бўлиши ва тараққий этиб бориши билан ёнма-ён равишда вужудга келади ва ривожланади, деб фараз қилган.

Асосли равишда ишлаб чиқилган лингвистик (лот. *Лп[^]иа* — тил) таълимот ҳам Кондильякка тегишлидир. Инжилда тил илоҳий нарса, у одамларда туғма бўлади, деб тушунтирилади. Кондильяк тилни табиий равишда вужудга келган, деб уқтиради. Бу қарашини умуман инсон зотининг пайдо бўлиши ва шаклланиши тўғрисидаги антитеологик тушунча доирасида ривожлантирди. Кондильякка кўра, тил ибтидоий одамларнинг зарур эҳтиёжлари, улар муомаласи давомида бу амалиётни ифода этувчи ҳаракатлар имо-ишора ва товушлар асосида вужудга келган. Бу имо-ишора, товушлардан эса кейинроқ аниқ нутк, сўзлар ривож топди, тушунчаларни ифодаловчи рамзларга айланди. Билишни равақ топтириш мақсадида Кондильяк ҳамма сўзлар мазмуни маълум тушунчалар билан аниқ ифодаланган махсус «фан тили»ни кундалик омма тилидан келиб чиққан ҳолда вужудга келтириш зарур, деб ҳисоблаган.

Сенсуализм Кондильяк томонидан гносео-методологик назария сифатида идрок қилинди ва тадқиқ этилди. Бу назария амалий аҳамиятга эга бўлиб, билимларнинг ишончли тизимини тузиш имконини беради, деб тушунган. Инсон билимлари келиб чиқишини тадқиқ этар экан, у шундай йўлни очиш керакки, бу йўл ишончли равишда билимлар кўпайиб бориши моҳиятини очиб берсин ва «бутун инсон ақл-заковатини тўла тасаввур этиш» имконини берсин, деб ҳисоблар эди.

Кондильяк сенсуализмининг қучли танқидий-деструктив жиҳати тулалигича яратувчилик вазифасига бўйсундирилган эди.

XVII аср метафизикасини танқид қилиш жараёнида Бейль фалсафий тизимларни кескин обрўсизлантирган бўлса, Кондильякнинг асосли танқиди унинг узи «мавҳум» деб тушунган айрим фалсафий тизимларнинг ўрнига бошқа тизимлар яратиш кераклиги, ҳатто, зарурлиги туғрисидаги қарашлар билан уйғунлашиб кетди.

Кондильяк фикрича, «тизимда қандайдир санъат ёки фан қисмлари маълум бир тартибда жойлашади: унда бу қисмлар ўзаро бир-бирини қўллаб-қувватлайди, охириги қисмлар бошланғич қисмлар билан тушунтирилади. Бошқа қисмларни тушунтирувчи қисмлар принцип дейилади». Кондильяк томонидан тизимларга бўлган муносабатнинг табақалашгани ёки даражаланганлиги шу билан тушунтириладики, у фалсафий тузилмалар асосида мавжуд бўлган принципларнинг уч хил кўринишини назарда тутган:

- 1) «Умумий ёки мавҳум».
- 2) Бу юмларнинг кузатилмайдиган сабаблари ҳақидаги тахмин.
- 3) Қатъий аниқланган фактлар.

Принципларнинг биринчи турини Кондильяк бутунлай сохта, иккинчисини — маълум шартларга амал қилганда ҳаққоний, учинчисини — шубҳасиз тўғри, деб ҳисоблаган.

Кондильяк Декарт, Мальбранш, Спиноза ва Лейбниц фалсафий тизимларини умумий ва мавҳум принциплар асосига қурилган, деб инкор қилган. Гап шундаки, асосий фикр юқорида номлари келтирилган мутафаккирлар томонидан бир тарафлама, рационалистик гносеология ва методологияга таянган ҳолда юритилган, яъни асос бўладиган, энг муҳим ҳақиқатлар инсон руҳиятига азалдан хос бўлган интеллектуал интуиция орқали кашф этилади, кейин ақл улардан бошқа метафизик билимларни келтириб чиқаради. Бунда принциплар сифатида «умумий ва мавҳум қарашлар» устувор, деб кўрсатар экан, Кондильяк бундай тизимлар яратиш методини (услубини) синтетик, деб атади ва уларга кўра «ҳақиқат, агар ундан олдин кўп микдорда аксиомалар, таърифлар мавжуд бўлмаса юзага кела олмайди». Сенсуализм нуқтаи назаридан Кондильяк тушунтирадики, бу ҳамма мавҳум принциплар билимларнинг ҳаққоний манбаига нисбатан фақатгина иккиламчи бўлиши мумкин, аниқроғи — улар ҳиссий сезгилар асосида вужудга келган тушунчалардан ажратиб олиш натижаларидир. Шу билан бирга, Кондильяк таъкидлайдики, «умумий принциплар ва мавҳум тушунчалар» энг оддий ғоялар эмас, «биз сезги ва уни идрок этиш орқали олган дастлабки хусусий ғоялар» ёки «энг оддий ғоялар» шундай, деб тушунилиши мумкин. Узининг гаосеологик таълимотини асослаш учун лингвистик тадқиқотлар ҳулосаларини келтириб айтадики, барча халқлар тилида «узок вақтлар мобайнида ҳиссий идрок этилган буюмлар номлардан ўзга нарса бўлган эмас — худди дарахт, мева, сув, олов каби». Ва яна таъкидлайдики, «ҳамма мавҳум атамалар ҳиссий идрок этилган предметлар номларидан келиб чиқади».

XVII аср «метафизик» тизимларини муҳокама қилишда Кондильяк бу тизимлар тузилиши ҳақидаги эксплицит метод билан кифояланиб қолди. Экспликация (лот. *Explicatio* — изоҳлаш, кенгайтириш): 1) изоҳлаш, 2) кенгайтириш жараёнидир. Бу жараён натижасида бирон бирликнинг мазмунини очилади, унинг қисмлари эса мустақилликка эга бўлади ва уларни бир-биридан фарқ қилиш мумкин бўлади. Аммо бу тизимларни яратувчилар, айниқса, Спиноза ўзлари илгари сураётган методологик қоидалардан ўзгачароқ фикрларга келганлар. Маълум аҳамиятга эга бўлган амалдаги имплицитив¹ методология билан бир қаторда Кондильяк «метафизиканинг» онтологик² қимматга эга ғояларини ҳам назардан қочирди. Улар таълимотидан қаноат ҳосил қилмаган Кондильяк биринчидан, уларни тадқиқ қилишдан воз кечди, иккинчидан, тадқиқот билан исботлан-

¹ *Импликация* (лот. *Implicatio* — маҳкам боғлайман) — мантикий операция бўлиб, бу операция «агар у вақда» боғловчисига мувофиқ келадиган мантикий боғловчи воситаси билан икки мулоҳазадан мураккаб мулоҳаза тузади.

² *Онтология* — *oShoz* — борлик ва *lo%05* — таълимот.

маган ҳолда бу таълимотлар сохта деган хулосага келди, **учинчидан**, янада асосизроқ хулоса — умуман нарсалар мохиятига инсон **ета** олмайди, деган фикрга келди.

Шуни таъкидлаш жоизки, XVII аср «метафизик» тизимларини **танқид** қилишда Кондильяк ўз эҳтиёжидан келиб чиқмади. Балки, XVIII аср француз жамияти эҳтиёжларига жавоб берувчи дунёқараш **tizimini** вужудга келтириш учун янги ғносео-методологик принциплар зарур **эканлигини** асослаш шартлиги бунга мажбур қилган эди. Ярим аср **илгари** Бейл томонидан охиригача барбод қилинган таълимотларни **Кондильяк** тўлиқ бартараф этиб, тизим табиатига эга бўлган янги фалсафий **тузилмалар** учун замин ҳозирлашга интилди. Ғоялардан билимларнинг **ҳақиқий** тизимини вужудга келтиришни Кондильяк ҳиссий идрокдан рационаллик томон ҳаракат сифатида тасаввур қилди: «Сезги аъзоларимиз **бизга** маълум қилган энг содда нарсалардан бошлаш: улардан мураккаб **тушунчаларни** вужудга келтириш, улар ўзаро қўшилишидан ўз навбатида **бошқа** тушунчаларни келтириб чиқариш ва хоказо».

Аналитик услуб (метод) тарафдори бўлган Кондильяк мураккаб **ғояларни** содда қўринишларга ажратиш вазифасини қўйиб, бизнинг **ғояларимиз** келиб чиқишига қадар етиб боришга, уларнинг шаклланиш **жараёнини** кузатишга ва манбаини намоён этишга интилди, яъни **ғоялар келиб** чиқиши муаммосини хал этмоқчи бўлди, Кондильяк тушунчасига кўра, таҳлил (анализ) яна синтез табиатига эга бўлган амални, **яъни** ғоялар бирикмасини ва янги ғоялар вужудга келишини, улар орасидаги таққосланишни, қиёслашни ҳам ўз ичига олади. Мохиятига кўра, **ҳисобкитоб** сифатида ҳам ёндашилувчи Кондильякча таҳлил тушунчаси **метафизик** бирёқдамалиқдан холи эди.

Билимлар тизимини тузиш ҳам Кондильяк томонидан **вазифалар** сирасига қўшилган ва уларнинг ечими аналитик услуб орқали таъминланади. «Ғоялар орасида мавжуд бўлган яқин алоқадорлик асосида **янги** ғояни англаб етмоқликни» мақсад қилиб олишга кўра, Кондильякнинг куйидаги муносабатлар объективлигига иқрорлиги аниқ-равшан **намоён** бўлади: «Бундай алоқадорлик намоён бўладиган бирикмалар буюмларнинг ўзи келиб чиқишига ҳам мувофиқ келади». Кондильяк таҳлили **бир** қарашда бизга туюлганидек, фақат ғоялар соҳасидагина чекланиб **қолмай**, балки буюмларнинг ўзини урганишга ҳам йўналтирилган, **фақат** буюмлар билан мос келгандагина ғоялар ҳақиқий, деб тан олинган.

Агар бир томондан таҳлил — «бизнинг мулоҳазаларимизга **аниқлик** бахш этувчи ягона услуб ва бундан ҳақиқатга эришишда ягона **амал** қилиниши лозим» бўлган восита экан, демак, айни вақтда у «**кашфиётларнинг** ягона йўли, чунки у туфайли биз буюмларнинг келиб **чиқишини** аниқлаймиз».

Кондильякда ҳисни тажрибада эришилган тушунчаларнинг **тилдаги** мазмуни буюмларга тегишли эканлиги инсоннинг нарсалар билан **бево-**

сита билишга боғлиқ муносабатидан келиб чиқиши кўрсатилган. Ўзининг илк асарида Кондильяк инсоннинг нарсалар билан мулоқотини билинаётган буюмнинг хусусиятларини тўғридан-тўғри хис этиш сифатида умумий тарзда таърифлади. Шунга мос равишда Кондильяк куйидаги материалистик антитезани ифодалади: «Нарсаларнинг таърифини яратиш, уни нарсалар хусусиятини очиб беришга яроқли принциплар сифатида тушуниш»дан эмас, «хусусиятларни тадқиқ қилишдан бошлаш керак».

Кондильяк ўзининг «Тизимлар ҳақида трактат» асарида нарсаларни билиш ҳақидаги масалани асослироқ тарзда ёритди. Унда табиий-илмий гипотезаларни тавсифлади (улар «тизимларнинг» иккинчи шаклига хос, унда «тахминлар» принцип вазифасини ўтайди). Ньютоннинг гипотезалар яратмайман, деган ҳақиқий методологиясини ноадекват тарзда ифодаловчи эмпиризм томон йўналтирувчи акидасидан фарқли ўлароқ, Кондильяк гипотезалар табиатшуносликда фойдали ва хатто, мутлақ зарур эканлиги тарафдори бўлди ва буни катъий ёқлади. Табиатшунослик фалсафасига хос куруқ муҳокамадан узоклашиб, Кондильяк икки шартга амал қилингандагина гипотезалар яратиш мақсадга мувофиқ, деб ҳисоблади:

1) «Мазкур масала бўйича бўлиши мумкин бўлган ҳамма тахминларни батамом назарда тутиш» қобилияти ёки салоҳияти.

2) Илгари сурилган тахминларни тасдиқлаш ёки инкор қилиш усули мавжудлиги.

Кондильяк аниқлик киритиб айтадики, бу гипотезаларни синаш «максимал аниқлик билан» кузатиш жараёнидаги тажриба усулида амалга оширилиши керак. Ижобий натижага эришилгунга қадар гипотезаларга «фақат фараз сифатида муносабатда бўлиш керак». Кондильяк гипотезаларни текширишнинг эмпирик тадбирларини назарда тутган.

Кондильякка кўра, гипотезаларни «соф математикага» қўллаш анча осон, осмоннинг кузга кўринувчи тасвирини тушунтириш билан кифоялантира олинса, гипотезани астрономияга татбиқ этиш ҳам нисбатан қийин эмас, лекин уни физикага қўллаш анча мураккаб. Коинотнинг чексизлиги у ҳақидаги билимларнинг чекланганлигидан. Кондильяк фикрича, табиатнинг ҳамма ҳодисаларини тушунтиришни даъво қилувчи гипотезалар яратиш, бутун «Коинот тузилиши» ҳақидаги гипотезалар ўзини оқламайди. Илмий билишга хизмат қиладиган, деб у «хусусий гипотезаларни» тушунган. У шунга даъват қилганки, олимлар физиканинг шундай қисмига тизимлар яратиш билан чекланишлари лозимки, у қисмда тажрибалар ўтказиш имкони бўлсин. Физиклар вазифаси, Кондильяк фикрича, «воқеаларни кузатиш, уларнинг алоқаларни аниқлаш ва бошқа ҳодисалар келиб чиқиши боғлиқ бўлган ҳодисаларга етиб бориш»дан иборат. Унутмаслик керакки, ҳамма анланган ёки билинган сабаблар ўз навбатида яна номаълум сабабларга боғлиқ ва уларни билиш яна олдиндаги вазифадир.

Бу мулохазалари билан Кондильяк табиатни билиш жараёни чексиздир, деган хулосага келади ва метафизикларнинг табиат тўғрисидаги тугал ва охирига етказилган билимлар «тизими» ҳақидаги идеалдан қатъий юз ўгиради. Кондильяк томонидан чекли ва чексиз, ходиса ва моҳият тушунчаларининг диалектик бирлигини тушунмаслик унда скептик ва агностик мазмундаги ифодаларнинг пайдо бўлишига олиб келди. Аслида эса Кондильяк гносеологияси Юмнинг табиат ходисалари сабабларини билишни (бошланғич инсон идроки — «таассуротларни») қатъий инкор этувчи агностик ишончсизлигига қарама-қарши эди.

Кондильякнинг онг ва билиш масалаларига муносабати, энг аввало, Францияга хос бўлган ижтимоий-сиёсий ўзгаришлар билан боғлиқ бўлиб, тарих фалсафасини у ёки бу тарзда тушуниши ва талкин қилиш ижтимоий ўзгаришларга бўлган маълум муносабатларнинг назарий асоси бўлиб хизмат қилди.

«Билимларнинг келиб чиқиши ҳақида тажриба» асарида Кондильяк лингвистик назарияни ишлаб чиқар экан, тил луғати бойлиги шу тилда гапирувчи халқ турмуш тарзи билан боғлиқ эканлигини намоён этишдан бошлаб, «халқ табиати тил табиатига таъсир этади», деган хулосага келади. Шу билан бирга, тил халқнинг руҳияти ва хулқ-атвориغا ҳам таъсир этиши, хусусан уларга туртунлик бахш этишда намоён бўлишини кўрсатади. У яна икки омил: иқлим ва бошқарув шакли халқ табиати шаклланишига туртки бўлади, деган фикрни айтди. Маърифатпарвар Вольтер қарашларига мувофиқ Кондильяк халқ табиатига бошқарув шакли ҳал қилувчи таъсир ўтказди, деб фараз қилди. Бундан яна муҳим хулоса келиб чиқади, яъни «бошқарув ўзгаришига қараб, халқ, табиат ҳам ўзгариб боради, у доимий ўзгармас эмас». Бундан эса ижтимоий-сиёсий ўзгаришларни истаганча амалга ошириш мумкинлиги келиб чиқади.

Фалсафий-тарихий нуқтаи назардан Кондильяк ҳар қандай жамиятнинг объектив равишда асрлар давомида ўзгариб бориши, шунга кура, уни жамият шаклланиши, ривожланиш даври ёки тушқунлик даврларида айнан бир хил ҳокимият тизими орқали бошқариш мумкин эмас ва шунинг учун бошқарувга ўзгартириш киритишни тавсия этувчиларни танқид қилиш ноўрин, деган фикрга келади. Кондильякнинг фикрича, жамиятдаги ўзгаришлар «ижтимоий вужуд»га худди даволашдек таъсир этади, қачонки у назарий асосланган лойиҳа асосида ҳаққоний «сиёсий тизим» томонидан амалга оширилса. Кондильяк жамиятни бир бутун тизим сифатида тушунган ва унинг ҳар бир таркибий қисми бошқаси билан ўзаро боғланган. Бундан эса «сиёсатда ҳам тизим мавжуд» бўлиши кераклиги ғояси келиб чиққан.

Бу нуқтаи назарга келишида Монтескьенинг (Шарл Луи Монтескье) «Қонунлар руҳи ҳақида» номли асарининг таъсири, шубҳасиз, кучли бўлган. Шу билан бирга бу асарнинг консерватив жиҳати ҳам Кондильяк эътиборини тортган. Мавжуд «бошқарув шакли» чуқур тарихий ил-

дизга эга эканлиги ва унга мос равишда шаклланган «халқ табиати» (бу хол географик-иклимий холлар билан сабаб-оқибат боғланишлари **турри-**сидаги қарашларга Кондильяк қушилмаган) тўғрисидаги қарашлар **уни** янги хулосага олиб келдики, унга кура жамиятдаги ислохотлар **мавжуд** шароит доирасида, фуқаро феъл-атвори билан кўпроқ муносиб **келади-**ган тарзда амалга оширилиши керак. Кўпроқ такомиллашган **бошқарув** лойиҳасини тадқиқ қилар экан, ўта тез тўнтаришлардан эҳтиёт **бўлган** Кондильяк ҳокимият томонидан айрим ва мунтазам ўтказиб **борилади*** ган ислохотларни ёқлайди, қандайдир суиистеъмолни биратула йук **қилиш** фикридан воз кечади ва унга қарши кураш фақат айланма, ғайрирасмий йул билан, ўзбекчасига айтсак, ширин гап, муросаи мадора билан **амалга** оширилиши керак.

XVIII аср ўрталари шароитига нисбатан ижтимоий шарт-шароитда-ги издан чиқишлар сабабларини Кондильяк ҳушёрлик билан чуқур **анг-**лаган. Тарихий ривожланиш жараёнида инсоният жамияти турли **мақ-**сад ва қарашларга эга бўлган табақа, қатлам, жамоа, сиёсий гуруҳ **ва** ҳоказоларга ажралиб боради, деб тушунган. Улар орасида вужудга келувчи ихтилофлар эса мавжуд «бошқарув шакли»ни издан чиқаради. Аммо бу ихтилофларнинг объектив шартланганлиги, турли синф ва гуруҳлар орасидаги зиддиятлар антагонистик табиатта эга эканлигини тушуниб етмаган Кондильяк турли ислохотлар билан ижтимоий уйғунлик ва мувофиқликка эришиш мумкин, деб ҳисоблаган. Ўз қарашлари билан у мавжуд юқори табақаларнинг умидларини оклашга уринган **ва** ислохотлар давомида турли табақалар бойлиги ва фаолиятини шундай ҳисобга олиб иш тутиш керакки, натижада ҳеч ким зарар қурмасин **ва** бу соҳада ҳамма табақалар орасида мувозанатни сақлаш керак, деган қарашлар соҳиби бўлган.

Кондильяк халқ орасида кенг тарқалган диний хурофот, бидъат, мутаассибликни асосиз «ғизимлар» қаторига қўшган, уларнинг принциплари сохта, деб тушунган. Астрология, магия, келажакдан башорат қилувчи фолбинликлар ҳақида гапирар экан, Кондильяк Худога ишонини ҳақида айтиб ўтган (шаклан бу фақат политеизмга қарши йўналтирилган эди). Бизнинг бутун беихтиёр ҳаракатларимиз сабабчиси «худолар», деган фикрни «бизнинг руҳимиз оламий руҳнинг бир бўлаги», деган қараш билан бир қаторда — хурофот, деган. Астрология бидъатларининг диний эътиқод билан алоқадорлиги моҳиятини очар экан, Кондильяк «ҳар бир сайёра ҳақида уларга номлари берилган худолар тўғрисидаги ғоялардан келиб чиққан ҳолда мушоҳада юритадилар», дея танқидий баҳо беради.

Кондильяк қарашларида айрим «икки ҳақиқат» тўғрисидага назарияга яқин келадиган жиҳатлар кўринади. Лекин унда фалсафий ҳақиқатга кўпроқ мойиллик сезилиб туради. Фалсафага диндан фарқли, бошқача тушунтиришлар бериш ҳамда диний ғояларга мурожаат қилиш ўрнига

нарсаларнинг табиий сабабларини курсатиш керак, дейди файласуф. Ин-жидда одамлар қандай гапира бошлаганликлари тўғрисида берилган ту-шунчалардан қаноат ҳосил қила олмаган файласуф айтади: «Файласуф учун нимадир ғайритабиий тарзда вужудга келди, деб айтиш етарли *мас.* Унинг вазифаси бу нарса табиий шароитда қандай вужудга кели-ш и мумкинлигини тушунтиришдир». Бу ифода кейинчалик ҳам француз маърифатчилари томонидан ўзларининг дин билан алоқалари узилганли-гини никоблаш мақсадида кўп мартаба қулланилган.

ГЕЛЬВЕЦИЙ

(1715–1771)

ХАЁТИ ВА ИЖОДИ. Клод Андриан Гельвеций 1715 йилда Парижда таваллуд топади. У ўспиринлик йилларидаёқ Вольтер, Монтескье, Локк асарлари билан танишади. Уларни Гельвецийнинг устозлари дейиш мум-кин. Айниқса, унинг Вольтер билан мулоқотлари ва у билан ёзишмала-ри Гельвеций дунёқарашининг шаклланишида муҳим роль ўйнайди.

Гельвеций кейинчалик Дидро ва Гольбах билан танишади ва комус-чилар (энциклопедистлар) даврасига қиради.

Гельвеций 1738—1751 йиллар давомида солиқ йиғувчи бўлиб, молия-ний соҳада ҳам фаолият кўрсатади. «Молиявий» фаолияти давомида Гельвеций мамлакатда суиистеъмолчиликларнинг авж олганини, адолат-сизликни ва меҳнаткаш аҳолининг қанчалик оғир аҳволда яшаётганини уз кўзи билан кўрди, ҳатто, солиқ тўловчиларни солиқчилардан ва ҳуку-матдан химоя қилишга уринади. Лекин Гельвеций ўзининг бу ҳаракатла-ри фойдасиз эканини ва қонунсизлик, суиистеъмолчиликлар авжига чи-қиб кетганини тезда англаб етади. Бу даврда Гельвецийнинг фалсафий (ф)икрлари кескин ижтимоий-ахлоқий муаммолар билан бевосита боғла-пиб кетади. Гельвеций олдин бошлаган фалсафий-бадий машқларини ташлаб қўймаган эди. Ушбу машқлар натижаси сифатида унинг «Бахт Ўғрисида» поэмаси вужудга келди. Унда Гельвеций ўзининг антропосо-циал таълимотининг асосларини яратди. Йигирма йилдан ортиқ фалса-фий изланишлари оқибатида унинг «Ақл тўғрисида» асари (1758) ёзила-ди. Бу Гельвецийнинг биринчи нашр этилган асари бўлиб, катта қизи-қиш уйғотди ва Францияда фалсафий тафаккур тараққиётида муҳим аҳамиятга эга бўлди.

Лекин бу асар давлатга, черковга қарши даҳрий фикрларни кучайти-ради деб тақиқланди, ҳатто, уни ёқиб, йуқ қилиш тўғрисида ҳукм чиқа-рилди. Бу ҳукм 1759 йил ижро этилди.

Турлича тақиқ ва таъқиблир Гельвецийнинг иродасини синдира ол-мади ва у «Ақл тўғрисида» асарида илгари сурилган ғояларни янада батафсил баён қилиш мақсадида янги бир асар устида иш бошлади.

«Инсон тугрисида» деб номланган ушбу янги асарни 1770 йил ёзиб **туш**ди. Лекин бу асар унинг вафотидан кейин 1772 йилда нашр қилинди.

Гельвецийнинг фалсафий қарашлари бошидан ижтимоий-ахлоқий муаммоларга қаратилган эди. Лекин дунёқараш масалаларида **Ламетри** ва Дидро изидан бориб, Гельвеций табиат ва ундаги нарсаларнинг **реал** мавжудлигини, олам мавжуд нарсаларнинг мажмуасидан иборатлигини таъкидлайди. Гельвеций қарашларининг узига хос томони шундаки, у қандай булмасин рухийми ёки моддийми, субстанциянинг мавжудлигини инкор қилади. Табиатда фақат алоҳида конкрет нарсалар мавжуд, холос. Гельвеций номинализм руҳида материяни барча нарсаларга **хос** бўлган хусусиятларини ифодаловчи умумий тушунча, деб атайди. У илоҳи-ётчиларни чалғитиб, айни пайтда маълум даражада ўзи ҳам чекланиб «**материализм**», «атеизм» атамаларидан фойдаланмаслик ва уларни ишлатмаслик маъқул, деб ҳисоблайди.

Гельвеций фалсафада қадимдан икки қарама-қарши йўналиш **мавжуд**лиги масаласини кўяди. Узининг «Инсон тўғрисида» асарида: «**Мен** бу икки хил метафизикани (фалсафани) Демокрит ва Платон фалсафий тизимлари билан тенглаштираман»,— деб ёзади.

Демак, ушбу йўналишлардан бирининг иддизлари «Демокрит фалсафий тизими»га бориб такалади, уни Гельвеций «Демокрит — Бэкон йўналиши», деб атайди ва бу йўналишга ўзининг ҳам мойиллигини билдиради. Иккинчи йўналиш эса «Платон фалсафий тизими» билан боғлиқ йўналиш бўлиб, Гельвеций бу йўналишга жуда салбий муносабатда бўлади.

Юқорида айтилганлардан маълум бўладикки, собиқ совет даврида ёзилган фалсафий адабиётларда В.И.Ленин номи билан боғлаб айтиб келинган қадимги юнон фалсафасида икки қарама-қарши йўналиш — «Демокрит йўналиши» ва «Платон йўналиши» мавжуд бўлганлиги ҳақидаги фикр аслида Гельвеций асарларидан олинган. Марксча-ленинча фалсафа ягона тўғри таълимот, деб идеаллаштирилган пайтларда бу фикр Лениннинг номига ўтиб қолган. Ҳозир эса, ҳамма нарсани ўз номи билан аташ ва хатоларни тўғрилаш вақти келди, деб ўйлаймиз.

Гельвецийнинг табиат ҳақидаги қарашларига қайтиб, шу нарсани таъкидлаш лозимки, XVIII аср француз мутафаккирларининг катта ютуғи, бу уларнинг материянинг ички фаоллиги ҳақидаги таълимоти-дир. Гельвеций ҳаракатни материянинг моҳиятидан келиб чиқадиган ички (имманент) хоссаси ва унинг мавжудлик усули, деб таърифлайди. Гельвеций таъкидлашича, ҳеч нарса сабабсиз содир бўлмайди. Табиатда сабаб-оқибат муносабатларининг мустаҳкам занжири ҳукмрон. Ушбу занжир табиатда барча содир бўлаётганларни умумий зарурият тамойилига бўйсундиради.

XVIII аср француз файласуфлари, жумладан Гельвеций ҳам тасодифнинг объективлигини инкор қилиб, уни содир бўлаётган ходисаларнинг

саОбини билмаслиқдан иборат субъектив тушунча, деб тушунади. Заруриятни фаталистик, яъни ходисаларнинг олдиндан белгилаб қўйилиши иুক্তаи назаридан тушуниб, Гельвещий инсон эркинлигини ҳам инкор қилади. Зеро, инсоннинг барча хатти-ҳаракатлари ҳам муайян сабаблар Гжтан боғлиқ. Шундай экан, эркинлик булиши мумкин эмас ёки Гельвещий эркинликни жуда тор доирада тушунадики, у фатализм доирасидан четга чиқмайди. Масалан, у «Эркинлик кишининг уз интилишларини амшга ошириш учун воситаларни танлашда намоён булади», дейди. XVIII аср шароитида Гельвещий эркинликни англанган зарурият, деб тушуна олмаган эди. Гельвещий уз сафдошлари — Дидро, Гольбах, Ламетри Оилан бирга олам ҳақида ҳар қандай ғайритабиий, номоддий кучларнинг аралашувини истисно қиладиган, табиат ва унда бўлаётган узгаришларини ўз-ўзидан деб тушунтирадиган, ягона бир илмий тасаввур ҳосил қилишга ҳаракат қилди.

Гельвещий инсонни табиатнинг бир қисми, деб тушунади. Кишилиқ жамияти эса табиий эҳтиёжлари ва талабларини қондириш учун кишиларнинг бирлашишидан таркиб топади. Шунинг учун, жамиятни билиш учун инсон табиатини, унинг интилишлари ва эҳтиёжларини урганиш чарур. Жамиятга ҳам унинг инсон табиатига қанчалиқ мувофиқлигига қараб баҳо берилади. Инсон табиатига мос ва жамият аъзоларининг Оахт-саодага булган табиий интилишларини қаноатлантирадиган жамият оқилона ва мақсадга мувофиқ ҳисобланади. Инсоннинг табиатига зид Оўлган ва унинг табиий талабларини қаноатлантира олмайдиган жамият баргараф қилиниши лозим.

Гельвещий инсон интилишлари ва саъй-ҳаракатларининг сабаби, деб унинг талаб ва эҳтиёжларига ҳамда манфаатларига қатга аҳамият беради. Гельвещийнинг таъкидлашича, одамлар муайян манфаатлар таъсирида фаолият кўрсатишади. Агар моддий дунё ҳаракат қонунига бўйсунса, инсоннинг маънавий олами манфаат қонунига бўйсунди. Бахтга интилиш, манфаат ва фойда тушунчалари Гельвещийда жуда яқин тушунилади, хатто, уларнинг мазмуни бир-бирига жуда мос келади.

Гельвещий манфаатга инсон фаолиятининг манбаи сифатида қараб, унинг уч турини кўрсатади:

- 1) Шахсий ёки индивидуал, хусусий манфаат.
- 2) Муайян ижтимоий гуруҳ манфаати.
- 3) Жамият ёки ижтимоий манфаатлар.

Гельвещий ушбу манфаатларнинг ҳар қандай ўзига хос томонларини ва улар ўргасидаги ўзаро боғлиқликни ўрганишга қатга аҳамият беради.

Инсон ўзининг табиий эҳтиёжлари туфайли табиат қонунларига бўйсунди. Унинг барча эҳтиёж ва талабларининг мазмунини роҳат-фароғатга интилиш ва изтироблардан қочиш ташкил қилади. Инсонни фаолиятга бошлайдиган бошқа барча ҳис-туйғулар, хоҳиш ва истаклар ана шу асосда пайдо бўлади. Энг асосий ҳаракатлантирувчи куч инсоннинг озик-

овқатга бўлган эҳтиёжлари ҳисобланади ва у кишини меҳнат **қилишга**, меҳнат қуролиларини такомиллаштиришга ундайди ва айни пайтда **бутун** жамият тараққиётининг асоси бўлади. «Озик-овқатга бўлган эҳтиёж, очлик,— дейди Гельвещий,— халқларни ва барчани ишлашга, деҳқончилик қилишга, хунар ўрганишга ва ҳар қандай шпни бажаришга мажбур **қилади**». Меҳнат туфайли жамият маърифатли бўлади ва тараққий қилади. Африканинг маҳсулотни табиатдан тайёр холда оладиган халқлари, **ўзларининг** эҳтиёжларини қондириш қийин бўлган шароитда яшайдиган ва доимий меҳнат қилишга мажбур бўлган халқларга нисбатан анча **маърифатсиз** ва орқада қолган. Гельвещий инсоннинг табиий эҳтиёжларини меҳнат, ишлаб чиқариш билан боғлаган жойларда ижтимоий ҳаётнинг маълум бир тараққиётини кўриш мумкинлигини эътироф этади.

Гельвещий «Инсон — муҳитнинг маҳсули», деган қоидага амал қилиб, унинг қарашлари, ҳис-туйғулари, ахлоқий фазилат ва нуқсонлари у яшаб турган ижтимоий муҳитга боғлиқлигини кўрсатади. Ижтимоий муҳит, деганда у давлат сиёсий тузумини ва амал қилаётган қонунларни тушунади, шунинг учун Гельвещий «ҳамма нарсани қонунлар белгилайди», деб таъкидлайди. Агар қонунлар яхши бўлса, ахлоқ ҳам яхши бўлади, агар қонунлар ёмон бўлса ахлоқ ҳам ёмон бўлади. Гельвещий ижтимоий-сиёсий муҳитни, бошқариш шаклларини, қонунларни такомиллаштириш ва ўзгартириш, кишиларни маърифатли қилиш ва уларнинг онгини ўзгартириш орқали амалга оширилади, деб уйлайди. «Фуқаролар қанчалик маърифатли бўлишса, уларнинг қонунлари ҳам шунчалик мукамал бўлади»,— деб ёзади у. Гельвещий яна бошқа жойда «Жаҳолат куплаб ижтимоий йўқотишларнинг манбаи» бўлганини таъкидлайди. Масалан, ҳар қандай халқ дастлаб эркин ва озод бўлган. Озодлигини йўқотишини нима билан изоҳлаш мумкин? Халқнинг жохилларга ва зўравонларга, уларнинг ваъдаларига ишонувчанлиги билан изоҳлаш мумкин.

Гельвещий фикрича, кишилар ўзларининг мулкани ва озодлигини сақлаш, бахт-саодатга эришиш мақсадида жамиятга ўзаро битимлар, шартномалар асосида бирлашганлар. Шундай экан, жамият ўз аъзоларининг яшаш, мулк эгаси бўлиш каби ҳуқуқ ва эркинликларини кафолатлаши зарур.

Жамият ҳаёти қонунлар орқали тартибга солинади ва бошқарилади. Қонунда жамият аъзоларининг умумий иродаси ифодаланadi. Қонунлар жазолаш ва рағбатлантириш тизими орқали одамларни ёмон хулқдан тийиб туради ва уларни яхши ҳаракатларга томон йўналтиради. «Ижтимоий шартнома» назариясининг ижобий ва салбий томонларидан қатъи назар, аҳамиятли томони шундаки, у давлатни илохий, деб тушунтирувчи черков таълимотига карама-қарши уни дунёвий, деб тушунтиради. Маълумки, черков тарафдорлари мавжуд қонунларда Худонинг иродаси ифодаланган, деб уқтиришади.

Гельвеций давлат ва конунлар кишилар ўртасидаги келишувлар натижаси бўлиб, улар одамларнинг талабларига қараб ўзгартирилади, деб таъкидлайди. Гельвеций, ҳатто, давлат тузумини ўзгартириш, тиранга қаршилиқ кўрсатиш ва кучга қарши куч ишлатиш ҳуқуқини асослайди.

ГОЛЬБАХ

(1723-1789)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Гольбах Поль Анри француз файласуфидир. Келиб чиқиши жиҳатидан немис баронларидан бўлиб, тоғаси ёрдамида 12 ёшида Парижга келиб қолган. Лейден университетида химия бўйича таҳсил олган Гольбах 40-йилларда яна Парижга қайтиб, Дидро, Гельвеций, Руссо каби маърифатпарварлар билан танишади ва француз маърифатпарварларининг иккинчи авлоди қаторидан ўрин олди. У «Энциклопедия» устида олиб борилаётган ишларда фаол иштирок этди. Химия бўлими раҳбари сифатида табиий-илмий ва техникага оид 400 га яқин мақола ёзди.

Гольбах 50—60-йиллардаги табиий-илмий асарлари ва энциклопедик мақолалари, шунингдек, ўзининг химия, минералогия, металлургия бўйича немис тилидан қилган таржималарига ёзган сўзбоши ва изоҳларида дунёқараш масалаларига катта эътибор берди.

Гольбахнинг фалсафий ижоди 60-йиллардан бошлаб кенг ривож топди. Унинг бу даврдаги асарларида, айниқса, «Фош этилган христианлик ёки христиан динининг тамойили ва оқибатларини тадқиқ этиш» (1761) асарида динни кучли танқид остига олди. Гольбахнинг «Табиат системаси» (1770) асари француз материалистик фалсафаси ривожининг **юқори** босқичи ҳисобланади. Ушбу асар Амстердамда Мишель Рей нашриётида чоп этилган бўлса ҳам, унинг муқовасида асар муаллифи — француз академиясининг марҳум котиби Мирабо, нашр этилган шахарни эса Лондон деб кўрсатилган эди. Китоб француз материалистлари орасида қўлма-қўл булиб кетди. Динга қарши ёзилган «Табиат системаси» асари Париж парламентининг қарорига биноан Гольбахнинг бошқа атеистик асарлари қаторида ўтда қуйдирилди.

Гольбахнинг материалистик дунёқараш системаси шундай эдики, у француз маърифатпарварлари Ламетри, Дидро томонидан ривожлантирилган дунёни моддиончилик нуқтаи назаридан тушунишнинг ўзига хос тизимини шакллантирди. Гольбах «натурализмни» идеализм ва ундаги «спиритуализм» ҳамда теологияга антитезис сифатида қарши қўяди.

Француз файласуфлари орасида Гольбах материянинг субстанционалиги ғоясини ифодалаб берди (Гольбах, айни пайтда, «Субстанция» атамасини метафизик тушунча деб, уни ишлатишдан қочган). Гольбах субстанция тушунчасидан Худо тушунчасини чиқариб ташлади. «Табиат

хамма нарсанинг асоси; у ўзи туфайлигина мавжуд бўлади; у абадий **бор** бўлиб, доимо ҳаракат қилади; ўз-ўзига сабабдир...», — деб ёзади Гольбах. Материя яратилмаган, абадий, деб ҳисоблаб, табиат ҳеч бир нарсанинг махсули эмас, ундан яралган нарсалар унинг энергияси, кучи ва оқибатидир, деган фикрни билдиради. У XVIII асрда табиатшунослик, хусусан физика ва химия соҳасида қарор топган энергиянинг сақланиш қонунига асосланиб шундай фикрга келди. Гольбах фикрича, материя «бизнинг хисларимизга бирор тарзда таъсир кўрсатадиган нарсаларнинг ҳаммасидир». Гольбах материянинг сифат тузилиши муайянлиги ҳақидаги француз файласуфи Дешан фикрларини ривожлантирди. Материя тузилиши ҳақидаги атомистик таълимотига аниқлик киритиб, энг майда элементар заррачаларни атом эмас, «молекула», деб атади. Майда заррачалар ҳақидаги атамага бундай ўзгариш киритиш, биринчидан, заррачанинг бўлинмаслиги ҳақидаги тушунчадан воз кечиш; иккинчидан, атомистик таълимотдаги атом билан бир қаторда бўшлиқ мавжуд, деган қарашни инкор қилиш; учинчидан, майда заррачаларнинг хоссаларини чекловчи қарашларни рад этишдан иборат. Гольбах материянинг сифат муайянлиги тушунчасига ҳам ўзига хос тарзда ўзгартиришлар киритди. Материянинг умумий сифатларига у янги Европа тафаккурига хос бўлган геометрик-механик муайянлик (кўлам, шакл, қаттиқлик, бўлиниш, оғирлик, зичлик, энергия кучи) тушунчаларини кўшиб, уларни «ҳаракатчанлик» тушунчаси билан тулдирди. Материянинг махсус сифатларига турли хил физик-химик ва биологик муайянликни киритди. У махсус сифатлар умумий сифатларга нисбатан кам объективликка эга эмас, деб ҳисоблаб, материяга нисбатан механистик қарашга барҳам берди. Гольбах Дидродан кейин материянинг молекула даражасида ифодаланадиган сифатий турли-туманлиги ғоясини ишлаб чиқди.

Гольбахнинг дунёни материалистик нуқтаи назардан тушунтирувчи фалсафий тизими унинг материя ва ҳаракатнинг бирлиги таълимотини ҳам ўз ичига олади. У «ҳаракат материянинг мавжудлигидан зарурий тарзда келиб чиқувчи», материянинг «яшаш усули», деб талқин этади. Ушбу таълимот ҳаракатнинг нисбийлиги ҳақидаги қарашларни умумлаштиришдан бошланади. Ҳаракатга у шундай таъриф беради. «Ҳаракат... бирон бир жисмнинг бошқа жисмларга нисбатан изчил ўзгаришидир». Гольбах ҳаракат тушунчасига, биринчидан, табиий шароитда моддий жисмларнинг вужудга келиши ёки парчаланишига олиб келувчи физикавий-кимёвий жараёнларни киритди. Иккинчидан, тирик мавжудотларнинг туғилиши, ўсиши, парчаланишида ифодаланувчи биологик жараёнлар ҳаракатнинг турли-туманлигини англатади, деб билди. Ҳаракатнинг механик бўлмаган шаклини диалектик маънода тушуниб, Гольбах ҳаракатни ҳар қандай ўзгариш, деб изоҳлади. Унинг фикрича, табиатда мутлақ тинчлик бўлмайди, ундаги ҳеч бир нарса бирон-бир сонияда ҳаракатсиз қололмайди, ҳамма мавжуд нарсалар тўхтовсиз пайдо

Оулади, ривожланади ва емирилади, маълум бир тезликда йўқолади. Та-
Гшатда жой алмашувидан ташқари яна материянинг кўзга қуринмас мо-
лекуларлари ҳаракати ва акс ҳаракати бўлган энергияга боғлиқ **ички**,
яширин ҳаракат ҳам мавжуд, деб билади. Бундай ҳаракатни у «**молеку-**
ляр ҳаракат», деб атади. Гольбах француз файласуфи Дидро каби **жисм-**
лар ҳаракатининг ички манбаига эътибор беради. «**Ҳаракат шундай бир**
кучки, унинг ёрдамида жисм ўз жойини ўзгартиради ёки ўзгартиришга
интилади», деб ёзади. Шунингдек, Гольбах инерция тушунчасини **туб-**
дан янгича англади. У инерцияни жисмларнинг ички фаоллигини **ўзида**
ифодаловчи акс таъсир сифатида талқин этди. Қарама-қарши **кучлар**
бирлигининг диалектик ғоясига Ньютон механикаси асосида ёндошади.
Жисмларнинг нисбий тенглигида қарама-қарши йўналтирилган **кучлар-**
ининг ўзаро мувозанати натижасини кўради. Гольбах материя **ҳаракати-**
ининг манбаи унинг ўз ичида, деган фикрни айтади.

Гольбах детерминизмни қаттиқ туриб химоя қилади. Коинот **биз-**
нинг олдимизда сабаб ва оқибатнинг чексиз ва тўхтовсиз занжирини
намоён қилади, деб ҳисоблайди. Унинг детерминизми сабабиятнинг спи-
ритуалистик-теологик талқинига қарама-қарши турувчи материалистик
мавқедадир. Гольбах нуктаи назарида «сабаб бирор жисмни ҳаракатга
келтирувчи ёки унда қандайдир ўзгаришларни вужудга келтирувчи **жисм**
ёки табиат ҳодисасидир. Оқибат эса бирор жисм орқали бошқа **бир**
жисмда ҳаракат ёрдамида вужудга келтирилган ўзгаришдир». **Материя**
ҳаракатини у сабаб-оқибат муносабатлари билан боғлиқликда ўрганиб,
уларни моддий ҳосилаларнинг яхлит бир бутунликка объектив боғла-
нишнинг конкрет ифодаси, деб талқин этди. У детерминизмни **химоя**
қилар экан, бирор бир нарса ёки ходисанинг сабаби бўлган ходиса ва
нарса ўз навбатида бошқасининг оқибати бўлиши мумкин. Яъни, узлук-
сиз ўзаро боғланган моддий заррага ва жисмлар боши ва охири **бўлмаган**
туғилиш ва парчаланиш, бирлашиш ва ажралиш доирасини ташкил қила-
ди, деб билади. Гольбах илохий кучни тан олмайди, унингча **фақат**
сабаб ва оқибат мавжуд. Гольбах нецесситаризм (лат. *МесеззИш* — зару-
рат) тарафдорларининг қарашларини янада ривожлантирди. У **дунёдаги**
барча ходисаларнинг вужудга келишини зарурат, деб ҳисоблади. **Голь-**
бахнинг зарурат ҳақидаги фикрларида бир неча аспектларни ажратиб
кўрсатиш мумкин: биринчидан, у Марксгача бўлган материализмда таби-
ий сабаблар туфайли келиб чикмаган асрлар давомида тасодиф, деб
айтиладиган ходисалар бўлиши мумкинлигини инкор этиш учун нецес-
ситаризм тушунчасини қўллайди. Гольбах ҳам Демокрит каби биз куза-
таётган ходисаларни бизга номаълум усуллар билан вужудга келтирувчи
табiiй сабабларни билмаслигимизни яшириш мақсадида тасодиф, деган
«мазмунсиз сўз»ни ишлатамиз, деб айтади. Маълумки, тасодифнинг **бун-**
дай антитезиси сабабийликдир, лекин Демокрит давридан бери файла-
суфлар уни зарурият, деб ҳисоблаганлар. Иккинчидан, Гольбах нецесси-

таризми моддий дунёни илохий кучнинг махсули дегувчи идеалистиФ теологик қарашни инкор этишга йўналтирилган. Унинг фикрича, «**таби*** ат ёки Коинот зарурий тарзда мавжуд булади... унинг фаолияти, **харакати** ва махсули унинг муқаррар оқибатидир». Гольбахнинг бундай **фикри**да унинг материалистик субстанцияси ифодаланган. Учинчидан, **Гольбах** табиат қонунларини универсал зарурият билан боғлайди, «... у **нарсалар** табиатнинг натижаси бўлиб, ҳамма нарса абадий ва узгармас **қонунлар** асосида амал қилади», деб ҳисоблайди. Унинг фикрича, табиат **қонуний** тарзда бир бутун бўлиб, ҳозирги пайтга келиб, қонунларнинг бир **қисми*** гина очиб берилган.

Гольбах фалсафанинг гаосеологик муаммоларини моддиончилик **нуқта**и назардан изоҳлади, агностицизмга қарши чиқди. Билишнинг **манбаи** сифатида сенсуализмни биринчи ўринга қўйди, «ақл»ни жисмоний **сез**гига асосланади, деб ҳисоблади.

Гольбах ўзи ривожланадиган ўзгаришларнинг глобал концепциясига ҳиссий сезгини материалистик нуқтаи назардан талкин қилишни киритди. Бу билан у моддий объектларнинг сезги органларига таъсир кўрсатганида вужудга келадиган дастлабки «модификация» сифатидаги сезгиларнинг билиш хусусиятини асослади. Гольбах фикрича, сезгалар билишнинг бошланғич асосини ташкил қилади, ғоя эса сезги ҳосил бўладиган предметнинг образидир. Ғояни эса Гольбах тажриба, деб тавсифлади. Шу билан бирга, тажрибани ғоялар мажмуи деб билмайди, балки кенг маънода тушунади, унинг таркибига илмий экспериментни ҳам киритади. Такрорланувчи, турли-туман тажрибаларда ифодаланадиган эксперимент дастлабки тажрибалар хатосини тузатиш учун, илмий ҳулоса ва фалсафий умумлашмалар учун муҳимдир. Гольбах ўрганилаётган нарсанинг моҳиятига етишга катта эътибор берди. Сезгиларимиз бизни адаштирадиган бўлса, шунчаки тажриба эмас, балки тажриба ва мулоҳаза бизни тўғри йўлга олиб чиқади, деди. У бирёклама рационализмга ҳам, бирёклама сенсуалистик ва эмпирик кўрсаткичларга ҳам қарши чиқди. Гольбах билиш жараёнида рационализм, сенсуализм ва эмпиризм бирлигига юқори баҳо берди.

Гольбахнинг антропосоциал фалсафасидаги фикри ўзига хос хусусиятга эга. У инсоният томонидан фалсафий-илмий ҳақиқатни қайта қуриш, ўзгартиришни инсон ҳаётининг унга мувофиқ барча соҳаларини ўзлаштиришни ҳаётни яхшилашнинг ягона тўғри йўли, деб ҳисоблади. Гольбах инсон ўз табиати, интилишлари, талаб ва ҳуқуқларини билмагани туфайли ўз озодлигини йўқотиб, ўзини ўзи қул қилади, деган фикрни билдиради.

Гольбахнинг антропосоциал қарашлари соф моддиончилик мавқеидадир. Унда ўзаро бир-бири билан боғланган 3 концепцияни ажратиб кўрсатиш мумкин. Булар: ижтимоий-сиёсий ва ахлокий бўлиб, улар Гольбах фалсафасини тушунишга ёрдам беради.

Инсон фаолиятини фалсафий англашда Гольбах уз олдига 2 вазифа-и кўяди: биринчидан, дуалистик карашни инкор этиш ва дунёнинг пайдо бўлишидаги моддий бирликни тасдиқлаш; иккинчидан, жамиятни узгартиришда фалсафий ақл кўрсатган йўлдан бориб, мақсадга мувофиқ фаолиятни амалга ошириш. Биринчи вазифани хал қилишда у инсон уз хаётининг бир дақиқасида ҳам эркин бўлолмайди, деб инсон хаётини соф натуралистик нуктаи назардан талкин қилади. «Бизнинг хаётимиз шундайки, табиат амрига кўра, бир дақиқа ҳам ердан узоклаша олмай, ер курраси устида ўз йўлимизни баён этишимиз керак», дейди. Иккинчи иазифага кўра, Гольбах фикрича, инсон ташки куч томонидан ҳаракатла-иадиган буюмга ўхшатишмаслиги лозим, чунки у ўз моҳиятини ўзида ифодалайди, деб ҳисоблайди.

Инсон мавжуд бўлишининг биринчи даражаси унинг туғилишидан то ўлимигача бўлган биологик жараённи ўз ичига олади. Иккинчи бос-қичда Гольбах инсон онгига эътибор қаратади, яъни инсонни унинг мияси ҳаракатга келтиради, фикр, онгли ирода инсоннинг физиологик талабларига қараганда унинг хатти-ҳаракатини кўпроқ йўналтиради, дей-ди. Инсон хаётини белгилловчи воситаларнинг табиий хусусиятини ин-кор этиб, уни маданий-ижтимоий мазмун билан тўлдиради. Унинг фик-рича: тарбия болаларга берилиши зарур бўлган сабоқдир.

Қонунчилик — сиёсий бир бутунлик аъзоларига бериладиган зару-рат.

Ахлоқ — онгли мавжудотларга бериладиган сабоқ, одамлар орасида маълум бўлган муносабатлар зарурлигидир. Айни пайтда жамиятга хос бўлган объектив заруратнинг моҳиятини ёритиб беролмаса ҳам, ижтимо-ий хаётнинг сабабий боғланишларини аниқлаб берди.

Гольбах конституцион монархия, аксарият ҳолларда маърифатли аб-солютизм тарафдори эди. Гольбах «Ижтимоий битим» шартини фақат Монарх ўрнатиши мумкин, деб ҳисоблайди. Агар бундай ҳокимият аҳоли-нинг ўта ночор аҳволига сабаб бўлса, уни инқилобий йўл билан барта-раф этиш зарур бўлади, деган фикрни илгари сурди. Гольбах халқнинг меҳри ва садоқати эзуликка олиб келади, зулм фақат душманларни кўпайтиради, зўравонлик ҳокимиятни заифлаштиради, куч қонуний ҳуқуқ бермайди, деган қарашларни баён этди. Оқибатда эзилган халқ ҳокими-ятга қарши кўтарилиши мумкин, деб тушунтирди. Монархларни оқило-на иш юритишга чақириб, акс ҳолда зулмдан озод бўлишга интилаётган халқлар инқилобни амалга оширади, дейди. Бунинг учун махсус мафқу-равий тайёргарлик зарур бўлишини кўрсатди.

РОССИЯДА ФАЛСАФИЙ ФИКРЛАР

Европа Ғарби эришган ютуқларни ўзлаштириш асосида Россия XVII аср охирларига келиб, ўзининг миллий маданиятини ривожлантира

бошлади. Янги дунёвий маданиятнинг жорий этилиши махсус ва умумтаълим мактабларининг ташкил этилиши, рус ёшларининг чет элларга юборилиши, хорижий олимлар ва мутахассисларнинг таклиф этилиши туфайли амалга ошди. 1725 йилда Петербург Фанлар академияси ташкил этилди. Саводхонлик ва илмий тадқиқот ишлари йулга қўйилди. Турли илм соҳаларига оид адабиётлар нашр этилди. Табиатшунослик, сиёсий иқтисод, ҳуқуқшунослик, муҳандислик, тарих ва география, мусаввирлик ва адабиётшуносликка асос яратилди. Пировард натижада рус тарихида илк бор дунёвий фалсафа ва социология пайдо бўлди.

Янги илмий-фалсафий ғояларни тарғиб қилган кишилар «Пётр I нинг олимлар дружинаси» номини олган Феофан Прокопович бошчилигидаги илмий тўғаракка бирлашдилар. Бу сиёсий маслакдошлар гуруҳи бўлиб, улар Пётр тарафдорлари, ислохотлар режасини ишлаб чиқиш ва амалга оширишда фаол иштирок этган кишилар эдилар. Шунингдек, уларни фанга бўлган қизиқиши ва унга суянган ҳолда Россиянинг ривожланиши ҳамда равнақиға ҳар томонлама ёрдамлашишга интилиш жипслаштирган эди.

ФЕОФАН ПРОКОПОВИЧ

(1681-1736)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. «Олимлар дружинаси» бошлиғи Феофан (Елизар) Прокопович Киевдаги савдогар оиласида таваллуд топган. У Киев — Могилев академиясини битириб, ўз тахсилини Польшада давом эттиради ва у ерда католикликни қабул қилади.

1709 йилда Ф.Прокопович Киевга келган Пётр I га таништирилади ва тез орада аввал Москвага, кейин эса Петербургда черков ислохотлари режасини ишлаб чиқиш учун таклиф этилади. У Пётр I нинг ишончли одами сифатида ўқув муассасалари, босмаҳоналар, кугубхоналар ташкил қилиш билан шуғулланади. Фанлар академиясини ташкил этишда фаол иштирок этади, унинг учун китоблар ва жихозлар сотиб олади, Кантемир ва Ломоносов сингари ёш талантларга раҳнамолик қилади.

Ф.Прокоповичнинг «Подшонинг хоҳиши ҳақиқат» ва «Диний регламент» асарлари Пётр давлати сиёсатини асослашда муҳим роль ўйнаган. Машҳур сиёсий арбоб ва мутлақ монархия манфаатларининг ифодачиси сифатида Ф. Прокопович Россиянинг ва бошқа Европа мамлакатларининг тарихий тажрибаларига суянган ҳолда фаолият кўрсатади.

Ф. Прокопович рус ижтимоий-сиёсий фразеологиясига илк бор «умумий фойда» атамасини киритган. У бу атамани барча ижтимоий табақалар амал қилиши лозим бўлган давлат ва ҳукмрон табаканинг асосий мафкуравий тамойилини ифодалаш учун ишлаб чиққан эди. Муаллиф фикрича, тинчликни, ижтимоий тартибни, ҳаққоний адолатни, саноат ва савдо ривожини, етарли даражадаги саводхонликни таъминлаш дав-

латнинг бурчидир. Унингча, маориф жамиятни мукамаллаштиришнинг муҳим омилидир.

Ф. Прокопович илоҳиётни ва ўз даврининг фалсафасини чуқур)галлаган киши бўлган, замонавий табиатшунослик илмидан ҳам хабардор бўлган. Унинг билимдонлиги, юксак нотиклик қобилияти, кенг мулоҳазалилиги уни илоҳиётчилар ва олимлар орасида машҳур қилган эди. Узини «янги фалсафа»нинг ихлосманди ҳисоблаган Ф. Прокопович, унинг Россияда кенг тарқалишини зарурият, деб билади ва шунингдек, бу фалсафани мамлакатни янгилашнинг воситаси, деб ҳисоблайди.

Ф. Прокоповичнинг фалсафаси объектив идеализмнинг теологик қўринишида яратилган. Унингча, дунё Худо томонидан яратилган. Худо дунёни яратгандан кейин ўзининг қонун ўрнатувчилик функциясини амалга оширган. Худо ўз-ўзига зид эмас, ўзининг бир марта ўрнатган қонунини ҳеч қачон бекор қилмайди. Материяни тушунишда Ф. Прокопович Аристотелнинг таълимотига асосланади. Материя модда «туғалланмаган» имкониятдаги субстанция, нарса, предметлар эса шакл воситасида фаоллашган субстанциядир. Жисм — шакланган материя бўлиб, унинг бошқа турга айланиши, бир шаклнинг иккинчиси билан ўрин алмашиниши оқибатида содир бўлади. Материя нарсалардаги умумийликдир, шакл эса жисмлар ва турлардир. Бинобарин, материя барча жонли ва жонсиз нарсаларнинг бирлигини ташкил этади, у бир турли ва миқдоран ўзгармасдир. Барча нарсалар «атомларнинг қўшилишидир»», бўшлиқ мавжуд эмас, зеро Худонинг бўшлиқни, яъни йўқликни яратиши ақлга сиғмайди.

Ф. Прокопович ижоди рус тафаккурининг икки даврини ўзида муҳасамалаштирган. Унинг таълимоти рус ўрта асрининг диний-фалсафий рационализмини яқунлайди ва янги дунёвий фалсафанинг пайдо бўлиши учун шарт-шароит яратади.

АТИОХ ДМИТРИЕВИЧ КАНТЕМИР

(1708-1744)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Россияда маърифатнинг кенг халқ оmmasига ёйишда фаол курашувчи, ижтимоий ҳаётда туб ўзгаришлар химоячиси ва «Олимлар дружинаси»нинг ёрқин намояндаларидан бири Атиох Дмитриевич Кантемир (1708—1744) эди.

А.Д.Кантемир Петербург Фанлар академиясининг аъзоси, бадиий адабиётда илмий рисоалар ва бошқа асарларнинг мохир таржимони, кўпгина сатиралар, масаллар, лирик шеър ва кўшиқларнинг муаллифи эди.

Кантемирнинг асосий хизмати сатиралардир.

Кантемирнинг биринчи «Ғийбатчиларга сабоқ» ёки «Менинг ақлимга» хажвиялари илм ва маърифат душманлари, зулмат **тарафдорларига** қарши қаратилган.

Кантемирнинг фикрича, инсон тарбиясида панд-насихат, **уйғлар** эмас, шахсий намуна муҳим роль ўйнайди. Панд-насихатлар ва **уйғлар** хатти-ҳаракатга зид бўлса, боланинг қалбидаги барча яхши (эзгу) **сабоқ**-лар элақда сув турмаганидек из қодирмайди.

Фалсафий масалалар билан Кантемир ёшлик давридан **шуғуллана** бошлаган. 1729 йилда 20 ёшли Кантемир ҳаёт тарзи ва фикрлашнинг ўзгарувчанлиги, инсон турмуши доимий эмаслиги ҳақида «Кевик **жалва**-ли»ни француз тилидан рус тилига таржима қилди.

«Фалсафа» терминига Кантемир қуйидагича изоҳ беради: фалсафа юнонча сўз бўлиб, рус тилида «доноликни севиш», дегани. **Шундай** асосий ном билан ўз-ўзидан маълумки, унга табиий ва табиат билан боғлиқ ишларни кунт билан фикрлаш ва изланиш орқали эришиш мумкин. Фалсафа мантиқ, панднома, физика ва метафизикаларга бўлинади.

Мантиқ ёки фалсафа бизни нарсалар ҳақида фикрлаш ва маълум ҳақиқатларни бошқаларга тўғри исботлаб беришимиздир.

Панднома бизни гўзал ахлокли бўлишга, шунингдек, яхши ва ёмон ишларни билишга ўргатади. Улардан асосан яхши хислатларни урганиб, ёмон хислатлардан қочиш мумкин.

Физика эса бизга барча нарса ва ҳодисаларнинг моҳиятини, сабабини ўргатади.

Метафизика жамиятда мавжуд нарса ва танасиз мавжудотлар, масалан, жон, руҳ ва Худо ҳақида маълумот беради.

Фалсафанинг алоҳида ҳолатлари хусусида Кантемир жуда чуқур ва тўғри мулоҳаза юритган. Масалан, Фонтенел томонидан «Маълум китоб ғояси» маъносида қўлланган ғоя тушунчасини Кантемир қуйидагича талқин қилади: «Ғоя юнонча сўзdir. Маълум нарса бизнинг онгимизда, хиссиёт ёки онгнинг бошқа бир шакллари орқали акс этади. Масалан, тўртта бурчак, досканинг текислиги, оёқларнинг баландлиги, шакли, бир сўз билан айтганда столнинг бутун бир таркиби акс этади ва айтишим мумкинки, мен стол ғоясига эгаман. Ғояни мен рус тилида тушунча, деб атаган бўлар эдим».

Материя тушунчасини Кантемир 3 хил талқин қилган. Материя деганда, у авваламбор маълум нарсадан таркиб топган моддани, масалан, олгинугурт порох (ўқ дори)нинг материяси, деб тушунтирган. Кейин у материяни суҳбат ёки мунозара мавзуси маъносида ҳам тушунтиради ва ниҳоят сабаб маъносида, яъни нима учун шу иш бўлаётганлигини шарҳлаб беради.

Ҳақиқий файласуфларнинг Фонтенел хиссиёт орқали олинган билимларига қоникмай, қўринмас нарсаларни топишга ва «табиат ўзи билан улкан манзарани акс эттириши» устида ишлаб, Кантемир қуйидаги-

ча изох беради: «натура» лотинча сўз бўлиб, рус тилида табиат, дегани. Демакким, барча мавжуд нарсаларнинг бошланиши. Унинг кучи орқали барча жонли ва жонсиз нарсалар туғилади (пайдо бўлади), ҳаракатланади, сақланади. Кантемирнинг йирик оригинал фалсафий ишларидан **бири** «Табиат ва инсон ҳақида»ги ёзувларидир. Бу асари 11 та хатдан иборат бўлиб, уларни Парижда ёзган.

Кантемир тушунардики, рухнинг табиат билан ўзаро нисбати фалсафанинг асосий масаласидир ва уни ҳал қилишда файласуфлар икки адоватли лагерга — материалистлар ва идеалистларга бўлинади ва улар ўртасида фалсафа тарихи давомида шафқатсиз ва муросасиз кураш бўлган. Деизмга асосланган қарашларида Кантемир ўзи айтганидек, «Эпикур таълимотининг намояндалари» фикрига қўшилади. «Агар материя фикрлайди, деб тан олсак, — деган эди Кантемир,— шуни ҳам айтиб ўтиш лозимки, бутун материя эмас, фақатгина унинг инсон бўлиб яралган қисмигина фикрлайди».

ВАСИЛИЙ ТАТИШЧЕВ

(1686-1750)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. XVIII асрнинг биринчи ярмида ижтимоий ҳаётда туб ўзгаришлар юз бераётган бир пайтда Василий Никитин Татишчев яшаб, ижод этди. Татишчев биринчи бўлиб рус тарихини ишлаб чиқди.

В. Н. Татишчевнинг ижтимоий-фалсафий қарашлари унинг «Россия тарихи», «Илм ва билим юртларининг фойдаси ҳақида суҳбат» асарларида ўз аксини топган ва унинг қарашлари бевосита ўз замонасининг ижтимоий-иқтисодий масалаларини тушуниб етиши натижасида шаклланган.

Татишчев фалсафий дунёқарашининг шаклланишида халқ ижодиёти муҳим роль ўйнаган. Халқ ҳаёти, турмуши, урф-одатлари, гўзал табиати акс этган кўшиқлар, мақол ва ҳикматлар, масаллар, атроф-муҳитга реалистик муносабат акс этган бадиий халқ оғзаки ижоди қирралари рус маърифатчисининг дунёқарашини ривожланишига самарали таъсир кўрсатган. Шунингдек, антик даврнинг ва Европа Уйғониш даври мутафаккирларининг асарларини ўрганиш ҳам Татишчевнинг ижтимоий, сиёсий, фалсафий дунёқарашининг шаклланишига муҳим таъсир кўрсатган.

МИХАИЛ ЛОМОНОСОВ

(1711-1765)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. М.Ломоносовнинг дунёқарашини Г.Галилей, Р.Декарт, Ф.Бэкон, И.Ньютон, Лейбниц каби механистик дунёқараш

наомояндаларининг илмий ижодлари таъсирида шаклланди, шу билан биргаликда унинг дунёқараши узининг табиий изланишлари билан чамбарчас боғлиқдир. Ломоносов Маргбург университетиде профессор Х.Вольфдан фалсафадан маъруза тинглаш жараёнида корпускуляр фалсафадан ўзининг ғояларини ривожлантирди.

Ломоносов органик ва ноорганик табиатнинг ўзаро боғликлиги тўғрисидаги фикрларни илгари суради, у табиатдаги сабабият принципини ва функциявий ўзаро боғлиқлик ҳаракатини таҳлил қилади.

Ломоносов ўз фикрларини асослашда тажрибага алоҳида аҳамият беради. Диққатга молик жихати шундаки, Ломоносов тажрибага билишнинг бир усули сифатида ёндашади ва қуйидагича таҳлил этади:

— тажриба орқали ҳақиқатни билиш мумкин;

— тажриба орқали аниқликка эришилади;

— тажрибавий маълумотларни умумлаштириш мумкин. Ва шулар асосида табиат қонунларини ишлаб чиқиш бунда ақлнинг таҳлилий, умумлаштирувчи фаолиятида асосий ўрин тутаяди, деб таъкидлайди.

Ломоносов дунёни билишда илмий ва диний қарашларни келиштириш зарурлигини қайд этди.

Ломоносов асосан метафизик бўла туриб, у бу чегараланган дунёқарашдан диалектиканинг айрим элементларини олға суриш ва тараққий эттириш билан чиқиб кетишга ҳаракат қилади. Булар жумласига, масалан: материя ҳаракатининг ҳар хил турлари, энг соддадан мураккаб илмий ҳулосаларга, назария ва тажриба (амалиёт)нинг бирлиги ва бошқаларни киритиш мумкин.

Фалсафа тарихи ва табиатшуносликни ўрганиш жараёнида Ломоносов у ёки бу олимнинг ўзидан оддин ўтган олимларга нисбатан фанга қандай янгиликлар берганлигини билишга ҳаракат қилади.

ДМИТРИЙ АНИЧКОВ

(1733-1788)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Дмитрий Сергеевич Аничков Москва университетида ўқиган. Кейинчалик университетнинг ўзида математика, логика ва метафизикадан талабаларга дарс беради. У математиканинг қарийб барча бўлимларига оид қатор дарсликлар ёзган, анжуманларда кенг доирадаги муаммолар хусусида маърузалар ўқиган. Хусусан, «Бу дунё Худо донолигининг яққол далил-исботи эканлиги ва унда ҳеч нарса тасодифий содир булмаслиги ҳақида сўз», «Инсон билишининг хусусиятлари ва ақлни ҳар хил хатолардан асрагувчи воситалар ҳақида сўз», «Жоннинг тана билан узвий алоқадорлигини изохлашнинг турли усуллари ҳақида сўз» каби асарларининг номлари ҳам муаллифнинг турли муаммоларга, айниқса, логик-гносеологик масалага қизиқишидан далолат беради.

Аммо олимнинг ижоди давомидаш энг эътиборли асари «Турли, хусусан жохил халқларда Худони улуғлашнинг бошланиши ва содир бўлиши ҳақидаги фалсафий мулоҳазалар» номи билан нашр этилган докторлик диссертацияси эди. Мазкур асар шаккоклик, деб эълон қилинган ва Синод ҳукми билан ёқиб юборилган. Шу муносабат билан Аничковнинг профессор унвонига тасдиқланиши саккиз йил тўхтатиб турилди, унга қарши кўзғатилган иш эса йигирма йилга чўзилди. У ўзининг жиддий фитнада айбланганлиги учун бунинг ҳалокатли оқибатларидан жуда кўрққан эди, аммо бундан омон қолишга муваффақ бўлди.

Аничков фалсафада изчил нуқтаи назарда турмаган ва айни пайтда, волфианлик фалсафасига яқинлик даражаси бўйича бутун ҳаёти давомида унинг нуқтаи назари сезиларли тарзда ўзгариб турган. 60-йилларда хурфикрлилик тўлқинига тортилган ва Екатерина сиёсатининг «маърифатлилиги»га ишонган Аничков, «доно яратувчи»ни унутмаган «штатли деист» бўлиб қолса-да, маърифатчилар фалсафаси руҳидаги ғояларни баён этган ва бунда антик мутафаккирлар ва янги давр файласуфларидан далиллар келтириб, уни асослашга интилган.

Аничков сенсуализмга мойил бўлган, Бэконнинг индуктив методини эътироф этган, Декартнинг туғма ғоялар назариясини танқид қилиб, уни чегадан чиқиб кетган рационализмнинг маҳсули сифатида баҳолайди.

Бу муаммоларнинг барчасини, Аничков фикрича, назарий фан ҳисобланган фалсафа ҳал қилиши лозим. Унингча, фалсафа ғоят кўп нарсаларнинг сабабларини излайдиган фандир. Энг муҳим назарий муаммолар ичида руҳ ва таннинг ўзаро таъсири масаласи бевосита фалсафанинг ўзига муносиб масаладир. Бинобарин, Аничков рус фалсафаси тарихида илк бор руҳ ва таннинг ўзаро муносабати масаласи фалсафанинг асосий масаласи, деган хулосага келади. Руҳ ва тана муносабатини асос қилиб олган тарзда, у фалсафанинг асосий йўналишларини таснифлайди. Аммо бу борада ҳам гносеологик муаммолар чегарасидан ташқари чиқмайди.

Муаллиф фикрича, файласуфлар уч гуруҳни ташкил этадилар: идеалистлар, монистлар ва дуалистлар. Дуалистларнинг ўзи ҳам уч гуруҳга бўлинади. Идеалистлар гуруҳига нарсаларнинг идеал борлигини эътироф этувчи ва инсон руҳини жисмсиз, деб ҳисобловчи барча файласуфлар киради. «Монистлар» атамаси икки маънога эга. Монист деганда, бир томондан, фақат моддий бирликни эътироф этувчи «материалистлар» тушунилади, иккинчи томондан эса уларнинг қарама-қаршиси, яъни фақат жисмсиз нарсаларни реал деб ҳисобловчи файласуфлар тушунилади. Дуалистларга картезианчилар, Лейбниц издошлари ва перипатетиклар киради. Дуалистлар дунёқарашлари орасидаги фарқлар руҳ ва тана алоқаларининг чекланиш даражаси асосида белгиланади. Картезианчиларда бу алоқалар ташқи, тасодифийлар, перипатетикларда эса бу алоқа эпг

чукур, лейбницчилар бу масалада ўрталик, келишувчилик нуктаи назарида турадилар.

Аничков қарашлари кескин баҳслар бўлиб турган XVIII асрнинг иккинчи ярмидаги Россия шароитида илмий ва сиёсий аҳамиятга эга эди.

ЯКОВ КОЗЕЛСКИЙ

(1728—1794)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. XVIII асрнинг 60—80-йилларидаги рус маърифатчилигининг йирик намояндаларидан бири Яков Павлович Козелскийдир. Майда дворян вакили сифатида Козелский узининг хизмат поғонаси бўйича анча машаққатли йўлни босиб ўтган. У бир мунча вақт Киев диний академиясида таълим олгач, Петербург Фанлар академияси қошидаги гимназияга ўқишга кирази, академик университет талабалари сафида бўлади, кейинчалик Петербург ва Украинада қатор муҳим маъмурий лавозимларни эгаллайди. Айни пайтда Козелский ўз устида ишлашга қатга аҳамият беради ва бир қанча асарлар ёзади.

Козелскийнинг энг эътиборли асарлари «Фалсафий таклифлар» (1768) ва «Инсон билиши ҳақидаги икки хинд Калан ва Иброҳимнинг мулоҳазалари (бахслари)» (1788) ҳисобланади. Бу асарларда ўша даврдаги фалсафий билимларнинг яхлит мажмуаси қамраб олинган.

Козелский айрим масалаларни ҳал қилишда мустақил бўлсада, фалсафада ўз системасини яратишга даъвогарлик қилмаган. У ўз олдига қадимги ва янги таълимотлар асосида асосий фалсафий муаммоларнинг қисқа ва имконият даражасидаги систематик баёнини беришдек камтарона вазифа куйган.

«Фалсафий таклифлар» бу ўзига хос оммабоп қўлланма бўлиб, унда муаллиф фалсафанинг фан сифатидаги мавзуси, унинг тузилиши ва ижтимоий аҳамиятлиги, шунингдек, онтология, гносеология, психология, логика ва социология масалаларига оид тушунчалар китобхонларга тушунарли тарзда ҳавола этилади. Козелскийга қадар Россияда бундай қўлланма мавжуд бўлмаган.

Козелский асосланган ва қайта ишлашга интилган асосий назарий манбалар XVIII аср француз маърифатчиларининг таълимотлари ва волфианлик мактаби фалсафаси эди. У маърифатчилардан, айниқса, Руссо, Монтескье ва Гельвецийларни юқори баҳолаган. Уларнинг ғоялари аксарият ҳолларда Козелскийнинг ахлоқий, ижтимоий-сиёсий қарашларининг, ўз сўзи билан айтганда, амалий фалсафасининг хусусиятини белгилаб берган эди. Муаллифнинг асарларида, айниқса, унинг «Фалсафий таклифлар»ида схоластиклик сезилиб туради.

Козелский фикрича, жамиятлар бир-биридан сиёсий жихатдан, яъни бошқарув шакли ва ҳукумат тартиби билан фарқ қиладилар. У тўртга бошқарув усулини — демократия, аристократия, монархия ва деспотия усулларини қайд этар экан, улардан бирортасини ҳам афзал курмайди. Унингча, давлатнинг бошқарув шакли эмас, балки унинг ҳуқуқий асоси муҳимдир.

Козелский социологик тафаккурга Гельвеций ва Руссолар баён этган фикрлардан фарқ қилувчи бирон-бир янги фикр қушмаган. Аммо мазкур ғояларнинг ёйилишининг ўзи Россияда янги социологик ғояларнинг пайдо бўлишида муҳим аҳамиятга эга эди.

СЕМЕН ДЕСНИЦКИЙ

(1789 йилда вафот этган)

ХАЁТИ ВА ИЖОДИ. Семен Ефимович Десницкий ҳам Аничков ва Козелский сингари, аввало, диний таълим олган, кейин Москва университети қошидаги гимназияга ўқишга кирган, ундан сўнг эса Петербургдаги академик университетни битирган. 1761—1767 йилларда Десницкий Англияда ўз маълумотини оширган. Адам Смит маърузаларини тинглаган ва Давид Юм асарларини мутолаа қилган. У шу ерда магистрлик ва докторлик диссертацияларини химоя қилиб, Россияга қайтгач, Москва университетида ҳуқуқ профессори лавозимига тайинланади, 1783 йилда эса у Фанлар академиясининг аъзоси этиб сайланади.

Десницкий ҳуқуқ соҳасида мутахассис бўлган. У таникли ҳуқуқшунос Блекстоннинг уч томлик «Инглиз қонунлари талқини» ва Томас Боуденнинг «Дехқонларга қўлланма» асарларини рус тилига таржима қилган ва уларни кенг шарҳлар билан таъминлаган. Десницкий ўзининг оригинал асарларидан энг муҳимлари сифатида «Ҳуқуқшуносликни урганишнинг энг осон ва қулай усули ҳақида сўз», «Ибтидоий халқларда эрхотинликнинг пайдо бўлиши ва бошланиши ҳақидаги ҳуқуқий мулохазалар» ва бошқаларни кўрсатиш мумкин. Мазкур асарларда нафақат ҳуқуқшунослик хусусида, балки айни пайтда, сиёсий, иқтисодий ва тарихий масалалар ҳақида ҳам фикрлар юритилади, социологик соҳаларга оид ўзига хос ғоялар олға сурилади.

Десницкий ўз диққат-эътиборини «табиий» ҳуқуқ масалаларига эмас, балки кишиларнинг жамиятдаги барча ўзаро муносабатларини бошқарадиган (ҳукумат ва фуқаро ўртасидаги, суд ва судланувчи ўртасидаги, ота-она ва болалар ўртасидаги ва ҳоказо) «эгалланилган» ҳуқуқларга қаратади.

Десницкий фикрича, жамият ҳам табиат сингари, доимий ўзгаришда ва бу ўзгаришлар инсоният жамоасининг паст, содда шаклларидан юксак ҳамда мураккаб шаклларига ўтиш йули билан содир бўлади. Жамимт-

ни болалик, ўсмирлик ва кексалик даврларини бошидан кечирадиган алоҳида одамга қийслаб бўлмайди. Биологик қонуниятларни жамиятга қўллаш мумкин эмас, унинг ўзига хос тараққиёт йўли ва манбалари мавжуд. Ижтимоий тараққиётнинг мезони кишиларнинг изчил ривожланиб ва такомиллашиб борадиган ҳўжалик ишларидир. Унга боғлиқ ҳолда инсоният тарихи тўртта катта даврларга бўлинади: 1) халқларнинг ер юзида пайдо бўлган мевалар ва овчилик билан кун кўрадиган ибтидоий ҳолати; 2) халқларнинг чорвачилик билан шуғулланган ҳолати; 3) дехқончилик даври; 4) савдо-сотик ҳолати. Худди ана шу «халқларнинг тўрт ҳолати»га асосланган ҳолда, биз уларнинг тарихини, бошқарилишини, қонунлар ва урф-одатларни ўрганишимиз ва фан ҳамда санъат соҳасидаги турли-туман ютуқларини аниқлашимиз лозим. «Халқларнинг «ҳолати»ни ижтимоий тузумнинг асосий хусусиятлари — ҳокимият шакли, мулкчилик институтининг тараққиёт даражаси, оила-ниҳоҳ муносабатларининг турлари ва бошқалар белгилайди. «Халқнинг у ёки бу ҳўжалик соҳасининг ривожланишида географик муҳит ва қўшничилик хусусияти ҳам роль уйнайди. Қўшни халқлар ўртасидаги урушлар илм-фанга, маданиятга, маориф ва ахлоққа салбий таъсир курсатади, тинч-тоғув яшаш эса «қўл хунари» санъатнинг ривожланишига ёрдам беради ва «юрakни юмшатади». Аммо умуман олганда, халқ цивилизациясининг кўрсаткичи ҳўжалик тараққиёти ҳисобланади.

Десницкий фикрича, ижтимоий тараққиётнинг асосини кишиларнинг иззат-нафси, худбинлиги ва бошқа «табiiий ҳиссиётлар» ташкил этади. Инсон — биологик мавжудот, у жисмоний ва ақлий қобилиятларга эга, у ўз ақли туфайли ҳайвонот дунёсидан ажралиб чиққан. Бинобарин, ижтимоий тараққиёт ҳаётнинг юксакроқ шаклига интилиши йўналтирилган инсоннинг биологик хусусиятидир. Кишиларнинг хоҳишлари ва эҳтиёлари, фойда ва манфаатлари ижтимоий тараққиётнинг асосий кучларидир.

Дворян маърифатчиси сифатида Десницкий давлат бошқарувининг барча шакллари орасида Россия учун 600—800 кишидан иборат бўлган сайлов асосида сайланган сенатни ўз ичига олган конституцион монархияни маъқул, деб ҳисоблайди.

Диннинг пайдо бўлиши хусусидаги Десницкий фикрлари Аничков диссертациясидаги фикрлардан фарқ қилмайди. У ҳам кишиларнинг қурқуви ва жоҳиллиги асосида ғайритабiiий кучларга эътикод қилишдан келиб чиққан, деб ҳисоблайди. Бу борада у Худони ҳам, динни ҳам инкор этмайди. Унингча, дин ижтимоий барқарорлик ва қонунни ҳурмат қилишнинг асоси ҳисобланади.

Уша давр халқ ҳаётининг мураккаб даврини акс эттирган юқоридаги олимлар ижоди ва дунёқараши ўзининг зиддиятчилигига қарамасдан тарихда муайян ўрин тутади.

XVIII АСР ОХИРИ XIX АСР НЕМИС ФАЛСАФАСИ

XVIII асрнинг охири ва XIX асрнинг биринчи ярмида Ғарбий Европада рўй берган чуқур ижтимоий-иқтисодий ўзгаришлар фалсафий тафаккур ривожига ҳам катта таъсир курсатди. Буни жаҳон фалсафаси тараққиётида муҳим ўрин эгаллаган немис фалсафаси мисолида яққол куришимиз мумкин. Чунки, мазкур фалсафа ҳам ўз даврининг ижтимоий воқелиги маҳсули сифатида ушбу ўзгаришларнинг таъсири натижасида дунёга келди.

Бу даврдаги туб ўзгаришлар ана шу давр илми ривожи акс эттирган деярли барча манбаларда бундан илгарироқ рўй берган француз халқи ижтимоий-сиёсий ҳаётида содир бўлган инқилобий жараёнларнинг давоми, уларнинг акси сифатида талқин этилиши анъанага айланган. Ҳатто, шунга асосланиб, немис фалсафасини «француз инқилобининг немисча назарияси», дея таъриф берилганлиги ҳам кўпчилик файласуфларга маълум. Бироқ немис фалсафасини англаш ва тушунтиришга нисбатан бундай уринишларни инкор этмаган ҳолда умумий муаммонинг моҳиятига оид қуйидаги баъзи фикр-мулоҳазаларни баён қилшп масаланинг моҳиятини янада равшанроқ ёритиш учун хизмат қилади.

Аввало, немис фалсафасига ўхшаш бир бутун, янгича ва яхлит қарашлар намоён бўлиши инсоният тараққиётининг барча даврларида ҳам рўй беравермайди. Тарихнинг туб бурилиш даврлари кишилар олдига янгича муаммоларни ечиш заруриятини қўяди. Бу муаммоларни ҳал этиш учун эса жамият тараққиёти, юрт равнақи, халқ фаровонлиги ғоялари асосида кишиларнинг бир ёқадан бош чиқариб бирлашгуви зарур бўлади. Бунинг учун албатта, бунёдкорлик ғояларини уз халқ ва юртининг эртанги қунига бефарқ бўлганлар онгша сингдирувчи зиёлилар қатлами етишиб чиқиши ҳал қилувчи аҳамият касб этади.

Немис классик фалсафаси бу халқ тараққиётига хос бўлган ана шундай туб бурилишлар даврининг инъикоси эди. Унда бир томондан, немис халқи ҳаёти, иккинчи томондан, Европа воқелиги ўзининг яққол ифодасини топди. Маълумки, Қадимги Рим империяси узок давр мобайнида тарих саҳнасида тушмади. Бунинг боиси, давлат босқинчилик на талончилик орқали ўз империяларини яратган римликлар, кейинроқ баъзи қадриятларни ва ғояларни давлат бошқарувининг асосий тамойили айлантди. Гарчи, римликлар бундай ғояларни ўзлари ўйлаб топиш борасида мақтана олмасалар-да, бироқ уларни қадимги юнонлардан ўрганишдан ҳам тортинишмади. Яъни, тараққий этиш учун ўзинг ғоя бсролмасанг, ўзганинг ғоясига қўшилиш ҳам уят эмас, қабилида иш қўришди.

Оқибат шу булдики, давлатчилик ва уни бошқарув тажрибаси илмида римликлар юкори даражага, бошқа Европа халқларига дарс бера олиш даражасига етишди.

Бироқ давлат бошқаруви борган сари бузғунчилик, талончилик, босқинчилик ғояларига эрк берган ҳукмдорлар қулига ўта бошлади, ўз давлати тақдирига бепарво кишилар томонидан самарасиз бошқарув турли ҳаракатларга қарамасдан Рим давлатининг инқирозга юз тутишига сабаб бўлди. Шимолий Африка, Апеннин ва Пиреней ярим оролларида Рейн сохилларигача сарҳадларга эга бўлган буюк Рим империяси парчаланиб кетди. Шундан сўнг узок давр мобайнида ундан ажралиб чиққан давлатлар ўз йулларини топиб олишда катта қийинчиликларни бошдан кечирдилар. Сабаби, уларни тараққиёт сари етаклайдиган, бунга асос бўла оладиган ғоялар ғарбда ҳали тўла шакллангани йўқ эди. Бунинг ўрнига европаликлар бунёдкорликка зид бўлган салб юришлари каби ноинсоний мақсадларга ўз қучларини сарфладилар. Аммо тарих бир жойда тухтаб қолмайди. Буюк географик кашфиётлар даврига келиб, Европа ижтимоий ҳаётда маълум бир мезонларга асосланган анъанавий муносабатлардан воз кечиб, не-не қийинчиликлар билан бўлсада, инсон ақли ва заковати имкониятларининг чексизлигини амадда исботлаш тамойилларига юз тутди. Бу кўп ҳолларда шу давргача ҳукмронлик қилиб келган жаҳолат ўрнига илм ва маърифат йўлининг қарор топа бошлаганлигида намоён бўлади. Моддий ҳаётда ҳам кишилар энди ўз кундалик талабларини янада тўлиқроқ ва яхшироқ қондиришга ҳизмат қила оладиган саноат ва ишлаб чиқаришни эгаллай бошладилар. Оқибатда, жамият тараққиётида собиқ тузум ўрнига саноат ва ишлаб чиқаришга асосланган янги ривожланиш босқичи бошланди. Иқтисодиётдаги туб ўзгаришлар маънавий юксалиш билан ҳам узвий боғлиқ ҳолда кечди. Тараққиётнинг энг муҳим гарови кишилар тафаккурини юксалтириш, уларнинг онгига илғор инсонпарварлик ғояларини синдириш тарафдори бўлган маърифатпарварлик оқими шакллана бошлади. Бундай прогрессив ҳаракат, айниқса, Франция ва Англияда авж олди. Маърифатпарварларнинг асосий мақсади этник тарқоқлик, диний ва мутаассиблик мафқурасини танқид қилиш орқали илмий ҳамда фалсафий фикр эркинлиги учун кураш эди. Француз маърифатпарварлиги ҳам инглиз маърифатпарварлиги сингари янги-янги фан ютуқлари асосида келиб чиқди.

Маърифатпарварлик ғоялари фалсафий нуқтаи назардан турли хил масалан, материалистик, идеалистик ва дуалистик шаклларда намоён бўлди. Бироқ уларнинг барчасини умумлаштирувчи омил юрт ташвиши, унинг келажаги, халқ фаровонлиги, давлат бошқарувини мукамаллаштириш каби миллий ва умуминсоний қадриятлар эди. Худди шу боис XVII асрга келиб, Англия ва Франция Европа халқлари тараққиётида том маънода яловбардорлик қилишди. Тўғри, бу жараёнлар мав-

жуд хукмрон булган тузумда илдиз отган барча иллатларга бархам бериш вазифасини тўлиқ бажара олмади. Аммо энг муҳими, маърифатпарварлик ҳаракати халқлари ўз оддига қўйган яратувчилик ғояларини амалга ошириш учун миллат бирлашуви зарур эканлигини кўрсатди. Илғор фикрли маърифатпарварлар инсонни энг олий мавжудот, табиатнинг олий неъматиде, деб эълон қилишди. Уларнинг фикрича, инсоният ўз тараққиётида ақл ва озодлик тантанаси даврига қадам қўйиш палласи етиб келди. Уз умрини яшаб бўлган тор ва биқик ижтимоий муносабатлар ўрнига оқилона муносабатларни қарама-қарши қўйдилар. Маърифатпарварлар наздида, ишлаб чиқаришга асосланган янги муносабатлар янгидан-янги ишлаб чиқариш соҳалари ва корхоналари вужудга келиши, эски давр муносабатларининг мантиқий давомидай бўлиб туюлар эди. Чунки улар янги даврга хос зиддиятларни ҳали тўла англаб етмаган эдилар.

Лекин шу билан биргаликда саноатнинг, аста-секинлик билан бўлсада, ривожланиши, ижтимоий тузум структураси ва мазмунини ҳам ўзгартира бошлади. Хусусан, бу даврда «жаҳон устахонаси»га айланган Англияда рўй берган кескин саноат тараққиёти меҳнат унумдорлигини тез ортишига, ижтимоий ишлаб чиқариш ҳажмининг ўсишига, табиатшунослик фанларининг ривожланишига катта туртки бўлди. Буларнинг барчаси ижтимоий тараққиёт учун янги имкониятлар яратиб берди. Бироқ тараққиёт диалектикаси учун хос бўлган зиддиятли жиҳатлар бу давр ривожи учун ҳам ёт эмас эди. Янгилик билан эскиликнинг алмашинув давлари ҳеч қачон силлиқ кечмаган. Балки ўз ўрнини бўшатиб беришга ҳукм этилган эскилик осонлик билан бунга рози бўлиб қўя қолмайди. Янгилик эса эскиликнинг ана шундай қаршиликларини енгиши лозим бўлади. Баъзан эса иккаласини муросага келтириш тарафдори бўлган кучлар ҳам етишиб чиқади. Диалектик тараққиётга хос бўлган бундай унсурлар Европа воқелигида ҳам тўлалигича намоён бўлди. Ҳалихануз ўз ўрнини бўшатиб бергиси йўқ бўлган тузум кучлари билан етилиб келаётган янги кучлар ўртасидаги зиддият Европа жамияти ҳаётининг барча соҳаларига ўз таъсирини ўтказиб турмоқда эди. Бу кучларнинг мафкуравий кураши авж олган бир вазиятда муросасизлик йўлига ўтиб олган «учинчи» табақадаги кучлар барча даврлардагидек ўзларининг бефарқликлари ва лоқайдликлари, агар жоиз бўлса, ўта айёрликлари билан ушбу жараёнга ҳам хавф солиб турар эди. Бу эса, маърифатпарварларни янада жипслашишга, кучлироқ ва таъсирчанроқ ғоялар ўйлаб топиш ва кишилар онгига сингдириш орқали бутун жамият ривожи йўлида миллатни бирлаштиришга катъийроқ даъват этди. Европа бунга халакит берадиган эски тартибларга қарши уруш эълон қилишгача бориб етди. 1789—1794 йиллардаги инқилобий ҳаракатлар худди шу боис рўй берган. Бу инқилобий ҳаракат Францияни ижтимоий тарқоқликдан халос этиб, янги тараққиёт йўлидан иддам одимлаши ва XVIII аср ўрталарида эса жаҳон-

нинг энг ривожланган ва бошқаларга ўрнак бўладиган давлатларидан бирига айланиши учун имкон яратди.

Бу даврга келиб французлардек тараққий этишни ихтиёр этган Германия эса иқтисодиёти жуда қолоқ ва сиёсий тарқоқликдан қутула олмаган феодал давлат эди. Расман бир-биридан мустақил немис давлатларида ҳукм сураётган феодал ер эғалиги, ҳунармандчилик, савдо-сотик, саноатнинг ривожланмаганлиги халқнинг ижтимоий тараққиётига катта тўсик бўлмоқда эди. Ана шундай бир вазиятда Германияда ҳам бирин-кетин миллат тақдирини ўз тақдирдан устун қўядиган маърифатпарвар кучлар етишиб чиқа бошлади. Улар борган сари ривожланишда французлар даражасига етишиш учун биригина ҳаваснинг кифоя қилмаслигини англаб етдилар. Улар ҳар қандай ижтимоий тараққиёт фақат миллатнинг бирлашуви ва ягона мақсад йўлида бир тану бир жон бўлиб ҳаракат қилиш эвазига эришиш мумкинлиги ҳақидаги қарашларни илмий асослай бошладилар.

Немис халқи турли кичик-кичик давлатларга бўлиниб ётаверадими? Ёки миллат равнақи ягона ва умумий байроқ остида бирлашишда эмасми, деган савол немис халқининг олдида кўндаланг бўлиб қолди. Натижада, майда-майда немис ерларини ягона, кучли немис давлатига бирлаштириш ғояси немис миллий мафқурасига айланди. Французларнинг бундай ишларни амалга ошириш борасидаги яқдиллик тамойили немислар томонидан асос қилиб олинди. Бунга тўсқинлик қилувчи кучларга қарши французлардек қатъий кураш даражасига кўтарилса олишмаган бўлсалар-да, бироқ немисларга хос муросасозлик қобиғида ўша давр немис жамияти ва воқелигига нисбатан норозилик, муаммолар ечимига хилма-хил фикрлар асосида ёндашув руҳидаги асарлар пайдо бўла бошлади. Ана шундай уринишларни Шиллер, Гёте, Кант, Фихте, Гегель сингари бир қатор мутафаккирлар ижоди мисолида яққол кўриш мумкин.

Немис фалсафаси туб узгаришлар даврининг муросасоз таълимотидир. Бунда, узоқ вақт Австрия-Венгрия империяси таркибида Европадаги бошқа кучли давлатлар таъсири остида яшашга мажбур бўлган немис халқининг жон сақлаш учун муросасоз бўлишга ҳаракат қилганлиги акс этган. Англия ва Францияда шароит бошқача эди. Улар мустақил давлатлар эди. Бу жойда яшаётган халқлар ҳам мустақилликни табиий ҳол, деб тушунар, унга асосланиб, ўз мамлакатларида тараққиёт, эркинлик ва инсон ҳуқуқлари учун кураш олиб борар эдилар. Шу маънода немис фалсафаси Гольбах, Гельвеций, Дидро каби француз маърифатпарварлари окимидан анча фарқ қилади. Агар француз воқелиги ўз алломаларини жанговарроқ йўл тутишга ўргатган бўлса, немис воқелиги эса ўз нақилларини ўзгача йўлдан боришга мажбур қилган. Бундан эса жаҳон фалсафаси мутлақо ютқазган эмас. Бу ерда гап хилма-хил вазиятларда ечимини қутаётган бир хил муаммоларга бир хил ёндашмасликни таъкидлашдан кўра, немис фалсафасида ўз воқелиги тараққиётига мос ра-

вишда умумий ривожланишлар назарияси — диалектик таълимотга асос солинганлигидадир. Зеро, немис фалсафаси томонидан ишлаб **чиқилган** диалектик метод, диалектик мантик, тараққиётнинг қонуний **жараён** эканлиги тўғрисидаги таълимоти шу давргача фалсафий тафаккур **ривожининг** энг катта ютуқларидан бири бўлганлиги шубҳасиз. Немис **фалсафаси** ўзи таянадиган воқелик ва ўз халқининг энг эзгу **ғояларини** ифодалаган эди. Бу ғоялар немис халқи ҳаётининг таркибий **қисмига** айланшни, уни бирлашиб ҳаракат қилишида энг муҳим омиллардан **бири** бўлди. Ушбу фалсафанинг миллийлиги ҳам ана шу бўлди. Зеро ўз **халқи**га хизмат қилган, онги ва қалбининг таркибий қисмига айланган **фалсафа** нафақат миллий, балки умуминсоний ҳамдир. Немис фалсафаси **ҳам** илғор фалсафий таълимотларнинг жамият тараққиётидаги туб **бурилиш** даврларида кўпроқ яратилиши тўғрисидаги фикрларни тасдиқлади. Шу маънода, XVII—XVIII асрларда иқтисодий жиҳатдан қолоқ бўлган **Франция**да ўзига хос илғор француз маърифатпарварларининг фалсафий **қараш**лари вужудга келганлигини ўз-ўзидан табиий ҳодиса сифатида англаш зарур. Бинобарин, немис фалсафаси эса француз фалсафасидан **руҳлан**маслиги, миллат ва давлат тараққиёти билан боғлиқ муаммоларни **ҳал** қилишда ундан ўрганмаслиги мумкин эмас эди. Тарқоқ, бир-бири **билан** бирлашмаган немис ерларининг ягона, аста-секин, тадрижий тарзда **немис** давлатига бирлашуви ғояси файласуфлари учун тараққиётнинг **диалектика** назариясини яратишга замин бўлиб хизмат қилди. Кант, **Шеллинг** ва Гегеллар ўз давришшг табиийётшунослиги эришган **ютуқларни** чуқур ўзлаштирганлар ва бу ютуқларга таяниб, илмий фалсафий **хулоса**лар чиқарганлар. Табиийётшунослик фанларидаги ютуқлар эса **олам** ва унинг ривожланиш қонунларини тушунишда диалектик тарзда **фикр**лашга чуқур замин тайёрланганлигидан дарак беради.

Умуман олганда, айнан немис воқелигининг **XVII** ва **XIX** аср **бошла**ридаги қарийб уч юз йиллик ривожини диққат билан таҳлил **қилиш**, бунда кўпроқ тадрижий жараёнлар рўй берганлиги тўғрисида хулоса **чиқариш** учун асос бўлади. Бу фанда тахминан бир хил қарашга эга **бўлган** Жордано Брунони ўтда ёккан, Галилейни тиз чўқишга, «**Илохий** комедия»нинг муаллифи Дантени сарсону саргардон бўлишига мажбур **қилган** Италия воқелигидан кескин фарқ қилади. Бу — миллатни **инқилобий** фаол бўлишга ундаган Жан Жак Руссо, қабоҳатларга уруш **бошлаган** Робеспьерлар мансуб бўлган француз воқелигидан ҳам фарқ **қилади**. Бу — немис миллатининг даҳосини оламга муқаррар суратда **намоён** этадшан Ньютондан Гётегача бўлган улкан тадрижий ўзгаришлар **даври**дир. Бу даврни ижтимоий жиҳатдан эмас, маънавий жиҳатдан **бизнинг** мамлакатимизда Мирзо Улуғбекдан Алишер Навоий вафотигача бўлган илм, фан, ижодий тафаккурдаги тадрижий ўзгаришлар даврини **немисча** намоён бўлиши, дейиш мумкин. Иккала ҳолатда ҳам табиий фанлардаги улкан ютуқларнинг миллат ҳаёти, унинг фалсафасига ниҳоятда каттн

таъсир кўрсатганини, миллат тили ва адабиёти давлат сиёсати даражасига кутарилгани, жаҳон маданиятининг буюк дурдоналари яртилгани бу фикрни тасдиқлайди. Бизда мустақилликни асраш ва мустақамлаш ғояси халкни яқдил этган бўлса, немисларда бирлашиш ва мустақил яшаш орқали узлигини намоён қилиш ғояси улкан кашфиёт ва ижод чўққиларига илҳомлантирган. Бундай даврларда халқ ўзининг буюк алломаларини яратади, уларни улкан ишларга бошлайди, уларнинг қалби ва шуурида бунёдкор ғоялар ифодаланган мақсадларни устувор кучга айлантиради.

Немис халқининг фалсафий даҳосини оламга намоён эта олган шундай зоглардан бири Иммануил Кантдир.

ИММАНУИЛ КАНТ

(1724-1804)

Иммануил Кант — нафақат немис халқининг, балки бутун инсониятнинг буюк фарзандидир. Унинг номи башарият маданияти ривожига бебаҳо хисса қўшган ақл эгалари қаторида туради. Зеро, фан ва фалсафада бутун олам ривожланиб борувчи жараён эканлиги, бизнинг Еримиз эса замонда ўз тарихига эгаллиги тўғрисидаги космогоник гипотезанинг муаллифи сифатида фан тарихидан муносиб жой олган. Кант фалсафада диалектиканинг ислохотчиси, уни янги мазмун билан бойита олган мутафаккирдир. Космология, космогония, галактикамиздан ташқарида бошқа галактикаларнинг мавжуд бўлиши мумкинлиги тўғрисидага фаразлар, Ернинг бир суткалик ҳаракатига объектив жараёнларнинг таъсири — буларнинг барчаси Кантнинг табиийётшунос олим сифатида илмий тадқиқотлари доирасини ифода этса, фалсафанинг билиш назарияси, этика, эстетика, давлат назарияси каби муаммолар унинг файласуф сифатидаги ижодининг муҳим қирраларини ташкил этади. Одатда, фалсафа илми таълимотлар тарихи сифатида ўрганилганида, немис миллий фалсафаси алоҳида давр сифатида олиб қаралади. Кант ана шу фалсафанинг асосчиси. У асос солган бу мактаб жаҳон фалсафий фикрининг ажралмас таркибий қисми сифатида унинг кейинги ривожига жуда муҳим роль ўйнайди. Кантнинг ҳаёти асосан Германиянинг шимолида Кёнигсберг шаҳрида кечди, у шу жойда туғилди, яшади ва вафот этди. Унинг ҳаёти ўз халқига хизмат қилиш учун доимо ҳам марказий шаҳарларда яшаш, ҳаттарли шов-шувларга тўла ҳаёт кечириш шарт эмаслиги, балки жимгина, ўз ишини билиш, уни виждонан бажариш, эзгу гоёларга ҳокисор хизмат қилиш кифоя эканлигини исботлайдиган яққол мисолдир. Шунинг учун Кант фалсафасини ўрганишга барча даврларда ҳам қатта эътибор бериб келинмоқда. Чунки, уни ўрганиш ҳар бир авлодга оламнинг яхлит илмий манзарасини яратишда, борлиқ ва унинг моҳия-

тини билиш тўғрисидаги дунёқарашни бойитишда, муҳим аҳамият **касб** этади. Қолаверса, Кант ижодиёти ва қарашлари билан яқиндан **тани**шиш ҳар бир кишига узликни теранроқ билиш, халққа эса миллий ў> ўзини англашга кенгроқ имкон беради. Бинобарин, Кант меросига **бу**гунги кунда туриб мурожаат қилиш мустақиллигимизнинг фалсафий **ма**муни, моҳияти ва аҳамиятини чуқурроқ мушоҳада қилиш, бу **бор**ада истиқлол талабларига жавоб берадиган илмий изланишлар олиб **бор**иш билан ҳам чамбарчас боғлиқдир.

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Иммануил Кант 1724 йилнинг 22 апрелида Кёнигсбергдаги унчалик бой бўлмаган хунарманд оиласида туғилди. У туғилган оилада мутлақ тақводорлик руҳи ҳукмронлик қилган. **Шундан** бўлса керак, уни дастлаб руҳоний-пастор бўлишини хошлашган. **Бирок** фан ва фалсафага бўлган қизиқиш, ёшлигиданоқ уни ўзга йўллар **то**мон етаклади. Оилада ёш Иммануилнинг илм-фанга бўлган катта **қизиқиши** ва қобилиятини пайқашгач, жиддий маълумот олиш учун барча **имкони**ятларни яратиб бериш учун ҳаракат қилишган. Ана шу максатда **уни** Кёнигсбергдаги Фридрих коллегиясига ўқишга беришди. Кант **универси**тетда Ньютон натурфалсафаси ва Вольф таълимоти билан яқиндан **та**нишди, лотин тилини кунт билан ўрганди. Натижада, бу тилда **моҳиро**на ёза оладиган даражага етди. Чунки, Кант яшаган даврнинг **талабига** кўра, лотин тилини билиш зарур бўлган ва у ўз диссертациясини **ҳам** лотин тилида ёзган. Кант 1745 йилда ўқишни тугатгач, кейинги **тўққиз** йил давомида учта оилада яшаб, оила ўқитувчиси бўлиб ишлади. Бу оилалардан иккитаси аслзодалар бўлганлиги, бўш вақтларида **фалсафий** тадқиқотлар олиб бориш учун Кантни моддий қўллаб-қувватлаганлиги маълум. 1755 йилда «Метафизик билим тамойиллари тўғрисида» **диссер**тациясини ҳимоя қилгач, Кант приват-доцент унвонини олди. **Бирок** профессорлик даражасига эришиш учун унга яна ўн беш йил **кутишга** тўғри келди. Бу давр мобайнида Кант Кёнигсбергдаги сарой **кутубхона**сида кутубхоначи лавозимида хизмат қилди. 1770 йилда Кант **Кёниг**сберг университетининг мантиқ ва метафизика профессори этиб **тайин**ланди. Бу ерда у узок муддат — 1797 йилгача, 28 йил давомида **фалсафа**, математика, физика фанлари бўйича дарс берди. Унинг асосий **фалса**фий асарлари ҳам асосан мана шу даврда ёзилган.

Кант ўз фаолияти давомида педагогик ва илмий-тадқиқот **ишларини** уйғунлаштириш билан бирга, ўз вақти ва машғулотларини қатъий **ҳам**да оқилона равишда ташкил этишга эришди. Ундаги бундай аниқлик, **та**лабчанлик кўпчиликни хайратга соларди. Ҳатто, шаҳар кўчаларидаги уйларнинг пештоқидаги соатлар ҳам Кантнинг кундалик иши **ва** **яшаш** тартиби, унинг ўз йўлидан юриш вақти, яъни ўтиб-қайтишига **қараб** тузатилиб турилганлиги тўғрисидаги ривоятлар ҳам буюк олимнинг ў> ўзига нисбатан ниҳоятда талабчан бўлганлигидан далolat беради. **Про**фессорлик фаолияти йиллари Кантга жуда катта шухрат келтирди. **Кант**

нинг педагогик ва илмий-тадқиқот билан боғлиқ фаолияти гарчи бир бутун ҳолда уйғунлашган бўлса-да, бироқ олимнинг уларни ҳар бирига нисбатан қатъий талаби мавжуд бўлган. Жумладан унингча, илмий-тадқиқот натижаларини батафсил баён қилиб, китобларда акс эттирган маъқул, маърузаларда эса тадқиқот натижалари баёнига берилмасдан балки тингловчига тушунарли ва асосийси, уни мустақил фикрлашга ундайдиган тарзда фикр юритиш мақсадга мувофиқдир. Кантнинг нисбатан тинч кечирган ҳаётида унинг яшаш ва фикрлаш тарзига таъсир қилган уч ижтимоий омилни кўрсатиш мумкин. Бу биринчидан, улуғ француз адиби ва мутафаккири Жан Жак Руссо асарларининг таъсири, иккинчидан, Кантни ҳуқуқ давлат назарияси ва фалсафа тарихига эътиборини қаратишга ундаган француз буржуа инқилобининг таъсири, учинчидан эса, дин турғисида ёзган асари туфайли прусс ҳукумати билан рўй берган тўқнашувдир. Кант яшаган даврда Германия ҳали бирлашмаган эди, балки аксарият майда князликлар, эркин империя шаҳарлари, қиролликлардан иборат эди. Герман давлатларининг сиёсий ҳаёти ана шу тарқоқликнинг аксидан иборат бўлиб, улардан турли гуруҳлар сепаратизми, маҳаллий қизиқишлар доирасидаги тортишувлар ҳукмрон эди. Буларнинг барчаси Германия иктисодиётининг ривожланмаганлиги ва ижтимоий кучларнинг сиёсий муаммоларини биргаликда ҳал эта олиш даражасида пишиб етилмаганлигида намоён бўлар эди. Немис миллатининг умумий манфаатларини бирлаштира оладиган ижтимоий кучларнинг йўқлиги мамлакатда давр сураётган давлат абсолютизмга жуда қўл келмокда эди. Немис аристократияси, ҳатто, назариётчиларнинг тасаввурда ҳам, давлатнинг миллат, турли ижтимоий гуруҳлар ва қатламларнинг қизиқишларидан алоҳида тузилма эканлиги тўғрисидаги янглиш тушунча мавжуд эди. Давлатнинг бундай мустақиллиги тўғрисидаги тасаввур бу даврнинг бир қатор назарий фикр юритувчи кишилари томонидан қўллаб-қувватланди. Оқибатда бюрократия тузуми кучая бошлади. Бундай тушунча ва ҳолатнинг мавжудлигига сабаб нимада эди? Аввало, узоқ вақтдан буён мустамлака бўлиб келаётган бу ҳудудга ана шундай гоёлар четдан киритилиши билан бирга, мустамлакачилар томонидан мазкур соҳадаги ҳаракатлар қўллаб-қувватлаб турилар эди. Бу ўз-ўзидан ерли аҳолини ғафлатда сақлаш, миллатнинг турли қатламларини, унинг ўз орасидан етишиб чиққан хилма-хил даражадаги раҳбар ва зиёлиларни ҳам умумий мақсад йўлидан чалғитиш учун қилинадиган доимий ҳаракат эди. Оқибатда, миллат бирлаша олмас, кичик ва кундалик ташвишлардан ортмайдиган халқ эса улкан бунёдқорлик ишларига қобил эмасдек кўринар эди. Аристократлар билан оддий фуқаролар ўртасида ишончсизлик уруғлари сепилган ва уларнинг униб чиқиб, чуқур идциз отилиши учун кенг имкониятлар яратилган эди. Бу ўз бошидан қўплаб истилоларни кечирган ўзбек миллати ва Марказий Осиё халқлари учун пақадар таниш манзара.

Бундай даврнинг бошланиши шафқатсиз террор, охири эса **мустамлака** булган халқнинг озодлик учун кураши, ана шу кураш фалсафасининг намоён бўлиши тарзида кечиши аниқ. Немисларнинг ўша **даврдаги** ҳаёт кечириши диалектикаси ҳам бундан мустасно эмас. Буларнинг **барчаси** бу даврдаги Германия маънавий ҳаёти ривожда акс этмасдан **қолмади**. Айникаса, абсолютизм ва бюрократиянинг фан, адабиёт **ва фалсафа** кабилар устидан ўрнатган назорати аҳволни янада мушкуллаштираётган эди. Немис фани ва адабиётининг Винкельман, Лессинг, Гёте **каби** вакиллари сиёсий тизимнинг тазйиқи туфайли мамлакатни ташлаб чиқиб кетишга ва мухожирликда кун кечиришга мажбур бўлишди. **Бирок** ана шундай оғир вазиятда ҳам эзгу ғояларни тараннум этиш **йўлига** утган немис адабиёти жуда катта ижтимоий аҳамиятга эга бўлган **маънавий** куч даражасига кўтарилди. Лессинг, Шиллер, Гёте шеърлари, **драма** ва мақолалари бутун Германия бўйлаб катта кизиқиш билан **ўқилмоқда** эди. Бизда «навоийхонлик», «машрабхонлик» бўлгани каби немисларда ҳам «вольтерхонлик», «гётехонлик» вужудга келди. Озодлик, **эркинлик** фалсафаси халқнинг энг хассос қатлами — шоир ва ёзувчиларнинг **асо**сий мавзусига айланди. Аммо фалсафа ва фаннинг **ижтимоий-сиёсий** аҳволи оғир эди. Фалсафа устидан тўла-тўқис илоҳиёт ҳукмронлиги **ўр**натилган эди. Баъзи файласуфларнинг динга нисбатан танқидий **руҳ**да муносабатда бўлишга уринишлари протестант дини томонидан **қаттиқ** қаршиликка учради (Кант фаолияти бўлимига қаранг).

Фалсафада художўйликнинг ҳукмрон бўлганлигини шундан ҳам **кўриш** мумкинки, ғарб университетларида бу даврда ўқитилган фанлар **муғлак** диний мазмунга эга бўлган. Масалан, «рационал теология» динни **фалса**фий жихатдан асослаш, «рационал психология» жоннинг номоддий, **ди**ний моҳиятини тушунтириш, «рационал космология» олам **тўғрисидаги** диний қарашларни изоҳлаш билан шуғулланган. Бир сўз билан **айтган**да, ўрта асрлардаги диний мутаассибликнинг ҳукмрон мавқега **қўтарил**ганлиги янги даврда ҳам ўз таъсирини йўқотмаган. Уйғониш **даври** мутафаккирлари дин билан муроса қила олмаслик ва хурфикрлиликнинг курашчан йўлларига ўтишган бўлишса-да, фалсафада дин билан **муроса** қилиш тенденцияси яққол кўзга ташланиб туради. Иммануил **Кант** ана шу мураккаб даврнинг фарзанди, унинг ижоди эса ўша даврнинг **инъи**коси эди. Шунинг учун XVIII асрнинг охирларида бўлган **Франциядаги** инқилобий ҳаракатлар Кантга жуда катта таъсир қилди. У бу **воқеаларда** янгича мазмундаги фуқаролик тартиблар ва идеалларни амалга **ошириш**нинг йўллари кўрди. Унинг 1789 йилги француз инқилоби **тўнгариш**ларига хайрихоҳлик билан муносабатда бўлганлиги ҳам шундан. Шу боис, Кант ўзининг ҳуқуқ муаммоларига бағишланган асарларида **давом** этиб келаётган феодалчи меросхўрлик имтиёзларни қатъий инкор **этади**. Аммо Кант француз инқилобий воқеаларига анча ҳушёрлик билан, **бир** қадар мавҳум фалсафий усулда муносабат билдирди. Бундан мақсад,

албатта, ҳокимият билан ҳар хил ихтилофлар келиб чиқишини истамаслик эди. Буюк файласуфларнинг ҳокимият билан муросаси кўп ҳолларда зиддиятли кечади. Буни яхши англаган ва табиатан беозор киши бўлган Кантнинг қарашлари муросасозлик фалсафасидан иборат бўлган. Бироқ шунга қарамадан бундай ихтилофлардан Кант ҳам кочиб қутулолмади. Дин масаласида у мазкур омилни ижтимоий тартибларнинг бош мезони ва халқни итоатда сақлаб туришнинг асосий воситаси, деб биладиган ҳукумат томонидан қаттиқ тазйиққа учради. Бунга асосий сабаб Кантнинг 1794 йилда чоп этилган «Дин фақат ақл доирасида» номли асари бўлди. Асар рухоний дин пешволарининг ҳамда ҳукмрон доираларнинг норозилигини уйғотди. Чунки, унга немис файласуфининг динни деизм руҳида ва ахлоқий маънода талқин қилиши амадаги протестантлик тамойилларига зид ва қарши чиқишдек бўлиб туюлди.

Натижада, шундан ҳам француз инқилобчиларининг хурфиқр ғояларини Германияга тарқалишидан ҳадиксираб юрган прусс кироли Фридрих-Вильгельм 1794 йилда шахсан Кантга тегишли бўлган фармон эълон қилди. Фармонда огоҳлантирилишича, Кантнинг бундан кейинги дин масалаларида протестантлар эътиқодига путур етказувчи барча чиқишлари олимнинг жиддий жазоланишига олиб келиши мумкин эди. Натижада, Кант диний масалалар юзасидан ўз маърузаларида ҳам, асарларида ҳам бундай «шаккоклик» қилмаслик тўғрисида ҳукуматга ёзма равишда ваъда берди. Тўғри, 1797 йилда қирол Фридрих-Вильгельм вафотидан сўнг, у ўз ваъдасини унутди. Бироқ бу даврга келиб олимнинг умри ҳам, ижодий имкониятларининг воқеликка айлантириш хоҳиш-истаги ҳам, айтиш мумкинки, сўна бошлаган эди. Зеро, худди шу йилдан бошлаб буюк немис файласуфи университетда дарс беришдан воз кечди, умрининг қолган қисмини осуда уй шароитида кечирди ва 1804 йилнинг 12 февралда вафот этди.

Кант ҳаётида жуда қатта шов-шувларга сабаб бўлган воқеа ва ҳодисалар, жиддий ўзгариш ва бурилишлар, кескин курашларга берилиш ҳоллари рўй бермади. Унинг таржимаи ҳоли бутун Кёнигсберг ва унинг атрофларида кечган беозоргина умр дафтаридан иборат. У фақат фалсафа ва баъзи ижтимоий фан муаммоларини ўрганиш, тадқиқ ва тарғиб қилиш, уларни халққа ўргатиш ва турли асарларида баён қилиш билангина шуғулланди, ҳолос. Шарқий Пруссиянинг йирик маркази бўлган Кёнигсберг (ҳозирги Калининград шаҳри) аҳолисининг ижтимоий турмуш тарзи Кантни ҳаётга муҳаббат, турмушдан завқланиш, умр ўтказиш тартиб-интизоми, унга қатъий риоя қилишнинг умуминсонлик намунасини эгаллаш ва намоён эта олиш учун етарли бўлди, дейиш мумкин. Юқорида таъкидлангани каби Кантнинг ҳаёти ўз халқи, она шаҳри, касби ва ўзи эгаллаган фалсафа илми учун ҳокисор хизмат қилиш тимсоли бўлиб қолди.

КАНТ ИЖОДИНИНГ ТАНҚИДГАЧА ФАЛСАФА ДАВРИ. Кант фаолияти одатда икки даврга бўлиб ўрганишади — танқидгача бўлган **давр ва танқидий давр.** Бунга сабаб уларнинг ҳар бирида Кант қарашларига **хос** бўлган муҳим фарқлар мавжудлигидир. Биринчи давр, 1746 йилда **Кантнинг** дастлабки фалсафий асари «Жонли кучларни туғри баҳолаш **тўғрисида** фикрлар» (1747 йилда чоп этилган)дан 1770 йилгача давом этди. Бу даврнинг «танқидгача», деб аталишининг асосий боиси шуки, **ҳали** бу даврда иккинчи даврга хос бўлган Кантнинг «танқидий» принципи **ҳали** ишга чикилмаган эди. Иккинчи давр Кантнинг «Хиссий ва **ақлий** англанадиган дунё шакли ва принциплари тўғрисида» мавзудаги диссертациясидан бошланиб, олим фаолиятининг охиригача бўлган **муддат**ни қамраб олган. Иккинчи давр танқидий, деб аталишига асосий **сабаб,** Кант энди барча фалсафий изланиш ва тадқиқотлар «танқид»га **асосла**ниш керак, деган тамойилга таяниб ижод қилишга ўтди. У бу **давр** инсон билиш қобилиятларини, унинг билими қамрай оладиган **чегара**ларни танқидий тадқиқ этиш лозимлигини илмий асослашга **ҳаракат** қилади. Албатта, бир-биридан тубдан фарқ қилувчи бу даврларга **ўтиш** тасодифан рўй бергани йўқ. Бунда Кантнинг узи ёзганидек, **XVIII аср**нинг 60-йилларида инглиз фалсафасининг йирик вакили Давид **Юм** асарларининг таъсири катта бўлган. Агар Кант дастлабки даврда **нарсалар**ни, уларнинг ўз ҳолича мавжуд бўлишини оддий мушоҳадага таянган **на** тажрибага асосланмаган ҳолда билиш мумкинлигини эъгироф этган **булса,** танқидий даврга келиб, бундай билишни бутунлай инкор қилади. Танқидгача бўлган даврда Кант илмий изланишлари марказида табиат **фал**сафаси муаммолари турган. Олим томонидан 1755 йилда эълон **қилин**ган «Осмоннинг энг умумий тарихи ва назарияси» номли асарда **ишлаб** чиқилган сайёралар тизимининг дастлаб «туманлик»дан пайдо бўлиши тўғрисидаги гипотеза, коинотни англаш ва астрономия илми **ривож**ида катта аҳамиятга эга бўлди. Бу даврда, шунингдек, Кант кучларни **улчаш** принциплари, Қуёш системасининг пайдо бўлиши ва ривожланиши, Ер тарихи ва унинг келажакда ривожланиш истикболлари, ҳаракатнинг **нис**бий характерини аниқлаш, сув кутарилишларининг космик **аҳамияти** каби масалалар устида жуда кўп ва сермаҳсул изланишлар олиб **борди.** Кейинги даврда эса, аксинча, гносеология, этика, эстетика **Кант** қизиқишларининг асосий мавзуси бўлди. Билиш жараёнида инсон ақли **имк**ониятларига турлича баҳо бериш Кант фаолиятидаги икки даврнинг **туб** фарқи дейиш мумкин. Чунки, танқидгача бўлган даврда ёзилган **асар**ларида немис файласуфи инсон ақли ёрдамида билиш мумкин бўлмаган **нарсалар**га ҳам эришиш мумкинлигига ишонган эди. Бу асарларда **олим**нинг билишдаги барча қийинчиликларни аниқ тасаввур қила олиш **на** руҳан тушқунликка тушмасдан, умидсизланмасдан енгиб ўтишга **ипон**

чи акс этган фикрлари қўлаб учрайди. Лекин танқидий даврга келиб, ўз ақлининг билиш имкониятлари кучига бўлган бундай ишонч ўрнини ақл ёрдамида нарсаларни билиш мумкинлигига ишончсизлик эгаллайди. Натижада, бу даврда Кантнинг билиш назариясида агаостицизм — би> ни ўраб олган дунёни тўла-тўқис билиш мумкинлигини инкори хукмронлик қила бошлади. Кант томонидан Декартнинг машхур «Менга материяни беринг ва мен ундан дунёни яратаман, яъни менга материяни беринг ва мен сизга дунё қандай пайдо бўлганлигини кўрсатаман»,— деган фикрининг танқиди ҳам айнан шу даврда ёзилган.

Кант ўз даврининг жуда билимдон зиёлиси эди. У ўз замонаси фанлари эришган барча ютуқларни чуқур ўзлаштирди ва улар асосида асарлар битди. Айниқса, танқидгача бўлган даврида бу жуда яққол кўзга ташланади. Астрономия, геология, физика, антропология сингари фанлар асосларини пухта билимдонни бўлганлиги учун у Кёнигсберг университетига фалсафий фанлардан ташқари, бир қанча махсус фанлар бўйича ҳам маърузалар ўқиган. Ньютоннинг табиий-илмий қарашлари Кант табиат фалсафасининг назарий асоси эди. Биринчи даврдаги тадқиқотларда буюк олимнинг «Бугун олам тортишиш қонуни» билан боғлиқ таълимотига таяниб иш кўрди. Кант Ньютон механикасини оддийгина ўзлаштириб қолмасдан, балки унинг илмий фикрларини янада ривожлантиришга интилди. Хусусан, унинг коинот ва оламдаги барча жисмлар, ўзаро тортишиш кучи таъсирида бўлиши тўғрисидаги механик таълимотини ўрганиш билан бирга, бу борада Ньютондан кўра илгарилаб кетишга эришди, яъни Кант Қуёш системасининг пайдо бўлиши ва ривожланиши муаммосини янгича тушунтириб беришга уринди. Ньютон эса ўз таълимотини тараққиёт тўғрисидаги илмий назарияни асослаб бериш учун етарли эмас, деб ўйлаган эди.

Шунингдек, Кантнинг табиатшунослик масалалари бўйича илмий қарашларининг шаклланишида Декарт, Коперник, Кеплер, Галилей, Лейбниц каби мутафаккирларнинг таъсири сезиларли бўлган. Уларнинг асарлари билан яқиндан танишиш Кантга ўзига хос космогоник назарияни асослашда катта ёрдам берди. Чунончи, Декартда Кант эътиборини тортган нарсани унинг деярли теологиядан холи бўлган механистик космогонияси бўлса, Коперникнинг гелиоцентрик назарияси, Кеплернинг сайёралар ҳаракати қонунилари, Галилейнинг жисмларнинг ерга эркин тушиши қонуниятлари Кант космогониясининг назарий асосини ташкил қилади. Бироқ у табиётшунослик масалалари билан шуғулланса-да, биринчи навбатда файласуф эди. Шунинг учун, Кант илмий фаолиятининг биринчи даврида табиётшунослик илмига оид ёзган асарларида ўз даври фанлари ютуқларини умумлаштириш асосида яратган фалсафий хулосалари бу фаннинг кейинги ривожига жиддий таъсир кўрсатди. Улар орасида 1758 йидда ёзилган «Харакат ва сокинликнинг янги назарияси» асари алоҳида ахамиятга эга. Унда Кант Декартнинг ҳаракатнинг нис-

бийлиги тўғрисидаги фикрини ривожлантириб, жисмларнинг ҳар қандай ҳаракати уларнинг ўз жойини ўзгартириши жараёни эканлиги тўғрисидаги хулосага келади. Декартдан фарқди равишда немис файласуфи ўзининг бу фикридан муғлақ сокинликнинг бўлиши мумкин эмаслиги, ҳаракат табиатнинг универсал ходисаси эканлиги ҳақидаги фалсафий хулосани келтириб чиқаради.

Маълумки, танқидгача даврдаги Кантнинг баъзи асарлари Лейбниц рационализи таъсирида ёзилган. Хусусан, «Метафизик билишнинг дастлабки принципларини янгича ёритиш» (1755), «Оптимизм тўғрисидаги баъзи муҳокамалар тажрибаси» (1759) асарлари шулар жумласига киради. Лейбниц қарашлари, кейинчалик Вольф мактаби рационализи каби, предметни билиш асослари, предмет борлигининг асосларидан фарқ қилмайди, деган хулосага таянар эди. Кант эса улардан фарқли ўлароқ, билиш асослари билан борлик асослари ўртасида фарқ мавжудлиги тўғрисидаги фикрга таянарди. Яъни билиш, унинг асосида олинган билимлар ўз объектдан фарқ қилади, улар субъектив ходисалардир. Бундай фарқлаш, кейинчалик, немис файласуфи ижодининг иккинчи — танқидий фалсафа даври учун замин бўлиб хизмат қилади. Бунда Кантнинг реал воқелик билан билишни фарқлаш ғояси намоён бўлади. Аммо бу унинг таълимотида ниҳоятда кам аҳамият касб этган. Чунки, бу ҳол Кант ижодида бошқа бир тенденцияга хизмат қилдириш учун йўналтирилган. Яъни, у ҳам бўлса, олимнинг бундан мақсади, бизнинг аклимиз нарсалар ўртасидаги реал боғлиқликларни билиш қобилиятига эга эмаслигини таъкиддашди. Кант агностицизмнинг бошланғич нуқтаси ҳам шу ерда.

КАНТ ИЖОДИНИНГ ТАНҚИДИЙ ФАЛСАФА ДАВРИ. Кант ижодининг бу даври, олимнинг 1770 йилдан умрининг охиригача бўлган ҳаётини ўз ичига олади. Унинг бу давр мобайнида ёзилган барча асарлари назарий фалсафа, ахлоқ, эстетика ва натурфалсафа муаммоларига бағишланган. Кант фикрича, фалсафанинг бу соҳалари, билиш қобилиятларини танқидий тадқиқ этишга бўлган ишонч туйғуси тўғрисидаги илмий хулосаларни ишлаб чиқиш билан шуғулланиши лозим.

Кант фаолиятининг иккинчи — танқидий даврининг асосий хусусияти, билиш назарияси — гносеологиянинг асосий фалсафий фан даражасига кўтарилганлигидадир. Файласуф томонидан, бу фаннинг бош вазифаси ақл имкониятларининг чекланганлигини текширишдан иборат эканлиги ғояси эълон қилинди. Бунда инсон билиш имкониятлари ва қобилиятларини танқидий ўрганиш ғояси априор (тайёр ҳолда мавжуд), яъни тажрибагача билишга тегишлидир. «Танқид» деганда, бу ерда, биринчидан, фалсафанинг билиш қобилиятларини аниқ ўрганишга қаратилган «нигоҳ»и тушунилса, иккинчидан, назарий онгнинг ҳам, амалий ақлнинг ҳам кучи ета оладиган билиш чегараларини аниқламоқ тушунилади. Бунинг учун, олим фикрича, билишнинг зарур шартлари мавжуд.

Масалан, математика ёки табиийётшунослик ўз ҳақиқатларига эга, бироқ уларнинг умумийлиги ва зарурийлига тажриба билан боғлиқ эмас, балки аклнинг ўзида, априор (тайёр) тажрибага боғлиқ бўлмаган ҳолда мавжуд. Барча фанлардаги ҳақиқатни акс эттирган бундай умумий тушунчалар ёки категориялар соф мантиқий шакллардир. Категориялар кишиларга тажрибадан олдин берилган. Шунинг учун улар априор билимлардир, Априор билимлар тажрибадан ташқари билимлар бўлиб, улар ходисалар ўртасидаги умумий сабабий боғланишларни ифодалайди. Тажриба асосида ҳосил бўладиган билимлар эса, Кант таълимотида, апостериор (тажриба асосида эришилган) билимлар, деб аталади. Апостериор билимлар мантиқий фикрлашда қайта-қайта синовдан ўтган ҳолда ҳосил бўлган синтетик ҳукмлар бўлиб, улар тажрибага таянади ва ишончлилигига кўра априор билимларга таққослаб бўлмайди. Кант таълимотида мураккаб масалалардан бири априор билимларнинг ҳосил бўлишидир. Худди пуг ўринда бутун Кант фалсафаси идеализмга асосланганлигининг гувоҳи бўламиз. Лекин Кант идеализми муайян бир шаклдаги идеализмдир. Трансцендентал фалсафадан иборат бўлган унинг бу танқидий идеализми XVIII асрнинг 70-йилларидан бошлаб ёзилган «Соф аклни танқид» (1781), «Прологоменлар» (1783), «Муҳокама қобилиятини танқид» (1790) каби асарларида баён қилиб берилган. Трансцендентал тушунчаси аслида схоластик фалсафада кенг қўлланиб келинган ва чекланган дунёдаги мавжудлик чегарасидан ташқаридаги борлиқни англаган. Кант бу тушунчанинг гносеологиклигига катта аҳамият берган. Унинг фикрича, трансценденталлик, деганда илмий тажрибага асосланадиган билишнинг заминига — априор шароитларига тегишли барча нарсалар қиради. Масалан, фазо, вақт, субстанция, сабабийлик қабидир. Кант фалсафасида фазо — ташқи сезги ёки мушоҳаданинг априори шакли бўлса, вақт эса ички сезги ёки мушоҳаданинг априори шаклидир.

Илмий билимнинг ишончлилиги, ҳиссийлик ва мантиқийликнинг априор шакллари билан боғлиқ. Бунда агар математик билимларнинг ишончлилиги шарти бўлиб, ҳиссийликнинг априор шакли ҳисобланса, табиийётшунослик илмида эса мантиқийликнинг априор шакллари ҳисобланади. Масалан, Кант фикрича, математик ҳукмлар, ўрганилаётган предмет ёки фазони соф ҳис қилиш (геометрия) ёки вақтни соф мушоҳада этиш (арифметика) натижасида намоён бўладиган билишдан иборат. Шундай бўлса-да, билимларни ишончлилигини асослаш Кант фалсафий гносеологиясининг асосий мақсади эмас. Унинг фикрича, янада муҳимроқ мақсад бор, у ҳам бўлса, ақлий фаҳмлаш ва англаш мумкин бўлган дунёнинг Худо, эркинлик, умрбоқийлик каби «объект»ларининг мавжудлигига ишонч ҳосил қилишдир. Уларнинг борлигига ишонч ҳеч қандай илмий танқидга, илм-фан тараққиётига боғлиқ эмас. Кант, «кашф этган» идеализмнинг алоҳида тури эса ақлий фаҳмланидиган дунё объектларини «нарсга ўзида» холида мавжудлигига ишонтиришга қаратилган.

Ду фалсафа, бизнинг назарий билиш имкониятларимиз алохида ходисалар билангина чегараланганлиги учун «наrsa ўзида»ни билиш мумкин ммаслигини гўеки асослаб берувчи таълимотдан иборат. Айнан ана шундай идеализмни Кант «танкидий», деб атади ва фалсафий ўзига хосликдан иборат, деб ўйлаган қарашлар мажмуасини яратиш учун хаётининг бутун иккинчи даврини сарфлади.

ТАЪЛИМОТИ. Кант ўз таълимотида объектив дунёнинг реал мавжудлигини тан олади, фақат уни иккига, яъни ходисалар дунёси билан ҳеч қачон билиб бўлмайдиган «наrsa ўзида» дунёларига бўлади. «Нарса ўзида» деганда, Кант, аввало, бизнинг онгимиз томонидан ҳиссий ва мантикий билиш шакллари ёрдамида билишга боғлиқ бўлмаган объектларни гушунади. Уларнинг барчаси ўзича мавжуддир. «Нарса ўзида»ни инсон билиш қобилиятига эга эмас. Инсон ушбу ўзида нарсаларни эмас, балки фақат ташки ходисаларнигина била олади. Шунингдек, ходисаларнигина ўрганиш бизнинг билимларимизни бойитиб ва чуқурлаштириб туради. Кант фикрича, ходисалар дунёсида зарурий боғланишлар ҳукмронлик қилади, бу борада улар доимо бир-бири билан боғлиқдир. «Нарса ўзида» дунёси эса, ақл ёрдамида англанадиган дунёдир. У хиссий мушохадага мутлақо бегонадир.

Фазо ва вақт нарсаларнинг мавжудлик шакллари эмас, балки бизнинг хиссийимизнинг априор шакллари, холос. Худди шунингдек, субстанция, сабабият, алоқадорлик ҳам нарсаларнинг ўз қонунлари бўлмайди, балки бизнинг идрокимизнинг априор шакллари билан бошқа наrsa эмас. Демак, табиат ва дунё қонунлари объектив эмас, балки кишиларнинг идрок табиатга қонунлар тақдим этиб турувчи ҳисобланади. Фанлар томонидан очиладиган табиат қонунлари инсон идрок томонидан ато қилинади. Бинобарин, инсон ақли табиатга мослашмайди, балки табиат инсон ақлига мослашиши лозим. Кант таъкидлашича, инсоннинг билиш қобилияти бир вақтнинг ўзида чекланган ва чекланмаган. Билишнинг чексизлиги субъектив руҳда талқин этилади, яъни ҳар қандай эмпирик фан, табиат ходисаларини кузатиш ва таҳлил қилишда чегара билмайди. Бироқ айни пайтда у чекланган ҳамдир. Чунки, Кант уқтиришича, илмий билимлар ҳар қанча бойигани ва чуқурлашгани билан онгимиздан ташқарида ва унга боғлиқ бўлмаган объектив реалликни билишнинг зарурий ва мантикий шакллари билан ташқарига чиқа олмайди. Бу ҳақда Кантнинг ўзи шундай дейди: «Ҳарчи бутун табиат бизга аён булган тақдирда ҳам, биз табиатдан ташқарига чикувчи трансцендентал саволларга ҳеч қачон жавоб бера олмаган бўлар эдик»¹.

Кант фалсафасида «наrsa ўзида»ни билиб бўлмаслик сифатида талқин этилиши, шубҳасиз, агностицизмнинг ёрқин ифодасидир. Бироқ унда билиб бўлмасликнинг бошқа бир жиҳати ҳам акс этган. Хусусан,

Кант «нарса ўзида» тушунчаси орқали объектив дунёни билиб бўлмасли* гини эътироф этгани билан, бироқ бу дунё ўз «жамолини» хамиш* инсондан сир тутати дегани ҳам эмас, деган тушунчани ҳам илгаря сурган. Шу маънода «нарса ўзида» тушунчасининг бир оз ўзгача мазмун» даги талқини Кантнинг этика, тарих фалсафаси, давлат ва ҳуқуқ фалсафаси туғрисидага қарашларида ўз аксини топган. Бу ўриндаги «нарса ўзида» инсон ақди билан идрок этадиган дунёнинг объектларидан умрбоқийлик, инсон ҳаракатларини аниқловчи эркинлик ҳамда оламнинг яратувчиси Худо кабиларни англатади. Уларнинг моҳияти билиш жараёнида инсоннинг амалий ақлига, оқилона эркига маълум бўла боради. Ақлни амалий, деб аталишининг боиси шуки, унинг асосий вазифаси инсон хатти-ҳаракатларини бошқариш ва тартибга солиб туришдан иборатлигидир.

Кант фикрича, эркинлик ҳис этилаётган дунёнинг қонуниятларига боғлиқ бўлмаган инсоннинг ўз хатти-ҳаракатларини муетақил содир эта олишидир. Умрбоқийлик эса руҳ ва жоннинг ўлмаслигидир. Агар, инсон ўз онгида эркинлик, умрбоқийлик ва Худонинг мавжудлигига ишонч ҳосил қила олса, демак, фалсафа ўзининг олий даражадаги вазифасини бажарган бўлади. Кантни бундай хулосага келишига XVIII аср Европа воқелигининг умумий ривожига сабаб бўлди. Зеро, бу даврдаги табиётшунослик фанлари ютуқларидан яхшигина хабардор бўлган Кант эркинлик, умрбоқийлик ва Худонинг мавжудлигига фанларнинг далилларисиз ишонч ҳосил қилиш мумкин эмаслигини тушунар эди. Фан эса борган сари сабабсиз эрк ҳам, мангулик ҳам мавжуд бўлмаслигини ўрганиш ва исботлашда давом этмоқда эди. Ана шундай бир даврда Кант Худога ишонишни янги асосда талқин этишга уринди. Унингча, бундан кейин ҳеч қандай илмий ва фалсафий танқид бу ишончга путур етказишга қодир бўла олмаслиги лозим эди. Худди ана шу мақсадда Кант дунёни «ҳодисалар» дунёси ва «нарсалар ўзида» дунёсига ажратишга ҳаракат кидди. Табиатни илмий билиш объекти сифатида у «ҳодисалар» дунёсига, эркинлик, мангулик ва Худони «нарсалар ўзида» дунёсига бўлади. «Нарса ўзида»ни билиб бўлмайди. Демак, Худо ҳам билиб бўлмайдиган «нарса ўзида»дир. Унинг мавжудлигига зид бўлган бирон-бир далил ҳам, даъво ҳам топиш мумкин эмас. Кант таълимотида «нарса ўзида»ни билиш мумкин эмаслиги қандайдир вақтинчалик ҳол эмас. Бундай билишни инкор этиш борлиқ предметларини нисбий маънода билиш мумкин эмаслигини англатмайди. Фан ўз ривожига янги-янги хосса-хусусиятларни очгани билан, «нарса ўзида»нинг билиб бўлмаслиги принципиал, қатъий равишда ҳеч қандай илмий прогресс ёки фалсафий ўрганишга қодир бўлмаган ҳолдир. Ҳагтоки, билиш усуллари ва воситаларининг такомиллашуви ҳам бунга ҳеч қачон имкон бермайди. Кант ана шундай тарзда ақлни «танқид» остига олган. У ақлни ишонччи ошириш ва

мустаҳкамлаш учун танқид тарзида ўрганиб, инсон онгида билим ўрнига жой бўшатиш учун ҳаракат қилди.

«Соф ақл»ни танқид қилиш Кантнинг билиш назариясидаги масалаларда анчагина ноизчилликларга олиб келиши билан бирга айрим диалектика элементларини қайд этиш томон ҳам етаклади. Бу унинг, хусусян, ақлдаги зиддиятлар ва уларнинг билишдаги роли масаласи юзасидан фикрларида ўз ифодасини топган. Дунёнинг бир бутунлиги буйича аниқ саволлар орқали Кант машҳур тўрт антиномиясини баён қилиб берди. Уларда ақл гўёки ўз-ўзи билан диалектик зиддиятга келиб қолади, дея уқтиришга ҳаракат қилади. Булар куйидагилар:

1) Олам вақтда бошланишга эга, фазода эса чекланган — Олам нақтда бошланишга эга эмас, фазода эса чекланмаган.

2) Оламдаги ҳар қандай мураккаб субстанция оддий бўлақлардан таркиб топган — Дунёдаги ҳеч бир мураккаб нарса оддий бўлақлардан таркиб топмаган.

3) Сабабият табиат қонунларига кўра оламдаги ҳодисаларни келтириб чиқарувчи ягона манба эмас — Ҳеч қандай эркинлик йўқ, оламда барча нарсалар табиат қонунлари асосида содир бўлади.

4) Бўлак ҳам, унинг сабаби ҳам олам учун сўзсиз заруриятдир — Оламда ҳам, ундан ташқарида ҳам унинг сабаби бўлган ҳеч қандай мулақ зарурий нарса йўқ.

Кўриниб турибдики, Кант антиномияларидаги тезис ва антитезислар тафаккур ва билиш диалектикасининг тўғри тушунишда ўзига ҳос янги қадам дейиш мумкин. Улар диалектиканинг кейинги тараққиёти учун ижобий роль ўйнади. Кант антиномиялари унинг таълимотида «нарсა ўзида»нинг билиб бўлмаслигини, инсон ақлини «нарса ўзида» билан ҳодиса ўртасидаги чегарадан инсон ақлини ҳеч қачон ўта олмаслигини исботлашга хизмат эттирилган. Алоҳида лозимлик, немис файласуфи баён этган диалектик зиддиятлар бизнинг онгимизда акс этадиган ташқи дунё зиддиятларининг тўла ифодаси эмас. Улар билимларимизни бойиши ва чуқурлашувини кўрсатиш ўрнига инсон ақлини «нарса ўзида» дунёсига кириб боришидан тўсиб қолади, холос. Бу эса Кант агностицизмнинг асосий хусусиятларидан биридир.

Шундай қилиб, Кант фалсафаси ўзи яшаган зиддиятли даврнинг махсули ўлароқ, мураккаб қарашлар мажмуасидан иборат. Унинг ижодида материалистик, идеалистик ва дуалистик ғояларнинг бир-бирини гоҳ истисно этиб, гоҳ бир-бири билан уйғунликда учраб турганлигининг гувоҳи бўлиш мумкин. Кантнинг ўзи эса табиийётшунослик илмида бир қанча рационал гипотезалар, илмий ғояларнинг муаллифи бўлиш билан бирга, билиш назариясида изчил агностик бўлиб ном қозонди. Шунингдек, у ўзини алоҳида бир оқим вакили сифатида қарагани ҳам йўқ ва бошқа оқимларни танқид қилиш йўлидан ҳам боргани йўқ. Кант фалса-

фаси ўз даврида ҳам, ўзидан кейин ҳам фалсафий фикр таракқиётига жуда катта таъсир курсатди. Лекин шу билан бирга, унинг қарашлари турли хил мунозара ва танқидларга ҳам дучор бўлган. Кант асарларининг чоп этилиши айрим замондошлари томонидан қаттиқ танқид билан кутиб олинар эди. Баъзилар уни «ўнг»дан туриб бизнинг онгимизга боғлиқ бўлмаган ҳолда «нарсa ўзида»нинг мавжудлигини эътироф этганлиги учун материалистик ноизчилликда айблашса, «сўл»дан туриб танқид қилувчилар эса Кантни «нарсa ўзида»ни мавжудлигини тан олганлиги учун эмас, балки ушбу тушунча орқали бизни ураб олган предметлар дунёсини билишни инкор этганлигини «нишон»га олишар эди. Шу тариқа Кант фалсафасини «ўнг» ва «сўл»дан туриб танқид қилувчилар, ҳатто, бу таҳлит эътирозли қараш тарафдорларини ўрганувчи мутахассислар ҳам дунёга келди. Кант вафотидан кейин «антикантчилик» ҳаракатлари кучайди. «Мевали дарахтга тош отилади» қабилидаги муносабат И. Кант ҳаёти, фаолияти, ижоди ва фалсафий меросига ёндашувларда ҳам яққол намоён бўлади. Кейинчалик Кант ижодидан баҳра олган турли файласуфлар ҳам уни у ёки бу масалада материализм, идеализм ёки дуализм томонида турганликда айблашди. Айни пайтда унинг фикрдошлари ҳам йўқ эмас эди. Кантнинг издошлари пировардда «кантчилар» ва кейинроқ «неокантчи»лар фалсафий мактабига бирлашдилар.

Хуллас, Кант ва унинг қарашлари ҳақида турли хил фикр ва ёндашувлар мавжуд. Аммо нима бўлганда ҳам нафақат немис классик фалсафасини, балки бутун жаҳон фалсафасини ҳам Кантсиз тасаввур этиш ниҳоятда қийин. Файласуфлар орасида агар Кант бўлмаганида Фихте ҳам, Шеллинг ҳам, ҳаттоки Гегель ҳам бўлмаслиги тўғрисидаги фикрлар борлиги ҳам рост. Кант ижодига қизиқиш даврлар ўтган сари орғиб бораётганлиги юқоридаги фикрларни муболағадан йироқ эканлигини тасдиқлайди. Чунки, унинг асарлари билан танишиш ҳар бир давр файласуфлари авлодига замонанинг муҳим муаммоларини ҳал қилишда ёрдам беради. Шу маънода Кант жаҳон фалсафаси тарихига бетакрор файласуф сифатида кирган, унинг маънавий мероси эса бутун инсоният маданий таракқиёти учун хизмат қилиши шубҳасиздир.

ИОГАНН ГОТЛИБ ФИХТЕ

(1762-1814)

ХАЁТИ ВА ИЖОДИ. И.Кант томонидан фалсафа ва гносеологияда амалга оширилган «коперникча тунтариш»нинг нозик моҳиятини тўлиқ англаган ва уни муайян даражада ривожлантиришга муваффақ бўлган немис фалсафасининг йирик вакилларида бири Иоганн Готлиб Фихте эди. Фихтенинг келиб чиқиши ва ҳаёти ҳақида маълумотлар жуда оз. У

Гамменауда оддийгина тўқувчи оиласида туғилган, жуда катта моддий қийинчиликлар эвазига таълим олган. Уз мақсади йўлида ҳар қандай қийинчиликлардан қайтмайдиган Фихте Йена ва Лейпциг университетларини тугатган. Унинг ҳаёти муайян мақсад томон интилиш йўлида турли қийинчиликларнинг табиийлиги ва уларни енгиб ўтиш ҳар бир инсон умрининг мохиятидан иборат эканлигини англаб етишда барча чамонлар учун ибрат бўла олади. 1792 йидда Фихте томонидан ёзилган «Тан олишни танқид тажрибаси» номли асари муаллифсиз (аноним) чоп қилинди ва у Кант таъсири остида ёзилганлиги учун илмий жамоатчилик томонидан Кантнинг асари сифатида қабул қилинади ҳамда юқори баҳоланади. Бу амалда Фихте илмий ижодий фаолиятининг бошланиши эди. Аср охирида Францияда содир бўлган воқеа-ҳодисалар таъсирида Фихте ҳам Германиянинг озод ва раванқ топган давлат даражасига кўтарилиши учун маърифатпарварлик ҳаракати зарурлигини, миллий таракқиёт учун фикр эркинлиги лозимлигини ҳис этган. Ана шу мавзуга бағишланган асари чоп этилгач, ўша даврнинг ҳукмрон доиралари томонидан Фихте Йена университетининг профессори (1794—1799) лавозимидан четлатилган. Шундан сўнг, 1800 йидда Берлинга кўчиб ўтади ва Берлин университети профессори, 1810 йилдан эса шу университетнинг биринчи сайланган ректори бўлди. Фихте 1814 йидда Берлинда вафот этган.

Фихте фалсафий қарашлари таракқиётини икки даврга ажратиш мумкин. Биринчи даври 1800 йилга қадар бўлиб, бу даврда у мутлақ «Мен» тушунчасини бошланғич асосга қўяди, уни бениҳоя фаол фаолият қувватига эга бўлган қандайдир мутлақ субъект, ҳаттоки бутун олами яратувчи даражасига кўтаради. Иккинчи даври эса 1800 йидда чоп этилган «Инсоннинг мохияти» асаридан бошланади. Бу даврда Фихте энди биринчи даврдаги субъектив идеализм томон оғиб, абсолют борликни мутлақлаштириш йўлидан борган.

Фихтенинг асосий асари — «Умумий фаншунослик асослари» (қисқача — «фаншунослик») 1794—1795 йилларда ёзилиб, нашр этилган. Бунда у Кант изидан бориб, айнан фалсафа фани барча фанларнинг асоси — «фанлар тўғрисидаги фан ёки таълимот» бўлиши лозим, деб ҳисоблайди. Фан, унинг фикрича, билимларнинг муайян изчил системаси сифатида ягона ишончли бир асосга таянмоғи лозим. Унинг наздида, фалсафа худди ана шундай асос бўлиши керак. Фихтенинг бу қарашларида, албатта, рационализм элементлари кўзга ташланади. У ҳам Кант сингари, ўз фалсафасини танқидий ҳисоблаб, ўзидан олдинги догматик тизимларга қарама-қарши қўйиш учун ҳаракат қилган. Фихте фикрича, догматизм нарса ва субстанцияни бошланғич асос қилиб олган бўлса, унинг танқидий фалсафаси эса дунёни онг ва субъектга ҳос хусусиятларни асос қилиб олиш учун даъво қилади. Шу тариқа унинг «Фаншунослик» асари субъектив идеализм тамойилларини белгиловчи бўлган Фихте фалсафасининг назарий манбаига айланган.

Фихте ўз фалсафасида Кантнинг ўз-ўзида предметлар ғояси коник-тирмаганлиги боис «нарса ўзида» ва ходиса, табиат ва озодлик тарзида ифодаланган дуализмни четлаб ўтишга ҳаракат қилди. Бунинг ўрнига билимнинг мазмунини, назария ва амалиётнинг моҳиятини инсон МЕНИ фаолиятдан диалектик тарзда келтириб чиқаришга интидди. У ягона, ишончли асосга эга бўлган билимнинг ички ягона тизимини яратишга интидди. Фихте фикрича, бўлиб бўлмайдиган, олам ва дунё ходисалари таъсир этмайдиган ва айни пайтда ўзида ходисалар сабабини жо қилган «нарса ўзида» тушунчаси зиддиятлидир. Ана шу зиддиятни йўқотиш ва оқибатда Кантнинг танқидий методини ўзгартириш Фихтенинг асосий мақсади эди. Фихте учун танқидий фалсафанинг бошланғич манзили субъект билан объектнинг бирлигидир. Дунё «субъект—объект бўлиб, унда субъект етакчи роль ўйнайди», — дея таъкидлайди Фихте. Шунинг учун у ўз таълимотида субъектив субъект—объект «иншоотини» курди. Бунинг учун унга ушбу «иншоотни» қуришда МЕНнинг онги, субъекти ўзига хос «ғишт» бўлиб хизмат қилган. Инсон кундалик турмуш тажрибасига таянган ҳолда, реал ходисани онгдагина мавжуд бўладиган ва унда ифодаланадиган аксидан фарқлаши ва қарама-қарши қўйиб қўриши лозим. Бунда унинг таъкидлашича, фан учун онгнинг моҳияти эмпирик, тажрибавий ҳаётга таянмасдан туриб ҳам, яъни унинг ўзидан, қандайдир ички ботиний жиҳатларидан келиб чиққан ҳолда бошланғич ибтидо бўлади. Масалан, ўтмишда рўй бериб, «тамғаланиб қолган», бироқ бевосита нигоҳимиз доирасидан йўқолган факт ҳам онгаинг эътиборини эгаллаши мумкин. Содир бўлаётган воқеаларни кузатаётганда ҳам, ўтмиш ходисаларини хотирлаганда ҳам ҳаётнинг бир қисми, вақтнинг бир бўлаги инсонда бир хил ўтганлиги учун идрок этилаётган ва реал мавжудликдан иборат икки ходисани Фихте бир хилда реал, деб хулоса чиқаришга ҳаракат қилади. У бундай реаликни мезони ва асосини субъект, деб бидди. Шу тариқа, онгнинг таърифи, мазмуни ва моҳияти, Фихтеда ўз-ўзидан ишонарли ва равшан бўлган ўз-ўзида онгдир.

Декартдан фарқли ўларок, Фихте фалсафаси асосида предметга амалий муносабат негизида назарий-мушоҳадавий муносабат рўй бериши тўғрисидаги ишонч ётади. Унинг фикрича, инсон предметни хис этаётиб ёки ўтмиш тўғрисида ўйланганда ўзини унутади. Ўз-ўзини унутиш инсоннинг воқелик билан ҳамдардлиги жараёнидан ўзига хос ҳислатдир. Бироқ Фихте таъкидлашича, айнан ана шу ўз-ўзидан ажратилган воқелик инсоннинг ҳаётини тўлдириб турувчи ҳақиқий моҳиятдир. Бутун фалсафа ва ҳаётнинг ибгидоси ва туб асоси ҳам худди шунинг ўзидир. Фихте таълимотида онг кимдир томонидан берилган эмас, балки ўз-ўзини яратади. Бунинг аниқ-равшанлиги мушоҳадада эмас, балки ҳаракатда яширинган, у фикр юритувчи интеллект томонидан қараб чиқилмайди ёки кузатиб борилмайди, балки ирода ёрдамида изоҳланади. Табиатан индивид ўзгармайдиган нарса бўлмай, унда ҳиссий майллар, кай-

фият ва кизиқишлар доимо ўзгариб туради ва улар бир-бири билан боғлиқ. Уз-ўзини англаш жараёнида инсон ана шундай ташқи жиҳатлардан халос бўла боради. Ушбу ҳаракатлари оқибатида индивид ўз руҳи ва ўз озодлигини яратади. Шунга асосан, Фихте субъектда икки хил воқеликни, бир томондан, ўз-ўзини яратадиган воқеликни, иккинчи томондан эса, онгнинг ижодий фаолияти жараёнида вужудга келадиган воқеликни фарқлайди. Бу воқеликка эътибор берганингизда ёки у билан боғланганингизда унда гўёки объект ҳаёти сақланаётган индивидуал ҳаёт ходисасига айланганлигининг гувоҳи бўласиз, дейди Фихте. Реал борлиқ билан субъект маънавий ҳаётининг бундай алоқадор бўлиши мумкинлигини Фихте инсон доимий киришиб турадиган муносабатлардан иборат воқеликка ҳам тадбиқ этишга уринади. Натижада, Фихте фалсафасида бутун объектив реаллик оқими инсон томонидан англаниши мумкин бўлган, яъни реаллик фақат инсон ҳаёти билан боғлиқ ҳолдагина мавжуд бўлади, деган Берклинига ўхшаш субъектив идеалистик хулоса ҳосил қилинади, Уз-ўзини англаш жараёнида субъект (яъни ҳаракатланаётган субъект) ва объект (ҳаракат натижаси) тўлиқ мос тушади ёки Фихте ўзи ёзганидек, «субъективлик ва объективлик бир бутунликка бирлашади.»¹

Фихте фикрича, ўз-ўзини англаш ва аниқлаш субъект абадий равишда ҳал қилиш учун интиладиган вазифадир. Бунда ўз-ўзини англаш «МЕН»нинг чексиз узоклашиб борадиган ибтидосига айланади ва муаммо боши берк зиддиятли ҳолатга тушиб қолиши мумкин. Фихте айнан ана шу зиддиятни, ўз фалсафий тизимининг бошланғич нуктасига қўйган ва диалектик метод ёрдамида изчил равишда ёритиш ва шу йўл билан тизим яратишни мақсад қилиб олган. Фихте тизимининг фан эканлиги ва унинг бошқа фанлар учун асос бўлиб хизмат қилишга қаратилган нияти ҳам худди шу билан изоҳланади. Фихте даъво қилган, бошқа барча фанларнинг асосини ташкил этадиган фан уч асосий хулосага эга. Биринчидан, фан «МЕН»ни таърифлаб ёки асослаб бермайди ва бера олмайди ҳам. Балки ўз руҳимиз ёрдамида биз уни вужудга келтираемиз. Фалсафа инсонга ўз «МЕН»ингни англа, «МЕН»ни ярат, дея мурожаат қилади. Англаш жараёнида эса фан инсонни озодлик ва ижодий эркинликка ундайди. «МЕН»нинг ўз-ўзига айнанлашуви инсон эрки озодлигининг дастлабки босқичидир. Уз навбатида бу онг фаолиятининг илк маҳсули ҳамдир. Ушбу хулоса мураккаб ижтимоий жараёнлар кечаётган шароитда немис фалсафаси томонидан ўз миллатининг маънавий колоқлигидан қутулиш йўли озод фикрлаш эркинлигидан иборат эканлиги тўғрисида даъват бўлди. Иккинчидан, англанаётган субъектнинг ўз-ўзи билан мос келиши ва айнанлиги бир вақтнинг ўзида инсоннинг ички дунёсига алоқадор бўлмаган нарсалардан ажратиш ва чеклаш бўлиб ҳам

¹ Фюсте И.Г. Избр. соч. Т. 1.— М., 1916, стр. 516.

намоён бўлади. Оламни англашга ёт бўлган бу мохиятни изоҳлаш учун Фихте «МЕН эмас» категориясини ўйлаб топган. Натижада иккинчи хулоса «МЕН МЕН эмасни тақозо қилади» кўринишида ифодаланади. Бу ҳол зинҳор Фихтенинг инсон онгидан ташқарига, ташқи дунёга чиққанлигини англамайди. «МЕН эмас» категорияси Фихте таълимотида ўша онг бир оз бошқа бир ҳолатни ифодалашни лозим. Бу шундай ҳолатки, онгнинг фаоллиги ҳали етарли даражада ўз-ўзига қаратилиш ўрнига кўпроқ нарсалар дунёси томон йўналтирилган. Ҳар қандай нарса бизга англандан сўнггина «берилган» бўлади, бинобарин, гносеологияда моддий нарсалар субъектга, инсонга нисбатан бўлган муносабати орқали ўрганилиши мумкин. Шундай экан, Фихтенинг «МЕН»и умумжаҳоний субъектга айланган. Унда дунёдаги ва Коинотдаги, ҳаттоки, ундан ташқаридаги барча нарсаларни ҳам сиғдириши мумкин.

Фалсафа тарихи давомида гносеологиядаги абадий муаммо бизнинг онгимиз акс эттираётган оламнинг манзарасида нима табиат — объектив реаллик томонидан берилгану, нима инсон (субъект)нинг ўзи томонидан яратилганлигини аниқлашдан иборат бўлиб келган. Бу саволга жавоби билан Кант Ньютон ёки Коперник мисоли фанда тўнтариш ясаб, бутун оламни хайратга солган эди. Кант фикрича, онгимизнинг кичик бир қисмигина объектив дунёга боғлиқ бўлмаган ҳолда, бироқ инсон диди ва меъёрлари доирасида қурилган, ҳолос. Бу ўринда Фихте Кантдан ҳам илгарилаб кетди: унингча, бизнинг онгимиз дунёсининг барча қисми (англандан табиат ҳам, ўз-ўзини англаш ҳам) инсон руҳи фаоллигининг, бизнинг ўз «МЕН»имиз фаолиятининг маҳсулидир. Шунинг учун «МЕН» ва «МЕН эмас» — онгнинг турлича, ички қарама-қарши ҳолатларидир. Учинчидан, Фихте ўз таълимотида «МЕН» ва «МЕН эмас»ни бирлаштириб, уйғунлаштирди ва «мутлақ МЕН»ни яратди. Зеро, Фихте фикрича, «МЕН» «МЕН эмас»ни тақозо қилади. «МЕН» ва «МЕН эмас»нинг ягона мутлақ «МЕН»да биргаликда «мавжуд» бўлиши фақат бир-бирини қисман чеклаш йўли билан мумкин, ҳолос. Бунда агар «МЕН» «МЕН эмас» орқали аниқланса, унда субъект назарий фаолиятда бўлади, акс ҳолда эса у амалий фаолият жараёнида бўлади. Фихте фикрича, назарий онга боғлиқ бўлмаган ҳолда, ундан мустақил нарсалардан иборат соҳа онгсизлик фаолиятининг натижасидир. Бундай фарқлаш амалий «МЕН» фаолияти вазифаларини аниқлаш ва уларни амалга ошириши учун зарурдир.

Фихте таълимотида «МЕН» фаолияти мутлақдир, у онгсиз равишда буни ўз вазифаларини ишлаб чиққан ҳолда таъминлайди. Мутлақ «МЕН» томонидан онгсиз фаолият ёрдамида ҳосил қилинадиган дунё мустақил эмас, чунки, масалан, табиат Фихте фикрича, англаш жараёнида четлаб ўтиш учун тўсиқ бўладиган объектдир. Аслида, табиат мустақил мавжуд ҳам эмас, ҳеч қандай кадр-қиммати ҳам йўқ. Амалий субъект шунга ўхшаш тўсиқлардан ўтиб бориб, ўз-ўзининг мохиятига, ўзи ҳам англама-

ган холда, айнанлашиб яқинлашиб боради. Шунинг учун жамият тараққиёти ва ривожиди беназир бўлишининг белгиси индивидуал ва мутлақ «МЕН»нинг мос келишига интилишдир. Бундай идеалга эришишнинг имкони йўқ, акс холда ҳаракат ҳам, ривожланиш ҳам, фаолият ҳам йўхтаган бўларди. Шунинг учун Фихте фикрича, бутун инсоният тарихи — чексиз равишда идеаллик ва беназирликка яқинлашув жараёнидир.

Фавкулудда талантли шахс бўлган Фихте бир қанча оқилона ва қимматли ғояларни илгари сурди. Чунончи, ёш боланинг қачон шахс бўла олиши тўғрисидаги машҳур фикри бунга мисол бўла олади. Унинг таъкидлашича, бола биринчи марта ўзи тўғрисида «Йоганн бўлмаган шахс овқатланишни хохлаяпти», деганда эмас, балки «Ойи, мен овқат сийшни хоҳлайман», «Мен ўйнашни хоҳлайман» дейишни ўргангандагина шахс бўлади. Бошқача қилиб айтганда, ўзининг «МЕН»и тўғрисида фикр юрита бошлагани шахсдир. Онг ва уз-ўзини англашни синчковлик билан кузатиш Фихтега инсоннинг шахс бўлиб вояга етиш жараёнини таърифлаш учун имкон берган.

Фихтенинг ижтимоий-сиёсий, ахлоқий қарашлари ҳам муайян даражада қизиқиш уйғотади. Уларнинг тадрижий равишда шаклланиб бориши, айтиш мумкинки, француз инкилобчилари идеаллари кетидан эргашилдан тортиб, миллий ғояларни ишлаб чиқишгача бўлган жараёндан иборат. Кишилардаги турли ўзига хосликлар тўғрисидаги тушунчадан келиб чиққан ҳолда, Фихте уларнинг биргаликда ва ҳамкорликда яшаш ҳамда истиқомат шартларини ишлаб чиқди. Уларга кўра, ҳар қандай шахснинг озодлиги ихтиёрий чекланган бўлиши лозим. Бундай чекланиш, аввало, ҳар кимга жисмоний ва маънавий тараққий этиш ҳуқуқлари берилган тақдирдагина мумкин бўлади. Давлат, Фихте фикрича, инсон ҳуқуқлари таъминланишининг кафолатчисидир. Фихтега анчайин обрў орттириш учун хизмат қилган нарсалардан яна бири, унинг томонидан миллийликнинг жамоа шахс эканлиги тўғрисидаги концепциянинг ишлаб чиқилганлиги ҳам бўлди. Маълумки, Фихте яшаган давр Наполеонга қарши кураш даврига тўғри келди. Унинг концепцияси «Немис миллатига нутқлар» (1808) асарида ўз ифодасини топди. Фихте фикрича, инсоният тарихи дастлабки ибтидоий бокиралик ҳолатидан (ақл ҳукмронлигининг онгсизлиги) умумий ва чуқур тубанликларга берилиш орқали тараққий этиб келаяпти. Бундай салбий ҳолатлар, файласуф таъкидлашича, у яшаган давр — ақлнинг онгли ҳукмронлиги даврига ҳам тўлиқ хосдир.

Фихте фалсафаси ўта илмий, абстракт, анчайин мураккаб таълимотдир. Шундай бўлса-да, унинг таълимоти XIX аср бошларида Германияда каттагина қизиқиш уйғотган. Бунинг сабаблари бир нечта, албатта. Бирок уларнинг барчасини умумлаштирадиган асосий сабаб, унда даврнинг руҳи ўз ифодасини топганлигидир. Турли мураккаб саволларга жавоб излаб юрган инсонлар учун ўша даврда Фихте фалсафаси жуда асқотган.

Мисол учун, файласуфнинг «Олимнинг масъулияти» номли **асаридаги** куйидаги фикрлари кўплар учун маъкул бўлиши билан бирга, **долзарб** ҳаётий муаммолар хусусида мушоҳада юритишга ундаган: «Мен **бошим**-ни баландга, даҳшатли қоялардан иборат тоғлар ва жўш ураётган **шаршарага**, оловли денгиз узра сузаётган булуғларга буриб айтмоқчиман: **мен** абадийман, мен сизларнинг куч-қувватларингизга қарши курашаман. **Барчангиз** менинг устимга ёпирилиб тушинг, сен ҳам эй Ер, сен ҳам эй Осмон, кўрқинчли қуюн булиб бирлашинг, сиз ҳам фалокатлар, **кувд**-ринг, хайқиринг ва мен ўзимники деб ҳисоблаган томондаги **охирги** заррани ҳам бу курашда супуриб ташланг. Бироқ мен ўз мохиятим ва масъулиятимни англаганлигим туфайли ёлғиз менинг эркимгина **дунё** харобалари устидан ғолибона ўтиб боради. У сизлардан кўра қаттиқроқ, у абадий ва мен ҳам у каби абадийман».¹

Албатта, бундай кўтаринкилик Фихтенинг барча асарлари учун **хос** эмас. Бироқ ушбу парча файласуф қарашларида кураш, курашга чорлаш, эрк ва озодлик фидойиси бўлишдек умуминсоний сифатлар устун бўлганлигидан далолат беради. «МЕН»нинг фаоллиги ва ҳаракатчанлиги, фалсафий ўз-ўзини англашда эркинликка даъвогарлиги каби тамо-йиллари Фихте дунёқарашининг асосий жиҳатларидир. Унинг фалсафасида миллат ва жамият манфаатлари учун хизмат қилиш кескин индивидуализм билан қоришиб кетган. Унинг «МЕН»и жамиятнинг таъсирида ҳали бутунлай эркин, озод ҳаракатланувчи субъектдир. «Уз ўзингни ўйла», «ўз-ўзинг билан бўл», «ўз-ўзингдек бўл», демак, имкониятларни рўёбга чиқаришда эркин, оқил бўлмоқ немис миллий фалсафасининг йирик вакили бўлган Иоганн Готлиб Фихтенинг ҳаёт шиоридир.

Фихте фалсафаси ёш Шеллинг қарашларини, қисман Гегель дунёқараши, шунингдек, йеналик романтикларнинг фалсафий-эстетик қарашларини шаклланишига катта таъсир кўрсатди.

ФРИДРИХ ЙОЗЕФ ШЕЛЛИНГ

(1775-1854)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Немис фалсафасининг таниқли вакиллари билан Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллингдир. Уз қарашлари билан Шеллинг Фихте ва Гегель таълимотининг ўзига хос боғловчиси бўлган немис идеализмини объектив аснога қайта қуриб, Шеллинг гўёки Кант ва Фихте таълимотларидаги ютуқлар туфайли хайратланган фалсафий дунёни инсонга боғлиқ бўлмаган ўз-ўзидан тараққий этадиган ва инсоннинг ўзини ҳам яратадиган реалликка эътибор беришга мажбур қилди. Шу билан бирга, унинг объективизми қандайдир инсоний ўлчовлардан таш-

¹ Фихте И.Г. О назначении ученого. — М., 1935, стр. 99.

қарига чикиб, коинот масштабида мохият касб этади. Зеро, у ёркин қобилият ва иқтидор соҳиби эди. 1790 йилдан Тюбинген теология институтида Гельдерлин ва Гегель билан бирга ўқиди. У 22 ёшдаёқ профессор бўлди, ажойиб маърузачи эди. Унинг маърузаларини талабалардан гашқари ўз жамиятининг юзи ва обрўси саналган шахслар, ҳатто, давлат арбоблари ҳам эшитиш учун ошиқишган. Шеллинг маърузага берилиб, ўтқир нигоҳ ташлаб, мохирона овозда санъаткорона ўқишни касб қилган. Бутун ақл ва қобилияти, билим ва истеъдодини маъруза ўқишга сарфлашдан қизганмаган. Айниқса, санъат тарихи, табиийётшунослик ва фалсафа буйича маърузалар тингловчиларда жуда катта қизиқиш ва таассурот уйғотган. Йена, Эрланген, Мюнхен ва Берлин университетларида профессор, Мюнхен Фанлар академиясининг аъзоси бўлди.

Шеллингнинг ҳаёти ёркин саҳифалар қатори драматик воқеалар билан ҳам боғлиқ бўлган. Шеллинг ҳаётидан кичик бир воқеа бу фикрни гўлик тасдиқлайди. Бу эпизод унинг бир оқила, талантли ва гўзал аёлга нисбатан ўтли муҳаббати билан боғлиқ. Гап шундаки, Шеллинг Каролина исмли аёлни севиб қолган. Уз навбатида аёл ҳам унга ошиқу беқарор бўлиб қолган ва унинг турмуш йўлдошига айланган. Натижада, уларнинг ҳамкорликдаги ижодий ҳаёти бошланади. Каролина Шеллингнинг барча қўлёзмаларини диққат билан тинглар ва муҳокама қилар, оқилона ва дўстона маслаҳатлар берарди, ёзишмалар ёзишарди. Бу икки севишган юракнинг ижодий ҳамкорликдаги ҳаёти эди. Ҳаммаси ажойиб тарзда давом этаётган бир пайтда Каролина тўсатдан касалликка чалинади ва вафот этади. Бу йўқотиш Шеллинг ҳаёти ва ижодини тубдан ўзгартириб юборади. Узоқ давр мобайнида у одамлардан узоқлашиб, ёлғизликда яшашни маъқул кўради. Сўнгра эса такводорлик ҳаётига берилади. Бироқ энди Шеллинг илгариги яшаш ва ижодга ташна, ҳаётдан завқланадиган Шеллинг эмас эди. Бунинг ўрнига қандайдир ҳаётдан умиди узилган, маънавий тушқун кайфиятлар қоплаб олган турмушни маъқул қурган эди. Шахсий ҳаётидаги воқеаларнинг бундай ривожини унинг дунёқараши ривожиди ҳам ўз аксини топди.

Шеллинг ижоди бир нечта ўзига хос босқичлардан иборат. Бу босқичлар одатда, у тадқиқ қилган фалсафий муаммолар номи билан натурфалсафа, трансцендентал идеализм, айният фалсафаси, озодлик фалсафаси, ижобий фалсафа ёки қаромат фалсафаси, деб аталади. Бу муаммоларни ҳал қилишда Шеллинг билиш инсоннинг қандайдир субъектив иқтидори, деган тамойилга эмас, балки аввалдан бошлабқ борлик биносига киритилганлиги боис бутун оламнинг объектив таркибий қисми ва жиҳати эканлиги, деган фикрга таянган ҳолда иш тутди. Бошқачароқ айтганда, билиш унинг учун шундай бир космик камровга эга жараёнки, у инсоннинг бутун олам ва борликни асоси ва мохияти эканлигини асослаш томон йўналтирилган. Шеллинг ҳаёти давомида босқичма-босқич баён қилинган фалсафий муаммолар ана шундан далолат беради. Шеллинг

натурфалсафаси — билишнинг моҳияти ва мақсадига ана шундай муносиватдан иборат тафаккур қилиш Шеллинг таълимотини марказига унинг табиат фалсафасини, уз ибораси билан айтганда эса, натурфалсафасини қўйиш имконини беради. Шеллинг ўз даврининг табиийётшунослиги эриш* ган барча фанлар соҳасидаги ютуқларни фалсафий умумлаштирди. Бирок натурфалсафа, Шеллинг тасаввурида, табиатни табиийётшунослик фанлари томонидан тупланган эмпирик билимлар негазида тушунишдан иборат эмас, балки соф аклий мушоҳада юритиш ва оқилона дедукция йули билан бир бутун дунёқараш системаси этиб ривожлантирилган априор фалсафий тамойиллар ёрдамида англашди. Табиат, унинг фикрича, рухий ибтидонинг қарор топишидир. Агар инсон рухий бошланғич, ибти* дода ўз-ўзини англаса, табиатда эса у онгсиздир. Худди ана шу онгсизликнинг англаниш жараёнини натурфалсафа аниқлаб бермоғи керак. Натурфалсафанинг асосий мақсади ва вазифасини ташкил этган ушбу муаммони ёритишда Шеллинг XVIII аср охири ва XIX аср бошларидаги табиийётшунослик ютуқларини (мас, Ш. Кулон, Л. Гальвани, А. Вольта, А. Ловуазье, А. Галлер, А. Браун) қунт билан ўрганди. Бунинг учун у табиий фанлар ва биринчи навбатда, математика билан махсус шуғулланди. У фанлардаги хулосаларни умумлаштириб, ягона дунёқарашга туплаш, айни пайтда, фалсафани табиийётшунослик фанлари томонидан рўй бериши мумкин бўлган ҳар қандай хавфдан химоя қилиш учун ҳаракат қилди. Бу бежиз эмас эди, албатта. Чунки, бу даврга келиб табиийётшуносликдаги айрим муваффақиятлар мутлақлаштирилаётган, бу эса фалсафий фикрлар ривожига салбий таъсир кўрсата бошлаган эди.

Табиийётшунослик ва фалсафага бундай эҳтиёткор муносабат немисча муросасозлик асосида адо этилди ва айтиш мумкинки, Шеллишта анчагина шон-шухрат келтирган муваффақиятларни олиб келди. Бунда унга албатта, айрим сийқаси чиққан фикрлар ўрнига, оламнинг илмий манзарасини ўзига хос ғоялар ва тамойиллар билан бойитганлиги анча қўл келди.

Ана шундай тамойилларга, биринчи навбатда, Шеллингнинг табиатнинг бир бутунлиги ва ягоналиги тўғрисидаги фикрини таъкидлаш жоиздир. Табиат, унинг фикрича, «жаҳоний рух»га эга бўлган космик организм бўлиб, унда ҳеч қандай уюшмаган субстанциялар ҳам, парчаланмайдиган заррачалар ҳам йук. Бундай ёндашув бир оз кейинроқ Шеллингта табиийётшунослар орасида эътироф этилишига олиб келди. Чунки, айнан шу фикрга таянган ҳодда у Ньютон ва Гюйгенснинг корпускуляр ва тўлқинсимон ёруғлик назариялари ўзаро рақобатлашаётган бир даврда уларни қарама-қарши қўйиш ўрнига, бир-бирини тўддириб турувчи моҳиятини илгари сурди. Шеллингнинг ҳақлигини эса фан тараққиёти тасдиқлади. Айнан Шеллингнинг бир бутунлик ғояси Х. К. Эрстедни янги экспериментлар ўтказишга руҳлантирди ва пировардида у электромагнетизм кашфиётчиси бўлди.

Шеллинг натурфалсафасидаги бошқа бир муҳим тамойил, табиат ва рухнинг ривожланиш ғоясидир. Табиий жараёнларнинг ривожланиш хусусиятини ёритишда Шеллинг Фихтенинг диалектик методига таяниб иш кўрди. Шеллинг онгсиз рухий табиатнинг ҳаракати ва ривожланиши онга томон йўналган ҳолда бир қатор босқичлардан ўтиб боришини таъкидлайди.

Қарама-қаршиликларнинг бирлиги Шеллинг натурфалсафасининг учинчи универсал тамойилидир. Унинг таъкидлашича, табиат — қарама-қаршиликларнинг динамик бирлигидан иборат. Унинг тараққиётининг Оарча даврларида объект ва субъект қарама-қаршилигини кўриш мумкин. Борлик тараққиёти пиллапоялари тақдири азаддан маълумдир. Табиатдаги ҳар қандай жисм бошланғич динамик куч фаолиятининг маҳсули бўлиб, ўзида қарама-қарши томонларга йўналган кучлар (мусбат ва манфий электр зарядлари, мусбат ва манфий магнит кутблари ва ҳокаю)нинг ўзаро узвий боғлиқлиги ва алоқадорлигини ифодалайди.

Ҳар қандай воқелик,— деб ёзган эди Шеллинг,— иккиланишни тақозо қилади. Ҳодисалар мавжуд бўлган барча жойда қарама-қарши кучлар ҳам бўлади. Бинобарин, табиат тўғрисидаги таълимот ялпи иккилапишни бевосита тамойил сифатида эътироф этади.

Материя, Шеллинг учун ҳал қилиб бўлмайдиган ва айна пайтда рух мавжуд бўлмаганидек, у ҳам руҳсиз мавжуд бўла олмайди. Бу эса Шеллинг учун жонли организмларни тушунтиришда ва табиатни бир бутун тасвирлашда асос бўлиб хизмат қилди, натижада ноорганик табиат чала тараққий этган организм эканлиги тўғрисидаги хулосага келишда замин ролини ўйнади. Шеллинг натурфалсафаси Х. Стоффенс, К. Г. Карус, Л. Окен каби табиийётшунос тадқиқотчилар, Л. Тик, Новалис сингари романтик-шоирлар ижодига катта таъсир кўрсатди.

Шундай қилиб, Шеллинг натурфалсафаси диалектик мазмундор тамойиллар асосида яратилган. Тўғри, улар Шеллингда Гегель сингари изчил, системали баён қилиб берилмаган. Бироқ унда Гегелда ҳам, Фихтеда ҳам учрамайдиган муҳим жиҳатлар бор. Шундай бўлса-да, бу жиҳатлар Шеллинг таълимотининг Фихте ва Гегель қарашлари ўртасида боғловчилик вазифасини бажаришига ҳеч қандай монелик қилгани йўқ.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛ ИДЕАЛИЗМ. Шеллинг фикрича, фалсафа олдида турган муҳим муаммолардан яна бири — табиат тараққиёти давомида ўз-ўзигича фақат субъектив бўлиб келган онг қандай қилиб объектив бўлиб қолиши мумкин? Бу саволга унинг трансцендентал идеализми жавоб беради. 1800 йилда ёзилган «Трансцендентал идеализм системаси» иомли асари айнан ана шу масалаларни ёритишга бағишланган.

Шеллинг натурфалсафани трансцендентал идеализмнинг таркибий қисми, деб қараган. Чунки, унинг таълимотида табиат тараққиёти моҳиятдан онгли «МЕН»нинг пайдо бўлиши туфайли англашилади. Зеро, инсондаги табиат ўз-ўзини бошланғич ҳолатдаги оқилона қурилишини

топади. Шеллинг фикрича, объективлик бирламчи бўлган субъектив «МЕН»дан келиб чиқади. Субъективликнинг ички мазмуни «интеллектуал интуиция»дан иборат. Субъективлик деганда Шеллинг алоҳида шахснинг онгини эмас, балки «интеллектуал интуиция»ни, яъни предметнинг ўзини ақл билан бевосита мушоҳада қилишни тушунади. Субъектив «МЕН»нинг фаолияти назарий ва амалий соҳаларга бўлинади.

Назарий соҳа сезгидан бошланиб, кейин мушоҳада, тасаввур, муҳокамага ва ниҳоят, олий босқич, ақлий билишга кўтарилади. Шунинг учун Шеллинг таълимотида, ақлий билишнинг шакллари хулоса чиқариш ва далиллар келтириш эмас, балки бевосита интеллектуал мушоҳадавий интуицияни эгаллашдан иборат. Фақат шу босқичга чиққанда назарий «МЕН» ўзини мустақил ва фаол хис қилади ҳамда амалий «МЕН»га айланади. Бироқ Шеллинг таълимотидаги интеллектуал интуиция» даражасидаги муҳокама имкониятларига эга булган субъектив «МЕН» фақат фалсафий ва бадиий даҳоларгагина насиб этади. Шеллингнинг ушбу хулосаси, романтик мактаби намояндalари учун интуиция фақат айрим мумтоз кишиларнинг умуми эканлигини исботлашга фаол киришиб кетишишига туртки бўлди.

АЙНИЯТ ФАЛСАФАСИ. Шеллинг рух билан табиатнинг айнанлигини таъкидлаш билан бирга, объект билан субъектнинг, табиат билан рухнинг айнанлигини мутлақлаштиради. Бу Шеллинг фалсафасида универсал идеал борликни ташкил қилади. Бир қараганда у Фихтенинг «мутлақ МЕН»ига ўхшайди, бироқ муҳим фарқи шундаки, агар Фихтеда субъективлик устун турса, Шеллингда объективлик салмоқлироқ. Ушбу универсал идеалликнинг ҳаракати ҳам онгсиз характерга эга. Онгсиз жараён сифатида табиат янада юқори ташкил топган ва уюшган шаклларни ҳосил қилиб боради. Бунда «дунёвий рух»нинг ижодий активлиги белгилувчи роль ўйнайди.

Абсолют «дунёвий рух»да субъективлик билан объективлик ажралмасдир. Мутлақлик ўз фаолияти билан субъект ва объект бирлигини англатади. Лекин Мутлақда абадий, мукамал ва айнан бўлган нарса оламда жараён сифатида замонда алоҳида, кўринмас, кўп ҳолда ривожланади. Ҳар бир нарсанинг табиати унда субъект ёки объектнинг меъёри билан, бошқача айтганда, Мутлақлик даражаси билан аниқланади. Бунда тараккиёт бир томондан материя, иккинчи томондан билиш ҳақидаги мақсадга мувофиқлик билан характерланади. Шеллинг фикрича, мутлақ айнанлик ғояси Худонинг, яъни бир бутунлик ва ягоналикнинг ўз-ўзини англаш фикри билан чамбарчас боғлиқ. Худонинг ўзи ақлдир. Шеллинг фикрича, ерда дунёнинг «онгсизлиги» ҳосилаларини кўрмоқ учун санъат асарлари яратишни кузатишнинг ўзи кифоя. Ёзувчилар, шоирлар, мусавирлар ижод жараёни қандай рўй беришини тушунтириб бериша олишмайди ва бу билан фахрланишади ҳам. Аслида, Шеллинг фикрича, худди ўша мутлақ ақл — Худонинг хоҳиши ва руҳи ёрдамида ижод жараёни

онг назоратидан кутулади. Натижада «илҳом париси» деб аталадиган сирли, онгсиз ижодий куч руҳ учун бадиий яратувчилик вазифасини бажаришга киришади. Ана шу тарика санъат Шеллинг таълимотида **фахр**-ли уринга кутарилади. «Эстетик мушоҳада,— деб ёзади Шеллинг,— **объек**-тивликка айланган интеллектуал мушоҳададир».

Санъатда ижодий кучнинг объект сифатида инсон интеллекти **би**-лан айнанлашуви содир бўлиши билан бирга, ижодий фаолиятда **наза**-рий ва амалий соҳалар зиддияти йўқолиб онгли ва онгсиз фаолиятлар уйғунлиги юзага келади. Натижада, санъат асарларида назарий **билиш** ҳам, амалий фаолият ҳам кодир бўлмаган мукамаллик ва беназирликка эришилади. Айнан шунинг учун ҳам Шеллинг санъат фалсафасини **сўнги** фалсафий мақсад, деб билган. Шунингдек, у ўз фалсафасида санъатни абадийлик, чексизлик, ҳақиқатгўйликнинг мезони даражасига кўтарган.

ЭРКИНЛИК ФАЛСАФАСИ. Шеллинг 1804 йилда эълон қилган «**Фал**-сафа ва дин» асарида айнанлик фалсафасидан ташқарида турадиган **ай**-рим муаммоларни кўтарган. Хусусан, оламнинг абсолютдан пайдо бўлиши қандай содир бўлади? Оламнинг пайдо бўлишида бепарқлик **нуқта**-сида турган идеаллик ва реаллик мувозанати нега бузилади? 1809 йилда чоп этилган «Инсоний эркинликнинг моҳияти тўғрисида фалсафий тадқиқотлар» асарида эса Шеллинг таъкидлайдики, оламнинг абсолютдан пайдо бўлишини рационал тушунтириб беришнинг иложи йўқ. **Чунки**, бу муаммо иррационал бўлиб, унинг моҳияти ақлда эмас, балки унинг эрки билан хоҳиш-иродасида яширинган.

Шеллинг фикрича, кишилик тарихида онгсиз ижодий куч фаолияти намоён бўлади. Инсонлар маданият оламини эркин, онгли равишда **яра**-тадилар. Юзаки караганда, бу ҳол одамларнинг оддийгина онгли ва эркин фаолияти туфайли рўй бераётгандек туюлсада, бироқ **Шеллинг** таълимотига кўра, тарихнинг тартибли, уюшган изчил ва қонуний **кечи**-ши «абсолют эрк», «абадий онгсизлик», деб аталган дунёвий руҳнинг ижодий фаоллиги натижасидир. Хуқукий тенглик, халқларнинг **игти**-фоки, дунёвий давлат каби Шеллинг идеаллари шахседан устун бўлган, қандайдир умумий куч иштирокисиз бўлиши мумкин эмас.

Шеллингнинг эркинлик ғоясида яхшилик ва ёмонлик феноменлари боғлиқлиги сингдирилган. Унингча, шундай хоҳиш ва ирода эркинки, қачонки инсоннинг сайлаш ва танлаш имкониятлари бир хил бўлсин. Худо бор жойда ёмонликнинг мавжуддигини тушунмоқ масаласида у инсон ижтимоий мавжудот бўлганлиги боис, унда ёмонлик хамиша **ях**-шилик томонидан маълум этилади, деб ҳисоблайди. Фихте сингари Шеллинг ҳам эркинликни анланган зарурият, деб тушунди. Эркинлик, унинг фикрича, шахснинг жасорати эмас, балки жамиятнинг ютуғидир.

КАРОМАТ ФАЛСАФАСИ. Ҳаётининг сўнги даврларига келиб, Шеллинг «Мифология ва каромат фалсафаси», деб аталадиган таълимот яратишга уринди. Бу даврдаги унинг фалсафий қарашлари кўпроқ мистик,

хаётдан умидсизлик ва ишончсизлик билан йўғрилган тушкунлик элементларидан иборат эди. Энди унинг маърузаларини тинглашга бир пайтлардагидек кишилар ошиқишмасди. Эндиликда, Шеллинг ақлга асосланувчи ҳар қандай фалсафага ишонмай қуйганлиги учун ундан юз ўгирди. Рационал фалсафани энди у негатив ёки салбий фалсафа, деб атай бошлади, «позитив фалсафа» билан тулдириш ва бойитиш лозим, деган хулосага келди. Унинг «Каромат фалсафаси» ана шундай вазифани бажариши лозим эди. Унинг ёрдамида Шеллинг ҳақиқатни ақл чегараларидан ташқарида — «диний тажриба»дан излашга ҳаракат қидди. Бирок сўнгги ҳаракатлар файласуфга қутилган натижани бериш ўрнига янги танқидлар ва янада тушқин кайфиятлар келтирди.

Умуман олганда, таъкидлаш лозимки, Шеллинг фалсафаси немис мутафаккирларидан ташқари кўпгина халқларнинг файласуфлари қарашларига ҳам жуда катта таъсир кўрсатди. XX асрда Шеллингнинг иррационалистик ғоялари экзистенциализм фалсафасида ривожлантирилди. Унинг натурфалсафаси ва тараққиёт тўғрисидаги таълимоти кўпгина давраларда мушоҳада учун мавзу бўлиб кедди. Хусусан, Гегель таълимоти ҳам бевосита Шеллинг таъсири остида шаклланади. Шеллинг томонидан изоҳлаб берилган объектив идеализмнинг ўзига хос концепцияси Кант ва Фихтега нисбатан, албатта, бир қадам илгарилаш эди. Чунки, унинг таълимотида Кантча кескин зиддиятлар йўқ, нарсалар дунёси билан руҳият дунёси ўртасида жарлик ҳам мавжуд эмас. Бунинг ўрнига бу иккита дунё субъект билан объектнинг айнанлиги ғоясига асосланган фалсафа орқали боғланганлиги, айниқса, объективлик билан субъективликнинг санъатда қўшилиб кетиши тўғрисидаги ғоянинг илгари сурилиши немис файласуфи шаънига анчагина шуҳрат келтирди. Буларнинг барчаси Шеллинг фалсафасининг жаҳон фалсафаси тарихида муносиб ўрни борлигидан дарак беради.

ГЕГЕЛЬ

(1770-1831)

Гегель бутун инсоният тафаккури тараққиётига катта ҳисса қўшган даҳо мутафаккирлардан биридир. Унинг таълимотига нафақат файласуфлар, балки ҳуқуқшунос, ахлоқшунос, теолог, табиётшунослар орасида ҳам қизиқиш катта. Гегель вафот этганидан буён 170 йиддан зиед вақт ўтган бўлса-да, файласуф олимлар ўзларини қизиқтирган турли саволларга унинг илмий мероси орқали жавоб излайдилар. Гегель таълимотига собиқ шўролар даврида материализмга ёт бўлган мавзу сифатида муносабатда бўлиниб, камситиб келинди. Аслида, бу таълимот муайян даврнинг маҳсули эди. Уни ўрганишга турли хил нуқтаи назардан ёндашиш буюк файласуф қарашларининг хилма-хил қирраларини аниқ тасаввур

чтишга, жамият тараккиётининг хар бир даври томонидан одамзод олди-ПІ қуйилаётган муаммоларни диаметрик тарзда ёритишда ёрдам бериши шубхасиз. Шу маънода, Гегель фалсафасини урганиш бутунги тараккиёт-ниг мазмун-моҳиятини теранроқ англаш, уни жадаллаштириш бораси-даги саъй-ҳаракатларимизга маънавий ҳамроҳ бўлиши мумкин.

ХАЁТИ ВА ИЖОДИ. Георг Вильгельм Фридрих Гегель 1770 йил 27 ншустда унчалик катта булмаган немис давлати — Вюртемберг герцогли-гидаги Штутгарт шаҳрида, катта амалдор оиласида туғилди. Унинг отаси Гсорг Людвиг Гегель йирик молия амалдори эди. Онасининг исми эса Мария Магдалина бўлган. Гегель оилада протестантлик эътиқоди асоси-да тарбияланди. Дастлабки маълумотни лотин мактабида, кейин эса гимназияда олди. Гимназияда ўқшц даврида унда антик давр мутафак-кирларининг асарларига катта қизиқиш уйғонди. Шунинг учун булса ксрак уша даврдаёқ ёш Гегель карашларида қадимги юнон маънавий қадриятларини идеаллаштириш тамойиллари кўзга ташланиб туради. Чу-мончи, бу даврда Платон ва Арастуға эргашиш орқали инсоннинг ҳақиқий \асти ўша замоннинг ўзига хос фуқаролик жамоаси — полис ҳаёти жанлиги тўғрисидаги фикрга мойиллик Гегель карашларида кўзга таш-лана бошлаган эди.

Гегель 1788 йилнинг октябридан 1793 йилнинг кузигача Тюбинген университетига фалсафа ва илоҳиёт илми бўйича таҳсил олди. Уқишни тугатгач, 1793—1796 йиллар мобайнида Берлинда оила ўқитувчиси бўлиб ишлади. Бу даврда Гегель демократик давлат бошқаруви тарафдори бўлган-лиги учун пруссча тартиб-қоидаларга норозилик хиссиётлари акс этган узининг «Халқ дини ва христианлик», «Иесус ҳаёти», «Христиан дини-нинг фойдалилиги» номли дастлабки кўлёзмаларини ёзди. 1797—1800 йилларда Франкфурт-Майн шаҳрига келиб, оила ўқитувчилига билан шуғулланди. Бу ерда ёзган рисолаларида у конституцион ислохотлар-нинг зарурияти тўғрисидага фикрларни баён қилган.

1801 йилдан Гегелнинг Йена университетигади педагогик фаолияти бошланади. Шу йили у докторлик диссертациясини химоя қилгач, уни-верситет профессори лавозимини эгаллайди. Шеллинг билан биргаликда «Танкидий фалсафа журнали»ни чоп эттиради ва унинг фалсафий караш-лари таъсирида Кант ва Фихте фалсафаси тўғрисида мақолалар эълон қилади. 1806 йида Гегель ўзининг дастлабки машхур мустақил асари «Рух феноменологияси»ни ёзади. Асарда Гегель ўзининг объектив-идеа-листик фалсафий таълимотининг асосий жиҳатларини баён қилиб бер-ган. Унингча, борлик тараккиётининг ўзи ўз-ўзини англаш жараёнидан иборат. Шунинг учун билиш тарихи ва назарияси борлик тарихи ва назарияси билан бир хилдир.

Наполеон армиясининг ҳужуми натижасида 1806 йил 13 октябрда Йена босиб олингач, университетдаги машгулотлар тўхтаб қолади. Нати-жада, Гегель Бамберг шаҳарчасига кўчиб ўтади ва маҳаллий «Бамберг

газетаси»да мухаррирлик қилади, 1808—1816 йиллар давомида эса у Нюрнбергдаги гимназия директори лавозимида ишлайди. Ана уша даврда (1812—1816) у ўзининг диалектик қарашлари изчил равишда баён қилинган машхур «Логика фани» асарини ёзди.

Наполеон ҳукмронлига давридаги туб ўзгаришлар замонидан сўнг, Европада қарор топган турғунлик вазияти Гегелнинг сиёсий қарашларига ҳам таъсир қилди. Эндиликца, у Прусс давлатидаги сиёсий тартиб-қоидаларни оқилона асосларда қурилган, деб ҳисоблай бошлади. Француз императорининг ҳарбий юришлари натижасида яна ўз мустақиллигини йўқотиб қўйиш хавфи туғилган уша даврда ватанпарвар файласуф учун бу табиий ҳол эди. Гегель миллатининг мустақил давлатчилик анъаналарини тиклаш имконияти пайдо бўлганлигини фалсафий тафаккур ила теран ҳис қилди ва бу жараённинг узлуксизлигини таъминлай оладиган сиёсий тузумнинг ғоявий тизимини илмий асослашга эътибор қаратди.

1816 йилда Гегель Гейдельберг университетига, 1818 йилдан эса Берлин университети профессорлигига таклиф этилади ва умрининг охиригача шу ерда меҳнат қилди. Гейдельберг университетида у амалда прусс ҳукуматининг қарори билан расмий профессор бўлган. Гегелнинг Берлин университети профессорлиги фаолиятдан ҳам Прусс ҳукумати қониқиш ҳосил қилган. 1829—1830 ўқув йилида Гегель Берлин университети ректори бўлиб ишлаган ва бир вақтнинг ўзида университет масалаларини назорат қилиш бўйича ҳукумат вакили вазифасини ҳам бажарган. 1831 йил январда у Прусс ҳукуматининг учинчи даражали Қизил бургут ордени билан мукофотланган. Гегель 1831 йил 14 ноябрда вафот этган.

Гегель сермахсул ижодкор, катта ахамиятга молик асарлар муаллифидир. У томонидан яратилган «Фалсафий фанлар энциклопедияси» (1817) Гегель фалсафий таълимоти тўлиқ ифодаланган асар бўлиб, уч қисмдан иборат: I. «Логика», II. «Табиат фалсафаси», III. «Рух фалсафаси». «Хуқуқ фалсафаси» (1821) эса Гегель ҳаётлигида чоп этилган охириги асаридир. Унинг «Тарих фалсафаси бўйича маърузалар», «Эстетика бўйича маърузалар», «Дин фалсафаси бўйича маърузалар» ҳамда «Фалсафа тарихи бўйича маърузалар» каби асарлари вафотидан кейин, шогардлари томонидан олимнинг қўлёзма ва маърузалари асосида нашр этирилган.

ТАЪЛИМОТИ. Бутун умри давомида фалсафа тарихини ўрганиш Гегель ижоди учун назарий манба бўлиб хизмат қилган. Айниқса, қадимга юнон фалсафаси, Спиноза ва Дидро қарашлари унинг эътиборини купрок жалб этган. Мустақил тараққиёт ғояларига мос ижтимоий онгни шакллантириш учун ҳаракат қилган янга давр немис фалсафаси вакиллари Лейбниц, Гердер, Гёте, Фихте кабиларнинг асарлари ҳам Гегель фалсафаси шаклланишига катта таъсир курсатган. Гегель шу давргача утган файласуфлардан фарқли равишда табиий, тарихий ва маънавий-рухий тараққиёт жараёнларини бир бутун, яхлит ва изчил тасаввур эта олди, ўз

таълимотида буни ёркин ифодалаб берди. Гегелнинг катта ютуғи шунда адики, у бугун моддий ва маънавий борликни доимий ривожланиш жараёнида олиб қаради. Диалектик метод соҳиби сифатида унга, айниқса, ўша даврдаги тарихий ривожланиш жараёни ва ундан келиб чиқади-ган жамият тараққиёти диалектикаси сабоқлари катта таъсир этди.

У Францияда ўша даврда содир бўлаётган воқеаларни¹ диққат билан кузатиб турди. Француз ижтимоий-сиёсий воқелигида рўй берган миллий тараққиёт билан боғлиқ туб ўзгаришлар асосида Гегелнинг ҳам ижтимоий воқеликка нисбатан аниқ муносабати шаклланиб борди. У Франциядаги республика тузумига хос ижобий хусусиятларга хайрихоҳ муносабатда бўлди. Республика туфайли эришилган энг яхши ютуқларни прусс монархиясида ҳам қўллаш тарафдори сифатида фикр юритди. Унинг фикрича, Франциядаги ҳаракатлар туфайли ўрнатилган ижобий ўзгаришларни сақлаб қолиш лозим, бироқ зўравонлик, террор ва бузгунчилик каби инкилоб усулларини инкор этиш лозим. Мурсасозлик диалектикасининг бундай назарий асосланиши, албатта, ўша даврдаги немис ҳукмрон доираларининг манфаатларига тўлиқ мос келар эди. Ривожланиш йўлида ўша давргача бўлган ижтимоий зиддиятларга барҳам бериш, вазиятни кескинлаштирувчи ҳар қандай ҳатти-ҳаракатлардан тийилиш тамойили амалда немис воқелигини ўзгартиришнинг мурсасоз йўли бўлганлиги учун Гегелга ва унинг фалсафасига ўша даврда катта обрў келтирди. Бу фалсафа Прусс давлатининг расмий идеологиясига айланди.

Гегель фалсафасининг энг асосий тарихий аҳамияти унда оламни диалектик англаш методининг систематик равишда баён қилиб берилганлигидадир. Бу таълимотда диалектика фалсафий фан сифатида асослаб берилган. Гегель системасининг умумий манзараси унинг «Фалсафий фанлар энциклопедияси» асарида ўз аксини топган. Гегель диалектикасининг шаклланишида унинг «Рух феноменологияси» асари катта роль ўйнаган. Бу асарда у борлиқ ва билиш тараққиётининг умумий диалектикасини ҳукмронлик ва қуллиқ, эркинлик ва бегоналашув, жамият ва индивид, ҳақиқат ва янглишиш диалектикаси кўринишида тунштиришга ҳаракат қилган.

Гегель объектив идеализмдан иборат фалсафий таълимот яратди. У табиат ва жамият ходисаларининг асосида «мутлак» моҳият ётишини эътироф этган. Бу бирламчи моҳият қандайдир мавҳум рухий куч бўлиб, бу кучни Гегель гоҳ «дунёвий ақл», гоҳ «дунёвий рух», гоҳ «мутлак гоё» деб атаган. Ўз моҳиятига кўра бирламчи бўлган бу куч табиат ва жамиятдан иборат биз билган олам ва борлиқдан олдин мавжуд бўлган. Абстрактликдан конкретлик ҳолатига томон ички зиддиятлар асосида ривожланадиган «мутлак гоё» амалда ўз-ўзидан ҳаракат ва ривожланиш жарас-

¹ 1789—1794 йиллардаги француз инкилобий ҳаракатлари назарда тутилмоқда.

нини бошдан кечиради. Бу йулда у уз-узини «бегоналаштириб», шакл ўзгартиради ва табиятта айланади. Кейин эса инсон тафаккури ва кишилик жамияти тарихи кўринишида яна ўз-ўзига қайтади. Натижада борлик билан тафаккурнинг айнанлашуви рўй беради. Бунда ғоя субъективлик, объективлик ва мутлақ руҳдан иборат уз-ўзидан ривожланишнинг уч босқичини босиб ўтади. Мутлақ руҳ эса, Гегель фикрича, уч шаклда: санъат, дин ва фалсафа кўринишида намоён бўлади.

«Рух феноменологияси»да Гегель меҳнат жараёни орқали диалектика тўғрисидаги қарашларга аниқлик киритишга уринган. Унинг фикрича, меҳнат туфайли инсон онги ўз-ўзини ўзгартиради. Бунда онгнинг мустақиллиги ва номустақиллиги диалектикаси содир бўлади. Меҳнат инсоннинг ўз-ўзини маънавий англашдаги ўзаро таъсири ва кураши жараёнидан иборат. Хизматкор билан унинг хўжайини ўртасидаги диалектик боғлиқликлар борлиги ҳақидаги мисоллар Гегель томонидан шундай тасвирланганки, фуқаролик тарихи масалалари фалсафий ходисалар билан уйғунлашиб кетган.

Шу ўринда Гегелнинг қўлёзмаларидан биридаги мисолни келтириш ўринлидир. Унда Гегель хўжайин ва унинг хизматкори деганда Робинзон ва Жумавойни назарда тутганлигини ёзади. «Хўжайин»ни Робинзон кўринишида талқин қилар экан, бу ҳикояни «робинзонхонлик» туркумига киритади ва фуқаролик жамиятининг шаклланишини эски ижтимоий муносабатларнинг барҳам топиши билан боғлайди. Бинобарин, бу ўринда немис файласуфи тасаввурида «хўжайин» ва «хизматкор» мос равишда дворян-аристократ ҳамда унга қарам бўлган учинчи табақа вакили сифатида аниқлаштирилади. Бироқ тарих диалектикаси хўжайин ва хизматкорни доимо бир хил даражада туришини эмас, балки улар ўртасидаги муносабат тубдан узгариб, хизматкор фаол тарихий кучга, яъни ўзига хос бўлган ҳолатнинг мутлақо тескарисига айланади. Чунки, кул куллик онгига эга бўлгашги учун кул бўлган эса-да, бироқ у абадий кул бўлиб қола олмайди. Гарчи, у ўз хўжайинининг шахсий мулки бўлиб, унинг руҳсатисиз бирон-бир кадам ташлашга ҳаққи бўлмаса-да, бироқ меҳнатнинг озодликка етакловчи кучи туфайли у абадий кул бўлиб қола олмайди. «Рух феноменологияси»да «хўжайин» ва «кул» диалектикаси асл ҳолатдан бегоналашув туфайли озодлик диалектикасига ўсиб ўтади. Бегоналашув кул онгининг кураши натижаси тарзида содир бўлади, яъни мутлик дунёқараши ўзгаради.

Бинобарин, Гегель фикридаги хулоса шуки, жамият таракқиётида ҳам бегоналашув туфайли бир босқичдан иккинчи босқичга, охир оқибатда эса етуқроқ бўлган Прусс жамиятига қараб ўтиш рўй берган.

«Рух феноменологияси»да социал таракқиёт манзараси қизиқ берилар экан, инсоннинг ҳақиқий борлиги бу унинг хагги-ҳаракати, яъни унинг узини ҳам яратган меҳнат эканлиги уқтирилган. Меҳнат инсонни озодликдан маҳрум этиб, қулга айлантиргани сингари, уни озод ҳам

қилади. Билиш диалектикаси шаклида объект ва субъект, бегоналашув ва озоддик диалектикаси назария ва амалиёт янглишиш ва ҳақиқат диалектикаси билан узвий боғланган, бу боғлиқлик асарда уларнинг ўзаро фарқлаб бўлмайдиган даражада қўшилиб кетиши, услубий жихатдан борлик ҳамда тафаккурнинг айнанлиги тамойили ёрдамида тушунтириб берилган.

Шеллинг сингари, Гегель материя ҳам, инсон онги ҳам ҳеч қачон бирламчи бўла олмаслигини уқтирган. Чунки, унинг фикрича, онгни мантиқан материядан келтириб чиқариб бўлмаганидек, материяни ҳам инсон онгидан келиб чиққан ҳолда тушунтириш, онг мутлақ субстанционал ибтидо, дея англаниши лозим. Бу ўринда Гегель ибтидо субъективлик ва объективликнинг мутлақ айнан эканлиги тўғрисидаги Шеллинг фикрини инкор қилади. Айнанлик ва тафовут бир-биридан ажратиш мумкин бўлмаган диалектик карама-қаршилиқдир. Шунинг учун Гегель назарида ҳақиқий фалсафа айният фалсафаси эмас, балки айнанлик ва тафовутнинг бирлига тамойилига таянадиган фалсафадир.

Гегель таълимотида борлик билан тафаккурнинг айнанлиги олам моҳиятининг асосини ташкил қилади. Объективлик билан субъективлик ўртасидаги тафовут тафаккурдагина бўлади. Унинг фикрича, тафаккур инсоннинг субъектив фаолиятигина бўлиб қолмасдан, инсондан холи, унга боғлиқ бўлмаган субъектив моҳият ҳамдир. Объектив моҳият сифатида тафаккур барча мавжудликнинг манбаи ва ибтидоси ҳисобланади. Ҳақиқий билимнинг вужудга келиши билим ва предмет, субъект ва объект ўртасидаги зиддиятларни тарихий ривожланиш оқибатидир. Бунда тафаккур билиш жараёнида ўз-ўзи тўғрисида фикрлаб, ўзини ўрганиш ва фикрлаш предметига айлантиради. Оқибатда борлик билан тафаккур, фикр предмети билан фикрнинг ўзи ўртасидаги бирлик ва тафовут амалда тафаккурнинг моҳиятини зарурий намоён бўлиши зухур топади.

Тафаккур, Гегель таълимотида, юқоридаги қарашдан келиб чиққан ҳолда ўз борлигини материя, табиат кўринишида бегоналаштиради. Худди ана шундай ўзгача борлик ҳолдаги тафаккур ҳеч нарсага боғлиқ бўлмаган объектив равишда мавжуд бўлиб, Гегель таълимотида мутлақ ғоя, деб аталади. Бу эса ўз-ўзидан ақлнинг инсонга хос алоҳида хусусиятлигидан кўра, дунёнинг асосини ташкил этиши тўғрисидаги идеалистик хулосани келтириб чиқаради. Демак, шу боис дунё асос эътиборига қура мантиқсиз эмас, у тафаккур ва ақлга хос бўлган ички қонуниятларга мувофиқ ҳолда мавжуд бўлади ва таракқий этади. Ана шундай тарзда Гегель фалсафасида ақл ва тафаккур мутлақлаштирилади, улар инсон ва инсониятта боғлиқ бўлмаган, табиат, жаҳон тарихидан ташқаридаги абсолют моҳият сифатида талкин этилади. Шу билан бирга Гегель қарашларида пантеизм фалсафаси анъанасини ҳам қуриш мумкин. Чунки, у тафаккурни борликдан ташқарида жойлашган субстанционал моҳият сифатида эмас, балки хилма-хил борлик ҳодисаларига сингдирилиши ту-

файли намоён бўладиган ички мазмун холида тушунтириб беришга уринган.

Борлиқ ва тафаккурнинг айнанлиги тўғрисидаги карашни изчил баён қилишда Гегелга, шубҳасиз, диалектика тамойили жуда қўл келган. Айнан ана шу тамойил туфайли у, эҳтимол, шу давргача ҳеч бир файласуфга насиб этмаган изчил таълимотга асос солишга муваффақ бўлган.

Гегель тафаккурни қандайдир ҳаракатсиз, қотиб қолган ва ҳеч қачон ўзгармайдиган ибтидо — бошланғич моҳият сифатида эмас, балки оддийроқ босқичдан юқорироқ ва мукамалроқ даражасига қараб узлуксиз равишда ривожланиб борувчи билиш жараёни сифатида талқин қилди. Шунинг учун мутлақ ғоя бутун борлиқ ва олам таракқиётининг бошланғич турткиси бўлибгина қолмай, балки унинг доимий ўзгариб борувчи мазмун ва моҳияти ҳамдир. Мутлақлик Гегель таълимотида барча мавжудотнинг бошланғич асоси бўлиши билан бирга унинг пировард оқибати ҳамдир. «Мутлақ ғоя» ривожининг энг юқори босқичи «мутлақ рух», яъни инсон ва инсоният тарихидир.

Гегель диалектикасига хос ушбу хулосалар ифода этилган «Рух феноменологияси» асарида билиш жараёни диалектикасига оид муҳим фалсафий хулосалари ҳам ўз аксини топган. Жумладан, олим фикрича, олам ва унинг предметларини билиш мумкин, чунки уларнинг моҳияти рухий, мантикий характерга эга. Онг, Гегель фикрича, предметда ўз моҳиятини топади ва шу туфайли ўз-ўзини англаш даражасига кўтарилади. Турли ижтимоий муносабатлар худди шунинг учун инсониятнинг ўз-ўзини англаш жараёнидаги таракқиёт шакллари дир. Улар ёрдамида одамзод мутлақ ғоянинг бой мазмун-моҳияти рўёбга чиқадиган абсолют ҳақиқат ва оқилона ижтимоий тузумга эришади.

Ташқи дунёни билишда тафаккур ҳиссий идрок ва жонли мушоҳадага нисбатан юқори босқич ҳисобланади. Чунки йўқ нарса ёки ҳали бўлмаган нарсани мушоҳада этиш ва идрок қилиш мумкин эмас. Ҳиссий қабуллаш туфайли идрок этишда билиш объектлари ва предметлари бизнинг сезги аъзоларимизга бевосита таъсир қилиб, сезги уйғотиши керак. Тафаккур ёрдамида иш кўрувчи фан эса бизнинг бевосита нигоҳимиздан ташқаридаги, эшитмайдиган ёки хис қилмайдиган ходисаларни ўрғанади ва кашф қилади. Шунинг учун билиш жараёнида тафаккурнинг имкониятлари чексиздир. Бироқ бунда тафаккурнинг аҳамияти ҳар қанча юқори бўлса-да, у ёрдамидаги билиш ҳамиша ҳиссий тажриба маълумотларига асосланади. Гегель фикрича, тафаккурнинг мазмуни ва моҳияти унга ташқаридан киритилган ёки ҳосил қилинган эмас, балки унинг ўзига хос бўлган, ўзидагина бўладиган мазмундан иборат. Бинобарин, билиш жараёни биздан ташқаридаги моҳиятни эмас, балки тафаккурнинг мазмунини англашдан бошқа нарса эмас. Шундай экан, тафаккур ва фан ўзларига хос бўлган мазмунни англаш билан шуғулланади, билиш эса рухнинг ўз-ўзини англашидан иборатдир. Билиш диалектика-

сини ушбу тарзда англаш ва ифодалаб бериш оркали Гегель ўз таълимотидаги энг мухим хулосалардан бири бўлган инсон тафаккури аслида мохиятан мутлақ бўлган, инсондан ташқаридаги тафаккур мутлақ **ғоянинг**, аниқроғи Худонинг намоён бўлиши эканлиги тўғрисидаги **идеалистик** тарздаги хулосага келади. Шунинг учун Гегель таълимотида ақлга мувофиқлик, илохийлик, воқеийлик, зарурийлик бир-бирига **мос тушади**. Гегелнинг машҳур «Ақлга мувофиқ нарсаларнинг барчаси **воқеийдир**, воқеий нарсаларнинг ҳаммаси ақлга мувофиқдир», мазмунидаги тезиси хам унинг юқоридаги тартибда фикр юритиши натижасида юзага **келган**.

Гегель фалсафасидаги ўзига хос ушбу тезис унинг қарашларидаги муросасозлик позициясини аниқ-равшан ифодалайди. Чунки, воқеий нарсалар деганда, Гегель барча мавжуд нарсаларни эмас, балки **мухимроқ**, тарихан зарурийроқ бўлган нарсаларни назарда тутган. Демак, **воқеийликнинг** ақлга мувофиқлиги имконият ва шарт-шароитнинг **тақозоси** билан белгиланади. Ақлга мувофиқ нарсаларнинг воқеий бўлиши тўғрисидаги фикр эса хар қандай ақлга мувофиқлик асосида **кишиларнинг** ҳеч қачон амалга ошмайдиган орзу-ниятлари, идеаллари эмас, балки воқеийликка айланадиган мақсадлари тушунилади.

Бошқача қилиб айтганда, Прусс монархияси оқилона, деб **ҳисобланган** барча тартиб-қоидалар ўша давр немис воқеийлигининг **мазмунини** ташкил қилади. Прусс монархияси даврида амал қилган ижтимоий муносабатлар эса оқилона бўлганлиги учун барчанинг ақлига **мувофиқ** бўлиши лозим. Шунинг учун бу муносабатларда «нооқилона» **жиҳатларни** излашдан кўра, унга кўникиш, мураса қилиш зарур. Чунки, **мутлақ руҳ** ўзининг давомида ўз мазмунини энг юқори ва ривожланган **шаклда** кишилик тарихининг «Прусс монархия» кўринишида ақлга **мувофиқлик** билан воқеийликнинг уйғунлашувини ҳосил қилади. Шубҳасиз, **Прусс** воқеийлигини бундай тарзда ақлга мувофиқ қилиб кўрсатиш **уни** абадийлаштиришнинг «оқилона» усули бўлди ва у ўз даврида Гегелга **кагга** шон-шухрат келтирди.

Гегелнинг бу қарашини соф фалсафий гносеология нуктаи **назаридан** кўпгина олим ва мутахассислар танкидий баҳолайдилар. **Аммо тарихий** зарурият нуктаи назаридан бу маълумот немис миллати учун **янги** дунёқарашни шакллантиришга хизмат қилганлиги билан кадрлидир. **Яъни**, ўша пайтда майда ва тарқоқ немис давлатчалари умумий Прусс монархиясига бирлашиш ва миллий давлатчилик анъаналарини тиклаш **имконига** эга эди. Ана шу тарихий воқеийликни немис тафаккури **қабул** қилса, у немис миллий онги ва дунёқарашининг таркибий **қисмига** айланса, мустақил давлат сифатида сакланиб қолиши мумкин эди. **Давлатларнинг** чегаралари тез-тез ўзгариб турган XVIII аср Европасида фақат халқ онгига сингган, миллат «ақлга мувофиқ», деб қабул **қилган** давлатгина ўзини асраб қолиши мумкин эди. Аммо ўша даврда **Прусс** монархияси ҳозирги Германия каби Европадаги энг илғор мамлакат

эмас эди. Шу билан бирга, бу худудда яшайдиганларнинг орасида немис ерлари Австрия-Венгрия империяси таркибида бўлган даврдаги тартибларни кўмсаб юрганлар ҳам йўқ эмас эди. Ана шундай шароитда Гегель юкоридаги фикри билан аслида: «Эй немис халки. Прусс монархияси идеал давлат эмасдир, унинг камчиликлари кўп, аммо у бизнинг миллий давлатимиз. Агар биз уни ақлга мувофиқ воқеийлик, деб қабул қилсак, унинг келажаги бўлади ва у ҳақиқатда ҳам орзу қилаётган (яъни, ақлга мувофиқ) давлатга айланади»,— деган маънони ифодалар эди. Бошқа миллат файласуфлари бу фикрга қандай қарашидан қатъи назар, у немис фалсафий тафаккурига сингган ва ҳозир ҳам ўз аҳамиятини йўқотмаган.

Билиш назариясида илмийлик тамойилига кўра инсон тафаккури объектив реалликни ўзида акс эттиради ва шу боис у борликни тўғри, қандай бўлса, шундайлигича акс этгарган тақдирдагина борликка нисбатан қараш оқилона бўлиши мумкин. Бироқ Гегель таълимотида воқеликни акс эттириш билан акс этаётган воқеийлик-объектив реаллик айнанлашган. Дунёвий ақл билан хилма-хил дунё ходисаларини бундай айнанлаштириш Гегелда «муғлақ ғоя», деб аталган. Оқибатда унинг қарашларида «муғлақ ғоя», бир томондан табиий ва тарихий мазмун билан тўддирилган, бошқа томондан эса, Худо, илоҳий куч ва моҳиятдан иборат мазмун сифатида талқин этилган.

Шундай қилиб, борлик ва тафаккурни идеалистик тарзда айнанлаштириш Гегель фалсафий системасининг бошланғич нуқтаси бўлиб хизмат қилади. Унинг учун кишиликнинг ҳақиқий тарихи билиш тарихидан, бизнинг билимларимизнинг бойиб ва чуқурлашиб бориши эса борликнинг ўзини ривожланишидан иборатдир. Натижада кишилик томонидан амалга ошириладиган билиш жараёни илоҳий ўз-ўзини билиш, инсонлар томонидан Худони билиш орқали ўз-ўзини англаши мумкинлигини эътироф этиш кўринишида илоҳийлаштирилади.

ГЕГЕЛЬ ДИАЛЕКТИКАСИ. Гегелнинг фалсафа тарихидаги катта хизматларидан яна бири шуки, у изчил равишда диалектика категориялари ва қонунларини изоҳлаб берди. Бу Гегель таълимотининг асосий таркибий қисми бўлиб, мантиқ ҳисобланади. Чунки, мантиқ ўрганадиган тафаккур қонунлари бутун борликнинг, табиат ва кишилик жамиятининг қонунларидир.

Гегелнинг максади билиш тараққиётининг умумий қонуниятларини тадқиқ этиш бўлган. Шунинг учун ўзининг «Логика фани» асарида одатда формал мантиқ шуғулланадиган тушунча, ҳукм, ҳулоса чиқариш қабилардан ташқари борлик қонуниятлари, микдорий ўзгаришларнинг сифат ўзгаришларига ўтиши, фалсафий категорияларни ўзаро боғлиқлиги каби муаммоларга алоҳида тўхталган. Диалектик логика муаммолари Гегель томонидан идеалистик тарзда қўйилган ва ҳал этилган бўлиб, унинг бу уриниши, шубҳасиз, мантиқ илмининг бойиши учун муҳим ҳисса

бўлиб тарихга кирди. «Логика фани» асарида Гегель борлик, йўқлик, сифат, миқдор, меъёр, мохият, айният, тафовут, зиддият, зарурият ва тасодиф, имконият ва воқеийлик каби кўплаб диалектика **категорияла**рини баён қилиб берган. Унинг фикрича, ушбу категориялар **бир-бири** билан чамбарчас боғланган бўлиб, борлик мохияти томон чуқур **кириб** боришга йўналтирилган билиш жараёнининг турли босқичларини **таш**кил қилади.

Гегель тасаввурида, тушунчалар тинимсиз ҳаракатда бўлиб, **доимий** равшда бир-бирига ўтиб туради, ўзгариб, ривожланиб боради. Бунда улар ўз таракқиётининг асоси, ҳаракатлантирувчи кучи бўлиб **хизмат** қиладиган ички зиддиятлари туфайли ана шу жараёни бошдан **кечира**ди. Тушунчалар ривожи оддий ўзгариш эмас, балки мавҳумликдан (**абст**рактлик) конкретликка, бир қадар оддий мазмундан янада бойроқ **мазм**унга қараб боради. Масалан, миқдор ва сифат тушунчаларини **таҳлил** қилганда миқдорий ўзгаришлар узлуксизликнинг узилиши, **сакрашлар** натижасида сифат ўзгаришларига олиб келишини Гегель худди **шундай** тушунтиради. Бироқ миқдор ва сифат ўзгаришлари **бир** ёклама эмас, сифатнинг миқдорга айланишидан ҳам иборат. Бу тўғрида Гегель **шун**дай ёзади: «... умуман олганда борлик ўзгаришлари мохиятан **бир ўлча**нинг бошқасига ўтишидангина эмас, балки сифатнинг миқдорга **ва ак**синча, уларнинг бир-бирига ўтишидан ҳам иборат». Миқдор ва **сифат**нинг бундай узвий, чамбарчас боғлиқлиги ялпи характерда **эканлигини** Гегель бу боғлиқликни жуда содда, нари борса, миқдор ва **сифатни** ёнма-ён жойлашган ходисалар сифатида талкин этувчи баъзи **уриниш**ларга қарама-қарши қўйган.

Миқдор ва сифат категорияларининг ўзаро бир-бирига ўтишини ўрганиш ва баён қилиш давомида Гегель «меъёр» категорияси **тўғрисида** алоҳида тўхталган. Унинг фикрича, меъёр сифат ва миқдорни **бирлашти**ради, уларнинг уйғунлигини ифодалайди.

Меъёр оркали миқдор ва сифат ўзгаришларининг ўзаро **бир-бирига** ўтиш қонуни янада равшанроқ ифодаланади. Миқдор ўзгаришлари сифат ўзгаришларига айланиши учун муайян миқдор талаб этилади. Шу маънода меъёр, Гегель фикрича, сифат ва миқдорни синтезловчи **ўлчов** бирлигидан иборат.

Шунинг учун бу ҳақда файласуф ёзадики, «меъёр сифат ва **миқдор**нинг синтези сифатида «туғалланган борлиқдир». Шу билан **бирга бу** тушунча барча борлик категорияларини, гўёки, бир тугундек **боғлайди** ва уларнинг мустаҳкам бирлигини кўрсатиб туради. Меъёр **категорияси** мохият тушунчасини чуқурроқ англаш учун муҳим омил **вазифасини** ўтайди.

Мохият ва ходиса категориялари тўғрисидаги таълимот Гегель **диа**лектикасининг жуда муҳим қисмидир. Моҳиятни фалсафий **категория** сифатида кўрсатиб беришда, ходисаларни бир-биридан фарқи **ва улар**

ўртасидаги ўхшашликларни биргаликда олиб қарамоқ лозим. Гегель фикрича, айният ва тафовут биг>биридан ажралган ҳолда мавжуд була олмайди, балки моҳиятнинг қарама-қарши, бироқ бир-бири билан чамбар-час боғлиқ жиҳатлари тарзида намоён бўлади.

Гегелнинг ҳар қандай моҳият намоён бўла олиши, ҳодисанинг эса моҳиятли эканлиги тўғрисидаги ҳулосаси агностицизмнинг барча кўри-нишларига, айниқса, Кант агностицизмга қарши зарба бўлди, дейиш мумкин. Борлиқдан моҳият сари борар экан, Гегель моҳиятни унинг намоён бўлган ҳодисалари билан бирликда кўрди, чунки унинг қатъий фикрича, моҳият ҳодисадан ташқарида ётмайди, балки у билан диалектик бирликда бўлади. Моҳият ривожлана борар экан, объектив ҳодисалар ёрдамида ўзининг тўлиқ мукамаллигига эришади. Моҳият ва ходисанинг диалектик айнанлиги ана шундан иборатдир.

АЙНИЯТ ВА ЗИДЦИЯТ. Гегель фикрича, айнанлик ва тафовут ўртасидаги диалектик муносабатларни англаш орқали уларнинг асосида ётадиган зиддиятлар аниқланади. Уз-ўзидан ривожланувчи моҳиятни англаш зиддиятларнинг мазмунини тушунишга ёрдам беради. Баъзи гегелшунослар Гегель диалектик мантиқида «айнанлик» «зиддият» категориясига нисбатан устуворроқ мазмун ва аҳамиятга эга, деб даъво қилишади. Бироқ аслида, бу иккала категория ҳам Гегель учун бирдек аҳамиятлидир. Қолаверса, ҳар қандай ҳаракат ва тараққиётнинг ички манбаи зиддият эканлиги тўғрисидаги фикр моҳият тўғрисидаги Гегель қарашларида асосий нукта бўлиб ҳисобланади. Бу тўғрида Гегелнинг ўзи уқтирганидек, зиддият «ҳар қандай ҳаракат ва ҳаётийликнинг ўзагидир». «Зиддият — мана аслида дунёни нима ҳаракатлантиради», деб ёзган эди Гегель.

Зиддиятлар, Гегель фикрича, қарама-қарши томонларнинг ўзаро боғлиқлиги ва алоқадорлигини англатади. Ҳар қандай ҳодисада агар зиддият бўлсагина у тараққий этаётган бўлади.

Гегель таълимотида диалектик категорияларнинг бир-бирига ўтиши онтологик ва гаосеологик мазмунга эга. Унинг фикрича, ҳаракат бу зиддият, зиддият эса ҳаракат демакдир. Борлиқ ва тафаккур айнан бўлганлиги боис объектив зиддиятлилиқ ҳам тафаккурнинг зиддиятлилиги билан бир хил.

Қуришиб турибдики, Гегель ҳар қандай тараққиёт ва ривожланишнинг манбаини зиддият ва айният, улар ўртасидаги муносабат ташкил этишини эътироф этган. Гегель зиддиятларни ҳеч қачон илоҳийлаштирмамаслик керак, ҳар қандай зиддият эртами-кечми ўз ечимини топади, деб ҳисоблаган. Ижтимоий тарихий ҳодисалар хусусида фикр юритганда, бу категориялар унинг ижтимоий мурасозлик назарийгчисига айланиши учун хизмат қилган. Бу ерда у очикдан-очик «окилона нуктаи назар иокеийлик билан мураса қилишдир», дея эътироф этади. Нима бўлганда ҳам Гегель ана шу тарзда ўзининг мантиқ кучи ёрдамида диалектика

категорияларини систематик равишда баён қилиш орқали диалектиканинг яна бир қонуни — қарама-қаршилиқлар бирлиги ва қураши қонуни илмий жиҳатдан фалсафий асослаб берган.

Инкорни инкор қонуни Гегелнинг зиддиятлар диалектикаси **тўғри**сидаги қарашлари инкор ва инкорни-инкор диалектикасини **тушуниш** билан узвий боғлиқдир. Зеро, тараққиёт ва ривожланиш, унинг **фикри**ча, муқаррар равишда муайян ҳодисанинг инкор этилишига олиб **кела**ди. Гегель таъкидлашича, бу инкор ташқаридан руй берадиган **ҳодиса** эмас, балки ўз-ўзидан ички ривожланиш оқибатида ҳосил бўлади, **бун**да унинг сабаби ўзида яширингандир. Бинобарин, инкор **тараққиёт** жараёнининг тасодифий, ноқонуний яқуни бўлмасдан, балки **бу бо**тиний жараённинг ажралмас қисми, давоми, қонуний янги **босқичи**дир.

Гегель таълимотига кўра, инкорни инкорда тарихий жиҳатдан **вори**сийлик хусусияти бор. Чунки, ривожланиш жараёнида инкор **тараққиёт**нинг зарурий босқичи бўлиши билан бирга, кейинги тараққиёт **туфайли** унинг ўзи ҳам инкор этилади. Айнан шу нарса инкорни инкор **қонуни**нинг асосий мазмунидир.

Инкорни-инкор диалектикаси уч босқични бошидан кечиради. **Яъни**, дастлабки инкор ҳолатида инкор этилаётган моҳиятдаги айнанлик «**бего**налашади», у руй бераётган ривожланиш таъсирида янги ҳолатга **томон** «интилади». Янги ҳолат «инкор» сифатида эски ҳолат билан энди **айнан** бўлмайди, балки сал бошқачароқ, такомиллашганроқ бўлади. **Шунинг**дек, ушбу икки инкор бир-биридан алоҳида, боғланмаган ҳолатлар **ҳам** эмас, балки узвий алоқадорлиқда намоён бўлади. Фақат уларнинг **бирли**гигина диалектик инкорнинг ажралмаслигини ташкил этади. **Иккинчи** инкорда биринчисининг муайян ижобий, яшовчан, умидбахш **жиҳатлари** сақланиб қолади. Ҳудди ана шу маънода у ривожланиш ҳолати **бўлиб** хизмат қилади. Чунки, оддийдан мураккабга, пастдан юқорига **қараб** ривожланишнинг муҳим талабларидан бири ҳам айнан шу нарсадир. Ва ниҳоят, учинчи босқичда инкор янада етукроқ даражага кўтарилади. Узидан оддинги босқичларнинг барча ижобий жиҳатларини сақлаб **қол**ган ҳолда, айна пайтда фақат ўзигагина хос бўлган сифат ва **хусусият**ларга эга бўлади. Бу Гегель тасавуридаги диалектик инкорнинг **моҳия**тидир. Бундай инкор эскининг тақрорланиши эмас, илгариги **ҳолатга** қайтиш ҳам эмас, балки эскидаги ижобийлик бағрида янги **моҳиятнинг** тугилиши, улғайиши ва камолга етишидир.

Гегель инкорни инкор қонунини триада, уч аъзоли бўлиниш **қўри**нишида баён қилган. Булар тезис — антитезис (инкор) — синтез (**инкор**ни инкор). Айтиш лозимки, Гегель бу билан фалсафага янгилик **қирит**ган эмас. Чунки, диалектик триада схемаси немис фалсафасининг бошқа бир вакили — Фихтеда ҳам бор. Гегель фақат Фихте триадасини **анча** мукамаллаштирган ва муайян даражада изчиллаштирган. **Инкорни**

инкор қонунини гегелча бундай тартиблаштириш жаҳон фалсафасида анча тортишув, танқидий ёндашувларга ҳам сабаб бўлган.

Умунан олганда, таракқиёт ва ўзгариш қонунларини тадқиқ этиш билан Гегель диалектика таълимоти ривожига катта ҳисса қўшди. Ўз хулосалари орқали у шу давргача ҳукм сураётган мохиятнинг ўзгармаслиги тўғрисидаги метафизик тасаввурларга ҳам қаттиқ зарба берди. Гегель ички ва ташқи ривожланиш уйғунлигини кўрсатиб бериш билан бирга, ҳар қандай ўзгариш фақат ходисаларгагина тегишли бўлибгина қолмасдан, балки барча мохиятларга ҳам ҳослигини исботлаб берди. Мохият ўзгаришларини у идеалистик тарзда, тафаккур, «мутлақ ғоя»нинг ҳаракати, мохиятнинг тушунчага айланиши кўринишида ёритиб берди. Шунинг учун Гегель ўз диалектикасини қўлаб тушунчаларнинг мантикий мукамал тизими ҳолида баён қилиб берган. У оқилона равишда мантиқ, билиш назарияси ва диалектиканинг яхлитлиги ва бирлигини асослаш даражасига кўтарила олди. Бундан Гегель ўз қарашларида Кант априоризми ва агностицизмдан бутунлай халос бўлди.

Айниқса, Кант антиномиялари Гегелда жуда катта ижобий қизиқиш ва тасаввур уйғотган эди. Бу антиномияларни у диалектиканинг англаш муқаддимаси, деб атаган, бироқ Кант гаосеологик тизимини эса қаттиқ танқид остига олган. Чунки, Кант гаосеологиясидаги категориялар объектив воқеийлик мазмуни билан «тўлдирилмаган» ва бойитилмаган эди. Шунинг учун диалектик дунёқарашга эга ва мантиқшунос сифатида Гегель Кантдан анча устун эди. Шундай бўлса-да, кези келганда таъкидлаш керакки, Кант билиш жараёни диалектикасини тушунишда Гегелдан заифроқ бўлса-да, умунан билиш муаммосини кўтариш масаласида Гегелдан устун туради. Чунки, Кантнинг билиш объектлари ўрнидаги ходисалари «нарса ўзида»дан иборат. Гегелда эса улар мутлақ рухнинг намоён бўлиш босқичларидир. Гегель билишни конкрет билиш жараёнидан, ҳақиқий билиш тарихидан ташқарида тадқиқ қилганлиги учун Кантни бир неча бор қаттиқ танқид қилган эди. Бироқ бу масалада унинг ўзи ҳам Кантдан ошиб кетолгани йўқ. Чунки, ўз асарларида Гегель ривожланишни фақат мавҳум рух ривожини сифатида тасвирлашдан нарига ўтолмади.

Фалсафа тарихида кўпчиликнинг эътиборини жалб этиб келаётган муаммолардан бири Гегель фалсафасидаги метод ва тизим масаласидир. Гап шундаки, диалектик метод унинг таълимотини қанчалик устувор жиҳатини ташкил қилса, Гегель томонидан яратилган «абсолют ғоя»нинг мавжудлик шакллари тўғрисидаги тизим ҳам шунчалик муҳим. Тўғри, Гегелда метод билан тизим узвий боғланган, аммо шу билан бирга улар орасида муросасиз зиддият ҳам мавжуд. Агар диалектик метод унинг таълимотидаги хайрихоҳлик билдирмасликнинг иложи йўқ жиҳатини ташкил қилса, у яратган тизим эса барчанинг манфаатини акс эттириши кийин. Чунки, буюк файласуф диалектик методи орқали барча файла-

суфлардан фаркли равишда, барча нарса ва ходисаларнинг ривожланиши, тараққиёти оддийдан мураккабга томон ўз ички зиддиятлари ва имкониятлари асосида, муайян қонунлар доирасида мукамалликка **қараб** боришдан иборатлигини эътироф этган бўлса, ўз тизими билан эса диалектикасига зид равишда жамият ривож ва билиш тараққиётини **чек**-лаб қўяди. Бу билан табиат, жамият ва тафаккур тараққиётини **ўзига** хослигини кўрсатади.

Унинг учун фалсафа борлик тўғрисида тугал, мутлақ билим **берувчи** фандир. Бошқа фанларнинг хулоса ва қоидалари кузатиш, тажриба, далил кабиларга асосланганлиги учун уларни тулдириш, ўзгартириш, **ҳат**-токи инкор қилиш ҳам мумкин. Фалсафа эса даллшг-маълумотлар **билан** эмас, балки тушунчалар ёрдамида иш қўради. Шунинг учун у **мутлақ** билимлар тизимидан иборат фандир. Ана шу боис Гегель ушбу **фикрга** монанд мутлақ билимлардан иборат «фанларнинг фани» бўлган ўз **фал**-сафасини яратган.

Гегель томонидан хусусий фанларнинг мутлақ билимларни эгаллаш борасидаги ролини камситиб айтилган фикрларидан фалсафанинг улар билан боғлиқ эмаслиги тўғрисидаги хулоса келиб чиқмайди. Унинг узи бу борада бир неча бор таъкидлаб айтганидек, воқеийликни фалсафий умумлаштириш «ўзбошимчалик билан бир сидра боши ёрдамида юришни инжиқлик билан ихтиёр этгач, узоқ даврлар оёқда юрадиган иш эмас». Бироқ Гегель ўзининг идеалистик фалсафаси учун табиёт-шуносликка оид баъзи билимларни сохталаштиришга мажбур бўлди. Албатта, тугал, бекаму кўст, мутлақ билимлардан иборат мукамал фалсафий тизимни яратишга даъво қилганда, Гегель билиш диалектикасига зид иш тутган эди. Зеро, ҳеч бир фан билиш объекти тўғрисида тугал билим бера олмайди, аксинча умумий ривожланиш қонуниятларига мувофиқ тарзда фан ҳам янгидан-янги билимларни эгаллаш **йўли**-дан боради.

Гегель ўз фалсафасини «мутлақ ғоя» ривожининг яқуний **босқичи**, дунёвий ақл равақининг сўнгга, ниҳояси ва интиҳоси, деб қаради.

Демак, Гегель диалектикаси тараққиётни ялғш, умумий дея ўргатса, фалсафий тизими эса тараққиётнинг ялпи, умумийлигини инкор қилади. Гегель таълимоти бўйича, табиат замонда ривожланмайди, **балки** маконда хилма-хилликка эришади, холос. Гегель диалектикаси билан фалсафий тизими ўртасидаги бундай метафизик зиддият уни табиат фалсафасида ҳам, руҳ фалсафасида ҳам бор. Агар диалектика таълимотип» кўра тараққиёт чек-чегараси йўқ ўзгаришлар жараёнидан иборат, дея эътироф этилса, фалсафий тизимда эса тафаккур, билиш, жамият тараққиётига ҳам чегара қўйилади.

Гегель диалектикаси ва ушшг фалсафий таълимоти ўртасидаги чуқур зиддият ана шундан иборат. Гегель қарашларидага бу ноизчиллик немис воқеийлигининг мурасосоз кучлари манфаатларини акс эттириш

учун, уларнинг мақсадига хизмат қилиш ниятида яратилган мурасосозлик фалсафасига хос умумий хусусиятдир.

Барча ходисаларнинг ўзаро боғлиқлиги, харакати ва ривожланиши тўғрисидаги, зиддиятларнинг ҳар қандай ўзгариш ва харакатланишнинг манбаи эканлиги, миқдор ва сифат узгаришларининг узаро бир-бирига ўтиши, инкорни-инкор жараёнида эскилик ва янгиликнинг зарурий равишда уз ўрнини тарихий ворислик қонуниятига кура бўшатиб бериши, назарий тафаккурнинг табиати, унинг амалга ошишида мантикий шакл ва категорияларнинг ахамияти тўғрисидаги ўта муҳим фикрлари Гегель идеалистик диалектикасининг рационал мағзини ташкил қилади. Айнан ана шу ҳақдаги хулосалар Гегелни жаҳон фалсафаси тарихидаги ёрқин юддулар сафига олиб чиқди, унинг ижоди ҳамон ўз ахамиятини сақлаб келмоқда.

ТАБЛАТ ФАЛСАФАСИ. Табиат диалектикаси Гегель фалсафасининг таркибий қисмини ташкил қилади. Агар мантик, Гегель фикрича, «ўзида ва ўзи учун ғоя тўғрисидаги фан» ҳисобланса, табиат фалсафаси эса «ўзгача борлик кўринишидаги ғоя тўғрисидаги фандир». Шунинг учун, Гегель, табиатни рухнинг бир қадар чекланган, «қўл-оёғи боғлиқ» ҳолда ўзгача борлик кўриниши, унинг ўз моҳиятидан бегоналашган ҳолати, дея тасвирлайди. Ғоя ва рухнинг бегоналашуви кўринишида табиат вақт ва замонда ривожланишга кодир эмас, балки фақат маконда ўз хилма-хиллигини ҳосил қилишига кодир, холос. Мутлақ ғоя ўз-ўзини англагач, ўзини табиат сифатида бемалол «қўйиб юборишга» журъат қилади.

Табиат, Гегель таъкидлашича, муҳокама ҳукми остида бўлади ва шунинг учун у муҳокама ва мулоҳаза учун кўпроқ тушунарлидир. Табиат тулик маънода муҳокама ва ақлнинг ҳукмронлигидан иборат. Табиатдан илгари ҳам вақт ва замон бўлганми-йўқми ёки «мутлақ ғоя» ўз-ўзича замондан ташқари «соф» ҳолда мавжуд бўлганми-йўқми — бу саволларга Гегелнинг табиат фалсафасида ишончли жавобни топа олмаймиз. Мутлақ рух, Гегель фикрича, ташқарида мавжуд, табиат ҳам замонда ибтидога эга эмас. Шундай бўлса-да, Гегель оламнинг яратилганлиги тўғрисидаги фикр тарафдори бўлган. Шунинг учун у: «Олам яратилган, ҳозир ҳам яратилипти ва абадий яратилиб турилади; бу абадийлик бизнинг олдимизда оламнинг сақланиш шаклида намоён бўлади».

Гегель таълимотида механика, физика, органика мутлақ ғоянинг табиий борлик шакллари ҳисобланади. Механика деганда у фазо, вақт, материя, харакат, бутун олам тортишишини тушунади. Механиканинг бу тушунчаларини Гегель материяни фазо ва вақт орқали изохлаш ёрдамида баён қилишга уринади. Гегелдаги фазо, вақт, харакат ва материянинг узвий боғлиқлиги тўғрисидаги чуқур диалектик фикрлар аслида Шеллингда ҳам мавжуд. Шунингдек, бу ўринда у Кантнинг фазо тўғрисидаги фикрини объектив йўналишда ривожлантиради. Вақт, унинг фикрича, харакат ва ўзгариш билан боғлиқдир. «Фақат харакатдагина фазо ва вақт

хақиқийдир», деб ёзади Гегель. Материя вақт, фазо ва ҳаракатнинг **ички** алоқадорлиги маҳсули, уларнинг бевосита бирлигидан иборат, зеро, «материясиз ҳаракат бўлмаганидек, ҳаракатсиз материя ҳам мавжуд бўлмайди». Шу билан бирга материя ички зиддиятлидир, унинг **ҳаракати** тараққиётга элтувчи ўзгаришлар эмас, балки макондаги оддий **жой ал** маштириш, илгари мавжуд бўлган нарсани қайта такрорлашдан **иборат**, холос.

Физикада Гегель само жисмлари, ёруғлик, иссиқлик, кимёвий **жараён**ларни табиий борлиқ шакллари сифатида талқин этган. Гегель **натур**-фалсафасининг бу қисмида биз табиийётшунослик фанлари **ютуқлари** анча саёз таҳлил қилинганлиги ва шунга мувофиқ равишда баъзи **асосий** хулосалар чиқарилганлигининг ҳам гувоҳи бўламиз. Масалан, унинг **фикри**ча, кимёвий жараёнлар атомларнинг ўзаро таъсиридан иборат **эмас**, сув эса водород ва кислороддан таркиб топмаган. Электр ходисасини эса материянинг муҳим ҳаракат шакли, деб тушунган.

Табиат фалсафасининг органик қисмида геология, ботаника ва **зоо**-логия фанлари масалаларига эътиборни қаратган. Маълумки, Гегель **яша**-ган даврда бир қатор табиийётшунос олимлар томонидан ерда ҳаётнинг пайдо бўлиши, органик оламнинг эволюцион тараққиёти тўғрисида **қўпи**-на илмий хулосаларга келинган эди. Гегель эса ўз даврининг бу хулосаларини катъиян рад этди ва эволюцион ривожланиш ғояларига **қарши** чиқди. Материяни рухнинг маҳсули ва ҳосиласи эканлиги тўғрисидаги фикр Гегель таълимотини фарқли эканлигани кўрсатади. Юқорироқ ва мураккаброқ жонли организмларнинг куйироқ организмдан келиб **чиқ**-қанлиги тўғрисидаги эволюцион таълимот, Гегель фикрича, мазмунсиз ва ҳеч бир қизиқиш ва аҳамиятга молик нарса эмас. Табиатда, — **деб** ёзади Гегель,— «ой остидагиларнинг ҳеч бири янги эмас ва шу **маъно**да унинг хилма-хил шакллари зерикиш туғдиради. Фақат рухий соҳада **рўй** берадиган ўзгаришлардагина янгилик пайдо бўлади». Табиатда **тараққиёт** ва ўзгаришларнинг йўқлиги, бу ерда табиий, жисмоний вужудга **келиш** жараёни эмас, балки табиатнинг асосини ташкил этувчи ички **рухий** ғоягина ривожланишга қодирлигидир. «Худди ҳайвон ҳам ўсимликдан келиб чиқмаганидек, инсон ҳам ҳайвондан келиб чиқмаган; ҳар **бир** вақтнинг ўзида пайдо бўлган ва бутунлай унинг ўзидан иборат», **деб** ёзади Гегель. Табиатдаги ранг-баранглик ва абадий айланма ҳолатда **ўзг**-ришларнинг содир бўлиб туришини Гегель «мулқ рух»нинг **табиат** орқали ўзининг моддий шаклидан аста-секин қутулиш йўлидаги **ҳарак**-ати, деб баҳолайди. Материянинг қуйи ва юқори мавжудлик шакллари боғлиқлиги ҳам ана шундай изоҳланади. Бироқ бу иерархия **материя** тараққиёти ва ривожининг маҳсули эмас.

Шундай қилиб, Гегелнинг табиат фалсафаси, гарчи баъзи **муҳим** диалектика элементларига эга бўлса-да, у табиатни ўзаро боғлиқ бўлган яхлит, бир бутун ходиса, доимий равишда ўзгарувчи ва ички зиддиятла-

ри асосида тараккий этувчи мохият эканлигини эътироф этишдан йи* рокдир. Шунинг учун у Гегель системасининг нисбатан заиф **қисмига** айланган. Бироқ шундай бўлса-да, табиат фалсафасида Гегель баъзи **ижо** бий хулосалар қилганлигини ҳам таъкидлаб ўтиш керак. Жумладан, Гв« гель томонидан табиий фанларнинг ва моддий дунёдаги ҳаракати **асосий** шаклларининг нисбатан умумий ва тўтри таснифи амалга оширилди. Бу эса, равшанки, олам ва борликнинг табиий таракқиётини тушунишда ёрдам беради.

РУҲ ФАЛСАФАСИ. Гегель фалсафий системасининг учинчи **қисми** бўлган руҳ фалсафаси буюк немис файласуфининг жамият ва **инсон** муносабатлари диалектикасига оид қарашларида янги хусусиятларни **анг**-лашга ёрдам беради. Руҳ фалсафаси унинг таълимотида «мутлақ **ғоя**» таракқиётининг сўнги, охириг босқичи, яъни табиат шаклини ўзгартириб, яна ўз-ўзига қайтиш — умумжаҳон тарихи тимсолида инсониятни ўз-ўзини англаши муаммосига бағишланган. Шунинг учун руҳ фалсафаси — бу индивидуал ва ижтимоий онг ривожини, умуман инсоният ақлий таракқиёти тўтрисидаги Гегелнинг идеалистик таълимотидир. Унда бутун кишилик тарихи унинг руҳий таракқиёти, билиш тарихи, ўз-ўзини англаш қўшиб юборилган. Маълумки, Гегель таълимотида ижтимоий-тарихий жараёнларни тушунтиришда «ақлга мувофиқ воқеийлик» категорияси жуда қўл келган. Руҳ фалсафасида эса у ақлга мувофиқликни равшанлаштириш мақсадида ақлнинг «айёрлиги», руҳнинг «ёшаруви» ва тарихий жараённинг «бутунлиги» тушунчаларидан кенг фойдаланган.

Жаҳон тарихида, Гегель фикрича, кишиларнинг фаолиятига кура, баъзан, уларнинг ўзлари ўйлаганлари ва интилганларидан кура ҳам фарқлироқ оқибатлар содир бўлиб туради. Бу «бегоналашув»нинг таъсири туфайли рўй беради. Чунки, ақлнинг «айёрлиги» баъзан кишиларни ўта кизикқонликлари туфайли ёки узокни кура олмаслик натижасида **содир** этган хатти-ҳаракатларни келтириб чиқаради. Охир оқибатда индивидларнинг хошиш-истаги умумжаҳон тарихий жараённинг заруриятига айланади. «Руҳ феноменологияси»да бу диалектик ғоя Гегель томонидан янада ривожлантирилиб, ақл ва озодликнинг тарихдаги тантанаси даражасига қўтарилган.

Қизиғи шундаки, ақл «айёрлиги» оддий кишиларни ҳам, буюк шахсларни ҳам четлаб ўтмайди. Шу тарзда Гегель тарихда буюк шахсларнинг роли муаммосига тўхталади. Унинг фикрича, буюк шахслар орқали дунёвий руҳ «ҳозирги замон эшигини тақиллатади». Тарихий шахслар ва халқ оммаси бу жараёнда муайян мураккаб муносабатларни бошдан кечиради. Ижтимоий таракқиёт учун бу муносабатларда халқ оммасининг фаолияти муҳим роль ўйнайди. Қадимги грек давлатида ҳам, Қадимги Римда ҳам, XVIII аср Франциясида ҳам маърифатпарварлик мафқураси таъсири остида озодлик ғояси атрофида бирлашган халқ оммаси, Гегель фикрича, ижтимоий-тарихий «бутунлик»ка эриша олган. Албатта, баша-

рият равнақи зиддиятли жараен ва унинг мукамаллашуви зиддиятларинг ҳал этилишидан иборатдир. Зиддиятсиз ривожланиш ва тараққиёт булмайди. Бинобарин, умумжаҳон тарихий юксалишида озодликка эришуи ҳам кўплаб тўсиқларни енгиб ўтиш орқали қўлга киритилади. Гегель фикрича, бу тўсиқларни босиб ўтишда рухнинг «ёшаруви», «янгилаиши» ҳам муҳим роль ўйнайди. «Рухнинг ёшаруви бу фақат эски шакл-ш қайтиш эмас, балки ўз-ўзини қайта поклантириш, ишлов бериш ҳамдир». Рухнинг янгилаиши унинг тараққиётини чуқурроқ мазмун билан Сўйитишга имкон беради.

Гегелнинг рух фалсафаси субъектив рух (антропология, феноменология, психология), объектив рух (хуқук, ахлоқ, давлат) ҳамда мутлак рухнинг «мутлак ғоя»ни ўз-ўзини англашдаги олий босқичи эканлиги (санъат, дин, фалсафа) тўғрисидаги таълимотлардан иборат. Уларнинг ҳар бирида ўзига хос эътиборга молик фикрлар кўп бўлиши билан бирга, зиддиятли мулоҳазалар ҳам учрайди.

Гегель кишилар ўртасидаги ирқий тафовутлар ирқчилик-расизм ғояси на мафкурасининг тантанаси учун асос бўла олмаслиги тўғрисидаги муҳим фикрни айтиш билан бирга, ирқлар, миллатлар «мутлак рух» ривожининг махсули бўлганлиги учун, улар ўртасидаги тафовутлар ва уларни Кукотиш мумкин эмаслиги тўғрисидаги хулосага келган. Инсон ёши улғайиб боргани сайин, унинг фикрича, «... мавжуд тартибларнинг сақлаб қолишдан манфаатдор» бўла боради. Бу ўринда ҳам у, кўриниб гурибдики, ўзи яшаган тузум тартиблари доирасида яшаш ва ривожланишни маъқул кўрган муросасоз рух фалсафаси тарафдоридир. Индивидуал онгнинг «объектив рух» асосидаги тараққиёти оқибати сифатида Гегель томонидан талкин этилган ҳуқуқий ва ахлоқий муносабатларнинг моҳияти тўғрисидаги қарашлар ҳам юқоридаги фикрни яна бир бор тасдиқлайди. Бу ўринда рухнинг моҳияти озодликдан иборат бўлганлиги боис ҳуқук озодликнинг бевосита воқеийликка айланишидир. Хусусий мулкчилик эса ҳуқукнинг намоён бўлиши ҳисобланади, яъни Гегель (|>икрича, хусусий мулкчиликнинг моҳияти ижтимоий муносабатлар эканлигидан кўра озодликнинг зарурий ҳолда намоён бўлишидир.

ДАВЛАТНИНГ МОҲИЯТИ ТЎҒРИСИДА. Давлат, Гегелнинг фикрича, объектив ахлоқий рухнинг юксак тараққиётидир. Гарчи, Гегелда, давлатнинг моҳияти ижтимоий тараққиётнинг олий ақлий кучи, дея тасвирланган бўлса-да, бироқ пировард оқибатда, бу борада баъзи бир фикрларни асослаш унинг учун асосий мақсад бўлиб хизмат қилганлигини майқаш қийин эмас. Чунончи, бутун инсоният тарихи аслида ўз озодлигини англаш ва ушбу озодликни қўлга киритиш учун кураш тарихидан иборат эканлигини таъкидлаганда, Гегель шубҳасиз, жуда ҳақ эди. Аммо бутун жаҳон тарихини уч асосий даврга: Шарқ, қадимги дунё ва герман тарихига, бинобарин, инсоният босиб ўтган цивилизацияларни юқоридаги тарихий даврлар таснифига мос равишда уч хилдан иборат этиб тас-

вирлаганда Гегель таълимотида тарих фалсафаси, шубҳасиз, жуда со-лаштирилган эди.

Фақат герман ва шунинг учун у бутун жаҳон тарихининг **юксай** даражада ривож топган тугал, етуклигидан иборат, деб эълон **қилганди**? эса Гегель қарашларининг асл моҳияти яққол намоён булади. У **ёқлаб** чикқан ва ижтимоий тараққиётнинг олий поғонаси, деб атаган **Консти*** туцион монархия тузуми ўрнида ўша Германиянинг ўзида тўпланган мукамалликка эришувнинг бой тарихий тажрибаси, нафақат ушбу **дав-**лат тарихини, балки бутун инсониятнинг кейинги тараққиётини **янада** бойитиб турибди. Шунга қарамасдан, бу борада ҳам буюк немис **файла-**суфининг муайян ижобий жиҳатларини пайқамаслик бу зотга **нисбатан** адолатсизлик бўларди. Гап шундаки, у умумжаҳон тарихи хусусида **ҳам**, индивидуал ривож ҳақида ҳам, барча халқлар маданияти, ҳуқуқий, ах-лоқий муносабатлари тўғрисида ҳам фикр юритганда, ушбу жараёни тараққиёт ва ривожланиш тамойилидан келиб чикқан ҳолда тушунишга ҳаракат қилган. Шундай бўлса-да, унинг ривожланиш ғояси маълум **маъ-**нода ўз даврида халқи ва юрти равнақи учун хизмат қилган ўзига **хос** мафкурага айланган. Бу эса Гегель фалсафасининг энг муҳим томонини ташкил этади. Айнан шу жиҳатлари билан Гегель таълимоти **фалсафа** тарихида муносиб ўрин эгаллайди.

Хуллас, Гегель фалсафаси классик фалсафа билан ҳозирги замон фалсафасини боғловчи халқа бўлиб ҳисобланади. Бу фалсафада ғарбий Европа Гегелгача булган файласуфларининг қарашлари, фалсафий таъ-лимотлари умумлашган, кўп жиҳатдан ўз тақомилига етган. Аммо айнан Гегель фалсафасида бугунги кўпгина оқимлар учун асос бўладиган жи-ҳатлар бор.

Бунга немис классик фалсафасини умумий тизим эканлиги нуктаи назаридан қарасак масала янада ойдинлашади. Яъни, бу фалсафа **бир** томондан классик фалсафанинг ниҳояси, энг баланд чўққиси, иккинчи томондан эса янги замон фалсафий оқимларини ўз бағрида шакллани-ши учун асос яратган умуминсоний тафаккур ривожининг муҳим **бос-**қичидир. Ана шу фалсафа сал кейинроқ дунёга О.Конт, Шопенгауэр, Ницше каби файласуфларни берди.

ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ

(1804-1872)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Людвиг Фейербах — немис файласуфи, ўзига хос антропологик материализмнинг асосчиси, немис фалсафасининг йи-рик вакилларида бири. Замонасининг таниқли ҳуқуқшуноси А.Фейер-бахнинг угли гимназияни тугатгач, 1823 йилда Гейдельберг университе-тининг теология факультетига ўқишга кирган. Бироқ университетдаги

догматик таълимдан қониқмагач, Гейдельбергдан Берлинга кўчиб утган. бу срада Гегель маърузалари таъсири остида Фейербах қарашлари шакл-лина бошлаган. Берлин университетини тугатгач, 1828 йилда Эрланген уинсрситетида «Умумий, энг умумий ва чексиз ақл тўғрисида» мавзуида диесертация ёклагач, шу университетнинг приват-доценти бўлди. Дис-сртация Гегель идеализми руҳида ёзилган эди. Муайян муддат Гегель фнлсафаси ва янги фалсафа тарихи бўйича университетда махсус курс укиди. Бироқ шу даврдан бошлаб Фейербах билан Гегель ўртасида ум-мим дин ва христианликка муносабат, ақл ва ҳақиқатнинг номутаносиб-лиги масалаларидаги қарашларида тафовут пайдо бўла бошлади. 1830 йилда «Улиш ва ўлмаслик ҳақидаги фикрлар» номли китобини имзосиз чои эттирди. Унда Фейербах жоннинг ўлмаслиги тўғрисидаги ғояни ин-кор этди. Муаллифлиги аниқлангач, китоб мусодара қилинди, Фейер-Оахнинг ўзи эса муаллимликдан четлаштирилди. 1836 йилда уйлангач, 25 иил давомида Брукберг номли қишлоқдан ташқарига чикмасдан умр ксчирди. Унинг хотини бу ердаги кичик бир чинни буюмлар фабрикаси-иипг мулкдорларидан бири эди. 1859 йилда фабрика инкирозга учрагач, <1>сирбах Рехенберг қишлоғига кўчиб ўтди ва умрининг сўнгги йиллари-и и қаттиқ қашшоқликда ўтказишга мажбур бўлди.

Германиянинг 1830 йиллар таракқиёти учун Фейербах қарашлари апчагина ноанъанавий бўлиб чикди. Чунки, амалда идеализм ҳукмрон Оулган, диний анъаналарга муносабат ўта кадрланган бу даврда Фейер-Оах томонидан Гегель идеализми ва айниқса, унинг дин тўғрисидаги қарашларини кескин танқид қилиш кенг жамоатчиликнинг эътиборини учига қаратишга мажбур қилди. Бунинг асосий боиси шунда эдики, бу даврда Германия Европада таракқиёт ва бирлашув йўлидан ривожлан-моқда эди. Бироқ бунинг учун улар французлардек кескин ўзгаришларга >ришиш йўлини эмас, балки жамиятдаги турли тоифадаги кучларни муросага келтириш йўлини танлашган эди. Шунинг учун муросасозлик тамойили асос қилиб олинган шароитда Фейербахнинг муросасиз таъли-моти, албатта, немис воқелигига анча «ғалати» туюлди. Натижада, қисқа накт ичида эълон қилинган «Гегель фалсафасининг танқидига доир» (1839) ва «Христианликнинг моҳияти» (1841) асарлари Фейербахни ку-тилмаганда бутун Европага машхур қилиб юборди.

Қизиғи шундаки, Фейербах материалист бўла туриб, ўзини материа-лист ҳисобламас эди. Фалсафа тарихининг турли даврларига синфий иуктаи назардан ёндашув кўп ҳолларда фалсафий таълимотларнинг асл моҳиятига асосланган ҳолисона тавсифини баён қилиш ўрнига уларни ксрагидан ортиқ даражада бўрттириш ва идеаллаштириш ёки бўлмаса камситиш, ҳаттоки ерга уришга олиб келди. Идеализм билан материа-лизм, диалектика билан метафизика, табиат билан тафаккур, борлик Оилан руҳ муносабатлари каби муаммолар айрим ҳолларда қайси томон-га мойиллик билдирган муаллифларнинг нуктаи назарини маъқуллаш,

пйрим холларда эса даврнинг умумий анъаналари ҳукмронлиги «қаричи» билан ўлчаб баҳо бериш таомили заминиди урганилди. Ҳолбуки, ҳеч **бир** ота-она ўз фарзандига ёмонликни раво кўрмаганидек, ҳеч бир файласуф ҳам жамият ва инсониятга қасд қилган ҳолда реакцион таълимот **ярат**ган эмас. Акс ҳолда порох кашф этилмаган, радиоактив нурланиш ўрганилмаган, занжирли реакцияларнинг моҳияти инсониятга сирлигича қолган бўларди. Факат тарбияда қўллаган усул ва воситаларининг тўғри **ёки** нотўғрилигини аниқ-равшан тасаввур қила олмаслиги оқибатида жамият талабларига жавоб бера олмайдиган нобоп фарзанд ўстирган ота-она сингари, ўзи асос солаётган қарашларнинг миллати, юрти, қолаверса, бутун жамиятга қай даражада наф келтира олишини билмаслик оқибатида, минг афсуски, билиш тарихида ҳам реакцион қараш ва таълимотлар вужудга келади. Бироқ инсон билишининг табиати шуни тақозо қиладики, бундай қарашларни ҳам ўқиш, ўрганиш лозим. Акс ҳолда, бугунги куннинг моҳиятини, ҳозирги давр, деб аталадиган замондаги ривожланиш ва равнақ топиш моҳиятини англаш қийин бўлади. Эртанги кунга томон интилаётган тараққиёт йуналишини оқилона танлашда бундай ёндашувнинг ахамияти бекиёс. Турли таълимотлар билан таниш бўлган, уларга ҳолисона баҳо бера оладиган, бугунги муаммоларни ушбу таълимотлар асносида теран мушоҳада қила оладиган ва келажак муаммоларини ўтмиш сабоқлари ила тафаккур этган ҳолда уни барча даврлардагина яхшироқ, ривожланганроқ бўлишини исташ билан бирга, бунинг йўл-йўриklarини оз бўлса-да, тасаввур этиш иктидорига эга булган авлодгина тарих оддида меросхўрлик бурчини бажарган бўлади. Шу маънода, Л.Фейербах таълимотига ҳам ҳолисона муносабатда бўлиш жуда муҳим. Уз қарашлари билан Фейербах ҳам немис халқига, ҳам инсоният жамиятига хиёнат қилган эмас. Тўғри, Фейербах ҳам фаришта эмас эди. Унинг таълимотида ҳам эътиборга молик хулосалар борлиги билан бирга, кишиларнинг маънавий эҳтиёжлари учун хизмат қилиши қийин бўлган фикрлар ҳам мавжуд. У ўз даврининг вакили сифатида замонасида муҳокама этилаётган фалсафий муаммоларнинг Фейербахча ечимини таклиф қидди. Узи яшаган даврда ҳукмрон мафкурага айланган фалсафага нисбатан унинг муносабати, кейинги даврларда, фикрлаш ва тафаккур қилиш усуллари янада теранлаштириш учун хизмат қилди. Материализм мафкурага асосий қурол бўлиб хизмат қилган коммунистик режим даврида эса Фейербах таълимотига нисбатан бир ёқлама қараш ва баҳо бериш юзага келди. Чунки, синфийлик асосий тамойил даражасига кўтарилган бу сиёсий тузум мафкурасига Фейербах материализмдан фойдаланиш зарур бўлиб қолди. Аслида эса Фейербах ҳеч бир қараш ёки таълимотнинг мафкура даражасига кўтарилишининг тарафдори эмас эди. Бирон бир қараш ёки таълимот бизнинг бугунги мустақил тараққиётимиз воқелигида давлат мафкураси даражасига кўтарилиши мумкин эмаслиги эътиборга олинган тақдирда Фейербах фалсафаси ҳам айрим жиҳатлари би-

лаи давримизга ҳамоҳангдир. Фейербах фалсафаси ҳам барча даврлардагидек, ҳозирда ҳам турли мунозараларга сабаб бўлиши табиий ҳол. Муночарага чорламайдиган фалсафа таълимот бўлиши ҳам қийин. Фейербахда эса мунозарага чорлайдиган фикрлар талайгина. Лекин узоқ даврлар мобайнида «Фейербах материализмининг идеализм устидан ғалабаси и таъминлади» кабилидаги гаплар мунозарали эмас, балки асос-эътибори билан нотўғри ҳам эди.

Антропология Фейербах таълимотининг мазмунини ташкил қилади. Унинг фалсафасини инсон тўғрисидаги таълимот, деб аташ керак. Уни қуироқ «реал сезаётган инсон» ғояси қизиқтирган. Инсонни табиатнинг олий неъмат сифатида ўрганиш Фейербах фалсафаси ичида қизил ип бўлиб ўтган ўзакни ташкил қилади. «Янги фалсафа,— деб таъкидлаган)ди Фейербах,— инсонни табиат билан бирга, антропологияни универсал фанга айлантирган ҳодда фалсафанинг ягона, универсал ва ташқи ирредметига айлантиради».¹ Табиат, унинг фикрича, рухнинг асосидир. Янги фалсафа ана шу ғояга таяниши лозим. Унинг асосий вазифаси инсонни тадқиқ этишдан иборат. Табиат, Фейербах назарида, инсонга сазги ва ақл ато этган, унинг рухияти эса жисмининг тузилишига боғлиқ. Бироқ Фейербахда инсоннинг «табиий» жихатлари анча бўрттирилган, ижтимоий моҳияти эса етарли баҳоланмаган.

У гносеология муаммоларининг мураккаб қирраларини чуқур туншунмасдан диннинг ахлоқий моҳияти масаласига мурожаат қилди. Бунинг учун янада юзакиликка йўл қўйган ҳолда инсоний туйғулар орасида ахлоқий севги, меҳр ва муҳаббатни асосий, деб ҳисоблади.

Фейербахнинг концептуал афоризми бўлган худолар одамларни эмас, балки одамлар худоларни яратганлиги тўғрисидаги фикри унинг барча қарашларига бошланғич манзил вазифасини ўтайди. Христианликнинг моҳияти, деб Фейербах, инсонлар томонидан ўзларининг борлиги ва воқелигидан ташқаридаги яратувчи кучнинг моҳиятини объективлаштирганлиги, деб бидди. Лекин кўпгина муаллифлар таъкидлаганидек, Фейербах фикрича, дин инсон билимсизлигининг оқибати эмас. Аксинча, унинг фикрича, дин инсонларга ўзаро оқибат кўрсатишда, бир-бирларига меҳр, муҳаббат ва шафқатли бўлишда ёрдам беради. Шунинг учун Фейербах айнан ана шундай муносабатлар ҳукмрон бўладиган жамият қуриш назарияси тарафдори бўлган. Эҳтимол шу сабаб бўлгандирки, умрининг сўнгги йилларида Фейербах социал-демократлар партиясига аъзо бўлиб кирган.

Шундай қилиб, Фейербах умуман динга қарши бўлмаган. Балки, у орзу қилган муносабатларни ўрната олмаган христиан динига қарши бўлган. Демак, кишилар ўртасидаги меҳр, муҳаббат, дўстлик, севги каби эзгулик муносабатларига таянадиган янги диннинг тарафдори бўлган. Бу

¹ *Фейербах*.Л. Избр. филос. произв. М. 1955. Т. 1, стр. 202.

дин томонидан кишиларнинг бир-бирларига нисбатан адолатли ва муруватли бўлиши уз-ўзидан мақсад қилиниши керак. Инсонни севиш Худога маъқуллиги учун эмас, балки инсон бўлганлиги учун керак. Фейербах инсон учун унинг узидан олийроқ мавжудот йўқ, деб эълон кидди. Диний қарашлар Фейербах фикрича, XVIII аср маърифатпарварлари таъкидлаганидек, черков рухонийларининг авом кишиларга алдо-вида эмас, балки асли инсон табиатида мавжуд. Диний дунёқарашнинг ҳақиқий сабаби ожизлик, қарамлик, кўркув ва озод, эркин эмаслик туйғусидир. Таъсир этиб турадиган турли кучлар инсонга ташқи кучлардан маънавий мадад сўрашга мажбур қилади. Фейербах орзу қилган дин эса бундай жиҳатлардан қутулган, бунинг ўрнига кишиларнинг эркинлиги ва озодлиги тамойилларига таяниши лозим эди. Кўриниб турибди, бу ўринда Фейербах қарашлари ноизчилликлардан холи эмас. Бироқ муҳими унинг ният ва мақсадлари ҳам инсонга қарши қаратилган эмас, балки уни улуғлаш томон йўналтирилган.

Инсоннинг бахтга интилиши инсониятни тараққий эттирувчи асосий кучдир. Фейербах ушбу муаммога ўзининг мўъжазгина «Эвдемонизм» номли рисоласини бағишлаган (Эвдемонизм — грекча сўз бўлиб, «бахт» деган маънони англатади). Ушбу асарда баён қилинган ахлоқий қарашлар Фейербах дунёқарашининг якуний қисмидир.

Унинг фикрича, бахтли бўлишга интилиш инсонга хос бўлган хатти-ҳаракатларнинг мазмун-моҳияти ва асосини ташкил қилади. Бахтли бўлишга, файласуф таъкидлашича, биргина инсон зоти интилмайди. Эрк ва озодлик, турмуш қийинчиликларидан чучимаслик, ҳаётга муҳаббат — бахтнинг асл маъноси ана шу. Фейербах уқтирадики, қанчалик ишониш қийин бўлмасин, бироқ бахт ўзининг улуғворлигини бахтсизлик орқали исботлайди. Бахтга эришмоқ учун ҳаётни сева билиш, унинг гўзаллигини ҳис қилиш лозим. Бошқача йўл йўқ. Бахтга ҳеч қачон ёлғизликда эришилмайди. МЕН ва СЕНсиз мавжуд бўлмайди. МЕН ва СЕН бу энг аввало Эркак ва Аёлдир. Ўз табиатига кўра эгоист бўлган бу мавжудотларни бахтга етакловчи йўлни табиатнинг ўзи кўрсатган. У ҳам бўлса жинсий муҳаббатдир. Жинсий муҳаббат, Фейербах фикрича, табиатнинг шундай ягона эҳтиросики, унинг ёрдамида кишилар шахсий бахтга эришишни ўзгалар бахти орқали мумкинлигини англаб етишади. Унинг асосида жамиятнинг бирламчи ячейкаси бўлган оила қурилади. Бинобарин, бутун жамият ҳам муҳаббат асосида қурилгандагина бахтли бўлади.

Фейербах фалсафаси, амалда, танқидий ва ижобий қисмлардан иборат. Инсонни улуғлашга қаратилган куюнчак қарашлардан иборат бўлишига қарамасдан ижобий қисми танқидий қисмидан устун эмас. Чунки, айнан шу қисмида Фейербах таълимотининг камчиликлари кўпроқ кўзга ташланади. Хусусан, Фейербах инсон муаммосига ёндашувда тарихийлик тамойилига зид иш тутган, натижада унинг «Инсон»и барча тарихий

даврларда ҳам ўзгармайдиган биологик мавжудот бўлиб қолган. Иккинчидан, унинг «Инсон»и фақат психологик ва физиологик муносабатларда кўринади. Бу эса ижтимоий муносабатларни натурализмдан, деб тушунишдир. Учинчидан эса, Кант ва Фихтенинг субъектнинг билишдаги фаол роли тўғрисидаги қарашларини тушунмаслик оқибатида Фейербахнинг инсон концепцияси мушоҳадавий характерга эга бўлиб қолган.

Шунинг учун Фейербах фалсафаси ўз даврида ҳам, бошқа даврларда ҳам фалсафий фикр ривожига жараёнига етакчилик қилиши кийин. Шундай бўлсада, унинг материализми анчагина изчил бўлган марксизмнинг материалистик фалсафасининг вужудга келишига катта туртки бўлди.

МАРКСИЗМ: ОҚИБАТ ВА САБОКЛАР

КАРЛ МАРКС

(1818-1883)

ХАЁТИ ВА ИЖОДИ. Карл Маркс (1818—1883) немис фалсафасининг вакили, собиқ иттифоқ даврида мутлақлаштирилган фалсафий таълимотнинг асосчисидир. Отаси яхудий миллатига мансуб адвокат бўлган. Трир гимназиясида дастлабки маълумотни олгач, (1830—1835), Бонн (1835—1836) ва Берлин (1836—1841) университетларида ўқиган. Бу даврда у ҳуқуқ, фалсафа ва тарих фанларини ўрганди. 1837 йида Гегель фалсафаси билан яқиндан танишгач, ёш гегелчилар билан алоқа ўрнатди. 1839—1841 йиллар мобайнида юнон ва янги давр фалсафасини ўрганди ва Демокрит ҳамда Эпикур натурфалсафасига бағишланган докторлик ишини химоя қилди. 1841 йидан сўнг Маркс бу давргача Гегель дунёқараши таъсири остида бўлган қарашларидан Фейербах асарлари билан танишиши натижасида аста-секин воз кеча бошлади.

Насл-насаби немис бўлмаган Карл Маркс учун бу миллатга мансуб асл миллий кадриятлар, уларни асраб-авайлаш, миллатнинг ўзлигини англаши, унга мансуб кишиларнинг она-Ватани ва халқига хизмат қилиши лозимлиги, миллатнинг яхлитлиги каби ҳис-туйғулар бегона эди. Фақат шундай кишигина миллатни иккига ажратувчи антогонизмни мутлақлаштириши, шу асосда эса кейинчалик миллионлаб кишиларниш' ёстиғини қуритган таълимотни яратиши мумкин эди.

Маркс илмий тадқиқотлари фалсафадан ташқари тарих, социология, иқтисодиёт назарияси каби соҳаларни ҳам қамраб олган эди. «Гегель ҳуқуқ фалсафасини танқид», «Фейербах тўғрисида тезислар», «Капитал», Энгельс билан ҳамкорликда ёзган «Муқаддас оила» ва «Немис идеологияси» каби асарлари унинг ижодида муҳим ўрин тутди.

Охирги асарнинг номига эътибор беринг. У «Немис идеологияси» деб аталади ва бу асар уз номи билан немис халкининг миллий ғояси ва мафкурасини ифодалашни лозим эди. Афсуски, китобда бундан асар ҳам йўқ. Уша даврда ўз миллий давлатчилигини тиклаётган немис миллати бундай асарни қабул қила олмас эди. Ана шу сабабга кўра китоб чоп этилмаган ва К. Маркснинг сафдоши Ф. Энгельснинг гувоҳлик беришича «унинг кулёзмаси чоп этишга эҳтиёж бўлмагани учун, сичқонларнинг ҳукмига ташлаб қўйилган». Кейинроқ бу асар ғайримиллий сиёсатни оқлашнинг назарий асосларини кучайтириш мақсадида собиқ иттифокда чоп этилган.

Гегель таълимоти бўйича талқин қилинган кўпгина масалаларга Маркс бошқача ёндашди. Натижанда, агар Гегель дунёни ғоялар тараққиёти жараёни сифатида олиб қараган бўлса, Маркс эса унга зид ҳолда моддий дунёнинг тараққиёти ғоялар ривожидида акс этишидан иборат, деган тамойилга таянди. Бироқ худди шу бошланғич нуктада улар бир-биридан кескин фарқ қилишади. Чунки, диалектика, Гегель фикрича, тафаккур тараққиётининг изоҳи бўлса, Маркс фикрича, борлик ривожининг ифодаси эди.

Фейербах материализми Маркс қарашларига жуда кучли таъсир қилди. Унинг энг йирик «Капитал» асари жамият ривожини тадқиқ этишга бағишланган.

«Капитал» ўша давр иқтисодини таҳлил этишга асосланган 4 та китобдан иборат асар. Унинг биринчи китоби К. Маркс тириклигида, қолганлари эса вафотидан кейин Ф. Энгельс томонидан нашрга тайёрланган. Афсуски, иқтисоднинг жуда кўп масалалари таҳлил қилинган бу асарда сиёсий жиҳатдан ҳагто ҳулосаларга олиб келган тамойиллар ҳам ўз бабнини топган. Ҳозиргача «Капитал»ни ўрганадиган Ғарб файласуфларининг ўзлари ҳам буни алоҳида таъкидлайдилар.

Маркснинг синфий кураш ва инқилобий тараққиёт назарияси ғайриилмий ҳулосаларга таянади. Кишилиқ тараққиёти Маркс ҳулосалари ягона туғри йўл, дея тан олишдан воз кечмоқда. Чунки, ижтимоий ривожланиш учун маслақдош бўлмаган кучлар ўртасидаги курашни тартиб этиш, уни янада авж олдириш учун даъват инсон хоҳиши ва иродасига зид. Маркс фалсафасидаги бу ноинсоний жиҳатлар жамият учун ўта хавфли экани ҳозирги ижтимоий тараққиёт жараёнида ўз исботини топмоқда. Ривожланишнинг юқори босқичига эришиш учун синфий қарама-қаршилиқлардан, инқилобий алғов-далғовлардан кўра тинч, осойишта ўзаро ҳамкорлик тамойилларига асосланган йўллар инсон табиатида ҳам, мақсадга ҳам тўлиқ мос келади.

Жамият тараққиётини Маркс табиий-тарихий жараён сифатида олиб қарашга уринди. Бироқ ўз тамойилига тескари ноилмий ҳулосалар чиқарди. Хусусан, унинг фикрича, жамиятнинг илгариланма тараққиёти синфий кураш заминида ижтимоий-иқтисодий формацияларнинг алмашинуви кўринишида содир бўлади. Диалектик тарзда мукаммаллашув

натижасида инсоният, гуёки бекаму кўст, идеал формация — коммунизм даврига эришади.

Одамзод хамиша ўз олдига имкониятлари етадиган даражадаги **макс**садларни ният қилган ҳолда яшамоғи маъқул. Акс ҳолда, ҳеч қачон эришиб бўлмайдиган мақсад кетидан қувиш кишиларни фанатик хаёлпарастга айлантириб қўяди. Шу маънода, Маркс орзу қилган «**ҳар** кимдан имкониятига яраша, ҳар кимга эҳтиёжига яраша» тамойил амалга ошадиган жамият одамзоднинг ижтимоий табиатига зиддир. Бунинг урнига жамият тараққиётини цивилизациялар тараққиёти сифатида тасаввур этиш мақсадга мувофиқдир. Чунки, инсоният тараққиётидаги катта-катта тарихий даврлар унинг муайян цивилизация турига эришганлигини англатади. Ижтимоий-иқтисодий формация тушунчаси эса **Маркс**га кишилик тараққиётининг синфий хусусиятини зўрма-зураки уқдириш учун зарур эди.

Унинг давлат туғрисидаги назарияси ҳам илмийликдан йирок. Жамият тараққиётининг юқори босқичига бориб, давлатнинг ўз функциясини адо этиб бўлиши натижасида барҳам топиши Марксга хаёлий **ком**мунистик формациянинг моҳиятини талқин этиш учун восита ролини ўтади. Аслида, инсоният бетартиб, уюлмаган, бошбошдоқ ҳолда ривожланиш ўрнига муайян бошқарувга асосланган ҳолда ривожланиш учун давлат, деб аталадиган жамиятнинг муҳим ижтимоий институтини ўйлаб топган эди. Тарихий тараққиёт давомида бу институтнинг жамият ҳаётидаги ўрни ва аҳамияти тобора ортиб бормоқда. Одамзод бундан кейин ҳам ўз ижтимоий-сиёсий, иқтисодий, маданий-маънавий ҳуқуқий каби муносабатларни бошқариш, улардан ўз эҳтиёжларини кондириш мақсадида давлатнинг ташкилотчилик ва бошқарувчилик ролидан **фой**-даланишга зарурият сезиб туради.

Фалсафада Маркс диалектик материализм ва тарихий материализм, деб аталган таълимот яратди. Унинг бу таълимотида материализмга кўпроқ эътибор берилган, миллий ва диний кадриятларга ўрин берилмаган. Маркс фикрича, миллат капитализмнинг маҳсули, дин эса ўтмишнинг қолдиги, халқ учун афюн бўлиб, уларнинг иккаласи ҳам барҳам топади. Бу **фикр**да ҳақтни ҳолисона баҳолай олмаслик аломатлари сезилиб туради.

ФРИДРИХ ЭНГЕЛЬС

(1820-1895)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Ф. Энгельс ўша давр немис фалсафасининг вакили эди.

У Бременда (ҳозирги Вупперталь) туқимачилик саноати фабриканти оиласида туғилди. Шу ердаги мактаб ва Эльберфельддаги гимназияларда таҳсил олди. Бироқ отасининг хоҳишига кўра, гимназияни ташлаб, тижорат ишлари билан шуғулланишга ўтди. 1838—1841 йилларда Бременда

яшаб, савдо корхонасида фаолият юритиш билан бирга, бўш **вақтларда** мустақил маълумот олиш билан банд бўлди. 1839 йилдан немис **фалсафаси**, айникса, Гегель асарларини ўргана бошлади.

1841—1842 йилларда Берлин университетига маърузалар тинглаш **учун** катнай бошлади, ёш гегелчилар гуруҳига қўшилди. Л. Фейербахнинг «Христианликнинг моҳияти» асари билан танишгач, унинг қарашларида чуқур ўзгаршилар рўй бера бошлади. Энди у Гегель ва Шеллинг гоёларини танкид қилиш йўлига ўтади ва бунга бағишлаб мақолалар эълон **қила** бошлади. 1842 йилдан К. Маркс билан ҳамкорликдаги фаолияти **бош**ланди. Натижада, у немис идеализми билан узул-кесил алоқани узган ҳолда янги кўринишдаги фалсафий таълимот — диалектик материализм позициясига ўтди.

«Людвиг Фейербах ва немис классик фалсафасининг охири», «**Анти-Дюринг**», «Оила, хусусий мулк ва давлатнинг келиб чиқиши», «Табиат диалектикаси» асарларида Ф. Энгельс ўзининг фалсафий қарашларини баён қилиб берди. Хусусан, «Людвиг Фейербах ва немис классик фалсафасининг охири» асарида Гегель диалектикаси ва Фейербах материализмига баҳо берди. Гегель диалектикасини объектив олам таракқиёти, уни билиш тўғрисидаги таълимот эканлигини таъкидлаб, бу фалсафа мутлақ ҳақиқатлар тўғрисидаги тасаввурларни йўққа чиқариб, оламда абадий ўзгармайдиган муқаддас нарсалар йўқлиги, аксинча бутун борлиқ доимий ҳаракат, ўзгариш ва ривожланишдан иборат жараён эканлиги, **бу** эса оддийдан мураккабга, қуйидан юқорига қараб бориш хусусиятига эга эканлигини эътироф қилди.

Энгельс ҳам Маркс каби материализмни мутлақлаштириш йўлидан борди. У ўзини Маркс томонидан ишлаб чиқилган назарий хулоса **ва** атеистик таълимотни халқ, пролетариат орасига бйиш учун масъул, деб ҳисоблар эди. Энгельснинг кўплаб асарлари ана шу мақсадга қаратилган ва Маркснинг қарашларини тарғиб этишга бағишланган бўлиб, уларда кейинчалик ўзини оқламаган бу таълимотнинг кўплаб тушунча ва тамойиллари баён қилинган.

Энгельснинг ўз дўстига садоқати, унинг таълимотига содиқ қолганлиги маълум. Оддий инсон сифатида унинг бу хусусиятидан камчилик изламоқчи эмасмиз. Қолаверса, ҳамма замонларда ҳам у еки бу таълимотни мутлақлаштириш қутилган натижани бермаган. Марксизм билан ҳам шундай ҳол рўй берди. Бу таълимотнинг асосчилари идеаллаштирилди, дохийлар даражасига кўтарилди, уларнинг таълимоти мутлақлаштирилиб, ягона тўғри назария, дея эълон қилинди. Ҳолбуки, бундай ендашувнинг нотўғри эканлигини тарих кўп бор исботлаган.

«Анти-Дюринг», айникса, «Табиат диалектикаси» асарларида баён қилинган фикр ва гоёлар Энгельс фалсафасини ёрқин ифодалайди. Материя ва ҳаракат шаклларининг Энгельс таклиф этган таснифий шакли амалда борлиқ таракқиёти ва ривожланишининг моделидан иборат. Ҳозир-

ги замон фалсафасида эса материя харакатининг янги таснифий моделлари куплаб таклиф этилиб турибди. Масалан, улардан бирида харакатни ноорганик (нотирик табиат), органик (тирик табиат) ва социал (жамият) шаклларга бўлиш мақсадга мувофиқлиги ғояси илгари сурилади. Ф. Энгельс томонидан тавсия этилган материя харакати шакллари таснифи турли мунозараларга сабаб бўлмоқда.

Умуман олганда, Энгельс ўша давр немис воқелигининг типик вакили эди. Немис классик фалсафасининг кўпгина намояндалари томонидан кўтарилган фалсафий масалаларни Энгельс ҳам уз карашларида таҳлил килди.

Маркс ва Энгельс фалсафаси инсоният тараққийини антогонистик ва инқилобий тамойиллар асосида изохлашга таянар эди. «Бу фалсафа ва унинг ғояларига асосланган марксизм бугунги кунга келиб ўз мавқеини йўқотди, замон талабларига жавоб бера олмади», — дея масалани оддийгина хал қилишга харакат қиладиганлар ҳам бор. Аслида бу таълимнинг инсоният тарихидаги оқибатларини чуқур ўрганиш ва бундан сабоқ олиш фойдадан холи эмас.

Шундай килиб, немис фалсафаси фалсафий фикр тараққийининг мухим босқичи ҳисобланади. Унда янги даврда вужудга келган энг яхши анъаналар сақланиб қолиш билан бирга, янада ривожлантирилган, камчилик ва хатоларга нисбатан танқидий муносабатда бўлинди. Хусусан, зўр бериб ҳар томонлама асослаш ва қўллаш учун харакат қилина бошлаган рационализм тамойили немис файласуфларининг асосий билиш қуролига айланди. Ушбу қуролга таянган ҳолда инсон акли ва заковатининг имкониятлари асослаб берилди. Айниқса, унинг эркин ва озод бўлиш муаммосини фалсафий асослашга эътибор кучайди. Фалсафий тадқиқотлардан қўзланган мақсадлар орасида немис халқи ва давлатининг бирлашуви ғояси миллий мафкура даражасига кўтарилди. Бу мафкура Германиянинг кейинги тараққийида, айтиш мумкинки, хал қилувчи роль уйнади.

Немис фалсафаси Европа ва жаҳон маданиятида янгича фикрлаш усулини шакллантирди. Унинг ёрдамида ҳақиқатнинг бекаму кўст, мутлақ бўлмаслиги аён бўлди. Зеро, борликнинг ўзи доимий ва ривожланишда эканлиги туғрисидаги ҳақиқат кашф этилди. Фалсафа тарихининг билимдонларидан бири Б. Рассел немис мумтоз фалсафасидан бу соҳадаги барча яхши ва ёмон жиҳатларни, ҳозирги замон фалсафий йўналишларига озиқ берган турлича ғоялар, ижобий ва салбий томонларни топиш мумкин, деб бежиз езмаган. Бу фалсафа ҳозирги Ғарб мамлакатларида шаклланган турли-туман оқим ва назарияларга туртки берган. Немис фалсафаси турли фанлар ривожини учун ҳам йўл очди. Билиш жараёнида субъектнинг ўрни анча равшанлашди. Инсон тафаккурининг кучи ва қудратига ишонч немис фалсафаси туфайли мустаҳкамланди. Ушбу далилларнинг ўзиёқ бу фалсафанинг тарихий аҳамиятини таъкидлаш учун етарлидир.

ХІХ АСР ОХИРИ ВА ҲОЗИРГИ ЗАМОН ФАЛСАФАСИ

Бу даврда Ғарб фалсафасида кўглаб анъанавий масалалар янгича таҳлил қилина бошланди. Шу вақтгача фалсафада кам эътибор берилган масалалар мунозара майдониға олиб чиқилди. ХІХ асрнинг ўргаларидан бошлаб ноанъанавий йўналишдаги бир қанча фалсафий оқимлар юзага келди. Бу оқимлар ҳаёт мазмуни, инсон ва унинг моҳияти, яшашнинг маъноси, фалсафий тафаккурнинг узиға хослиги, фалсафада янги услублар каби муаммоларға алоҳида эътибор бера бошладилар. ХХ аср фалсафасида эркинлик, демократик тамойиллар, плюрализм ғоялари турли илмий қарашлар билан бойитилганини кўриш мумкин.

ИРОДА ФАЛСАФАСИ

А ШОПЕНГАУЭР

(1788-1860)

Ирода фалсафаси асосан АШопенгауэр ижодида намоён бўлади. У 1788 йил Германиянинг Данциг шаҳрида банкир оиласида тугилди. Унинг онаси Анна Шопенгауэр ўша даврнинг машҳур ёзувчиси эди. Уларнинг уйларида Гёте, Виланд, Гримм, ака-ука Шлегеллар сингари машҳур инсонлар йиғилишиб турарди. Отасининг вафотидан сўнг Шопенгауэрнинг оиласи Веймар шаҳриға кўчиб ўтади.

У ерда бир қанча вақт ўзи хоҳламаган иш — тижорат билан шуғулланади.

Шопенгауэрда ёшлиқ чоғиданоқ шаклланган пессимистик (тушқунлик) қарашлар, ҳолатлар, кейинчалик унинг фалсафий қарашларида ҳам ўз аксини топади.

Шопенгауэр 21 ёшға тўлганда Гётинген университетининг медицина факультетиға ўқишға қиради. Кейинчалик Г.Е.Шульцнинг таъсирида фалсафаға қизиқади. 1811 йилда у Берлинға кўчиб келади. Бу даврда Фихте фалсафаси шухрат қозонганди. Икки йилдан сўнг Шопенгауэр ўзининг «Етарли асос Қонунининг 4 хил манбаи» номли биринчи асарини нашрдан чиқаради. 1814 йили Шопенгауэр Дрезденға кўчиб ўтади ва ўзининг асосий асари «Дунё: ирода ва тасаввур сифатида»ни (1818) ёзиб тугатади.

1820 йилдан 1831 йилгача Шопенгауэр приват-доцент лавозимида ишлайди. Сўнг ўқитувчилик фаолиятидан воз кечиб, қолган умрини Франкфуртда ўтказди. 1860 йилда шу ерда вафот этади. Шопенгауэр

фалсафаси уч машхур даврдошларининг (Фихте, Шеллинг ва Гегель) метафизик қарашларидан қатъиян фарқ қилади. У Берлин ва Гёттингенда Шульц ва Фихте маърузаларини тинглаш баробарида жадал суръатда Кант, Платон ва шунингдек, Шарқ фалсафасини ҳам чуқур урганган. Бу эса ўз навбатида унинг фалсафий дунёқарашига қатта таъсир кўрсатган.

Масалан, Шопенгауэрнинг «Ирода — муғлаклик белгиси», деган фикри Кант ва Фихте асарларининг назарий таҳлили туфайли вужудга келди. Ғоялар ёки ирода ҳодисаларнинг бошланғичлиги назариясини у Платондан одди; умумий пессимистик фалсафий йўналишни, иродани инкор қилиш тўғрисидаги таълимотни эса буддизмдан олди, дейиш мумкин.

Шопенгауэр дунёқараши Шарқ ва Ғарбнинг қўлаб фалсафий таълимотлари билан қатишиб кетганлигига қарамадан, у уз фалсафий таълимотини мустақил равишда ишлаб чиққанлигини таъкидлайди.

Шопенгауэр дунёни иккига ажратиш кераклигини таъкидлайди, яъни дунё ўзида, менинг хиссиётларимга боғлиқ бўлмаган ва менинг тасаввуримда бўладиган ҳодисалар дунёси. Унинг фикрича, бизнинг билиш фаолиятимиз дунёнинг узига қаратилмаган, балки бу дунё ҳодисаларига қаратилгандир. Шунингдек, у билувчи онг дунёни махсус категориялар, тушунчалар орқали қабул қилади ва бизнинг тасаввуримизни тартибга солади, дейди ва шу асосда у ўзининг «Дунё бу менинг тасаввуримдир», деган ғоясини асослашга ҳаракат қилди. Лекин бундан Шопенгауэр рухий оламдан бошқа оламни тан олмайди, деган фикр келиб чиқмаслиги керак.

Зеро, билиш жараёнида туғилган дунё, Шопенгауэр фикрича, ҳақиқий дунёдан фарқ қилади.

Шунинг учун ҳам бирини ҳодиса, тасаввур сифатида, иккинчисини ундан ажратилган, реаллик дунёси, ирода дунёси, деб олади. Биринчисида сабабият ҳукмронлик қилади, макон ва замонда мавжуд бўлган ҳамма нарса унга бўйсундирилган. Иккинчиси макон ва замондан таш-қарида. У ҳеч қандай чегара билан чекланмаган, шаклланмаган, бепоёндир. Дунёни юқорида таърифланганидек икки жиҳатдан фарқлаш, Шопенгауэр фикрича, фалсафанинг асосий вазифасидир. Ана шу сабабларга қура Шопенгауэр фалсафаси «Профессорлар томонидан доно ўйлаб топилган ва заруратга айланган бевосита ва муғлак билувчи, мушоҳада қилувчи ёки қабул қилувчи ақл тўғрисидаги ақидани қабул қилмайди»¹.

«Дунё бу менинг тасаввуримдир». Худди шу формула орқали Шопенгауэр ўзининг асосий асарини бошлайди ва бу билан у хинд фалсафасини, Лейбниц, Беркли, Юм, Кант фалсафий таълимотларининг моҳиятини тиклайди. Ҳодисалар дунёси, Шопенгауэр фикрича, бу «менинг

¹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление.— М.,— Сб. 1898. С. XXVI.

ғояларим», «менинг ақлий тузилишим» махсулидир. Агарда бошқача тузилганида нима бўлар эди? Дунё узгарарди, менга бутунлай бошқача куринарди, бошқа ходисаларда намоён бўларди. Шунинг учун ҳам дунё уни қабул қилувчи субъектга боғлиқдир, масалан, кўз рангларни бири-биридан фарқлайди, кулоқ товушларни тинглайди, қўл предметлар устини силаб кўради. Бироқ буларнинг ҳаммасини биз тасаввур қиламиз, холос.

Шунинг учун ҳам субъект ва объектта бўлиниш фақат тасаввурда намоён бўлади, объект субъектга нисбатан иккиламчидир. Ҳамма нарса нисбий борлиққа эга, яъни идрок орқали намоён бўлади. Материя тушунчасини Шопенгауэр инкор қилмайди, лекин уни бир томондан макон ва замон сифатида қабул қилинувчи, иккинчи томондан эса объектив сабабият деб, таърифлайди. Яна у шундай дейди: «Сабаб ва ҳаракат материянинг моҳиятидир. Унинг борлиги ва ҳаракати шундан иборатки, қонуниятли ўзгариш орқали, унинг бир қисми бошқаси учун ишлаб чиқаради...».

Объект ва субъект ўртасида сабабият ва етарли асос қонуни муносабати бўлиши мумкин эмас, чунки объективлик субъективликни тақозо қилади, шундай экан, улар ўртасида сабаб ва оқибат муносабатлари мумкин эмас. Шунинг учун ҳам Шопенгауэр дунёнинг реаллиги тўғрисида олиб борилган баҳсни маънисизликдир, дейди.

Лекин шу билан бирга, ташқи дунё тасаввур сифатида мавжуд экан, у субъект орқали мавжуд ва трансцендентал реалликдир. «Шундай экан, — деб ёзади Шопенгауэр, — ҳаёт билан тушни ажратиш қийиндир, негаки, ҳаёт ва туш кўриш бир китобнинг саҳифаларидир».

Ирода, унингча, объектив реалликдир. Дунёда тасаввур сифатида сабабият ҳукмронлик қилади. Бир ходиса бошқа бир ходиса натижасида келиб чиқади. Иккинчи дунё эса, яъни ирода тўғрисидаги дунё макон ва замондан ташқарида ҳеч қандай сабаб орқали боғланмаган чексиздир. Ана шу дунёни иккига ажратиш фалсафанинг вазифасидир.

Шопенгауэр фикрича, тушунчалар тасаввур ҳақидаги фикрлардир. Ақлнинг ижобий томонларидан яна бири кишининг ўйлаб туриб жавоб беришидир. Ирода ягона ички манбадир. У ҳар бир онгнинг бевосита ўзидан келиб чиқади. Ирода тушунчаси ана шу онгдан келиб чиққан ҳолда моҳият сифатида бутун дунёга тарқалади. Инсон ва олам моҳияти ҳам иродага боғлиқ. Ирода ақлга боғлиқ эмас. Ирода — бу куч-қудрат.

Унингча, инсоннинг характери туғма бўлиб, унга эзгулик ва ёвузлик ҳам туғма тарзда берилгандир. Бу ерда у француз файласуфи Декартнинг «Туғма ғоялар» ҳақидаги қарашларига қўшилган ҳолда, ундан фарқли ўларок, инсонни ташқи муҳитнинг махсули эканлигани инкор этади. У ирода табиатидаги қарама-қаршиликлар кураши қонунини тан олади. Ирода — жараён, у доимо ривожланишда. Ана шу куч ривожланишни

содир қилади. Юқори босқичдаги ирода қуйи табакадаги ирода билан курашда бўлади. Қарама-қаршиликлар кураши қонуни ҳамма нарсада бор. Пастки босқичдаги кураш кўр-кўрона содир бўлади. Тафаккур қилиш инсон иродасини заифлаштиради. Унинг таълимотига кўра, фақат битта ирода мавжуд. Инсоннинг билиш жараёни иродага хизмат қилади. Ҳамма нарса мақсадга мувофиқ тарзда содир бўлади.

1. Инсон ўзи нима?

2. Инсон нимага эга?

3. Инсон инсон сифатида ўзида нимани намоён этади?

Инсон ахлоқ-одоб, гўзаллик, бойлик ва хусусий характерга эга. Шунингдек, инсон учун катта бойлик — унинг соғлиги, дейди файласуф. Ташқи томондан ҳамма бой одамлар келажаги зерикарли эканлигини таъкидлайди. Шу билан бирга, Шопенгауэр ўзининг фалсафий қарашлари каторида санъатга ҳам жуда катта эътибор беради. Унинг турли кўринишлари ҳақида фикр юритади. Унинг фикрича, мусиқа санъатнинг бошқа турларига қараганда юксакроқдир. Агар санъатнинг бошқа кўринишлари ироданинг объекти булса, мусиқа иродани фақат назарий жиҳатдан объектлаштиради.

Шунинг учун Шопенгауэр мусикани хис-туйғулар ва изтироблар тили, яъни эҳтиросли, тил дейди. У мусикани инсоннинг фақат ички дунёсидан тарқалган овозлардан келиб чиққан, деб таърифлайди. Шопенгауэр учун санъат бу дунёга иродани ҳаёлан етказиб беришдир. Ҳаётнинг ўзида ирода изтироблари мужассам ҳолда ҳамиша мавжуддир. Лекин санъат асарлари унга ўзгача характер касб этади. Дунёнинг соф ва беғубор билимлари ҳеч бўлмаганда ҳаётга нисбатан қувонч бахш этади.

Шопенгауэр фикрича, билиш иродага хизмат қилади. Билиш айрим объектив дунё ходисаларига қаратилган. Ироданинг оламдаги кўриниши объективдир ва ўз даражаларига эга. Бу даражаларни Шопенгауэр Афлотуннинг гоёларига ўхшатади. Гоёларнинг яққа ареаллардан фарқи шундаки, улар ўзгармас ва мутлақ, макон ва замондан ташқаридадир.

Табиийки, гоёларни билиш жараёни ходисаларни билишдан тубдан фарқ қилади. Шопенгауэр фикрича, «гоёларни билмоқчи бўлсак, ўз шахсимиздан воз кечишимиз керак». Бу фикрни Шопенгауэр қуйидаги мисол билан тушунтиради. Ибтидоий даврдаги инсонлар, яъни овчилар овга боришдан олдин, деворга овга бағишланган ҳаракатлар суратини чизишган. Бу суратлар бошида амалий аҳамиятга эга бўлган бўлса, кейинчалик бу суратларни чизган одамларда ўзининг яратган образларидан таъсирланиб, улар орқали ўз ичидаги гўзал хис-туйғуларини ифода этишган. Демак, тасвирий санъат инсонларни гўзалликка бўлган интилишларини ифода эта бошлайди. Илк амалий мақсад йўқолиб, унинг ўрнини санъатга бўлган ҳиссиёт эгаллади. Шундай қилиб овчи рассом, мусаввир, раққос, хайкалтарош, шоирга айланди. Худди мана шу фаолият санъатнинг тугилишига туртки бўлди.

данинг ўз-ўзи билан кураши яққол намоён бўлади. Бу кураш тасодифлар орқали юз берган инсонларнинг изтиробиди, азоб-уқубатида кўринади. Шунингдек, инсонларнинг шахсий хохишлари билан кўпчиликнинг ёлғон, жоҳилликлари тўқнаш келиб қолганда ҳам кўзга ташланади. Унинг фикрича, трагедиядаги олижаноб, саховатли қахрамонларнинг фожиали ўлими учун қайғуриш керак эмас, чунки трагедиянинг асл мазмуни қахрамон томонидан гуноҳларининг ювилишидир: «Гуноҳлар қахрамонларга тегишли эмас, балки мавжудот, одамзод пайдо булишидаги дастлабки гуноҳнинг борлигидир. Трагедияда акс этган буюк бахтсизлик — бу истисно эмас, балки инсоннинг моҳиятидан уни борлиқда тутган урнидан келиб чиқадиган заруратдир».

Шундай қилиб, ҳақиқатан ҳам шеърият инсон борлиғи тубидаги хис-туйғулари, интилишлари ва изтиробларини жонли тарзда очиб беришга кодир жанрдир. Шеърият инсоннинг ўз-ўзини англашига ёрдам беради. Нафақат бунда, балки инсоннинг маънан шаклланишида ҳам унинг аҳамияти каттадир. Шундай дейиш ҳам мумкинки, шеърият инсон хиссиётларини вужудга келтиради ва ривожлантиради. Агар шеърият бўлмаганида эди, инсон руҳий олами ниҳоятда қашшоқ, ғариб бўлиб қолар эди.

Шопенгауэр санъат тўғрисида фикр юритар экан, унинг турли соҳаларини таҳлил қилади. Лекин Шопенгауэрнинг мусикага бўлган муносабати ўзгачадир: «Агарда санъатнинг бошқа соҳалари иродани қисман ёки билвосита билса, мусика эса иродани бевосита, тўлиқлигича, худди ўзидагидек билади... Шунинг учун ҳам мусиканинг таъсири жуда қучли ва чуқурки, бошқа санъат турлари бу даражага ета олмайди. Бошқа санъат соҳалари соялар ҳақида гапирса, мусика эса моҳият ҳақида сўзлайди». Мусика, Шопенгауэр фикрича, ҳаётнинг, ходисаларнинг қаймоғини акс эттиради. У хиссиётлар, эхтирослар тилида гапирди, сўз бўлса ақл, тафаккур тилидир. Албатта, файласуфларнинг мусикага оид фикрлари диққатга сазовордир. Мусика товушлар орқали борлиқнинг моҳиятини очиб беради. Мусиканинг ўзига хос хусусияти шундан иборатки, унинг тили товушлардан иборат. Товушлар — бизнинг дастлабки, бевосита хисларимизни, кечинмаларимиз, хўрсиниш, оғриқ, қулги, йиғи, кўрқув ваҳимаси ёки шодонлик, хуррамлик ва ҳоказоларни акс эттиради. Товушларда нафақат инсон, балки ҳайвонот олами ҳам ўз эхтиросларини намоён қилади. Товушнинг имкониятлари чексиз, чегарасиздир.

Сўз мазмунни билишни талаб қилса, мусика учун бундай талаб зарур эмас. У ҳамма учун тушунарлидир, фақат бунга инсонда айрим маънавий-маданий тайёргарлик, кўникмалар бўлса етарлидир. Шундай қилиб, санъат Шопенгауэр учун дунёни ирода сифатида англашга ёрдам беради. Ҳаётнинг ўзи, ирода, борлик бу доимий изтиробдир. Лекин уни санъат орқали қайта тушуниш, кўриб чиқиш, англаш бутунлай бошқа

ахамият касб этади. Шунингдек, дунёни санъат орқали чуқур англаш инсонга қувонч бағишлайди.

Шопенгауэр ўз асарларида ҳаётнинг моҳиятига оид масалаларни уз фалсафасининг марказига қўйди. Бу соҳада ҳам Шопенгауэр ирода ҳақидаги тушунчасини оддига суриб, уни инсонлар ҳаётига, уларнинг туғилиши ва ўлимига дахлсиз, деб ҳисоблайди. Унинг иродаси ҳаётга бўлган иродадир. У инсон томонидан ҳис этилмайди. Бу ирода ҳеч қандай қонунларга бўйсунмайдиган, стихияли жараёндир. Табиатнинг абадийлиги ва ундаги чексиз ва мутлақ ироданинг намойиши инсонга онгли мавжудот сифатида бирмунча тасалли бериши мумкин.

Шопенгауэр учун ўтмишнинг инсон учун ҳеч қандай ахамияти йўқ. У ўтмишни ҳам ҳаёл, деб тасвирлайди. Унингча, бутун эътиборни ҳозирги замонга қаратиш лозимдир. Холбуки, ҳозирги ҳаётимизнинг асосини, маъно-моҳиятини унга бўлган интилиш, ирода белгилайди. Ҳозирги ҳаётдан қониққан инсон ўзини бахтли, деб ҳисоблаши мумкин. Негаки, у келажак учун бўлган кўрқувни енгган. Бу кўрқув келажак учун раҳна солмайди. Улим олдидаги кўрқув кўпинча ҳаётдан қониқмаганлик натижасида пайдо бўлади. Қачонки, инсон нотўғри яшаётганлигини англаб етса, у ўз вазифасини бажармасдан туриб, ўлиб кетишидан кўрқади. Агар инсон ҳаётда ўз ўрнини топса, унда қўнгли хотиржам бўлиб, ҳаётдан қониқади.

Шопенгауэр учун ҳаётга бўлган муносабат ҳам катта ахамиятга эгадир. Бу масалани ҳал қилиш учун у билиш жараёнига мурожаат қилади. Бу борада гап фикрларни ўрганиш устида эмас, балки ирода жараёнини ўрганиш ҳақида кетади.

Шопенгауэр қайта-қайта умумий дунёвий иродавий интилиш мутлақ қониқишга олиб келмаслиги, натижада ҳар бир инсон ўз ҳаётида бирон-бир нарсадан тўлиқ қониқмаслиги (бу қониқиш вақтинчалиги) ва натижада бахтли бўлмаслиги ҳақида гапирди. Унингча, ҳар бир қониқиш вақтинчадир. Ҳозирги ҳаётни Шопенгауэр «ҳозирни ўлик ўтмишга айлантириш абадий ўлиш», қисқача қилиб айтганда, «абадий изтироб чекиши», — дейди.

Агар инсон азобдан қутулса, унга ҳамма нарса зерикарли кўрина бошлайди. Изтироб ва зерикаш инсонга азалдан берилган икки ҳолдир.

Узининг ахлоқий қарашларида Шопенгауэр инсонга учта ҳислат хос деб қарайди. Булар: эгоизм, ғазаб-нафрат, раҳм-шафқат. Барча ахлоқий ҳаракатларнинг заминиди ўзгаларга раҳмдиллик қилиш, ўзгаларга қўлдан келганча ёрдам бериш, уларга ғамхўрлик қилиш раҳм-шафқатнинг асосий хусусиятидир. Шопенгауэр фикрича, «раҳмдиллик — инсон маънавиятининг пойдевори, фақат раҳмдиллик ҳақиқий инсонпарварлик нн адолатни белгилаб беради. Адолат ва инсонпарварлик эса маънавий қадриятлар ичида энг олийсидир. Раҳмдиллик ҳислатини Шопенгауэр нафақат инсонларга, балки хайвонларга нисбатан ҳам қўллаш лозим, дейди.

Шопенгауэр фикрича, умумий дунёвий иродага интилиш ва шахсий ҳаётда шу иродани ҳис этиш, унга кўшилиш ҳаётга бўлган иродани бўшаштиради ва таркидунёчиликка олиб келади, яъни инсон ҳаёт қувончлари, моддий неъматларидан ўзини тийиши лозимдир. Иродага интилиш бу хохишларни йукотиш билан баробардир. Хохишлардан қутулишнинг ягона чораси хотиржамликца, деб билади. Ички хотиржамлик таркидунёчиликцадир, дейди Шопенгауэр.

Юзаки караганда, ўз-ўзини ўддириш ҳаётга бўлган интилишни йўқ қилувчи энг яхши чорадир. Лекин Шопенгауэр буни рад этиб, ўз-ўзини ўддириш аслида иродасизлик ва ҳаётга бўлган интилишга бўйсунидир, деб ҳисоблайди. Бунинг урнига, Шопенгауэр фикрича, барча хохишлар ва истакларни рад этиб, улардан воз кечмоқ лозимдир, яъни у христиан дини ва хинд фалсафасига хос бўлган зоҳиддик, таркидунёчиликни хохишлар ўрнига қўяди.

Шопенгауэрнинг динга бўлган муносабати ўзига хосдир. Унингча, Худонинг бор-йўқлигини исботлаб бўлмайди, чунки, ироданинг абадийлиги оламини яратилганлигини инкор этади. Бундан ташқари, вақт мутлақ абадий бўлмасдан, тасаввурлар оламига хосдир.

Шопенгауэр илоҳий иродани оламий иродадан ажратиб, уни ҳеч қандай мақсадсиз бўлган ҳаракат деб ҳисоблаш билан бирга, назарий исботлардан ташқари, динга хос бўлган исботсиз эътиқодни ва шунингдек, ғайритабiiй йўл билан ҳақиқатни очишни тан олмайди. Бундай ҳақиқатни очиш усуллари билан фалсафа ўртасида тубсиз жар бор, дейди Шопенгауэр.

Унинг фикрича, дин зиддиятли хусусиятга эгадир, бир томондан, динда халқни юпатиш ва ногутри фикрлар, аддаш хусусияти бўлса, иккинчи томондан, динда инсонпарварлик, раҳм-шафқат ғоялари мавжуд.

Шундай қилиб, Шопенгауэр таълимотида иррационализм фалсафасида дастлабки пайдо бўлган ғояларни кўришимиз мумкин. Бу ғояларда илк бор буддизм таълимотининг таъсирини ҳам кўрамиз. Агар Шопенгауэр фалсафаси тушқунлик руҳиятидаги фалсафа бўлса, ҳозирги замон иррационалистик фалсафасини эса муҳаббат ва хурсандчилик фалсафаси деб аташимиз мумкин. Бу фалсафани тўғри тушуниш учун фақат билиш ва тафаккур механизмига эмас, балки эзгу ҳис-туйғуларга ҳам таяниш лозим.

АЛЕКСИС ТОКВИЛЬ

(1805-1859)

А.Токвиль француз файласуфидир. У Америка демократияси хақидаги тўрт жилдли асари билан машҳурдир.

Токвиль хулқ-атворда ҳам сиёсатдаги тенгликка интилишнинг энгиб бўлмас тамойили мавжуд, деб ҳисоблар эди. Бундай демократияни ривожлантиришда энг оддинга ўтиб олган мамлакат АҚШ эди. Европа

уларнинг ортидан бориши керак. Токвиль ўз қарашларига кўра **Монтескье** сингари реалист эди. Бир томондан Токвиль **АҚШ** демократиясини эски тузумга қараганда адолатлироқ, деб биларди. Иккинчи томондан, у жамиятдаги сунъий тенглаштиришнинг қанчалик хавфли эканини **ҳам** тушунарди. Ҳар бир одам бошқаларга озми-купми ўхшаб қолади **ва** бу қўп жиҳатдан қобилятсизлар билан тенглашиб қолишга олиб **келади**. Токвиль фикрига кўра, америкаликларни, аввало, пулга қизиқиш **ва** самарадорликка интилиши биргаликда ушлаб туради. Бу ўринда у **оммавий** жамият шаънига ҳозирги даврдаги маданий танқидни анча **оддин** амалга оширган эди.

Токвиль фақат тенглик ўсиши тамойилинигина эмас, балки **янги** «синфий» табақаланишини ҳам кўрди. Бу табақаланиш саноатлаштириш туфайли вужудга келган эди. Бир томондан Токвиль демократик **тенглик** саноатлаштиришга кўмаклашади, деб ҳисоблайди. Биринчидан, ҳар **бир** кишининг моддий фаровонликка интилиши саноат маҳсулотлари **бозорининг** ўсишига олиб келади. Иккинчидан, ўсиб бораётган тенглик **қобилят**ли одамларнинг савдо ва саноатга кириб келишини осонлаштиради. Бошқа томондан Токвиль тенгсизликнинг ўсишига бўлган тамойилни ҳам кўрди. Мустақил хунармандлар бир хил ва зерикарли иш **билан** машғул бўладиган фабрика ишчиларига ажралиб бормоқчалар, **тадбиркорлар** йирик компаниялар тузмокдаларки, уларнинг ишчилар **билан** мулоқоти ишга ёллаш ва маош беришдан нарига ўтмайди. Зодагон **ва** унинг хизматкорлари ўртасида мавжуд бўлган масъулият ҳисси **йўқолиб** бормоқда. Бунда Токвиль **тадбиркорлар** ва уларнинг хизматчилари **ўртасида** тенгсизликнинг янги турига ўтиш тамойилини кўрди. Шундай **қилиб**, Токвиль сиёсий тенглик ва иқтисодий тенгсизлик тамойилини **бажорат** қилди. Демак, Токвиль прогрессга шубҳа билдирган ва XIX аср **биринчи** ярмидаги ижтимоий тараққиётнинг афзалликлари ва камчиликлари **ўртасида** мувозанат ўрнатишга ҳаракат қилган дастлабки мутафаккирлардан бири бўлган.

ПОЗИТИВИЗМ

Позитивизм — Ғарб фалсафасида жуда кенг тарқалган йўналиш сифатида XIX асрнинг 30-йилларида француз файласуфи **ОҒОСТ КОНТ** (1798—1857) томонидан асос солинган. Позитивизм дастлаб **Францияда**, сўнгра Англияда ва ғарбий Европанинг бошқа мамлакатларида **ривожланди**.

Позитивизм тарихи 3 даврга бўлинади:

Биринчи давр — О.Конт, Э.Литтре, Э.Ренан, Роберти (**Францияда**), Д.С.Милье, Г.Спенсер, Дж. Льюис (Англияда), Ю.Охорович (Польшада), Г.Вирубов, В.Лесевич, Н.Михайловский (Россияда), К.Каттанео, **Д.Феррари**, Р.Ардиго (Италияда) кабиларнинг ижод этган даври.

Иккинчи даври — механизм ва эмпириокритицизм даври, деб аталади. Учинчиси неопозитивизм даврига бўлинади.

Бундай даврийлаштириш асосан фалсафанинг муҳим масалаларини қандай талқин қилинишига қараб бўлинган. Бу масалаларни умуман инкор қилувчилар, унинг ҳал қилиб бўлмаслигини тан олувчилар ва бу масаланинг бўлинишини инкор қилувчилар ҳам позитивизмга хосдир.

Позитивизм дастури ўзининг ярим асрлик эволюциясида қуйидагича изохланиши мумкин:

1) билиш дунёқараш ва кадрят сифатида ҳар қандай фалсафий талқиндан озод бўлиши керак;

2) ҳамма «анъанавий», илгариги фалсафа, яъни «метафизика», догматик таълимотлар бевосита аниқ, махсус фанлар билан алмаштирилиши шарт (фаннинг ўзи — «фалсафа») ёки билимлар тизимига умумий шарҳ бериш, фанлар ўртасидаги ўзаро муносабатларни ва уларнинг тилларини ўрганиш билан қаноат ҳосил қилиши лозим;

3) фалсафада «метафизика»ни енгиш учун ўртача йўл тутиш керак, яъни материализм билан идеализм ўзаро курашидан, карама-қаршилигидан юқорирокда турувчи «учинчи» йўлни, «нейтрал» — бетарафлик йўлини топиш керак.

Контнинг фикрича, фалсафа ҳар қандай биринчи сабабни, яъни субстанционал ва ҳиссиётдан ташқари моҳиятни қидиришдан воз кечиши шарт. Ана шу изланишларни позитивистлар кераксиз «метафизика» сифатида талқин этиб, унга қарши «ижобий» билимлар тизимини яратишга интиладилар. Улар ҳар қандай фалсафий спекуляцияга карама-қарши, мунозарасиз ва аниқ далилларга асосланадиган билимларни тарғиб қиддилар. Ана шундай билимни тизимга келтиришни О.Конт ўз фалсафасининг асосий вазифаси, деб бидди.

«Позитивизм» тушунчасини О.Конт қуйидагича таърифлайди:

Биринчидан, ёлғончиликка қарши ҳаққонийлик; иккинчидан, кераксизликка қарши фойдалилик; учинчидан, шубҳалиликка қарши ишончлилик; тўртинчидан, ноаниқликка, мавҳумликка қарши аниқлик; бешинчидан, салбийликка қарши ижобийлик ва ниҳоят, олтинчидан, бузғунчиликка қарши тузувчанлик.

Инсон билими, тафаккури оддинга қараб ҳаракат қилади. Шунинг учун у ўз тарихига эга. Инсоният тафаккури таракқиётини шу тарзда урганиш қуйидаги қонуниятни очишга олиб келади, яъни у уч босқичли қонуният, деб аталади. Биринчиси — теологик ёки ёлғон (фиктив); иккинчиси — метафизик ёки мавҳумлашган; учинчиси — позитив ёки илмийдир. Инсон билиши жараёнида ана шу йўллардан, албатта, ўтади.

Демак, бу услублардан уч турдаги фалсафий дунёқараш ёки умумий қарашлар тизими вужудга келади. Биринчиси — инсон тафаккурининг бошланғич ҳаракатга келувчи нуқтаси; иккинчиси — ўтувчанлик ролини ўйнайди; учинчиси — аниқ, яқуний ҳолатидир.

Конт «Позитив фалсафаси»нинг асосий ғояси — фан ходисаларнинг ташқи киффасини тасвирлаб кўрсатиш билан чегараланиши керак, **деган** галабдан иборат. Опост Конт ана шу ғояга асосланиб, «**метафизика**» бартараф қилинмоғи лозим, деб даъво қилган эди. Конт кенг **табиий**-илмий материални синтезлаштиришга уринди, лекин бу уриниш **Конт**-нинг фалсафий позицияси туфайли фанни сохталаштиришга олиб **кел**-ди. Конт табиатни билиш тарихини уч даврга бўлди. Унингча, **булар**-нинг ҳар бири дунёқарашнинг муайян типига: теологик, метафизик ва позитив типларга мувофиқ келади.

Биринчи теологик давр инсон акли ходисаларни ғайритабиий **куч**-ларнинг, Худонинг таъсири билан изоҳлашга уринган.

Контнинг фикрича, метафизик дунёқараш теологик дунёқарашнинг узгарган шаклидир. Метафизик дунёқарашга кўра, барча ходисаларнинг асосини абстракт метафизик мохиятлар ташкил этади.

Теологик ва метафизик дунёқараш урнига, Контнинг фикрича, «позитив метод» келади ва бу метод «мутлақ билим»дан (аввало, **матери**-ализмдан ва объектив идеализмдан) воз кечишни талаб этади-

Конт узининг уч босқичли схемасидан фанларни туркумлаш **ҳамда** фуқаролик тарихини системалаштириш учун фойдаланди.

Конт жамиятни изоҳлашда илк бор «социология» терминини **қул**-ди. Унинг фикрича, жамият тартибларини инқилобий йўл билан **ўзгар**-тириб бўлмайди. Капитализм ҳукмрон бўлган жамиятда инсоният **тари**-хи тараққиётнинг энг юқори чўққисига чиқиб, инкирозга юз тутди. У якка Худога эътиқод қилиш ўрнига мавҳум олий зотга сиғинувчи «**ян**ти» динга эътиқод қилишни ижтимоий барқарорлик омили, деб **ҳисоб**лайди.

Конт фанларни таснифлашнинг янгича усулини таклиф қилди. Бу тасниф Ф.Бэкон берган фанлар таснифидан бутунлай фарқ қилади. Бэкон ўз таснифини тафаккур, хотира, тасаввур тамойилларига **асос**ласа, Конт таснифи қуйидаги уч тамойилга асосланади:

- 1) Соддадан мураккабга қараб ҳаракат қилиш.
- 2) Мавҳумликдан аниқликка қараб ҳаракат қилиш.
- 3) Қадимги давр фанларидан ҳозирги замон фанига қараб **ҳаракат**.

Контнинг фикрича, бу таснифда фанларнинг мукамаллигига ва аниқлигига урғу берилган.

Лекин бу таснифда ижтимоий фанларга деярли ўрин ажратилмаган, жумладан, тарих, мантиқ ва психология бутунлай тушириб **қолдирилган** бўлса, социология ва ахлоқ фанлари эса охирги уринга тушиб **қолган**. Бу таснифда ижтимоий фанларнинг ўзига хос хусусиятларини **инобатта ол**-маган ҳолда, уларга нисбатан механик тарзда ёндашилади. **Контнинг бу** таснифини кейинчалик неокантчилар ва «**ҳаёт** фалсафаси» **вакиллари** каттиқ танқид остига олдилар.

Контнинг фалсафага муносабати қандай эди? Бу саволга **Конт жа**-воб бермайди. Бироқ фалсафанинг вазифаси хақида позитив **фалсафи**

аниқ фанларнинг хулосасини механистик тарзда умумлаштирмасдан, ўзи яхлит ички тузилмасига эга бўлган фан бўлиши керак, дейди. Шу билан бирга, Конт фалсафанинг дунёқараш хусусиятини олиб ташлайди. Унинг мифология ва динга боғлиқ томонини ҳам инобатга олмайди.

Фалсафанинг предмети, Конт фикрича, фанларнинг энг умумий хулосалари ва усулларини бирлаштириш, шу асосда ўз услубини яратишдир. Фалсафа фани, унинг фикрича, аслида методологиядир. Конт индукция, дедукция ва гипотеза услубларини юқори баҳолайди. Ундан ташқари кузатиш, тажриба, солиштириш орқали таҳлил қилиш усулларини ҳам юқори баҳолаб, уларни айрим фанларда ўзига хос ўрни борлигини таъкидлайди. Бу усулларни барча фанларга бир хидда ишлатиб бўлмаслигини тасдиқлайди. Масалан, физика, химия фанлари — кўпроқ тажрибага асосланади; биология — кузатишга, солиштиришга асосланади, тарих эса солиштириш орқали таҳлил қилишга асосланади.

Контнинг фикрича, социология жамият тўғрисидаги фан бўлиб, ижтимоий ходисаларни солиштириш ва таҳлил қилиш услубларига асосланади. У ижтимоий ҳаётда оила, табиий муҳит, урушлар, маданият, санъат, иқтисодий ишлаб чиқариш ривожини ва бошқа жараёнларни таҳлил қилади. Шу билан бир қаторда, социология фанини миянинг физиологик жараёнларини ўрганувчи френология фанига боғлаб қўяди. Кейинчалик фан ривожини френологияни сунъий ва асоссиз эканлигини исботлади ва бу фан аста-секин йўқолиб кетди.

Позитивизм фалсафасининг кейинги ривожиди инглиз олимлари Жон Стюарт Милль ҳамда Герберт Спенсерлар муҳим роль ўйнадилар.

ЖОН СТУАРТ МИЛЛЬ (1806-1873) дастлабки позитивизмнинг йирик вакилидир. У фалсафий қарашларида Контнинг позитив гоясини қабул қилади, лекин ижтимоий-сиёсий қарашларида унга қўшилмайди. Ж.С.Милль ўзининг «Мантиқ тизими» (1843) номли асарида янги билим фақат эмпирик йўл билан олиниши мумкин, деган хулосага келади. Шунингдек, у мантиқни психологиянинг бир тармоғи сифатида талқин қилади ва мантиқ қонуниятларига психологик тус беради. Дедукция услуби, унинг фикрича, ҳеч қандай янги билим бера олмайди. Бундан ташқари, ҳар қандай хулоса хусусийдан умумийликка қараб боради.

Математика, Ж. Милль фикрича, эмпирик тарзда келиб чиққан. Унинг ҳамма аксиомалари кузатиш ва умумлаштиришга асосланади.

Шундай қилиб, янги ҳамда умумий билимлар манбаи индуктив мулоҳазадир. Бэконнинг индуктив услубига таяниб, Ж. Милль индуктив услубнинг тўрт усулини ишлаб чиқди: 1) келишув услуби; 2) фарқ қилиш услуби; 3) қолдиқ услуби; 4) йўлдош ўзгарувчанлик услуби. Индуктив мулоҳаза, Ж. Милль фикрича, инсоният билимининг хилма-хиллигига ишонишдан иборатдир.

Унингча, ходисалар ўртасидаги сабабий боғланишлар узоқ кузатишлар натижасида тасдиқланганлиги учун кўпгина тасодиқлар ҳам сабабий боғланишларни исботлайди.

Ж. Миллнинг сабабий боғланишлар тўғрисидаги қарашлари Юмнинг ғояларига ўхшаб кетади. У ходиса сабабини «ўзгача бўлган ходисалар йиғиндиси оқибатидир, шунинг натижасида мазкур ходиса албатта содир бўлади», деб тушунтиради. Сабаб тўғрисида Ж. Милль шундай дейди: «Маълум далиллар асосида кейинги далиллар келиб чиқади, бунга бизнинг ишончимиз комидир. Узгармас олдинги факт сабаб бўлади, ўзгармас кейинги факт оқибат бўлади».

Шундай қилиб, Ж.Милль сабаб, оқибат муносабатларини ҳаракатлар кетма-кетлиги тарзида хал қилади, келтириб чиқарувчи, шартловчи, ишлаб чиқарувчи, яратувчи ва ҳоказо муносабатларни эътиборга олмайди.

Материяни «доимий ҳиссиёт имконияти» сифатидаги машхур позитив таърифлаш Ж. Миллнинг қаламига мансубдир.

Ж. Миллнинг фанга бўлган муносабати Ч.Пирс прагматизмга таъсир қилди. У. Жеймс Ж. Миллга юксак баҳо беради, ўзининг «Прагматизм» асарини унинг хотирасига бағишлайди.

Диний қарашларида Ж. Милль ғайритабиийликни фан доирасидан чиқиб кетмаган шаклини тан олади. Унинг ўлимидан сўнг «Дин ҳақида уч лавҳа» (1874) номли асари нашрдан чиқади. Бу асардан маълумки, у Худони тан олади, лекин унинг имкониятини, қўламини, қудратини чеклайди. Негаки, Худо ёвузликни бирданига йўқ қила олмайди, дейди. Бу ғоя шровард натижада У.Жеймс томонидан янада ривожлантирилди. Шунингдек, Ж.Милль қарашлари Г.Спенсер ижодига ҳам катта таъсир қилди.

ГЕРБЕРТ СПЕНСЕР (1820-1903) 1820 йил 27 апрелда Англиянинг Дарби шаҳрида ўқитувчи оиласида туғилади. Ёшлигиданок у Лондоннинг Бирмингем темир йўл қурилишида инженер лавозимида ишлайди. 1846 йилда Герберт Спенсер инженерлик фаолиятини ташлаб, «Экономист» журнали ходими бўлиб ишлайди, ёзувчиликдан топган даромадига яшайди. Герберт Спенсернинг эволюцион ғоялари XIX асрнинг 30-йилларида шаклланади. Спенсернинг йирик асари «Социал статика» 1850 йилда нашрдан чиқарилди. Бу асарда Спенсер органик ривожланишни ижтимоий тараққиётга татбиқ қилади. Тараққиётни «мукамал бахтга интилиш илохий гоёси» сифатида талқин қилади. Бундай талқиндан кейинчалик воз кечиб, тараққиётнинг механистик талқинига ўтади. Ўзининг «Ривожланиш гипотезаси» номли мақоласида Спенсер барча тирик жонзотларни табиий йўл билан келиб чиқишини катъий таъкидламаса ҳам, уларни илохий куч томонидан яратилиши гоёсини шубҳа остига олади.

Жамият тараққиётига нисбатан Спенсер машхур биолог Бэрмнинг табиатдаги барча жонзотларни бир турдан ҳар хил турлар келиб чиқиши ҳақидаги ғоясига таянади. Табиатдаги барча нарсаларнинг асосида қандайдир бир сирли куч яширинганини тан олади. Бу кучни фан орқали билиб бўлмаслигини таъкидлайди. Шундай қилиб, Спенсер табиат ва

жамиятни тушунишда рухий жараёнларни ва рухий кучни тан олмади. Рухият ўрнига махсус фанларга хос бўлган биологик ва механистик кучни киритди. Бу куч асосида ётган илоҳийликни билиб бўлмайдиган сир, деб эълон қилди. Спенсер ўзининг «Асосий бошлангичлар» номли асаридида билиш тўғрисидаги фикрларини илгари суради. Бу асарнинг «Билиб бўлмайдиган» номли бўлимида оламни билиб бўлмаслигини таъкидлайди. Унингча, оламнинг келиб чиқиши, ривожланиши ва қандай куч томонидан яратилганлиги масалалари динда ҳам, фанда ҳам уз ечимини то! ш олмади.

Бу саволларда, Спенсер фикрича, инсон тафаккури англамайдиган (1)иқрлар ётади. Диний таълимотни оламнинг Худо томонидан йўқдан бор қилинганлиги ҳақидаги ғояси, Спенсер учун қуруқ сафсата бўлса-да, иантеизм таълимотидаги оламнинг чексизлиги ва доимий ривожланишда эканлиги ҳақидаги фикрлар олим учун фан томонидан исботланган далиллардир.

Шундай қилиб, Спенсер ҳам дин, ҳам фан томонидан оламнинг асосида ётган кучни билиб бўлмайди, деган хулосага келади. Шунингдек, Спенсер макон ва замон, ҳаракат, бўлинувчанлик, онг тушунчалари зиддиятларга тўла эканлигини ҳам асослаб беради. Ички зиддияти бор иарса ҳақида биз «ҳа» ҳам, «йўқ» ҳам дея олмаймиз. Спенсер шундай метафизик, агностик хулосага келди.

Спенсер фанларни таснифлаш жараёнида Контнинг таснифини бир оз ўзгартириб, кенгайтириб беради. У фанларни уч турга бўлади: 1) мавҳум фанлар: математика, мантик; 2) мавҳум-аниқ фанлар: механика, физика, химия; 3) аниқ фанлар: астрономия, геология, биология, психология, социология.

Спенсер макон ва замонни мавҳум кучнинг кўриниши, деб ҳисоблайди. Макон, замон ва мавҳум кучлар биргаликда материяни ташкил қилади.

«Материя зиддиятга тўла бўлганлиги учун фан нуктаи назаридан аниқ ва муғлак маълумотга эга бўла олмаймиз. Биз материя ҳақида фақат нисбий билимга эгамиз», — дейди Спенсер.

Макон ва замон, унинг фикрича, нисбий реалликдир, унинг мавжудлиги бошқа бир муғлак, мавҳум реалликнинг борлигидан далолат беради. Нарсалар макон ва замонда мавжуддирлар. Макон нарсаларнинг бир-бирига нисбатан жойлаишши, замон эса нарсаларни бирин-кетин содир бўлишидир.

Спенсер биз ҳис қилган оламдан ташқари объектив олам ҳам мавжуд, дейди. Спенсер «Психология асослари» асаридида Беркли, Юмнинг қарашларини танқид қилади. Берклининг «Гилос ва Филонус ўртасидидаги суҳбат» асарини танқидий ўрганиб, Гилоснинг Филонусга берган жайобларига янғича маъно киритади.

Агар Берклида Гилос ва Филонус ўртасидидаги суҳбат бутун борликни иисон ҳис-туйғуларининг йиғиндиси, деган фикрга олиб келса, Спенсер

талқинида, бу суҳбат бошқача хал қилинади, яъни моддий оламни **объектив** мавжуд эканлигини кўрсатади.

Спенсер фикрлар бизнинг онгимизга моддий олам таъсир қилганлиги учун пайдо бўлади, моддий оламнинг инсон организмга бир **хилда** таъсир қилиши бир хилдаги фикрлар оқимини юзага келтиради, дейди. Унинг бу фикри материалистларнинг фикр ва сезгиларнинг **инъикос** сифатидаги тасаввурига ўхшайди, яъни билишда инъикос **назариясини** рад этмайди. Умуман олганда, Спенсернинг фалсафий дунёқарашига ўша давр муҳити, яъни XIX асрда табиий фанларнинг ривожланиши катта таъсир кўрсатди.

Спенсер таълимотининг ўзига хос хусусияти шундан иборатки, **унинг** фикрича, эволюциянинг «ўз чегараси бўлиб, у бундан ошиб ўтолмайди». Бу чегара тизимларнинг тенглигидан ёки эволюционлашган **тартибдан** иборат бўлиб, қачонки қаршилик кўрсатувчи барча кучлар тенглашганда вужудга келади. Спенсернинг ўзи қуйидагича мисол келтиради: **жамият**даги консерватив ва прогрессив кучларни тенглаштириш зарурати **уни** ўрганишнинг ижтимоий маъносини яққол кўрсатиб беради. **Бирок** Спенсер тенгликни мутлак, деб ҳисобламайди. Унинг фикрича, **тенгликни** ўрнатиш билан ўзгаришлар жараёни тугамайди, эртами ёки кечми **яна** тенглик ҳолатига интилиш бошланади. Мувозанат сақловчи **мунгазам** ҳаракатдаги тартиб одатда ташқи кучлар туфайли юзага келади, **бирок** қачонки ўрнатилган мувозанат эски тизим ўрнини боса олса, **шундагина** керакли натижани бера олади. Лекин вужудга келган ҳолатни **алоҳида** тизим йўналишидаги, қайтарилмайдиган ҳолат, деб ҳисоблаб бўлмайди, чунки у бошқалардан фарқ қилмайди. «Ҳаракатлар сони материя **сонинг** доимий тенглиги»дан келиб чиқиб, тортиш ва итариш **кучининг** суръати доимий эканлигини тан олиш мумкин: «эволюция **ва тугалла**ниш давлари ўзаро алмашилиб туради. Утмишда бир қатор **шундай** эволюциялар мавжуд бўлиб, улар ҳозирги вақтдаги эволюциянинг **айни** ҳисобланган ва келажакда ҳам худди шунга ўхшаш эволюциянинг **қайта**рилишини кутиш мумкин, улар ҳам ўзига хос тарзда ва ҳамиша **ўзининг** турли хилдаги конкрет томонлари бўйича тантана қилиши мумкин, **деган** хулоса келиб чиқади».

Шундай қилиб, Спенсер айланишнинг қадимги қондасига **қайтади**. Бу қоида ҳамиша у ёки бу ташқи ўзгариш билан фалсафа **тарихига** кириб келган.

Спенсер томонидан умумий шаклда ишлаб чиқилган эволюция **гояси** биология, психология, социология ва ахлоқда қўлланилмоқда. **Биология** конунни ўрганувчи, кўрсатилган барча соҳалар ичида асосий фан **ҳисобла**нади. Спенсернинг фарази буйича, ҳаётнинг барча мураккаб олий **даража**даги рухий ва ижтимоий жараёнлари охир оқибатда биологик **конунлар** билан яқунланади ва улар ўзига хос механик биоморфизм **кўринишида** ўтади.

Спенсер таълимотининг ўзига хослиги XIX асрнинг 40-йилларидаги биология фани эришган катта ютуқлар билан ифодаланади. Ҳақиқатан ҳам, 1838 йилда Г.Шлейден ўсимлик хужайрасини кашф этди (Р.Гук ушбун Шлейдендан 200 йил олдин кашф этган бўлса ҳам, бу кашфиёт ўз даврида муайян сабаблар туфайли юзага чиқмай қолиб кетган), 1839 йилда Т.Шванн хайвонлар хужайраларининг ўзига хослигини асослаб берди, 1843 йилда А.Келиккер тухумдан худди хужайрадагидек катта хайвонларнинг барча аъзолари ривожланиб чиқишини кўрсатиб берди. Агар ўша вақтдаги сиёсий иқтисодда меҳнат тақсимотининг ривожланиш ғояси кенг тарқалганини ҳисобга олинса, (1827 йилда Мили Эдварде бунинг исботи сифатида хайвон танаси моддаларининг турли-туманлигидан фойдаланиб, ушбу биологик жараёнда меҳнат тақсимотининг умумий қонунини назарда тутган) Спенсернинг биологизми етарли даражада тушунарли бўлади.

Спенсернинг фикрича, ҳаёт бу «ички муносабатларнинг ташқи муносабатларга тинмай мослашишидан иборат». Спенсернинг биология ва психология соҳасидаги ишлари ўша даврдаги фикр ва қузилишлар учун ўзига хос аҳамиятга эга бўлди. Спенсер табиий танлаш ҳақидаги Ч.Дарвин таълимотининг ўзигина организм ривожланишининг барча муаммоларини ҳал қила олмаслигини билса ҳам, лекин уни қўллаб-қувватлайди. Спенсер ғояларининг энг муҳимларидан бири — индивидуумнинг шаклланиши секин-аста барча тўпланган тажриба асосида аниқланади, деган фикрди.

Спенсер социологиясининг моҳияти — жамиятнинг ҳаёт жараёнига мослашуви, жамиятнинг тирик организм каби табиий йўл билан вужудга келиши ва ривожланишидан иборат. Бундан шундай муҳим хулоса келиб чиқади: жамият ва унинг институтларини ҳар қандай сунъий ташкил этишга уриниши ёки жамиятни сунъий йўл билан қайта қурилиши — амалга ошмайдиган иш; Спенсер «жамият узича ривожланади, лекин у сунъий асар эмас», «конституциялар яратилмайди, ўзи етишиб чиқади» каби фикрларни келтиради ва мунтазам тақроқлайди.

Спенсер тарихда буюк кишиларнинг ҳал этувчи роли ҳақидаги фикрни бутунлай инкор қилади. Ҳатто, монах ҳам ўзи бошқараётган жамиятни ўзгартиришга ожизлик қилади. «У вақтинча бузиши, бошқаришнинг табиий жараёнини тутиб туриши ёки унга ёрдам бериши мумкин, бироқ умумий жараён ҳаракати устидан ҳукмронлик қила олмайди». Буюк кишилар жамият тақдирини белгиламайдилар, балки улар ҳам «буюк кишилар каби ушбу жамият моҳиятининг маҳсулдирлар». Спенсер фикрича, жамият структураси ва унинг сиёсий шакллари, жамият ҳаёти хусусиятлари ва халқ характери билан ёки аниқроқ қилиб айтганда, уни ташкил этувчи индивидуумлар билан белгиланади: «...Халқ характери биринчи бошланғич сиёсий шакл манбаидир». У ўз навбатида ушбу халқнинг атроф-муҳитдаги шарт-шароит билан ўзаро муносабати жараёнида вужуд-

га келади, ўзгаради ва яшаш учун курашишга, яхшироқ **бир тарзда** мослашишга қаратилган куч билан ифодаланади.

Умуман олганда, Спенсер социологиясининг асоси ўзининг **назарий** мазмуни бўйича зиддиятли характерга эгадир. Бир томондан, **Спенсер** жамият ривожланишини табиий сабабий боғланиш жараёни **сифатида** кўриб чиқишга ҳаракат қилиб, тарихни буюк шахслар ҳал қилиш **ҳақида**ги фикрга қарши чиқади, социал ўзгаришларнинг ҳал қилувчи **омилини** айрим шахслар ихтиёри ва фаолиятдан эмас, балки мамлакатнинг **барча** одамлари ҳаракатидан кидириш кераклигини тан олади. Бундай **хулюсалар** Спенсернинг илмий анъаналар изидан борганидан далолат **беради**. Юкорида баён қилинган қарашларнинг ўзи шундай хулосага **келишга** асос бўла оладики, жамиятнинг синфларга бўлиниши ва экзогуатация қилувчи синфлар сони халқ хусусиятидан келиб чиқади ва тўлиқ **бунга** жавоб беради. У таъкидлайдики, «вассаллар томонидан садоқат **рухи** бўлмаганида, феодал тизими ҳеч қачон мавжуд бўлмас эди». **Спенсер**нинг ижтимоий ҳаётни биологик иборалар асосида тушунтириб, **ижтимоий** ривожланишни ҳақиқий қонунчилик нуктаи назаридан таҳлил **қили**нишини четлаб ўтишга уриниши илмий жиҳатдан самарасиз бўлиб **ҳисоб**ланади.

Социологияда «яшаш учун кураш» тамойилининг кенг **тарқалиши** янга социологик оқим учун замин тайёрлади. Бу ўз навбатида «**дарвинизм** социологияси» деб номланиб, синфий нотенгликни ёқлаш **учун** хизмат кидди. Спенсер социологиясининг ошқора апологетик **характери** организмнинг функциялари ҳамда ижтимоий гуруҳлар ва **ташкilotлар** аро ўзаро ўхшашликни ўрнатишга бўлган ҳаракатини намоён этади.

Ижтимоий эволюциянинг йўналиш ва келажаги ҳақида гапирар **экан**, Спенсер жамиятни икки хил турга ажратади. Биринчиси — давлат **ҳокимиятига** бўйсунувчи характерга эга бўлган ҳарбий тизимга **асосланган** зўравонлик (деспотизм), иккинчиси — давлат ҳокимияти ҳуқуқлари минимумга келтирилган ва гўёки шахс озодлиги ва фаолиятини **таъминлай**диган sanoat тизимидир. Спенсер социализмга карама-қарши **ижтимоий** эволюциянинг келгуси босқичи сифатида жамиятнинг учинчи **босқичи**ни ташкил этувчи эркин иктисодий муносабатларнинг юзага **келиши** эҳтимолини эътироф этади.

Хулоса қилиб айтганда, позитивизм фалсафаси XIX асрнинг **табиий** фанлари ривожланган даврда шаклланди. Бу фанларнинг умумий **усулла**ри ва хулосаларини бирлаштириб янгича талқин қилиш асосида **янги** позитив фалсафа яратилди. Бу фалсафанинг асосий вазифаси **фалсафа**нинг дин ва мифология билан боғлиқ бўлган дунёқараш **хусусиятини** истисно этган ҳолда фанларнинг энг умумий методологияси **бўлишдир**. Позитивизм ўзининг фанлар таснифига социология ва психологиядан ташқари бошқа ижтимоий фанларни, ҳатто, киритмади ҳам. **Позитивис**тлар фалсафанинг методология сифатидаги вазифасини эълон **қилишди**,

лекин бу жараённи очиб беришда зиддиятларга учрадилар. Методология билишнинг турли хил усулларини ишлаб чиқадиган назариядир. Бу назарияни Спенсер ривожлантирар экан, жиддий карама-каршиликларга учради. Фалсафада энг муҳим масала ҳисобланган олам асосида нима ётади, дунё қандай яратилган, деган саволларга аниқ жавоб йўқлигини таъкидлайди. Шу масалада агаостицизм позициясига утди. Фаннинг, жумладан, фалсафанинг билиш доираси чекланганлигини кўрсатди. Позитивизм билишни қўкка кўтарган булса-да, пшровард натижада узи боши берк кўчага кириб қолди. Инсоннинг билиш имкониятларини чегараланган, деб ҳисоблади. Мутлақ ҳақиқат ўрнига фақат нисбий ҳақиқатни тан олди.

Бундан ташқари, позитивизм фалсафасида ижтимоий жараёнларни ўрганишда содда биологик услубларни қўллаш кенг тус олди. Ч.Дарвиннинг биологик турларнинг ривожланиши назариясини жамиятга унинг ўзига хос қонунларини эътиборга олмаган ҳолда татбиқ қилинди. Бу кейинчалик социал дарвинизм оқимининг вужудга келишига сабаб бўлди. Инсон ҳаётининг рухий томонлари соддалаштирилди, сохталаштирилди. Рухий кучни позитивистлар мавҳум, билиб бўлмайдиган куч, деб атадилар. Уни инкор қилмасалар-да, тушунтириб бериш мумкин эмаслигини таъкидладилар. Кишилиқ жамиятининг ҳайвонот олаמידан сифат жиҳатдан фарқ қилишини ҳам тушунтириб бера олмадилар. Позитивизм фалсафасини ўрганар эканмиз, бир нарса яққол кўзга ташланади. Агар фалсафа фақат фан, деб талкин қилинса, унинг дунёқараш томонлари назарга олинмаса, фалсафий масалалар доираси ниҳоятда чегараланиб қолади, боши берк кўчага кириб қолади. Ҳозирги замон жамиятининг ривож ижтимоий жараёнларнинг мураккаб эканлигини, уларни соддалаштириш ва сохталаштириш мумкин эмаслигини курсатади. Инсон, унинг маънавий, рухий ҳаёти ҳозирги жамиятда ижтимоий фанлар аҳамиятини ва уларнинг тутган ўрнини равшанлаштирмоқда. Айниқса, позитивизм четлаб ўтган тарихнинг ниҳоятда муҳим аҳамияти кўзга ташланмоқда. Тарихни ўрганишда уни жонсиз далиллар мажмуаси сифатида эмас, балки инсон қалби орқали ўша даврни ҳис қилиш, бу ҳиссиётларнинг ахлоқий-маънавий томонлари жамиятни тушунишда катта аҳамиятга эга эканлигини кўрсатиш лозимдир. Давлатимиз сиёсати ҳам тарихни ва маънавиётни шундай нуқтаи назардан чуқур ўрганишга даъват этмоқда.

НЕОКАНТЧИЛИК

XIX асрнинг ўрталарига келиб, Европада ўзига хос интеллектуал вазият вужудга келди. Бундай вазият, биринчидан, анъанавий фалсафий тизимнинг бузилиши билан асосланса, иккинчидан, назарий фалсафанинг ривожига табиий-илмий фанларнинг таъсири кучайиб бормоқда эди, жумладан, физика, физиология, медицина ва ҳоказо.

Германияда бу даврда капиталистик муносабатлар ривожини **юқори** чуққисига етиб, ишлаб чиқариш, харбий техника, ахборот воситалари соҳасида ривожланиш жадал суръатда бормокда эди. Албатта, бундай жараён ўз вақтида техникавий ва табиийёт фанларининг ривожини талаб қилар эди.

Юзага келган бундай вазиятни фалсафий тадқиқ этишга киришган Бюхнер, Фогт, Молешотт каби кўплаб олимларни кўришимиз мумкин. XIX асрнинг иккинчи ярмига келиб ғарбнинг кўпгина файласуфлари орасида Гегель фалсафаси ўз аҳамиятини йўқотган эди. Шунинг учун ҳам бу олимлар учун Кантнинг фалсафаси асосий манба вазифасини бажарди.

ОТТО ЛИБМАН (1840—1914) илк бор «Кантга қайтиш» шиорини ўртага ташлаган файласуф ҳисобланади. Унинг фикрича, «Кантга қайтиш» Кант ва унинг тарафдорлари таълимотини қайта тиклаш орқалигина мумкиндир. Ана шу фикрни Либман ўзининг «Кант ва эпигонлар» асарида ривожлантирди (1865). Либман фикрича, Кант таълимотининг ўзига хос томони шундан иборатки, Кант «жон», «мия» ёки Лейбницнинг руҳий «монада» тушунчасидан келиб чиқмайди, балки у ўз таълимотига «онг» тушунчасини асос қилиб олади. Лекин Кант узининг билиш соҳасидаги тадқиқотларини алоҳида индивиднинг ёки инсониятнинг онгини таҳлил қилишга қаратмаган, балки мавҳум «онг» категорияси устида ишлаган. Демак, Либман фикрича, «онг» категорияси дунёни тушунишни биринчи шартидир ва у хар қандай фан объектининг асосида ётади. Ана шу онг дунёси эса ўзининг ички — «имманент» шакллари орқали бошқарилади. Яъни, калейдоскоп ўзининг майдонидаги буюмларни ўзида қандай акс эттирса, онг ҳам бутун борликни ўз ички қонуниятлари орқали акс эттиради.

Бирок Либманнинг Кантдан фарқи шундан иборатки, унингча «**нарса** ўзида» ҳиссиётимизнинг объектив сабаби эмас, балки онгнинг ички (имманент) ғояси бизнинг билиш дунёмизни ўзига мослаб тузади. **Либман** айтадики, «Баҳор гули менинг онгим нуридан ташқари нима **ҳам** бўлар эди? Ҳеч нима!»

Бундан Либманнинг кейинги ишларида Кант фалсафасининг идеалистик томони кўпроқ ривожлантирилганлигини англаб олишмиз мумкин. Кантнинг априор тушунча тўғрисидаги ғояси эса Либман қарашларида космик, метакосмик мазмун олди ва дунёнинг асосий сабабига айланди.

Либман Кантнинг фалсафасига қайтишга унинг идеалистик онтологиясидан келиб чиққан ҳолда даъват қилган бўлса, ана шундай чақирик табиийёт тадқиқотчилари томонидан ҳам илгари сурилди. Бу асосан ҳиссиётнинг ташқи физиологияси ҳақидаги таълимотларнинг ривожини билан боғлиқ ходиса эди. Машҳур физиолог олим **ИОГАНН МЮЛЛЕР** (1801—1858) ташқи ҳиссиётнинг ўзига хос энергияси қонунини кашф

кидди. Мазкур қонун бўйича, ҳиссиёт нарсаларнинг ёки таналарнинг ташқи ҳолатини, сифатини онгга етказувчи механизм эмас, балки ҳиссиёт ташқи сабаблар таъсири натижасида бизнинг асабларимиз орқали онгга боровчи сифатлардир. Ана шу Мюллер томонидан кашф қилинган қонун XIX асрнинг иккинчи ярмида ривожлантирилиб, кенг тарқалди. Бунда Мюллер қонунига биноан, бир хил ташқи таъсирлантурувчилар кузнинг турсимон қобиғига таъсир этиб, нур (чирок) сифатида қабул қилинади, терида эса иссиқлик ҳиссиётини уйғотади. Ва ақсинча, турли таъсирлантурувчилар бир хил ҳиссиёт уйғотиши мумкин. Худди ана шу кузатиш ва умумлаштириш табиётшунослар уртасида Кант билиш назариясининг субъектив-идеалистик томонига катта қизиқиш уйғотди. Демак, улар бундан хато хулоса чиқардилар, яъни бизнинг ҳиссиётимиз, тажрибамиз фақат бизнинг тузилишимиз маҳсулидир. Бизнинг ички ҳолатимиз ташқи таъсирлантурувчилар натижасида намоён бўлиши мумкин, лекин ташқи олам объектларининг ҳақиқий табиати ҳақида ҳеч қандай маълумот бермайди.

Бу ғносеологик хулоса Кантнинг билиш назариясининг физиологик талқини асосида юзага келди.

ГЕРМАН ГЕЛЬМГОЛЬЦ (1821—1894). Неокантчилик ҳаракатининг вужудга келишида алоҳида ўрин тутган буюк олмон физиологи ва физици Герман Гельмгольц эди.

Гельмгольц физика билан биргаликда фалсафага ҳам қизиқиши катта эди. Табиатшунос олим сифатида шуғулланган муаммолари унинг эътиборини билиш назариясига қаратди. Бу ҳиссиётнинг физиологик соҳасидаги тажрибавий тадқиқотлар, геометрик аксиомаларнинг табиати масаласи ва неевклид геометрия физиканинг асослари масаласи эди. Кантнинг танқидий фалсафасини у физиологик жиҳатдан талқин қилишга ҳаракат қилди.

Ана шу тадқиқотларида Гельмгольц бизнинг тушунчаларимизнинг объектларга қанчалик мос тушиши ёки тушмаслиги масаласига эътиборини қаратди. Лекин Гельмгольцнинг қарашларида қарама-қаршиликлар мавжуд эди. Чунки — у, бир томондан, фикрнинг «априор қонуни»ни тан олади ва иккинчи томондан, макон ва замоннинг «трансцендент реаллиги»ни ҳам эътироф этади. Бизнинг ҳиссиётимиз мазмуни ташқи предметларнинг таъсирига боғлиқ, бошқа томондан, бу таъсир фақат «белгилар» ёки «символлар»дир. Бундай қарашлари билан Гельмгольц бир вақтнинг ўзида ҳам агностицизмни, ҳам материализмни ривожланишига катта ҳисса қўшди. Агностицизм сифатида у ҳиссиётни ташқи ҳодисаларнинг белгиси сифатида қарайди ва шу орқали нафақат ўхшашликни, балки нарсалар билан бир хиллигини ҳам инкор қилади. Ва шу ернинг ўзида моддиюнчи сифатида, тушунчалар ташқи предметларнинг бизнинг асаб системамизга таъсири натижасида вужудга келади, дейди.

Шундай қилиб, Гельмгольц ғояни борлиқдан, онгни табиатдан ажратиб қўяди. Чунки, ғоя ва у акс эттираётган объект икки ҳар хил дунёга тегишли, дейди. Ва Кантга ушлаб «ходисалар» билан «нарса ўзида»ни бир-биридан ажратиб қўяди.

Ана шу қарашни Гельмгольц 1878 йилда ўзининг «Идрок факлари» номли машҳур маърузасида асослаб беради. Гельмгольцнинг фикрича, бизнинг ҳиссиётимиз ташқи таъсирнинг хусусиятлари ҳақида хабар беради. Ҳиссиёт эса белги ҳисобланади, лекин тасвир эмас. Чунки тасвирдан маълум маънода предмет билан ўхшашлик талаб қилинади. Белгидан эса предмет билан бундай ўхшашлик талаб қилинмайди. Гельмгольц предмет билан уни ҳис қилувчи субъект тасаввурининг ўхшашлиги ҳақида гносеологик масалани ўртага ташлади. Ва бу масалани у тўғри ҳал қила олмайди. Унингча, бундай қарашнинг моҳияти шундаки, ҳар бир предметнинг ўзгариши ҳиссиётда ҳам ўзгаришга олиб келади.

Шундай қилиб, Гельмгольц Кантнинг танқидий фалсафасининг айрим томонларини ривожлантирди. Билиш назариясида эса тадқиқот, тажриба ўтказиш, шунингдек, математик аксиомаларнинг табиати ҳақидаги масалалар бўйича ўзининг мустақил қарашларига эга эди.

ФРИДРИХ АЛЬБЕРТ ЛАНГЕ (1828—1875) неокантчиликнинг ривожидан муҳим ўрин тутди. У Кантнинг ҳамма таълимотини тўлиғича қайтармай, айрим масалаларда унинг чегарасидан чиқиб кетди.

Ланге «Материализм тарихи ва унинг танқидини ҳозирги даврдаги аҳамияти» (1866) номли асосий асарида ўзининг фалсафий қарашларини баён қилган.

Кант таълимотининг аҳамиятини чеклаб қўрсади, яъни Ланге фикрича, бизнинг тушунчамиз предметлар билан ифодаланмайди, балки предметлар бизнинг тушунчамизни ифодалайди. «Бундан шундай хулоса келиб чиқадики, тажриба предмети — фақат ходисадир, ҳеч қандай «нарса ўзида» эмас.

Бу фикрни Кант ақлни априор синтетик мулоҳаза юритиш қобилиятидан келиб чиққан ҳолда исботлашга ҳаракат қилган. Ланге эса бу масалада янги нуқтаи назарни илгари сурди. Физиологлар Иоаганн Мюллер ва Гельмгольцнинг фикрини ривожлантириб, таъкидлайдики, Кант фалсафасининг моҳиятини аъзолар ҳиссиётларининг физиологияси тасдиқлайди.

Ланге ёзади: «Бизнинг ҳамма тажрибамиз руҳий тузилишимиз билан асосланади, қандай ҳис қилсак, шундай ҳис қилишимизга, қандай ўйласак шундай ўйлашимизга мажбур қилади, бошқача тузилишда эса худди ўша предметлар бутунлай ўзгача тасаввур қилинади. Нарса ўзида эса ҳеч қандай мавжудот томонидан тасаввур қилинмайди».

Шу нуқтаи назардан Ланге Кантнинг категориялар туғрисидаги тағлимотига ўзгартишлар киритди. Унинг фикрича, категориялар соф ақлнинг маҳсули эмас, балки бизнинг физиологик, руҳий тузилишимизга

боғлиқ ва ҳар қандай тажрибадан ташқаридир. Шу маънода, априор ҳолатлар заруратдир ва ҳар қандай тажрибадан ташқаридадир ва у инсоннинг тузилишига боғлиқдир.

Ланге позитивистлар каби метафизика ва материализмни инкор қилиб, эмпиризмни ташвиқ қилади. Ланге учун аҳамиятли булган нарса моддийликдан тозаланган «тажриба»дир.

Зеро, априор категорияларнинг ягона манбаи бизнинг тузилишимизга боғлиқ экан, тажрибадан ташқари улар узининг аҳамиятини бутунлай йўқотади. Шунинг учун ҳам биз ходисалар дунёсида туриб, «нарса ўзида» ҳақида хулосага кела олмаймиз. «Нарса ўзида» ходисаларнинг нариги дунёсида турувчи трансцендент сабабдир. «Нарса ўзида» — фақат «чегара гушунчасидир».

Лангенинг таълимоти мантиқан мифологизмга бориб тақалади. Унинг гносеологик позицияси материализмга булган муносабати билан асосланади. Ланге табиат ҳақидаги янги фанларни зарурат асоси сифатида эътироф этиш билан биргаликда материализмнинг ҳам ўзига хос фалсафий дунёқараш эканлигини тан олмайди. Балки уни механик дунёқараш сифатида талкин қилади.

Унинг фикрича, материализмни фақат «ходисалар материализми» сифатида эътироф этиш мумкин, лекин фалсафий дунёқараш сифатида эмас.

Шундай қилиб, Ланге фалсафага мифологик-иррационал элементларни киритади. Бу билан у «рационал» кантчиликнинг иррационализмдан узокда эмаслигини кўрсатади.

Ланге ўзининг «Ишчи масала» (1865) номли асарида ижтимоий ҳаёт тўғрисидаги қарашларини дарвинизм ва мальтусчилар таълимоти асосида ривожлантиради. Шунингдек, у бутун дунё тарихий жараёнини схематик тарзда акс эттиради. Бутун тарих, Ланге фикрича, Дарвиннинг «яшаш учун кураш» қонунидан иборат. Лекин Лангеда бу қонун фақатгина расмий ифодага айланган. Ана шу ифоданинг мазмуни эса Мальтуснинг «ер юзида инсониятнинг кўпайиб кетиши» қонунини англатади. Лангенинг бу фикрини Маркс Кугельманга (1870 й. 27 июнь) ва унинг ўзига ёзган хатида (1865 й. 29 март) танқид қилади.

ГЕРМАН КОГЕН (1842—1918) — неокантчиликнинг Маргбург мактаби асосчиси ва раҳбари. У Маргбург университетиде ўқитувчилик фаолиятини бошлаганлиги учун бу мактаб фалсафий адабиётларда шундай, деб аталади. У 1875 йил Ф.А.Ланге вафотидан сўнг фалсафа кафедраси мудири лавозимини эгаллайди. 1912 йилда Коген истеъфога чиқиб, Берлинга келади ва умрининг охиригача шу ерда яшайди.

Маргбург мактабининг аҳамияти шундаки, Коген ва унинг издошлари меҳнати туфайли Кантнинг билиш назарияси айрим ғояларидан янги фалсафий тизимнинг асосларини тузишга ҳаракат қилинди.

Коген ўзининг илмий фаолиятини Кантнинг асосий рисолаларини галқин қилишдан бошлайди.

1871 йилда «Кантнинг тажриба назарияси».

1877 йилда «Кант ахлоқини асослаш».

1883 йилда «Чексиз зарралар тамойили».

1889 йилда «Кант эстетикасини асослаш».

1904 йилда «Иммануил Кант».

1907 йилда «Соф ақлни танқид»ига шарҳлар асарларини чоп эттирди.

Коген фаолиятининг иккинчи даври унинг шахсий фалсафий таълимоти яратиш билан боғлиқ. Айнан ана шу таълимот неокантчиликнинг Марбург мактаби фалсафаси асосини ташкил қилади. Шу даврда яратилган асарларида нафақат Кант, Маймон ва Фихтенинг балки Гегелнинг ҳам таъсири сезилиб туради. «Соф билиш мантиғи» (1902), «Соф ҳиссиёт эстетикаси» (1912) каби асарларда Коген қарашлари кантчиларнинг қарашларидан кўп жиҳатдан фарқ қилади.

Кант фалсафасини ўргана туриб, Коген ундаги дуализмни олиб ташлашга ҳаракат қилади. Шу билан бир қаторда, Коген Кантнинг билиш назариясидаги ҳиссиётнинг аҳамияти тўғрисидаги фикрини ҳам олиб ташлайди. Идеализм мантиқийлик нуктаи назаридан гносеологик таълимот сифатида талқин қилинади.

Худди шундай талқинни Коген математика ва табиатшуносликни «трансцендентал» асослаш, деб атайди. Унинг фикрича, фалсафа онгнинг борлиққа муносабати масаласидан эмас, балки математика, табиётшунослик, ахлоқ каби фанларнинг тушунчаларини мантиқий асослаш масаласидан келиб чиқиши зарур. Шунинг учун ҳам фалсафанинг биринчи ва асосий фани бу мантиқдир, аниқроғи «соф билишнинг мантиғидир». Унинг мақсади «фалсафий тизимни асослашдан иборатдир». Фалсафа нафақат услубий жиҳатдан илмий бўлиши керак, балки предмети жиҳатидан фан фалсафаси бўлиши керак.

Коген фалсафий таълимотида Кантнинг ҳиссий билиш тўғрисидаги фикрлари бутунлай ўзгартирилди. Кант учун макон ва замон ҳиссиёт шакллари эди. Коген учун эса бундай бўлиши мумкин эмас. Кант учун макон ва замон 2 хусусиятга эга, яъни улар ҳам ҳиссиёт оламига, ҳам априор билиш аппаратида тегишлидир. Буларнинг интуитив, мушоҳадавий хусусияти ақлий билиш мантиғига, тушунчалар категорияларга қарама-қарши қўйилади.

Коген бўлса, Кантга нисбатан билишнинг ҳамма шаклларини идеализм асосида бирлаштиришга ҳаракат қилди. Бу вазифани бажариш учун у ҳиссиёт билан ақл ўртасидаги фарқни силлиқлайди. Кантнинг «нарсалар ўзида»ни ҳиссиётга таъсири тўғрисидаги доктринадан воз кечади. Борлиқ Коген учун категория орқали англандиган борлиқдир. Макон иа замон ҳам ҳиссий интуициядир. Бунда тафаккурнинг априор категория-

и ва шакллари туфайли «Х»нинг янги қирралари ва муносабатлари шб борилади. Билиш ирсдмети ҳеч қачон бизга тайёр, тугалланган ҳолда мантиқий тафаккурдан ташқарида берилмайди. Билиш предмети «нарса» эмас, балки билиш вазифасидир. Бу вазифани ҳал қилиш чексизликка олиб кслоди, лскин ҳеч қачон узининг якунига етмайди. Бунда доим қандайдир «иррационал» қолдиқ қолади, «нарса узида» — «чегаравий» ёки охирги, ҳеч қачон охиригача очилмаган тушунчадир.

Шунлшй қилиб, бу мактабнинг фалсафий фикрлари, биринчидан, ҚДНГ фйлсифисадаги материализмдан бутунлай воз кечди ва дунёни бундай онг, тафаккур дунёсига айлангирди, иккинчидан, пайдо бўлаётган НШИ флиларнинг тенденциясини акс этгирди.

Коген идеализми билиш назариясидан ташқари, тажриба ва борлиқни чам ўз ичига олади. «Онг — трансцендентал нуқтаи назардан ўйландигам қонуннинг биринчи шаклигина эмас, балки услублар йиғиндиси ҳамдир, жумладан, илмий тажриба ва унинг мазмуни ҳамдир».

Тажриба илмий бўлиши учун турли мазмунларни бир қонунга бирлаштирувчи қоидага айланиши керак. Ана шу қонун ва қоидалар юқоридаги асослардан келиб чиқиши лозим. Бу ерда Коген бирлик фақат онгда бўлишини таъкидлайди. Моддийлик ҳеч қачон бирлик бўлмаган, моддийлик бу агрегатдир. Шунинг учун ҳам билиш предмети «нарса» эмас, балки предмет ҳақидаги тушунчадир. Борлиқ ўзидан ўзи келиб чиқмайди, балки у дастлаб фикрда пайдо булади. Агар фикр «бирламчи фикр» бўлса, унда буни билиш — билишнинг ибтидосини фикрдан қидиришни англатади. Шундай қилиб, фикр фақат ўзидагина, унинг дастлабки фикрида мавжуддир. Ана шу дастлабки фикр бутун борлиқнинг ҳам асосидир, бошланғичидир.

Чексиз билиш жараёнида ва борлиқни яратилишида Когеннинг идеали математик билишдир. Янги табиётшунослик математик табиётшуносликдир. Бу жараён Кант давридан бошланган эди.

Когенда математика фанларнинг идеали эканлиги алоҳида маъно касб этади. Шу жиҳатдан, у математика ҳақидаги таълимотида марказий ўринни чексиз заррачалар тўғрисидаги тушунчалар эгаллайди. Математиканинг асосий услуги эса чексиз заррачаларни ҳисоблаш услугидир. Айнан математик тушунча бўлган чексиз заррачаларда Коген ўзининг идеалистик фикрини тасдиқлашга ҳаракат қилган. Унга биноан воқелиқни биз фикрдан топамиз, ҳиссиётдан эмас, унда айнан ҳиссизликдан чиқиб, фикрий бошланғичга борамиз. Фаннинг ўзи эса мавжудликнинг бошланғичини ҳиссизликдан ташқаридалигини исботлаши керак.

Коген фикрича, фан ҳақиқатдан буни исботлайди. Ҳамма моддалардаги содир бўлаётган ҳодисаларни модда ҳодисаси сифатида физика чексиз заррачалар ҳаракати орқали тушунтиради, яъни ҳиссиёт томонидан қабул қилинмайдиган атом ва молекулаларни, шунингдек, вазнсиз

эфирнинг тўлқинсимон ҳаракатини ҳам ҳиссиёт томонидан билиб бўлмайди. Чексиз заррачалар тушунчаси борлиги туфайли бу нарсалар бизга равшанлашади, яъни физиклар «материя»си — ҳис қилинмайдиган ҳақиқийликдир, «...материя фақат гипотезадир». Бу «гипотеза» «ўз диққат-эътиборига ҳиссиётни олади, лекин уни ҳиссиётнинг шуурий рухий олами асосида тушунтирмайди, балки математика услублари орқали тушунтиради».

Коген ўзининг қарашларида чексиз заррачалар тушунчасини ишла-тиб, электр ва магнетизм ҳеч қандай ҳиссиёт уйғотмаслигини, лекин «ҳозирги физика электрдан бутун ҳақиқийликни асослашга уринаётган-лигини» таъкиддайти.

Ўз навбатида реалликнинг ҳақиқий категорияси — нафақат математикада, физикада ҳам чексиз заррачалар тушунчасидир. Ҳамма физик жараёнларнинг бошланғичи чексиз заррачалар ҳаракати бирлигидан иборатдир. Чексиз заррачалар тушунчасисиз табиат қонунини на асослаб, на тушунтириб бўлади. Шунингдек, усиз физик назария ҳам, ҳаракат ҳам бўлмайди. Ваҳоланки, ҳаракат бу узлуксизликдир, узлуксизлик эса макон ва замондаги чексиз заррачаларнинг бениҳоя кўплигини талаб қилади.

Хаттоки, ҳиссиётнинг мазмуни ҳам, Коген фикрича, фикрдан, яъни математик бирликдан иборат. Предмет ҳам ўзининг реаллигини фақат сон орқали ифодалайди. Сон бу фундаментдир. «Реал предметлар ўзининг методологик асосини математика фанидан, яъни сондан топади». Шунинг учун ҳам чексиз заррачалар тушунчаси илк асос аҳамиятига эгадир.

Шундай қилиб, Когеннинг фалсафий қарашларида пифагорчилик қайта туғилди. Лекин қадимги пифагорчиликда сонлар рухий хусусиятга эга бўлса, Коген тизимида эса, сон — категория, тушунча. Пифагор таълимотида сонлар борликнинг асосини ташкил этади, лекин бу сонларни Пифагор тирик, рухий мавжудотлар сифатида тушунган. Сонларга бундай қараш Когенга мутлақ бегонадир. Когеннинг сонлар тўғрисидаги таълимоти релятивистик функционализм қуринишига эга. Унингча, ҳамма тушунчалар нисбий хусусиятга эгадир. Шунингдек, фан тараққий этаверади ва бу жараёнда фан тушунчаларининг янги хусусиятлари очи-лаверади. Шунинг учун ҳам фаннинг ўзгармас асослари ҳақида гап бўли-ши мумкин эмас.

Коген учун ахлоқ фалсафий фандир. Унинг фикрича, «соф билиш мантиғи» математикага асосланса, «соф ахлоқ иродаси» ҳуқуқ, давлат ҳақидаги таълимотга асосланади. Когеннинг ахлоқий қарашлари «ахлоқий социализм» таълимотида намоён бўлади. Ахлоқий социализмнинг ўзига хос хусусияти шундан иборатки, бу жамиятнинг «абдий» ҳаракати-дир, лекин у амалга ошмайди, яъни социалистик идеалга эришиш асло мумкин эмас.

Коген ахлоқ тушунчасини ҳуқуқ тушунчаси орқали очиб беради. Ҳуқуқ соҳасида эса давлатнинг аҳамияти мураккаблаштирилади. Коген учун давлат — маданиятнинг ахлоқий тушунчасидир, «тарихий тараққиёт максасидир».

Шундай қилиб, социализм тушунчаси Коген фикрича, бу ижтимоий бирликдир. Бу шундай бирлик тўғрисидаги ғоянинг бениҳоя, абадий ҳаракатидир. Ана шу ижтимоий ҳаракатнинг максаси услубдир. «Ҳаракат ҳамма нарса, максас ҳеч нарса»дир.

ПАУЛЬ НАТОРП (1854—1924) — неокантчиликнинг иккинчи йирик намояндаси. Унинг асарлари фалсафа тарихи, мантиқ, психология ва ижтимоий педагогика соҳаларига тегишлидир. «Қадимги даврда билиш масаласи тарихига оид тадқиқотлар. Протагор, Демокрит, Эпикур ва Скепсис» (1884), «Демокрит этикаси» (1893), «Афлотун давлати ва ижтимоий педагогика ғояси» (1898), «Ғоялар тўғрисидаги Афлотун таълимоти» (1903), «Декартнинг билиш назарияси» (1882), мантиқ бўйича «Аниқ фанларнинг мантикий асоси» (1910), «Танкидий услуб сифатида умумий психология» (1912), «Ижтимоий педагогика» (1899) шулар жумласидандир.

Назарий фалсафа, Наторп фикрича, «трансцендентал» мантиқдир. Лекин билиш мантиқдан бошланмайди. Мантиқ аниқ фанлар бирлиги ва хилма-хиллигининг априор шартидир. Масалан, математика «соф тафаккурнинг» априор шакллари асосланади. Шундай қилиб, Наторп фикрича, аниқ фанлар функционал муносабатлар орқали намоён бўлади. Демак, Наторп учун сон тушунчаси, жумладан, математик операциялар муносабатлар ва функционал боғлиқликларга бориб тақалади. У математикани идеалистик тарзда талқин қилади. Аниқ фанларнинг мантикий асосларини таҳлил қилиб, Наторп математика, мантиқ фанларининг объектив материалистик талқинларига қарши чиқади.

Неокантчиларнинг вакилларида яна бири ЭРНСТ КАССИРЕР (1874—1945). Унинг асосий асарлари «Субстанция ва функция ҳақида тушунча» (1910), 4 жилдлик «Янга давр фалсафаси ва фанида билиш масаласи» (1906—1920), «Символик шакллар фалсафаси» (1923—1929) кабилардир.

Э.Кассирернинг фалсафий асарларида тарихийлик, мантикийлик, гносеологик масалалар кўтарилган. Кассирер фан тарихи тараққиётнинг бирон-бир назарий-фалсафий дунёқарашининг шаклланиши учун хизмат қилади, деб билади. Фан тарихини яратишда математиканинг шаклланган назариясига таянади. Умуман, Кассирер ўзининг фалсафий қарашини ривожлантиришда сафдошларининг фикрларига таяниб, неокантчилик йўналишининг ривожига ўзининг маълум ҳиссасини қўшади.

Умуман олганда, неокантчилик фалсафаси аниқ фанларнинг фалсафий асосини яратишда ўзига хос роль ўйнади ва кейинги, XX аср ўрталарида фалсафий фикр тараққиётига маълум маънода ҳисса қўшди.

СЕРЕН КЪЕРКЕГОР

Серен Къеркегор (1813—1855) Даниянинг Копенгаген шаҳрида туғилди ва умрининг охиригача шу ерда яшади. У оилада еттинчи фарзанд эди. Диний муҳитда вояга етади. Къеркегорнинг отаси ёшлигида камбағал бўлиб, бунинг учун у Худони айбдор ҳисоблайди. Кейинчалик бойиб кетиб, ёшлигидаги қилган хатоси туфайли умрининг охиригача пушаймон еб яшайди. Отасининг мана шу характери Къеркегорга ҳам таъсир қилади. Меланхолия — чуқур таъсирланиш ҳамда узини кузатиш ва ҳаракатларини қатъий баҳолаш Къеркегорнинг характериға хос хусусиятлар эди.

Къеркегор характериға кўра зиддиятли шахс эди. Чунки унинг рухий ҳолати доимий ва тартибсиз тарзда ўзгарарди. У тезда диний шубҳаланишдан фанатик эътиқодға ўтар, ўзининг ғоявий рақибларига қарши қатъий ташланар эди. У шундай инсон эдики, унинг шахсияти ва қалбидаги бўлаётган ҳолатлар бошқа нарсаларни орқага суриб ташлаган эди. Нима тўғрисида ёзмасин, фақат ўзини назарда тутиб ёзган. У субъектив, эгоцентрик ёзувчилардан биттаси эди. Шунинг учун ҳам инсон, ҳам мутафаккир унда бирлашган эди, яъни унинг ҳаёти ва таълимоти бири-бири билан чамбарчас боғланган эди. У қандай яшаган бўлса, шундай фалсафий фикр юритган, қандай фикр юритган бўлса, шундай яшаган. Фалсафа тушунчасини у ўзининг шахсий ҳаётий тажрибасидан, изтиробларидан, ҳиссиётидан олган. У кўтарган масалалар, муаммолар умуминсоний хусусиятларға эға эди, лекин уларнинг далилларини шахсий ҳаётидан олади. Шунинг учун ҳам бу масалаларнинг ечими чекланмаган. Унинг барча асарларида биз бир хил фикрларни куп учратамиз.

Ёшлик ва талабалик йилларида Къеркегор эркин, эксцентрик ҳаёт тарзида яшайди. Кейин бундай ҳаётдан тўйиб, ахлоқий қонун-қоидалар билан яшашға ўтади. Ахлоқий бурч, ахлоқий қатъиятлик унинг идеалиға айланади. Кейинроқ у соф диний ҳолатға ўтади, Худо билан бирға яшашни, ҳақиқий христианин бўлишни мақсад қилиб кўяди. Къеркегор руҳоний булишни хоҳлайди, лекин пасторларнинг ҳаёти унга тўғри келмайди.

Унинг ҳаётида катта бурилиш ясаган ходиса — суюкли қайлиги 17 ёшли Регина Олсен билан ажралиши бўлди. Къеркегор ҳаётидаги ана шу ходиса умрининг охиригача чексиз мулоҳазаларға, ўз хатти-ҳаракатини ахлоқий оқлашларға асос бўлиб хизмат қилди. Къеркегорнинг «Бир қарорға келиш» ва «Танлаш» ҳақидаги қарашлари, фикр-мулоҳазалари ўзининг соф рухий изтиробидан келиб чиққанлигига шубҳа йўқдир.

Къеркегор узоқ яшамаган бўлса ҳам, 12 жилдли асарлар ва 20 жилди кундаликларни мерос қилиб қолдирди. У фалсафаға қандай ёндашганлигидан қатъи назар, унинг истеъдодли ёзувчи бўлганлигига шубҳа йўқдир. Китобларини у ўз ҳисобидан нашр эттирарди. У ҳаёлиға нимп

келса, ўшани ёзар эди. У ёзган нарсасини қайта кўриб чикмас эди. Шунинг учун ҳам асарларида қайтарилишлар кўп бўлар эди. Лекин шундай бўлса ҳам Кьеркегор Дания адабиётининг ғурури ҳисобланар эди, унинг асарлари улимидан сўнг унга даҳо ёзувчи шуҳратини келтирди.

Кьеркегорни файласуф, деб атаб бўлмайди, чунки унинг ўзи ҳам бунга сазовор бўлишни истамаган. Билиш ҳақидаги масалалар кўпинча унда ахлокий, эстетик қарашлар билан чатишиб кетар эди. Тизимли баён қилиш унинг дунёқарашига хос хусусият эмас эди.

Унинг ижтимоий-сиёсий қарашлари ўзига хос характерга эга эди. 1848 йил инқилобига у шубҳа билан қарайди. Халқдан нафратланади, халқни маъносиз тўда, деб атайди. Демократиянинг ҳар қандай шаклига қатъий қарши чиқади, социалистик ғоялар унда тушунмовчиликни келтириб чиқаради.

Ижтимоий ҳаётнинг асосий тамойили, Кьеркегор фикрича, бу бўйсунмишдир, итоат қилишдир.

Кьеркегорнинг асосий асарлари:

1. «Ёки-ёки» (1843).
2. «Кўрқув тушунчаси» (1844).
3. «Ҳаётий йўл боскичлари» (1848).
4. «Хотимавий ноилмий қўшимча» (1846).

Соф фалсафий масалалар билан Кьеркегор ўзининг ғоявий рақибларини инкор қилиш мақсадида шуғулланади, ўз қарашларининг фалсафий асосини яратишга ҳаракат қилади. Лекин унинг асосий қизиқиши диний-ахлокий характерга эга эди.

1841 йил Кьеркегор «Ирония ҳақида» мавзусидаги магистрлик диссертациясини ёқлайди. Унинг асосий ғоялари ана шу диссертацияда ўз аксини топгандир.

Ёшлик йилларида ёзган кундаликларида Кьеркегор ўзига шундай савол қўяди: «Мен нима қилишим керак, менинг ҳаёт йўлим нимадан иборат?». Бу саволга шундай жавоб беради: «Мен шундай ҳақиқатни топишим шартки, ана шу ҳақиқат учун яшашим, ана шу ҳақиқат учун олишим керак бўлсин». Бу саволлар кейинчалик Кьеркегорда шундай шакл олади: «Христианин бўлиш нима? Христианин бўлиш учун нима қилиш керак? Хотиржамликка қандай қилиб эришиш керак?»

Юқоридаги масалаларни ўрганиш натижасида Кьеркегор дин инсондан мутлақ эътиқодни ва тобеликни талаб қилиши лозимлигига ишонч ҳосил қилади. Эътиқод ақидалари қанчалик бемаъни бўлса, уларга ишонч шунчалик мустаҳкам бўлади.

Кьеркегор ақлга қарши бўлган. Унинг учун ақл билан эътиқод бири бири билан ҳеч келишмайдиган ходисалардир, ақл эътиқоднинг ашаддий душманидир.

Кьеркегор узининг ғоявий ракиби деб Гегелни билди. Унинг даврида Копенгагенда Гегель фалсафаси тарғиб қилинаётган давр эди. Гегель фалсафасининг терминологияси, яъни «тезис», «антитезис», «синтез» кенг истемолда эди. Кьеркегор фикрича, гегелчилик христианликка қарши курашувчи бошқа фалсафаларга нисбатан кўпроқ зарар келтиради. Шунинг учун ҳам Кьеркегор Гегелнинг рационалистик фалсафасини «ҳазм» қила олмайди.

Унингча, Гегель фалсафаси мавхумлашган моҳиятларга қаратилган. Бу моҳиятга фақат умумий тушунчалар орқали етишиш мумкин.

Бу фалсафа алоҳидалик, конкретлик, индивидуаллик масалаларига қаратилмаган. Индивидуум энг умумийликда қоришиб кетган.

Унинг бу фикрларида қисман ҳақиқат бор. Гегель бутунлай умумийликка узини бағишлаган эди. Рафикасининг айтишича, унинг яхши кўрган маълум таоми ҳам йўқ эди. Унинг учун фақат умумий таом мавжуд эди. Гегель фалсафасидаги ҳамма мазмун, Кьеркегор фикрича, умумий моҳиятларга қаратилган, ўзига хос мавжудлик, индивидуаллик бу ерда тан олинмаган эди. Бу эса фалсафада ўзига хос индивидуаллик тан олинмаганлигидан далолат беради. Гегель фалсафаси ўзига хос маъжудликни тушунишга умуман қодир эмас эди, бундай масалани ўртага ташламаган ҳам эди.

Кьеркегорнинг Гегель фалсафаси билан келиша олмаганлиги равшандир, чунки экзистенция, унинг фикрича, умуман тушунча орқали очилмайди, тушунилмайди ҳам. Бу шундай реаллиқки, уни объективлаштириш мумкин эмас. Айрим файласуфлар «Мен мавжудман», деган мавзуда фикр юритган бўлсалар ҳам, лекин мавжудликнинг асл моҳияти нимада эканлигини англамаганлар. Улар асосий ҳолни ўз диққат-эътиборларидан четда қолдирганлар, яъни менинг мавжудлигим тафаккуримда, фикр юритишимда эмас, балки бевосита ҳаётда намоён бўлишини, ҳиссиётларимда, кечинмаларимда акс этади, деган ҳулосага келишган. Кьеркегор фикрича, мен ўз мавжудлигим билан тафаккуримдаги инъикос орқали эмас, балки ҳаётдаги оқим орқали учрашаман ва танишаман, учрайдиган турли муаммолар билан тўқнашаман. Кьеркегор айтадики, мен қанчалик кам фикрласам, шунчалик кўп мавжудман.

Кьеркегорнинг таъкидлашича, ўзлиги билан «учрашув» инсон ҳаётининг тўфонли даврларида содир бўлади, қачонки («Ёки-ёки») танлаш зарурати пайдо бўлганида содир бўлади. Айнан шундай вазиятда инсон ўз мавжудлигини яққол хис қилади, англайди. Кьеркегор ўз маъшукаси Регинадан воз кечганда, осойишта оилавий ҳаётдан воз кечди, ўзини бир умрга саргардонликка маҳкум қилди. Демак, ўз ҳаётидаги бундай мисол билан Кьеркегор шуниси исботлайдики, танлаш вазияти абстракт, мавхум фикрда эмас, балки ҳаётнинг энг оғир давларида ўзини намоён қилади.

Шундай қилиб, фақат умумий тушунчалар билан иш кўрганда **ёки** мавҳум моҳиятлар масалалари билан шуғулланганда, конкрет ўз мавжудлиги борасида тўқнашадиган муаммоларни ҳал қилишга қодир бўлолмай қолади. Амалий, ахлоқий мавжудот сифатида ҳар бир инсон фақат умумий фикрлар билан қоникмайди, у ўзининг аниқ ҳаётида қандай йўл тутиши керак, қандай ҳаракат қилиши кераклигини билишни хоҳлайди. Къеркегор ҳаётдаги танлаш масаласига диққат-эътиборини қаратиб, **уни** ҳал қилишга ҳаракат қилади.

Къеркегор фикрича, танлаш вазияти инсонни изтиробдан ҳалос этиш билан боғлиқдир. Бу масалани ҳал қилишда у ўз руҳий ривожининг турли даврларини таҳлил қилади, буни инсон мавжудлигининг ривожланиш даврларига татбиқ қилади.

Бу поғоналар қуйидагилардан иборат: эстетик, ахлоқий ва диний. Биринчи, иккинчи даврлар Къеркегорнинг «Ёки-ёки» асарида тўлиқ таҳлил қилинган. Учинчи давр эса «Кўрқув ва ҳаяжон» асарида очиб берилган. Ҳар уч давр қайтадан яна «Ҳаётий йўл чорраҳалари» номли асарида чуқурроқ таҳлил қилинган.

Къеркегор фикрича, инсон моҳияти эркинликцадир. Бу ғоя кейинчалик экзистенциализм фалсафасининг тамал тоши бўлиб қолди.

Инсон ўз ривожининг эстетик даврида ташқи дунёга қатта эътибор беради. Эстетика хиссиётлар ўйинидир. Бу даврнинг типик образи — Дон Жуан. У ҳамма нарсани билишни хоҳлайди, лаззатланишнинг ҳар бир турини ўз танида ҳис этишни истайди. Мусиқа, театр, аёллар — ҳаммаси унинг ихтиёрида. Унинг талқинида эстетик ҳаёт тарзи гедонизмдир. Бироқ эстетика қанчалик хиссиёт оғушига берилса, у шунча кучли қоникмаганлик туйғуларини бошидан ўтказди. Къеркегор ўз кундаликларида ёзганидек, ўз ёрини чин муҳаббат билан севади, лекин мақсадига эришай деганда уни зерикаш хиссиёти қамраб олади ва маҳбубаси унинг учун уз қадрини йўқотади. Бу фикрлар «Ёки-ёки» асарида яққол тасвирланган: «Менинг ҳаётим маъносиздир», «Қандай зерикарли... даҳшат, даҳшат, қанчалик зерикарли!».

Шундай қилиб, эстетик ҳаёт тарзи инсонни зерикарли ҳаётга олиб келади, ундан воз кечиб, инсон юқорироқ даражадаги ҳаёт тарзига ўтади, яъни ахлоқий даврга ўтади. Бу даврда бурч хиссиёти ҳукмрон бўлади. Ахлоқий даврда инсон хиссиётлар ўйинидан воз кечиб, ўз хоширодасини ахлоқий қонуниятга бўйсундиради. Бунда танлаш ҳаракати содир бўлиб, у ўзини ахлоқий мавжудот сифатида танлайди, яъни эзгулик билан ёвузлик ўртасидаги фарқни билгувчи, ўзининг гуноҳкорлигини англаувчи ва ҳақ йўлини танлаган шахс сифатида намоён бўлади. Бу даврнинг яққол образи Сукрот мисолида кўринади. Бу даврда эстетик ҳаёт тарзи танқид остига олинади.

Эстетик даврнинг асосий камчилиги шундан иборатки, у даврда шахс ташқи олам билан, хиссиёт билан узвий боғлиқ бўлади. Эстетик

лаззатланиш орқали яшашни истайди. Лаззатланиш эса ўз навбатида ташқи оламдан келади, у инсонга боғлиқ эмас.

Ахлоқийлик ҳаёти бурчни адо этишдир, ташқи бурчни эмас, балки ички, ўз олдидаги бурчни бажаришдир. У ички, ботиний ҳаёт билан яшайди. Зотан бурч бошқа инсонлар билан бўлган муносабатларда намоён бўлса ҳам, лекин ахлоқийликнинг асосий позицияси унинг ташқи ҳаракатлари эмас, балки ички ҳолатидир, яъни индивиднинг ички рухий ҳаёти, фақат унга хос бўлган ҳолатидир. Ахлоқийликнинг ҳаётий вазифаси унинг ўзидадир: у ўзининг тасодифий, бевосита «мени»ни «умуминсонийлик» билан бирлаштиради. Ҳал қилувчи ролни бу ерда ички эркинликнинг кўриниши бўлган танлаш ўйнайди. «Бу хазина ўзлигингда яширингандир, бу ирода эркинлигидир, танлашдир: «Ёки-ёки», унга эга бўлиш, инсонни фаришталардан ҳам юқорига кўтаради».

Албатта, инсонда танлаш ҳар қадамда учрайди: папирос чекиш ёки чекмаслик, велосипед ҳайдаш ёки пиёда кетиш ва ҳоказолар. Къеркегор бу ерда бундай тартибдаги танлашни назарда тутмайди, булар ҳал қилувчи танлашлар эмас. Булар инсон тақдирини, уларнинг ҳаёт йўлини ҳал қилмайди. У шундай дейди: «Менинг «Ёки-ёки»им эзгулик ёки ёвузлик ўртасидаги менинг танловим эмас, балки эзгулик ёки ёвузлик ўзи танланади ёки инкор қилинади».

Буни қандай тушуниш мумкин? Эстетикага хос бўлган хусусият — «эзгулик ва ёвузликка бепарво, хотиржам қарашдир». Унинг учун бу зиддият аҳамиятсиздир. Ахлоқийлик эса эзгулик ва ёвузлик ўртасидаги зиддиятни англайди ва ундан келиб чиқадиган оқибатни ҳам, қандай бўлса шундайлигича қабул қилади. У ўзини эзгу инсон сифатида танлай олмайди, чунки инсон гуноҳга ботгандир, ўз айбидан қочиб қутула олмайди. Лекин инсон ўзини ахлоқий инсон сифатида танлайди, чунки у ўзининг ахлоқий фаолияти билан ёвузлик ва эзгулик уртасидаги фарқни англаб етади. «Танлаш содир бўлди ва инсон ўзини кашф қилди..., яъни эркин онгли шахсга айланди, у энди эзгулик ва ёвузлик уртасидаги мутлақ фарқни тушунди».

Фақат танлаш ҳолатидагина инсон ўзлигини топади, фақат эркинликкина ҳақиқий шахсни намоён қилади, деб таъкидлайди Къеркегор. Эркинликни у танлашнинг мутлақ, ажралмас имконияти сифатида тушунади. Эстетик даврда инсон тасодифият ва зарурат ҳукми остидадир, яъни шахсий хоҳишлар, истаклар оқими қаерга бошласа, ўша ёққа қараб сузаверади. Эстетик бошланғич инсонни бевосита кимлигини намоён қилади. У қандай бўлса шундайдир.

Ахлоқийлик даражасида эса у шахс сифатида намоён бўлади ва у мутлақ ягоналикдир. Шу маънода мен мутлақликни танладим, дейди Къеркегор. Мутлақлик — бу мен, яъни ўзлйгимнинг абадий мазмунидир; бошқа ҳеч нарса, ҳеч қачон абадийликнинг мутлақ предмети бўла

олмайди. Менинг «Меним» нима ўзи? Бу энг аввало эркинликдир. Танлаш — эркинликнинг намоён бўлиши ва унга олиб борувчи йўл. Эркинлик танлашнинг ажралмас асосий қисмидир.

Шундай қилиб, Къеркегор ахлоқийлик давридаги танлаш ҳолатини масъулият билан чамбарчас боғлайди. Инсон ҳаётидаги танлашда эса, эътиқодни танлашни, эътиқод эркинлигини кўпроқ назарда тутди.

Ахлоқий давр ҳам охириги давр эмас, у инсон ҳаётини тўлиқ қониқтирмайди. Инсон ўз имкониятларини тўлиқ амалга ошира олмайди. У бундай имкониятини диний даврда тўлиқ амалга оширади, дейди Къеркегор. Ахлоқийлик даврининг камчиликлари шундан иборатки, биринчидан, бу ерда ҳаракатланувчи куч бахтга қараб интилишдир, яъни ниқоҳдаги ва оиладаги бахтлиликдир. Зотан, оила бахти — юқори даражадаги мазмунга эга бўлса ҳам, лекин бу бахтнинг охири мавжуд. Иккинчидан, бу ерда инсоннинг юқори қонунга бўйсунушига тўғри келади. Инсон том маънода ўзлигини намоён қила олмайди. Шунинг учун ҳам ахлоқий ҳаёт тарзи ҳам тўлиқ қониқишни бера олмайди.

Диний даврда инсон энг умумий қонунларга бўйсунмайди, ўзининг эътиқоди билан бевосита, шахсий мулоқотга киришади. Бу ерда инсон, ҳаттоки ҳар қандай умумий ахлоқий қонун чегарасидан юқори кўтарилади. Унинг чегарасидан чиқади. Авраам бу давр образидир.

Къеркегор илоҳий китоблардан мисол келтиради. Авраам ўз ўғлини қурбонликка келтириши тўғрисидаги ҳодисани асос қилиб олади. Авраам Худодан ўз ўғли Исаакни қурбонлик келтириш ваҳийсини эшитади. Бу ерда зиддият вужудга келади, яъни ахлоқий қонун бўйича ота ўз фарзандини ҳимоя қилиши, асраб-авайлаши зарур. Авраам даҳшатга тушади, оталик ҳиссиётига ҳамда ахлоқий қонунга қарши туриши керак бўлади. Иккинчи томондан, Худо амрига бўйсунмасликнинг ўзи ҳам катта гуноҳ ҳисобланади. Авраам ҳам ахлоқий, ҳам художўй инсон сифатида саросимада қолади. Бир вақтнинг ўзида, Авраам учун икки бир-бирини инкор қилувчи илоҳий талаб вазияти содир бўлади. Катта масъулиятни ўз бўйнига олиб, Авраам танлаши керак эди. Уни кўрқув ва шубҳа, гумон ҳиссиётлари қамраб олади. Бу ерда унга ҳеч ким ёрдам бера олмайди. Масалани Авраамнинг ўзи ҳал қилиши керак эди. Мана шундай вазиятда инсоннинг ҳақиқий ўзлиги, моҳияти намоён бўлади.

Агарда Авраам ўз ўғлини қурбон қилишни танласа, Къеркегор учун бир масала аниқ ечим топади, яъни шахсият жамоадан юқори туриши исботланади. Ахлоқнинг умумий қонуниятини мен учун ҳар доим ҳам мажбурият бўла олмайди. Бу қонуният менинг ботинимдаги қаршиликка учраса, менинг ички «Меним»га зид бўлса, мен унга амал қилишим шарт эмасдир, дейди у.

«Мен ўзим — умумийликнинг ўрта қисми эмасман, балки аниқ, қайтарилмас ягоналикман, ҳеч қандай қонун мени тўлиқ қамраб олмайди. Шунинг учун ҳам ахлоқий қоидалар турли вазиятлардаги менинг

ҳолатимни камраб олмайди ва олдиндан мен ўзимни ҳар хил вазиятда тўғри ҳаракат қилишим учун аниқ, муғлак ҳақиқий йўлланма **кўрсата** олмайди. Фақат мен якка ўзим, ўз шахсий ишончимга асосланиб, **бир** қарорга келишим мумкин», бу ерда ҳақиқат субъектив хусусиятга эгадир. Ҳақиқат тўғрисида гапирганда Кьеркегор ахлоқий ҳақиқатни **назар**-да тутайди.

Ҳақиқат мезони эса, Кьеркегор фикрича, ҳар бир инсон **ҳақиқий** деб билган бирон-бир ғояни чин дилдан, тўлиқ ишонч, эътиқод **билан** қабул қилишдир, шу ғоя учун ҳар қандай қурбонликларга ҳам, **азоб**-уқубатга ҳам тайёр туришдир. Субъективлик, файласуф таъкидича, **ўзи** қабул қилган ғояга бутун вужуди, ботини билан ишонишдир, ҳаттоки у эътиқод қилган объекти асоссиз (абсурд) бўлса ҳам. «Абсурд нима? Абсурд — бу замонда вужудга келган абадий ҳақиқат. Масалан, худо **тутил**-ган, ўсган ва хоказолар. Инсонлар ҳам худди шундай. Инсонлар **бир**-бирига ўхшаса ҳам, уларнинг ўз ҳаёти бор», — дейди Кьеркегор. **Демак**, ҳақиқатни аниқлаш эътиқод билан бир хил бўлиб қолади, христиан эътиқоди эса асоссиз (абсурд) ва англашилмовчилик (парадокс)дан **иб**-рат.

Шундай қилиб, илмий ҳақиқат Кьеркегор учун аҳамиятсиздир, **уни** фақат ахлоқий ҳақиқат кизиқтирган, бу ҳақиқат эса доим субъектив характерга эгадир.

Кьеркегорнинг ҳақиқатнинг субъективлиги ҳақидаги тасаввури дин ақидаларининг асоссизлиги ва иррационалигидан келиб чиқади. **Дин** ақидаларини тафаккур йўли, усуллари билан исботлаш мумкин бўлганлиги учун унга фақат эътиқод қилиш зарурдир.

Кьеркегорнинг Авраам ва Исаак ҳодисасини мисол қилиб **келтири**-ши диний даврни тушунишга ёрдам беради. Бунда шу нарса **исботлана**-дики, умумий қонуният, якка тасодифиятларни бутунлай камрай **олмас**-лиги мумкин. Шунинг учун ҳам инсон шундай вазият содир **бўлган**да қарор қабул қилиб, ана шу қарори учун бутунлай жавобгарликни **ўз** бўйнига олиши, қарор оқибати учун ҳам шахсан ўзи жавоб **бериши** керак.

Шундай қилиб, Кьеркегор танлаш ва унга масъулиятли **бўлиши** талаб қилади. Танлаш бўлса ҳар доим тасодифан юзага келади, **у ҳеч** қандай сабаб-оқибатлар билан боғланмайди. Агар танлаш бирон **бир** сабаб оқибатида юзага келган бўлса, демак, бундай танлаш эркин **ҳолат**-да қабул қилинмаган, шахс эса бунинг учун масъулиятли бўла **олмайди**. Шунинг учун ҳам танлаш, Кьеркегор фикрича, сабабсиздир ва **объектив**, инсондан ташқаридаги мезон орқали баҳоланиши бутунлай мумкин **эмас**.

Демак, Кьеркегорнинг инсон ҳаёти йўлининг уч даври ёки **даража**-си рационализмни эмас, экзистенциализмни тақозо қилади, **яъни** учга бўлиниш инсон ички олами, эътиқоди, руҳияти ривожини давлари-дир.

Бир даврдан иккинчисига ўтиш мантикий жараён сифатида содир бўлмай, балки ирода ҳаракатининг, танлашнинг оқибатидир. Бундай танлашда тафаккур эмас, балки инсон ўзининг бутун ботини билан иштирок этади.

Даврдан даврга ўтиш қандай содир бўлади, нима учун содир бўлади, унинг руҳиятдаги акси қандай бўлади? Кьеркегор фикрича, ўтиш инсоннинг ички пушаймонлар, надоматлар бўҳрони туфайли, тафаккурдан воз кечиш орқали юзага келади. «Муҳтожликни танлаб, мен пушаймонни, надоматни танлайман, надоматни танлаб мен мутлакни танлайман, шунинг учун ҳам мутлаклик — бу менман...», — дейди Кьеркегор. Тафаккур билан қалбнинг тўқнашиши ҳисларни ҳиссиёт бўҳронига олиб келади ва уларни маънан қайта қўришга бориб тақалади. Лекин бу бўҳрон инсонни ҳалокатдан қутқариш қувватига эга бўлади. Бу қувват қўрқув орқали келади. Инсон ҳаётининг айрим даврларида, лаҳзаларида уни қўрқув, ваҳима ҳолати руҳиятни қамраб олади. Нима олдидаги қўрқув? Бу қўрқув аниқ бир нимадан чўчиш эмас, балки қандайдир ноаниқлик, умуман дунёдан қўрқув ҳолатидир. Қачон бу қўрқув ҳолати ўтиб кетса, деярли ҳеч қандай ҳодиса содир бўлгани йўқ, деймиз. Аслида эса, бу қўрқув ҳеч нима олдидаги қўрқувдир.

Кьеркегор таъкидича, оддий инсон ҳақиқий ҳаётдан, умр кечиришдан йироқдадир. У кундалик майда юмушлар билан машғуддир. Ўз майда манфаатларига чўмгандир. Узига керакли бўладиган инсонлар билан мулоқотда бўлади ва ҳоказолар. Ана шундай даврда у ўз майда ҳаракатлари, фаолияти учун ҳисобот бермайди. У оддий, одатий ҳаёт икир-чикирларига механик тарзда амал қилиб яшайверади.

Лекин қўрқув ҳолатида инсон кўзидан парда қўтарилади, инсон мавжудлигининг ҳақиқий нури, моҳияти яққол намоён бўлади. Мана шу ерда инсон аниқ англай бошлайди, икир-чикирлар билан яшаш ҳақиқий инсоний яшашнинг моҳияти олдида, мавжудлик олдида ҳеч нимага, бўшлиққа айланиб қолади. Қўрқув эса бизда ички янги имкониятларни тугдиради. «Қўрқув ўзимизни ўзимиз билан қолдиришга мажбур қилади. Қўрқув эркинлик имкониятини туғдиради», — дейди Кьеркегор.

Инсон қандай танлашни ихтиёр қилиши керак? Бу эътиқод ва эътиқодсизлик ўртасидаги, эътиқод ва тафаккур ўртасидаги танлашдир. Ақлни инкор қилиб, инсон ўз эркинлигини таъминлайди. Инсон ўзини қутқаришини эътиқоддан топади. Фақат мулақ танлашдагина инсон ўзининг мутлак эркинлигини топади. Бу эса инсонни ўзининг абадий хотиржамлигига, илоҳийлигига эришишидир. Ақл орқали дунёни ўзгартириш ёки ҳаётни ўзгартириш эркинлик эмас.

Танлаш, эътиқодли бўлиш йўқликка сакраш орқали содир бўлади, бунда у ўзлигини бутунлай йўқотади. Шунда унинг атрофини бўшлиқ қамраб олади, инсон надомат қила бошлайди. Инсон бўшлиққа сакраб, шу йўлни танласа, у ниҳоят ўзини топади, ўзининг ҳақиқий «мени»га

эришади. Бу «мен» ҳам чеклилик, ҳам чексизликдир. Шунда **ЭЪТШШ** гуноҳкор инсон олдиға тушади, инсон ўз эркини хис қилади, **ЭЪТИНВ** билан мулоқотға киришади. Тафаккурдан воз кечиб, инсон ўз эътиқшЯ ни топади. **ЯШ**

Кьеркегор таълимотининг қисқача мазмуни юқоридаги фикрларД И иборатдир. Унинг фикрлари кейинчалик М.Хайдегер томонидан ривоИ лантирилди. **Ш**

Шундай қшшб, Кьеркегор фалсафа методологиясига янги фалсафии мушоҳада қилиш усулини киритди. Унинг фалсафий ғоялари тартибли! мантиқий тизим ҳолатида баён қилинмайди. Чунки у ўз асарларинип бадиий, фалсафий эссе сифатида, бадиий-адабий асар сифатида яратади. Шундай бўлса ҳам, Кьеркегор кўтарган масалалар ўзига хос хусусиятга эгадир. Кьеркегор ҳаётининг охириги ҳақиқатини ақл орқали билишни инкор қилиб, ўзининг иррационал фалсафий мушоҳадаларини илғари суради. У таклиф қилган ечимлар фан тилига тўғри келмаса ҳам, лекин ўқувчидан махсус диққат-эътиборни талаб қилади.

ҲАЁТ ФАЛСАФАСИ

«Ҳаёт фалсафаси» XIX асрнинг охирларида Ғарбий Европада оламнинг механистик манзарасини тузган табиий-илмий дунёқарашга жавоб сифатида юзага келди. У ўз мазмунига кўра, Ғарб адабиётларида ижтимоий-ахлоқий, амалий фалсафа, шунингдек, ҳаёт мазмуни кадриятлари тўғрисидаги тасаввурлар йиғиндиси мукаммал тизимга келтирилган таълимот сифатида ҳам ишлатилади. Ҳаёт фалсафаси ўз ижтимоий моҳиятига кўра, эркин иқтисодий муносабатлар янги босқичининг бошланиши ва ижтимоий зиддиятларниш кескинлашуви билан боғлиқдир. XIX аср охирида «ҳаёт фалсафаси» мустақил ва муҳим йўналишга айланди.

Ҳаёт фалсафаси механицизм ўрнша «жонлилик» (организм)ни кўяди, яъни воқеликни индивиднинг эркин «фаоллиги» деб, бу «фаоллик» иродага ўхшаш бўлганлиги сабабли уни рационал илмий билиш англаб олишга муяссар бўлолмайди, деб қарайдиган «организм»ни кўяди.

«Ҳаёт фалсафаси» ҳозирги замон жамиятининг «механик» ва «жонсиз» ижтимоий тузуми ўрнига «узвий» ва «жонли» муштарак жамият барпо этишни тақозо қилаётган «ҳаётий стихия» нуқтаи назаридан изоҳлайди. Бунга сабаб «тафаккур — фалсафа универсал органи» сифатида инсон ва ушшг ҳаёти моҳиятини тушунтириб бера олмай қолганлигидир. Бундай вазиятда унинг ўрнини ҳаёт кечинмаларига тўла фалсафа эгаллаши керак эди. Ана шундай фалсафага асос солган файласуфлар Фридрих Ницше ва Вильгелм Дильтей ҳисобланади.

ФРИДРИХ НИЦШЕ (15.10.1844—24.08.1900) Рекен шаҳрида пастор (рухоний) оиласида туғиди. Ницше 5 ёшга тўлганда отаси вафот этади.

Отаси вафотидан кейин унинг оиласи Наумбургга кўчиб боради. 10 ёшли Ницше гимназияга ўқишга киради. 14 ёшда эса иктидорли ўқувчи бўлганлиги учун «Шульпфорт» номли машхур интернатда ўқийди. Мазкур интернат «Таълимотлар дарвозаси» деб номланиб, у ерда ижтимоий-гуманитар фанлар юқори савияда ўқитилар эди. Ницше 1864 йилда 20 ёшда Бонн университети талабаси бўлади. 2 семестр ўқигандан сўнг Ницше устози Ричел билан Лейпцигга кетади. Университетда хали ўқишни гугатмасданок, устози Ричел тавсиясига биноан Базел (Швейцария) университети профессори лавозимига таклиф этилади.

1867—1868 йилларда Ницше мажбурий харбий хизматта чақирилади, дала артиллерияси қўшинида хизмат қилади.

1869 йидан 1879 йилгача Ницше Базел университетида мумтоз (классик) филология профессори лавозимида ишлайди.

Ницше бу даврда машхур инсонлар билан танишиш шарафига муяссар бўлди. Шулардан бири Рихард Вагнер эди. У ўз замонасининг машхур композитори эди.

1878 йилдан Ницше оғир касалликка учрайди, уни жуда каттик бош офиғи қийнайди. Шу туфайли Ницше 1879 йилда 35 ёшида истеъфога чиқади. 1879—1889 йилларда у бир неча маротаба яшаш жойини ўзгартиради.

1899 йидан телбалик бошланади. Ницше ўзига ўзи Исо, Дионис бўлиб кўринади ва 1900 йили 25 августда оламдан кўз юмади.

Ёшлик чоғларида Ницше А.Шопенгауэр асарларини севиб ўқийди, айниқса, унинг «Дунё: ирода ва тасаввур сифатида» номли асарини ёдлаб олар даражада севиб ўқийди. Кейинроқ замондошлари — Ф.Ланге, Е. Дюринг асарлари билан кизикди, жумладан Э.Фон Гартман тадқиқотлари ҳам уни кизиктирарди. Мумтоз файласуфлардан у Афлотун, Фукидид, Диоген Лаэртсийларни яхши билар эди.

У ўз таълимотини Гераклит, Эмпедокл, Спиноза, Гёте таълимотларига асосланганини айтади. Руссо ва Лютер фалсафасига Ницше ўз позициясини қарши қўяди.

Фалсафий-тарихий адабиётларда Ницше дунёкараши ривожини 3 даврга бўлиб ўрганилади.

Файласуф сифатида Ницшенинг илк даври 1871—1876 йилларни ўз ичига олади. Бу даврда унинг қуйидаги ишлари чоп этилади: «Фожиянинг мусика руҳидан туғилиши» ва «Бевақт қораламалар» (1 ва 2-қисмлари). Ницше бу даврни «давр билан муносабат», деб номлайди.

Иккинчи давр 1876—1879 йилларни ўз ичига олади. Бу даврда қуйидаги ишлари чоп этилади: «Инсонга хос, ҳаддан ташқари инсонга хос», «Турли-туман фикрлар ва ҳикматли сўзлар», «Йўловчи ва унинг сояси», «Инсонга хос, ҳаддан ташқари инсонга хос» иккинчи жидди, «Тонгги шуъла», «Қувноқ билимлар». Ф.Ницше бу даврни «танкидий давр», деб атайди.

Ва ниҳоят, учинчи давр «бузгунчилик» даври, (1880—1887 йиллар) «Зардўшт таваллоси», «Аччиқ хикмат», «Яхшилик ва ёмонликнинг нариги тарафида», «Кувноқ билимлар»нинг 5-китоби, «Ахлоқнинг келиб чиқиши», «Санамларнинг окшоми», «Дажжол» («Антихрист»), «Ессо пото». Бу давр тўғрисида шундай дейди: «Энди бошим узра на Худо бор ва на инсон! Ижодкор руҳи нима қилишини ўзи билади. Сукут саклаб туриш вақти утди: менинг Зардўштим шундай дейди: Иродам, фалсафам ҳам шундай юқорига кўтарилдики, унинг орқасида мен янги ер очдим, албатта, бу заминни мен қадамба-қадам ишғол этиб боришим зарур. Уз ижодимнинг энди кундузига етдим»¹.

Ницше ўз фалсафасида биринчи ўринга ахлоқ масаласини қўяди. Фалсафанинг маркази инсон, дейди. Фалсафани мифология билан уйғунлаштиради. Инсон туғилишида у билан бирга буюк руҳий ҳолат ҳам бирга келади. Ҳар бир руҳ ёруғлик маъбудиди — инсон учун жуда муҳим. Инсон нурга интилиб яшайди. Унингча, юнон маъбудиди Апполонда башорат қилиш қобилияти бор. Инсоният ривожланишида пастга қараб кетиш содир бўлмоқда. Чунки инсон нафс деган балога чалинган. Дионис маъбудини у нафс худоси, деб атайди. «Фожианинг мусика руҳидан туғилиши» асарида Ницше «...инсон нафсга бўйсунди ва бу билан у мифологик даврдан инсониятга нафс мерос бўлиб қолган...»лигини таъкидлайди.

Ницше бу асарда юнон санъатидаги икки ибтидо асос ҳақида сўз юритади. Заминавий ибтидо — юнон афсоналаридаги шароб, боғу роғлар, ўрмонлар маъбудиди — Дионис бўлса, унга қарама қарши бўлган ёруғлик, самовий ибтидо — Агшолон маъбудидир. Апполон ёруғлик, санъат, ижодий илҳом, башоратчилик хислатларига эга. Бу икки бир-бирига зид асослар ҳеч мурсага келмайди, мутаносиблик ҳолати юз бермайди.

Дионисчилик мусикадаги ёруғлик руҳиятини вайрон қилишга қаратилган, инсондаги шоду хуррамликни ҳам ўдциради. Бу асарида Ницше самовий гўзаллик билан заминавий гўзаллик ўртасидаги зиддиятни силлиқлаштира олмайди, яъни улар ўртасидаги мутаносибликни топа олмайди.

«Зардўшт таваллоси» номли асарини Ницше фалсафа фанлари профессори, нафис сўз санъати мутахассиси сифатида эмас, балки пайғамбар сўзи сифатида яратди. Мазкур асар мумтоз немис фалсафаси анъаналари чегарасидан чиқиб, эзотерик асар сифатида яратилди. Ницше қалами орқали пайғамбар Зардўшт сўзга кирди.

Ницшенинг «Зардўшт таваллоси» асари бошқа асарларидан бутунлай фарқ қилади. Бу асарда Шарқ фалсафий фикрининг таъсири билиниб туради. Табиат жонли мавжудот сифатида намоён бўлади. Ҳар бир дарахт, ҳар бир харсанг тош, денгиз, тоғлар, ҳаво ҳаёт чашмаси билам

¹ Ницше Ф. Сочинение в 2-х т. Т. 2. — М., 1990. Стр. 817.

йўғрилган. Улар Зардўшт билан суҳбат қуради, улар оламнинг бир қисмини ташкил қилади. Зардўшт ўзини табиатдан ажратмайди, унинг ўзи табиатнинг бир қисмидир. Денгиз унинг кайфиятини ҳис қилади, унинг хафаконлигига шерик бўлади. Ана шу денгизда Зардўшт орзу-умидлар соҳилини кидиради. Ўз болаларини кидиради, зотан «умидлар бизнинг энг яхши болаларимиздир»,— дейди Ницше¹.

Сокинлик Зардўшт билан сўзлашади. Сокинлик унинг тайёр эмаслигини, унинг қалбида ҳали хотиржамлик ҳукмрон эмас, фикр сокинлиги, қалб сокинлиги йўқлигини айтади.

Ницше юксак руҳ ҳақида фикр юритади. Илоҳий руҳ ҳар бир инсон руҳининг устозига айланиши зарурдир.

Айнан илоҳий руҳ инсонни эзгулик ва ёвузликнинг нариги томонига олиб боровчи йўлни топишда ёрдам беради. Бу олам Худо маконидир. Зардўштнинг худоси юқоридан туриб назорат қилиб турувчи ва инсонларни хатолари ва гуноҳлари учун жазолайдиган худо эмас, балки бутунлай ўзгача худодир. У ҳар бир инсоннинг қалбида яшайди. Инсоннинг қалби худонинг эҳромидир.

Шунинг учун ҳам Зардўшт сўзлаганда халққа «чин қалбимдан», деб мурожаат қилади. Зардўшт ҳалойикқа қарата бундай дейди: «Мен сизларга аъло инсон ҳақида таълимот келтирдим. Одам шундайин бир хилкатдирки, ундан ошиб ўтмоқ керак. Сиз ундан ўтмоқ учун нима қилдингиз?» «Мен шундай одамни севаманки, унинг руҳи ва қалби озоддир. Зотан, унинг ақли қалбининг ботинидир, қалби эса уни ҳалокатга етаклайди. Мен шундай одамни севаманки, унинг қалби лиммо-лимдир, шу боис у ўз-ўзини унутади ва бор мавжудотларни ўзига жо этади: ана шундай қилиб, бор мавжудот унинг ҳалокатига айланади»².

Ницшенинг Зардўшт худоси қадимги халқларникидек қотиб қолган, ўзгармас, тўхтаб қолган худо эмас. «Янги ва эски битиклар» номили бўлимида, Зардўшт айтадики, худо амри абадий ва ўзгармас сўзлар эмас, балки улар инсон ҳаракати учун, ишлари учун қалбида илоҳ алангаси ёниб турувчилар учун даъватдир³. Шундай қилиб, Зардўшт худоси аста-секин у билан бирга қўшилади. Лекин бу қўшилиш охиригача тугамайди, чунки ҳали Зардўшт қалбида мутлақ хотиржамлик ҳукмрон эмас. Бу ходиса сокинлик билан унинг суҳбатида яққол намоён бўлади.

«Зардўшт олимлар уйидан кетди»,— деб ёзади Ницше. Улар оламга ҳеч қандай янгилик бермайдилар. Ҳақиқатни очмайдилар. Ана шу ҳақиқатни Зардўшт ҳам излайди ва уни ўз қалбидан топади. Ҳақиқат йўлида учраган ёлғон тўсиқларни бузиб ташлайди. Кибру ҳавога айланган ахлоқ, иккиюзламачилик, лаганбардорлик, мағрурлик, гердаганлик, худбинлик ҳақиқатга тўсиқ бўладиган хилкатлар. Жумладан қотиб қолган

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Соч. в 2-х т. Т. 2.— М., 1990. Стр. 234.

² Ницше Ф. Зардўшт таваллоси. // Тафаккур, 1995 й. № 1. 95-бет.

³ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — М., 1990. Стр. 142.

диний акидалар ҳам бу йўлдаги тўғанокдир. «Яхши ва иймонли одамларга карангиз! Улар ҳаммадан купроқ кимни ёмон куради? Улар ўзларининг тош лавҳаларини синдирувчиларни, вайронагарчилик келтирувчиларни, жиноятчиларни ёмон кўради. Лекин яратувчи шулар эмасми? Яратувчи мурдаларни эмас, шунингдек, тўда ва мўминларни эмас, мурдларни ахтаради. Яратувчи худди ўзига монанд яратувчиларни ахтаради, янги тошбитикларда янги нарсаларни ёзадиганларни излайди»¹. Лекин, бир энг катта тўсиқ барибир енгилмайди. Бу — имконий ақлдир.

Бу хилкат мисоли лабиринтдага Минатаврга ўхшайди. Лабиринт инсон фикрларидир. Улар гумон-шубҳалардан, адашишлардан иборат. Улар мисоли ўргимчак инига ўхшайди. Улар захарли қора қурт каби қалбни кибрлар билан захарлайди. Уғри ойга ўхшаб ўзга хонадонларга назар ташлайди, ўзгаларнинг фикрини ўғирлайди, дейди Ницше².

Ана шу рангли образлар, тимсоллар орқали Ницше ақлнинг ички мохиятини яққол кўрсатиб беради. Ақл тўғрисида фикр юритади-ю, лекин бу хилкатдан Ницшенинг ўзи ҳам мустасно бўлмайди. Уни бутунлай енгил учун қалбда мутлақ сокинлик ҳолатига эришиш зарурдир. Фикрлар оқимини тўхтатиб қўйиш керак. Сокинлик айнан ана шу ҳақда Зардуштга гапирди. Зардушт денгиз томонга кетади ва ҳаёт денгизи бўлиб, унга шўнғийди, янги сохилларни излайди. Уз орзу-умидлари амалга ошадиган ҳаёт сохилларини кидиради.

Бу орзу-умидлар нима ҳақца? Бу умид янги инсоннинг туғилиши ҳақида. Ницше уни комил инсон деб атайди: «...Эй биродарларим, айтингиз: сизнинг вужудингиз дилингиз ҳақида нималар дейди? Ахир, сизнинг дилингизнинг бойлиги қашшоқлик, лойқа сел ва манманликдан ўзга нимадир?»

Чиндан ҳам одам лойқа селдир. Уни ўзига ютиб, яна тоза қилмоқ учун фақат денгиз бўлмоқ керак.

Каранг, мен сизга забармард одам тўғрисида сўйляяпман: у — уша денгиз, унда сизнинг улуғ нафратингиз чўкиб кетгай.

Сиз бошдан кечирингиз эҳтимоли бўлган энг олий нарса нимадир? У Улуғ нафрат соатидир. Ўша соатда сизнинг бахт-икболингиз кўзингизга манфур бўлиб кўрингай, сизнинг ақлингиз ва сизнинг яхшилигингиз ҳам манфур бўлиб кўрингай.

Ўша соатда сиз айтурсиз: «Менинг бахтим нимадир! У қашшоқлик, ифлослик ва ўз-ўзидан ожизона мамнунликдир. Менинг бахтим менинг борлигимни оқламоғи керак эди»³.

Ҳозирги замон одамлари майдалашиб кетишган, дейди Ницше. «Ер кичкина бўлиб қолди ва унинг юзасида ҳамма нарсани кичрайтиб қўюв-

¹ Ницше Ф. Зардушт таваллоси. // Тафаккур, 1995., № 1. 98—99-бет.

² Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — М., 1990. Стр. 130.

³ Ницше Ф. Зардушт таваллоси. Тафаккур, 1995., № 1. 94-бет.

чи митти одам сакраб-сакраб юрибди. Унинг уруғи суварак каби кири-
либ битмагай: охирги одам ҳаммадан кўпроқ яшайди»¹.

Ницше инсонларни ўз қобикларига кириб ўтирган шиллиқ куртга ўхшатади. Уларнинг қалблари ҳам, танлари ҳам, ҳатто, яшайдиган уйла-
ри ҳам майдалашиб кетган. Улар ўз қобикларидан бошларини чиқариш-
га кўрқадилар. «Янги эсган шабададан нафас олгилари келмайди. Бу
эсган шабада янгилик шабадасидир. Умидлар шабадасидир. Узгартириш-
лар шабадасидир».

Лекин Ницше инсоният бундай ўзгаришларга тайёрни? — деб савол
қўяди. Инсоният бу ўзгаришдан кўрқади. Чунки энг катта ўзгариш улар-
нинг ўзларида содир бўлиши керак. Инсон ўзини софлаши, поклаши
зарур. Узини кибрли, худбин, иккиюзламачи ахлоқ рухидан тозалаши
керак, бундай ахлоқдан бутунлай воз кечиши лозим. Унинг ўзи ахлокий
дурдонага айланиши зарур.

Қалбнинг узи инсон ҳаракатини назорат қилиши керак, чунки ин-
сон қалби, виждони «энг олий ҳакамдир, Худо овозидир». Бу билан
Ницше қалб янги ахлоқ меъёри, ўлчами бўлади, дейди. Мисол қилиб,
Исо пайғамбарни, Буддани келтиради, улар сокинлик ва хотиржамлик
дунёсидан бўладилар. Нирвана ҳолати улар учун табиий ҳолатдир.

Инсоннинг рухий камолоти уч даврни босиб ўтади — туя, шер ва
болалик. Биринчи давр — туя даври, у қийинчиликлар олдидаги сабр-
қаноатни, чидамлилик, итоаткорликни белгилайди. Иккинчи давр —
шер даври эса инсон эркин руҳини белгилайди. Инсоннинг эркин руҳи
шерга ўхшаб кучли, лекин ёлғиз, уни инсонлар фикри, ахлоқнинг ҳамма
учун қабул қилинган нормалари кўрқита олмайди. У оқимга қарши
сузади, унинг эркинлигига тўсиқ бўлгучи кишанларни узиб, парча-пар-
ча қилади. Инсонлар кўпинча шароитга мослашувчиларга айланиб қола-
дилар, улар янги жамият бунёдкори бўла олмайдилар. Инсониятнинг
одатий оқимиға фақат эркин руҳга эга бўлган инсонларгина қарши тура
олиши мумкин. «... руҳ дастлаб туя эди, кейин шерга айланди, шер
болага айланди... Кучли руҳият олдида кўпгина қийинчиликлар учрайди,
енгаб ўтувчи, кучли руҳга таклид қилса бўлади: унинг кучи энг оғир
қийинчиликларга қаратилгандир. ...чидамкор руҳ энг оғир қийинчилик-
ларни ўзига олади: ўрганган туя мисоли, ўз саҳросига шошилади. Лекин
ана шу саҳрода иккинчи айланиш содир бўлади. Бу ерда руҳ шерга
айланади, эркин руҳга айланади. Эркин руҳ ўз саҳросида ҳукмрондир.
Лекин янги кадриятларни шер руҳияти ярата олмайди. ...гўдаклик
покликнинг ўзидир...»².

Учинчи давр — бу болалик, гўдаклик даври. Бу даврда шерга хос
ёлғизлик руҳи ўрнини илоҳий шодонлик руҳи эгаллайди. Инсон ўз ички

¹ Ницше Ф. Зардўшт таваллоси. Тафаккур, 1995, № 1. 95—96-бет.

² Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — М. 1991. — Стр. 197.

оламида Худо эхромини очади, комил инсонга айланади. Унда **самовий** хислатлар билан заминий хислатлар бирлашади.

Ницше фалсафасида буддизм дунёқарашининг таъсирини **якқол** сезиш мумкин. «Дажжол» асарига Ницше буддизмни энг мукамал дин сафига кушади ва бу дин қотиб қолган догма ва ақидалардан **мустасно**, деб билади. Христианликдаги бўйсунувчанлик руҳияти бу динда **учрамайди**. Будда комилликка эришишни тарғиб қилади, ички сукунатга эга бўлишни ургатади. Изтироб чекишга ундамайди. Буддизм **фалсафаси**, Ницше фикрича, изтироб фалсафаси эмас, аксинча, бу дунёқараш **инсон** қалбида шодлик оламини, сокинлик дунёсини, рухий хотиржамлик хислатини очади.

Хеч қандай ҳаётий қийинчиликлар, ташқи тўфонлар бу сукунат **олами** тинчлигига ҳамла қила олмайди, уни буза олмайди. Инсон **ўзини** бузилмас сукунат зирхи билан ураб олади, бу зирх Худо нуридан **иборат** дир. Бу нур инсон ички оламидан зиёланиб, уни илохий муҳаббат **билан**, шоду хуррамлик билан тўлдиради. Ана шундай зиё ва сукунат ҳолатини Ницше нирвана ҳолати, деб атайди.

Нирвана ҳолатида хеч қандай хис-ҳаяжонга урин йуқ. Фақат **бирги** на ҳиссиёт мавжуд, у ҳам бўлса илохий, самовий муҳаббат туйғусидир. Нирвана ҳолатида онг чексиз кенгайди ва бутун борлиқ билан **бирлаша** ди. Онг ва борлиқ ягоналикка айланади. Ҳозирги кўпгина йога адабиётларида Нирвана ҳолати шундай аниқланади. Бунга мисол тариқасида Рам Чакра, Шри Ауробиндо каби хинд муаллифларининг **асарлари**ни келтиришимиз мумкин.

Ницше бу ҳолат тўғрисидаги билимлар билан чуқур таниш бўлмаган, у яратган, лекин учинчи даврдаги гўдаклик инсон руҳининг **хотир** жам Нирвана ҳолатига ўхшайди. Ҳозирги Дзенбуддизм фалсафаси **Нир** вана ҳолатини чуқур очиб берган, бу болаликча пок ҳиссиёт **ҳолатига** айнан тўғри келади.

Гўдак онги фикрлар оқими билан тўлмаган. Бола дунёни қандай бўлса, шундайлигича, покиза хис этади, қабул қилади. Гўдак дунёнииг хар бир ходисасидан шодланади.

Фикрлар оқими инсон онгини хаос ҳолатига, яъни **тартибсизликка** олиб келади, инсон онгига хира парда тортади. Инсон дунёни **фикрла** ри орқали, хис-туйғулари орқали инъикос этади. Бундай ҳиссиёт дунёни бузиб кўрсатади. Гўдак қалбида эса хурсандчилик ҳукмрон булганлиги учун дунё гўзаллигини сеза олади. Ҳатто, энг хароба жойдан **ҳам** бу қалб ўз диққатини жалб қилувчи гўзалликни топишга **қодирдир**. Унинг учун олам ранг-баранг жилоларда товланади, жонланади. Ҳатто ки, тошлар, сувлар, ҳаво ҳам руҳланади. Олам мўъжизаларга **тўлиб** тошади. Чунки энг катта мўъжиза унинг ўзидир. Бундай хис-туйғулар биологик жараёнларнинг натижаси эмас, балки гўдак қалбининг иамо ёнидир.

Бола онги марказида унинг қалби жой олади. Бу болани қайноқ энергия оқими билан таъминлайди, болада ҳаётий қуч жўш уради, ўзини бутун олам, коинот билан тенглаштиради. Лекин улғайгани сари инсонда фикр юритиш фаолияти ривожланиб, мустақамланиб боради. Бу жараённинг тўхтовсиз давом этиши инсон онгини фикрлар билан тўлдир-ра боради, рух ҳаракатига эса тобора тўсиқ қўйиб боради.

Шу йўл билан ақлли инсон ўз руҳияти билан алоқани узиб боради, илоҳий ҳиссиётдан маҳрум бўлиб боради, болалик дунёсидан узоқлашиб боради. Аста-секин руҳий ҳислар ўтмаслашиб, инсон фикрловчи роботларга айланиб боради.

Ницше таълимоти зиддиятлардан холи эмас. У инсоннинг руҳий, маънавий моҳиятини тушунишни истайди ва бунинг учун бутун ақлий захирасини ишга солади. Ницше ўзининг айрим асарларида пайғамбарона сўз юритади. Унга илоҳий ҳақиқат очилади. Лекин Ницшеннинг тафаккури юксак руҳга тўла бўйсунмаган, шунинг учун ҳам унда бир-бирига зид фикрлар учрайди.

«Дажжол» асарида Ницше Исо пайғамбар шахсини юқорига қўтариш билан бирга христианлик динини танқид остига олади. XIX аср ғарб зиёлилари учун атеизм кенг тарқалган ҳодиса эди. Лекин кўп олимлар томонидан дин фан нуктаи назаридан танқид қилинган бўлса, Ницше христианликнинг ахлоқий томонини қатъий танқид остига олади.

Зотан, христианлик мураккаб зиддиятли жараён сифатида олинганда, бу танқид мақсадга мувофиқ бўлар эди. Лекин Ницше бир зарб билан христианликнинг ижобий ва салбий томонларини ҳам чигшакка чиқаради.

Ницше ўз замонаси ахлоқини қаттиқ танқид қилади. Ахлоқ тўғрисида унғача кўпгина файласуфлар фикр юритишган, муҳокама қилишган эди. Лекин Ницшеннинг ахлоқий қарашлари бутунлай ўзгача хусусиятга эгадир.

У Кантнинг ахлоқий императивини бутунлай инкор қилади. Ундаги «мажбурий бурч» тушунчасини бутунлай қоралаб ташлайди. «Йўлда тамғали махлуқ ётибди, унинг ҳар бир тамғасида «Сен бурчлисан!» деган хитоб олтин қаби товланиб турибди»¹.

Ницше фикрича, ахлоқийлик асрлар оша инсон эркин руҳини сўндириб келган. Динда ҳам Оллоҳ ҳукмрон сифатида намоён бўлади. У ўз «қуллари, хизматкорлари», уларнинг тақдирлари, ҳаётлари устидан ҳукмини ўтказди. Ҳар бир инсон, диний нуктаи назардан, Худонинг қулидир.

Ницше таъкидича, ҳар бир инсон ирода эркинлигига эга. Эркин ирода энг юксак қадриятдир. Ницшени христианлик динидаги инсоннинг тақдир оддидаги итоаткорлиги, бўйсунувчанлига ғазабга келтира-

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — М. 1990. Стр. 198.

ди. Инсоннинг Оллоҳ олдидаги итоатгуйлиги манфаатли муносабатларни юзага келтиради. Диндорлар Оллоҳга сажда қилишлари, қийинчиликларга қўниқишлари эвазига Худодан гунохларидан кечишини сурайдилар, узоқ йилги хизматлари эвазига мукофот кутадилар. Ана шундай манфаатли муносабат христианлик ахлоқи асосида ётади. Ницше бундай ахлоққа ирода эркинлигини қарши қўяди. Ирода эркинлиги ҳар қандай ахлоқий нормалардан юқорироқ туради.

Ницшенинг бу фикрларига юзаки қараганда, ахлоқий нигилизм гоёси илгари сурилгандек кўринади. Лекин чуқурроқ назар ташланса, бу фикрлардан бутунлай ўзгача ҳулосага келиш мумкин. Ницше ахлоқни ташқи «бурч мажбурияти» сифатида инкор қилади, уни рухнинг ички ҳолати сифатида талқин қилади. У қадимги Рим тарихидан кўпгина мисолларни келтиради. Уларнинг шон-шухратлари, буюкликларига тасаннолар айтади. Уларни ирода эркинлиги руҳига эга бўлган шахслар, деб атайди. Улар кучли иродага эга бўлганликлари учун ҳамма нарса уларга бўйсунган.

Ницше учун инсон онги борлиқдир. Шу тасдиқдан келиб чиқадиган бўлсак, ҳукмронлик иродаси, биринчи навбатда, ўз устидан ҳукмдорлик қилишни англатади. «Дунёни бошқаришдан оддин, ўз-ўзини бошқаришни ўрганиш лозим», — дейди Ницше.

Зардўшт эркин рух тимсолидир. Ҳамма нарса унга бўйсунган. Ваҳоланки, у ўзи устидан ҳукмдорлик қила олади. Зардўштнинг ўзи ахлоқдир. У инсонларни севади. Инсонни комиллик даражасида қуришни истайди: «Мен одамларни севаман. Мен одамларга тортиқ олиб бораман. Қаранг, мен сизларга забармард ҳақида таълимот беражакман. Аъло одам — заминнинг мазмуни. Сизнинг иродангиз «Майли, аъло одам заминнинг мазмуни бўлсин!» — деб айтсин. Биродарларим, мен сизга илтижо қилиб, заминга содиқ бўлинг ва сизга ер узра умид тўғрисида сўзлаётганларга ишонманг! Ўзлари биларми, билмасми, барибир, улар — захарлагувчидир, деб айтурман»¹.

Шундай қилиб, Ницше фикрича, Зардўшт ахлоқийлиги бу ташқи, худо билан битим тузувчи ахлоқ эмас. Унинг ахлоқи эркин руҳидир. Бу рух илохий хусусиятга эга бўлганлиги учун илохийлик билан зиддиятда бўла олмайди. «Аввалда худобезорилик энг мудхиш безорилик эди, — деб ёзади Ницше, — Аммо худо ўлди ва у билан бирга бу худобезорилар ҳам ўлди. Энди ерни ёмонлаш энг мудхиш жиноятдир, билиб бўлмасликнинг моҳиятини ер мазмунидан юксак билмоқ ҳам айни шундайдир»². Лекин шу ерда Ницшеда юзаки қарама-қаршилиқни учратишимиз мумкин. Масалан, «Зардўшт таваллоси» билан «Дажжол» асарлари ўртасида, хусусан уларнинг ёзилиш услублари ўртасида зиддият яққол кўзга

¹ Ницше Ф. Зардўшт таваллоси. // Тафаккур, 1995., № 1. 93-бет.

² Ўша жойда.

ташланади. Лекин сатрлар орасига яширинган мисраларни, бу асарларнинг руhini таҳлил қиладиган бўлсак, ана шу қарама-қаршилиқ дарров йўқолади.

Худо ўдди, — дейди Ницше,— ҳа, инсонга бегона бўлган, ундан ажралиб қолган, ташқаридаги, жазо берувчи худо ўлди. Лекин янги худо туғилади ва у инсон қалбида яшайди. Қалбадаги худо билан у комил инсонга айланиб боради. Зардўшт қалби муҳаббат билан лиммо-лимдир ва ана шу муҳаббат уни горни тарк этиб, инсонлар орасида бўлишга даъват этади.

Одам — мақсад эмас, кўприқдир, ана шуниси муҳим. Одам ўлиш ва махв бўлишдир, одамларнинг фақат шу жихатини севиш мумкин.

«Мен ўлимга тик боқиб умр кечиришдан ўзгача яшай билмайдиганларни севаман, зотан,— деб ёзади Ницше,— улар кўприқдан ўтиб боради. Мен буюк манфурларни севаман, улар ўзга соҳилларга буюк иштиёқманд ва истакнинг ўқидир. Мен шундайларни севаманки, улар ҳалок бўлиш ва маҳкумлиқ учун юлдузлар ортидан асос изламайди, аксинча, замин қачонлардир Аъло одам заминига айланмоғи учун ўзини қурбон қилади.

Мен шундай одамни севаманки, у қачондир ер юзида Аъло одам яшашини билишни истайди ва шунинг учун яшайди. Зотан, у шу тарзда ўз ҳалокатини истайди. Мен шундай одамни севаманки, у Аъло одамга макон қурмоқ учун заҳмат чекади ва ихтиролар қилади ва унинг келмоғи учун ер, махлуқот ва набототни ҳозирлаб қўяди. Зотан, шу тарзда ўз ҳалокатини истайди.

Мен шундай одамни севаманки, у ўз яхшилигини севади. Зотан, яхшилиқ — ҳалокатнинг иродаси ва ўзга соҳиллар истагининг ўқидир. Мен шундай одамни севаманки, у ўзи учун бир қатра руҳ асрамайди, лекин узи бутунлай яхшилиқнинг руҳи бўлмоққа интилади. Зотан, у худди мана шу руҳ сингари кўприқдан ўтиб боради.

Мен шундай одамни севаманки, у яхшилигидан интилиш ва толеини ясайди. Зотан, у худди мана шундай — ўз яхшилиги учун яшашни истайди ва бошқача умр кечиришни билмайди».

Шундай қилиб, Ницшеннинг комил инсони «ерга тушган фариштадир». У ўз қалбидаги зиёни инсонларга беришни истайди. Донишмандлик ва муҳаббат Зардўшт қалбида мужассамдир.

Ҳокимиятга интилиш ғоясини Ницше «Ҳокимиятга бўлган ирода» асарида чуқур таҳлил қилиб беради. Давлатни бошқаришни, бировлар устидан ҳукмронлик қилишни Ницше ҳокимлик иродаси, деб тушунмайди. Аксинча, давлатни қўрқинчли махлуққа ўхшатади. Давлат инсоннинг эркин руҳини ўлдиреди, дейди. Самовий инсон нимага интилади, деган саволни ўртага ташлайди, бировлар устидан ҳокимликка ички ўз инсоний хислатлари устидан ҳокимликками? Агарда у бошқалар устидан ҳокимликка интилса, давлатнинг бутун кучини, қудратини ўзида мужас-

сам этган бўлади, зотан давлат ҳокимиятнинг энг юқори **шаклидир**. Унинг Зардўшти бировлар устидан ҳукмронлик қилишга **интилмайди**. Хаттоки, ўз муридларини ҳам маълум вақтдан сўнг ўз ихтиёрларига **қўйиб** юборади. Улар ўз ҳаётий йўлларини ўзлари аниқлаб олишларини, **рухий** ўқитувчилари билан бирлашишларини истайди. Зардўшт ўзи **устидан** ҳукмронлик қилишга интилади. Уз устидан ҳукмронлик иродаси **унда** мустаҳкамланиб боради. Ўзининг мағлубиятлари, инсонлар уни **тушун-**масликлари ана шу ирода ҳокимлигини сусайтира олмайди. **Ирода эр-**кинлиги эса бу илоҳийликнинг инсонда намоён бўлишидир.

Демак, Зардўшт ўз муридларини ҳам ўзи каби эркин руҳга эга **бўлиш-**ларини хоҳлайди. Шундан сўнг Зардўшт улар билан яна бир **бор учраша-**ди, суҳбат қуради, уларнинг эркин фикрларидан баҳраманд бўлади. **Биз** Ницшени, унинг асарларининг асл мазмунини фақатгина у **каби эркин** руҳга эга бўлганимиздагина тушунишимиз мумкиндир.

Шундай қилиб, Ницшеда икки куч бир вақтнинг ўзида мавжуд **бўлган**. Унинг эркин руҳи билан тафаккури умрининг охиригача курашда **бўлган**. Биз буни Ницшенинг асарларидан ҳам билиб олишимиз мумкин. **Ниц-**шенинг руҳи билан тафаккури ўртасидаги кураш унинг **ютуқлари ва** мағлубиятлари билан ифодаланади. Унинг руҳияти парвози уни **инсония-**тдан бир неча баробар юқори кўтарган бўлса, мағлубияти **таълимотида-**ги зиддиятларнинг ечиб бўлмаслигида намоён бўлиб, Ницшени **тебалик** ҳолатига солиб қўйди.

Материя ва руҳ ўртасида бўлиниш йўқ. Ҳаётнинг ўзи руҳнинг **мате-**рияга сингиб кетганлигидир. Руҳни материядан ажратиб бўлмайди. Бу икки хилкат бир-биридан ажратилса, ўлим содир бўлади. **Ницше** учун ҳамма нарса борлик, тирикдир, руҳиятта эгадир. Бутун тириклик **руҳи-**яти илоҳий ирода билан нурланган, чунки руҳиятнинг юксак **ҳолати** — унинг эркин иродаси. Ҳаётнинг ҳар бир шакли шундай тараққиёт **йўли-**ни босиб ўтади. Ҳаёт доимий пайдо бўлишдир. Шунинг учун **ҳам таби-**атда ривожланишнинг жуда кўп услублари мавжуд. Ҳар бир **шаклнинг** ўзига хос ривожланиш услублари бўлиб, ана шулар табиатнинг **вужудда** келишини ташкил қилади.

Файласуф ҳаётни онг билан ҳам аниқлайди ва инсон онги **ўз-ўзини** англашга интилади, ўз тараққиётини билишни хоҳлайди, деб **билиди**. У ҳаётни тадқиқ қилар экан, уни билишда ироданинг ўрнига алоҳида **эпи-**бор қаратади. Ирода инсон ички руҳиятини намоён қилувчи, **ички қоби-**лиятини очувчи кучдир.

Бу ерда ўринли савол туғилади, нима учун тараққиёт эмас, **балки** вужудга айланиш жараёни ҳақида сўз кетди. Ницше фикрича, **инсон** нинг юқори маънавий ривожини қадимда ўтиб кетган. У фикрининг **исбо-**ти тариқасида немис, скандинав, япон миллатининг юқори **табақа ва-**киллари мисол қилиб келтиради. Айнан, уларда олижаноблик, **руҳий** эркинлиги каби хислатлар мужассам бўлган. Файласуфнинг бу **фикри**

марксистлар томонидан қаттиқ танқид қилинган. Ницшенинг бу фикридан ҳаётдаги турли-туман ижтимоий ҳодисалар информацияшг ортиб боришидан инсоннинг маънавий поклигига, руҳий эркинлигига салбий таъсир қилиши мумкин, деган хулосага келиш ҳам мумкин эди.

Лекин биз Ницше фалсафий қарашларини эзотерик адабиётлар ҳамда интеграл йога таълимотлари билан солиштириб кўрсак, Ницше дунёқарашидага зиддиятлар йўқолади.

Қадимга ҳинд кўлёмалари ёдгорликларида, ведаларда юқори ривождаги инсон мавжуд бўлгани тўғрисида маълумот берилади. Бундай инсон илоҳий алангага эга бўлган. Ер юзида бундай инсонлар юқори касталардаги олижаноб инсонлар, яъни брахманлар, япон самурайлари, араб мамлакатларида саидлар бўлишган.

Табиатшг илоҳий таълимотлари бўлган «Далайлам»ларда жамиятнинг бундай табақаларга бўлиниши узоқ тарихга эгадир, бундай бўлинишнинг ўзига хос мазмуни бордир, дейилади. Бундай бўлинишнинг илдизи бизнинг Ер цивилизациямизгача бўлган цивилизациялар, Атлантида ва Лимурияга бориб тақалади. Атланта авлодлари, қадимги гипербореецлар (Ницше уз асарларида кўп маротаба эслатиб ўтган) ердаги ана шу юқори касталарга асос солишган. Уларнинг руҳиятига олижаноблик хислатлари хос бўлган. Лекин гипербореецлар даври ўтиб кетган, инсон руҳияти эса майдалашиб кетди, дейди Ницшб. Инсоният тараққиёти ҳозирги даврда, Ницше таъкидича, юқорига қараб эмас, балки пастга қараб кетмоқда. Моддий манфаатлар, ҳайвоний инстинктлар, айниқса, тақлид қилиш инстинкти бизнинг жамиятимиз инсонларига хос хусусиятдир. Тақлид қилиш маймунларда жуда яхши намоён бўлади. Маймундаги айнан шу хислатнинг ўзи инсонларни уларга ўхшаб кетаётганлигини исботлайди.

Манфаатдорлик, худбинлик руҳияти тобора олижаноблик хислатларини сиқиб чиқармоқда. Шу табиати орқали инсон ҳайвонот оламидан ҳам баттарроқ ваҳшийлашиб кетмоқда. Ницшенинг Зардўшти эса, бутунлай ўзгачадир, олижаноб руҳиятга, соф қалбга эга бўлган, иши, сўзи, фикри бир бўлган, комиллик даражасига етишай, деган инсон образидир.

Ўзаро манфаатдорликка, ҳар нарсадан моддий фойда олишга интиладиган жамиятда юқори руҳиятли инсон яшай олмайди. Лекин Ницшеинг Зардўшт худоси ўзгачадир. У инсоншг соф, мусаффо қалбидир ҳамда донишмандлиги ва олижаноблигидир. Қуйидаги мисраларда бу яққол намоён бўлади: «Улар Зардўшт тирикми, йўқми, билишни истайди. Чиндан ҳам, мен хали тирикманми ўзи? Ваҳшийлардан кўра одамлар орасида бўлиш хатарлироқ экан. Зардўшт хатарли йўллардан юради. Майлига! Мени менинг махлуқларим йўллаб борсин!» Зардўшт шундай деб урмонда учраган гшрнинг сўзларини эслади, хўрсинди ва дилига бундай деди: «Копгкийди, мен донорок бўлсам! Мен худди ўзимнинг морим

каби сал донороқ бўлганимда эди!... Лекин мен ақл бовар қилмас **ишга** қўл уришни истамайман. Мен ғурурим мудом донолигим билан **бирга**, бақамти бўлса дейман! Агарда бир кун келиб донолигим мени **тарк этса**, борми (оҳ у учиб кетишни севади), ана унда майлига, менинг **ғурурим** менинг телбалигим билан бирга учиб кетсин!» — деб ёзади Ницше¹.

Абадий қайтиш тўғрисида ҳам Ницше ўз фикрларини баён этади. Файласуфнинг абадий қайтиш тўғрисидаги таълимоти қўпгина **олимлар** томонидан қаттиқ танқид остига олинган ва бузиб кўрсатилган. **Танқид**-чилардан биронтаси ҳам Ницшеннинг буддавийликка берган **юқори баҳо**-сига диққат-эътиборини қаратмаган. Буддавийликдаги инкарнация **ва** реинкарнация (жоннинг қайта-қайта дунёга келиши) таълимоти **билан** Ницшеннинг абадий қайтиш ғояси ўртасидаги ўхшашликни **солиштириб** кўришмаган. Сансара ғилдираги, фалак гардиши қайта-қайта айланаве-ради. Хаёт абадий айлана тарзида ҳаракат қилаверади, ходисалар **қайта**-рилаверади. Уни қандай тўхтатиш мумкин, бу айланадан қандай **чиқиб** кетиш мумкин? Нима учун гардиш айланиб, илк ҳолатга қайтаверади?

Абадий қайтиш таълимотини тушуниш, унинг чуқур мазмунини **анг**-лаб етиш учун буддавийликдаги инкарнация ва реинкарнация **ғоясини** таҳлил қилишимиз зарур. Шунга ўхшаш ғоялар қадим мамлакатларда ҳам бўлган, яъни жонни кучиб юриши тўғрисидаги таълимот метампси-хоз, деб аталган. Шарқ мамлакатларида ҳам бундай таълимот жуда **қадим**-дан мавжуд. Бу ғоя Пифагор томонидан Шарқдан Юнонистонга **ҳам** келтирилган.

Бу ғоянинг моҳияти шундан иборатки, илоҳий хусусиятга эга **бўлган** абадий барҳаёт инсон руҳи ерга тушиб, инсон танаси орқали **намоён** бўлади, айнан заминда руҳ билан тана қўшилади. Шу ҳолда тана **табiiй** ҳолда ўз руҳий тараккиёт йўлини босиб ўтиши зарур. Руҳ билан **материя**-нинг қўшилиши моддият дунёсини янада юқорироқ даражага **қўтариши** мумкин. Материя шунда ичидан рухланиб, ёруғ нур, зиё билан **тулади**. Лекин, афсуски, моддият дунёси ўзгарувчан, ўткинчи бўлганлиги **учун** қўпгина ҳаёт жараёнларида танадаги руҳиятни ухлатиб қўяди. Инсонда **факат** таҳлилий тафаккур, ақл мавжуд бўлади. Инсоннинг бундай **тафак**-кури учун эса дунёнинг нариги томони, руҳият олами саробдир, ёлгон-дир. Ҳаёт йўлида вақт дарвозалари учрайди, инсон шу дарвозадан **утаёт**-ганида руҳи хотирасини йўқотади, руҳият оламини унутади. **Бу олам** эзгулик ва ёвузликнинг нариги томони, деб аталади.

Демак, Ницшеннинг абадий қайтиш таълимоти Шарқдаги дунёнинг айланма ҳаракати тўғрисидаги ғояни ўз ичига олган. Тақдир **гардиши** ҳам шу ғоядан келиб чиқади. Ерга тушган руҳ — инсон руҳи, у **синов**-лар, изтироблар, имтиҳонлар йўлидан ўтади. Йўлда учраган **қийинчилик**-лар, азоб-укубатлар инсон руҳи ғуборларини софлашга, инсон танасини

¹ Ницше Ф. Зардўшт таваллоси. // Тафаккур, 1995., № 1. 99 бет.

поклашга ёрдам беради, иродасини мустаҳкамлайди, рухиятдаги олижанобликни кучайтиради. Лекин бунинг учун биргина ҳаёт йўли етарли бўлмайди.

Биргина ҳаёт йўли орқали руҳ тўла ривожлана олмайди, тўла софлана олмайди ҳам. Руҳ ҳар бир ҳаётий вазиятда юқори даражада ўзини намоён қила олмайди. Инсон бир вақтнинг ўзида бутун инсоният изтироби ва шодлигини ҳикоя қила олмайди. Инсоннинг ҳиссиёти ва тафаккури ҳаётий чегараси чеклангандир. Узининг ҳаётий эволюцион тараққиётини руҳ турли ҳолатларда, турли вазиятларда нотирик табиатдан тортиб, то табиатнинг энг юқори мавжудоти бўлган инсонгача ўтиши лозим.

Инсон танасига қўнган руҳ ҳам дунёдаги барча халқлар тақдирини бошидан ўтказиши керак, қуйи табақадан тортиб, юқори табақача бўлган ҳолатни бошдан кечириши лозим. Агарда ўзининг ҳаётида бир халққа мансуб бўлса, кейинги ҳаётида бошқа халққа мансуб бўлади, бир ҳаётида камбағал бўлса, кейинги ҳаётида бой бўлади ва ҳоказо. Чунки инсон руҳи барча халқларнинг ҳаёт тарзи, ҳиссиёти, изтироблари тажрибасига эга бўлиши лозим. Худди баҳордан сўнг ёз, ёздан кейин куз, куздан сўнг қиш келиши такрорланавериши ёки кун билан туннинг алмашинавериши каби инсон руҳияти ҳам қайта-қайта ерга тушаверади.

Абадий қайтиш яна шунинг учун содир бўладики, соф руҳ ўзининг огир юкидан халос бўлиши керак. Оғир юк — фикрлар, ёмон одатлар ва адашишлар мажмуаси. Шу оғир юк билан руҳ танани тарк этади, лекин ўзининг юқори даражадаги руҳияти билан қўшила олмайди, эркин иродага айлана олмайди, ирода занжирлар билан ерга боғланиб қолади. У дунёвий рухият уммонига шўнғий олмайди. Моддият дунёси уни қўйиб юбормайди.

Ҳаёт гирдобиди руҳ ҳар томонга ўзини уради, гирдобдан чиқиб кетишга интилади. Интилиш рухиятга хос хусусият ва бу ирода, деб аталади. Иродаси кучли инсонлар ҳаётий қийинчиликларни енгади, зиддиятларни осонликча ҳал қилади, оқимга қарши сузишга ўзида куч топа олади. Ана шундай куч, Ницше фикрича, тарихий шахсларда яққол намоён бўлади. Улар ҳаётга мослашмасдан, доим курашадилар. Шунинг учун ҳам бундай шахсларга жамиятда яшаш жуда мушкулдир. Лекин улар ўз нотинч ҳаётларидан нолимайдилар. Аксинча, ҳаёт тўфонларини шодонлик билан қарши оладилар. Жамиятнинг кўпгина одамлари эса қийинчиликларга қарши курашмай, унга мослашадилар, роҳат-фароғатларини ўйлаб, иккиюзламачилик қиладилар, диллари билан сўзлари бири-биридан ажралиб қолади.

«Бир замонлар руҳ вужудга шундай нафрат билан қараган эди, — деб ёзади Ницше. — Ўшанда шу нафратдан кўра юксакроқ ҳеч нарса йўқ эди; у вужудни орик, манхус ва оч кўришни истаган эди. У вужуд ва

заминдан қочишни шундай кўзлаган эди. Бу дилнинг ўзи **шунчалар** ориқ, манхус ва оч эди; шафқатсизлик унинг роҳати эди!»

«Дажжол» асарида Ницше кучли руҳиятга эга бўлган инсон **хаст** йўли тўғрисида ёзади. У доимо жамият фикрига қарши туради. **Ҳақиқат**-дан йироқ бўлган оломон фикри ижтимоий кадрият даражасига **кўтарил**-ганди. Ана шу фикрнинг ўзи ижтимоий ахлоқдир. Бу ахлоқ эса **эркин** рух донишмандлигидан йироқдир, худди осмон билан ер каби **бир-бири**-дан ажралиб қолган. Эркин рух самога интилади, оломон эса уни **ерга** қайтармоқчи бўлади.

Ирода кучига қарши турувчи яна бир куч шубҳадир. Айнан, **шубҳа**-ланиш ва қўрқув ирода кучини сусайтиради. Шубҳа эса тафаккур **куро**-лидир. Фалсафа тарихида шубҳа ғоясига асос солган файласуф **Декарт**-дир, унинг машҳур ибораси — «Хамма нарсани шубҳа остига ол!» **илмий** фанларнинг шиорига айланган эди.

Шубҳаланиш руҳнинг куч-қувватини кесади, қатъиятсизликка, **икки**-ланишларга олиб келади. Шунинг натижасида инсон фаол ҳаракат **қила** олмайди, вазиятни ўз ҳисобига ҳал қила олмай қолади.

Ницше интуиция ҳақида ҳам гапириб ўтади. Кундалик ҳаётда **қалб** хотираси интуиция орқали намоён бўлади. Интуиция эса комил инсон инстинктларидир. Интуиция инстинктдан ташқари, айрим инсонларда юқори ҳиссиётлилик ҳам учрайди. Юқори ҳиссиёт нафақат инсонларда, ҳайвонларда ҳам учрайди. Шунинг учун ҳам Ницше бундай **хисларни** инстинктлар, деб атайдди.

Бу инстинктлар нозик энергиянинг бир турига киради. Интуиция нозик энергиянинг энг юқори туридир. У юрак маркази энергиясидир. Ницше буддавийликнинг руҳ тарбияси ҳақида сўз юритганида ана **шу** энергияни назарда тутайди. «Буддавийлик, — деб ёзади Ницше, — **дои**-мий комилликка интилувчи дин эмас, балки комиллик унинг **одатий** ҳолатидир»¹.

Буддавийлик, Ницше фикрича, инсонни ердаги ҳаётдан, **роҳатла**-ридан ажратмайди. Танани руҳга қарши қўймайди. Таркидунёчилик **буд**-давийликка эмас, қўпроқ христианликка хосдир. Буддавийлик учун хо-хишлардан бутунлай воз кечиш уларни инкор қилишни англамайди, балки хохишлар ўрнига хайратланиш, шодланиш ҳиссиётини **илгари** қўяди. Буддавийлик худбинликни тарғиб қилмайди. Лекин **рахм-шафқат** тўғрисида гапиреди. Раҳм-шафқат руҳ ривожига энг зарурий **ва даст**-лабки қадамдир. Демак, инсондаги самовий хислатлар билан **инсоний** хислатлар бирга қўшилиб, инсон комиллик даражасига етади, **шунда** сансара гардиши тўхтайдди, инсон тақдирнинг юқорироқ қатламига йул олади.

¹ Ницше Ф. Антихрист. — М. 1991. Стр. 645.

Ницше инсон тўғрисида фикр юритар экан, Дарвиннинг инсоннинг маймундан пайдо бўлган, деган фикрини танқид қилади. Ницше буни бутунлай бошқача талқин қилади. Ушшг фикрича, маймунда тақлид қилиш одати бор. Инсон ҳам шу маънода бошқа инсонларга тақлид қилади. Инсоният оломон шаклида яшайди. Унда ирода кучи йўқ. Инсон ҳам оқимга қарши боролмайди. Инсон рухий эркинлигини тобора йўқотиб бормоқда. Маймунда ижодкорлик руҳи йўқ, инсонда ҳам бундай куч тобора сўниб бормоқда. Демак, ижодкорлик руҳи сустлашганда, инсон тубанлашиб кетади. Масалан, ҳозирда иродаси бўш одамларнинг ичкиликка, гиёҳвандликка берилиб кетиши инсонни инсоний эмас, балки махлуклик ҳислатларини ривожлантириб юбормоқда. Руҳий покликка эса инсон фақатгина нафси тийсагина эриша олади. Бундай кучни Ницше ирода кучи, деб атайди. Бу орқали ташқи муҳитни ҳам ўзгартириб юбориш мумкин.

Шундай қилиб, Ницше ҳар бир инсон қалбида илоҳиёт зарраси бор, дейди. Биз ахлоқни тушунча сифатида эмас, ҳис-туйғулар асосида қабул қилишимиз керак. Биз қалб амри бўйича яшашимиз керак. Ахлоқ мияда эмас, балки, қалбда бўлиши керак, дейди Ф.Ницше. Инсонларнинг қалби ифлосланиб, бекилиб қолган. Лекин барча ифлос оқимлар мусаффо океанга бориб қуйилади. Бу океан Худодир. Бу океан тубида инсон узига паноҳ топади. Ҳар бир инсон ахлоқий дунёсининг ичида ўзини эркин ҳис қилиб, қалтис қадамлардан ўзини тийиши керак, комилликка интилиши керак.

Комил инсон бўлиш учун одамга бекиёс ирода кучи зарур. Кўпчилик уни тушуна олмайди. Виждон амри билан яшаш керак. Оламий ирода ҳар бир инсоннинг қалбида бор, дейди Ницше. Қалб нопок бўлса, мослашиш юз беради. Унда инсон қалб амри билан яшамайди. Ўзини покиза тутишга интилмайди.

У Дарвиннинг «мослашиш» назариясига қайтиб, «куч» тушунчасини киритади. Ницше фикрича, ирода мустаҳкам бўлса, у мослашмайди. Биз кўпроқ бошқаларнинг камчилигини сезамиз, ўзимизникини эса англамаймиз.

Индивидуал ирода бирламчи оламий ирода билан бирлашади. Лекин одамлар иродани мушаклар кучи сифатида тушунадилар. Лекин ҳайвонот оламида шер заифларни овламайди. Инсоний олам ҳайвонот оламидан ҳам ваҳшийлашиб кетган. Пул, мансаб кучи юқори баҳоланади. Ницше фикрича, ҳукмронликка интилиш инсонларнинг ҳаётий эҳтиёжига айланиб бормоқда. Бу эҳтиёж ҳозирги жамиятимиз учун асосий мақсадга айланиб қолган. Энг мослашувчи одам юқори мансабларда ишлайди. Аслида инсоннинг ирода кучини мустаҳкамлаш керак, дейди Ницше.

Ф.Ницше тартиб тутрисида ҳам ўз фикрларини билдиради. Инсон адашмаслиги учун қалбида тартиб бўлиши керак. Биз «Авесто»га муро-

жаат қилсак, одамлар бир-бирини яхши тушунса, қалби пок булса, уйида ҳам покизалик бўлади. Инсон, авваламбор, ўз ичидаги ёвузликни **ен**иши керак. Шунда онг ҳам ўзгариб, ривожланиб боради, дейди Ницше.

Шундай қилиб, Ницше фалсафий дунёқараши фалсафа тарихида ўзига хос «ходиса» сифатида урин тутади. Унинг инсоннинг рухий **бор**лиғи, иродаси, ҳокимиятга интилиш тўғрисидаги ғоялари XX аср **ижти**моий ҳаётида қатта роль ўйнайди, шунинг билан бир қаторда **Ницше**нинг фалсафий ғоялари ҳозирги кунгача ҳам ўз ахамиятини йўқотгани йўқ.

ВИЛЬГЕЛЬМ ДИЛЬТЕЙ

(1833-1911)

«Ҳаёт фалсафаси»нинг Ницшеча талқинидан кейин Ғарбий Европа мамлакатларида «академик» ҳаёт фалсафаси оқими вужудга келди. Бу оқимнинг асосчиси Вильгельм Дильтейдир.

Дильтей пастор оиласида туғиди, теологик маълумотни Гейдельберг ва Берлин университетларида олди. Фалсафага бўлган кизиқишининг ортиши уни теологиядан четлашишига олиб келди, лекин диний дунёқараши асарларида сезилиб туради. Дильтей бир неча университетларда профессор лавозимида ишлайди. 1882 йидан эса Берлин университетида муқим ишлайди. «Рух ҳақидаги фанга муқаддима» (1894), «Фалсафа моҳияти» (1907), Шлейермахер ва ёш Гегель тўғрисидаги махсус асарлар ҳам унинг қаламига мансубдир.

Шунингдек, Дильтей марксизм асосчиларининг қарашлари билан ҳам таниш эди ва ўсиб келаётган социал-демократлар ҳаракатидан **ҳам** хабардор, уларга муносабати қатъий салбий ахамиятга эга эди.

Дильтей Ницшенинг кўпгина қарашларининг тарафдори эди, лекин унинг кадриятларни бутунлай қайта баҳолаш тўғрисидаги фикрига умуман қўшилмайди, аксинча, кадриятларни қайта тиклаш тарафдори бўлган.

Дильтей Кант, Гегель фалсафий таълимотлари руҳида тарбияланади. Шунинг учун ҳам унинг ижодида мазкур файласуфларнинг таъсири яққол намоён бўлади.

Дильтей ўзининг назарий вазифасини «тарихий тафаккур»ни танқидий таҳлил қилиб чиқишда, тарихий жараённи ўрганиши услубнинг янги талқинини беришда ҳамда шу асосда тарихий дунёқарашнинг келажаги ва натижаларини кўриб чиқишда кўради. Ана шу муаммони ечишда эса ҳаёт фалсафаси тушунчалари тузилмасидан фойдаланиб, «ҳаёт» фалсафасини бирмунча ривожлантиради. Лекин у Ницше каби илм-фан ахамиятини инкор қилмайди. Аксинча, Дильтей инсон, жамият, тарих, маданият ҳақидаги фанларни асослашга ҳаракат қилади. Унинг фикрича, ҳаёт соҳаси руҳият билан, руҳият фаолияти билан боғлиқдир.

ГЕОРГ ЗИММЕЛЬ

(1858-1918)

Зиммель немис социологи ва файласуфи. Унинг фикрича ҳаёт ижодий жараённинг вужудга келишидир. Бу жараённи эса ақл воситалари билан тушунтириб бўлмайди, уни фақат ички изтироб, интуиция орқали тушуниш мумкин. Ана шу ҳаёт изтироблари маданиятнинг купгина шакллари орқали объективлашади. Зиммель фалсафий қарашларининг шаклланишида Шопенгауэр ва Ницше таълимотларининг таъсири кучли бўлган.

Зиммелнинг 30 дан ортиқ китоби мавжуд. Зиммель Берлин университетининг фалсафа факультетида, 1914 йидда Страсбург университети профессори бўлган. Асарларининг 25 донаси у яшаган даврда чоп этилган.

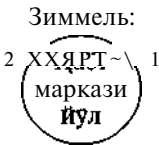
Унинг асосий асарлари: «Фалсафа тарихи муаммолари», «Дин», «Ижтимоий дифференциация», «Ҳозирги маданият конфликти», «Гёте».

Г. Зиммель ҳозирги замон «конфликтлар социологияси»нинг асосчиларидан ҳисобланади.

Дильтей фикрича, Ҳаёт — ирода фактлари, ички уйғониш ҳиссиётидан иборат. Улар эса бизга бевосита ҳаёт изтироблари орқали берилган.

Зиммель фикрича, Ҳаёт-ҳиссиёт, тажриба, фикр ҳаракатидан иборат. Шу нуқтаи назардан, олам ҳаёт тажрибасидан келиб чиқади.

Космосга
Мен,
мутлақликка
жон (руҳ)



йўл

Дильтей:

Инсонни дунёга бўлган амалий, иродавий муносабати ташки оламнинг реаллигидир.

Билиш жараёни бизнинг рухий кучларимиз йиғиндисининг ижодидир. Объект ва субъект эса «ҳаёт тажрибаси»ни ташкил этувчи қисмлардир.

Дильтейнинг фикрича, «ҳаётий тажриба» ақлдан келиб чиқмайди. Яъни «Ҳаёт»ни ақл ҳукми асосига қўйиб бўлмайди. Бунда доимий оқим, ўзгариш, «ижодий жараён», «ҳаёт» қонуниятларини, умумлашмаларни инкор қилади. Шунинг учун ҳам «Ҳаёт» ва «ақл»ни тенглаштириб бўлмайди.

Зиммель умумий қонун ўрнига «индивидуал қонун»ни, яъни тақдирни қўяди. Тақдир эса фақат интуиция (ички овоз) орқали эришиладиган жараён. Интуитив билиш «тарихий фан»ларнинг, «руҳ ҳақидаги фан»ларнинг марказий услубидир.

Дильтей фан тарафдори бўлганлиги учун ҳам ўз давридаги психология, физиология фанларининг эришган ютуқларини тан олишга мажбур эди. Шунинг учун ҳам Дильтей инсоннинг рухий фаолияти асаб тизими фаолияти билан боғлиқдир, дейди.

Ташқи оламнинг асоси нима, деган масалага муносабат бутун фалсафа тарихида ўзгариб, ривожланиб борган. Қадимги даврда ташқи олам факт сифатида берилган, ҳеч қандай шубҳага ўрин йўқ (хаво, сув, олов ва х.к.), деб эътироф этилган. Урта асрда эса олам Худо томонидан яратилганлиги, унга фақат ишонч ҳосил қилиш кераклиги кўрсатиб ўтилган.

Лекин Декарт ўзининг услубидан келиб чиққан ҳолда, физик дунёнинг объектив реаллигини шубҳа остига олади, яъни объектив дунёдан қандай қилиб «Мен»га ўтиш мумкинлигига шубҳаланади. Шунинг учун ҳам Декарт ўзининг скептик ғояларини асослашга ҳаракат қилган.

Берклида эса вазият бирмунча ўзгаради. У материя ёлғон нарсалар, фақат менинг ҳиссиётим йиғиндисидан иборатдир, дейди. Бунда Беркли сенсуалистик қарашларини илгари суради ва уни ягона билиш жараёни сифатида эътироф этади.

Мюллер фикрича, ташқи дунё бизга бевосита берилмайди. Ҳиссиёт органлари ўзига яқин бўлган имманент (ички) энергияни қабул қилади.

Гельмгольц ҳам ўз навбатида, ҳиссиётдан ташқари олам тасаввурига биз анланмаган хулоса орқали ўтамыз, деган фикрни билдирган.

Дильтей фикрича, ташқи дунёга ишонч тафаккурлаш жараёнида вужудга келмайди, балки ички интилиш, ирода ва ҳиссиёт орқали пайдо бўлади. Шунинг учун ҳам инсон интилиши ҳаётда бениҳоя катта роль ўйнайди. Инсон, Дильтей фикрича, интилишлар йиғиндиси, «тизимидир». Ана шу интилишлар ва қизиқишлар иродавий ҳаракатга чорлайди ва қарама-қаршилиқка учраб, бизда ташқи олам, объектлар тўғрисида тасаввур уйғотади.

Зиммель фикрича ташқи дунё реаллиги биз фикрлайдиган жараённинг натижаси эмас, лекин биз уни иродавий импульсларимиз, қизиқишларимизда учрайдиган тўсиқ сифатида биламыз.

Билиш жараёни инсонни ҳаёт тажрибасидан келиб чиқади. У трансцендентал олам, тафаккурлаш фаолиятининг натижаси эмас.

Рухият ҳақидаги фанлар услублари эса табиат ҳақидаги фанлар услубидан бутунлай ажралиб туради.

Табиат инсонга бегонадир. Яъни, табиат ходисалари алоҳида феноменлар сифатида бизга ташқаридан берилади, улар ўз ҳолича «соқовдир» ва ҳеч нима демайди. Табиатни билиш учун биз тасаввурий символларга (белгиларга) мурожаат қилишимиз керак. Табиат ходисалари сабабий боғланишини биз тафаккуримизда синтез қилиш оқибатида биламыз, яъни ана шу сабабли боғланиш бизнинг ичимизда содир бўлади.

Шунинг билан биргаликда табиат рухият фанлари учун асосдир. Чунки рух ҳақидаги фанларнинг предмети ҳаётдир. Ҳаётни дунёдан эмас, балки дунёни ҳаётдан тушунтириш керак.

Шундай қилиб, Германияда «Ҳаёт фалсафаси»га асос солинди. Бу оқимнинг асосчиси Ф.Ницше ҳаётни ирода эркинлиги, рухият, рухий куч, ҳокимиятга интилиш каби тушунчалар орқали очиб беришга интилган бўлса, В.Дильтей ва Г.Зиммель эса ҳаётни купрок рухият тўғрисидаги фанлар асосида изоҳлашга ҳаракат қилдилар. Улар Ницше фалсафасини ўзгартириб, унинг қарашларига танкидий ёндашиб, яъни ундаги ҳаётгий руҳини сўндириб, «академик фан» ҳолатига келтириб, ўз қарашларини ривожлантирдилар. Бунда Г.Зиммель социология фани ривожига катта ҳисса қўшди, жамиятда «зиддиятлар» келиб чиқиши ва уларни ҳал қилиш ечимларини, услубларини ишлаб чиқди. В.Дильтей эса тарихни, маданиятни ўрганишда «герменевтика» усулини қўллаш кераклигини асослаб берди. Кейинчалик герменевтика усули бошқа Ғарб файласуфлари томонидан янада ривожлантирилди.

ФЕРДИНАНД ТЁННИС

(1855-1936)

Ф.Тённис немис социологи. Асосий асари «Умумийлик ва жамият» (1887) деб номланади. Ижтимоий муносабатларни у иродага боғлаб тушунтиради. Ироданинг қандай намоён бўлишига қараб, Тённис муносабатларни 2 турга бўлади: инсонни ичидан йўналтирувчи табиий инстинктив ирода; тафаккурий ирода — онгли равишда қўйилган мақсадга қараб ҳаракат қилиш ва танлаш эркинлигидир. Биринчи иродага она муҳаббати мисол бўла олиши мумкин, иккинчисига эса савдогарлик фаолиятидир.

Табиий ирода жамоани ташкил қилади, тафаккурий ирода жамиятни ҳосил қилади. Жамоада инстинктлар, ҳиссиёт ва органик муносабатлар ҳукмронлик қилади. Жамиятда эса ҳисоб-китобли тафаккур, механизмга монанд муносабатлар қонунларига риоя қилинади. Тарихий тараққиёт давомида иккинчи типдаги муносабатлар устуворлик қила бошлайди.

Тённис ўзининг «Социологияга кириш» (1931) номли асарида юқоридаги турларни мураккаблаштиради ва бу муносабатларга яна «ҳукмронлик» ва «биродарлик» каби гуруҳларни ҳам қўшади.

Унинг фикрича, жамият назарияси инсон мавжудотларининг сиртдан қараганда индивидлар бир-бирлари билан тинч ва ёнма-ён яшаганлари учун ижтимоий бирликни эслатадиган сунъий ясалган агрегати билан иш куради. Бироқ бирликда улар ажратувчи барча омилларга қарамай бўлинадилар... Жамиятда ҳар бир киши ўзича ва бошқалардан ажралган

ходда яшайди. Унда индивиднинг бошқаларга муносабатида **таранглик** мавжуд. Жамиятда индивидларнинг фаолият ва ҳокимият доиралари **шундай** ажратилганки, узгаларга уз доираси билан мулоқотни ва унга киришни ман қилади, яъни унга кириш душманлик ифодаси, деб **бахоланади**. Бошқаларга нисбатан бундай салбий установка меъёрга **айланади** ва ҳокимиятга эга булган индивидлар муносабатлар негизини **ташқил** қилади. У тинчлик ҳолатидаги жамият учун ҳам хос. Унда ҳеч ким **ўзгага** бирон нарса бериш ёки бошқалар учун бирон нарса ишлаб **чиқаришни** истамайди, ҳеч ким бошқаларга нисбатан сахий бўлишни хохламайди, агар совға ёки меҳнат эвазига баробар шуларга деб биладиган **бирон** нарса олмаса ишламайди.

АНРИ БЕРГСОН

(1859—1941)

Франция «Хаёт фалсафаси»нинг машхур намояндаси Анри **Бергсон**-дир. Анри Бергсон оддий оилада туғидди. У қобилиятли бола **булган**. Шунинг учун ҳам онаси Бергсонни ўқитувчиси тавсиясига биноан, Шпрингер институтига ўқишга юборади. У ерда фалсафий фанлар **билан** жиддий шуғулланади. Шунинг билан бир қаторда Бергсон математика ва механика фанларини ҳам жуда яхши ўзлаштирган.

1881—1883 йилларда Бергсон Анжер шаҳрида математика ва механика фанларидан дарс бера бошлайди. Кейинчалик у Клермон шаҳрига кўчиб ўтади ва 1891 йилда уланади. 1911 йида унинг «Материя ва хотира» номли китоби нашрдан чиқарилади ва бу асар унга катта **муваффақият** олиб келади. Бергсон «Экол нормал» мактабида лекторлик **қилади**. 1899 йида Коллеж де Франса профессор лавозимида ишлайди. Бундан ташқари, Бергсон Ахлоқий ва ҳуқуқий фанлар академияси **ҳамда** Франция академияси аъзоси бўлади. Ва хатто, халқаро интеллектуал ҳамкорлик ҳайъатининг президенти ҳам бўлган. Анри Луи Бергсон **1941** йилда вафот этган.

Унинг асосий асарлари: «Онгнинг бевосита маълумотлари» (1889), диссертацияга мавзу бўлган. «Материя ва хотира» (1911), «Кулиш» (1900), «Ижодий эволюция» (1907), «Рухий энергия» (1919), «Узлуксизлик ва узлуклилик» (1922), «Ахлоқ ва диннинг икки манбаи» (1932), «**Фикр** ва ҳаракатлантирувчи» (1934).

1927 йида Бергсонга адабиёт соҳасидаги ишлари учун Нобель **мукофоти** топширилади. Механицизм ва догматизмга қарши чиқиб, **Бергсон** ҳаётнинг асл, илк реал бошланғич эканлигини таъкидлайди. Хаёт **Бергсон** томонидан материя ва руҳдан кескин фарқ қилувчи яхлитлик **тарзида** талқин қилинади. Материя ва руҳ эса ҳаётгий жараён тугашининг махсулидир.

Хаёт мохиятига фақат интуиция орқали, ички овоз ёрдамида етишиш мумкин. Ана шу интуиция бевосита предметга кириб, унинг индивидуал табиати билан қўпшилишади. Интуиция билувчи билан билинувчини объект ва субъект сингари бир-бирига қарама-қарши қўймайди. У хаёт орқали ўз-ўзини англашдир, бевосита «кўриш» ва «пайқашдир». Шунинг учун ҳам Бергсон ҳар бир онгнинг бевосита берилган хаётига қайтишга чақиради.

Ўз-ўзини кузатиш, Бергсон фикрича, шунга олиб келадик, бунда рухий хаётнинг далилини «давомийлик»да кўриш мумкин. «Давомийлик» узлуksиз ўзгарувчан ҳолатдир. Шунинг учун ҳам у сезилмас даражада бир ҳолатдан иккинчи ҳолатга утиб туради. Демак, давомийлик, шу жумладан, хаёт ҳам маконий эмас, балки замоний хусусиятга эгадир.

Бергсон хаётни коинот тарзида тушунади. «Материя хаёт тушунчасиз қотиб қолган нарсадир. Хаёт унга жон киритади, демак, хаёт оламнинг маънавий ўзгаришидан иборат», — дейди Бергсон. Интуиция, ҳиссий кечинмалар унинг асосий шакллари бўлиб, ҳис-туйғу ва у асосда юзага келадиган чексиз алмашинувлардир. Шу ўринда ҳис-туйғу ҳар қандай фалсафий қарашнинг асосидир. Ана шу рухий ҳолатларнинг йиғиндиси деб, ҳақиқий реалликни юзага келтиради ва фалсафанинг асосий мазмунини ташкил этади.

Интеллект, Бергсон фикрича, «ўлик нарсалар»ни талқин қилувчи қуродир. Интуиция моддий, маконий объектларга қарама-қарши туради.

Интеллект ва интуиция ҳақидага қарашлари Бергсоннинг эволюцион (тадрижий) назариясида ўз аксини топган. Демак, хаёт қандайдир метафизик ҳолатдаги жараён бўлса, «хаётий жўшқинлик» эса улкан ижодий жараён тўлкинидир. Жўшқинликнинг заифланиши натижасида хаёт материяга айланади, яъни руҳсиз, жонсиз массага, нарсага айланади.

Инсон, Бергсон фикрича, ижодий мавжудотдир. Инсон фаолияти орқали «хаётий жўшқинлик» амалга ошади. Ижод қобилияти, унингча, иррационал интуицияга боғлиқ. Бундай қобилиятга ҳамма ҳам эга эмас. Бу Худонинг танланган инсонларга берган инъомидир.

«Бизнинг танамиз, — дейди Бергсон, — ҳаракат қуролидир. Онг эса, ана шу ҳаракатни кўтариб юривчидир. Тасаввур қилиш нарсаларнинг кўзгуси эмас, балки нарсаларнинг бизга таъсир қилишидир».

Инсон интеллекти ҳаракат эҳтиёжидан келиб чиқади. Инсон интеллекти, Афлотун айтган интеллект эмас. Интеллект ҳаракатдир.

Фан фақат амалий фойдани кўзлайди. Интеллектда биз тирик борликни кўра олмаймиз, тайёр ўлик маҳсулотни кўрамаймиз. Интеллект орқали олинган билим нисбийдир. Шунинг учун ҳам фақатгина интуиция фалсафанинг вазифасини бажара олади. Мутлақ ҳақиқатга фақат интуиция орқали борилади. Интуиция предметнинг мохиятига кириб, у билан бирлашади. Тирик мавжудотнинг хусусияти давомийликдир, уз-

луксиз ижодиётдир. Ҳаёт бошланғич англашдан бошланади. Давомийлик англашдан иборат. «Ҳаёт — оқим, организмда кечадиган бир туғилишдан иккинчи туғилишгача давом этадиган давомийлик».

Бергсон воқеликни рухий-поэтик тарзда тушунади. Ҳаёт унинг учун давомийлик, ҳаракатчанлик тушунчалари орқали очилади. Фанга ҳаётийликни киритиш керак. Ҳаёт иккига бўлинади:

1) индивидлар ва 2) турларга.

Бу бўлиниш эса ҳаётнинг ички кучи орқали содир бўлади. Ҳаёт интилишдир. Унинг моҳияти бирон-бир шаклни вужудга келтириб, уни ривожлантиришдан иборат. Бу жиҳатдан инсон ҳаётини олсак, у тўғтамас очиқ тизимдир. Чексиз равишда бўлиниб, ривож топиб боради. Доимо ҳаётга мослашиб боради.

Ривожланиш фақат оддинга қараб эмас, балки орқага ҳам кетиши мумкин. Ривожланиш қўшилишдан эмас, балки ажралишдан иборат бўлади. Демак, ҳаёт моҳияти ҳаракатдан иборат.

Бергсон ҳаётни ҳаракат орқали тушунган. Усимликнинг ҳаракатсизлиги инстинкт ва интеллектнинг туртки элементларидан иборат. Бергсон фикрича, ақлга ҳам, инстинктга ҳам қатъий таъриф бериб бўлмайди. Улар яқунланган нарсалар эмас. Улар доимо ҳаракатда бўлади. Оннинг ўзига хослиги сунъий равишда предметларни вужудга келтиришдан иборат. Масалан, меҳнат қуроли инстинкт бўлса, интеллект тирик организмга хос бўлган қуроддир. Интеллект онглилик маҳсули. Инстинкт эса онгсизлик маҳсули.

Бергсон ҳам эволюция тушунчасига ўз эътиборини қаратади. «Эволюция — оқим», — дейди у. Ҳаётнинг ички қонуниятлари бор. Унинг фикрича, бу инсоннинг ички кучидир. Ҳаётнинг энергия таъсирида бутун ҳаёт ривожланади, дейди ва фанга мурожаат қилади.

Фанда интеллектуал (аклий) билимга кўпроқ эътибор берилади. Интуитив ва интеллектуал билим оқибатида дунё мавжуд бўлади. Инсоннинг қонунлари кашф қилиниши учун унда эркин ижод бўлиши керак.

Бергсон ҳаётнинг жўшқинлиги ҳақида гапирар экан, интуитив билимга кўпроқ эътибор беради. Унинг фикрича, интуитив билишга фаннинг кучи етмайди. Интуиция бўлса ҳар бир инсонда учрайди ва у билан яшайди. Шунинг учун ҳам, интуиция ижод руҳидир. Бергсон фикрича, интуиция ҳаммада бўлганлиги билан инсонлар уни айрим ҳолларда очиб беролмайди. Бергсон интуиция ва интеллектни бир-бирига қарама-қарши қилиб қўймайди, балки интеллектуал билим интуицияга хизмат қилиши керак, дейди. Бергсон, фикрлар бизга тафаккур оламидан келади. Бунда инсон пок бўлса, унга яхши фикрлар келади, нопок бўлса, унга нопок фикрлар келади, дейди.

Бергсон фалсафасини, ўзига хослиги у ўз таълимотини методологик таълимот сифатида ривожлантиради. Жумладан, Бергсон ўз қарашларини ҳаётнинг образлар, гўзал ўхшатишлар, солиштиришлар орқали басы

этади. Бундай услуб Бергсонга хос хусусиятдир. Унинг бу услуби борлик мохиятини очишнинг узига хос усули бўлиб, бунда субъект объект билан «хаётий» боғланади, у тирик борликнинг хаётига сингади.

Бироқ Бергсон фалсафасида бундай караш юзакидир. Чунки унинг «хаёт фалсафасининг» чуқур мазмуни, «хаёт» билан «назария» ўртасидаги зиддият бевосита онг маълумотларига мурожаат қилиш билан ечилади. Жумладан, унинг дастлабки йирик асари ҳам «Онгнинг бевосита маълумотлари хақида тажриба» деб номланади. «...Тушуниш қобилияти, — деб ёзади Бергсон, — ҳаракат қобилияти билан боғланади... бу эса онгнинг тибор мавжудликка мослашганлигидан далолат беради, бу мослашиш тобора аниқроқ ва равшанроқ бўлиб бораверади, шунинг билан бирга мураккаблашиб ҳам бораверади. Шу ерда тафаккуримиз ўз вазифасини бошлайди: у танамизни апроф-мухига тобора сингишига ёрдам беради, нарсалар муносабатини тасаввур қилади, яъни у материя тўғрисида фикрлайди»¹.

А.Бергсоннинг дунё тузилиши тўғрисидаги карашлари тўлиқ тарзда «Ижодий эволюция» (1907) номли асарида ўз аксини топди. Бу асарнинг асосий ғояси «билиш назариясини хаёт билан тўлдиришдан» иборат.

Ҳаракатни мушоҳада қилиш, онгни ўзгарувчанлик ҳолатини кузатиш, билиш жараёнида «хаётни» назария билан «тўлдириш»нинг мантикий бошланғич нуқтасидир. Шунинг учун ҳам Бергсон вақт масаласига доимо эътибор қаратади.

Бунда вақтни Ньютон каби ҳодисалар кетма-кетлиги сифатида тушунмайди. Балки вақтни «субстанция», онгнинг доимий ҳиссиёти, борлик жараён сифатида тушунади. Шунинг учун ҳам дунё, Бергсон учун, «давомийликдир», «ўтмишнинг келажакка қараган узлуксиз ривожидир, олдинга интилган ҳаракатидир»².

Вақт ва давомийлик. Бергсон фикрича, дунё «мохияти» — вақтдир. Вақт «давомийлик» сифатида тушунилади, кетма-кет келадиган дақиқалар сифатида эмас. Табиий билимлар вақтга мурожаат қилганлиги билан, унинг мохиятини англамайди, балки уни ички мазмунидан ажратади. Вақт масаласига бағишлаб Бергсон «Вақт ва давомийлик» номли асар ёзади. Бу асарда у А.Эйнштейн назариясининг табиий асосларини таҳлил қилмайди, балки вақт тушунчаси шаклланишининг гаосеологик механизмини очиш, бу назариядаги вақт хақидаги тасаввурни аниқлаш, умуман илмий тафаккурдаги ўрнини белгилаб беришга диққатини қаратади.

Нисбийлик назариясини Бергсон қайтадан таҳлил қилиб чиқади, бу назарияни формализмда айблайди, «бу назарияни тушунилмаганлиги туфайли юзага келган парадоксалдир»³, дейди. Нисбийлик назариясидаги

¹ Бергсон А. Творческая эволюция. — М., 1908. 3-бет.

² Ўша асар. 4-бет.

³ Бергсон А. Время и длительность. — М., 1910. — Стр. 5.

вақтни «макон» ўлчамига «айлантириш» эса сунъий математик воситаси, илмий тафаккурнинг «символизация» қилиш услубидир. Шунинг учун ҳам Бергсонга кура, бу айлантириш ҳар бир олим ёки мактаб учун табиий ҳолдир.

«Бундан шундай хулоса келтириб чиқариш мумкинки, — деб ёзди Бергсон, — ... гарчи макондан вақт хусусиятларини кидирсақ-да, биз макондан чиқиб кета олмаймиз: вақтнинг моҳиятини, нима эканлигини оча олмаймиз»¹. Бу ... вақтни математик тарзда белгилай ололмаганимиздан далолат беради, биз уни ўлчашда бир хил сониялар билан ҳисоблашимизга тўғри келади; бу бир хил сониялар бир зумликнинг моҳиятидир; улар давомий эмас. Бу бизнинг тафакқуримиз белгисидир, давомийликни ва реал ҳаракатни онгли равишда тўхтатишдир; ана шу мақсадда тафаккур математик ўлчамни қабул қилади, уни макондан замонга ўтказди»². Фалсафий дунёқараш нуқтаи назаридан, бу физик назариянинг фикрлаш жараёни «махсули», тушунчаларнинг мазмуни сифатида талқин қилиш мумкин.

Бергсоннинг вақт, давомийлик ҳақидаги фикрлари Кант метафизик қарашларига ҳам ўхшаб кетади. Хусусан, вақт ҳақидаги илмий тасаввур «бу реал давомийликдир, у биз томонимиздан ҳис қилинади». Бу тўғрисида Бергсоннинг махсус асарлари ҳам мавжуддир.

Бергсон «ташқи реаллик»нинг мавжудлигини тан олади. Ва бунда у ташқи реаллик ошта бевосита берилгандир. Шунинг учун ҳам у ҳеч қандай назария орқали тушунтирила олмайди, бирини иккинчиси билан алмаштириб бўлмайди, деган хулосага келади.

Унинг фикрича, бевосита берилган ҳақиқий реаллик — «хаётдир», яъни ҳаракатчанлик, ҳаракат ва «жараён»дир³. Бизнинг онгимиз «вақти-вақти билан ... бўлинмас ҳаракатчан реалликдан сурат олади» (10,34). Бу «суратлар» — ҳиссиёт ва ғоялар, изтироблар биз томондан ҳолат ва нарса сифатида қабул қилинади. Шундай тарзда «узлуксизлик узлуклилик билан, ҳаракатчанлик турғунлик билан, ўзгарувчанликқаги тенденциялар ўзгармас турткилар билан алмашинади, улар ўзгаришларнинг йўналишини ва жараёнларини белгилайди»⁴.

Онгга «бевосита берилган» далиллар бизни мавжудлик билан тўқнаштиради. Онгда борлиқ белгилаб олинади. «Маълум маънода, кўп предметлар бор, инсон инсондан фаркланади, дарахт дарахтга ўхшамайди, тош тошга ўхшамайди, ҳар бир моҳиятнинг ўзига хос хусусияти, ривожланиш қонунияти мавжуд. Бироқ нарсанинг атроф-муҳитдан махсусланиши мутлақ характерга эга эмас, ҳис этилмайдиган ўзгаришлар орқа-

¹ Бергсон А. Время и длительность. — М., 1910. 6-бет.

² Ўша асар. 53-бет.

³ Ўша асар. 34-бет.

⁴ Ўша асар. 34-бет.

ли бири иккинчисига ўтади, бир-бири билан қўшилади. ...бу предметлар биз эътироф этган аниқ чегараларга эга эмас»¹. Инсон субъекти, унинг танаси, объектларни қабул қилиши, материя ва онг, Бергсон фикрича, булар «мохиятнинг кўринишларидан биридир». Унинг ёзишича, «Материя — образлар йиғиндисидир, материяни қабул қилиш — образларни бошқа образларга қараб ҳаракат қилиши ёки муносабатидир»². Бергсоннинг бу фикрларидан унинг дунёқарошига неоплатонизмнинг таъсири кучли бўлганлигини кўришимиз мумкин. Бергсон эмоция тўғрисидаги назарияни қўллаб-қувватлайди. Бундан Бергсоннинг «образи» — тасаввур маҳсули, ижодий фаолликдир. Бу фаоллик кўпроқ ҳиссиётга тааллуқлидир.

Инъикосни Бергсон инкор қилмайди, бу «образлар»нинг ўзига хос ўзаро таъсири сифатида тушунади. «Менинг танамни ўраб турувчи предметлар, танам таъсир қилувчи имконий таъсирлантирувчиларни инъикос қилади»³. Шундай тасаввур билан нарсаларнинг, материя билан онгнинг «чатишиб» кетиши, Бергсон фикрича, «ҳаётий оқимда» материализм ва идеализмдан юқориқ туради.

Бергсон дунёқарошининг умумий кўриниши куйидагилардан иборат. Ҳаётни Бергсон билиш билан тўлдирмоқчи бўлади. «Ҳаёт назарияси»ни у тасаввурлар ва мушоҳадаларни таҳлил қилиш билан очмоқчи бўлади. Демак, дунё асоси, Бергсон фикрича, онгдан иборатдир (ёки «муғлақлик», субъект онги «олий онгнинг» бир бўлагидир). У «бўлинмас узлуксизликдир», «жўшқинликдир», ижодий имкониятга, ўзгарувчанлик ёки нисбий турғунлик қобилиятига эгадир. «Онг ёки олий онг — ракетадир, учган парчалари материя сифатида ҳар тарафга сочилади; шунингдек, онг ракетанинг сакланиб қолганлигидир, парчалари йиғилиб, организм тузилади»⁴. Бергсон фикрича, субъект онги «олий онгнинг» маҳсули сифатида мияда жойлашади, мия қуроли, борлиқ шаклидир. «Ҳамма ...нарсаси оқади, онг ҳам миядан оқиб чиқади ва онгли фаолият мия фаолияти билан шаклланади. Ҳақиқатда эса, онг миядан келиб чиқмайди; лекин мия ва онг бир-бирига мос келади, мия — ўз тузилишининг мураккаблигини, онг эса, ўз уйғониши жўшқинлигини» аниқлайди⁵. Вужудга келган ҳаёт ўзининг тараккиёт босқичларида, инсониятнинг ижтимоий-амалий борлигигача объектив табиий, моддий жараёнларга мослашиб яшайди. Дастлаб содда шаклда, бор нарсани танлаб истеъмол қилиш шаклида, кейинчалик эса, материянинг объектив қонунларига асосланиб, «сунъий» реалликни вужудга келтиради. Шундай қилиб, Бергсон фикрича, бундай фаолият фаолликнинг пассивликка таъсири натижасида содир бўлади.

¹ Бергсон А. Время и длительность. М., 1910. 209-бет.

² Ўша асар. 10-бет.

³ Ўша асар. 9-бет.

⁴ Ўша асар. 233-бет.

⁵ Ўша асар. 234-бет.

«Хаётий жўшқинлик» тўғрисидаги таълимотини давом эттириб, Бергсон олий онг материяга сингиб, икки «қўл»га бўлиниб кетади. Улардан бири — инстинкт, онгаи моддий шароитга мослашиш шакли, дейди. Инстинкт материя ҳақида «бевосита билимдир», стандарт «машинага ўхшаш» хайвон бўлиб, ўз предмети билан муросасиздир. Бу муроса организм тузилмасининг шартидир, шунинг учун ҳам махсус ўқувга, хотирага ва олий онгга муҳтож бўлмайди. Ёввойи арига шиллик қуртни ўлдириб, унга ўз тухумини қўйиш «технологияси»ни ўргатишнинг хожати йўқ. Ари ва унинг «предмети», маълум маънода, априор тарзда «бир-бири учун яратилгандир», улар «олдиндан яратилган мутаносибликда» яшайди, шунинг учун ҳам бу ерда билимга ўрин йўқ. Мулоҳаза қилиш, «ўйлаш», умумлаштириш, тасаввур қилиш, белгилаш бу ерда ортикчадир.

Албатта, Бергсон инстинктнинг бундай ҳаракатини идеал схема сифатида келтиради. Ҳашаротлар ва хайвонот оламини бундай «содалаштириш» мумкин эмаслигини ҳам англайди. Аслида хайвонот олами ҳам мураккаброқ тизимлар билан боғлиқдир.

Хаётий жўшқинликнинг «иккинчи қўли» интеллектдир, бу ходиса инсон онгида тўлиқ намоён бўлади.

Инстинкт учун «вақтнинг аҳамияти йўқ», у «материяни» билади, аксинча, интеллект вақт (давомийлик) билан мохиятан боғлангандир. «Интеллект белгаси ҳаракатчанликдир»¹. Аслида «интеллектнинг асосий вазифаси бизнинг турмушимизни ёритишдан иборат, бизни ҳаракатимизни нарсага тайёрлайди, ҳаёт эволюцияси уни шунинг учун шакллантирган, ходисаларни олдиндан кўра билиш ҳамда яхши шароитни тайёрлаш учун зарур. Интеллект инстинктив ҳолатда ўзига маълум бўлган ҳолатни танлайди; ўзига ўхшашликни қидиради...»². Инстинктдан фарқли, интеллект «ижодий» имкониятга эга, чунки «хаётий жўшқинлик» янги шаклларни вужудга келтиради. Бу иждодий эволюциянинг мохиятидир. Интеллект янгиликни эскилик орқали қабул қилади, янгиликни эскилик билан алмаштиради. Фан бу операцияни жуда нозик ва мохирона бажаради, зотан унинг «мохиятий хусусиятини ўзгартирмайди»³. Қундалик билим сифатида фан нарсалардан фақат айрим томонларинигина ушлаб қолади. Бунда тарихнинг кетма-кет воқеаларида содалаштириш мумкин бўлмаган ҳолатлар диққат-эътибордан четда қолади.

Бу алмаштириш Бергсон учун «ташқи» ҳолатдир, мавжудликка бегонадир. Борлиқнинг бир шакли сифатида, ҳаётнинг, «хаётий жўшқинлик»нинг бир қисми сифатида интеллект алмаштириб бўлмайдиган нарсани алмаштира олмайди. Шу билан бир қаторда ҳаётни, ўзгарувчанлик-

¹ Бергсон. А. Время и длительность. Стр. 142.

² Ўша асар. Стр. 26.

³ Ўша асар. Стр. 27.

ни, ҳаракатни, ривожланиш, оқимни тушунтириб бера олмайди. «Бизнинг интеллектимиз, — деб ёзади Бергсон, — табиатдан чиққан ҳолатида шаклланмаган, ноаниқ жисмни объект қилиб олади»¹. У ўзгарувчанликни «ўзгармас дақиқаларга» бўлиб олади, шунинг учун ҳам, «... у фақат ҳаракатсиз нарсаларни тасаввур қила олади»². Бу интеллектнинг чекланганлигидан далолат беради, интеллект фаол «хаёт»нинг соясидир. Дунёвий ибтидо заифлашиб, материяга айланади, «хаётга» синган интеллект ўзининг ўлик тузилмаларини яратади, яъни тушунчаларни, ақл орқали тушуниладиган дунёни яратади.

Интеллект, шундай қилиб, нафақат табиатни адекват инъикос қилади: у тил ва символлар тизимини яратиш, моддий объектларга боғлиқлигини аста-секин йуқотиб боради. Тил ва символлар мавжуд ноаниқ жисмдан «ажралган» муносабатлар вазифасини бажаради. Бу эса шуни англатадики, интеллект тушунчалар яратиш имкониятига эга бўлади, бевосита «амалий ҳаракатда» иштирок этмайди, моддий дунёда бевосита шакл-шамойилини топа олмайди. Ана шу йўл билан назария пайдо бўлади. Уларнинг объекти идеал характерга эга бўлади.

Интеллект назариялар тузар экан, у ўзини ҳам объектга айлантириши лозим. «У ўзи ҳақида аниқ ва равшан фикрлаши даркор, бунинг учун ўзини ўзликда кўриши лозим»³. Интеллектуал ўз-ўзини англаш воситаси — мантиқдир, символлар устида ишлашнинг англаган қатъий қоидаларидир. Онг жараён сифатида интеллект воситалари орқали намоён бўлмайди; интеллект жараёнга қодир эмас, чунки «у соф узлуксизликни англай олмайди, ҳаётини бўлган ижодий эволюция унга бегона»⁴.

Шундай қилиб, на инстинкт, на интеллект ҳаётни тушуна олади, шундай бўлсада, улар ҳаётнинг шаклларида. Инстинкт ҳеч нарсани тушунмайди, у фақат «органик ҳолда ҳаракат қилади»⁵, тушуниш учун эса ўз-ўзини англаш зарур. Интеллект ҳамма нарсани терминларда ифода қилади, ўз қуроллари орқали қайта ишлайди. Шунинг учун ҳам у ўз объектини ҳаракатсизлантиради. Бошқача айтганда, инстинкт ҳаётни ўрганишни «хоҳламайди», лекин уни англаш қўлидан келади, интеллект бўлса буни уддасидан чиқа олмайди, лекин жуда хоҳлайди.

Лекин Бергсон фикрича, ҳаётни ўрганиш йўли мавжуд⁶. «Ҳаёт» биздан қочиб кетади, сабаби биз уни интеллект орқали ўрганмоқчи бўламиз. «Ҳаёт»ни назарий ўрганиш мумкин эмас. Лекин ҳаётда биз «яшаймиз», шунинг учун уни бевосита қабул қилишимиз мумкин, агар биз

¹ Бергсон А. Время и длительность. Стр. 139.

² Ўша асар. Стр. 140.

³ Ўша асар. Стр. 144.

⁴ Ўша асар. Стр. 145.

⁵ Ўша асар. Стр. 149.

⁶ Ўша асар. Стр. 239.

борликни белгилар орқали қабул қиладиган тафаккуримиз фикрларини «ўчира олсак» мақсадга етишамиз. Бу бевосита билиш услуби — интуициядир. Бергсон интуицияни бевосита қабул қилишдир, деб атайди. Интуиция «манфаатсиз ўз-ўзини англаш инстинктидир...»¹. У ташқи қабул-лашга яқинроқдир, эстетик қабуллашдир. Бунда субъективлик ҳолати ёрқин намоён бўлади. Шу билан бирга, «сода» эстетик қабул қилиш индивидуалдир. Бу индивидуаллик Бергсон учун катта аҳамиятга эга, чунки индивидуалликда ижодиёт яққол намоён бўлади. Бунда интуиция умумий хусусиятларни турлаши зарур. У «бизнинг эркинлигимизни, шахсимизни, келиб чиқишимизни, вазифамизни ва ҳ.к...» ўрганеди². Интуиция фалсафий масалаларга жавоб топиши лозим. Интуиция ҳақидаги қарашлар Бергсоннинг «Метафизикага кириш» асарида атрофлича кўриб чиқилган. Шундай қилиб, фан ва фалсафа маъносида тушуниладиган «метафизика» интуицияда бирлашади³. «Фалсафа, менинг тушунишимча, кўпроқ фанга эмас, санъатга яқинлашади. Уни кўп вақтдан бери фан сифатида ўрганиб келишди. Лекин фан борликни тўлиқ тушунтирмайди, қисман, сунъий белгилар, восита орқали тасаввур этади. Санъат ва фалсафа, аксинча, интуицияда бирлашади. Мен шундай айтган бўлар эдим, фалсафа санъатнинг бир жанридир»⁴.

«Ишуициялашган» фан қатъий тушунчалардан воз кечади ва ҳаракат қила бошлайди, шундай тарзда ўзгаради, ривожлана боради ва санъатга айланади. Бу ҳақда кўпгина олимлар гапиришган, улар қаторида Эйнштейн ва Бор каби физик олимлар ҳам бор.

Анри Бергсон таълимотини ўрганиш фалсафадаги рухият ва маънавий масалаларини чуқур ва ҳар томонлама ўрганишга ёрдам беради. Шарқ ва Ғарб маънавияти бир-биридан фарқ қилса-да, рухият жиҳатидан А.Бергсон фалсафаси орқали бир-бири билан яқинлашади. Жумладан, А.Бергсоннинг интуицияга берган баҳоси Шарқнинг тасаввур таълимотида ҳам учрайди.

1932 йилда А.Бергсоннинг «Ахлоқ ва диннинг икки манбаъи» номли асари нашрдан чиқади. Бу асарда Бергсон инсоният тарихи ривожи туғрисидаги фикрларини баён этади.

Бергсон фикрича, инсон ва жамиятни биологик эволюция занжирига, табиий билимлар инсонни ҳайвонот олаmidан келиб чиққанини исботлагани учун қўшиш керак эмас, файласуф учун бу ҳол иккинчи даражали роль ўйнайди, чунки бунда ахлоқнинг келиб чиқиш сабабини билмай қолиш мумкин. Олим фикрича, ахлоқ «яширин» хусусиятга эгадир: чунки унинг моҳияти ҳақиқатан ҳам «яшириндир» — уни ўрганувчи тадқиқотчи учун ҳам; унинг «яширинлигининг» сабаби унинг шакллари-

¹ Бергсон А. Время и длительность. Стр. 145.

² Ўша асар. Стр. 239.

³ Ўшаасар. Стр. 38.

⁴ Ўша асар. Стр. 354.

нинг куплигидир. Шунингдек, ахлоқ ўзгарувчан туғма хусусиятга эга эмас. Шунинг учун ҳам ахлоқ инсониятнинг махсули сифатида талкин қилинади, у «ижтимоий келишув» натижасидир.

Бергсон ахлоқнинг «табiiй кўриниш»ига ўз эътиборини қаратади. Ахлоқий нормаларнинг қандай қилиб инсон онгида қабул қилиниши ва «шундай қабул қилинганлиги» учун ҳам улар бажарилиши кераклиги уни кизиқтиради. Урф-одаг «стандарт» «яширин» ахлоқнинг бир шаклидир. Ахлоқий императив уни кўп хужайрали биологик организмнинг инстинкти даражасигача олиб келиб қўяди. Урф-одаг индивид турмушини ижтимоий ҳаёт талабларига бўйсундиради. «Жамият аъзолари, — деб ёзади Бергсон, — организмнинг хужайрасига ухшайди»¹.

Шундай қилиб, «яширин» ахлоқ туғма эмас, балки унинг келиб чиқиши биологик хусусиятга эга, инстинктларга ўхшаб кетади. Шунинг учун ҳам ахлоқнинг манбаи «табiiй»дир. Инстинкт билан ахлоқнинг умумий табиати биологикдир.

Диннинг моҳияти ҳам «яширин»дир. Инсон қаерда бўлса, ўша ерда дин ҳам мавжуд. Динни ҳам инсон борлигидан ажратиб бўлмайди. Динда афсоналар, ҳикоялар, эртақлар жуда кўп. Узининг вазифаси билан дин, Бергсон фикрича, поэтик тўқималардан катта фарқ қилади, лекин биз уларга камроқ ишонамиз (ҳақиқат зарраси қанча кўп бўлса ҳам).

«Яширин» дин авлоддан авлодга афсона тарзида ўтади, айрим диний ақидалар фалсафий тизимлар томонидан ишлатилади, дин турли шаклга кириши мумкин. «Яширин» диннинг асоси ҳам биологик характерга эгадир: келиб чиқишига кўра, у «хаётийдир», вазифасига кура «амалийдир».

Бундан ташқари, «яширин» дин ва ахлоқдан ташқари «зоҳирий» дин ва ахлоқ бор. «Зоҳирий» дин ва ахлоқ, Бергсон фикрича, «яширин» дин ва ахлоқ қандай вазифани бажарса, уша вазифани бажаради. «Зоҳирий» ахлоқ ва дин таракқиётга йўл очади. Улар ўртасида муносабат мавжуд, улар бир-бирларини тўлдирадидлар, уларнинг муносабатини «ижтимоий мажбурлаш» ва «муҳаббат жўшқинлиги»га ўхшатиш мумкин»².

Дин ва ахлоқ замонда ўзгаришлар бўлаётган даврда «зохир бўлади». «Ахлоқли қахрамонлар» ва «соф мистиклар» уларни ўзгартирадидлар. Буюк шахсларнинг бундай фаолияти «хаётни ижод қилувчилар» шаклида намоён бўлади. Шунинг учун ҳам дин ва ахлоқнинг иккинчи томони «зоҳирий»дир, чунки бунда олам тузилишининг янги қирралари очилади, «хаётий жўшқинлик» сирлари кашф этилиб боради.

Инсоният тарихи билан борлик, табиат тарихининг фарқли томонлари ҳам мавжуд. Инсониятнинг ўзига хос томони шундан иборатки, инсонлар материянинг устидан ҳукмронликни ўз қўлларига оддидлар. Бу вазифани инсон интеллекти туфайли бажара олди. Интеллект «ўлик»

¹ Бергсон А. Время и длительность. Стр. 6.

²Ўша асар. Стр. 98.

материя қонунларини ишга солиб, уларни ҳаётда ишлата олди. Бундай «хукмронлик»нинг оқдбати «техника»нинг вужудга келишидир. «Мистика механикага олиб кедди», — деб ёзади Бергсон¹. Мистика, ахлоқий қахрамонлик ва тафаккурнинг уринишлари, материя хукмронлигидан қутулиш учун бўлган ҳаракатлар инсон борлигининг моҳиятини ҳамда хусусиятини очиб беради.

Бундай ривожланишнинг ижобий оқибатлари билан бирга салбий натижалари ҳам мавжуд. Табиат устидан хукмронлик қилувчи техник воситаларни ўйлаб топиб, инсоният уни хусусий мулкка айлантирди. Бу мулкни бойитиш инсоният, давлатлар ўртасида келишмовчиликларга олиб келадик, унинг оқибати урушлар билан тугаши мумкин: «...урушлар сабаби, — деб ёзади Бергсон, — жамоа ёки хусусий мулк. Инсониятнинг хусусий мулкка мойиллиги бор экан, урушлар муқаррардир»². Урушларни Бергсон, табиат бағрида ётувчи ёвузликнинг намоён бўлишидир, дейди. Урушларни ташкилотлар тузиб, бартараф этиш мумкин. Миллатлар Лигасида Бергсон ана шундай кучни кўради.

Бергсоннинг умумий фалсафий дунёкараши шулардан иборат. Унинг борлик тўғрисидаги ғоялари инсон тасаввурининг бойлигини, чуқурлигини очиб беришга қаратилган бўлса, ижтимоий фалсафасида ҳам ўзига хос ижобий томонлар мавжуд. Умуман, Бергсоннинг интуитив ҳаёт фалсафаси, янги вужудга келган фалсафий оқимларга манба ролини ўйнади.

ТАРИХ ФАЛСАФАСИ

ШПЕНГЛЕР (1880—1936) немис файласуфи ва XX аср тарих фалсафаси концепциясининг намояндаси ҳисобланади.

Освальд Шпенглер 1880 йилнинг 29 майида Гари яқинидаги муъжазгина Бланкербург шаҳрида туғилади. Унинг отаси Бернгард Шпенглер почтада хизматчи бўлиб ишлайди. Онасининг исми Паулина Шпенглердир. 1887 йилда Шпенглерлар оиласи Зост шаҳрига кўчиб ўтишади. Шпенглер бу ерда гимназияга ўқишга киради. 4 йил ўтгач, улар яна Гари шаҳрига кўчиб ўтишади. Шпенглер Латинадаги ўқув билим юртида ўқийди. Бу ўқув билим юрти ўз асосчиси илоҳиётчи, педагог Август Герман Фарнке номида эди. Бу ерда қадимий тиллар чуқур ўргатилар эди. Шунини алоҳида таъкидлаш керакки, бу маскан Ницше ўқиган Шулфорт гимназиясидан ҳеч қандай камчилиги йўқ эди. 1899 йилда Шпенглер Гаридаги университетга ўқишга киради. Бу ерда математика ва табиий фанлар билан чуқур шуғулланади. 1901 йилда Шпенглернинг отаси вафот этади, шундан сўнг у ўқишни Мюнхен ва Берлинда давом эттиради. 1904 йилда Шпенглер Гарида «Гераклит фалсафасининг метафизик

¹ Бергсон А. Время и длительность. Стр. 329.

² Ўша асар. Стр. 307.

ғояси» мавзусида имтихон топшириб, гимназияда табиий фанлардан, математика, тарих ва немис тилидан дарс бериш ҳуқуқига эга бўлади. У 1908 йилдан 1911 йилгача Гамбургдаги Генрих Герц гимназиясида дарс беради. 1910 йилда онаси вафот этганидан сўнг Шпенглерга мерос қолади. Шундан сўнг у ўқитувчилик фаолиятини ташлаб, ёзувчилик билан шуғулланади.

Кейинчалик Шпенглер Мюнхенга кўчиб боради. Бу ерда у ҳеч ким билан мулоқотга киришмай, «Европанинг сўниши» номли машҳур асарининг коралама вариантини ёзади. Шпенглер моддий шароитининг оғирлашиши ҳамда урушнинг бошланиши бу китобнинг нашрини орқага суриб юборади. Ниҳоят, 1918 йилда бу асарнинг биринчи жилди нашр қилинади ва у муаллифга катта шон-шухрат келтиради. 1919 йилда «Пруссчилик ва социализм» номли унча катта бўлмаган асарини ёзади. 1922 йилда эса «Европанинг сўниши» асарининг 2-жилди нашрдан чиқади.

1920 йилларнинг бошларида Шпенглер кўплаб машҳур оилалар билан дўстлашади. Улар билан бўлган мулоқот унинг қарашларига ҳам таъсир қилади. Шпенглер Ницше Архиви президиумига сайланади. Бу даврда у ўтқир сиёсий мавзуларда маърузалар қилади. 1925 йилда Шпенглер сиёсатдан қатъий равишда узоқлашади. У ўз диккатини илмий фаолиятга қаратади. Шпенглер фалсафанинг метафизик масалалари тўғрисида яқунланмаган қисқа асарлар ёзади. Шу билан бир қаторда Шпенглер этнология, тарих масалалари билан ҳам шуғулланади. Бу фаолият уни дунёнинг янги тарихини ишлаб чиқишига олиб келади. Унинг бу ғояси бир неча мақолаларида ўз аксини топади: «Америка маданияти», «Фалак гардиши ва унинг дунё тарихидаги аҳамияти», «Христианликнинг иккинчи минг йиллигида дунё тарихи масалаларига оид лавҳалар». Бу мақолалар «Бирламчи саволлар» номли тўпламда нашр қилинади.

1930 йилларда Германияда сиёсий вазият кескинлашиши туфайли Шпенглер яна сиёсий ҳаётга қайтади. У Гамбургдаги «Ватанпарвар жамият»ида «Германия хавф-хатар остида» номли маърузаси билан қатнашади. Уч йил ўтгач, Шпенглер ўзининг охириги «Хал қилувчи даврлар» номли асарининг 1-қисмини ёзади. 1931 йилда унинг «Инсон ва техника» китоби нашр қилинади. Шпенглернинг «Хал қилувчи даврлар» китобидан сўнг унга қарши национал-социалистлар томонидан ҳаракат бошланади; матбуотда унинг асарларини босиш ман этилади, унга ишончсизлик (нон грант) эълон қилинади. Шпенглер 1936 йил 8 майда юрак хуружидан вафот этади.

Шпенглер фалсафасининг марказий мавзуси — тарих, лекин тарих маданият орқали тушунтирилади. Ҳар бир маданият айланма ҳаракатга эга, яъни туғилади, равнақ топади ва ҳалокатга юз тутлади. Европа маданияти ҳам охириги учинчи босқични ўз бошидан кечирмоқда. Тарих тақдирга ўхшайди. Ҳар бир маданият ўз қобилигига жойлашган, бошқа маданиятга ўз ютуқларини бера олмайди.

Шпенглер ўзининг тарихий концепциясини яратганда кўпгина фалсафий масалаларни кўтаради. Жумладан, ижтимоий-сиёсий муаммолар ҳам ўзига хос равишда маданият тушунчаси орқали ўз ечимини топган.

«Европанинг сўниши» асари нашр этилиши нафақат Германиянинг турли қатламлари орасида, балки рус зиёлилари орасида ҳам катта кизиқиш уйғотди.

Тарих фалсафасини яратишда у мистик интуицияга таянади. Худди ана шу услуб унга катта муваффақият олиб келди.

«Европанинг сўниши» асарида Шпенглер эътиборини Европа маданияти тақдирини очиб беришга қаратган. Асарнинг бошланишида у «ҳали ҳеч кимнинг миясига тарихни тушунишдаги бундай инқилобий фикр келмаган»,— дейди. У ўзининг тарихий таълимотини ўзигача бўлган таълимотларга қарши қўяди. Лекин айрим ғояларини Ницше ва Гётедан олганлигини тан олади.

Асосий тушунча Шпенглер учун «ҳаёт»дир. Лекин «ҳаёт» Дильтейдек рухий-маънавий ҳаёт маъносида эмас, балки биологик «тириклик, яшовчанлик» маъносида ишлатилади. Худди ана шу «биологик яшовчанликда» у инсоният маданий ҳаётининг биринчи асосини кўради.

Шпенглер табиат ҳақидаги фанларга руҳ ҳақидаги фанларни қарши қўяди. Табиат ва тарих фақатгина субъектнинг онгидагина, кечинмаларидагина ўз воқелигини олади. Мустақил реаллик сифатида улар мумкин эмас, фақат руҳдагина мавжуд, яъни «субъектсиз объект мумкин эмас». Субъект «умуман онгдир»; дунё асосида «мен» ётади, ана шу «мен» орқали у ўзини намоён қилади. «Мен» — яқка онг эмас, балки халқ, маданият, инсоният ва турли кечинмалар. Шпенглернинг асосий ғояси тарих, алоҳида яширин маданиятларнинг алмашинувидир. У тарихни узлуксиз жараён сифатида инкор қилади ва тарихий тараққиётни ҳам инкор қилади.

Шпенглер фикрича, Ғарб одами учун тарих бутунлай ўзгача кўринишга эга. Тарихнинг маркази «дунё тарихининг» битта кичкина сайёрадаги олти минг йиллигини ташкил қилади. Шу манзара, Шпенглер таъкидича, мохиятан, бизнинг уйғоқ онгимиз махсулидир. Шу асосда Ғарб руҳи ўзини англайди. Шу зарурий шакл орқали мавжудликни мушоҳада қилади.

Қадимий инсон учун тарихга бундай назар солиш бегона, қадимий ва Шарқ инсони бундай ҳолатни бошидан кечирган бўлса ҳам, лекин уни бутунлай бошқача кўринишда қабул қилган. Демак, «дунё тарихи» фақат биз учун мавжуддир. «Шундай қилиб,— дейди Шпенглер,— ҳамма одам учун бир хил тарихий фаолият мумкин эмас. Демак, бу алоҳида руҳнинг эркин фантазиясидир. Бу юз йилликлар ичра тўда сифатида инсоният оқими, миллион йиллар ичра саноксиз қуёш тизимларининг яратилиши, Нил, Ганга ва Эгей дарёлари сохилларидаги аллақачон ўлиб, йўқ бўлиб кетган ривожланган мамлакатлар тарихи Фауст руҳи махсулидир».

Шпенглер ёзадики: «Қанча одам ва маданият бўлса, шунча дунё мавжуд. Ҳар бир алоҳида инсон учун ягона мустақил, абадий дунё мавжуд. Дунёнинг бундай мавжудлиги ҳар бир инсон учун доимий янги, бир марта амалга ошадиган, ҳеч қачон қайтарилмайдиган кечинмадир».

Шундай қилиб, «ўзида мавжуд» реал, объектив дунё йўқдир. Фақат субъектив, индивидуал дунё ҳақидаги тасаввур мавжуд. Инсонлар, маданиятлар ўзгарса, дунё ҳам узгаради. Ҳар бир инсон айрим ҳолда бошқа инсонлар билан биргаликда ўзининг руҳияти акс этган шахсий дунёсини яратади. Шунинг учун ҳам Шпенглер учун «илмий билиш ўз-ўзини англашдир».

Илмий билиш Шпенглер учун ташқи дунёни мушоҳада этиш ёки инъикос қилиш эмас. Билиш ўзлигини ташқарига чиқариш, ўзлигини намоён қилиш, ички руҳиятини ташқарига, ташқи оламга чиқаришдир: «табиат ич-ичигача шахшлашган кечинмалар, изтироблардир».

Шундай қилиб, Шпенглернинг билиш назарияси релятивизмга бориб тақалади. Унинг учун объектив дунё тўғрисида билим умуман йўқ, жумладан объектив ҳақиқат ҳам мавжуд эмас. Шундай экан, ҳақиқий донишманд учун мутлақ тўғри ёки мутлақ нотўғри нуктаи назар йўқ. Ҳамма нарса нисбий хусусиятга эга, ўзгарувчан ва ўткинчидир.

Инсон коинотда атомдир, яъни бир заррачадир, бироқ коинот инсон тафаккурининг маҳсулидир. «Ана шу инсон тафаккурининг буюк сирларидан биридир. Бу қарама-қаршиликни шундайлигича қабул қилишга мажбурмиз».

Жон ва дунё икки қутблилик тафаккуримиз моҳиятини ташкил қиладди, худди магнетизмнинг моҳияти икки қутбни бир-бирига тортишишида намоён бўлганидек. Шпенглер учун «ҳаёт» — «тарих». Шпенглер тарихни фандан бутунлай ажратади. Тарих — билим эмас, балки хиссиётлар, кечинмалар. Унинг учун табиат ва тарих қутбий қарама-қаршиликлардир, яъни тириклик-ўликлик, сокинлик-ҳаракат, борлик ва йўқлик. Тарих тирик борликдир. Табиат тафаккур маҳсулидир. Тарих интуиция, мушоҳада маҳсулидир.

Фан ва мантиқ ҳаётни ўлдиради. Фан борликни тушунтириб бериш учун эмас, балки мослашиш учун керак, яъни амалий техник аҳамиятга эга. Билиш «ҳокимиятга интилишнинг» қуролидир.

Тарихни фақат ҳис этиш керак, тарихда фақат яшаш керак. Шпенглер учун тарихни билиш услуби ўхшашликлардир (аналогия). Шундай қилиб, тарихий ҳодисаларни таҳлил қилганда уларнинг ички қонуниятлари, мантиқий боғлиқликларини қидирмасдан, балки ўхшашликни, параллелларни топишга ҳаракат қилиш, ана шу асосда тарихни яратиш керак.

Шпенглернинг фикрлари уни «ҳаёт фалсафаси» намояндаларига яқинлаштиради, лекин шу билан бир қаторда фарқи ҳам бордир, яъни табиат билан тарихнинг зиддияти уларнинг объектларида эмас, балки билиш

услугларида фаркланади. «Табиат ва тарих, — деб ёзади Шпенглер, — мана шу икки карама-қарши услуб, ўзича борликни тартибга солишга уринади. Агар ҳар бир вужудга келаётган жараёни, мавжудлик **нуқтаи** назаридан қурадиган бўлсак, борлик табиатга айланади; имконий **вужуд**ни зарурий вужудга (жараёнга) бўйсундирсак тарих бўлади», — дейди Шпенглер. Жумладан, тафаккур ишга солинса, унинг ўлик тушунчалари ва қонуниятлари табиатни тушунтиришга ҳаракат қилади. Ички **кечин**-маларимизга, ҳиссиётимизга, интуициямизга мурожаат қилсак кўз **ўнги**-мизда тарих намоён бўлади. Табиат тафаккур фаолияти натижасидир, билиш оқибатидир. Тарих эса мушоҳада, интуиция натижасидир.

Шундай қилиб, Шпенглер фикрича, фан ва мантик ҳаётни сўндиради. Уларни фақат қийинчиликка мослашиш сифатидагина қўллаш **мум**-кин. Бошқа вазиятда улар инсонга ҳеч нарса бера олмайди.

Шпенглер тарихий қонуниятлар ва ижтимоий раванқ ғояларига **кар**-ши чиқади. У узлуксиз жамият тараққиётини айланма ҳаракат **ғояси** билан, қонуниятни тақдир ғояси билан алмаштиради.

Инсоният, Шпенглер фикрича, зоологик бирликдир. Унинг учун инсониятнинг ягона тарихи йўқ, фақат алоҳида яширин маданият **бор**. У ўз-ўзидан пайдо бўлади, раванқ топади ва ўлади. «Ҳар қандай маданият инсон сифатида яшайди, инсоният даврларини бошидан кечиради. Ҳар бир маданиятнинг болалиги, ўспиринлиги, етуқлиги ва қарилиги мавжуд».

Ҳар бир маданиятнинг ҳаётини тақдир бошқаради. Тақдирни, **Шпен**-глер фикрича, ҳис қилиш керак. Агар ким уни ҳис қилмаса, тарих **билан** шуғулланмасин, «табиатни билишга ўрганиш мумкин, лекин **тарихчи** бўлиб туғилиш керак. Тарихчининг кучи шундан иборатки, **у онгсизлик** даражасида тарих жараёнини инстинктив равишда билади, бундай **услуб**-да ҳар қандай инсон ҳам ишлай олмайди».

Тарихнинг мазмуни унинг руҳида намоён бўлади. Маданият **руҳият**-нинг ташки қўринишидир. Шпенглер саккизта маданиятни санаб ўтади. Булар хитой, бобил, миср, хинд, антик, араб, ғарб ва майя халқининг маданиятидир. Рус маданияти ҳақида алоҳида эътибор билан гапирди.

Ҳар бир маданият қайтарилмас, ўзига хос ва ягонадир. **Ҳар бир** маданиятнинг асосида ўзига хос руҳият ётади. Масалан, антик маданиятда — Аполлон руҳияти, араб маданиятида — мистик (афсунгарлик) **руҳи**-яти, Ғарб маданиятида — Фауст руҳияти ётади.

Шпенглер тарихчи ва файласуфларни бутун дунё тарихини «**Қадим**-ги, ўрта аср ва янги давр» тарихига ажратишларини танқид қилади. Бу ажратиш фақат Ғарб мамлакатларига хослигини Шпенглер сезади ва шу ерда Ғарб тарихчиларининг Европа марказчилик тамойилини **танқид** қилади.

Шпенглернинг «Европанинг сўниши» асари нафақат тарих фалсафа сига бағишланган, унда сиёсий масалалар ҳам кўтарилгандир. У суч

бошида шундай ёзади: «Бу китобда келажак тарихини аниқлашга ҳаракат қилинган. Вазифа шундан иборатки, ниҳоясига етаётган ер юзасидаги ягона маданиятнинг, яъни Ғарбий Европа маданиятининг тақдирини урганишдир». Муаммо Ғарб ҳалокати, цивилизация масаласига келиб тақалади. У кўҳна тарихнинг асосий масалаларидан биридир.

Ҳар бир маданиятнинг ўз цивилизацияси бўлади. Цивилизация маданият тақдиридир. Цивилизация энг охирги, энг сунъий ҳолатдир. Цивилизация энг маданиятли инсонларга хосдир. Шпенглер цивилизация ҳақида гапириб, шаҳар тўғрисида ҳам фикр юритади, яъни шаҳар ўзликни йўқотишлик сифатида, руҳиятнинг ўлиши сифатида пайдо бўлади. «Маданият — руҳият, цивилизация эса тафаккурдир», — деб ёзади Шпенглер. Ғарбда маданиятдан цивилизацияга ўтиш қадимда — ГУ асрда содир бўлган. Шаҳар — цивилизациянинг оқибати. Маданиятли инсонда қувват инсон ичига йўналтирилган, цивилизация инъикосида эса қувват ташқарига йўналтирилган. Ҳаёт имкониятни амалга оширишдир, тафаккурли инсонларда имконият чексиз кенгдир.

Шпенглер қатъий равишда умумдунё тарихини инкор қилади. У шундай ёзади: «Инсоният мен учун зоологик бирликдир. Мен Ғарбий Европа файласуфларининг фикрларида инсоният равнаки, мақсади ва йўллари кўрмайпман»¹. Тарихни анъанавий тарзда қадимги, ўрта ва янги даврга бўлишни Шпенглер жуда тор доирадаги провинциализмга киритади. Унинг учун ягона инсоният тарихи йўқ, фақат алоҳида ажралган маданиятлар мавжуддир. Улар тасодифан пайдо бўлади, ривожланади ва ҳалок бўлади, мисоли далада ўсган гул тақдирини бошидан кечиради. Усимликлар, ҳайвонот оламида ўхшаш морфологик организмлар бўлгани каби тарихда ҳам шундай организмлар мавжуд. Бу тарих морфологияси ҳар бир маданий организм учун давр ва босқичларни белгилайди. «Ҳар қандай маданият,— деб ёзади Шпенглер, — инсондек ҳаёт кечиради. Уларнинг ўз болалиги, ўсмирлиги, ўрта ёши ва қариллиги бўлади»².

Ҳар бир маданият ҳаётини нима бошқаради? Шундай йўлни босиб ўтишга нима мажбур қилади? — деган саволга Шпенглер тақдир, деб жавоб беради. «Менинг фикримнинг марказини тақдир ғояси ташкил қилади. Утиб кетганларнинг тақдири ҳам шундай бўлган, ҳозирги Ғарбий Европа маданиятини ҳам ҳалокат кутмоқда»³, — деб қайғуради у.

Агарда, Шпенглер фикрича, тақдир маданият ҳаётини бошқарса, унинг мазмуни руҳ белгилайди. Унинг таълимотича, «маданият инсониятнинг абадий — болалик ҳолати, илк бор руҳияти катта руҳиятга айланган дақиқада вужудга келади, шаклсизликдан шаклга кирганда, чексизликдан чеклилиқка, муқимликдан ўткинчилиқка ўтилганда мада-

¹ Шпенглер О. Закат Европн. — М., 1992. Стр. 31.

² Ўшаасар. С. 114.

³ Ўша асар. С. 20.

ният дунёга келади. У қатъий чегараланган заминда ривожланади, худди ўсимлик ўз урнига муқим ўрганиб қолганидек. Маданият ўз **имконият**ларини халки, тили, эътиқоди, санъати, давлати ва фани орқали **тўлиқ** амалга оширганидан сўнг ҳалокатга юз тутаяди ва дастлабки руҳий **стихи**ясига қайтади¹.

Шпенглер Аполлон руҳи билан Фауст руҳи ўртасидаги **фарқни** чуқур таҳлил қилиб чиқади. Бу фарқни макон тушунчаси билан **боғлайди**. Маконни ҳис этиш, Шпенглер фикрича, бутун борлиқни ҳис этиш билан тенгдир. Макон дастлабки асосий символ, белгидир, ана шу **белгидан** бошқалари келиб чиқади.

Аполлон руҳияти маконни геометрик тарзда тушунади, яъни **чегараланган** ва чекланган хусусиятга эга. Аполлон руҳияти соқинликни, **туғал**ликни, мутаносибликни истади; берилган вазият, муҳит билан **қониқа**ди; вужудликка ва якунийликка ўз диққат-эътиборини жалб қилади.

Аксинча, Фауст руҳияти эса абадий шовқинлик, нотинчлик, **чексиз**ликка интилиш, ҳокимлик иродаси билан характерланади. **Шунинг** учун ҳам, Шпенглер фикрича, макон Фауст руҳияти орқали ўзгача **қабул** қилинади, яъни макон чексиз, чегарасиз, ҳеч қандай томонларсиз, аналитик тарзда тушунилади.

Аполлон руҳияти учун сон доимо якунийликни, муайян ўлчам **бир**лигини англатади. Фауст руҳияти учун эса бу ўзгарувчанлик, муқимсизлик, доимий жараёндир. Шунинг учун ҳам Аполлон руҳияти **Эвклид** геометриясини, турғунлик ҳолатини яратади, Фауст руҳияти эса **таҳли**лий чексизликни, чексиз заррачаларни, доимий ҳаракатни яратади.

Санъат соҳасида хайкаллар яқунланган асар сифатида Аполлон **руҳи**яти символини, белгисини англатади, фуга Фауст руҳиятли **инсоннинг** белгисидир.

Шундай қилиб, маданият муайян халқ руҳиятининг ташқи **намоён** бўлишидир. Бу ҳолат яшаш тарзининг бирлигида намоён бўлади. «Бутун борлиқнинг ташқи кўриниши руҳ ҳаётининг инъикоси, намоён бўлиши ва белгисидир. Дунё тарихи морфологияси, албатта, энг умумий **белги**ларнинг пайдо бўлишига олиб келади»². Ҳар қандай интуиция, **билиш** уз йўлида белгиларга учрайди, ана шу белгилардан биз ўз дунёимизни **кура**миз.

Шпенглер фикрича, инсоннинг билиши, ҳар бир маънавий **фаолият** шакллари нисбий хусусиятга эга. Улар фақат муайян маданиятга **тегиш**лидир. Бундай ҳулоса илмий назарияларга ҳам, ахлоқий, диний **қараш**ларга ҳам тааллуқлидир.

Нафақат табиий-илмий фанлар, балки фалсафада ҳам умумий **муам**молар ва масалалар мавжуд эмас. Фалсафа тарихида эса ҳеч қандай

¹ Шпенглер О. Закат Европм. С. 113.

² Ўша асар. С. 46.

меросийлик, ворисийлик йўк. «Ҳар бир маданиятнинг ўз фалсафаси бор, бу ўзига хос белгида намоён бўлади...»¹.

Шпенглер фикрича, ягона фалсафий таракқиёт йўли мавжуд эмас, шу жумладан турли маданият мутафаккирлари учун ягона масалалар ҳам йўк. Санъат асарлари, ахлокий тамойиллар каби фалсафий масалаларни ҳам фақат ўз даври руҳиятида акс эттиради. «Шунинг учун ҳам, — дейди Шпенглер, — табиат билан руҳнинг зиддияти фақатгина бизнинг файласуфларимизни қизиқтиради. Бошқа маданият файласуфлари учун бу масала қизиқиш ҳам уйғотмайди, уни англамайдилар ҳам. Ҳар бир фалсафа ўз даврининг, фақат ўз даврининг инъикосидир. «Ҳар бир шундай фалсафа, — деб ёзади Шпенглер, — биринчи сўздан то охириг жумласигача, мавҳум мавзулардан ўзига хос хусусиятларигача... тарихий чегараланган инсониятнинг соф белгасидир, шунинг учун ҳам, улар ўткинчидир, улар ўз ҳаётий даврийлигига, ҳаракат тезлигига эга. Ҳар бир даврнинг ўзининг мавзуси бор, ушбу мавзу фақат шу давр учун аҳамиятга эгадир...»².

Шпенглер илмий билишнинг объективлигини инкор қилади. Унинг таъкидича, илмий тушунчалар, конунлар, назариялар символлардир, улар руҳнинг диндан, эътиқоддан келиб чиққанлигини асослашга ҳаракат қилади. Фан, фалсафа, санъат, Шпенглер фикрича, бу дунёвий белгиларнинг турли кўринишдаги шакллари, уларнинг ҳаммаси бирламчи диний ҳиссиётдан келиб чиқади.

«Табиатни мушоҳада қилиш асосида, — деб ёзади Шпенглер, — диний эътиқод ётади... Диндан оддин пайдо бўлган табиий билим йўқдир. Ана шу нуқтаи назардан караганда, католикча ва материалистик табиатни билиш ўртасида ҳеч қандай фарқ йўқдир: улар бир нарса тўғрисида, лекин ҳар хил тилда гаплашади. Ҳаттоки, атеистик соҳа ҳам диний асосга эгадир; ҳозирдаги механика ҳам христиан акидаларидан андоза олгандир»³.

Шпенглер таълимотича, ҳақиқий билим йўк, лекин шу илмни билишимизга ишонч-эътиқодимиз бор. Ҳамма бизни ташқи дунё тўғрисидаги тасаввуримиз илохий (антроморф) хусусиятга эга. Демак, фан дин ва мифология билан тенгдир.

Шпенглер фикрича, айнан диний ҳиссиёт инсонни ташқи оламга булган муносабатини яққол намоён этади. Унинг таъкидича, онгнинг илк шаклланишида, болада ҳам, ибтидоий инсонда ҳам табиат билан, ташқи дунё билан инсон ўртасида зиддият вужудга келади. «... Қачонки инсон инсонга айланганда ўзининг коинотда ёлғизлигини англайди», — деб ёзади Шпенглер. Шунда инсонда кўркув ҳисси уйғонади, ўлим

¹ Шпенглер О. Закат Европн. С. 371.

² Ўшаасар. С. 373-374.

³ Ўшаасар. С. 385.

олдидаги кўрқув чексизлик олдидаги кўрқувдир. Улим тўғрисида ўйлашнинг бошланиши юкори онгнинг пайдо бўлганлигидан далолат беради. Ҳар бир дин, ҳар бир фалсафа бу масала бўйича ўз ечимига эгадир... Ҳозирнинг мазмуни онгсизлик даражасида, лекин ички зарурат асосида улим феномени белгисига асосланади. Ҳар бир белги кўрқувдан келиб чиқади. У химояни талаб қилади»¹.

Дунё олдидаги кўрқув инсонни ҳаётда бир дақиқа ҳам тарк этмайди. Лекин шунга қарамай, Шпенглер ёздики: «... дунёдан кўрқиш ижодиётга, бошқа ҳисларга кенг йўл очиб беради»². Дунёдан кўрқиш унга эга бўлиш, уни билиш эҳтиёжини туғдиради.

Шундай йўл билан белгиларнинг, символларнинг турли шаклдаги тизимлари вужудга келади. Шу йўл билан илоҳий кучга сифинишнинг биринчи кўриниши рухнинг ўз химояси шаклида намоён бўлади. «Худони билиш,— деб ёзади Шпенглер,— қадимги мистика тилида ўзни бағишлашни англатади, яъни илоҳни ўзига мойил қилиш, уни ўзиники қилиб олишдир»³.

Шундай қилиб, ана шундай дастлабки, чуқур диний кайфиятдан фан, фалсафа ва санъат вужудга келган, маданият ҳам ривожланган, дейди Шпенглер. Ана шуларнинг ҳаммаси маданият рухининг махсулидир, рухнинг кўп вариантлардаги, кўп шакллардаги кўринишидир. Улар ўзига хос равишда намоён бўлади.

Пайдо бўлган маданиятнинг тақдири қандай бўлади? Қандай йўлни босиб ўтади? Шпенглер фикрича, бу йўл уч даврдан иборат. Биринчиси, энг узундир. Бу давр тайёрлов давридир, яъни хаос (тартибсизлик)нинг дастлабки ҳолати, болалик ва кучнинг тўпланишидир. Кейин, маданият даври бошланади: бу давр муайян маданиятнинг берилган ички имкониятларини юзага чиқариш ва амалга оширишдир, суръатли ижодиётдир. Ана шу даврда ҳамма маънавий қадриятлар шаклланади, диний эътиқод мустаҳкамланади, метафизик тизимлар тузилади, санъатнинг ноёб соҳалари, асарлари вужудга келади.

Сўнгра, маданият ўзининг учинчи, охири даврига қадам қўяди — орқага кетиш даври, яъни цивилизация даври бошланади. Бу даврда маънавий ҳаёт сўна бошлайди, диний эътиқод сусаяди, фалсафий таълимотлар юзаки бўлиб қолади, санъат ҳам ўлади. Куруқ рационализм ва материализм дунёқараш асосини ташкил қилади. Ҳаётнинг ташқи томонлари ички руҳиятни енгиб боради.

Маданиятнинг яқинда эришган ютуқлари аста-секин хотирадан чиқиб боради. Инсонлар биологик мавжудотларга айланиб қолади. «Мазмунсизлик, зоология ҳукмронлик қила бошлайди, — деб ёзади Шпенглер, — ҳамма нарсага бефарқлик бошланади. Маданий организм тари

¹ Шпенглер О. Закат Европм. С. 169—170.

² Ўшаасар. С. 87.

³ Ўшаасар. С. 88.

хий ходиса сифатида улади. Лекин бу ҳамма инсон ўлиб кетишини англатмайди, балки улар фақат биологик мавжудот сифатида яшайди».

Ҳар бир маданият даври, ҳаёти, Шпенглер фикрича, 1000 йилни ташкил қилади, цивилизациянинг охирига даври 200—300 йилни ташкил қилади. Ҳар бир маданият, тақдир тақозоси билан бир хил даврни бошидан кечиради.

Шпенглернинг тарих фалсафасини асосий ғояси шулардан иборат. Шпенглер яна бир масала устида жиддий тухталиб ўтади, XX асрнинг катта муаммосига айланган техника масаласини таҳлил қилиб чиқади.

Техника борасида фикр юритиб, Шпенглер унинг тараққиётида инсоният учун зарар келтирадиган катта муаммони кўради. Техника туғрисида у «Европанинг сўниши» асарининг иккинчи жиддида тўхталлади. «Пул ва машина» номли бобида шу масалани чуқур таҳлил қилади. Шунингдек, 1932 йилда нашр қилинган «Инсон ва техника» номли китобида ҳам айнан шу масалага диққат-эътиборини қаратади.

Техниканинг жамиятдаги роли ва вазифасини у нимада кўради? Техника Ғарбий Европа цивилизациясида ўзига хос ўринни эгаллайди. Ғарбий Европа цивилизациясини ҳалокатга олиб келади, дейди Шпенглер.

У «Инсон ва техника» китобида шундай савол қўяди: «Техника нимага англатади? Унинг тарихдаги мазмуни нимадан иборат? Унинг метафизик ва ахлоқий ҳолати нимадан иборат?» Шпенглер таъкидлайдики, техника ҳам дунё, инсон каби қадимийдир. Уни жуда кенг мазмунда тушунади, чунки бу тушунча кенг маънони англатади. Масалан, дипломатия техникаси тўғрисида, рақс техникаси тўғрисида гапириш мумкин. «Ҳар қайси маънода ҳам,— дейди Шпенглер,— техника ҳаёт қадамидир, тактикасидир»¹. У ҳаёт курашининг ички шаклидир. Биринчи навбатда техника табиат билан курашиш воситасидир. Бу ерда Шпенглер техниканинг моддий томонига, жисмоний томонига эътибор бермайди. У биринчи ўринга фаолиятни, мақсадни, фикрни қўяди. Машина ва қуролларнинг ўзи иккиламчи аҳамиятга эгадир. Улар тафаккур маҳсулидир. Улар муайян мақсадни амалга оширишда восита вазифасини ўтайди. Мана шу маънода техника европалик инсон учун табиат устидан ҳукмронлик қилиш, уни ўзига бўйсундириш учун хизмат қилади.

Бу ерда Шпенглер Ницшега мурожаат қилади. Унингча, ҳокимият учун кураш, ҳукмронлик иродаси, буюклик ғояси техника орқали амалга ошади. Шпенглернинг эътиборидан техника билан жамият ўртасидаги зиддият четда қолмайди. У техниканинг мавжудлигидан фақат бошлиқлар ва техникани ишлаб чиқарувчилар қониқиши мумкин, дейди. Албатта, улар камчиликни ташкил қиладилар. Улар ақлий, ижодий кашфиёт-

¹ Шпенглер О. Человек и техника. Н. Современная немецкая мысль. Дрезден, 1921. — Стр. 2.

чилик меҳнати билан шуғулланадилар. Техникани бевосита **ишлатувчи** лар эса бир хил, зерикарли, ижодийликдан маҳрум бўлган **фаолият** билан шуғулланадилар. Зотан, улар энг мукаммал машиналарда, **асбоблар** да ишласалар ҳам, уларнинг меҳнатидан хурсанд бўлмайдилар, **улар ўз фаолиятларидан коникмайдилар**. Шунинг оқибатида меҳнат **улар учун душманга айланади**, ўз фаолиятларидан бегоналашадилар, **табиатдан ҳам шу йўсинда бегоналашиб кетадилар**.

Шундай қилиб, Шпенглер техниканинг ривожланишини **табиатдан бегоналашиш** ғояси билан боғлайди.

Техника тараққиёти, Шпенглер фикрича, ўз мантиғига таянади, **яъни унга ҳаракат берувчи ҳаёт суръатига суянади**. Бу ерда Шпенглер **ҳақ**. Техниканинг ўзи мустақил равишда ривожланмайди, балки **инсонлар**, ижтимоий институтлар, техникани мукаммаллаштиришдан ўзларини **тухтата олмайдилар**. Бу ходиса шунинг учун содир бўладики, **техника давримизда инсоннинг ижодий фаолиятини амалга оширишда муҳим роль ўйнайди**. Капиталистик жамиятда техника конкуренция **вазифаси** ни ўтайди.

Техниканинг тўхтовсиз ривожи, Шпенглер таъкидича, жиддий **оқибатларга олиб келади**: «Ижод маҳсули ўз ижодкорига қарши бўлиб **колади...** Дунё ҳукмдори машина қулига айланиб **колади**. У хаммани, **хоҳишидан қатъи назар ўз домига тортади**. Ана шу пойгада **голиб ҳалокатга юз тутади**»¹.

«Демократик» тартибларни Шпенглер қатъий танқид остига **олади**, чунки бу ходиса бошқарувчи қатламнинг чексиз ҳукмронлиги **асосида юз беради**. У бошқарувчилар билан «бажарувчилар» ўртасидаги **ижтимоий зиддиятнинг кучайишини эътироф қилади**. Бу зиддият **аҳолининг кўзғолонига олиб келиши мумкин**, дейди Шпенглер. Бундан **ташқари**, ишлаб чиқариш жихатидан ривожланган мамлакатлар билан **бошқа «колок» мамлакатлар ўртасида зиддият вужудга келади**. Арзон **ишчи кучлари ривожланган мамлакатларга оқиб кела бошлайди**. Бу **мамлакатда ишсизлик юзага келади**. «Ишсизлик эса,— деб ёзади Шпенглер,— инқироздир, ҳалокатнинг бошидир, ибтидосидир»².

Шундай қилиб, Европа маданияти бошқа **колок халқларнинг ўлкасига айланади**, буни англаган халқ унга қарши кураш очади. **Кейин нима бўлади? Шпенглер бу саволга шундай жавоб беради: техника уз бунёдкорлари билан биргаликда ҳалок бўлади**. «Бу техника **тарихи зарурий равишда ўз поёнига етмоқда**. Маданиятнинг бошқа йирик **шакллари** каби ҳаётини яшаб бўлди. Лекин қачон ва қандай йўл **билан ҳалок бўлишини биз билмаймиз**»³.

¹ Шпенглер О. Человек и техника. С. 75.

² Ўшаасар. С. 87.

³ Ўшаасар. С. 88.

Шпенглер фалсафасининг тарихий тақдири нима билан тугади? Унинг йрим ғояларидан экзистенциализм ҳам фойдаланди. Жумладан, Шпенглернинг якка инсон мавжуддигининг вақт оқимига сингиб кетиши, бешона дунё олдигаги инсоннинг қўркуви — ана шу ғоялар кейинчалик Германияда Хайдеггер ва Ясперс томонидан ривожлантирилди.

Маданиятнинг яширинлиги, хусусийлиги ҳам социологияда алоҳида қим томонидан ривожлантирилади.

Маданиятнинг даврий характерга эгаллиги тўғрисидаги ғояни инглиз арихшуноси Арнольд Тойнби ривожлантирди.

Вақт ўтиши билан Шпенглер фалсафасига қизиқиш қайтадан тиклаб бошланди. Биринчидан, унинг ҳар бир маданиятнинг ўзига хос белгилари борлиги тўғрисидаги ғояси кенг тарқалди.

Иккинчидан, фаннинг маданият тизимида махсус ўрин эгалламаслиги тўғрисидаги ғояси кенг тарқалди. XX асрнинг иккинчи ярмида бу социологик ҳодиса сифатида талқин қилинди. Фаннинг бошқа маданият ҳодисалари билан бир қаторда жой олганлиги эътироф қилинди.

Учинчидан, Шпенглернинг фан ноилмий хусусиятларни ҳам ўз ичига олади, деган фикри кейинчалик П. Фейерабанд ва М. Полани томонидан ривожлантирилди.

Шундай қилиб, Шпенглер, техника фалсафасига асос солган файлауф ҳам ҳисобланади. Бу йўналиш социологлар томонидан чуқур, ривожлантирилди.

АРНОЛЬД ТОЙНБИ

(1889-1975)

Арнольд Тойнби XX аср фалсафасининг йирик вакилларида бири-бири. 33 ёшида Тойнби Буюк Британия ички ишлар вазирлиги маҳкамада катта лавозимда ишлайди. У шу пайтда тарихий жараёни тадқиқ қилиш дастурини тузади ва «Тарих давлари» номли 12 жилдан иборат тарихий асарини ёзади. Бу асар маданият ва цивилизациянинг шаклланиши, гуллаши ва инқирозга юз тутишига бағишланади.

Тойнби дунёвий тарихни ҳаракатга келтирувчи кучни, цивилизацияни туғдирувчи ва ҳалокатга олиб келувчи имкониятларни очиб беришни 1 олдига мақсад қилиб қўяди. XX асрнинг бошларида эса цивилизациялар ҳам йўқ бўлиб кетувчи хусусиятга эгаллиги аниқ бўлиб қолган эди. (умладан, биринчи жаҳон уруши, кимёвий қурооларнинг қўлланилиши, /в ости ва само урушлари, Хиросима ва Освенцим ҳодисалари фикри-изнинг далили бўла олади. Шундай даврда маданиятнинг туғилиши, ивожи ва ҳалокати долзарб масалага айланади. Тойнби ўз тадқиқотини фихий жараёнинг предмет чегарасини (ҳамма учун тушунарли тилда)

аниқлаб олишдан бошлайди. У Англиянинг тарихий йўлини ўрганайди ва шундай хулосага келади-ки, бундай бирлик миллий давлат бўла олмаслигини тасдиқлайди. Чунки, Англиянинг тарихи бошқа мамлакатлар тарихи билан минглаб социомаданий ришталар орқали чамбарчас **узвий** боғланиб кетган эди, уни бу муносабатлардан узиб олиб, холис ўрганиш бажариб бўлмайдиган вазифага айланади. Шунинг учун ҳам таҳлил сифатида тарихчи юқорироқ бирликни олиши зарур. Ваҳоланки, **бу** элементлар структурани тўлиқ намоён этсин. Бундай моҳиятни **Тойнби** «цивилизация» деб атади, янада аниқроқ қилиб айтганда «**Ғарб христианлик цивилизацияси**» ёки «**Ғарб цивилизацияси**» иборалари билан ҳам ифодалайди. Лекин бир нарса ойнадек равшанки, Ғарб цивилизацияси дунё тарихида ягона эмас эди. Дунё тарихини ўрганиб Тойнби **шундай** хулосага келади, мавжуд бўлган цивилизациялар миқдори унча катта **ҳам** эмас. У 21 цивилизацияни санаб ўтади (қотиб турган цивилизациялар эса 37 тани ташкил этади), айнан шунини Тойнби дунё тарихини ташкил этувчи структуравий элемент сифатида олади, уни методологиясининг асоси қилиб белгилайди.

Цивилизация яхлит, социомаданий муносабат сифатида мавжуд **бўлади**, бу бирлик инсон жамияти макони ва замонида чеклангандир. **Улар** ўзаро мураккаб муносабатда бўладилар.

Тойнбинини тушуниш учун уни диний файласуф эканлигини **хотирада** тутиш лозимдир. Диний христианлик онги учун эса ҳақиқат **мезони** тафаккурни ҳам, илоҳий англашни ҳам ўз ичига олади. Шунинг **учун** Тойнби ўз ижодида катъий илмий билиш ҳамда рационал интуиция услубларидан фойдалангандир. Тарих бунёдкорнинг махсулидир, **у** инсон орқали амалга ошади, шу жихатдан уни билиш илоҳий англашни талаб қилади. Илоҳий англаш бўлганлиги учун тарих мазмунга **эгалдир**, инсон ана шу мазмунни эгаллаши шарт.

Тойнби бутун тарихни эгаллашни истайди, шунинг учун ҳам **у худди** шифокор беморининг алоҳида организмни ўрганганидек, тарихни ташкил этувчи қисмларини таҳлил қилишга киришади. Тадқиқотнинг **мақсади** эса социогенезнинг механизмни очиб беришдан иборатдир. Бу механизм юқори даражада умумийликка эга бўлиши керак-ки, **алоҳида** цивилизацияларни ҳам, жумладан бутун тарихни ҳам камраб **олсин**. Тойнби, социогенезисни ҳаракатга келтирувчи умумий кучни топиш мушкуллигини англаб этади. У ана шу кучни қандай ишлаш **механизмини** очишга интилади.

Тойнби фикрича, цивилизация генезиси уч компонентдан **иборат**: универсал давлат, дунёвий черков ва қабила ҳаракати. Ана шу **тузилма**нинг мавжудлиги цивилизацияни ташкил қилади. Бироқ цивилизациялар ўз-ўзидан шаклланмайди. Унинг ривожини учун ўзига хос **тарихий давр** бўлиши шарт. Бундай даврни Тойнби «Чақирув ва Жавоб» деб **белгилайди**. Гарчи цивилизация генезисидан уч компонентнинг ҳаммаси мужассам

булиб, Чакирув бўлмаса, у ходда Жавоб ҳам бўлмайди, натижада цивилизация тараққий этмайди.

Чакирув — шундай даврки, бунда жамият қандайдир хавф остида бўлади. Чакирув турлича бўлиши мумкин. Чакирув даврини қадимги Юнонистон шаҳар-давлатлари ўз бошларидан кечирганлар. Улар аҳоли сони ўсиб кетиши оқибатида озуқа махсулотларининг камайиб кетиши ва эрозия натижасида ҳосилдор ерларнинг қисқариб кетишидан азоб чекканлар. Шаҳар-давлатлар (полислар) бу Чакирувга турлича Жавоб берганлар: айримлари (Каринф, Холкида) Урта ер денгизи қирғокларида яшовчи маҳаллий аҳолини колонияларга айлантирганлар; айримлари (спарта) ҳарбий юришлар уюштириб, қўшни аҳолини босиб олдилар ва ўзларига бўйсундирдилар; учинчилари (Афина) кишлоқ хўжалиги махсулотларини импорт қилиб, хунармандчиликни жадал ривожлантиришга киришдилар. Шундай қилиб, битта Чакирувга уч хил Жавоб берилди. Бунинг натижасида бир-биридан тубдан фарқ қиладиган уч хил жамият ва маданият ташкил бўлди.

Жумладан, Австриянинг ривож, Тойнби фикрича, Туркияга қарши туришга олиб келди, Европанинг форпортига айланди. Дарёлар ўртасидаги цивилизациянинг ва Мисрнинг ривож табиат Чакирувга Жавоб тарзида шаклланди — бу вақти-вақти билан дарёнинг тошиб туриши билан боғланади. Демак, янги цивилизация генезисининг асоси учун Чакирув даврининг бўлиши мажбурийдир, усиз цивилизациянинг спонтан тараққиёти мутлақо мумкин эмас.

Ваҳоланки, таъкидлашимиз мумкинки, табиат томонидан ёки инсонлар томонидан ташланган Чакирувга Жавоб бермаслик ҳам мумкин. Бу шундан далолат берадики, мазкур жамият автономликдан айрилган ёки бутуннинг бир қисмига айланган бўлади ёхуд ўзидан ҳеч қандай тарихий из қодирмай мозий уммонига фарқ бўлади. Масалан, дарёлар ўртасида жойлашган қанчадан-қанча аҳоли ўзидан ном-нишон қодирмай, табиат Чакирувга Жавоб бермай дараксиз йўқолганлиги эҳтимолдан холи эмас.

Хўш, Жавоб бериш механизми қандай экан? Қандай таъсирларнинг натижасида янгилик эскиликни ўзига бўйсундиради? Тойнби фикрича, бу ерда Жавобни беришда ижодкор камчиликнинг аҳамияти чексиз роль ўйнайди, таянч бўлиб хизмат қилади, ижодкор камчилик топган Жавоб, ноижодий кўпчиликнинг ижтимоий тақлидига, яъни мимесисига айланади.

Мимесис сабаблари турлича бўлиши мумкин, лекин Жавоб Чакирув вазиятига монанд бўлади. Гарчи Чакирувнинг аҳамиятлилиги жамият томонидан қабул қилинса, ҳис этилса, шу нарса аён бўладики, ижодкор камчилик ва у топган Жавоб янги вазиятга шунчалик кўниккан бўлади. Шу тариқа цивилизациялар яшайди ва ривож топади. Ваҳоланки, ижодкор камчилик Чакирувга монанд Жавоб топаверади. Ноижодий кўпчи-

лик эса мимесисни, яъни бу Жавобга таклид қилишни давом эттираве-ради.

Шундай қилиб, Чакирув ва Жавоб цивилизациянинг асосини ташкил этади. Ҳамма цивилизация ва маданиятлар учун ягона **ибтидо йўқ**; ҳамма цивилизациялар маданий генезиснинг тарихий даврларини **тенг** равишда босиб ўтиши шарт. Фарқ шундан иборатки, ҳар бир **маданият** Чакирувга ўзига монанд Жавоб тошшидадир. Айрим цивилизациялар ўзида етарли даражада ижодкорлик кучини топа олади, натижада **ана** шу куч маданий тараққиётнинг импульси бўлиб хизмат қилади ва **янги** жамият, маданият, цивилизация туғилади. Бироқ айрим ҳолларда **Чакирув** жуда оғир бўлади, унга берилган Жавоб ҳам аниқ эмас, саёз ва иккиланувчи хусусиятга эга бўлади. Шундай Жавобни ишлаб **чиққан** маданият турғунлик ҳолатида бўлади ёки ўта сокинлик билан ҳаракатланади. Ва ниҳоят, жуда улкан Чакирув Жавобсиз қолиши мумкин. **Бунда** мазкур жамият, цивилизация таназзулга учрайди.

Шундай қилиб, тарих йўли Чакирув ва Жавобнинг ўзаро муносабатидан иборат, абадий равишда турғунлик ёки ҳалокат ўртасида **ҳаракат** қилади. Чакирув ва Жавоб ҳар бир маданиятнинг тарихига оиддир, **улар** доим бир-бирлари билан ўрин алмашади. Тойнби маданий генезиснинг универсал калитини топишга интилмади, у ана шу генезиснинг ишлаш механизминини тасвирлайди. Ҳар бир маданият механизминини ўзига хос **мазмун** билан тўддиради.

Тойнбининг концепцияси баъзи камчиликлардан ҳам холи **эмас**. Унда қилинган хулосалар яхлитликни ташкил қилмайди. Шундай бўлса ҳам, Тойнбининг тарих фалсафаси очиқ тизимдир ва инсоният **дунс** ҳаётининг ҳар бир Чакирувга Жавоб беришга қодирдир.

Демак, Тойнби маданият ва инсоният тарихини циклик (**даврий**) ривожига ғоясини илгари суради. Унинг фикрича, ягона дунёвий **тарихий** жараён мутлақо бемаънилиқдир. Дунёвий тарих, алоҳида мустақил «цивилизациялар» тарихидан иборат. Цивилизациялар эса ўзига хос «**маданий-тарихий** монадалар», яъни автоном маданий тузилмалардир. **Улар** ўз ҳаёт йўлларида уч даврни босиб ўтадилар: шаклланади, униб-ўсади, гуллайди ва ниҳоят ҳалок бўлади, бошқасининг туғилиши учун ўз **ўрнини** бўшатиб беради. Шпенглердан фарқли равишда Тойнби шуни **таъкид**лайдики, яъни цивилизацияларни бирлаштирувчи ҳалқа мавжуддир. Бу ҳалқа инсониятнинг маънавий камол топишини ўз ичига олади. **Шундай** бўлса ҳам, Тойнби Шпенглернинг қўпгина ғояларидан фойдаланади. Лекин у профессионал тарихчи сифатида аниқ, ёрқин далилларга **суян**ган ҳолда ўз назарий умумхулосаларини баён этади. Эмпирик **далиллар** йиғиндисидан у келажакни тахминий башорат қилувчи «эмпирик **қону**ният»ларни чиқаришга ҳаракат қилади. Шундай қонуниятлардан **бири**, юқорида келтириб ўтганимиздек «Чакирув ва Жавоб» қонуниятидир. Тойнби таъкидича, ҳар бир олдинга ташланган кадам Чакирувга **хос**

Жавоб берилганликнинг натижасидир. «Жавоб» эса «ижодкор камчилик» тафаккурининг махсули сифатида вужудга келади. Бу тафаккур «хаётий жўшқинликнинг» мистик хусусиятига ҳам эгадир. Чакирув ва Жавобнинг ўзига хослиги ҳар бир цивилизация интилишларини, кадрятларини, дунёқарашларини алоҳида мустақил равишда белгилайди. Гарчи Чакирувга монанд Жавоб тополмаса, «ижодкор камчилик» ноижодий купчиликка айланиб қолади. Натижада цивилизация ўз ҳалокатида учрайди.

ФРЭНСИС БРЭДЛИ

(1846-1924)

XIX асрнинг охирларида Англияда ижод қилган йирик файласуфлардан бири Фрэнсис Брэдлидир. Ф.Брэдли Клэптемп шаҳрида, рухоний оиласида туғилади. Оксфорд университетида ўқишга киради. 1870 йилда, 24 ёшида Мертон коллежида илмий ходим лавозимида ишлайди. Бу коллежда Брэдли 54 йил умрини ўтказди. 78 ёшида вафот этади.

Сиёсий қарашлари бўйича Брэдли консерватор эди, у либерал ўзгаришларнинг душмани эди. Инсонларнинг табиий тенгхуқуқчилигига, инсон яшаш эркинлигига лоқайд қараб, уни сентиментализм, деб билади. Санъат ва фалсафада эса тулиқ фикр эркинлиги тарафдори бўлади.

Ф.Брэдли асосий фалсафий асарлари «Ахлоқий тадқиқотлар» (1876), «Мантиқ тамойиллари» (1883), «Ҳодиса ва реаллик» (1893)дир. Бу асарларнинг ғоявий манбаи Гегелнинг фалсафий тизимига бориб тақалади. Ундаги мулақ ғоя ва диалектикани ривожлантирган.

Ф.Брэдли ўзининг ахлоқий тадқиқотларида инсоннинг индивидлик хусусиятларига диққатини жалб қилади, уни яхлитликнинг бир қисмидир, деб олади. Унинг фикрича, умумий реаллик мавжуддир. Унинг «Мантиқ тамойиллари» асарида психологизм танқид қилинади. Психологияни Брэдли тажрибавий-эмпирик билим, деб атайди. Инсон тафаккури чеклангандир. Чунки у алоҳида ходисалар билан шуғулланади. Лекин инсонларнинг рухий ҳаёти эса универсалийлар билан боғлиқдир. Бу срада у бирламчи ва иккиламчи сифатлар тўғрисида фикр юритади. Брэдли Жон Локкнинг бирламчи ва иккиламчи сифатлар тўғрисидаги таълимотига қўшилади. Унинг фикрича, иккиламчи сифатлар инсон ҳаётига боғлиқ. Бирламчи сифатлар эса уларнинг ғоясидир ва улар реал мавжуд. Иккиламчи сифатларга нарсаларнинг ташқи хусусияти, ранги, ҳажми, оғирлиги, таъми ва бошқалар киради. Бирламчи сифатлар эса нарсаларнинг моҳиятини ташкил қилади.

Брэдли ҳам Афлотун каби нарсалар оламини иккига бўлади. **Моддий** олам ўткинчидир, ғоялар дунёси абадийдир. Қачонки икки **олам** бирлаша, яхлитлик вужудга келади. Моддийлик олами мукамал **эмас**. Бу олам ғоялар оламининг хира кўринишидир. Яхлитлик эса **мутлақлик**-да намоён бўлади.

Брэдли фикрича, мутлақликда қарама-қаршиликлар йўқ. Ҳамма **нарс**а мутаносибдир. Мутлақлик эса рухий ҳолатдир. Бу рухий **ҳолатни** Брэдли тажриба, деб атайди. Тажриба эса рухий изтироб йиғиндисидир.

Рухий тажриба тадрижий жараёндир. Коинот эса тафаккур, **ҳиссиёт** ва ирода бирлигидан иборат.

Брэдли ҳаракат ўзгаришини инкор қилади. Унинг фикрича, **реал** ҳаракат йўқдир.

Сабаб ва оқибат субъектга боғлиқ. Ҳодисалар инсон онгига **боғлиқ**. Ана шу сабаб-оқибат ҳодисалари вақт ёки замонда воқеалар кетма-кетлигидан келиб чиқади. Бу бизларнинг уйдирмаларимиздир, улар **фақат** амалий мақсадда ишлатилади.

Куч, энергия, ҳаракат категориялари ҳам ҳақиқий моҳиятни **аниқла**-ши мумкин эмас. Моддий дунё «туғалланмаган борликдир». **Моддий** дунё мутлақликнинг хира кўринишидир. Қачонки, мутлақлик **билан** кўшилса, ўшанда ҳақиқат очилади.

Ҳақиқат амалий характерга эга. Инсонларнинг характери **уларнинг** ҳақиқатларини очиб беради. Мана шу фикрларни кейинчалик **прагма**-тизм ривожлантирди.

Брэдли макон ва замоннинг объективлигини ҳам инкор қилади. У ҳам субъектга боғлиқдир, яъни муносабатлардир.

Замоннинг кўп қатламлилигини тан олади, яъни биз яшаб **турган** замондан ташқари бошқа замонлар ҳам бор, дейди Брэдли.

Брэдли фикрича, инсон танаси интеллектуал тузилмадир. **Тана** шу мутлақликнинг хира кўринишидир. Жон эса илоҳийдир, тажриба **марка**-зидир. Худо томондан яратилгандир, жонлар кўпдир. Улар **ҳаммаси** мутлақликда бирлашади, яъни оламий жонни ташкил қилади.

Ҳақиқат бу зиддиятнинг йўқлиги, боғлиқлик, кетма-кетлик **ва** мута-носибликдир. Яқка инсон яхлитликка эриша олмайди, чунки у **тўлиқ** тизим эмас. Бутун инсоният фикри бир жойдан чиқса, **муқимликка** эришилади.

Брэдлининг биринчи йирик асари «Ахлоқий тадқиқотлар»да **ахло**-қий утилитаризмга қарши чиқади, чунки у ҳар қандай ҳаракатни **оқлай**-ди. Жумладан, Брэдли Кантнинг бурчли ахлоқини ҳам расмийлиги **учун** танқид қилади. Брэдли фикрича, инсон «атомлашган» индивид **эмас**, балки тўлиқликнинг, жамиятнинг қисмидир, инсоннинг жамиятдаги ҳола-ти унга кўпгина вазифаларни юклайди. Инсонлар жамияти Брэдли **томо**-нидан механик тўда сифатида кўрилмайди, аксинча, тўлиқлик, **ягона**-лик, «конкрет умумийлик» сифатида қаратилади. Индивид далилан ва

мантикан унга боғлиқлик сифатида талқин қилинади. Фалсафий маънода бу универсалийларнинг реаллигини тан олишдир, алоҳидаликка нисбатан бирламчи аҳамиятга эгаллигини таъкидлашдир.

Иккинчи йирик асари «Мантик тамойиллари»да Брэдли мантикдаги психологизмни танқид қилади. Чунки психологизм фалсафадаги эмпирик йўналишнинг асосий тамойилларидан бири эди.

Брэдли Локкнинг абстракция (мавхумлик) туғрисидаги назариясини ҳам инкор қилади. Унинг фикрича, абстракция алоҳида ухшаш тасаввурларни ажратиб олишшдан ташкил топмайди, чунки ўзига хос томонларни ажратиб олишдан оддин биз ўзига хослик гоёша эга бўлишимиз керак, бу гоё эса универсалийлардир. Брэдли таъкидича, мантиқий нуқтаи назардан конкрет ўзига хослик иккиламчи характерга эгадир. Универсалийлар алоҳида ўхшаш хиссиётлардан ёки образлардан ташкил топмайди, улар бирламчи асосга эгадирлар.

Брэдли учун универсалийлар — индивидуумлар йиғиндиси ҳам мазмунсиз энг умумийлик ҳам эмас, балки индивидуалликнинг ҳамма қирраларини ўз ичига олган аниқ умумийликдир. Бир вақтнинг ўзида универсалийга кирувчи индивидуалликлар ўхшаш эмас, балки айнанликдир, зотан бу айнанлик фарқдаги айнанликдир.

Шунинг учун ҳам Брэдли инсон ақли қисмларни билишда чекланганлигини инкор қилади. Дастлаб инсон рухий ҳаёти универсалийлардан фойдаланади.

Бундан шундай хулоса қилиш мумкинки, индивидуаллик ҳеч қачон мустақил бўла олмайди, яхлитлик билан, бошқа индивидуалликлар билан чамбарчас боғлиқдир. Улар ўртасида ички ўзаро боғланиш бор. Шушг учун ҳам ҳар бир индивиддаги ўзгариш бошқаларда ҳам ўзгаришларга олиб келади, жумладан яхлитлик ҳам ўзгаради. Бу ички муносабатлар назариясидир.

Брэдли дунёни Парменид каби бирликдан иборат демайди. У далилларшг борлипи ҳам инкор қилмайди, лекин у алоҳида яширин ходисаларнинг борлигини инкор қилади. У шу нарсани талаб қиладики, Коинотнинг бутун ходисалари ички бир[^]эири билан боғлиқдир, улар бутун тизимни ташкил қилади. Шушг учун ҳам биз алоҳида, умумий тизимдан юлиб олинган фактлар ҳақида билимга эга эмасмиз. Албатта, алоҳида фикрлар биддиришимиз мумкин, лекин биз уларни ҳақиқат эканлигини тасдиқлай олмаймиз. Улар биз учун гипотеза бўлиб қолади.

Бошқача қилиб айтганда, бир нарсани билмоқчи бўлсак, ҳаммасини ўрганишимиз лозим. Агар биз бор нарсани билишга ҳаракат қилсак, бошқа нарсалар бунга қандай таъсирда эканлигини билолмай қоламиз.

Брэдлининг диалектика ҳақидаги фикрларига келсак, у «конкрет умумий» гоёдан келиб чиқади ёки конкрет тушунчага боғлиқ. Лекин Брэдли «Ходиса ва реаллик» номли асарида инкор диалектикаси ҳақида фикр юритади.

Бу асарида Брэдли фан ва фалсафада дунёни тушунтиришда ишлатиладиган тушунчаларни таҳлил қилиб чиқади. Брэдли агностицизмни танқид қилишдан бошлайди. Спенсернинг дунёни «билиб бўлмайд», деган гояларига қарши чиқади. Дунёни билиб бўлмайд дейишлик ўз-ўзига қарши чиқишликдан иборат, зиддият эса ҳақиқат эмас, Брэдли фикрича, биз мутлақликни била оламиз, zeroки бу билим тўлиқ, аниқ бўлмаса ҳам, у ҳақда тасаввурга эгамиз.

Брэдли таълимотининг асоси — дунёни иккига бўлишдан иборат. Бундай бўлиш Афлотун фалсафасидан бошлаб, барча идеалистик мактаб таълимотларига хосдир. Биз яшайдиган моддий борлик, бевосита тажрибада берилган дунё ҳақиқий эмас, реал эмасдир. Бу дунёга қарши қўйилган рухий дунё ҳақиқийдир, реалдир. Китобнинг биринчи қисми ана шу реал дунёни асослашга қаратилгандир. Иккинчи қисмида ходисалар дунёсини, хира борлиқни таҳлил қилади.

Брэдли диалектикадан, жумладан, қарама-қаршиликдан атроф оламнинг реалигини инкор қилиш учун фойдаланади. «Борлик, — ёзади Брэдли, — анланган дунё зиддиятга тўла бўлганлиги учун хирадир, шарпадир, реал эмасдир».

«Олий реаллик, — Брэдли таъкидича, — ўз-ўзига қарши чиқа олмайди; мутлақлик кўрсаткичидир». «Реаллик шу маънода яғонадирки, ижобий табиатга эгадир, шунинг учун ҳам зиддият йўқ».

Брэдли ходисалар дунёсидаги зиддиятни қандай исботламоқчи бўлади? Брэдли бунинг учун шу дунё ҳақидаги тушунчаларнинг ўзи зиддиятга эгаллигини таҳлил қилиб чиқади. Бунинг учун у фалсафа тарихидаги шу масала бўйича ҳамма далилларни тўплайди: эклектиклар, қадимги скептиклар, янги давр агностиклари Юм ва Кант, Спенсер ва бошқаларнинг фикрларини келтирадики, улар ўзига хос агностицизм энциклопедиясини ташкил қилади. Албатта, унинг бу мулохазалари қизиқарлидир.

Брэдли бирламчи, иккиламчи сифатлар ҳақидаги муаммога ўз эътиборини қаратади. Декарт, Галилей, Гоббс ва Локк ҳиссий сифатларнинг объективлигини инкор қилишган. Француз материалистлари, «иккиламчи» сифатларнинг объективлигини тиклашган. Кейинчалик табиий-илмий соҳада шуғулланувчи олимлар (Гельмгольц ва бошқалар) уларнинг субъективлигини исботлаб беришган. Брэдли ҳам «иккиламчи» сифатларнинг субъективлигини бутунлай тан олади. Бунинг исботи сифатида у қуйидаги мисолни келтиради: атиргул хиди, уни ҳеч ким хидламаса у ҳеч нарсадир, товушни ҳам ҳеч ким эшитмаса у ҳам ҳеч нарсадир, реал эмасдир. Бошқача қилиб айтганда, «нарсаларнинг иккиламчи сифатлари инсон аъзолари учун мавжуддир», аъзолар уни қабул қилади. Нарсаларнинг иккиламчи сифатлари ҳақида субъектсиз гапириш (хиди, таъми, ранги) маъносиздир.

Нарсаларнинг иккиламчи сифатлари субъектив характерга эга бўлса бирламчи сифатлар объективдир, дейди Брэдли. Бошқа сўз билан айт-

ганда, нарсалар ўзгарувчандир, ўзгарувчанлик эса уларнинг реал характеристикасидир. Ўзгарувчан нарса фақат қабул қилувчи аъзо учун мавжуддир. «Иккиламчи сифатларсиз ўзгарувчанлик бемаънодир». Қисқа қилиб айтганда, ўзгарувчанлик иккиламчи сифатлар билан бирга мавжуд. «Ўз-узйча у мавҳумдир. Юқоридага фикрлардан шундай хулоса қилиш мумкинки, иккиламчи сифатлар, Брэдли фикрича, реал эмас, улар фақат кўринишдир, шарпадир. Жумладан, материя ҳам ҳодисага сингиб кетади ва ўзининг реаллигини йукотади.

Нарсаларнинг ташкил қилувчи хусусиятларини Брэдли предикатлар, деб атайти. Масалан, шакар деганимизда биз унинг ширинлигини, оклигини, майдалигини биргаликда англаймиз. Улар нарсанинг алоҳида-алоҳида сифатлари эмас. Шакар фақат оқ ёки ширин хусусиятлардан ташкил топмаган, у барча хусусиятларнинг йиғиндиси сифатида мавжуд. Демак, нарсаларда ана шу хусусиятлардан бошқа ҳеч нарса йўқ. Шунинг учун ҳам улар кўринишдир, ҳақиқатлик эмас. Нарса ўзининг хусусиятларига сингиб кетгандир. Нарсанинг нарсалиги сифатларнинг бирилигидир.

Брэдли нарсаларнинг сифатлари муносабатларини ҳам таҳлил қилиб чиқади. Унинг фикрича, муносабатлар сифатлар орқади юзага келади, сифатлар эса муносабатларда мавжуд. Улар бир-бирисиз мавжуд бўла олмайди. Шунинг учун ҳам улар кўриниш оламида мавжуд, реал эмас.

Брэдли нарсаларнинг сифатлари ва муносабатларини таҳлил қилиб чиққандан сўнг макон ва замон ҳодисаларини таҳлил қилишга ўтади. Брэдли фикрича, макон ва замонда ҳам зиддиятлар кўп, шунинг учун ҳам улар реал эмас, кўринишдир. Бўш макон, олим фикрича, мавҳумликдир, чунки у ўз-ўзидан бемаънодир. Агар қандайдир сифатга эга бўлса, мазмуни намоён бўлади.

Умуман, макон нима? деб сўрайди Брэдли. Макон, бир томондан, муносабат бўлиши мумкин эмас. Бошқа томондан, макон муносабатдир. У кўп қисмлардан иборат. Зиддият келиб чиқади: макон ҳам муносабат, ҳам муносабат эмас. «Биз кўриб турибмизки, — деб ёзади Брэдли, — макон бириликлар муносабатида йўқолиб кетади, улар ҳеч қачон мавжуд бўла олмайди».

Агар биз маконни чексиз деб оладиган бўлсак, ноаниқлик бўлиб қолади. Маконнинг ўзи савол тўғдиради, чегарадан сунг нима бўлиши мумкин, яна маконми? Шунинг учун бу реаллик эмасдир, кўринишдир — шарпадир.

Замонни ҳам Брэдли таҳлил қилиб чиқади. Уни оқим сифатида қабул қилади, бу оқим утган, ҳозирги ва келажакда намоён бўлади. Вақт ҳам, муносабат ҳам эмас. У ҳам ички зиддиятдан иборат. Утиб кетган замон йўқ, келажак ҳам ҳали келмаган, фақат ҳозирги замон реадир. Агарда вақт ҳозирги замондан иборат бўлса, уни ушлаб кўрингчи, у бир

зумда утган замонга айланади, шунинг учун ҳам реал мавжуд **бўла олмайди**, у кўринишга айланади.

Брэдли ҳаракатни анализ қилишга ўтади. Ҳаракат ҳам зиддиятта **эга**, яъни бир вақтнинг ўзида икки турли жойда бўлиши керак. Бундай бўлиши мумкин эмас, натижада зиддият келиб чиқади. Узгарувчанлик **ҳақида** ҳам шундай фикрни биддиради.

Сабабиятни ҳам Брэдли зиддиятта эга, деб қарайди. Бу ерда Юмнинг сабаб, оқибат тўғрисидаги фикрларини келтиради. Сабаб ва **оқибат** ҳам бизнинг амалий мақсадларимиз натижасидир. Шундай қилиб, **қўп**на фалсафий категориялар моҳиятини Брэдди зиддиятдан иборат, **деб** атайди. Шунинг учун ҳам улар реалликка эга эмас, улар бизнинг **ҳиссиё**тимизга боғлиқ. «Нарсаларнинг айнанлиги, — деб айтади Брэдли, — бизнинг ана шу нарса ҳақидаги нуқтаи назаримизга боғлиқ».

Моддий дунё ҳақида фикр юритиб, Брэдли инсон масаласига **ўтади**. Шахсни кўриб чиқади. Инсоннинг «ўзлиги» нимада? деган савол **қўяди**. Гўдак, балоғат ёшидаги бола, эркак ва чол бир одамнинг ўзими. **Агар** бир одам бўлса, шахс ўзлиги нимадан иборат?

Айнанлик инсон танасида мавжуд. Брэдли фикрича, тана ҳам **ташки** нарсадир, шунинг учун у реалликка эга эмас. Брэдли инсонни **рухий** мавжудот сифатида кўради. Шахснинг айнанлик манбаини хотирада, бошқа рухий қобилиятларда, деб билади. Инсоннинг моддий танасини эмас, руҳини таҳлил қилади. Биз инсон «мени»ни билмаймиз, **гарчи** шахслар мавжуд бўлса ҳам, лекин улар кўриниш сифатида қолаверади. «Инсон «мени» қандай мазмунда олинмасин, кўриниш бўлиб **қолаве**ради».

Умумий хулоса нимадан иборат? Бизни ўраб турувчи олам зиддият-ли ва нореалдир. Нарсалар, уларнинг сифатлари, материя, макон, **замон**, ҳаракат, ўзгариш, энергшг, сабабият, ҳаттоки, хусусий «мен» ҳам **ҳақиқат** эмас, улар нореалдир, фақат кўринишдир, холос. Ҳақиқий **борлигидан** ажралгандир. Бугун борликни англатадиган тушунчалар ҳақиқатни **инь**-икос қилмайди. Улар бизнинг «ўйлаб топганларимиздир», «қуроллари-миздир». Бизга амалий мақсадда керак бўлади.

Брэдли учун табиат нима?

У ҳам умумий реаллик нуқтаи назаридан қараганда, фақат **қуриниш**-дир. Янада аниқроқ гапирганда, «бу фан талаб қилганидек идеал тузил-мадир, зарурий ишчи ғоядир». Тана моддий дунёнинг бир қисми **сифа**-тида «ишчи ғоядир».

Яна шунга ухшаш бир ибора: «...материя, ҳаракат ва куч ишчи **ғоялар** моҳиятидир, улар алоҳида воқеа, ҳодисаларнинг келиб чиқишини **тушу**-ниш учун ишлатилади».

Шундай қилиб, ҳамма илмий тушунчалар, Брэдли таълимотида, «**ишчи** ғоя»ларга айлантирилади, улар бизга ҳодисалар муносабатини амалий мақ-садда тушунишимиз учун керак бўлади.

Реаллик ва мутлақлик. Демак, Брэдли объектив моддий дунёни кури- ниш дунёси, деб атади. Брэдли учун мутлақ реаллик нима? У реал мавжудми? Брэдли Гегелнинг бир фикрини олади, у ҳам булса, Афлотунга бориб такалади. У айтадики, бизни ўраб турувчи олам кури- ниш бўлса ҳам, бу кўриниш сароб эмас. Кўриниш бўшлиқ ҳам эмас. Кўри- ниш мавжуд, унинг борлигини реалликка муносабати орқали, унга таал- луқлилиги орқали билишимиз мумкин. Ана шундай реаллик, Брэдли фикрича, мутлақликдир.

Атроф олам, Брэдли таъкидлаганидек, зиддиятларга тўладир. У ўзга- рувчан, номуқим, муқаммал эмас. Брэдли савол қуяди, биз нореал дунё- га қандай баҳо берамиз, гарчи реал дунёга нисбатан солиштирмасак ҳам? Бошқача айтганда, юқоридан берилган реаллик кўрсаткичига эга бўлмасак бу дунёнинг нореаллигини била олмас эдик.

Бундай кўрсаткич сифатида зиддиятсизликни олишимиз мумкин. Кури- ниш дунёси зиддиятларга тула, шунинг учун ҳам у нореадир. Од- дий реаллик ўзида зиддиятни сақламайди. Мутлақлик мутаносиблик ва муқаммалликдир. Ҳамма зиддият унда ечилади ва олий ягоналикка қўши- либ кетади.

Шундай қилиб, мутлақликнинг борлигини Брэдли шундай йўл би- лан исботлайди. Мутлақлик нимадан ташкил топган, деган саволга олим руҳийликдан, деб жавоб беради. Руҳийлик ҳам турлича бўлади. Гегелда бу мутлақ рух, Шопенгауэрда ирода ва х.к. Брэдлида мутлақлик ҳамма нарсани камровчи, ҳамма нарсани ўз ичига олувчи тажрибадир, тажриба руҳий кечинмалар йиғиндиси. Руҳийлик фақат тафаккур жараёнига хос эмас, балки ақл, хиссиёт, ирода бирлигидир.

Брэдли учун тажриба атроф оламдир, инсониятнинг ана шу атроф оламни ҳис қилишининг узига хос ҳолатидир.

Тажриба тўғрисида Брэдли шундай дейди: «Ҳиссиётни ҳис қилинув- чидан ажратишни, фикрни фикр қилинувчидан (объектдан) айиришни инкор қиламан... Борлик ва реаллик, хиссиёт билан айнанликдир». Шу- нинг учун ҳам «мутлақлик бу ягона тизим, унинг мазмуни эса ҳиссий тажрибадир».

Брэдли фикрича, мутлақлик ташқарида эмас, балки нарсаларнинг ўзида мавжуд ва улар орқали намоён бўлади. Шунинг учун ҳам макон ва замон, табиат ва инсонлар мутлақликка алоқадордир. Нрсалар ва улар- нинг сифатлари мутлақ тажрибанинг бир қисмидир. Уларнинг нореалли- ги шартлангандир. Тажриба аниқ ҳолларда номуқаммал, чегараланган ҳолда намоён булади. Реаллик бўлса тўлиқликни, якунийликни, мутано- сибликни, муқаммалликни такозо қилади.

Шундай қилиб, мутлақлик турли якуний номуқаммал шаклларда намоён бўлади. Ана шундай шакллардан бири табиатдир. «Моддий дунё,— деб ёзади Брэдли, — аниқ бўлмаган, бир томонлама, ичидан зиддиятли- дир». Ёки яна «...табиат ўз ўзидан реалликка эга бўлмайди. У мутлақлик-

нинг ичида бир шакл сифатида намоён бўлади». Брэдли фикрича, «табиий фанлар учун бир элементни бутунликдан ажратиб олиб ўрганиш табиий ҳодир ва зарурийдир. Бу ҳодисаларнинг маконда, биргаликда мавжудлигини, кетма-кетлигини, шартини англаш учун керакдир. Лекин уни реаллик сифатида қабул қилиш метафизик тажовуздир.

Брэдли жон ва тана тўғрисида фикр юритар экан, қуйидагиларни биддиради: «Тана тафаккурий тузилмадир ва кўринишдир; жонга келсак, бевосита тажрибанинг якуний марказидир», бу «аниқ психик ҳодисалар гуруҳидир. Жон танага ўхшаб ҳодисаларнинг мазмунидир».

Жонлар кўп, мутлақлик эса ягона, мутлақликда жонларнинг кўпи йўқолиб кетади. «Жоннинг кўплиги кўринишдир, шунинг учун ҳам улар ҳақиқий эмас». Жон танасиз яшаши мумкин, лекин бу Брэдли учун «бўш имкониятдир», чунки ҳеч ким жонни танасиз кўрмаган.

Ҳаётимизда учрайдиган келишмовчиликлар, зиддиятлар ҳақиқат эмас, нореаддир, улар мутлақликда ечимини топади.

Ҳақиқатни ҳам Брэдли шундай тарзда тушунади, ҳақиқат — зиддиятсизликда, боғлиқликда, кетма-кетликда, мутаносибликда намоён бўлади. Бизнинг ҳукмларимиз реалликнинг якуний, қисмий бўлагидир. Улар реалликнинг айрим қисмлари учун ҳақиқат бўлиши мумкин. Лекин ҳеч бир ҳукм мутлақ ҳақиқат бўлиши мумкин эмас.

Лекин бошқа томондан, хатолар ҳам мутлақ эмас, уларнинг мавжудлиги бутунликнинг ҳақиқатлигига қарши бўла олмайди. Биз чекланган мавжудот бўлганлигимиз учун бутунликнинг ҳаммасини камрай олмаймиз. Шунинг учун ҳам биз адашамиз ва бу табиий ҳолдир. «Адашиш ҳам ҳақиқат, бу қисмий ҳақиқатдир, ёлғонлиги унинг қисмийлигидадир, яқунланмаганидадир».

Ахлоқий муаммога келсак, Брэдли дунёда ёмонлик борлиги масаласини ҳам таҳлил қилади. Бу жуда қадимий масаладир, дейди Брэдли, Худо раҳмдиллигини дунёдаги ёмонлик билан келиштириш, Худони ердаги ёвузликлар олдида оқлашдир.

Брэдли ёвузликнинг мавжудлигини тан олади, уни ҳам мутлақликнинг номукамал бир қисми, дейди. «Мутлақликда рўёбга чиқмаган хоҳиш ёки амалий истаклар йўқ, ҳар бир ёвузлик эзгулик таъсирида силлиқлашади ва тўла мутаносибликка эришади». Ёвузлик, изтироб, ўлим якуний, номукамал, зиддиятли дунёнинг зарурий тақдиридир. Лекин инсон ўз диққатини фақат изтиробга жалб қилиши керак эмас, чунки дунёда фароғат ҳам мавжуд. Инсон мутлақликка эришишга интилиши зарур, мутлақликда изтироблар чекиниб, фароғат ғалаба қилади.

Инсонлар яшайдиган дунёда ҳаёт унча оғир эмас. «Биз тажрибамиздан биламизки, — дейди Брэдли, — изтироб фароғат орқали нейтраллашади. «Кундек равшанки, кичкина изтироб одатда катта фароғат олиб келади». «Гарчи мен озгина азоб чексам, бундан бутун ҳолатим ёмон,

деган хулоса чиқиши керак эмас. Ҳақиқатан изтироблансам, бутун дунё коронғу, деган фикр келмасин».

Бундан қандай хулоса қилиш мумкин? Биринчидан, ўз азиятларимизда бировни айблашимиз, сабабини ўзгандан қидиришимиз керак эмас. Инсон ўз мақсади сари ҳаракатида муваффақиятсизликка учраса, айбдор биринчи ўзи бўлади. «Амалга ошмаган мақсадлар... биз томондан танланган, ...бошидан йўл қўйилган хатодир. Улар тўғри режалаштирилмаган, ягоналик талабларига мослаштирилмаган».

Брэдди нуктаи назарича, ҳар бир инсон ўзи устида ғамхўрлик қилиши керак, шахсий манфаатларини амалга ошириши зарур, бу ахлоқийликдир. Гарчи у ёмонликка учраса, бунинг учун бошқаларни айблаши керак эмас. Биринчидан, бунинг учун у ўзи айбдор, иккинчидан, бу ёмонлик вақтинчадир, у мутлақликда йўқолади.

Брэдди дунёқарашда дин юкори ўринни эгаллайди. Диннинг аҳамиятини фалсафа билан тенглаштиришга ҳаракат қилади. «Дин, — деб ёзади Брэдди, — икки томонга қаратилган: Худо ҳамда* инсон, улар алоҳида мавжуд. Лекин мутлақликда бўлиниш йўқ, фақат бирлик бор. Агар худони мутлақлик билан айнанлаштирилса, у диний худо эмас».

Инсонга қарши қўйилувчи худо, ҳамма нарсани камровчи мутлақлик эмас, у фақат якуний мавжудот, мутлақликни бир соҳаси сифатида намоён бўлади.

Жумладан, фалсафа ҳам мутлақлик бўла олмайди. Фан фақат макон, замон, материя ва бошқа «ишчи ғоялар» тузилмалари билан иш юритади. Фалсафа борликни бутунлигича камраб олишга ҳаракат қилса ҳам, лекин назарийлиги учун мутлақликнинг бир томонини акс эттиради.

Шундай қилиб, дин, фан, фалсафа мутлақликнинг ҳар бир алоҳида томондан кўринишидир. Лекин буларда мутлақлик турли даражада намоён бўлади. Энг кўп даража динда кўринади. Шунинг учун ҳам дин фалсафадан юкорироқдир.

Мутлақлик бирликнинг тугал шакли, яхлитликдир, ҳеч қандай алоҳида соҳа етарли даражада ягона хусусият бўла олмайди. Мутлақлик — хоссаларнинг механик йиғиндиси эмас, балки у улардан юкоридир.

Мутлақлик — шахсми? Қайсидир маънода шахс. У «самовий шахсдир», комилликдир.

Шундай қилиб, Брэдди мутлақ идеализмни асосли тарзда исботлаб беришга ҳаракат қилган файласуфдир. Брэдди учун алоҳида ходйса, нарса йук. Уларнинг ҳаммаси ягона тизимни ташкил қилади. Улар ўзларининг «ички муносабатлари»га боғлиқ. Бир ходисани таҳлил қилиш учун уни бошқа нарсалар билан қандай муносабатда эканлигини ўрганишдан бошлаш керак. Умуман олганда, мутлақ идеализмнинг айрим ғояларини кейинчалик, неокантчилар, прагматистлар давом эттирдилар.

Брэдди фан тушунчаларига танқидий муносабатда бўлишни илгари сурди. Одатий бўлиб қолган фан тушунчалари ҳар доим ҳам ўз маъноси-

да ишлатилавермайди. Брэдлининг мана шу фикри кейинчалик **мангик** таҳлил фалсафаси намояндалари Э.Мур ва Б.Рассел томонидан **ри-вожлантирилди**.

ЭМИЛЬ ДЮРКГЕЙМ

(1858-1917)

Конт ишлари бошқа француз мутафаккири Эмиль Дюркгеймга **бево-сита** таъсир кўрсатди. Аслида Дюркгейм Конт ижодининг баъзи **жиҳат-**ларига таянишига қарамасдан, унинг ишларини ўта спекулятив **ва но-**ник деб ҳисобларди, унинг фикрича, Конт социологияни фан **сифатида** яратиш борасидаги ўз дастурини бажаришга муваффақ бўла **олмади**. Дюркгеймнинг фикрича, социология фанга айланиш учун «**социал** фактларни ўрганиши лозим». Дюркгейм айтишича, социологиянинг **би-**ринчи машхур тамойили куйидагичадир: «социал фактларни **буюмлар** каби ўрганиши лозим». У бу иборани истеъмолга киритганда, **социал** ҳаёт ҳам табиатдаги объектлар ёки воқеалар каби катъий таҳлил **эпили-**шини назарда тутган эди.

Дюркгейм ўз даврида, жамиятда рўй бераётган ўзгаришлардан **руҳла-**нади. У ўзгаришларни саноатлашувнинг бир қисми сифатидаги **меҳнат** тақсимоти билан (турли касб соҳалари ўртасида фарқлар мураккабла-шиб боради) тушунтиришга ҳаракат қилади. Дюркгейм таъкидлашича, меҳнат тақсимоти ижтимоий жиҳатдан ўзаро алоқадорлик асоси **бўлган** динни борган сайин сиқиб чиқара боради. Меҳнат тақсимоти кучайиб, кишилар тобора бир-бирига чамбарчас боглик бўла боради, чунки **улар-**нинг ҳар бири бошқа касбдаги кишилар ишлаб чиқараётган **товар ва** хизматларга эҳтиёж сезади. Дюркгейм фикрича, замонавий **оламдаги** ўзгаришлар шунчалик тез ва жадал суратларда рўй бермоқцаки, **бу сези-**ларли ижтимоий кийинчиликларни келтириб чиқармоқда. Буни у **ано-**мия ходисаси билан боғлайди. Аномия муайян ижтимоий шарт-шароит-лар натижасида ўзининг мавжудлигидан мақсад йўқлиги ёки **фойдасиз-**лиги, кераксизлигини ҳис этишдир. Анъанавий одоб-ахлоқ **меъёрла-**рининг чегаралари ва талаблари дин билан боғланган бўлиб, **асосан** ижтимоий тараққиёт жараёнида бузиб ташланади, шунинг учун **замона-**вий жамиятларда кўпгина индивидлар, ўзларининг кундалик мавжудли-гидан маъно йўқлигини ҳис этишга дуч келмоқдалар. Дюркгеймнинг машхур тадқиқотларидан бири ўз-ўзини ўддиришларни таҳлил этиш **би-**лан боғланган эди. Ўз-ўзини ўддириш ўта шахсий акт ҳисобланиб, **катта** шахсий бахтсизликнинг оқибати ҳисобланади. Ўз-ўзини ўддириш **стапи-**каси йилдан-йилга тақрорланадиган манзарани намоён қилмоқда, **бу эса** ходисани социологик жиҳатдан тушунтиришни такозо қилади. Дюрк-гейм тадқиқотларининг кўпгина жиҳатлари эътирозларни келтириб чи-

кармоқда, лекин шунга қарамай, мумтоз иш сифатида унинг аҳамияти замонавий социология учун ҳамон муҳимдир. Эмиль Дюркгейм анчагина илмий фаолиятини динни ўрганишга бағишлади. У асосий эътиборини кичик анъанавий жамиятлар динларини ўрганишга жалб этди. Дюркгеймнинг «Диний ҳаётнинг содда шакллари» китоби (1912) дин социологиясига анча жиддий таъсир этган асардир. Дюркгейм динни ижтимоий тенгсизлик ёки ҳокимият билан бевосита боғламайди, у динни бир бутун ижтимоий институтларнинг табиати билан боғлиқ, деб билади. У ўз ишида асосан Австралия аборигенларининг тотемистик эътиқодларини таҳлил қилиб, тотемизм нисбатан оддий дин шакли эканлигини таъкидлайди, китобининг номи ҳам шундан келиб чиқади. Юкорида айтиб ўтилганидек, тотемнинг дастлабки маъноси бир гуруҳ кишилар учун ҳайвон ёки ўсимликлар рамзий маънога эга. Тотем, одатда ўзини ўраб олган диний расм-русумлар билан диний эхтиром ҳиссини муқаддас диний объект сифатида намоён қилади. Дюркгейм динни таърифлашда, уни муқаддасликка ва дунёвийликка қарама-қарши қўяди. Муқаддас нарса ва рамзлар, деб таъкидлайди у, одатдан ташқари дунёвий соҳани ташкил қилган рухий объектлардир. Тотемларни (ҳайвонлар ёки ўсимликларни) овқат сифатида истеъмол қилиш диний маросимлардан ташқари вақтларда ман қилинади. Тотемга, овлаш мумкин бўлган бошқа ҳайвонларда ва йиғиш мумкин бўлган ўсимликларда бўлмаган хусусиятлар хос, деб ҳисобланади. Нега тотем муқаддас ҳисобланади? Дюркгеймга қўра, бунинг сабаби шуки, у гуруҳнинг ўз рамзи ёки жамоанинг муҳим кадриятлари сифатида намоён бўлади. Кишиларнинг тотемга бўлган иззат-ҳурмати ҳақиқатда уларнинг маълум ижтимоий кадриятларга бўлган эхтиромми, иззати туфайлидир. Диндаги сиғиниш объекти, ҳақиқатда жамиятнинг ўзидир. Дюркгейм шуни қатъий таъкидлайдики, динни фақат эътиқодлар тўпламидан иборат, деб тушунмаслик керак. Ҳар қандай дин учун шу нарса характерлики, уларга ишонувчи кишилар гуруҳи иштирок этадиган доимий такрорланувчи диний маросимлар ва урф-одатлар мавжуд булиб, ўтказиладиган бу расм-русумлар туфайли уларда гуруҳий ҳамкорлик юзага келади ва у мустаҳкамланиб боради. Расм-русумлар кишиларни дунёвий ҳаёт ташвишларидан биров бўлса ҳам холи қилиб, улар ўзларида юксак олий ҳиссиётлар дунёсини ҳосил қилиб, илохий кучлар билан қўшилиб кетиш ҳиссини туядилар. Бу олий кучлар, яъни тотемлар, илохий мавжудотлар ёки Худо, ҳақиқатда эса, жамоанинг шахсга таъсирининг инъикосидир. Маросимлар ва расм-русумлар, Дюркгейм нуктаи назарича, ижтимоий гуруҳ аъзоларининг ўзаро ҳамкорлигини мустаҳкамлашда муҳим аҳамиятга эгадир. Бу нарса шундай ходисаларга сабаб бўлиши мумкинки, бундаги расм-русумлар нафақат стандарт вазиятларда доимий тоат-ибодат қилишлар, балки инсон ҳаётида кечадиган бошқа муҳим вазиятлар, инсоннинг ижтимоий аҳволида юз берадиган, масалан, туғилган куни, турмуш қуршиди ёки ўлими каби ходисаларда муҳим

урин тугади. Бундай маросимлар ва расм-русумлар амалий жиҳатдан олганда, ҳамма жамиятларда мавжуд. Дюркгейм бундан шундай хулоса қилади: кишилар ўз ҳаётларини маълум даражада рўй берадиган ўзгаришларга мослаш даврида фойдаланадиган расм-русумлар ва **маросим**лар гуруҳлар ҳамкорлигини мустаҳкамлайди. Дафн пайтидаги диний маросим шуни аниқ кўрсатиб берадики, алоҳида киши ҳаётининг **кадр**-қиммати гуруҳ ёки жамоа ҳаётига оид кадр-қимматларга нисбатан **вақ**-тинча аҳамиятга эга бўлиб, шу билан кишиларнинг яқин кишини йўқотганлигига рози бўлишга олиб келади. Кимгадир тааллуқли бўлган **ким**-нингдир ўлими, мотами — ўз-ўзидан юзага келган қайғу ёки оддий мотам бўлмай, балки маълум гуруҳнинг аъзоси бошига тушган мажбурият, яъни бурч ҳамдир. Анъанавий турга оид кичик маданиятларда, деб қайд қилади Дюркгейм, ҳаётнинг деярли ҳамма томонларига дин сингиб кетган. Диний маросимлар бир томондан янги ғоялар ва тафаккур категорияларини туғдирса, иккинчи томондан, тўпланган кадриятларни мустаҳкамлайди. Дин нафақат ҳис-ҳаяжонлар ва иш-ҳаракатларнинг давом этишида, балки амадда анъанавий кичик маданиятларда фикрлаш усулини ҳам белгилаб беради. Ҳатто, баъзи умумий фалсафий категориялар, шу жумладан, вақт ва фазо ҳам дастлаб диний тушунчаларда ифодаланади. Вақт тушунчаси, масалан, диний маросимларнинг давом этишини ҳисоблаш зарурияти туфайли пайдо бўлди.

ГЕНРИХ РИККЕРТ

(1863-1936)

Риккерт неокантчиликнинг Баден мактабига мансубдир. Унинг фалсафий дунёқараши эволюцион ўзгаришлардан ўтади. Риккерт неокантчиликнинг «нарса ўзида»сини инкор этиб, борликни субъект онги билан айнанлаштиради. Онг дастлаб умумий ва шахсиз намоён бўлади. Шу аснода, Риккерт трансценденталликни ҳал қилади. Билиш жараёнида берилган реаллик онгга имманентдир. Бироқ Риккерт фикрича, онгга боғлиқ бўлмаган, объектив, трансцендентал реаллик мавжуддир, бу эътиқод объектидир. Бошқа реаллик эса, унинг фикрича, шахсиз онг фаолияти натижасидир, у табиий илмий билишни ва маданият ҳақидаги фанни ташкил қилади.

Табиий илмий билим умумий қонуниятларни билишга қаратилгандир. Тарих бўлса ягона, бетакрор ходисаларни урғанади. Тарихни Риккертча талқини, тарихийликка, тарихий қонуниятларга, тарихни материалистик тушунишга қарши йўналтирилгандир.

Фалсафа, Риккерт фикрича, кадриятлар тўғрисидаги фандир. Бу фам «...субъект ва объектнинг нариги томонида ёғувчи мулқ мустақил қасрликдир...» Трансцендентал маънолар дунёсидир.

Риккерт фалсафа тизимини тузишга ҳаракат қилади, унинг мазмуни борлиқ ва онг муносабатларининг таҳдидидан иборат. Бунга кадрият ва дунёкарашнинг ўзаро муносабатлари ҳам қиради. Субъектнинг кадриятларга нисбатан муносабати ўзига хос тарзда намоён бўлади.

Борлиқ билан бир қаторда, Риккерт, олти соҳани белгилайди, булар — мантик, эстетика, мистика, этика, эротика ва диндир. Уларга мос ҳолда кадриятлар ҳам бор — ҳақиқат, гузаллик, муқаддаслик, ахлоқийлик, бахт ва шахсий муқаддаслик.

МАКС ВЕБЕР

(1867-1920)

М.Вебер Германияда туғилган, у бу ерда бутун академик карьерасини ўтаган. Вебер депрессиялар таъсирига учрайди ва натижада университет ўқитувчиси эриша оладиган анъанавий мартабаларга эриша олмайди, лекин у анчагина шахсий маблағга эга эди, бу эса унга илмий иш билан шуғулланиш имконини беради. У жуда кенг маълумотли киши бўлиб, илмий тадқиқотлари фақат социологияни эмас, балки иқтисодиёт, ҳуқуқ, фалсафа ва сиёсий тарихнинг турли соҳаларини қамраб олади. Унинг ишларидан салмоқли қисми замонавий капитализмнинг ривожланишига бағишланган. Вебер тарихни материалистик тушунишни рад этади. Вебер нуқтаи назарига кўра, ижтимоий ўзгаришлар жараёнида иқтисодий шароитларга қараганда ғоялар ва кадриятлар ҳам улардан кам бўлмаган аҳамиятга эгадир.

Вебернинг бир қатор муҳим асарлари Ғарб маданиятидан фарқ қиладиган бошқа маданиятлар ва жамиятларни таҳлил этишга қаратилган. Унинг қаламига дин социологиясига муҳим ҳисса бўлиб қўшилган, анъанавий Хитой империяси, Ҳиндистон ва Якин Шарққа оид кенг қамровли тадқиқотлар мансубдир. Хитой ва Ҳиндистоннинг етакчи диний тизимларини ғарбдаги мавжуд динлар билан таққослаш натижасида, Вебер капитализмнинг ривожланишига христианликнинг баъзи бир жиҳатлари кучли таъсир кўрсатган, деган хулосага келади.

Вебер асарларидаги доимий мавзулардан бири бюрократияни тадқиқ этишдир. Бюрократия — кенг миқёсли тузилма бўлиб, турли идоралар ва хизматларга бўлинади ва турлича мавқедаги амалдорлардан иборат бўлади. Йирик саноат фирмалари, ҳуқумат ташкилотлари, касалхоналар ва мактабларни бюрократияга мисол қилиб кўрсатиш мумкин. Вебер фикрича, бюрократиянинг гуллаб-яшнаши давримизнинг ёрқин хусусиятидир. Бюрократия йирик миқёсдаги ташкилотларнинг самарали ишлашини таъминлайди, лекин замонавий жамиятлар ҳаётида омманинг демократик ҳолда иштирок этиши самарадорлигида муаммоларни юзага келтиради. Бюрократия экспертлар ҳуқмронлигини назарда тутган ҳолда,

кабул қиладиган қарорлари таъсир кўрсатувчилар билан ҳеч бир маслаҳат қилиб утирмасдан қабул қилинади.

Вебер бошқа соҳаларга ҳам, масалан, шаҳарлар, ҳуқуқий тизимлар, иқтисодиёт турлари ривожланиши ва синфлар табиатини тадқиқ этишга сезиларли ҳисса қўшди. Социологиянинг ўта умумийлик хусусияти тўғрисида жуда кўп тадқиқотлар ўтказди. Унинг фикрича, табиий оламни тадқиқ этишда қўлланиладиган тартиблардан фойдаланган ҳолда, инсонлар ҳаётини ҳам ўргана олишимиз мумкин, деб ўйлаш унчалик ҳам тўғри эмасди. Инсон фикрловчи ва мулоҳаза юритувчи мавжудотдир, биз қилаётган ишларимизга кўпроқ маъно, аҳамият берамиз ҳамда инсон хулқ-атвори билан шуғулланадиган ҳар қандай фан бу омилни, албатта, ҳисобга олиши лозим.

Вебер фикрича, капитализм иқтисодий фаолиятни ташкил этишнинг муайян усули сифатида замонавий даврда ижтимоий тараққиётга таъсир этган кўплаб омиллар ичидаги биттасидир. Капиталистик иқтисодий механизм таркибида муайян жиҳатдан бирмунча фундаментал бўлгани фан ва бюрократиядир. Фан замонавий технологияни шакллантиради ва, эҳтимолки, уни келгусидаги социалистик жамиятда белгилаб беради. Уз навбатида, бюрократия кишилар катта гуруҳларини самарали ташкил этишнинг ягона усули ҳисобланади ва шунинг учун ҳам у иқтисодий ва сиёсий ўсиш натижасида, албатта, йириклашиб боради. Фан, замонавий технология ва бюрократиянинг пайдо бўлишини Вебер рационаллашув сифатида йиғма ҳолда тавсифлайди. Рационаллашув техник билимлар асосида самарадорлик тамойилларига мос ҳолда ижтимоий ва иқтисодий ҳаётни ташкил этишни англайди. Демак, замонавий тараққиётнинг тенденцияси ишлаб чиқаришнинг рационаллашувидир.

Синфий тенгсизликлар замонавий жамиятда мавжуд бўлган тенгсизлик турларидан бири бўлиб, масалан, бунга эркак ва аёл ўртасидаги тенгсизликни кўрсатиш мумкин.

Иқтисодий тизимдаги ҳокимият бошқа манбалардан ажралувчандир. Масалан, эркаклар ва аёллар ўртасидаги тенгсизликни фақатгина иқтисодий асослар нуктаи назаридан тушунтириб бўлмайди.

Рационаллашув ижтимоий ҳаётнинг барча соҳаларида муқаррар равишда давом этади. Барча замонавий жамиятлар ижтимоий ва иқтисодий ташкил этилишининг ягона ва фундаментал бўлган усуллари асосланади.

Ғарбнинг оламшумул роли унинг саноат ресурслари соҳасидаги етакчи ҳолати, шунингдек, ҳарбий кучлар соҳасидаги устунлиги билан боғлиқдир.

М.Вебер эволюцион назарияни ҳам, тарихий материализмни ҳам танқид қилади. «Моддий дунёга мослашиш» деган термин ёки иқтисодий омил, деб номланган атамалар орқали тарихий жараённи изоҳлашга бўлган уриниш, деб таъкидлайди Вебер, умуман олганда аввалбошданок

мувафқиятсизликка учрайдиган интилишдир. Ушбу омиллар гарчи муҳим эканлиги шубҳасиз бўлса-да, лекин улар ҳеч қачон тараққиётнинг барча жараёнларини таърифлаб бера олмайди. Ижтимоий ўзгаришларнинг ҳеч қандай «бир фактори» назарияси башарият ижтимоий тараққиётига оид бугун хилма-хил воқеа-ходисаларни тушунтириб беришга қодир бўла олмайди. Бунда иқтисодийдан ташқари бошқа омиллар ҳам, шу жумладан, ҳарбий куч, ҳукмронлик усуллари, мафкура ундан камроқ аҳамият касб этмайди, балки аксарият ҳолларда ундан кўра кўпроқ аҳамиятга эга бўлади.

Вебернинг таъкидлашича, бюрократик ташкилотларнинг маълум сони йирик анъанавий жамиятларда ҳам бўлган. Масалан, Хитой империясида ҳукуматнинг барча ҳаракатларига жавоб берадиган бюрократик маъмурият мавжуд эди. Анъанавий жамиятдаги бюрократиянинг асосий тури армия эди. Фақатгина ҳозирги даврга келиб бюрократия тўла ривожланиб, жамиятнинг барча соҳаларига тарқадди. Бюрократик ташкилотларнинг пайдо бўлиши ва ривожланиш табиатини аниқлаш учун Вебер бюрократиянинг идеал турини яратади. Бу ерда «идеал» атамаси бюрократик ташкилотни энг кўп орзу қилиш эмас, «соф шакли» маъносини ифодалайди. Идеал тур абстракт тушунчадир, унда ҳақиқатда мавжуд бўлган хусусият унинг тавсифларини ажратиб кўрсатиш мақсадида бир оз бўрттирилади. Вебер идеал турдаги бюрократиянинг баъзи характерли хусусиятларини келтиради¹:

— Аниқ боғланганлик мавжуд бўлиб, унда ташкилотдаги вазифалар «хизмат мажбуриятлари» кўринишида тақсимланади. Бюрократия пирамида шаклида бўлади, унда юқори ҳукумат чуққисига тенг бўлади. Пирамида чуққисидан қуйигача «бошқарув занжири» мавжуд бўлиб, у мувофиқ қарорларни қабул қилишга имкон яратади. Иерархиядаги ҳар бир табақа ўзидан бир поғона пастдаги табакани бошқаради ва назорат қилади;

— белгиланган қоидалар ташкилотнинг барча поғонасидаги мансабдор шахсларнинг ҳулқ-атворини белгилаб беради, лекин бу бюрократик мажбуриятлар содда ва осон вазифа, дегани эмас. Мансаб юқори бўлгани сари унга тегишли қоидалар кўпроқ хислатларни камраб олиши керак ва улар бирмунча мураккаблашади;

— мансабдор шахслар тўла иш қуни мобайнида бандлар ва ўз мансабларига кўра маош олади. Иерархиядаги ҳар бир лавозим эгаси аниқ белгиланган. Ташкилот ҳар бир шахсдан юқорироқ мансабни эгаллашга интилишни кутади, ўсиш қобилияти эгаллаб турилган лавозимга ёки ҳар иккаласига асосланиб амалга ошади;

— мансабдор шахснинг ташкилот ичидаги мажбуриятлари ва унинг бошқаришдаги ҳаёти ўртасида аниқ чегара мавжуд. Унинг шахсий ҳаёти иш жойидаги фаолиятдан аниқ фарқ қилади;

¹ Гидденс Э. Социология. — Т.: 2002, 316-бет.

— ташкилот аъзоларининг ҳеч бири узи бошқарадиган моддий ресурсларга эгалик қила олмайди. Вебер фикрича, бюрократия ривожлангани сари ходимларнинг ишлаб чиқариш воситаларини назорат қилишлари камаяди. Анъанавий жамиятларда фермер ва хунармандлар, одатда, ишлаб чиқариш жараёнларини ўзлари бошқарар, қўлланиладиган асбоб-ускуналарга ўзлари эгалик қилар эдилар. Бюрократияда мансабдор шахслар узлари ишлайдиган хоналарга, столларга ва фойдаланадиган анжомларига эгалик қилмайди.

Вебер фикрича, замонавий бюрократия кўп сонли инсонлар фаолиятини ташкил этишнинг юқори самарали усулидир. Бунинг бир неча сабаби бор:

— Бюрократик қонун-қоидалар ташаббускорликни маълум даражада чеклаши мумкин. Лекин улар умумий, барчага маъқул мезонлар асосида қарор қабул қилинишини таъминлайди ва шахснинг қайсарлигига йул қўймайди;

— мансабдор шахсларни ўз вазифаларини бажара оладиган мутахассис қилиб етиштириш жараёни «истеъдодли ҳаваскор»ларни четлаштириб юборади ва ходимларнинг лаёқатлилигини таъминлайди;

— расмий мансабларда тўла бандлик ва мансабга яраша маош олиниши коррупцияни бартараф этмаса-да, анча чеклайди. Анъанавий ҳукумат тизимлари биз бутун «коррупция амалиёти», деб юритадиган усулга асосланган эди. Масалан, амалдорлар ўз бошқарувидаги аҳолига кўпроқ солиқ солиш ва маблағнинг катта қисмини ўзлаштириб олиш учун ўз мансабидан фойдаланар эдилар;

— текширувлар ва бошқа очик усуллар билан фаолиятни баҳолаш қариндош-уруғчилик, ошна-оғайничилик ҳамда бошқа шахсий алоқалар ёрдамида мансаб эгалланишини тўла бартараф этмаса-да, анча чеклайди;

— Вебер, ташкилот идеал турдаги бюрократияга қанчалик яқин бўлса, у ўз вазифаларини шунчалик яхшироқ бажаради, деб ҳисоблайди. У бюрократияни мураккаб механизм билан таққослаб бюрократия ортиқча қоғозбозлик келтириб чиқаришини ва ижодий қобилиятни қўллашга кам имкон беришини тан олар эди. Ҳаётимиздаги бюрократия интиқликлари ва амалдорлар ҳукмронлиги биз бюрократик ташкилотларнинг техник самарадорлиги учун тўлаётган бадал бўлиб қолмоқда.

Вебер ҳақиқий демократия йирик давлатни қундалик бошқаришда нафақат миллионлаб одамлар сиёсий қарор қабул қилиши учун мунтазам йиғила олмаслиги, балки бошқариш махсус билимни талаб қилишидан келиб чиққан деб ҳисоблар эди. Вебер фикрича, тўғри демократия бажарувчи вазифалар содда ва аниқ шакллантирилган кичик структура-ларда амал қилиши мумкин. Мураккаброқ қарорлар қабул қилиш, мураккаб сиёсатни ишлаб чиқиш зарур бўлганда, кичик, тижорат фирмаларига ўхшаш ташкилотларда ҳам махсус билим ва кўникмалар талаб қилади. Экспертлар ўз ишларини доимий асосда олиб боришлари лозим;

муайян билим ва куникмаларни талаб қилувчи мансабларга сайловга талаб этилган кўникма ҳақида суҳт тасаввурда булган ва зарур аҳборотга эга булмаган одамлар кўйилмаслиги керак. Янада юқори босқичлар расмий вакиллари мансаби сайлаб кўйиладиган бўлиши керак, бироқ шу билан бирга мамлакатни бошқаришнинг асосий оғирлигини ташувчи амалиётчиларнинг йирик қатъияти ҳам булиши лозим. Вебер фикрича, умумдемократик жараёнларда қатнашишнинг ғояси билан зич боғланган оилавий фуқаролик ғоясини амалга ошириш бюрократик ағшарат мавжудлиги заруратини анча кутаради.

Масалан, фаровонлик, соғлиқни сақлаш ва таълимни таъминлаш доимий асосда амал қилувчи йирик замонавий маъмурий тизимлар булишини талаб қилади.

Вебер таъкидлашича, «замонавий давлатлар тўлиғича бюрократияга қарашлидир. Давлат қанча йирик булса ва қанча кўп куч-қудратга эга бўлса, бу қарашлик шунча яққол бўлади». Куппартияли вакиллик демократияси, Вебер бўйича, жамиятни яқка сиёсий лидерлар томонидан қарор қабул қилишда узбошимчалиқдан ва бюрократик аппарат тазйикидан асраб икки вазифани амалга оширади. Демократик институтлар демократия тарафдорлари қутганларидан қура анча кам натижа бердилар. «Халқ ҳокимияти» жуда чекланган мазмунда булиши мумкин. Ҳокимиятга эришиш учун партиялар муайян систематик асосда шаклланган, яъни бюрократлашган бўлиши лозим. Сиёсатни муҳокама қилувчи ва шакллантирувчи органлар сифатидаги парламент ва конгресслар мустақиллигига таҳдид солувчи партия ағшаратлари шаклланиб бормоқда. Агар кўпчилик овозга эга партиялар уз аъзоларига қандай қарор қабул қилишни уқтириб борса ва унинг ўзини доимий амалиётчилари бошқарса, бу ҳолда демократиянинг эришган даражаси анча паст бўлади. Вебер, демократия системалари фаолиятида натижа бўлиши учун иккита шарт бажарилиши лозим, деб ҳисоблайди. Биринчидан, турлича қараш ва манфаатларни ифодаловчи турли партиялар бўлиши лозим. Агар мусобақалашаётган партиялар сиёсати яқин бўлса, сайловчи самарали танлай олмайди. Вебер бир партияли тузум қайсидир даражада демократик бўлиши мумкин, деган фикрга қушилмайди. Иккинчидан, жонли мушоҳадага эга ва бюрократия тазйиқига жавоб бера оладиган сиёсий лидерлар зарур. Вебер демократияда лидерлик муҳимлигига алоҳида эътибор берган. Айнан шунинг учун унга маъқул система «демократик элитизм», деб аталади. Унинг фикрича, элита ёрдамида бошқариш зарурийдир ва умид қилиш мумкин бўлган энг яқши нарса, элитар тузилмаларининг инсонлар манфаатини натижали, онгли ва ташаббускорона намоён этишдир. Парламент ва конгресс бюрократия таъсирига қарши тура олувчи, аммо хайрихоҳлигини сақлаб қоладиган сиёсий лидерлар етишиб чиқувчи органлардир. Вебер кўппартияли демократияни кенг аҳоли қатламларининг сиёсий жараёнда иштирок этгани учун эмас, балки у таъминлаб бориши

мумкин бўлган раҳбарлик сифатига кўра кўпроқ самарали, деб ҳисоблайди.

АЛЬБЕРТ ЭЙНШТЕЙН

(1879-1955)

А.Эйнштейн физик, нисбийлик назариясининг ижодкори, **квант назарияси** ва статистик физика асосчиларидан биридир.

Ҳазо, вақт ва тортилишнинг умумий назарияси бўлган **нисбийлик назарияси** Эйнштейннинг асосий илмий ютуғи ҳисобланади. Унинг хусусий нисбийлик назарияси физик тадқиқотларнинг зарур воситаси бўлиб қолди, бу назария ҳулосалари эса тўлиқ экспериментал тасдиқланди.

Эйнштейн 1916 йилда гравитацион ғалаёнланишларнинг тарқалиши тўғрисидаги масалани ечиб, гравитацион тўлқинлар мавжудлигини **аниқ**лади. Шу билан умумий нисбийлик назариясига яқун ясалди. **Умумий** нисбийлик назарияси Ньютон механикаси тушунтириб беролмаган **Меркурий** сайёраси орбитасининг аномал ҳолатини тушунтириб берди, **Кўёш** тортилиши майдонида ёруғлик нурунинг оғишини ва шу майдонда **атом** чизикларининг спектрал силжишини аввалдан айтиб берди.

Эйнштейн молекулаларнинг ҳаракатчанлиги назариясини **ишлаб** ва магнит моментини ҳосил қилувчи Ампер тоқларининг мавжудлигини текшириб, жисм магнитланганда унинг механик momenti ўзгаришини оддиндан айтди.

Эйнштейннинг илмий ишлари ҳозирги замон физикасининг **ривож**ланишига муҳим туртки бўлди. Хусусий нисбийлик назарияси **ва** **нур**ланишнинг квант назарияси квант электродинамика, майдоннинг **квант** назарияси, атом ва ядро физикаси, элементар зарралар физикаси, **реля**тивистик космология ҳамда физика ва астрофизиканинг бошқа бўлимлари учун негиз бўлиб хизмат қилди.

Эйнштейн фақат фан билан шуғулланибгина қолмай, **20-аср**нинг 20—40-йилларидаги ижтимоий-сиёсий воқеаларни ҳам синчковлик **билан** кузатиб борди. У фашизмга қарши чиқди, 1940 йилда фашистлар **Герма**ниясида ядро қуролининг пайдо бўлиш хавфи бор эканлиги **туғрисида** АҚШ президентиға хат ёзди, бу эса АҚШда ядро тадқиқотлари **бирлаш**маси вужудга келишиға сабаб бўлди.

Эйнштейннинг табиий-илмий дунекарашиға Кант, Юм, **Мах** каби файласуфларнинг қарашлари катта таъсир кўрсатган. Жумладан, Юм асарларини ўқиб чиқиб, Эйнштейн ньютонча механикани танқид **қила**ди. Кузатувчанлик принципи Эйнштейнни Ньютоннинг фазо **ва** **мак**онни кузатиб бўлмайди, деган таълимотиға қарши чиқишиға олиб **кел**ди.

Эйнштейн фалсафасининг характерли хусусиятларидан **бири** **рацио**нализмдир. Рационализм вакили сифатида Эйнштейн мантикий-назарий

билишни эмпирик билимдан устун қўяди. Билимнинг бу шаклини олим Кант фалсафасидан олади. Унинг фикрича, дунё рационал структурадан ва мутаносибликдан иборатдир. Шунингдек, табиат Эйнштейн таълимотига биноан, детерминлашган системадир, унда тасодиф ва ноаникликларга урин йук. Спинозанинг дунёқарашига ўхшаш, бундай тасаввурдан келиб чиққан Эйнштейн квант механикасининг нисбийлик қонунларини тўлиқ эмаслигини асослаб беради. Шундай қилиб, буюк олим Эйнштейн уз таълимотида рационалистик фикрларни илгари сурди ва табиий-илмий фанлар ривожига ўчмас из қолдирди.

ТАЛКОТТ ПАРСОНС

(1902-1979)

Иккинчи жаҳон урушидан кейинги давр жамиятшунослари ичида энг машхури, америкалик назарийчи — социолог Талкотт Парсонс ҳисобланади. Бу сермахсул ижодкор назарий муаммолар билан биргаликда социологиянинг кўпгина эмпирик жиҳатлари тўғрисида ҳам ёзган. У оила, бюрократия, касбий фаолият, сиёсат каби кўплаб бошқа соҳаларни урганишга муҳим ҳисса қушган. У шунингдек, биринчи марта Конт ва Дюркгейм томонидан тадқиқ қилинган функционализм назарий ёндашувини ривожлантиришда ҳам муҳим роль ўйнади. Функционалчилар нуктаи назарича, ҳар қандай жамиятни ўрганишда унинг вақт давомида тўхтовсиз ривожланишига таъсир қилувчи турли қисмлари ёки институтларининг ўзаро муносабатларини аниқлаш зарур. Талкотт Парсонс томонидан ривожлантирилган эволюция назарияси замонамиздаги энг таъсирчан назариялардан бири ҳисобланади. У ижтимоий эволюцияни биологик эволюциянинг кенгайиб бориши, деб ҳисоблашни таклиф қилади, ҳолбуки амалий жиҳатдан қараганда, бу икки эволюциянинг механизмлари турличадир. Мана шу эволюцияларнинг ҳар иккала тигаши бирга қушиб эволюцион универсаллар, деб аталадиган атамалар тарзида тушуниш мумкин, яъни бунда тараққиётнинг шундай типлари англашиладики, улар бир неча ҳолларда бир-бирига боғлиқ бўлмаган шароитда мавжуд бўлиши аниқланади ҳамда ўзининг ҳаётийлик даражасини анча ошириб боради. Табиат оламида кўз эволюцион универсалиянинг бир мисоли ҳисобланади. У жонли табиатнинг қандайдир алоҳида ажратиб қўйилган бурчагида тасодифий тарзда шунчаки пайдо бўлмай, балки бир неча турларда бир-бирига боғлиқ бўлмаган ҳолда ривожланиб борган. Кўрмайдиган турларга нисбатан олганда, кўриш қобиляти атроф-муҳитдаги ўзгаришларга мувофиқ равишда содир бўладиган реакциялар спектрини беқиёс даражада ошириш имконини беради ва шунинг учун ҳам ғоят улкан адаптацион қимматга эга бўлади. Биологик эволюциянинг барча олий босқичларида қуриш қобиляти ҳайвонлар учун зарурий бир белги-

га айланиб боради. «Ҳар қандай инсоний маданиятда, деб таъкидлайди Парсонс, коммуникация муҳим аҳамият касб этади». Шундай қилиб, тил — бирламчи ва энт муҳим эволюцион универсалия бўлади; биз ҳали тилга эга бўлмаган одамлар жамиятини билмаймиз. Ижтимоий ҳаётнинг энг олдинги, ҳатто, илк шаклларида ҳам мавжуд бўлган яна уч универсалия бўлиб, булар дин, қариндошлик муносабатлари ва технологиядан иборатдир. Мана шу тўртта универсалия инсоният жамияти учун шу қадар муҳим аспектлар орқали бир-бири билан боғлиқки, бусиз ҳеч қандай ижтимоий эволюция жараёнининг бўлиши мумкин эмас.

Парсонснинг нуқтаи назарига мувофиқ, ижтимоий эволюцияни ижтимоий институтлар табақаланишини тезлаштирувчи бир жараён сифатида тушуниш ҳам мушкул, чунки жамият оддийликдан мураккабликка қараб ривожланиб боради. Жамиятларнинг дастлабки типлари жуда паст даражада табақалаштирилган бўлиб, улар учун Парсонс «Конструктив символизм» деб атаган хусусият характерлидир. Мазкур ҳолатда гап ижтимоий ҳаётнинг амалда барча жабҳаларига сингиб бораётган, асосан диний характерда бўлган тимсоллар тўплами мавжудлиги туғрисида бормокда. Ижтимоий эволюциянинг энг қўйи босқичида бўлган маданиятни мисол тариқасида келтирган Парсонс (худди Дюркгейм сингари) Австралия аборигенлари қабиласини қараб чиқади. Ушбу жамиятлар бутунлай қариндош-уруғчилик муносабатларига асосланган ҳолда тузилган бўлиб, улар ўз навбатида, диний қарашларни ифода этади, шунингдек, улар ҳўжалик фаолияти орқали бир-бирига боғлиқ бўлади. Мазкур жамиятларда индивидларнинг шахсий мулклари жуда оз миқдорда бўлган, қабила доҳийларининг институти қандайдир фарқли бир шаклда мавжуд бўлмаган: уларда ишлаб чиқариш ҳам бўлмаган, чунки яшаш учун зарур бўлган неъматларини овчиликдан ва йиғувчи-теримчиликдан топганлар.

Эволюциянинг шундан кейинги босқичи — «ривожланган қадимги жамият» даражасидир. Ушбу типда эгалитар муносабатлар ўрнига стратификация тизими келади, бунда жамиятнинг синфий бўлиниши билан бир қаторда яна этник жихатдан бўлиниши ҳам мавжуд бўлади. Қадимги ривожланган жамиятларда алоҳида ишлаб чиқариш тизими вужудга келиб, у чорвачиликка ёки дехқончиликка, шунингдек, доимий яшаш жойи — ўтроқдикка асосланган бўлади. Дин ижтимоий ҳаётнинг бошқа жабҳаларидан ажралиб чиқа бошлайди ҳамда диний раҳбарлик махсус ижтимоий гуруҳлар — рухонийлар ёхуд хоҳинлар қўлига ўтади.

Мана шундай шкала бўйича ҳаракат қилиб борар эканмиз, Парсонс «оралиқ жамиятлар», деб атаган жамиятларга дуч келамиз. У ушбу термин билан кўпчилик муаллифлар маърифатли жамият, деб атайдиган жамиятларни ёки қадимги Рим ва Хитой сингари анъанавий давлатларни атайди. Бундай жамиятлар бир-бирлари билан ёзув ва саводхонлик вужудга келганлиги туфайли ўзаро алоқада бўлганлар. Дин яна ҳам мураккаблашиб, систематик технологияларнинг ривожланишига олиб кела-

ди ҳамда у энди сиёсий, иқтисодий ва оилавий муносабатлардан ажралиб, ўзига мутлақо мустақил бўлган алоҳида бир куч сифатида майдонга чиқади. Сиёсий раҳбарлик қилиш давлат маъмурияти шаклини олиб, унинг тепасида оқсуяклар туради. Мазкур босқичда яна бир қатор янги эволюцион университетлар сиёсий легитимликнинг алоҳида шакллари, бюрократик ташкилотлар вужудга келади, пул алмашуви бошланади ҳамда махсус қонунлар тизими пайдо бўлади. «Мана шуларнинг ҳар бирининг пайдо бўлиши, деб таъкидлайди Парсонс, жамиятнинг ўз таркибига тобора кўпроқ кишилар оммасини жалб этиш имкониятларини янада ошириб юборади».

Саноатлашган жамиятлар Парсонс эволюцион схемасида энг юқори босқични эгаллайди. Улар оралиқ тишдаги жамиятларга қараганда ғоят кўпроқ даражада табақалаштирилган булади. Улардаги сиёсий ва иқтисодий тизимлар бир-биридан, шунингдек, қонун чиқарувчи тизимдан ва диндан қатъий равишда ажратиб қўйилган. Оммавий демократиянинг пайдо бўлиши бутун аҳолини сиёсий жараёнда иштирок этиши учун имконият яратиб беради. Саноатлашган жамиятлар ўзидан оддинга жамият типларига қараганда анча каттароқ ҳудудий яхлитликка эга булганлар ҳамда бир-бирларидан аниқ чегаралар билан ажратиб қўйилганлар. Саноатлашган жамиятлар институтлари томонидан мутлақо ҳаётийлик таъмин этилганлиги саноатлаштириш тартиби бутун дунёга тарқалиб кетганлиги тўғрисидаги факт билан ҳам жуда яхши тасдиқланадики, бу ҳол ижтимоий тузумлар қадимги типларининг деярли батамом йўқолиб кетишига олиб келди.

ХАННА АРЕНДТ

(1906-1977)

ХАрендт 1906 йида Ганноверда туғилган ва Шаркий Пруссияда, Кенигсбергда (ҳозирги Калининградда) камолга етган. 1920 йилларда Арентд Хайдеггер, Гуссерль ва Ясперс раҳбарлигида фалсафани ўрганади. Биринчи курс талабаси бўлган 18 ёшли Арентд ўша пайтда ўзининг асосий асари «8еш шк! 2еИ»ни тугаллаган Хайдеггер билан танишади. Беш йиддан кейин у «Августин таълимотида муҳаббат тушунчаси» мавзуда фалсафадан диссертация ёқлайди. 1933 йилда Гитлер ҳокимиятини эгаллагач, олимпиа нацистларга қарши фаолияти учун қамокқа олинади. У кейинроқ Парижга жўнаб кетади ва 1940 йилда АҚШга эмиграция қилинади ва 1977 йилгача, яъни умрининг охирига қадар шу ерда яшаб қолади.

Арендт учун сиёсат ҳокимият ва зўравонлик, ўзимиз кўпинча гувоҳи бўлганимиз каби бировлар устидан бошқаларнинг назорат юритишидан иборат бўлмаслиги керак. Парламент ҳокимияти учун кураш ёки хоки-

мият дахлсизлигига таъсир ўтказиш ҳам хақиқий сиёсатга **қирмайди**. Сиёсатнинг моҳияти баҳслар ва муҳокамалардан, қадимги юнонлар **праксис**, деб атаган машғулотлардан иборат. Арендтнинг мақсади **сиёсатнинг** купинча бостириб қўйиладиган ва унут бўладиган, лекин тарихда хали ҳам доимий имконият сифатида кўриниш бериб турадиган **концепцияси-пи** қайта тиклаш эди. Бунда юнонча полис намунасига кўра **оммавий** фаолиятда иштирок этиш сифатидаги сиёсат назарда тутилар эди. **Арендт** Америка инқилобида (1776), Париж коммунасида (1871), биринчи **жаҳон** урушидан кейинги социалистик ҳаракатда, Венгрия кўзғолонида (1956), Америкадаги фукаролик ҳуқуқлари учун кураш ҳаракатларида **ва Париж**-даги талабаларнинг ғалаёнларида (1968) хақиқий **оммавий** ҳаётнинг намоён бўлганлигини кўзда тутди. Ушбу барча воқеаларга **хос бўлган** умумий хусусият шундан иборат эдики, уларнинг катнашчилари шу **пайт**-гача сиёсатдан ташқарида ёки сиёсий маргиналлар ҳолатида бўлиб **кел**-ганликларига қарамасдан, ўзига хосликларини ифодалай билишди на узларини беихтиёр уюштириш орқали сиёсий эркинликнинг янги **ўлчам**-ларини яратишди. Арендтнинг фикрича, бу ҳаётий фаоллик **фаол** ҳаётнинг олий шаклидир. Сиёсий партиялар амалга оширадиган ва **назорат** қиладиган сиёсат уни кўп ҳам қизиқтирмайди.

Арендтнинг таълимотича, инсон меҳнат ёрдамида ишловчи **хайвон** сифатида гавдаланади. Инсон ишлар экан, озуқа ва турмуш **кечириш** учун зарур ҳамма нарсани олади. Ҳаёт кечириш учун қилинадиган **бун**-дай оддий фаоллик ўздан кейин **бошқа** ҳеч қандай маҳсулотларни қолдирмайди. У Кант Гамсуннинг ибораси билан айтганда, **фақат** «хастни яшаб ўтишни» таъминлайди. Қадимги юнонларда меҳнат **уй-рўзгор** хужалиги ошқор қилинмайдиган хусусий соҳа ҳисобланган, оила **бош**-лиги уни мустабидларча бошқариб борган. Юнонча деспот дегани **оддий** хонадон бошлиғини англатадию эйкосда зарурият, мажбурлаш ва **эркин**-ликнинг йўқлиги устун турган.

Инсон ишлаб чиқариш ёрдамида меҳнат қилувчи, ўзини **ва теварак**-атрофини қайта ўзгартирадиган ижодкор жонзот сифатида **шаклланади**. Арендт учун ишлаб чиқариш юнонлар лайезис, деб атайдиган **ҳолатда**, яъни айнан инсон томонидан амалга ошириладиган объектларнинг «**сун**-ий» олами барпо этилишига мувофиқ келади.

Лекин инсонни биринчи навбатда тавсифлайдиган хусусият, **унинг** беихтиёр ва олдиндан айтиб бера олинмайдиган ҳолатда амал **қилиш**, оламга принципиал жихатдан янгича нарсаларни олиб кириш **қобилия**-тидир. Шу маънода фаоллик муайян ҳаракат соҳасини, **иштирок** этиш ва муҳокама қилишга имкон берадиган сиёсий «оммавий сахна»ни **тако** зо этади. Янада кенгайтириброк шундай дейиш мумкинки, фаоллик — шунчаки оддий меҳнат ва ишлаб чиқаришга нисбатан бирмунча **капа**-рок соҳа. Арендт учун полисда унинг тенг ҳуқуқли фукаролари **ўртасида** авж оддириладиган праксис фаоллик модель ҳисобланади.

Нима учун меҳнат, ишлаб чиқариш ва фаоллик ўртасидаги тафовут Арендт учун бунчалик муҳим? Унинг фикрича, XX асрдаги сиёсий ҳаракатлар меҳнатга ва ишлаб чиқаришга булган фаолликни барҳам топтирмакчи. Бунда у сиёсатни мисли сиёсий маҳорат шакли, техника ёки «ижтимоий инженерия» тарзида талқин қилади. Натижада, фаолликка ўрин қолмайди. Меҳнат ва ишлаб чиқариш сиёсий ҳаётни ўз ичига «бўйсундиради». Сиёсий масалалар «ижтимоий муаммолар» даражасига тушириладики, бу фожиали оқибатларга олиб келади.

Арендтнинг танқиди кўплаб замонавий сиёсий ҳаракатларга, айниқса, нацизм ва сталинизмга тегишли эди. Меҳнат, ишлаб чиқариш ва фаоллик алоқадорлигини, муаммолилигини тадқиқ этиш, унинг дастлабки катта асари «Тоталитаризмнинг келиб чиқиши» (1951)да муҳим ўрин эгаллайди. Арендт биринчилардан бўлиб, нацизм ва сталинизмга нисбатан тоталитаризм атамасини қуллади.

Тоталитаризм келиб чиқишининг Арендтга тегишли тарихий таҳлилини батафсил баён қилиб ўтирмасдан, фақат ушбу таҳлилнинг бир неча асосий жиҳатларига тўхталамиз. Сиёсий дохийлар инсонни юмшоқ бир мум ва мақсадга эришиш воситаси сифатида талқин қилишганида бу бизга XX асрда одамларнинг турмуш кечириш шароитлари тўғрисида кўп нарсани маълум қилади. Тоталитар шароитда инсон фаоллик кўрсатиш имкониятидан маҳрум, чунки тоталитар тузумлар унинг фаоллигига ҳавф-ҳатар сифатида қарайди ва бирмунча осон назорат қилиш учун уз фуқаролари феъл-атворининг олдиндан айтиб бера оладиган ҳолатда булишига интилишади. Бундай тузумлар шахсларни ўзига бўйсундириш ва гуруҳларни парчалаб ташлаш мақсадида барча «оммавий сахна»ларни ёпиш учун бутун чораларни ишга солади. Арендтнинг фикрича, тоталитаризм вужудга келишининг дастлабки шароитларидан бири ҳақиқий фаоллик қобилиятига эга бўлмаган ва ҳатто, бундай имкониятдан маҳрум, бошқалардан ажралган ва парча-парча ҳолдаги шахсларнинг (ўзига хос либерал жамиятнинг тескари кўриниши) пайдо бўлиши билан боғлиқдир. Бинобарин, ҳозирги «оммабоп инсон» сиёсий диктаторларнинг янгича типига мос келади. Арендт таҳлилида кишини лол қолдирадиган ва чуқур ташвишга соладиган нарса шундан иборатки, у ҳам бўлса, ҳозирги дифференциация ва рационализация янгича индивидларни дунёга келтиради. Уларнинг муайян илдизлари йўқ ва бир хил эмас. Улар ўзларини ортикча, деб ҳис қилишади ва шу сабабли уларга янгича мақсадни ва янгича бир хилликни таъминлаши мумкин бўлган даҳоларга яқинлашишга ҳаракат қиладилар.

Тоталитаризмнинг, шунингдек, посттоталитар жамиятларнинг интеллектуал асосларидан айримлари бирмунча олдинги замонларга ўтади. Арендт қутилмаган ҳолда фан ва техникада қўлланиладиган тараққиёт ғоясини тоталитар васваса билан боғлашга ҳаракат қилади. Ҳозирги замон барча чеклашларни ёриб утиб келади. Ҳозирги инсон ҳар доим олға

юришни хоҳпайди, у ўз турмушининг ўзгармас шарт-шароитларидан ор-
пик қониқиш ҳосил қилмайди. У ҳеч қачон «сафарлардан толикмайди»
на мангуликни излайди. У ўзининг она замин билан боғланганлигини
иикор этишга уринмоқда ва келгусида фазони ўз уясига айлантириш
ржасини тузаяпти. Арендт учун таракқиёт ғояси такаббурлик шакли
хисобланади. Бундай ғоя модернизациянинг инсон турмушининг азалий
шарт-шароитларига зид келаётганлигини ифодалайди. Арендт бундай та-
каббурликнинг тарихан Уйғониш даврига оид табиатни бўйсундириш ва
уни назорат қилиш ғоясидан келиб чиққанлигини аниқладим, деб фараз
қилган эди. XX асрда бундай ғоя ҳамма соҳаларда истеъмолга кирган
>ди. Табиат, жамият ва инсон — буларнинг ҳаммаси назорат қилиш ва
манипуляция қилиш объекти бўлиб қолди. Бундай нуктаи назардан ол-
ганда, тоталитаризм — ўзша хослик, менталликнинг демократик ва ли-
берал жамиятларни тавсифлайдиган энг сўнгги бир варианты, холос.
Ҳозирги технология «мўъжизавий» имкониятларни кўлга киритди ва ҳамма
парсани бир хил чизик билан ўлчайдиган кенг қамровут тафаккур усу-
лига асос булди. Арендтнинг танкиди нафақат сиёсий мафқураларга
қарши қаратилган. У шу билан бирга ҳозирги фалсафанинг аниқ ва
мақбул таҳлилини ишлаб чиқади.

Арендтга хос сиёсат тушунчаси эркин ва тенг ҳуқуқли қатнашчилар
уртасидаги мунозарани назарда тутати. Мунозара мақсади бизнинг та-
савбурларимиз ва фикрларимизни тушунтириш ва текширишдан иборат.
Лрендт учун ҳақиқат билан фикр ўртасидаги тафовут муҳим ҳисоблана-
ди. У ҳақиқат билан фикр ўртасидаги олишувни, масалан, Афлотуннинг
софистларга қарши қурашида унинг қандай кечилини кўрсатиб беради.
У шахслар ўз-ўзича фикрларга «эга бўлмайди», деб таъкидлайди. Улар
узларининг хусусий нуктаи назарлари ва ғоялари турлича қарашлари-
нинг чинакам тўқнашуви жараёнида синовдан ўтиши чоғида асосланган
(>икрларни шакллантирадилар. Бундай мунозараларда биз энг яхши да-
лиллар асосида ўз концепцияларимизни қайтадан кўриб чиқишимиз мум-
кин бўлади. Фақат шу тарздагина биз вазиятни турлича томондан кўриб
чиқишга ва у тўғрисида репрезентатив фикр ҳосил қилишга ўрганиши-
миз мумкин. Арасту сингари, Арендт ҳам сиёсатнинг донишмандлик-
инг алоҳида шаклини (фронезис), яъни аниқ вазият ёки ҳолатни баҳо-
лашда доимо намоён бўладшан амалий зукколикни тақозо этишини
гаъкидлайди. Назарий жихатдан тушуниб етиш, бинобарин, ҳеч қачон
сиёсий донишмандликнинг ўрнини эгаллай олмайди. Гарчи Хабермас
Арендтга ўхшаб назарий ва амалий дискурс ўртасидан кескин чегаралаш
чизиғини тортиб қуймасида, уларниш ҳар иккаласи ҳам сиёсий муноза-
ра нафақат софистик кўндириш учун, шу билан бирга, рационал далил-
лар, ишонтириш учун очик бўлиши лозим, деб ҳисоблайдилар.

Арендтнинг сиёсий фалсафасидаги ҳамма жихатларини ҳам пухп
на аниқ уйлаб чиқилган, деб бўлмайди. Айтиш мумкинки, у фақат

айрим кишиларгина сиёсий жихатдан фаоллик кўрсатадиган элитар вакиллик демократиясининг hozirgi вақтдаги ифодачиси сифатида иш тугади. У турли сиёсий партиялар ўйин олиб борадиган қолоқ парламентлик тизимини кескин танқид қилди. Арендт сиёсат хусусида ўзига хос романтик тасаввурга эга.

ПРАГМАТИЗМ ФАЛСАФАСИ

XX аср бошлари ва кейинги йилларда Ғарб фалсафасида прагматизм аҳамиятли ўрин тугди. «Прагматизм» тушунчасининг этимологик келиб чиқиши юнунча «прагма» сўзидан олиниб, иш, ҳаракат маъноларини англатади. Фалсафа тарихида бу терминни илк бор И. Кант ўзининг «Соф ақлнинг танқиди» асарида «прагматик этикод» сифатида ишлатган.

Прагматизм асосчиси **ЧАРЛЬЗ САНДЕРС ПИРС** 1839 йидда Америкада туғилган ва шу ерда ижод қилган. Пирс АҚШда фақатгина файласуф бўлибгина қолмай, ўз даврида фаннинг астрономия, математика, химия, логика каби соҳаларини ҳам ривожлантирган.

Пирс семантика фанига ҳам асос солган. У шунингдек, рамзий мантиқ ривожига ҳам қатта ҳисса қўшади ва математикада топология соҳасида Пирс-Листинг назариясини кашф қилди.

Прагматизм фалсафасида Пирс Декартнинг фалсафий қарашидеги «умумий методологик шубҳа» таълимотини атрофича танқид қилади. Бу танқид Пирснинг 1868 йили «Спекулятив фалсафа журнали»да нашр қилинган илк мақолаларида ўз аксини топган.

Пирс Декартнинг қуйидаги уч асосий тамойилини қатъиян танқид остига олади: методологик шубҳа, интуиция ва ҳақиқат мезонининг равшан ва аниқ ғоялар сифатида намоён бўлиши ҳақидаги қарашларини инкор қилади.

Декарт фалсафасида асос қилиб олинган умумий шубҳаланиш таълимоти ҳақиқий билимнинг муракъ ва ишонарли негизини яратиш учун илгари сурилган эди. Шунингдек, Декартнинг бу услуби нуфузли шахслар фикрига кўр-кўрона эргашишга, хурофотларга, кенг тарқалган оммавий фикрларга, баъзи этикодга қарши қаратилган эди. Декарт ташқи оламнинг объектив мавжудлигига ҳеч шубҳа қилмаган бўлса ҳам, унинг борлигини мантикий асосларини ахтарди.

Пирснинг фикрича, ҳар нарсадан шубҳа қилиш Декарт айтганидек, осонликча бўлмайди. Инсон ҳаётида шубҳаланмайдиган ҳодисалар ва нарсалар кам эмас. Уларнинг борлигидан шубҳаланиш ҳаётий тажрибага тўғри келмайди.

Пирс тафаккурни Декартдан бошқача тушуниб, уни инсоннинг ички рухий ҳолатига, ишонч ва этикодига боғлайди. Декарт учун тафаккурда

ғояларнинг мантикий боғланиши борлиқдаги нарсаларнинг боғланишини акс эттиради. Фикр ва тушунчалар нарсаларнинг инъикосидир. Пирс учун фикрларнинг мантикий боғланиши ўзининг инъикос сифатидаги ахамиятини йўқотади, у ўз диққатини ғояларни боғлаб турувчи ички қонуниятларга қаратади.

Пирс учун ғоялар боғланишининг ички қонуниятлари ташқи оламдаги объектларга эмас, балки улардан ташқаридаги «трансцендентал борлиқ»қа боғланади. Трансцендентал объектнинг борлиғини исботлаб бўлмайди, лекин биз уни борлигига ишониб, шунга асосланган тарзда иш юритишимиз керак. Фикримизнинг тўғри ва нотўғри йўналишда ривожланиши шу трансцендентал объектга бориб такалади. Пирснинг фикрича, ҳеч қандай ғоя нарсаларни акс эттириб, улар ҳақида мулаққат билим бермайди. Унинг учун ғоялар, фикрлар билим эмас, балки нарсалар борлиғини кўрсатувчи белгилардир. Белгиларнинг ўзи ҳам талқин қилинишга ва уларнинг ички маъносини очишга муҳтождир. Бу белгиларнинг маъносини улардан юқори даражада турган бошқа белгилар очиб беради. Уз навбатида юқоридаги белгилар, улардан ҳам юқорида турган бошқа белгилар томонидан талқин қилинади ва бу жараён чексиз бўлиб, унинг на бошланғич асоси, на охири нуктаси бордир. Шунинг учун ҳам Пирс бошланғич билимларни тан олмайди.

«Трансцендентал объект» белгилар орқали тушунтирилган билим жараёнидан четда қолади. Белгиларнинг моҳиятини очиб бериш масаласи кейинчалик Пирс томонидан ҳақиқат, ишонч ва билим ҳақидаги таълимотида ҳал қилинди.

Агар Декарт тафаккурни ташқи оламни акс эттириш қобилияти, онгнинг инъикос этиш хусусияти, деб тушунган бўлса, Пирс тафаккурни организмнинг ташқи муҳитга мослашиш фаолияти, деб тушунди. Биз учун нарсаларнинг ички моҳияти ахамиятга эга эмас. Уларга биз қандай мослаша олишимиз ва қандай фойдалана олишимиз купроқ ахамиятга эга. Тафаккурни бундай тушуниш психологик руҳга эгадир ва уни эътиқод билан боғлашга имконият яратади. Эътиқод, Пирснинг фикрича, ҳаракат қилишнинг энг фаол усулидир. Эътиқоднинг бундай талқинини Пирс XIX асрнинг машҳур инглиз руҳшуноси Бэндан ўзлаштириб олади.

Билиш жараёнида шубҳани йўқотиш ва эътиқодни мустаҳкамлаш Пирснинг шубҳа-ишонч назариясининг асосий ғояси ва тафаккурнинг асосий мақсадидир. Ишончга эришиш натижасида инсон тафаккури хотиржамликка эришади. Бу ички хотиржамлик тафаккурнинг асосий мақсадидир.

Эътиқодга эришиш ва фикр юритиш жараёнида хотиржамликка ла бўлиш Пирс таълимотида асосий ўринни эгаллаганлиги учун уни фикрлар ва тушунчалар моддий борлиқни акс эттириш ёки эттирмаслиги кизиктирмайди. Тафаккурда хотиржамликка эга бўлиш инсоннинг ички олами учун энг эътиборли ҳақиқатдир.

Шубха-этикод назариясини асослаш учун Пирс кунтлилик усулини киритади. Инсон ишонган нарчасига амал қилиши учун энг зарур бўлган хусусият тиришқокликдир. Бунга эга бўлган инсонлар ўз фаолиятида барча мақсадларга эриша олишган. Уларга қаршилиқ қилган бошқа одамларнинг фикр-мулоҳазалари ҳам уларни бу йўлдан қайтара олмаган. Лекин инсон жамиятда яшар экан, ҳар хил фикр юритувчи шахслар тўқнашувининг олдини олиш учун Пирс нуфузли кишилар фикрини ҳам муҳим, деб ҳисоблайди. Масалан, ўрта асрлар давомида христиан черкови ва бошқа диний муассасалар бу усулдан кенг фойдаланишган ва одамларни шу усул орқали бирлаштиришган.

Фан услуби. Пирснинг фикри бўйича, ишонч мустаҳкам кучли далилга асосланиши керак. Бундай далил сифатида Пирс фан усулини таҳлил қилди. Пирснинг фикрича, фан объектнинг таҳлил қилиниши ва таърифланиши учун зарур бўлган объектив реалликдир.

Бу реалликни қабул қилиш, унинг фикрича, кейинчалик объектив борликдаги ҳодисаларни ўрганишда керак бўлади. Лекин кейинчалик Пирс фаннинг объекти бўлган борликни гипотеза, деб олди. Оддин ўзи тан олган фан услубига ўзи қарши чиқди. Чунки Пирс бутун борликни эмас, ўзи ўрганадиган айрим объектларни тан олади. Шунинг учун ҳам Пирс бутун объектив борликнинг мавжудлигини фан томонидан исбот қилиш шарт эмас, деб ҳисоблайди. Унга фақат ишониш керак.

Маънолар назарияси. «Пирс тамойили». Тадқиқот жараёнида олим нарсаларнинг объектив сифатларини, хоссаларини эмас, балки уларнинг ҳис-туйғуларимизга таъсир қилиши ва шуларнинг натижасида пайдо булган олимнинг субъектив таассуротларини ўрганади. Олим ўзининг ҳис-туйғулари доирасидан чиқиб кета олмайди. Аслида эса бу неокантчиликка қайтиш ва нарсаларни «нарса ўзида» ва «нарса биз учун»га ажратишдир.

Нарсалар ҳақида аниқ билимга эга бўлиш учун уларни акс эттирувчи ғоя ва тушунчанинг моҳиятини билиш зарурдир. Пирс инъикос назариясини тан олмайди. У, тушунчалар ва ғояларнинг моҳияти нарсаларнинг объектив хусусиятларини акс эттирмайди, деб ҳисоблайди.

Пирснинг прагматизмда илгари сурган ғояси шундан иборат бўлдики, у ғояларнинг маъносини уларнинг объектга амалий таъсири орқали очиб берди. Шу амалий таъсир орқали инсонга билимлар фойда келтирадими-йўқми, деган масала Пирсни биринчи навбатда қизиқтирар эди.

Бундан икки хулоса келиб чиқади, биринчидан, амалий таъсир нарсаларнинг борлигини эмас, бизнинг таассуротларимиздан иборат ва иккинчидан, бу таассуротларимиз бизнинг ҳис-туйғуларимизга боғлиқдир.

Пирс ғоясининг амалий исботини олимлар ўтказадиган тажрибаларида яққол кўриш мумкин. Масалан, олимлар тажриба пайтида нарсаларнинг асл моҳиятлари ва борлигини эмас, балки бу объектлар ҳақидаги уларининг ҳиссий таассуротларини ўрганишади.

Кейинчалик Пирс нарсаларнинг объектив борлигини тан олмай, уларни хис-туйғуларимиз махсулининг мажмуаси, деб хисоблайди. Бу билан у Берклининг субъектив фалсафасига яқинлашади.

Ҳақиқат назарияси. «Биз ишонган нарса ҳақиқатдир». Бу прагматизмнинг ҳақиқатга берган умумий таърифидир. Ҳақиқатни бундай тушуниш унга нисбий тус беради ва инсонларнинг онгига, ишончига боғлаб қўяди. Пирс олим булганлиги учун ҳақиқатни мутлақ релятив тушунчага айлантормади. Уни олимлар жамоасининг бирон-бир талқиқот масаласи бўйича умумий фикрига боғлади. Шу йўл билан Пирс ҳақиқат тушунчасига умумийлик хусусиятларини беришга ҳаракат қилди. Бирон-бир нарса ҳақида айрим олимларнинг фикри эмас, балки кўпчилик олимларнинг умумий келишилган фикри ҳақиқатдир. Уша давр фанида янги геометриянинг пайдо бўлиши, хужайранинг кашф қилиниши, энергиянинг сақланиш қонунининг кашф этилиши натижа-сида шу нарса маълум бўладика — фанда ҳам, кўпчилик олимлар томонидан келишилган фикрларда ҳам хато бўлиши мумкин. Натижада Пирс ҳақиқат таърифини берар экан, бу таърифга янги сўзларни киритди. Ҳақиқат — чексиз олимлар жамоасининг келишилган фикри, деди. «Чексиз» ибораси ҳақиқатни айрим қатга гуруҳ олимларнинг фикригагина эмас, балки бир даврдан иккинчи даврга ўтганида ҳам чексиз инсон жамоасининг фикрига боғлади. Кейинчалик бу таърифга Пирс мақсад тушунчасини ҳам киритди. У ҳақиқатни мақсадга олиб борувчи фаолиятга боғлади, яъни тўғри фикр бизни ногўғри фикрга нисбатан мақсадга тезроқ олиб боради, деб хисоблади.

УИЛЬЯМ ЖЕМС РУҲИЙ ПРАГМАТИЗМИ. Ч.Пирснинг фалсафий меросини ривожлантирган машҳур америкалик файласуф Уильям Жемсдир. У кўпроқ психологик ва диний томонларга эътибор бериб, уларни чуқурлаштириб, кенгроқ, оммабоп ҳаётий фалсафани яратди. Америка бадий адабиётида Уолт Уитмен қандай ўрин эгаллаган бўлса, У.Жемс фалсафада шундай ўринни эгаллади. У биринчи бўлиб соф америкача фалсафага асос солди.

У. Жемс (1842—1910) маданиятли, ўзига тўқ оилада туғилди. Унинг отаси диний мавзуларда кўп асарлар яратди, акаси эса ўз даврининг машҳур адабиётшуноси эди. Жемс болалик давридан кўп саёҳат қилиб, натижада, қарашлари ғайримиллий (космополит) характерга эга эди, лекин бу тарбия унга америкача руҳиятни мужассамлаштириб, ўз қарашларида акс эттиришга ҳалакит бермади.

У Гарвард университетининг тиббий бўлимини тугатиб, шу масканда анатомия ва физиологиядан, 1875 йиддан биринчи бўлиб психологиядан дарс бера бошлади. 1879 йилдан фалсафадан ҳам ўқитувчилик қила бошлади. 1890 йидда 2 жилдлик «Психология асослари» асарини нашр эттирди. Бу асар XIX асрнинг психология соҳасидаги энг машҳур асарларидан бири бўлди.

Фан ва дин ўртасидаги зиддият. Жемснинг асосий мақсади ривожланиб келаётган табиий билимлар билан диний эътиқодни бирлаштириш эди. Жемс олим сифатида Дарвин тарафдори эди, лекин Пирс сингари фан ривож диний таъсирдан ташқарида бўлиши мумкин эмас, деб ҳисоблайди.

1870—80 йилларда нашр этилган мақолаларида Жемс материализмга қарши ўз ғояларини ақс эттирган. 70-йилларда Жемс рухий инкироз ҳолатига тушиб қолади. Бунга сабаб шу даврда Европада кенг тарқалган инсонга «онгли механистик мавжудот» сифатидаги муносабат, механистик материалистик қарашлар эди. Жемс диний ғояларда инсонни хотиржамликка олиб келадиган йўлни кўрди. Апроф-мухитни ўраб турган тасодифлар, қийинчиликлар, одамларнинг изтироблари диний нуқтаи назардан ҳаммаси ўтқинчи бўлиб кўринади. Бу фоний дунёда инсон рухий покланиш учун қийинчиликлар синовидан ўтмоғи лозимдир.

Худого бўлган ишончда Жемс айрим инсонларга таянч нуқтасини берувчи муҳим заминни кўрди. Бу замин инсонга амалий фойда келтиришини таъкидлаб ўтди. Жемснинг Худо ҳақидаги тасаввури айнан америкача хусусиятга эга эди. Бошқа халқлар тасавбурида Худо буюк ва қудратли бўлса, унинг тасавбурида Худо инсоннинг ҳаётидаги ҳамроҳи эди ва инсондан Худого қанчалик наф тегса, Худодан инсонга ҳам шунча наф тегиши керак. Худо ва инсон ўртасидаги муносабат ўзаро манфаатдорлик муносабатига айланди. Бундай муносабатда инсонларни бири-бирига бирлаштирувчи рухий куч ўрнига уларни бир-биридан ажратувчи ўзаро манфаат эгаллади.

Жемснинг фикрича, илоҳиёт оламини кўриб, ҳис қилиб бўлмаслигини фан орқали исботлаб бўлмаслиги туфайли унинг мавжудлигини биз гипотеза сифатида қабул қиламиз. Бу гипотеза одамларга зарурдир. Унинг ёрдами билан ҳар бир инсон уз таянч нуқтасига эга бўлади. Худого ишонч инсоннинг индивидуал онгида мавжуд бўлганлиги учун у бошқа онглاردан ажратиб қўйилган ва мавҳумдир. Ҳақиқий реаллик фақат айрим инсонларнинг онгида мавжуд, бошқа одамларнинг онги учун бу реаллик ёпикдир. Унда мавжуд бўлган илоҳ ҳам ижтимоий онг учун билиб бўлмай-диган, «ўзи учун мавжуд бўлган борлик»дир. Бу гумонларни Жемс инсонлардаги эътиқодга бўлган ирода орқали йўқотади. Ҳар бир инсон ўз фаолиятида эътиқодга асосланган ҳолда фаол ҳаракатда бўлиши керак. Худого бўлган эътиқод унинг бор ёки йўқлигидан муҳимроқ масаладир. Худого бўлган ишонч инсоннинг эркин иродасига боғлиқдир, у эса ўз навбатида инсоннинг эркин иродавий ҳаракатига боғлиқдир. Жемс Худого бўлган ишончни исботлаш учун ақлий далилларни келтиришга ҳаракат қилди. Эътиқоднинг далилий асослари тўғри ёки нотўғри бўлишидан қатъи назар, улар инсонга фойда келтирса, шунинг ўзи кифоядир. Демак, Жемс фикрича, эътиқод эркинлиги муҳим аҳамиятга эгадир.

Агар инсон бирор нарсага эътиқод қилиб қараса, у албатта, **ҳақиқатга** айланади, далилга бўлган ишонч бу далилни юзага келтиради. **Масалан**, агар эркак аёлга муҳаббат изҳор қилиб, ўз ҳис-туйғусига ишонса, у албатта, ўзаро муҳаббатта сазовор бўлади. Барча ижтимоий **институтлар** аъзоларининг ишончига асосланади, агар бу ишонч бўлмаса, **бундай** ижтимоий муассаса ўз ичидан емирилади. Поезддаги йўлтусарларга **ёрдам** берувчи куч бу ўз ишларининг ғалабасига ишончдир. Агар поезддаги йўловчилар ҳам ўзларини ҳимоя қила олишга ишонганда, улар йўлтусарлар устидан ғалаба қозонишган бўлар эди.

Жемснинг фикри бўйича (худди Пирсагидек), ҳар бир **фаолият**-нинг натижаси унга бўлган ишончга боғлиқдир. Жемснинг асосий **фалсафий** ғоялари унинг «Психология асослари» асарида баён этилган инсон атроф-муҳитга мослашишга қаратилган организмдир, **деган** фикрдир. У атроф-муҳитни ўзига мослаштириб, ўзгартириш **қудратига** эгадир. Инсондаги тафаккур унинг фаолиятини мақсадга қаратилганлиги ва мақсадни амалга ошириш учун танланган воситалари билан белгиланади.

Жемс фалсафасида онг мақсадга қаратилган фаолият бўлиб, **индивид** оддида турган мақсадларга эришишига ёрдам беради. Биринчи **ҳис-туйғу** сезгилардан, энг юқори фикр юритиш қобилиятигача онг **инсонга** керакли бўлган нарсаларни танлаб, уларни мақсадга мувофиқ ҳолда ишлатади. Жемснинг бутун фикрлари индивидга боғланган ва унинг **учун** тафаккур муҳим характерга эга. Жемс тажрибани ҳам онг **сифатида** тушунади. Унинг биринчи босқичи сезгилардан бошланади, деб **ҳисоблайди**. Бутун борлиқ унинг учун тажриба элементларидан ташкил **топади**. У ҳар хил даражадаги фикрлар оқимидан иборат.

Демак, борлиқ Жемс учун инсондан ташқаридаги онгсиз **реалик** эмас. Борлиқнинг ҳар хил шаклларида биз онг ҳолатларини **қўраимиз**. Шу ҳолатлардан индивидуал онг ўзининг мақсадига йўналтирган онг шакллари ажратиб олади ва улардан фойдаланади.

Инсон тафаккурида мавҳум фикр юритиш қобилияти **ривожланар** экан, у ўзини бошқа мавжудотлардан ажратади. Ўз олдига мақсад **қўйиб**, уни онгли равишда бажаришга интилади. Инсон акли **уни бутун** борлиқдан ажратиб туради ва унга таъсир кўрсатишга ёрдам беради. **Ҳар** бир инсонда фикрлар доираси ва оқими индивидуал шаклга эга. Шунинг учун одамлар онги бир-биридан ажралиб туради. Инсон ўзининг индивидуал онги орқали бошқа онларга таъсир қилиши натижасида ўч мақсадига эришиши мумкин. Тажриба Жемс учун индивидуал **оннинг** бир-бирига таъсири, шу таъсир натижасида ҳар бир оннинг ўзи **учун** фойдага эришишидир.

Жемс фикрича, ҳиссиёт бизга берилган бирламчи нарсадир. **Тажриба**нинг ўзи реаликдир, яъни инсон мавжуд бўлган борлиқдир. **Бутун** борлиқни Жемс тажрибадаги ҳис-туйғулар мажмуаси, деб ҳисоблайди. Бу

масалада унинг фикрлари ундан олдин ўтган Мах ва Авенариусга ўхшаб кетади. Улар ҳам бутун оламни тажриба элементлари ва уларнинг йиғиндиси, деб англашган. Бундай қарашлар фалсафада радикал эмгширизм, деб аталади.

Индивиднинг тажрибадаги хиссиётларига бошқа индивидларнинг хиссиётлари қушилса тажриба доираси кенгайди, у ҳақиқатга яқинроқ бўлади. Бу ҳис-туйғуларнинг манбаи тажриба жараёнида очилмайди. Биз бу ҳақда ҳеч қандай маълумотга эга эмасмиз. Жемс тажрибада учта муҳим қисмни ажратди. Бу — хиссий сезишлар, муносабат, оддинги ҳақиқатлар, уларнинг объективлиги ва тажриба томонидан тасдиқланиши.

Жемснинг фикрича, инсон атрофидаги борлиқ пассив характерга эга. Инсон ўзининг фаолиятида бу борлиқни ўзгартиради. Масалан, бир парча мрамрдан инсон ҳайкал ёки узининг мақсадига мувофиқ бошқа бирон нарса ясаши мумкин. Демак, бутун борлиқ инсон тажрибалари йиғиндисидан иборат. Жемс дунёнинг бирлиги масаласини инкор этади. Дунё турлича тафаккур килувчи инсонларнинг тажрибаси йиғиндисидан иборат. Дунё доимо ўзгарувчи ва ривожланувчи кучдир.

Жемс фикрича, ҳақиқат эзгулик бўлмаса ҳам, фойда келтирувчи билимдир. Лекин фойда келтирувчи билим одатда эзгуликка ҳам алоқадор бўлади. Ғоя ўз моҳияти бўйича на ҳақиқий, на ёлғон бўлади. Лекин агар ғоя фойда келтирса, у ҳақиқатга айланади. Ғояларни ҳам қурол сифатида ишлатиш мумкин.

Жемс гоёларнинг ҳақиқатлигини текшириб кўриш лозим, деган масалани ўртага ташлайди. Лекин буни ўзига яраша қийинчилиги бор. Масалан, маълум бир гоёлар фақат келажакда фойда келтириши мумкин. Биз эса уларни ҳозирги замонда тан олишимиз керак. Қийинчилиги шундаки, бу гоёларни ҳақиқат эканлигини ҳозирда текшириб бўлмайди.

Масалан, Хиндистонда йўлбарслар бор, деган тасдиқни у ерга бориб келган одам айтса, биз уни ҳақиқат эканлигига ишонч ҳосил қилишимиз лозим. Жемс шунинг учун ҳам гоёларни текшириш лозимлиги масаласига бир оз тузатиш киритди, яъни ҳар бир вазиятда бундай имконият бўлавермаслиги туфайли мавжуд фикрнинг тўғри ёки нотўғри эканлигани узимиз текширмасдан, буни текширган шахснинг фикрига ишонч ҳосил қилишимиз лозим.

Бутун реалликни Жемс тажриба ва тажрибадаги сезгилар, деб тушунганлиги учун абстракт тушунчалар ёрдамида фикр юритиш қобилятини ҳам тажрибага боғлайди. Агар тажрибада қандайдир қийинчилик ва ўзгаришларга учрасак, эски тажрибадан янги тажрибага ўтиш учун бизларга назариялар керак бўлади. Демак, тушунчалар ва қонунлар бир тажриба доирасидан иккинчи тажриба доирасига ўтувчи кўприк ролини бажаради. Биз учун ҳақиқат бўлиб, фойда келтирувчи ҳис-туйғу ва фикрлар

оқими ҳисобланади. Улар оламни тўғри ёки нотўғри акс эттириши мумкинлиги Жемс томонидан умуман инобатта олинмайди. Ғоянинг ҳақиқатлиги уни фойда келтиришидадир. Пирс ва Жемснинг ҳақиқатнинг фақат фойда томонини очиб бериши ҳозирги замон прагматизмида ривожлантирилди. Масалан, Дейл Корнегининг кўпгина машҳур асарларида фойда тушунчасининг ижтимоий томонлари кўрсатилади. Айрим шахснинг фаолияти фақат шу шахсга эмас, балки бошқа шахсларга ҳам фойда келтирса ижобий баҳоланади. Айниқса, тадбиркорлик соҳаларида иккала томон ҳам ўзаро манфаатдор бўлиши керак. Кўпчилик одамларнинг манфаатдор бўлиши тадбиркорликнинг ривожига ва жамиятнинг гуллаб-яшнашига олиб келади. Дейл Корнеги бу ерда давлатнинг ҳам ролини кўрсатиб, давлат тадбиркорларга ёрдам бериши, жамиятнинг ўрта табақаларини манфаатдор қилувчи иқтисодий чоралар, қонун ва қоидалар орқали жамиятни ривожлантириши мумкин, деб ҳисоблайди. Бу ерда у айрим шахсларнинг фойдаси заминида бутун жамият фойдаси ҳам ётади, дейди. У ахлоқий томонларга эътибор беради. Масалан, биронта шахсдан фойда топмоқчи бўлсангиз, у шахсга нисбатан самимий ва эзгу хис-туйғулар орқали муносабатда бўлсангиз, мақсадингизга эришишингиз мумкин. Психологик муносабатлар заминида ахлоқий тамойиллар ётишини очиб берди.

XIX аср охири XX аср бошида ривожланган прагматизм фалсафий оқими йиллар давомида ўзгариб борди. Индивидуализм таълимотидан ижтимоий манфаат томонга ўтиш ҳозирги прагматизмда яққол кўринмоқда. Прагматизмнинг ижобий томонларидан бири — эътиқоднинг инсон ҳаётидаги муҳим ўрнини очиб бериш бўлди. Эътиқод нафақат динда, билиш жараёнида ҳам инсонларга фойда келтиришини кўрсатди. Шубҳанинг салбий томонларини очиб берди. Диний масалада прагматизм Худони инсонга яқинлаштиришга ҳаракат қилди ва уни қандайдир абстракт куч сифатида эмас, балки инсонга ёрдам берувчи ижобий куч сифатида кўрсатди. Лекин бу масалада прагматизм илоҳий муҳаббат, инсонни Худога, Худони эса инсонга бўлган муҳаббатини беғараз эканлигини очиб бера олмади. Интуитив билиш, интуиция хис-туйғуси прагматизм назаридан четда қолди. Интуитив билиш, А.Бергсон ибораси билан айтганда, «бутун оламни ёритувчи қуёшдир», хиссий билиш унинг одида шамчирокнинг хира нурига ўхшайди.

ЖОН ДЬЮИ

(1859-1952)

Прагматизмнинг йирик вакилларида бири Дьюидир. У идеализм билан материализм ўртасидаги фарқ нисбий характерга эга, деб ҳисоблайди. Қадимги даврда ақлий меҳнат билан жисмоний меҳнат бир-бири-

дан қанчалик фарқ қилган бўлса, идеализм билан материализм ўртасида ҳам шунчалик фарқ бўлган. Ҳозирги, кунда бу фарқ нисбий бўлиб қолди, дейди. Унинг фикрича, фалсафанинг вазифаси инсонлар ҳаётидаги қийинчиликлар сабабини ўрганиш ва уларга барҳам бериш муаммосини ҳал қилишдан иборатдир. Бунинг учун аввало ҳал қилиш режасини ишлаб чиқиш, назарий жиҳатдан турли имкониятларни кўриб чиқиш керак. Ундан сўнггина уни ҳал қилиш босқичи, яъни амалга ошириш даври келади. Бунда тажриба муҳим аҳамиятга эга бўлади. Лозим бўлса, шу ходисанинг ўзига хослигини ҳисобга олиб, ҳал қилишнинг бошқа йўлини топишга тўғри келади. Демак, унингча, бутун жараён тажрибага асосланиши керак. Шу жараёндагина ҳатолар кузатилиб, аҳвол яхшила-ниб боради. Дьюининг фикрича, олдиндан белгиланган қоида — назария-лар асосида иш тутиш ҳавфлидир. Унингча, ҳамма вақт тажрибага суян-ган ҳолда иш олиб бориш ишончли усулдир. Ижтимоий ва бошқа жара-ёнда индивид эркин фаолиятда бўлиши, тажрибаларни танлаб олиши асосида демократик йўлдан бориши керак. Файласуф бу ишларни тинч-лик, ўзаро ҳамкорлик асосида амалга ошириш кераклигини кўрсатади. Шундай қилиб, Дьюининг фикрлари кейинги прагматизм вакиллари томонидан ривожлантирилди, ижтимоий-социологик фикр тараккиётида узига хос ўрин тутади.

ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ

XX аср феноменологик мактабининг асосчиси бўлган **Эдмунд Гус-серль** 1859—1938 йилларда яшаб, ижод этган. Унинг ғояларини поляк файласуфи Роман Ингардет, Элизабет Штрекер, машҳур немис экзис-тенциалист файласуфи М.Хайдеггер, унинг йўналишига яқин бўлган фай-ласуфлар Н.Гартман, М.Шелер ҳамда француз экзистенциалист файла-суфи Ж.П.Сартр ривожлантирдилар.

Гуссерль дунёқарашининг ривожини уч даврдан иборат. Гуссерль ижо-дининг учинчи даври унинг ижодини ўрганган файласуфлар томонидан биринчи ва иккинчи даврларга қарши қўйилади.

Йена шаҳрида 1904 йилда тузилган «Академик психологик иттифоқ» Гуссерлнинг феноменологик мактабига асос солди. Бу ерда Гуссерлнинг «Мантикий тадқиқотлар» асари кенг микёсда муҳокама қилинди.

1910—1912 йиллар феноменология таълимотининг энг ривожланган даври ҳисобланади. Бу даврда Гуссерль феноменологиянинг моҳияти ва мазмуни ҳақида бир неча маърузалар билан чиқади.

Биринчи жаҳон уруши туфайли Гуссерл мактаби ўз фаолиятини тўхтатади. Уруш тугаши билан бу тўғарак Фрайбург шаҳрида қайтадан тузилиб, ўз ишини давом эттирди. Мана шу ерда бу оқимга М.Хайдеггер қўшилади. Бу даврга келиб, феноменологияда масалалар мавзуси ўзгар-ди. Фалсафа ва табиий-илмий фанларнинг муносабати масаласи ўрнига

феноменологиянинг рухий фанларга бўлган муносабати ҳамда **тарихий**-лик масалалари ўрганила бошланди. 1929—1930 йилларда **Гуссерлнинг** ўқитувчилик фаолияти тугалланиши билан феноменологик фалсафа **ривожининг** иккинчи даври ҳам ўз ниҳоясига етди.

1930 йилдан бошлаб Гуссерль феноменология радикал **оқимининг** ягона намояндасига айланди. Ўзининг содик ассистентлари Ландгреб ва Финк томонидан моддий кўллаб-қувватланган Гуссерл Германияда уз фаолиятини давом эттирди.

«Феноменология» тушунчаси Фарбий Европа фалсафасига Гегель **фалсафаси** орқали кириб келди. Гегелнинг 3 жиддлик «Рух феноменологияси» ҳамда 2 жиддли «Дин фалсафаси» асарларида бу тушунча **атрофлича** кўриб чиқилган.

Гегель фалсафасида бутун борликни яратувчи куч мутлак **рухдир**. Мутлак рухни ҳеч ким яратмайди. У доимо ривожланишдадир. **Унинг** ўзи яратувчи кучга эга. Гегель «Рух феноменологияси» асарида **мутлак** рухнинг ривожланиш боскичларини кўрсатиб беради. Бу боскичлар энг оддийдан бошлаб, энг мураккабгача кўтарилган ривожланиш **жараёни**-дир. Жонсиз табиатда ҳам рухий ривожланишнинг турли хил шакллари-ни кўрамиз.

Жонли табиат, ўсимлик ва ҳайвонот оламида ҳам мутлак рух ўзини намойиш этади. Буни биз ўсимлик ва ҳайвонларнинг ички ҳаётида кузатишимиз мумкин. Ўсимликлар ҳам табиий тартибга бўйсуниб, шу **тартибга** биноан ривожланади. Илм-фан таракқиётида тафаккур асосий **ҳара**-катлантирувчи кучдир. Лекин бу интеллектуал билимдан ташқари **инту**-цияга асосланган билимлар ҳам мавжуддир. Бундай билимларга **санъат**-шуносликнинг барча соҳалари киради.

Гегель онг билан тафаккурни бир-бири билан боғлайди. Инсон онги-да ақл марказий ўринни эгаллайди. Демак, Гегель фалсафасида **феном**-нология, деб мутлак рухнинг ривожланиш жараёнлари тушуниланган. Бу инсон онги ва тафаккурдир. Мутлак рух ҳақида Гегель «Дин **фалсафа**-си» асарида батафсил тўхталиб ўтади.

Феномен ва феноменология ғояларини ХХ аср бошларида **машҳур** немис файласуфи Гуссерль узгача ривожлантирди. У онгни **феномен**, деб таърифлар экан, «редукция» услубини киритади. Редукция **деганда**, онгдан ташқари бўлган барча жараёнларни чеклаб, абстракция **қилиш** тушунилади. Масалан, биз онгни ўрганаётганимизда инсоннинг **ташқи** кўриниши, танаси, ҳис-туйғулари бизни қизиқтирмайди, бу ҳислатларни биз ўйламай, фақат инсоннинг соф онгига ўз диққат-эътиборимизни қаратишимиз лозим.

Редукцияни Гуссерль икки боскичга бўлади. Биринчи боскич «эйдс тик редукция». Бу боскичда бутун моддий оламни ва уни ўрганувчи илмий билимларни «қавс ичига олиш», яъни ажратиб ташлаш тушунилади. Онгни ўрганишда бу билимларни эътибордан четга олиб ташлашдир.

Албатта, бундай усул моддий оламни "инкор қилишликни англатамайди, лекин онгни ўрганиш жараёнида моддий олам ҳақидаги табиий-илмий билимлар натижаларининг таъсиридан ажратиб олишни англатади.

Редукциянинг иккинчи босқичи «соф феноменологик» ёки «трансцендентал — феноменологик» усулдир. Бу босқичда жамият, психология, маданият ҳақидаги фанларда онг ҳақидаги тушунчалар ажратиб ташланади, четлаштирилади.

Редукцияшг бу икки босқичи натижасида трансцендентал — феноменологик ҳолатга ўтилади. Шунинг натижасида бу услуб орқали оннинг соф ҳолатини ўрганиш мумкин. Ондан ташқаридаги моддий оламнинг борлигидан эътибор холи қилинади.

Гуссерль ўзининг «соф онг» концепциясида онгни жараён сифатида ўрганиб, уни ички моҳиятий қонуниятларини ўрганади, онгни макон ва замондан ташқари, тарихий бўлмаган жараён сифатида олади.

Онгни соф ҳолатда ўрганиш фақат ошта хос бўлган моҳиятларни очиш ва бу моҳиятларни ҳеч қандай билимга боғламасдан, соф ҳолатда ўрганишдир. Онгни бундай тушунишни услуб сифатида ривожлантирди.

Соф онгни Гуссерль фикрлар оқими сифатида очиб беради. Бу оқимдаги фикрларни «феномен», деб атади. Улар яхлитликка эга бўлиб, ягона бир тузилма сифатида олиниши керакдир.

Феноменолог олим онгни ўрганар экан, уни фикрлар оқимининг ичига кириб, ичидан ўрганиш лозим, деб ҳисоблайди. Шунингдек, у фикрларни бир-биридан ажралган ҳолатда эмас, балки яхлит ҳолатда ва ҳаракат жараёнида ўрганади. Гуссерль онгни борлиқдан ажратиб қўйиб, ўзининг соф онг концепциясини илмий бўлмаган, инъикос хусусиятига эга бўлмаган, феноменологик таълимот сифатида ўрганади. Бундай соф онгни фақат феноменолог олим ўзининг ақлий интуицияси орқали ўрганади. Бу интуиция унга фикрларни бир-бирига бирлаштириш, синтезлаш қобилиятини беради. Бу ерда Гуссерль ақлий интуиция тушунчасини киритади. Уни илоҳий хис-туйғудан ажратади, бу интуиция ақлнинг маҳсули бўлган ғайритабиий, моҳиятий жараёндир. Фанда анализ қилиш ўрнига, Гуссерль ўз феноменологиясида фикрларни бирлаштириш ва оқим сифатида ўрганиш усулини киритди. Лекин фаннинг тушунчалари моддий борлиқни акс эттирса, феноменлар, фикрлар фақат онгнинг борлигини акс эттиради, фақат унинг қонуниятларини очиб беради.

Гуссерль соф онгнинг моҳиятини трансцендентал, деб атайди, лекин бу илоҳийлаштириш, аслида илоҳий онгга, дунёвий онгга ҳеч қандай алоқаси йўқдир. Гуссерль фалсафасида аслида инсон онгининг соф моҳияти назарда тутилади. Бу онг Худонинг онгига, дунёвий онгга ҳеч қандай дахли йўқдир. Шунинг учун ҳам Гуссерлдаги интуиция — илоҳий хис-туйғу, қалб овози эмас, балки ақл овозидир.

Гуссерль фикрича, онг мураккаб тузилма бўлиб, унинг марказида ақл жойлашади. Ақлнинг ёрқин нурлари онгнинг барча хилватларини

ёритиб туради. Онг учун ақл ягона ва энг ёрқин қуёшдир. Ақл **нурлари**-да фикр оқими жилваланади. Фикр оқимига 4 хусусият хосдир:

1. Фикрлар гўзаллиги ва мукамаллиги.

2. Фикрларнинг ўзаро алоқадорлиги ва ўзаро ҳамкорлиги.

3. Фикрларнинг моҳияти ва уларни мантикий тушунчалар **орқали** акс эттирилиши.

4. Бу фикрлар оқимини ўрганувчи феноменолог олимнинг хис-туйғу-лари. Бу хис-туйғуларнинг фикрлар оқимига таъсир қилиши.

Фикрлар оқимида ҳар бир аниқ фикр моддий оламдаги нарсаларни акс эттириши ёки эттирмаслиги аҳамиятга эга эмас. Шунинг учун Гуссерль фикрларнинг ўзини «ноэма», деб атайди. «Ноэма» ном деган **ман**-нони англатади. Мана шу номлар нимани билдириши аҳамиятга эга эмас. Ундан ташқари, «Ноэлс»-тушунчасини ҳам киритди. «Ноэлс» **деб** Гуссерль феноменолог олимнинг фикр жараёнини ўрганишдаги хиссиётларини айтади.

Феноменолог олимнинг хиссиётлари ақл жараёнига боғлиқ ва **ақлий** хиссиётлардир. Оддий инсоннинг хиссиётлари эса моддий борликқа **боғ**-лиқ бўлиб, жисмоний характерга эга. Натижада онг жараёни Гуссерль фалсафасида моддий борликдан ажралиб қолиб, сунъий **қобиқ** **ичида** қолиб кетади.

Гуссерль «Картезиан мушоҳадалар» асарида Декартни танқид қилади, чунки у «универсал» фан дедуктив тизимини табиий шакл сифатида талқин қилади. Фан асоси аксиома шаклида билимлар асосида ётади, дейди. Шунинг учун ҳам муғлақ фанни реал фанлардан ажратиб **олиб**, мавҳумлаштириб бўлмайди. Лекин бу бизни фанга «кириб» келишимизга тўсқинлик қила олмайди. Агар биз фанга аста-секин «кириб» **борсак**, бизга фаннинг мақсадий ғоялари очилади.

Илмий фаолият асосида нима ётади? Аввало, фан «хукмлар **боғла**-ми» сифатида намоён бўлади, бир хукм тўғрилигига «ишонч» **иккинчи** хукм тўғрилигига ҳам «ишонишга» олиб келади. Бошқача айтганда, **фан**-нинг ўзи «асослаш фаолиятига» олиб келади.

«Асослаш фаолияти»нинг мазмуни шундан иборатки — олим **ундан** хукм чиқариш учун фойдаланмайди, балки асослаш учун фойдаланади. Уз илмий билимлар фундаментини мустаҳкам бўлиши учун, ҳар **қандай** вазиятда уни исботлай олиш учун, оқлай олиш учун бу услуб қўл **кела**-ди. Олий мақсад ҳам шундан иборатдир.

Шундай қилиб, Гуссерль фикрича, «субъективлик» бу идеал **равш**-да мавҳумлаштирилган ижтимоий билимдир. Бундай субъект фақат назарий билинаётган фикрлар харакатида мавжуд бўлади, унинг ўзи **назарий** идеал, модель сифатида намоён бўлади. Реал индивидларнинг **ўрни**ни алмаштиради, умумий кўринишда тадқиқот фаолиятининг чегараларини кўрсатиб беради. Кейинчалик Гуссерль бу йўналишдан чекиниб, «**ҳаёт**ий дунё»га қайтади. Демак, Гуссерлнинг «феноменологик» фалсафаси ХХ

асрнинг ургаларидан бошлаб турли „файласуфлар томонидан узига хос равишда ривожлантирилди, фан тараққиётида маълум маънода аҳамият касб этди.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ ФАЛСАФАСИ

Экзистенциализм фалсафаси XX аср бошларида Германияда юзага келди. Бу даврда ижтимоий-сиёсий шароитлар биринчи жаҳон урушидан сунг анча мураккаб эди. Германия урушда қатнашган асосий давлатлардан булиб, бу урушда енгилиши муносабати билан ички сиёсий-иқтисодий аҳвол ниҳоятда оғир эди. Мамлакатда ишсизлик, иқтисодий танглик кенг микёсда тарқалганди. Германиянинг зиёли табақа вакиллари рухий инкирозга юз тугган эдилар.

Бундай шароитда янги фалсафий ғояларнинг шаклланиши ва уларнинг янги фалсафий оқимга айланиши муқаррар эди. Экзистенциализм фалсафаси айнан шу оқимлардан бири бўлди. Лекин бу фалсафа, албатта, бушлиқда пайдо бўлгани йўқ. Унинг назарий ва ғоявий асослари С.Кьеркегор ва А.Шопенгауэрнинг тушкунлик фалсафаси, Н.Бердяевнинг романтик ва мистик қарашлари, Ф.Ницше ва В.Дильтейнинг «ҳаёт фалсафаси»дир. Бадиий адабиётда экзистенциализмнинг шаклланишига Кафка, Марк Аврелий, Ф.Достоевскийларнинг ижоди катта таъсир кўрсатди.

Экзистенциализм фалсафасида «экзистенция» тушунчаси асосий тушунчалардан бири ҳисобланади. «Экзистенция» — «мавжудлик» деган маънони англатади. Бу тушунчанинг шаклланишида неокантчиликнинг ҳам таъсири бўлган. Айниқса, «экзистенция» тушунчаси Кантнинг «нарсаси ўзида» тушунчасига ўхшаб кетади. Кант фалсафасида «нарсаси ўзида» биз учун сирли бир олам бўлиб қолгандай ва бу сирли оламга ўтиш, яъни Кантнинг ибораси билан «трансценденция» содир бўлиши қандай мушкул бўлса, экзистенциализм фалсафасида ҳам инсон борлигини билиш ва шу борлиқнинг ички моҳиятини тушуниш ниҳоятда қийин. Бу қийинчиликнинг сабаби нимада?

Экзистенциализм борлиқ ва инсон борлиғи масаласини кўтаради бу борлиқ инсондан ташқарида бўлганлиги учун у борлиқни идрок эта олмайди ва ҳеч нарса дея олмайди. Биз бу ерда инглиз файласуфи Жорж Берклининг қарашларига ўхшаш мулоҳазаларга дуч келамиз. Беркли «бутун олам менинг ҳис-туйғуларим» деганидай, экзистенциализм ҳам инсоннинг ҳис-туйғулари чегарасидан чиқиб бўлмайди, деб таъкидлайди. Берклининг бундай дунёқарши солипсизмга олиб келди, яъни бу оламда мендан бошқа ҳеч нарса йўқ, деган фалсафий фикрни келтириб чиқарди. Солипсизм тузоғига тугилмаслик учун экзистенциализм фалсафасининг асосчилари инсондан ташқаридаги борлиқ масаласини эътиборга олишмади. Улар борлиққа эмас, инсон мавжудлигига диққатлари-

ни қаратдилар. Инсон борлиғини «экзистенция», деб атадилар. **Инсон**-нинг мавжудлигида ҳаётнинг моҳияти очилмайди. Биз инсон **борлиғи**-нинг моҳияти нимада, деган саволни ўртага ташлай олмаймиз. **Шунинг** учун ҳам инсон ҳаётининг мавжудлиги, моҳияти, мазмуни биз учун **сир** бўлиб қолаверади. Нега, деган савол туғилади?

Бу саволга жавобни экзистенциалистлар инсоннинг бегоналашу-видан ахтарадилар.

Дастлаб, инсон табиат куйнида яшар экан, уни ўзидан ажратмайди ва табиатнинг бир қисми сифатида мавжуддир. Лекин кўхна ўтмишнинг бу даври узоққа чўзилмайди. Инсон тафаккури тараққиёти натижасида у сунъий табиат яратиб, ўзини табиатдан ажрата бошлади. Бу бегоналашиш жараёни хусусий мулкнинг шаклланиши, шаҳарларнинг пайдо булиши натижасида ниҳоятда кучайиб борди. Инсон ақли яратган фан ва унинг ютуғи бўлган техника бегоналашиш жараёнининг кучайишига **олиб** келди. Қачонлардир ягона бўлган одамзод миллатлар, элатлар ва давлатларга бўлиниб кетди. Натижада инсон, ҳам табиатдан, ҳам кишилик жамиятидаги ўзаро қардошлик алоқаларидан бегоналашиб қолди. Бу бегоналашишнинг иккинчи босқичи бўлди.

Экзистенциалистлар фикрича, бегоналашиш жараёнининг учинчи босқичи ҳозирги замонда давом этмоқда. Бу босқичда инсон ўзининг ички оламидан, ўзининг ҳаётдан, мазмунидан ҳам бегоналашиб қолмоқда.

Инсон ўзининг ботиний табиатини йўқотиб, фақат зоҳирий табиатда яшаб, унга мослашиб бормоқда. Инсон тобора ўзининг ички ҳиссиётларини йўқотиб, жамият машинасининг бир заррачасига айланиб қолмоқда.

Демак, экзистенциалистлар фикрича, инсон жамиятда ўзининг **қан**-дайдир ролини бажариб боради. Бу хилма-хил никоблар ортида инсоннинг асл қиёфаси яшириниб ётади. Бу асл қиёфа қачон очилиши мумкин. Бу қиёфа заминда ётган инсон моҳияти қачон юзага чиқади? Бу масала экзистенциализмни ниҳоятда қизиқтириб келди. Экзистенциализм фалсафаси инсон ўз ҳаётининг моҳияти ва маъносини англаши учун у эркинликка ва эркин танлаш ҳуқуқига эга бўлиши керак, деган фикрларни илгари сурди. Лекин инсон бу эркинликни суиистеъмол қилиб, билим мевасидан татиб кўрди ва шу билан гуноҳкор бандога айланди. Унинг гуноҳи билимга эга эканлигидир. Шу билим орқали инсон ўзининг фожиасига ўзи сабаб бўлди.

Демак, инсон ҳаёт моҳиятини билишга эмас, балки шу ҳаётда яшаш, мавжуд бўлишга интилиши керак. Борлиқдаги барча жараёнлар **Сарп** таълимотига кўра, «нарса ўзида» бўлиб қолаверади ва биз уларнинг **сир**-ни очолмаймиз. Ҳатто, илм-фан ҳам нарса ва ҳодисаларни фақат юзаки ҳодиса сифатида ўрганadi. Уларни ҳаракатга келтирувчи бирламчи кучларни ва бирламчи сабабларни метафизика, деб атаб, назарга ҳам илмади.

Натижада оламдаги барча воқеа ва ҳодисалар инсон томонидан сир, махфий «шифр»ларга айланиб қолди. Бу сирлар, махфий шифрлар ичида инсоннинг узи ҳам бир катта сир бўлиб қолди.

Хайдеггер фикрича, инсон ички моҳиятининг очилишига ёрдам берувчи воситалар тасвирий санъат ва мусикадир. Айнан шу соҳаларда инсон табиатида яшириниб ётган ижодкорлик кучлари юзага чиқади.

Ижод қилиш, янгилик яратиш инсон табиатидаги энг катта муъжизадир. Инсон жамиятда ўз ўрнини топа олмаса, бу ижодкорлик кучини юзага чиқара олмайди. Унинг қалбида яшириниб ётган марварид, худди денгиз тубида яшириниб ётган марвариддай уз нуруни ҳеч кимга ёғдира олмайди. Инсон қалби яширин қолар экан, ундаги нур ҳам хиралашади. Қалби яширин инсондан ташкил топган жамият эса ёпиқ жамиятга айланиб қолади. Бундай жамиятда инсон ижод қилишдан маҳрум бўлиб қолади. У фақат моддий манфаатларга интилиб яшайди. Унинг моддий манфаатлари ва эҳтиёжлари бирин-кетин пайдо бўлиб, ҳеч вақт тугамайди. Бу манфаатлар кетидан интилган шахс ҳеч вақт уз мақсадига эриша олмайди.

Экзистенциал файласуфлар фикрича, ҳозирги жамиятдаги инсон ҳаётга бўлган қизиқишини тобора йўқотиб бормоқда. У табиатнинг гўзаллигини ҳам, бошқа инсонлар кайфиятини ҳам ҳис қилмайди. Инсон фақат ақли билан яшар экан, ақл уни фақат уз манфаатларини кўзлашга ундайди. Натижада инсон ҳаётдан эзгулик ўрнига фақат фойда ахтаради. Бундай одамнинг онги дастурлаштирилган машинага, компьютерга ўхшаб қолади. Инсон ҳам компьютерга ўхшаб, ички беғубор ҳиссиётларидан маҳрум бўлиб қолади. Бундай одамларга ҳаёт зерикарли, маъносиз бўлиб туюлади. Юракда болаларга хос бўлган самимийлик ва ҳайратланиш хусусиятларини сақлаб қолган одамлар ҳаётнинг гўзаллигини ҳис қилиши мумкин.

Хайдеггер фикрича, инсон ўз қули билан яратган нарсалардагина жозоба, гўзаллик сақланади. Инсон бу нарсаларни яратишда уларга ўз меҳрини, руҳиятини беради. Ҳозирги замонавий саноат маҳсулотлари эса инсон билан бундай руҳий алоқани йўқотган, натижада инсон узи яратган моддий оламдан ҳам бегоналашиб, нарсалардан фақат манфаат келтириш жиҳатидан фойдаланмоқда.

Инсоннинг асл қиёфаси фақат айрим шароитларда яққол очилиши мумкин. Бундай шароитларни экзистенциалистлар чегарадош вазият, деб атайдилар.

Улим ва ҳаёт ўртасидаги чегара, инсоннинг ички, ташқи олами ўртасидаги ҳамда инсоннинг мавжудлиги ва ҳақиқий борлига моҳияти ўртасидаги чегара ниҳоятда мураккаб бўлиб, бу тушунчани очиб бериш учун экзистенциалистлар инсоннинг ички оламига, эркинлик масаласига диққатларини жалб этдилар.

Ж.П.Сартр ва А.Камю асарларида инсоннинг эркинлиги, эркин танлаш ҳуқуқи асосий муаммолардан биридир. Сартр иккинчи жаҳон уру-

ши даврида фашистларга қарши «Озодлик» ҳаракатида фаол **қатнашиб**, нихоят бой тажрибага эга бўлган. Бу ҳаракатда ватанпарвар **қатнашчи**лар билан бир қаторда сотқинлар ҳам бўлган. Уларни бундай **қилишга** мажбурлаган ҳолат ўлим олдидаги кўркувдир.

Сартрнинг фикрича, ўлим муқаррар бўлган ҳолатда ҳам **инсонда** эркин танлаш имконияти бор. Агар инсон уз эркинлигидан воз **кечса**, бу ўлимдан ҳам оғирроқдир, деб ҳисоблайди.

Қисқача айтганда, ўлим ҳақиқатдир. Улим арафасида **инсоннинг** ички кечинмаларида кескин узгариш содир бўлади. Бу ўзгариш **натيجا**сида инсон аввал англаб етмаган нарсалари бирданига ўз-ўзидан **равшан**лашади. Инсон учун яхшилик ва ёмонлик ортида ётган чексиз **олам** очилади. Барча нарсалардаги зиддиятлар бирданига бирлашади. **Ясперс**нинг фикрича, ўлим билан бир қаторда парокандалик ҳолатида **ҳам** инсон меҳр кўйган нарсаларидан ажралар экан, булардан ҳам устун турадиган кадр-киммат борлигини ҳис қилади. Бу кадрият моддий **бой**лик бўлмай, бекиёс чексиз уммондир. Бу уммонни қалб хотиржамлиги, ички сокинлик, деб ҳам аташимиз мумкин. Бу ички сокинлик олдида **ҳаёт** бўронлари кучсиздир. Ички сокинликнинг ўзи буюк бир **олабий** кучдир. Ясперс фикрича, бу ички сокинлик хотиржамлик оламига эсанкиратиб қўядиган йўқотишлар, ажралишлар натижасида кириш мумкин. Бундай зарбаларга фақат қалбда яширинган чексиз хотиржамлик ва **ички** сокинлик дош бера олиши мумкин. Инсон йўқотиш орқали бутун **бор**ликда мавжуд бўлган ички сокинликни бирданига ҳис қилади. **Агар** инсон қалби ёлғиз бўлган бўлса, эндиликда бу ички сокинлик **орқали** бутун борликка туташади. Экзистенциализмдаги чегарадош вазият масаласини файласуфлар айнан шундай очиб бердилар.

М. ХАЙДЕГГЕР

Экзистенциализм фалсафий оқимининг йирик намояндаларидан бири М.Хайдеггердир. Хайдеггер ўзининг феноменологик услубини **яра**тиб, инсон борлиғи масаласини шу услуб орқали тушунишга ҳаракат қилди.

Бу қандай услуб эди? М.Хайдеггер фанга «феномен» тушунчасини киритди, бу тушунчани очиб бериш учун ходиса ва моҳият ўртасидаги муносабатни янгича талқин қилади. Хайдеггер учун ходиса ўзидан олдинги бошқа бир вазият ёки нарсага боғланади ва ундан келиб чиқади.

Хайдеггернинг «феномен» тушунчаси айнан шуҳодисанинг пайдо булишига сабаб бўлган моҳиятни очиб беради ва «моҳият» тушунчасини ўз **ичи**га камраб олади. Хайдеггер инсон борлиғини ўрганар экан, уни **бошқа** борлиқлардан ажратиб олади. Бу ички борликни, яъни моҳиятни «экзистенция», деб атади. Демак, Хайдеггер фалсафасида «экзистенция» тушунчаси инсон ички борлиғининг моҳиятини акс эттиради. Ички борликни

ўрганиш учун инсон ўз ички оламини эшита билиши ниҳоятда муҳимдир. Бу ички оламда эса Хайдеггер эътиборини шеърятга қаратди. Негаки, шеърятда инсоннинг ички олами ниҳоятда яққол намоён бўлади.

Хайдеггер қадимги қўлёзмаларни ўрганиш ва уларнинг мазмунини инсоннинг ички оламидан келиб чиқиб, асл моҳиятини очиб беришга қатъи эътибор беради. Бу услубни у «герменевтика», деб атади.

Хайдеггердан оддин бу тушунчани Шлейермахер киритган бўлиб, қадимги матнларни ўрганиш, таҳлил қилиш ва фалсафий шарҳлашни «герменевтика», деб тушунтирган. Бу соҳада Хайдеггер узига хос ўзгартириш киритди. Ундан илгариги файласуфлар Шлейермахер, Дильтей ва бошқалар бу матнларни лингвистик таҳлил қилишга купроқ эътибор беришган бўлса, Хайдеггер ўз диққатини таҳлил ичида яширинган руҳиятни ҳис «этишга» қаратади.

Хайдеггернинг феноменологик усули Гуссерлнинг услубидан юқоридаги кўрсатилган фикрлардан ташқари шу билан фарқ қиладики, Гуссерлда фикр оқимини таҳлил қилиш биринчи ўринда турса, Хайдеггерда бу фикрлар орқасида яширинган феномен-ички руҳий ҳиссиётни таҳлил қилиш асосий аҳамиятга эгадир.

Анъанавий рационал фалсафадаги ҳақиқатга бўлган қараш, Хайдеггер фалсафасида ўзига хос хусусиятга эга бўлди. Р.Декарт ҳақиқатнинг асосий мезони унинг очиқ ва равшанлигида, деб билади. Хайдеггер ҳам ўзининг «Борлиқ ва вақт» асарида шу фикрга қўшилади. Кейинчалик, 1935 йилга келиб, унинг фикри кескин ўзгаради ва шу даврдан бошлаб ижодининг иккинчи босқичи бошланади. Хайдеггер «Гельдерлин ҳақида»-ги мақоласида ҳақиқат «Қанчалар очиқ ва равшан бўлса, шунчалар яширинган ва мавҳумдир»,— дейди. Шунинг учун ҳам Хайдеггер борлиқ ҳақидаги ҳақиқатни кўпроқ мантикий тушунчалар билан эмас, балки шеъринг метафора, образлар орқали ҳис қилиш мумкин, деб ҳисоблайди.

Хайдеггер ўз фалсафасига «дасийн» тушунчасини киритади. Бу тушунча инсон борлиги маъносини англатади. Борлиқнинг бошқа турларидан, Хайдеггер фикрича, у тубдан фарқ қилади. «Дасийн» тушунчаси инсоннинг моддий борлигини эмас, аксинча, унинг онги борлигини ифодалайди.

Хайдеггер инсон борлигини таърифлаш учун, «категориялар» тушунчасини киритди. Бунинг сабаби инсон борлигининг негизи «экзистенция», яъни «ички моҳият» бўлгани учун бу борлиқни таъриф этувчи тушунчалар ҳам бу ички моҳият билан боғлиқ бўлиб унга тааллуқлидир. Шунинг учун улар категориялар эмас, балки, «экзистенциаллар»дир. «Экзистенциаллар» тушунчасини Хайдеггер «Гуманизм ҳақидаги хат»ида (1947) очиб беради. Уни инсон ички борлигини «экстаз» ҳолати, деб таърифлаган. «Экстаз» бу илохий куч билан ғайритабиий қўшилиш жараёнидир.

Хайдеггер фалсафасида «Узликни англаш» тушунчаси «экзистенция»га боғланади. У инсоннинг чекланган борлиғи асосида ётади. Ин-

сон борлиғининг мохияти шу тушунча орқали ҳам очилади. Бошқа мавжудотлар ўз-ўзини англаш қобилиятига эга эмас. Бу қобилият **фақат** инсонда мавжуд бўлиб, инсоннинг борлиғига хос. Шунинг учун у **муҳим** аҳамиятга эга. Инсоннинг ҳаёти ва борлиғи чегаралангани учун Хайдеггерда ўз-ўзини англаш қобилияти тушқунлик руҳи билан суғорилгандир. Инсон онги тузилишини уч босқичга бўлади: «дунёдаги борлик», Хайдеггер бунда инсон онгини дунё билан чамбарчас боғлиқлигини кўрсатади. «Олдинга ўтиш» — инсон руҳини борликдан ажралиши ва ғоялар сифатида шаклланиши. Бу шаклланишни Хайдеггер «лойиха», деб атайди. «Борлик ичидаги мохият»ни очиш учун нарсалар ва инсон онги орасидаги муносабатни таҳлил қилиш зарурдир.

Нарсаларнинг борлиғига инсон онги катта таъсир кўрсатади. **Инсон** борлиғи нарсалар борлиғи билан чамбарчас боғлиқ бўлиб, ҳар бир нарсада инсоннинг таъсирини кўришимиз мумкин. Масалан, музей экспонатлари ҳозирги замонда мавжуд бўлган нарсалар бўлибгина қолмай, ўтмишдаги даврни ва ўша даврдаги эгасининг таъсирини ҳам ўзида сақлайди.

«Вакт» тушунчаси Хайдеггер фалсафасида катта аҳамиятга эгадир. **Вакт**нинг ўтмишдаги, ҳозирдаги ва келажакдаги хусусиятлари бир-бири билан чамбарчас боғлиқдир. Ҳозирги замонни ўтмишсиз тасаввур этиб бўлмайди. Ўтмиш ҳозирги даврни қандай йўналишда ўзгаришини, ривожини қўп жиҳатдан белгилайди. Демак, ўтмиш ҳозирги замон билан чамбарчас боғлиқ. Келажакнинг қандай бўлиши ҳам ҳозирги давр ўзгаришларига боғлиқ бўлиб, ундан ажралмас ҳолда шаклланади ва ривожланади.

Инсоннинг келажаги қандай бўлиши унинг ижобий ҳаётий фаолиятига боғлиқдир.

Хайдеггер фалсафасида катта муаммолардан бири — бу йўқлик масаласидир. Бу ғайритабиий «йўқлик» ҳолати инсонда айрим «чегаралош» вазиятларда содир бўлади. Бу ҳаёт-мамот масаласи ҳал қилинадиган ҳаётий вазиятлардир. Инсон ўлимга юз тутган дақиқаларда уни даҳшат ҳиссиёти камраб олади. Даҳшат инсондаги хис-туйғуларни, унинг учун қачонлардир аҳамиятга эга бўлган нарса ва муносабатлар кадрини йўқотади ҳамда ички бўшлиқни пайдо бўлишига олиб келади. Бу ички бўшлиқда инсон ўзининг асл мохияти — «экзистенция»сини ва бошқа нарсаларнинг соф борлиғини хис қилади. Айнан шу вазиятда инсоннинг асл мохияти очилади ҳамда у ирода ва руҳ эркинлигига эга бўлади.

И.Кант ва Э.Гуссерль онтологик метафизикасидан Хайдеггернинг метафизикаси «узгарувчанлик» ички мохияти билан фарқ қилади. Инсоннинг борлиғи, яъни «дасийн» — бу марказий аҳамиятга эга бўлиб, бутун эътибор инсоннинг ички оламига қаратилган.

Инсоннинг бу ички оламида инсон тафаккури томонидан яратилган техника катта аҳамиятга эгадир. Техник ривожланишга ўтиш бутун цивилизация ва маданиятни янги босқичга кўтаришни англатади. Лекин бу босқич инсон табиатидан узоқлашиш ва бегоналашувга олиб келади.

Ҳозирги замон техникаси, яратилган кашфиётлар ва алоқа воситалари инсонни янада ёлғизланиб қолиши ва табиатни ҳис қилмаслигига, натижада эса, ўз ички Пламида ҳам йўқлик, бушлиқнинг пайдо булишига олиб келади.

Хайдеггер фалсафасидаги соф борлик, бўшлиқ инсоннинг руҳий бўшлиғига, парокандаликка олиб келади. Хайдеггер бу парокандаликдан чиқиш йўли, қачонлардир ўзи қайд этган илоҳий куч билан қўшилиши бўлган «экстаз» — илоҳий муҳаббат ва эзгу туйғуларнинг хурсандчилик йўлини мутлақ унутгандек туюлади.

Хайдеггернинг бўшлиғи илоҳий бўшлиққа, экстаз ҳолатига олиб келмади, аксинча, унинг йўқолишига олиб келди.

К. ЯСПЕРС

Карл Ясперс 1883 йилда Ольденбург шаҳрида туғилди. Дастлаб у ҳуқуқий билим олади, тиббиёт соҳаси билан шуғулланади. Ҳуқуқий соҳани «мавхум», деб ҳисоблайди. Ясперс Берлин, Геттинген, Гейдельберг шаҳарлари университетларида тиббиёт буйича тадқиқотлар олиб бориб, тиббиёт ва психиатриядан докторлик унвонига сазовор бўлади. Виндельбанд раҳбарлигида психиатрия клиникасида врач бўлиб ишлайди. 1916 йилда руҳият соҳасида экординар-доцент лавозимида ишлайди. 1920 йилда Гейдельберг университетига экординар, бир йилдан кейин ординар-профессор лавозимида ишлайди.

Германияда фашистлар ҳокимиятга келгандан сўнг унинг профессорлик фаолияти тугалланди. 1933 йилдан сўнг барча маъмурий лавозимларда ишлашдан маҳрум этилди. Бунинг асосий сабабларидан бири унинг 1910 йилда турмуш қурган, яҳудий миллатига мансуб бўлган рафиқаси Гертруда Майердан воз кечишдан бош тортганлигидир. 1937 йилда профессорлик унвонидан ҳам маҳрум қилинди. 1938 йилда асарлари норасмий ман этилди. 1943 йилда бу ман этиш расмий тус олди.

1948 йилда у Швейцариянинг Базель шаҳрига кўчиб ўтади. 1961 йилдан маҳаллий университет фалсафа кафедрасида профессор лавозимида ишлайди. 1969 йилда шу ерда вафот этади. Ясперснинг психиатрия, психиатрия тарихи, фалсафа ва ижтимоий-сиёсий масалаларга оид асарлари жаҳон адабиётида машҳур бўлиб, жаҳоннинг 25 тилига таржима қилинган.

Ясперснинг асосий асарлари: «Умумий психопатология», «Психопатология буйича мақолалар тўплами», 3 жилдлик «Фалсафа», «Кант», «Ницше», «Августин», «Машҳур инсонлар (Сукрот, Будда, Конфуций)», «Мартин Хайдеггерга тааллуқли лавҳалар», «Фалсафа эътиқоди», «Фалсафий таржимаи ҳол», «Илоҳий воқеага фалсафий эътиқод муносабати», «Афлогун», «Спиноза», «Стрингберг ва Ван Гог», «Ҳақиқат тўғрисида», «Фалсафа нима?», «Университет ғояси», «Илоҳиятнинг мавхум белгила-

ри», «Буюк файласуфлар Анаксимандр, Гераклит, Парменид, Платон, Авлиё Ансельм, Спиноза», «Қадимги даврлардан хрестоматик метафизикасигача», «Айб масаласи — иркий қирғин кечирилмайди».

Собик Иттифоқ даврида Ясперснинг асарлари номаълум эди. Фақат 1991 йилга келиб, «Тарихнинг мазмуни ва моҳияти» рукни остида унинг 3 та асосий асари нашр этилди. Кейинчалик «Вактнинг рухий ҳолати», «Фалсафий этикод» асарлари ҳам нашр этилди.

Ясперснинг диний қарашлари унинг фалсафий қарашига катта таъсир килди. Унинг ижоди кўп жihatдан Хайдеггер ва Сартрнинг ижодига яқин бўлганлиги учун бу жihatларни қайтариб ўтирмаймиз.

Хайдеггер дунёқарашининг айрим томонларига ўхшашлигига қарамасдан, «дасийн» тушунчаси бўйича Ясперснинг инсон борлиғи хақидаги фикрлари ундан катта фарқ қилади. Ясперс фалсафасида «дасийн» инсоннинг асл моҳияти бўлмай, балки предметлашган ва бегоналашган инсон борлиғидир. Инсоннинг асл борлиғи эса «экзистенция»да намоён бўлади, «дасийн» эса унинг айрим хусусиятидир.

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

Агар фан ташқи оламдаги объектларни ўрганиб, шу билим орқали инсон тафаккурини ривожлантирса, экзистенциал фалсафани бу йўсиндаги тафаккур ривожини қизиқтирмайди. У объектив оламини фанга яқин бўлган усуллар, воситалар орқали ўрганмайди. Шунинг учун экзистенциал фалсафа тилга мурожаат қилиб, унда умумийлик ўрнига шахснинг индивидуал хусусиятларига эътибор беради.

Инсоннинг ҳар кунги ҳаётида унинг ички моҳияти очилмайди. У фақат чегарадош вазиятларда, яъни инсон ҳаёт ва ўлими ҳал қилинаётган пайтда юзага чиқади. Демак, инсоннинг борлиқ сирлари оддий ҳаётда мавҳум, яширин бўлиб, ғайритабиий вазиятда бу мавҳумликнинг асл қиёфаси гавдаланади, яққол намоён бўлади.

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

Кундалик ҳаётда инсон илоҳий кучни ҳис қилишга, билишга қодир эмас. Унинг онги ҳаётини ташвишлар билан банд бўлади. Ғайритабиий

ўлим ва ҳаёт уртасидаги чегарадош вазиятда инсон илоҳий кучдан нажот истаб, унга инжлади. Демак, курқув орқали инсон онги илоҳий кучга яқинлашади.

Борлиқ масаласини ўртага ташлаган метафизика илоҳий кучга яқинлашиш йўли сифатида намоён бўлади. Инсоннинг ички эркинлиги чексиз бўлганидай, бу йўл ҳам чексиздир. Инсон илоҳий кучнинг борлигини тан олса ҳам, тан олмаса ҳам бу масалани ўз олдига қўяр экан, инсон ички эркинлиги ва унинг бутун борлиғи Худо билан боғлиқ бўлиб қолади.

Инсоннинг ички эркинлиги унинг ҳаётий йўли билан чегараланган бўлиб, экзистенция тушунчасини очиб беролмайди. Ясперс фикрича, экзистенция инсоннинг ички эркинлиги эмас, балки инсоннинг Худо билан булган алоқаси, ички эркинлик оламидан, илоҳият оламига сакрашидир. Илоҳий тил орқали предметлашади ва унинг белгиларини биз ғояларда, образларда, мифларда, диний тушунчаларда кузатишимиз мумкин.

Ясперс фоний ва боқий оламини бир-биридан ажратиб, фоний олам бизга объектлар орқали ҳис-туйғуларимизга берилган. Боқий олам эса моддий бўлмаганлиги учун биз уни ҳис қилолмаймиз. Шунинг учун ҳам бизга бу олам саробдир. Лекин биз уни инкор эта олмаймиз. У нарсаларнинг ички моҳиятида «белги» сифатида яширинган. Билиш жараёни объектлар моддий оламининг инъикосидир. Лекин ақлий билиш ҳеч қачон инъикосни объект билан тенглик сифатида тан олмайди. Масалан, кўзгудаги инсон акси инсоннинг ўзидан фарқ қилади. Демак, ақлий билиш объект ва субъект ўртасида фарқ бор, деб ҳисоблайди. Аксинча, илоҳий билишда бу бўлиниш йўқолади. Субъект ва объектга ажралиш ҳам аҳамиятсиз бўлиб қолади. Бутун борлиқни яратган Худо субъект сифатида барча объектларнинг моҳияти, экзистенцияси сифатида мавжуддир. Масалан, Ясперс фикрича, Инжилдаги Худонинг сўзи ва амали бирдир ва ўзи яратган борлиқда намоён бўлади. Бу борлиқдаги Худонинг мавжудлигини инсон ўзининг ақлий билиши орқали таҳлил қилолмайди. Биз Худонинг ҳар ерда мавжудлигини фақат чегарадош вазиятларда кўркиш ёки кўтаринки рухий ҳолатда ҳис қилишимиз мумкин. Қундалик ҳаётимизда бу ҳис-туйғу йўқолади ва унинг урнини шубҳа эгал-лайди.

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

Инсон қалбида азалдан икки карама-қарши куч курашади. Бу эзгулик ва ёвузлик кучлари — фаришта ва шайтондир. Бу икки куч ўртасидаги кураш доимо давом этади. Бу кураш бор экан, инсон инсонлигича қолади. Лекин бу кураш натижасида инсон ички хотиржамлигига **эриша** олмайди, бахтсизликка, чексиз изтиробга маҳкумдир. Унга на **яқинлари**, на дўсту биродарлари, на севган одамлари, на бойлик рохат бера **олади**. Инсон ўз ички оламида рохат топа олмайди. Бу рохатни унга на узи, на илоҳий куч бера олади. Инсоннинг ички оламидаги зиддият бутун **борликка** хосдир. Бу зиддиятдан чиқиб кетиш йўллари инсон учун **мавҳумдир**. Инсон барча нарсаларда илоҳий белгиларни топади, лекин **улар** унинг учун мавҳум бўлиб қолади. Бу вазиятдан чиқиб кетиш учун **инсон** зиддиятни бартараф қилувчи мутаносиблик, яъни гармонияга интилади. Бу ҳолатни мусика, мифология, санъат ва архитектурадан ахтаради. Лекин бу соҳаларда ҳам белгиларни очиб бериш мавҳумликни равшанлаштириш учун инсонда ички экзистенциал руҳий кўтаринкиликка **эришиши** ёки тубанлашиши лозим.

Экзистенциал ҳолатдан ташқарида бутун олам инсон учун мавҳумдир. Барча тушунчалар, макон, замон, ўлим ва ҳаёт, ҳақиқат ва **ноҳақлик**, бахт ва изтироб, ёвузлик ва эзгулик ва ҳоказо инсонлар учун белгиларга айланиб қолади.

Ясперс учун инсон борлиғи ташқи борликдан ажралган. Бу бўлиниш барча нарса ва ҳодисаларга хос. Бу ажралишдан, бегоналашишдан **чиқиб** кетиш йўлларини Ясперс Худога бўлган ишонч ва ундан кўрқиш **ҳолати**дан ахтаради. Шунинг учун Ясперс фалсафасини биз диний фалсафа, деб атаймиз. Ясперс ўз давридаги ривожланган ақл, мантикий **позитивизм**ни танқид қилган. Унингча, позитивизмнинг тушунчалари **ҳақиқат**га эмас, балки фикр бўшлиғига олиб келади. Лекин Ясперснинг ўзи **ҳам** бу хатодан холи қолмади. У ўзининг фалсафий қарашларида инсонга **хос** бўлган билимга интилиш унинг эркинлигидан келиб чиқади, деб **ҳисоб**лайди. Бу эса инсоннинг жаннатдан ҳайдалишига ва доимий **курашга** маҳкум этади. Демак, Ясперс инсон табиатида энг юқори кўйган хислатлардан бири билимга интилишдир. Бу хислат эса уни бахтсизликка **олиб** келади. Билиш жараёнига танқидий ёндашган бошқа иррационал **фалса**фий йўналишлар Ясперс қарашидан четда қолган. Унинг таълимотида мўъжизага ўрин йўқ. Инсондаги энг буюк мўъжизавий кучга эга **ҳис**туйғу — мухаббат туйғуси унинг учун курук белгига, шифрга айланиб қолган. Барча мавҳумликни, барча белгиларни, ўзининг ички нури **би**лан ёритувчи илоҳий мухаббат — Худонинг инсонга бўлган мухаббати **ва** инсоннинг унга бўлган мухаббати Ясперс эътиборидан четда қолди. Илоҳий мухаббатни оламдаги барча зиддиятларни бирлаштирувчи, **барча** мавҳумликларни равшанлаштирувчи мўъжизавий куч Ясперс фалсафасида очилмаган сир бўлиб қолди.

- ФРАНЦИЯДА ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

Француз экзистенциализми оғир шароитларда шаклланди. Унинг вакиллари **Ж.П.Сартр** (1905—1980) ва **А.Камю** нацизмга қарши Франциянинг озодлик ҳаракатида қатнашдилар. Фашистлар босқинчилига натижасида Франция халқи купгина моддий ва маънавий талофатлар кўрди, минглаб французлар ва бошқа славян халқлари иккинчи жаҳон уруши даврида озодлик, эркинлик учун ҳаётларини қурбон қилди.

Бу воқеаларнинг гувоҳи булган экзистенциал фалсафа вакиллари инсон кадр-қиммати, ҳаёт моҳияти, ҳаёт ва улим ўртасидаги чегарадош вазият инсоннинг ички руҳий эркинлиги, иродаси ҳамда оғир вазиятда инсоннинг танлашдаги эркинлиги муаммоларини кутариб чиқишди.

Иккинчи жаҳон урушидан кейинга йилларда экзистенциализм файласуфларининг қарашлари ривожланиб, янги фалсафий фикрлар ва ғоялар пайдо бўла бошлади. Экзистенциализм эволюциясини, айниқса, А.Камюнинг қарашларида кузатишимиз мумкин. А.Камю ижодининг иккинчи босқичида фалсафий қарашлари муҳим ўзгаришлардан ўтди.

ЖАН-ПОЛЬ САРТР

Жан-Поль Сартр Париж шаҳрида 1905 йил 21 июнда туғилди. 1924—1928 йилларда Эколь Нормал Супериор номли коллежда ўқиди ва 1929 йилда файласуф дипломини олди. 1931—1933 йилларда Ле-Гавр шаҳри гимназиясида ўқитувчилик қилди. 1933—1943 йилларда Франция институтининг мукофотига сазовор бўлган. У Э.Гуссерль, М.Шелер, М.Хайдеггер, К.Ясперс асарларини чуқур ўрганди. 1937—1939 йилларда Париждаги Пастер лицейида ўқитувчилик қилади. 1945 йилдан бошлаб эркин ёзувчилик фаолияти билан шуғулланади. Ж.П.Сартр ўзининг академик фалсафий усулидан воз кечиб, кенг оммага мўлжалланган, тушунарли бўлган адабий асарлар ёзишга ўтди. Илмий-тегориал тилдан оддий раван, кенг оммага тушунарли бўлган адабий тил Сартрнинг ёзиш услубига айланди ва у кўпгина машҳур асарлар яратди. Масалан, «Борлиқ ва йўқлик» кассаси, «Озодлик йўли», «Усиш даври», «Коммунистлар ва дунё» каби мақолаларини ёзди. Уни бир неча асарлари учун Нобель мукофотига тавсия қилишади, лекин у бу мукофотдан воз кечади. У 1945 йилда «Янги давр» журнаliga асос солади. Бу журнал Франциянинг урушдан кейинги ижтимоий-сиёсий ҳаётида катта роль ўйнади. Унинг фалсафасида кўп тушунчалар Хайдеггер дунёқараши билан боғлиқ.

У ўзининг «Борлиқ ва йўқлик» асарида Хайдеггернинг «дасийн» тушунчасига яқин «Узи учун борлиқ» тушунчасини киритди. Бу тушунча, Сартрнинг фикрича, инсон ички олами моҳиятини очиб беради. Бу тушунчани ёритиш учун Сартр «фаоллик» тушунчасини ҳам ўз фалса-

фий тизимига киритади. Фаоллик тушунчасини икки турга ажратади: ишчан фаоллик ва суст фаоллик.

Бутун борлиққа ҳаракатнинг ҳар хил турлари мансуб булганлиги учун уни инсондан ташқаридаги борлиқ, деб ҳисоблайди. Инсон уз фаолиятининг асосида мақсад йўқлиги ва уни амалга оширишга интиланлиги учун инсоннинг ички оламидаги фаолияти ишчан фаолият ҳисобланади.

Ишчан фаолиятни Сартр эркинлик, деб атайди ва уни табиатдаги эркинликдан фарқлаб курсатади. Табиатдаги эркинлик заруриятга боғлиқ бўлиб, уни англаш натижасида шаклланади. Инсоннинг ички оламидаги эркинлик эса унинг ички моҳиятидан келиб чиқади ва фақат айрим вазиятларда намоён бўлади. Бу вазиятларни экзистенциалистлар чегарадош вазият, деб атаганлар. Бу вазиятнинг чегаралари ўлим ва ҳаёт бўлиб, ҳаётимизда бундай вазиятларга камдан-кам ҳолатларда тушамиз. Масалан, урушда қатнашиш масаласи инсон оддига шундай чегарадош вазиятни қўяди. Бу вазиятда инсон танлашга мажбур бўлади: урушда қатнашиш ёки қочоқлик қилиш. Бу танлашга ҳам инсон, Сартр фикрича, эркинлик билан ёндашиши керак. Демак, эркинлик шундай чегарадош вазиятларда инсонга ўзининг ишчан фаолиятини ва асл ички кийёфасини очишга ёрдам беради.

Урушдан кейинги йилларда Сартрнинг ахлоқ мавзусидаги асарлари Франция зиёлилари ўртасида норозилик ва танқидий қарашларга сабаб бўлди. Бунга қарши Сартр узининг мақолаларида экзистенциализм фалсафасининг гоёлари ахлоқий қарашларга зид келмаслигини тушунтирди. Сартрнинг фикрича, инсон чегарадош вазиятда ҳам ўзининг эркинлигини йўқотмайди ва бу йўналишда ҳар қандай қийинчиликларни енгиб ўтишга ҳаракат қилади. Баъзан эса, бу ҳаракатлар ахлоқий принципларга зид келиб қолиши ҳам мумкин. Айнан шундай ҳолатни қўпгина танқидчилар ахлоқсизлик, деб аташган. Жумладан, Сартр таълимоти замондош ғарб тадқиқотчилари томонидан ахлоқсизликда айбланганлиги учун у масъулият тушунчасини эркин танлаш вазиятидаги ахамиятини кўрсатади. Сартр фикрича, инсондаги масъулият ўзидаги ахлоқий-маънавий тушунчаларни инкор этиш учун эмас, балки уларни тан олишга даъват этади. Лекин бу масъулият ташқи ҳаётнинг заруриятлари ва эҳтиёжлари натижасида эмас, аксинча, инсоннинг ички, ишчан фаоллигидан келиб чиқиши керак. Бундай масъулият жамият ҳаётининг ижтимоий заруриятларига, қонуниятларига кўр-кўрона бўйсунушидан эмас, балки ички ирода эркинлиги ва ишчан фаолиятидан юзага келади. Кўриниб турибдики, Сартрнинг экзистенциалистик фалсафий қарашлари динсизлик руҳига эга бўлган. Шунинг учун ҳам Сартр инсоннинг ички олами, борлигини ташқи оламдан ажратиб, бир-бирига қарама-қарши қўйган. Уларни бирлаштирувчи илохий кучни рад этган. Бундай дунёқараш натижасида Сартр фалсафасида эркин руҳ эмас, балки шахс эркинликка маҳқум қилинган бўлиб чиқади. Масалан, Сартрнинг фикрича, бирорта

шахс қамоқда ўтирса ҳам ички эркинликдан уни ҳеч ким маҳрум қила олмайди. Унга ҳеч ким эркин яшашни, фикр қилишни, эркин ўйлашни, қамоқдан қочиш режасини тузишни ман қила олмайди.

Сартрнинг машҳур ибораси бўйича, «инсон эркинликка маҳкум этилган», лекин бу эркинлик инсонга бахт келтирмайди. Инсоннинг шахсий эркинлиги бошқа одамларнинг эркинлиги билан тукнашади, натижада чегарадош вазият пайдо булганда танлашга мажбур бўлади. Бу танлашда шахснинг ички дунёқараши яққол гавдаланади. Мана шу ички оламда инсон ўз масъулиятини ҳис қилмоғи керак. Шу масъулиятни амалга оширишда эса унинг ўзи эркин бўлмоғи лозим.

Демак, Сартр фикрича, эркинлик масъулиятни ҳис қилиб, шу асосда танлаш жараёни билан боғланган. Бу танлаш эркинлигидир.

АЛЬБЕРТ КАМЮ

Альберт Камю 1913 йилда Жазоирда қамбағал дехқон оиласида туғилган. Бир ёшга тўлганда отаси вафот этади. Онасининг бой хонадонларда оқсочлик қилиб топган пулига ўқиган. Камю ўқиган мактаб ўқитувчисининг саъй-ҳаракатлари туфайли Жазоир университети унга стипендия тўлайди. У ерда Камю фалсафани ўрганади. Ижод қилишни эрта бошлайди. Хаваскор театр ташкил қилади.

1938 йилда Камю «Алжье республикен» янги сўл газетасида ишлай бошлайди. Газета «ғалати уруш» даврида тақиқлаб қуйилди. Шундан сўнг Камю Париждаги «Раш Ёоке» таҳририятида ишлайди. Франция фашистлар томонидан босиб олингандан сўнг Жазоирга қайтади. 1941 йил кузда эса яна Францияга қайтиб бориб, қаршилик ҳаракатининг фаол иштирокчисига айланади. Шу ерда Сартр билан танишади.

1942 йилда А.Камюнинг «Бегона» номли қиссаси босилиб чиқди. Кейинги йилда фалсафий асари «Сизиф ҳақида афсона» нашр қилинди. У 1944 йил августдаги кўзғолондан сўнг «Комба» газетасида бош муҳаррир сифатида ишлай бошлади. 1947 йилда Камюнинг машҳур «Вабо» романи, 1951 йилда «Исёнкор инсон» номли фалсафий асари ва 1956 йилда йирик «Бузилиш» асарлари нашрдан чиқди.

Камю совуқ уруш йилларида рухий изтироблар ва тушқунлик ҳолатини бошдан кечиради. Умрининг охириги йилларида ижодий инкироздан чиқиб кетиш йўллари топа олмайди ва 1960 йилда автомобиль ҳалокатидан вафот этди.

Камюнинг фалсафий қарашлари зиддиятли бўлиб, ўзгариб, ривожланиб борди. Унинг дунёқарашига индивидуализм ва ҳаётнинг маъносизлиги ҳақидаги фикрлар хос бўлди. Унинг қарашлари ҳам фалсафий, ҳам адабий асарларидан акс этди.

Камю фикрларининг М.Хайдеггер ва К.Ясперснинг қарашларидан фарқи шундаки, унда борлиқ масаласи кўтарилмайди. М.Хайдеггер бор-

ликнинг мазмуни ҳақида гапирган, Камю эса борлиқ масаласини **четда** қолдириб, бутун эътиборини ҳаёт мазмуни масаласига қаратади.

Камюнинг фикрлари, жамиятда диний эътиқод сусайган даврда **шакл**-ланди. Худодан ажралиб қолган инсоннинг ҳаёти уз маъносини **йўқота**-ди. Шундай вазиятда инсоннинг ҳаёти маъносиз, деган фикр туғилади. Бизнингча, файласуф умри охирида тушқун кайфиятга тушиб **қолиши** шу сабабли бўлиши мумкин.

Камю фалсафасининг негизи индивидуализмдир. С.Кьеркегор **фал**-сафасида индивидуализм диний қарашларга йўғрилган бўлса, **Ясперс** фалсафасида эса индивид трансценденция орқали илоҳий куч **билан** боғланади. Камю ва Сартрнинг диний эътиқодсизликлари туфайли **бу** алоқа бутунлай узилган ва инсон ҳаёти буткул маъносиз бўлиб қолган.

Инсон ҳаётининг маъносизлиги Камюнинг «Бегона» асарида **якқол** кузга ташланади. Бу асарнинг қахрамони Урта ер денгизиде яшовчи **оддий** ҳаёт кечирувчи хизматкор Мерсо ҳеч нарсага қизиқмайди ва ҳеч **кимга** меҳр қуймайди. Ҳатто, унинг қариялар уйида яшайдиган онасига ҳам **меҳ**-ри йўқдир. Онасининг вафотини Мерсо бутунлай бефарқ қабул **қилиб**, барча зарур маросимларни бефарқлик билан бажаради. Узи билан **яшайди**-ган аёлга ҳам хирсий муносабатдан ташқари ҳеч қандай ҳис-туйғуси **йўқ**.

Одамлар ичида Мерсо ўзини бегона, деб ҳисоблайди. Ундаги **ягона** илиқ муносабат фақат табиатга нисбатан сақланиб қолган. У табиатни бутун қалби билан яхши кўради. Фақат шу ҳис-туйғу уни яшашга **даъват** этади.

Қунлардан бир куни Мерсо денгиз бўйига ҳеч қандай ниятсиз, **узи** билан қурол кўтариб боради. Бу қуролни нима учун ишлатишни **ҳеч** тасаввур қилмаган Мерсо фавқулудда денгиз бўйида юрган араб **йилити**-ни отиб ўлдиради. Унинг устидан бошланган суд жараёнида Мерсо **бу** ҳатти-ҳаракатини ҳеч қандай сабаб билан тушунтириб бера олмайди.

Камю судда қатнашган Жазоир жамиятининг ҳар хил табақаларини кўрсатиб, уларнинг ахлоқсиз ички қиёфасини очиб беради. Мерсо **бу** жамият унинг учун бегона бўлгани каби бу жамиятнинг барча аъзолари ҳам бир-бирига бегонадирлар.

Камю одамлар ўртасидаги меҳр-оқибатнинг кўтарилиши ва **бунинг** натижасида одамлар бир-биридан ниҳоятда бегоналашиб қолишини **ва** натижада ҳар бир инсон ёлғизланиб қолишини якқол очиб беради.

Асарнинг сўнггида ўлимга ҳукм қилинган Мерсо охириги тавба-тазар-рудан ҳам бош тортади. Барча одамлар ўлимга маҳқум қилинган экан, яшашнинг ҳеч қандай мазмуни йўқдир, дейди. Мана шу ҳаётий **тамойил** Мерсонинг тамал тошидир.

Бу асарда Камю ғарб жамиятининг фожиасини атрофлича ёритишга ҳаракат қилган.

Камю «Сизиф ҳақида афсона» номли фалсафий рисоласида **маъно**-сизлик (абсурд) фалсафасини олдинга сурди. Инсонни қамраб олган

табиат инсонга қарама-қарши ва унга бегонадир. Инсоннинг ички туйғу-лари ва табиати ўртасида ҳеч қандай алоқа йўқдир. Камюнинг фикрича, мушукнинг олами — унинг оламидир, инсоннинг олами фақат унинг оламидир. Улар ўртасида ҳеч қандай ўхшашлик ҳам йўк.

Камю фалсафасида табиат жонсиз, ҳар қандай ҳис-туйғуга бегона, инсонга ёт бўлган бир коинотдир. Агарда табиатда инсон ҳис-туйғу борлигини пайкаганда, табиатни ҳис қилганда инсон ўзининг шу даражадаги тушқунлигини ва ёлғизлигини ҳис қилмаган бўлар эди.

Бу фикрлар билан Камю «Ҳаёт яшашга арзийдими ёки йўкми?»— деган саволга рўпара келади ва бу саволга ижобий жавоб беради. Инсонга кучни яшаш учун унинг ички оламидага мажбурияти беради. Демак, ҳаёт нақадар аянчли ва зерикарли бўлмасин, инсон ўзида ҳис қилган мажбурият туфайли яшашни шарт. Бу мажбурият ташки эмас, балки ичкидир.

Камю ўзининг «Вабо» асарида бу фикрни ривожлантириб, инсоннинг яшашдан мақсади бошқа одамларга ҳам ёрдам беришдир, деган хулосага келади. Бу асарда Камю Урга ер денгизи бўйида жойлашган Орен шаҳарчасида содир бўлган фожиали воқеаларни мохирона тасвирлайди. Шаҳарчанинг хотиржам ва сокин аҳолисини дахшатли касалликларзага келтиради. Кунларнинг бирида шаҳар аҳолиси каламушлар ва мушукларнинг қирилиб битаётганининг гувоҳи бўладилар.

Қандай куч шаҳар аҳолисининг ўз жойларини тарк этишга мажбур қилади? Бу дахшатли куч «вабо» эди. У бутун шаҳарни камраб олиб, ҳар бир кўча ва ҳар бир хонадонга кириб келади. Саросимага тушган шаҳар аҳолиси қаердан нажот излашни, қандай даво топишни билолмай қолди. Шаҳардаги касалликни бошқа ерга тарқалмаслиги учун ҳарбий кучлар шаҳар атрофини қуршаб оладилар. Бу ердан ҳеч ким чиқиб кетолмас ва киритилмас ҳам эди. А.Камю бундай фожиали шароитда айрим кишиларнинг характерларини мохирона очиб беради.

Бу шаҳарда вақтинча иш юзасидан тўхтаган муҳбир Рамбер чиқиб кетишга ҳаракат қилади. Уни бошқа шаҳарда истикомат қилувчи қайлиғи кутарди. У ҳар куни шаҳарда минглаб одамлар ўлаётганлигини куриб дахшатга тушар, бир кунмас бир кун бу фожаи ўзига ҳам етиб келишдан кўриб яшарди. Рамберни бир томондан қайлиғига бўлган муҳаббатидан айрилиб қолиш, иккинчи томондан, вабо оддидаги кўрқув саросимага соларди.

Рамбер шаҳардан чиқиб кетиш учун кўп уриниб, шаҳарни ўраб турган ҳарбийлар билан келишиб қўяди. Лекин бир вақтнинг ўзида Рамбер доктор Риё бошчилигидага врачларга ҳам ёрдам беради. У ҳар куни, ҳар соатда ўлимнинг фожиали юзини кўрар ва унга қарши курашаётган одамлар матонатига хайратланар эди. Рамбер, айниқса, доктор Риёнинг хотиржамлига ва шижоаткорлигини кўриб, ўзи ҳам секин кўрқув ҳолатидан хотиржамликка ўта бошлайди. Унинг қалбидага сокинлик фикрла-

рини ўзгартира бошлайди. Ҳаёт ва ўлим ўртасидаги чегарадош вазиятда Рамбер дунёкарашида кескин узгариш содир бўлади. Рамбер фақат уз манфаатини кузловчи худбин шахсдан бошқа одамлар олдидаги масъулиятни ҳис қилувчи шахсга айланади.

Рамбер шахардан чиқиб кетиш фикридан воз кечиб, доктор Риё бошчилигидаги шифокорларга ёрдам бериш учун шахарда қолади. Рамбер шифокорлардан «Сизларга касаллик юкишидан қўрқмайсизларми»,— деб сўрайди. Риё бу саволга жавоб берар экан, бундай эҳтимол борлигини тасдиқлайди. Кўп вақт ўтмасданок Риё ўзи ҳам бетоб бўлиб, ётиб қолади. Лекин Риёдаги ҳаётгий куч шу қадар кучли эдики, у касалликни енгади. Рамбер бу ҳолатни таажжуб билан кузатиб, инсонни ҳар қандай хавф-хатардан қандайдир тушуниб бўлмайдиган мавҳум куч асрашига иқрор бўлади.

Бу қандай куч? Табиатнинг мавҳум ҳаётгий кучими, инсоннинг эркин иродасими ёки илохий кучми? Бу саволларга Рамбер жавоб излайди.

Нима учун Рамбер омон қолди, даҳшатли касалликни узига юқирмади? Бу саволнинг туғилиши табиийдир. Саволга ҳар хил жавоб бериш мумкин. Масалан, Ибн Сино фикрича, рухий қўрқув тирик организмга ниҳоятда салбий таъсир қилади. Агар инсонда қўрқув ўрнига меҳр кучлироқ бўлса, у ҳар қандай хатарли вазиятдан эсон-омон чиқиб кетади.

Рамбер ўз қайлигини севар ва унга етишиш учун интилар эди. Унинг қалбидаги бу муҳаббат ўлим устидан тантана қилди. А.Камю бу фикрни янги йўналишда ривожлантирди. Энди Рамбер қалбида ёр муҳаббатидан ҳам устун турувчи одамлар олдидаги ўз масъулиятини ҳис қилиш пайдо бўлди.

Француз файласуфи Анри Бергсон бундай меҳрни интеллектуал хайрихоҳлик, интуиция, деб атади. Айнан ана шу интуиция ҳиссиёти Рамбер қалбида бошқа барча ҳиссиётлардан устун турди ва унинг ҳаётини янги йўналишга бошлади. Романнинг бу ғоясида А.Камюнинг дунёкарашида катта ўзгаришни кўришимиз мумкин. Агар биз «Бегона» ва «Вабо» асарларини солиштирсак, қуйидаги фикрларга келишимиз мумкин; «Бегона» асарининг бош қахрамони Мерсо фақат ўзи учун яшайди, унинг қалбида одамларга бўлган меҳр алангаси сўнган. Бутун олам Мерсо учун ўз қувончини йўқотган зерикарли ва маъносиз эди. У ўзига ҳам, бошқаларга ҳам керак бўлмаганлиги учун борлиқдаги мавжуд бўлган буюк ҳаётгий кучни йўқотади ва ўлим олдида таслим бўлди. «Вабо» асарида эса унинг бош қахрамони Рамбер фақат ўз қайлиғига бўлган ҳиссиёт ўрнига одамларга ундан ниҳоятда кучли, бўлган меҳр ҳиссиётини ўз қалбида кашф этди. У бу ҳиссиётни ҳатто англамади, тўғрироғи, уни бошқалар учун бўлган масъулият, деб ҳисоблади.

Шундай қилиб, А.Камю ижодининг охири босқичида рухий ҳолатлар фалсафаси чўққисига кўтарилди. Бу чўққилардан у ахлоқ инсон

қалбида ёниб турган рухий куч қуёши эканлигини кузатди. Ахлоқ ҳақида гапирилар экан, уни виждон, меҳр, рухий куч, интуиция тушунчалари орқали ёритиш зарурдир.

Қурииб турибдики, Камюнинг фалсафий қарашлари унинг ҳаёти давомида ривожланиб, узғариб борди. Бу ўзгариш индивидуализм чега-расидан четга чиқиб, унинг тор доираларини кенгайтиришга ҳаракат қилди.

Камю ва бошқа экзистенциалистлар фалсафасининг камчиликларидан бири инсон борлиғини табиатдан ажратиб қўйиш ҳамда узга инсонлардан бегоналаштиришдир. Натижада, инсон табиатни жонсиз, рухсиз танадек тасаввур этиб, бу жонсиз табиатдан ўз ўрнини топа олмай қолади.

Шу ерда бундай бегоналашувга инсоннинг ўзи айбдор эмасмикан, деган ўринли савол туғилади. Асрлар давомида инсон табиатга ақл, тафаккур нуқтаи назаридан кўз ташлади. Ҳатто, ўзини ҳам ақлли мавжудот (хомо сапинс), деб атади. Ўзининг рухий мавжудот эканлигини мутлақо унутди. Билиш жараёнида инсон бутун борликни алоқалар, хусусиятлар, тушунчалар, қоидаларга бўлиб ташлайди. Борликни ажратиб қўйиш жараёнидаги энг фожиали ҳодиса худди шу йул билан инсонни табиатдан бегоналашуви бўлди. Илм-фан бутун оламни бўлиб, бир-биридан ажратиб, кейин эса сунъий равишда бўлинган қисмларни қонун ва тушунчалар орқали бирлаштиришга ҳаракат қилади. Билиш жараёнини объект-субъектга бўлиб, инъикос, деб атади.

Олам объект ва субъектга бўлинар экан, уларнинг орасидаги алоқадорлик ҳам узилиб қолиб, эзгу хис-туйғуларга ўрин қолмайди. Натижада, тафаккур инсонни боши берк кўчага олиб кириб қўйди. Бу вазиятдан чиқиш йўллари йўқ, деб эълон қилинди.

Хулоса сифатида шунини алоҳида таъкидлаш зарурки, аслида бу фалсафадаги маъносизлик — ҳаётнинг маъносизлиги эмас, балки тубан ақлнинг маъносизлигидир. Чунки ақл барча саволларга жавоб топади, лекин борликни маъносиз, дейди. Шундай экан, бунда ақлнинг ўзи маъносиз бўлиб қолмайдими? Демак, бу маъносиз вазиятдан чиқиб кетишнинг ягона йўли инсон ва бутун борликни бирлаштирувчи, уни ягона коинот, деб тан олувчи рухий кучга мурожаат қилиш, бу куч орқали Худонинг инсонга бўлган мухаббатини топишдир. Бундай фалсафий таълимот, қадимдан маълум бўлиб, Шарқда ўрта асрларда тасаввуф, деб аталган.

Экзистенциализм фалсафаси XX аср бош ва ўртасидаги фожиали ҳодисаларни тўғри ақс эттирди ва фожиадан чиқиб кетиш йўлларини изтироб билан ахтарди. Шунинг учун ҳам экзистенциализм намоёндалари Ясперс, Хайдеггер, Сартр, Камю илоҳий кучга, инсондаги рухий кучга охириги таянч нуқтаси сифатида мурожаат қилишга мажбур бўлишди. Уларнинг асарларида учрайдиган инсонпарварлик ғоялари бу фалсафани юқори баҳолашга имконият беради.

ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ ФАЛСАФАСИ

Эмпириокритицизмнинг асосчиси швейцариялик олим **РАВЕНА-РИУС** ҳамда австриялик физик ва файласуф **ЭРНСТ МАХ** ҳисобланади. Бу фалсафа XIX асрнинг охирида содир бўлган илмий кашфиётлар натижасида юзага келди. Унинг ғоявий манбаи сифатида Юм агаостицизми, Кант фалсафий қарашлари ва биринчи позитивизм булди. Шунинг учун «иккинчи» позитивизм биринчисига нисбатан агностицизм фалсафасига яқинроқдир ва Берклининг субъектив идеализм фалсафаси билан ҳамбарчас боғлиқдир. Беркли фалсафасидаги оламни инсон ёки субъект сезгиларнинг мажмуаси сифатида тушуниш ғояси эмпириокритицизм **ёки** махизм асосини ташкил қилади. Табиий фанларнинг атомистик дунёқараши янги илмий кашфиётлар натижасида инкирозга учради. Резерфорд тажрибалари натижасида атомнинг парчаланиши кашф этилди. Бу эса XIX асрнинг атомистик дунёқарашига катта зарба берди. Кантнинг позитивистик қарашлари айнан шу атомистик концепцияга асосланган бўлиб, барча фалсафий қарашларини шу концепцияга мослаштириб тузган эди. Шунинг учун Мах биринчи позитивизмни танқид қилиб, уни метафизик ғоялар аралашган, эскириб қолган қарашлар, деб ҳисоблади.

«Иккинчи» позитивизм илмий билимлар ташқи оламни тўғри акс эттира олмайди ва бизнинг сезгиларимиздан ташқарида мавжуд булган оламни билишга фан қодир эмас, деб ҳисоблади. Эмпириокритицизм ўзини агностицизм, деб аташга қарши чиқди. Натижада, у бутун билиш жараёнини сезгилар билан чегаралаб қўйди. Шунинг билан биргаликда позитивизмнинг табиий фанларга берган юқори баҳоси эса уни бир қарашда материализм фалсафасига ўхшатар эди. Лекин бундай қараш аслида юзаки эди. Чунки материализм барча табиий жараёнларни ўша даврнинг физика ва механика қонунлари орқали тушунтиради. Кант ва Спенсернинг позитивизми эса илмий қонунлар билангина чегараланмасдан, илохий қучни ҳам тан оларди. Лекин бу қучни мавҳум ва уни фан орқали билиб бўлмайди, деб ҳисоблашган.

XIX асрнинг охирларида содир бўлган илмий кашфиётлар дунёнинг механистик илмий тасаввурини йўққа чиқарди. Натижада, позитивизм фалсафасида иккинчи оқим вужудга келди. Унинг вакиллари илмий билимни чегараланган ва нисбий характерга эга, деб ҳисоблашди ва позитивизмнинг иккинчи шакли бўлган эмпириокритицизмга асос солинди. Тажриба орқали олинган билимга танқидий қараш эмпириокритицизмга хос бўлиб, бу оқим ўзининг субъектив идеалистик назариясини яратди. Мах бу оқимнинг асосчиси саналади. Машҳур физик Авенариус эса психо-физиологик масалалар билан чуқур шугулланган. 1896 йилда радиоактив қувватнинг очилиши ва электроннинг кашф этилиши бу олимларни энергияни дунёнинг асосида ётган энг ҳаракатчан динамик қуч, деб тан олишга ва уни ҳаракатсиз материя тушунчасига қарама-

қарши қўйишга олиб келди. «Материя йўқодди, у электронга айланди», деган ғоя иккинчи позитивизм фалсафасига хосдир. Унинг вакиллари янги концепция яратишди, бу эса «соф тажриба элементлари концепцияси» эди.

Авенариус ва тажрибани «тозалаш» дастури. 1888—1890 йилларда ёзилган икки томлик «Соф тажрибанинг танкиди» асарида Авенариус соф тажрибани ундан ташқарида мавжуд бўлган объектив реалликка қарама-қарши қўйиб, бу соф тажрибада фақат ҳиссиётларимиз ва сезгиларимиз орқали билимга эга бўламиз, деган хулосага келди. Авенариус бу асарида принципиал координация тушунчасини киритди ва бу тушунча билан «мен» ва муҳитнинг ажралмас боғлиқлигини, субъектни объектдан, объектни эса субъектдан ажралмас ҳолда боғлиқ эканлигини таърифлаб берди. Авенариус, соф тажриба, деб ҳар қандай камчилик ва хатолардан холи фикрларни билимларни назарда тутди. Авенариус инсон соф тажрибадаги фикрларни ҳаётда содир бўлган кузатиш билан гаққослаши ва бу кузатишни ҳар хил хатолардан тозалашни муҳим, деб ҳисоблайди. «Инсон соф тажрибада» кузатиш доирасини кенгайтириб, бу кузатишга хос бўлган хатолардан уни тузатишни асосий вазифа, деб ҳисоблаймиз»,— ёзади Авенариус. Шундай қилиб, тажриба тушунчаси ҳар хил турларга эгадир. Бу тажрибадаги хатоликларни тузатишни у эмпириокритицизмни асосий вазифаси, деб ҳисоблайди. Авенариус фикрича, соф тажрибанинг элементлари тажрибада қатнашган шахсга боғлиқдир. Бу фикрни кейинчалик Мах ривожлантиради ва унга «дунё элементлари» тушунчасини киритади. Бу назарияни яхшироқ ўрганиш учун эса унинг гносеологик қарашларига эътибор бериш керак. Авенариуснинг соф тажриба тушунчасида субъект ва объект бир-бири билан ажралмас боғлиқдир, субъект объектсиз, объект эса субъектсиз мавжуд эмас. Лекин Ер тарихида жуда катта даврдаги ўзгаришлар ҳеч қандай субъектсиз давом этган. Инсон Ер тарихида бундан 40—50 минг йил олдин пайдо бўлган. Тажрибадаги сўзлар буни тасвирлайди ва бу тасвирдан четга чиқиб кетолмайди.

Бу сўзларни таҳлил қилиш мақсадида Рассел «дискрипция» назариясини яратди. (Лотин тилида «дискрипция» сўзи тасвирлаш, деган маънони англатади). Дискрипция назариясининг асосий вазифаси — оддий тилни махсус формал мантиқ тилига айлантириш ва фақат шу тилдан фойдаланиш. Табиийки, бу махсус формал мантикий тил бутун объектив оламни акс эттира оладими, деган савол туғилади. Формал мантиқ тили фақат ўзининг доирасидаги масалалар билан шуғулланади, яъни тушунчаларни аниқлаш, тушунчалар асосида мулоҳаза юритиш ва мулоҳазаларнинг ички зиддиятсиз бўлишини текширишни амалга оширади. Рассел ўз олдига бутун фаннинг асосини формал мантиқ асосига ўтказишни мақсад қилиб қўйди. Формал мантиқ фаннинг асосига айланиши учун унинг қонунлари объектив борлихни акс эттириши керак. Бундай акс

этиришни янги тушунча, референциялик тушунчаси ифодалайди. (Лотин тилидан таржима қилгавда референциялик сўзи «билдирувчи» маъносини англатади.) Бу сўз айрим иборалар, сўзлар объектив борликни, нарсаларни билдириши керак. Масалан, сув деганда табиатдага мавжуд физикавий нарсани сўз ифода этиши керак.

Бертран Рассел фикрича, формал мантик аппарати таркибида мавжуд референциялик хусусиятига эга бўлган сўзларни ажратади. Бу референ тушунчаларни ажратиш учун Рассел мулохазаларни иккига бўлишни тавсия этади, биринчиси номлар ва иккинчиси дискрипциялар, яъни тасвирлашлардир.

Рассел ном, деб фақат объектив оламдаги бор нарсаларни ва ходисаларни акс эттирадиган тушунчаларни эътиборга олади. Масалан, Кира дарс ўтапти. Бу мисолда Кира фақат қизнинг номини билдиради, бу қизга хос бўлган бошқа хусусиятлар бизни қизиқтирмайди. Шахснинг номи бу шахсни билдиришдан ташқари ҳеч қандай маълумот бермайди. Шунинг учун ном тушунчаси фақат бир маънога эга. Ном тушунчаси билан бирга детонант тушунчаси ҳам мантикий позитивизм вакиллари томонидан киритилди. Бу тушунчани мантикий позитивизм вакиллари дан бири Черч киритди. Масалан, Волга дарёси тушунчасида Волга сўзи номни билдиради ва ном деб аталади, бу дарёнинг ўзи детонант, деб ҳисобланади. Бу номнинг маъносини билдирувчи тушунчани Фреге номинант, деб аташни таклиф этди. Детонант тушунчаси билан бир қаторда канотат тушунчаси ҳам киритилди. Агар детонант деб номни билдирувчи предмет аталса, канотат — бу номнинг маъносини билдиради. Агар биз қирол тушунчасини олсак, унинг детонанти бу қироллик ҳукмронлигига эга бўлган шахсдир. Бу тушунчанинг канотати бутунлай бошқа маънога эга бўлади, масалан, канотат бу ерда шахсни эмас, балки қироллик ҳукмронлигини билдиради. Шунинг учун казинодаги қирол, шахмат ўйинидаги қирол ҳам канотат дейилади. Демак, детонант хусусияти фақат номга эга бўлади, негаки ном фақат бир маънони билдиради. Номларнинг келиб чиқиши инсоннинг ҳаётий тажрибасига боғлиқ бўлмайди. Номлар доим априор характерга эга, инсонлар ўз ҳаётий тажрибасидан келиб чиқиб, нарса, ходисаларга ном берадилар, ваҳоланки номлар инсон тажрибасидан оддин мавжуд бўлади.

Дискрипция деб нарса-ходисаларнинг асл моҳияти ва маъносини очиб берувчи тушунчаларга айтилади. Формал мантикда дискрипция нарсаларнинг маъносини очиб берувчи, уларнинг моҳиятини кўрсатувчи тушунчалар ҳисобланади. Масалан, агар биз стол деб айтсак, бу нарсанинг номини айтаман, бу унинг номинантидир. Агар биз тўрт ўчоққа ўрнатилган текис тахта десак, бу унинг дискрипцияси бўлади. Рассел киритган қуйидаги мисол илмий адабиётда кенг тарқалган.

Франциянинг ҳозирги қироли Г.Кол. Лекин бу мисолдаги қирол тушунчаси ҳозирги Францияда қирол ҳукмронлиги йўқ бўлганлиги учун

уз маъносини йўқотади. Бу мисодда Рассел қуйидаги хулосага келади: агар ном урнига дискрипция ишлатилса, тушунча ўзининг асл моҳиятини йўқотади, номлар ўрнига дискрипцияларнинг ишлатилиши хатога олиб келади. Бу фикрни тушунтириш учун қуйидаги мисолдан фойдаланамиз:

8

1) Вальтер Скотт «Айвенго» романини ёзган.

8

P

2) Вальтер Скотт шотландиялик.

Вальтер Скотт — бу номми ёки дискрипциями? У, албатта, ном. «Айвенго»ни ёзган одамчи? Айнан бу мулоҳазада дискрипция номини бажаради. Бўлади: 1) 8 е8! P.

2) погшпа ез! (е8кпр!о.

Бу иккала мисол дискрипция ва ном орасидаги муносабатни яққол кўрсатади. Номланган нарса шундайдир, тасвирланган нарса шундайдир.

8

P

«Айвенго»ни ёзган одам шотландияликдир.

«Одам» — дискрипция, «Айвенго»ни ёзган ибора аста-секин номга айланди, негаки «Айвенго»ни ёзган кўп одамлар ёлғиз В.Скоттга айланди. Энди биз кўраёпмизки, биринчи мисодда «погшпа е8! погшпа». Бу мисодда ном ўрнига дискрипция ишлатилганда ҳам мушоҳаданинг тўғрилиги бузилмайди. Лекин биз «Айвенго»ни ёзган одам шотландиялик» деган иборани киритсак вазият ўзгаради. Энди бу иборанинг кўриниши қуйдагича: «Айвенго»ни ёзган одам шотландиялик». Энди бу ибора нотўғри ҳолатга келди, негаки «Айвенго»ни ёзган шотландиялик ибораси, «Айвенго»ни ёзган В.Скотт иборасидан кенгрокдир. Охирги ҳолатда ном дискрипцияга алмаштирилади: йе8спр!о ез! погшпа. Бундай алмаштиришлар тўғри мулоҳазани хато мулоҳазага айлантиради. Шундай қилиб, Рассел тилнинг формал мантикий таҳлилини тилни чегаралаш ва аниқ бир доира билан чеклашда кўради. Оддий тилда тўғри ва хатосиз кўринган фикр формал мантикнинг таҳлилидан кейин хато кўринади. Бунда биз қаерда ном ва қаерда дискрипция эканлигини аниқ кўраемиз. Шундай қилиб, биринчидан оддий тилни дискрипция ва ном орқали таҳлил қилиш бу тилдаги хатоларни аниқ кўрсатади. Иккинчидан, бундай таҳлил қилиш сунъий махсус тилни яратишни такозо қилади. Демак, хулоса қилиб айтиш мумкинки, барча формаллашган ибораларни махсус символлар орқали ифода этиш мумкин. Бу усул бизларга қисқа ифода этишга имконият беради. Масалан, «қуйидаги одамлар талабалардир» ибораси символлар Е8 (В,С) орқали ифода этилади. Лекин бу символлар орқали берилган иборани бошқача ёзишимиз мумкин. Демак, формаллаштириш усули символ ва детонати ҳамда символ ва унинг канотати

ўртасида бир хил маънодаги боғланишни ҳамда бир хил мазмундаги алоқадорликни таъминламайди. Бундай таҳлил қилиш усули **Рассел ва** унинг маслакдошларини ўз томонига тортар эди. Натижада ғоят **мураккаб** илмий мулоҳазаларни ҳам бундай формаллашган тил орқали **ифода** этиш мумкин, деган нотўғри фикр шаклланди. Бу формаллашган тил орқали ибораларнинг тўғри ёки нотўғри эканлигини фақат **текшириш** мумкин. Рассел таклиф этган тамойил бу фикрларнинг **референтлигини** таъминлайдиган тамойил эди. Унга биноан тамойил ном ва **дискрипция** ўртасидаги муносабатга асосланиши керак. Агар иборадаги ном **ўртасидаги** тартиб бузилмаса, бу ибора тўғридир. Бу усул натижада тўғри **оқибатларга** олиб келди. Рассел мантикий ҳақиқат мезонлари **референтлик** тамойили билан боғлиқ эканлигани исботламоқчи бўлди. Шундай **қилиб**, референтлик одатдаги формал мантикий усуллар билан боғлиқ **бўлиб**, оқибатда билишнинг тўғри ёки нотўғрилиги оддий мулоҳазанинг **формал** мантикий таҳлили билан боғлиқ бўлиши мумкин. Натижада бу **ерда** биз икки хил хулосага келамиз. Бир томондан, ҳозирги замон **нуқтаи** назаридан қараганда, бу масалани олдиндан ҳал қилиб бўлмайди, **десак** бўлади. Иккинчи томондан, бу масала устида ишлаш ҳозирги **замон** символ мантиғини яратишга олиб келди ҳамда ҳозирги замон **кибернетик** тизимларни ва бошқа ҳар хил формаллашган тизимларни ҳаётга **келтирди**.

Барча билимларнинг формаллашган тизимини яратиш ва бу **тизимда** барча билимларни ягона бир формула орқали ифода этиш орзуси **пайдо** бўлди. Бу формулани, яъни материя формуласини ахтариш **жараёни** бошланди. Бу формулани яратишда эса Расселнинг қуйидаги **мантикий** мулоҳазалари хизмат қилиши керак эди:

Бунда редуқцияларнинг оддий катори тикланади. Физика математикага, математика эса мантиққа таянади. Демак, барча фанлар **мантиқ** томонидан ифода этилиши мумкин. Фанларнинг бир-бири билан **боғлиқлигини** асослаб бериш билан лингвистик таҳлил фалсафаси **шугулла**нади. В.Витгенштейн шундай фалсафий оқимнинг намоёндаларидан **бири** ҳисобланади. Рассел фалсафасида позитив мантиқ орқали берилган **ғоялар** Витгенштейн қарашларида афоризмлар тўпلامаси сифатида намоён бўлди. Агар Рассел янги усул назариясини яратган бўлса, Витгенштейн **мантикий** атомизмни асослаб берди. Бу фалсафанинг асосий ғояларини **қисқача** бериб ўтамиз:

- 1) борлиқ инсон учун, билимда акс этган борлиқдир;
- 2) билим доимо тушунча ва мулоҳазалар орқали ифода этилади;
- 3) инсоният ўзининг тажрибасини тилда ифода этади;
- 4) тил орқали олам ҳақидаги ҳақиқий билимга эга бўлиш мумкин;
- 5) борлиқни билиш учун у ҳақдаги мулоҳазаларни таҳлил қилиш керак;
- 6) ҳақиқатга эришиш хато бўлган мулоҳазалардан қутулишдир;

7) борлиқни тасаввур этмасдан у ҳақда фикр юритиш хатодир;
8) ҳақиқий мулоҳаза тажрибадан келиб чиқиб, «аройепоп» хусусиятга эгадир;

9) хато мулоҳазалар тажрибадан келиб чиқмайди. Шунинг учун улар арпоп²дир;

10) мантиқ «арпог» ва «аройепоп» мулоҳазаларни ажратишга имконият беради;

11) мантиқ мулоҳазаларнинг тўғри ёки нотўғри эканлигини белгилай оладиган мезон яратади;

12) тажрибадан келиб чиққан оддий мулоҳазалар гуғри билиш учун замин бўлади;

13) бундай мулоҳазаларни атомар, яъни бошқа бўлинмайдиган мулоҳазалар деб аталади;

14) ҳақиқий билим ана шундай атомар мулоҳазалардан ташкил бўлиши керак.

Ана шу ҳақиқий билим мантиқий атомизм, деб аталади.

Мантиқий позитивизм ғоялари амалий ва назарий ривожини Вена тугараги олимлари давом эттирдилар. Бу уюшмада Витгенштейн, Рассел ва бошқа олимлар катнашдилар. Бу уюшманинг асосчиси Карнап ҳисобланади. Карнап Рассел ғояларининг амалий томонларини ишлаб чиқди ва уларни амалиётда ишлатилишини асослаб берди. Вена уюшмасининг асосий мақсади фанни мутаносиблик ҳолатига келтириш ва илмий мулоҳазаларни атомар тушунчалар орқали ифода этиш эди. Шу муносабат билан верификация тушунчаси кириб келди. Бу тушунча лотин тилидан «текшириш», деб таржима қилинади. Реаллик билан солиштириш масаласи Рассел даврида пайдо бўлган эди. Рассел учун бундай солиштириш — эмпирик фактлар билан солиштириш демакдир.

Элементар, атомар мулоҳазалар эмпирик фактлар орқали текширилиши керак. Агар бундай текшириш бажарилмаса, бу мулоҳазалар нотўғри ҳисобланади. Верификациялаш бу ерда ҳар қандай илмий текстларни ўзгартиришдир. Қайд қилиш тушунчаси олимлар томонидан лаборатория жараёнидан кўчириб олинган эди. Барча тажриба, амалий тадқиқот қайд қилиш тушунчаси орқали ёзиб борилади. Қайд қилинган гагшарда кузатилаётган тажриба бирин-кетин, бир тартибда ва бир маънода ёзиб борилади. Кузатиш қайдномаси тажрибада содир бўлаётган ўзгаришларни, масалан, рангнинг ўзгариши, иссиқлик-совуқлик ҳарорати, катталашуш ва кичрайиш хусусиятларини акс эттиради. Уларнинг ҳаммаси бу қайдномага ёзиб борилади. Қайднома иборалари куйидагича бўлади. Ма-

¹ *Апостериор* — оқибатнинг мавжудлиги сабабнинг мавжудлигини белгилайди, деган таълимот.

² *Априор* — тажрибага боғлиқ эмас, деган маънони англатади.

салан, «кизил рангаи кўраяпман», «жисм кичраяпти». Агар биз **фандаги** барча билимларни қайд сузлар орқали ифода эта олсак, унда **фанда** текширилмаган фактларга асосланган билимлар қолмас эди, априор **ғоялар** фандан исиз йўқолар эди. Мана шу текшириш усулини **верификация**, деб аташади. Бу ғоялар ўз ривожини физикализм оқимида **топди**, бу оқим бутун фан тилини ягона физик тилга айлантириш керак, деб **ҳисоб**-лади. Карнап фанлардага тажриба ва кузатишга асосланган **билимларни** фақат физикавий жараёнлар ҳамда физикавий тушунчалар орқали **ифо**-далашдир, деган хулосага келади.

Мантикий позитивизм таълимотининг беғубор келажagini **фандаги** учта буюк илмий кашфиёт йўққа чиқазди.

1). Машхур олим В.Гейзенберг математикада ноаникликлар нисбати назариясини кашф этди. Бу назария бўйича, бир вақтнинг ўзида элементар заррачанинг ҳам импульсини, ҳам координатасини билиб бўлмайди. Заррача ҳақида биз батамом тўлиқ ва равшан маълумотга эга бўлолмаймиз. Физикавий тажриба бизларга тўлиқ маълумот беролмас экан, **апри**-ор тажрибадан ташқари тушунча-мулохазаларга доим ўрин топилади. **Бун**-дан ноаниклик инсон билимига азалдан хос бўлган ҳодиса, деган хулоса келиб чиқади. Лекин бундай фикр мантикий позитивизмнинг тўлиқ ва ягона формалашган билим ҳақидаги илк ғоясига зид келди. Тўлиқ ва равшан билим фақат тажриба ва унга тегишли асбоб-ускуналарга асосланган. Билим доираси чегараланган, шунинг учун аниқ масаладан **таш**-қари ҳеч қандай формалашган билим яратиш мумкин эмас, деган хулоса пайдо бўлди. Барча фанлардаги билимларни умумлаштирар эканмиз, уларга тегишли бўлган ягона ва формалашган тушунчаларни **ярати**б бўлмайди.

2). Гёдель математик теоремаларюшг тўлиқ эмаслиги ҳақидаги **наза**-рияни яратди. Бу теоремага биноан оддинги математик назария **форму**-лаларидан янги назария ва билимларни чиқариб бўлмайди. Шундай **экан**, фақат бир маънони англатадиган мулохазаларни, яширин ва тўлиқ **бўлган** тизимни яратиб бўлмайди. Натижада қуйидаги муҳим ғоя келиб **чиқади**: фанлардаги билимларни ягона формалашган тил ва билим **орқали** акс эттириб бўлмайди. Коинотнинг ягона формуласини ҳам **ярати**б бўлмайди.

3). Луайин ва Гудмен назариянинг ҳаққонийлиги фақат **биргина** мулохаза билан эмас, балки бир нечта мулохазалар орқали исботланиши мумкин эканлигини далиллаб беришди. Бир мулохаза орқали **борлиқни** акс эттириш қийин. Борлиқни тўғри акс эттириш учун бир нечта мулохаза зарур. Мулохазанинг тўғри ёки нотўғри эканлиги фақат **назария** доирасида белгиланади.

Хатто, энг содда бўлган «менинг корним очликдан оғрияпти», деган мулохаза бир неча маънога эга. Биринчидан, корин очликдан **оғриши** мумкин, иккинчидан, кориннинг оғриши ҳақида гапириш мақсадга

мувофиқ ҳисобланмайди, бу ҳақда гапириш уят ҳисобланади. Кўряпмизки, овқат ошқозонда ҳазм бўлди ва ошқозон аъзолари овқат ҳазм қилишда фаол қатнашди. Бу мисолда ушбу фактни ҳар хил таҳлил қилиш имконияти мантикий позитивизмнинг биносини қулатди. Бу воқеалар яна бир муҳим ҳолатни ривожлантирди: ҳар қандай билим фақат тажриба орқали тўғри ёки нотўғри эканлигини билиб бўлмайди. Сўзга фақат эмпирик маънони бериш тўғри эмаслиги аён бўлди. Верификация таъмоили инкирозга учради.

НЕОПОЗИТИВИЗМ ЁКИ МАНТИКИЙ ПОЗИТАВИЗМ

«Мантикий позитивизм» атамаси дастлаб 1920—1930 йилларда Венада фаолият олиб бориб, XX асрнинг бошларида ва уртасида неопозитивизм фалсафаси мантикий позитивизмга айланди. Бу оқим позитивизмга хос бўлган барча билимларни фақат тажрибадан келтириб чиқаришга асосланди, тажриба билимнинг асосий манбаи ҳисобланди.

Позитивизмнинг бу хусусияти Кантнинг тажрибавий билимни юқори баҳолашидан келиб чиқиб ва Кант фалсафасига қисман таянди. Лекин бу бир тарихий даврда позитивизм ўзига хос хусусиятларга эга бўлди. Силлогизмнинг катта асоси доим априор, яъни тажрибага асосланмаган ҳисобланар эди. Мантикий позитивизмнинг асосчиларидан бири Джон Стюарт Милль ушбу асосни ҳам тажрибадан келиб чиқишини асослаб Зерди.

Иккинчи позитивизм бўлган маҳизм ёки эмпириокритицизм объектив борликни тажриба билан бир, деб ҳисоблади ва тажрибадан ташқарида бўлган объектив реалликни тан олмади. Фаннинг кашфиётлари иаҳизм ғояларининг чекланган эканлигини исботлади. XX асрдаги маҳизмнинг субатом даражасининг очилиши, электрон кашф этилиши, ссийнчалик протон-нейтрон ва лептонларнинг очилиши билишнинг шпирик ҳолатини инсоннинг фақат хис-туйғуларига боғлиқ эмаслигини исботлаб берди. Бу майда заррачалар инсон кўзига кўринмайди, ларнинг ҳаракатини фақат экспериментлардан билса бўлади, холос. Ризик асбоб-ускуналар кўзга кўринмас заррачалар ҳақидаги ахборотни >евосита бермайди. Улар маҳсус экспериментлар орқали бизнинг сезиш-шримизга таъсир қилмайдиган заррачаларнинг мавжуд эканлигини ис-ютлайди.

Бу экспериментдаги асбоб-ускуналар маҳсус назарияларга ва илмий ошнцепцияларга асосланган тарзда яратилган.

Шундай қилиб, бу асбоб-ускуналар орқали экспериментал, эмпирик >илим назарий билим билан чамбарчас боғлиқ бўлади. Субатом даражариини ўрганиш амалий ва назарий билимларнинг ажралмас яхлит билим эканлигини яна бир марта кўрсатиб берди.

Эмпириокритицизмдан конвенционализмга аста-секин ўта бошланди. Анри Пуанкаренинг фалсафий концепциясидаги бутун **эътибор** илмий тушунчалар, қонунлар, алоқаларга қаратилган эди. Унинг **фикрича**, фан тажрибадан кўра кўпроқ конвенцияга, яъни махсус илмий **шартнома**га асосланади. Бу конвенциялар нарсаларнинг ўзини эмас, **улар ўртасидаги** алоқаларни ўрганadi. «Ҳақиқат ва тажриба» масаласи **ўрнини** «Ҳақиқат ва мулоҳаза эгаллайди», тажрибадаги ходисаларни **тушунчалар** орқали изоҳлаш мумкин бўлганлиги учун, энди бутун эътибор **тушунчаларни** тўғри мантикий ишлатиш масаласи асосий масалага **айланди**. Табиийки, тажрибани сўзлар орқали ифода этиш, вербализация **қилиш** масаласи қўтарилди.

XX асрда тажрибани сўзлар, тушунчалар, мулоҳазалар орқали **ифода** этиш, яъни вербализация масаласи катта аҳамиятга эга бўлди. **Бу масала** иккита йўналишда ривожланди. Бу Хайдеггер ва Витгенштейн йўналиши эди. Витгенштейн ғояларининг ривожланишига Бертран Расселнинг **мантикий** атомизми сабаб бўлди. Мантикий позитивизм асосчилари **катори**га бир неча муаллифларни киритиш мумкин, лекин улар орасида **Бертран** Расселнинг ўрни алоҳида аҳамиятга эга.

Тажрибани сўзлар, тушунчалар ва мулоҳазалар орқали ифода **этиш** тилнинг тузилиши, уларнинг конструкциясини билишни талаб этади. **Бу** эса тилнинг мантикий таҳлиliga олиб келади. Лекин тилнинг **мантикий** таҳлили яна сўзларни тушунчалар орқали ифода этишга олиб келади. Мантикий позитивизм учун фалсафанинг асосий предмети тилнинг **таҳлили**ми? Бу таҳлил жуда чегараланган жиддий тилга, яъни фақат **махсус** тушунчаларга асосланган тилга олиб келади. Фалсафанинг тили **тор доира**даги махсус илмий тилга айланади. Бу тилни кўпчилик одамлар **тушунмайди**, фалсафа тили мутахассислар тилига айланади. Бертран **Рассел**нинг мантикий атомизми барча сўзларни лўнда, содда, фақат **тажрибадан** келиб чиққан сўзларда асослашни, фақат шундай сўзлардан **фойдаланишни** талаб этади. Оддий тилнинг сўзлари кўп маъно билдиради, масалан, битта сўз турли маънони англантиши мумкин. Масалан, «юз» сўзи иккита маънони англатади — юз сони ва инсоннинг юзини. **Мантикий** позитивизм бундай сўзларни кўп хилма-хил маънолар англантишига қарши чикиб, янги сўзлар туркумини яратади. Бу сўзлар **фақат** бир маънони англантиши, фақат тажрибадан келиб чиқиши лозим. **Маълум** давр ичида ер юзида фақат ўсимликлар ва ҳайвонлар яшаган. Бу мушкул вазиятдан чикиб кетиш учун Авенариус принципиал координацияси тушунчасини киритди. Бу тушунча бўйича, субъект ҳамма **вақт** имконият тарзида объект билан мос ҳолда мавжуд бўлган. **Бу марказий** потенциал аъзони барча принципиал координацияларга кўшиб **қўйиш** мумкин, яъни ҳар бир тарихий даврни принципиал координация **сифатида** олиш мумкин, бу давр ичида субъект имконият сифатида **мавжуд** дир.

Авенариус фикрича, тажрибани керак бўлмаган, ортикча фикрлардан тозалаш лозимдир. Аник, махсус фанларда тажрибани ифода этиш учун керакли зарурий сўзлар билан бир қаторда ортикча сўзлар фикри хам қўшиб ишлатилади. Авенариус ортикча сўз ва фикрларни олиб ташлашни киритди ҳамда шу усулни тажрибани тозалаш, деб атади.

Табиий фанлар тажрибасида кузатилаётган объектга тегишли бўлган фикр-маълумотлардан ташқари четдан киритилган фикр ва маълумотлар доим мавжуддир. Авенариуснинг усули бўйича айнан шу четдан қўшилган фикр ва сўзлар априор (яъни тажрибадан ташқари) бўлганлиги учун олиб ташланиши керакдир.

Энг аввал Авенариус субстанция ва сабабият тушунчаларини танқид қилди. Авенариус фикрича, тажрибада биз кучнинг ўзини ва шу сабабли пайдо бўлган ҳаракатни асл ҳолатда билолмаймиз. Тажрибада бизнинг сезгиларимизга таъсир қилган ҳодисаларни фақат сезгиларимиз орқали бирин-кетин ўрганамиз. Демак, куч ва ҳаракатни асл ҳолатида, яъни бизнинг сезгиларимиздан ташқарида била олмаймиз.

Авенариус субстанция тушунчасини ҳам танқид қилди. Унинг фикрича, субстанция бу идеал ҳолат бўлиб, фақат ўзгаришни англатади. Тажрибада субстанцияни биз билолмаймиз, фақат у келтирган ўзгаришларни ҳис қилишимиз мумкин. Бу ерда Авенариус Юмдан кейин агностицизм нуктаи назарига ўтди. Лекин Юм ва Беркли фақат субстанцияни рад этган бўлсалар, Авенариус жонни ҳам тан олмади.

Шундай қилиб, Авенариуснинг тажриба тушунчаси инсоннинг соф онгли ҳолатидир, бу онг объектив реалликдан, субстанция, сабабият ва инсонга тегишли бўлган бошқа тушунчалардан ажратилган.

«ТАЖРИБАНИНГ БЕТАРАФ ЭЛЕМЕНТЛАРИ» НАЗАРИЯСИ. Авенариус тажрибанинг бетараф элементлари назариясини Махдан бошқача тушунган. Авенариус тажрибани қуйидаги схема орқали тушунтиради:

	А. Элемент, элементлар комплекси	В. «Ҳолатдир»
1. Нарсалар ва моддийлик	Жисмга эга бўлган нарсалар	Кенг маънодаги йирик нарсалар
2. Фикрлар ва фикрий, хаёлий нарсалар	Жисмга эга бўлмаган нарсалар ю тасаввурдаги хаёлий нарсалар	Тирик бўлмаган сезгилар, хотиралар.

Тажриба элементлари индивиднинг тажрибаси сифатида унга боғлиқдир ва айни бир вақтда, индивиддан ташқарида бўлган ҳодиса сифатида унга боғлиқ эмасдир. Бундай таъриф элементларнинг ҳам объектив, ҳам субъектив характерга эга эканлигини кўрсатади. Шунинг учун бу элементларни Авенариус ва Мах бетараф элементлар, деб аташди. Мах

бу элементларнинг субъектив томонини янада кучайтириб, дунё элементлари, деб атади. Шундай қилиб, Мах ва Авенариус тажрибани сезгилар, сезгиларни эса элементлар, деб атаб, уларни психико-физикавий элементларга боғлади. Физикавий элементлар психик элементлардан ажратилмаган ҳолатда олиниши керак.

Махнинг фикрича, субъект билиш жараёнида сезгилар орқали бутун борликни ҳис қилади ва фақат ўз сезгиларини била олади, сезгилардан ташқарига чиқа олмайди. Бу ғоялар Берклиниқига ўхшайди. Лекин Беркли сезгиларнинг сабабчиси Худо, деб ҳисоблаган. Мах эса бу сабабни тан олмайди. Мах материя тушунчасини инкор этиб, нарсалар ва сезгиларни биг>биридан фаркдамайди. Мах учун физика объектлари билан инсон онгининг объектлари кескин фарқ қилмайди. Мах материяни уйдирма конструкция, деб ҳисоблайди, фанлар объекти материя эмас, бетараф элементлардир, улар ҳам объектив, ҳам субъектив хусусиятларга эга бўлгани учун тажрибанинг асосий объектлари ҳисобланади.

Дунё элементлари назариясининг зиддиятлари сезги ва нарсаларни бирьбиридан ажратмаслик натижасида пайдо бўлди. Мах ва Авенариус қатор табиий фанларга хос бўлган хатони тузатишга киришадилар. Уларнинг фикрича, инсон мияси фикрлар яратадиган жисмоний аъзо, организмнинг махсус қисми эмас. Ҳар қандай фикр мияда пайдо бўлмайди. Агар сезгилар асаб тизими орқали бош мия билан боғлиқ бўлса, фикрлар мия билан боғлиқ эмас. Олимларнинг бир қисми фикрни миянинг махсули, деб ҳисоблар экан, улар хатога йўл қўйишади. Бу хатони Мах ва Авенариус «интроекция», деб аташади. Лекин шу билан бир қаторда Авенариус инсон танасида илохий жон борлигини тан олмайди. Олим сифатида Авенариус бирламчи сабаб бўлган илохий кучни ҳам, абадий, ўлмас жонни ҳам, бутун табиатнинг рухий кучга эга эканлигини ҳам, моддий оламдан ташқари рухий олам мавжудлигини ҳам тан олмайди.

Мах ва Авенариус киритган янгиликлардан бири — фикрнинг тежамкорлик тамойили эди. Бу тамойилни Авенариус биринчи бўлиб киритди ва такомиллаштирди. Авенариус уни изоҳлар экан, жон тушунчасини киритди, ташки муҳитнинг жисмоний танага таъсири сезгиларнинг, ҳис-туйғуларнинг ўзгаришига олиб келади, бу ҳиссий ўзгаришни жон бошқаради ва энг кам куч талаб этувчи ҳиссиётларни танлайди. Демак, жон ички хотиржамликка интилади. Авенариус бу тамойилни ноаниқ билимларни аниқ ва равшан билимларга айлантиришга хизмат қиладиган тамойил, деб ҳисоблайди. Унга биноан, барча ортиқча билимлар, фикрлар олиб ташланиш керак. Фақат энг зарурий билимларгина қолгандан кейин уларни умумлаштириб, энг умумий қонуниятлар ихтиро қилиш мумкин. Фикрнинг тежамкорлик тамойилини Мах ўзининг механика тарихига оид бўлган изланишларидан келиб чиқиб, кашф этди.

Мах биринчи бўлиб, Ньютоннинг макон ва замоннинг абсолютлиги ҳақидаги физикавий тушунчаларини танқид қилди. Бу эса кейинчалик

Эйнштейнга нисбийлик назариясини яратишга ёрдам берди. Мах макон ва замонни массаларнинг ҳаракати ва бир-бирига бўлган таъсирига боғлиқ эканлигини исботлаб берди. Бу қонуниятни Мах тамойили, деб атади. Мах макон ва замоннинг мутлақлигини инкор этар экан, унинг объективлигини тан олмайди ва натижада маконни тартибга келтирилган сезгилар шакли, деб ҳисоблайди. Шу билан бирга Мах физикада ҳукм сурган нарсаларнинг объектив мавжудлигини тан олиш ва уларни физика қонунларида акс эттириш тамойилини ҳам тан олмади. Мах барча янги билимлар кузатиш ва интуиция натижасида пайдо бўлади, деб ҳисоблади. Илмий тадқиқотлар жараёнида нарсаларнинг келиб чиқиши сабаби эмас, балки уларнинг қандай содир бўлиши тадқиқотчини кизиқтиради, бу жараёни эса фақат тажрибада кузатиш орқали ўрганади. Шунинг учун Мах билиш жараёнида сезгиларга асосланган тажрибани юқори баҳолайди ва билишнинг бошқа усуллари танқид қилади.

АНРИ ПУАНКАРЕ

Эмпириокритицизмнинг билиш масаласида Анри Пуанкаре фикрлари янги босқич очиб берди. Пуанкаре конвенционализм назариясини киритди. Пуанкаре физикадаги янги кашфиётларни гносеологик томондан танқид қила бошлади.

Узининг «Фан қадриятлари» китобида Пуанкаре ҳозирги замон кашфиётлари жамиятнинг ўзгармас қадриятларини остин-устин қилапти, дейди. У шундай деб ёзади: «Браун ҳаракати Карно тамойилини шубҳа эстига олади. Бизнинг кўз олдимизда механик ҳаракат иссиқлик ҳаракатига айланади ва аксинча, иссиқлик ҳаракати механик ҳаракатга айланади. Ва бу ўзгаришларда ҳеч қандай йўқотиш содир бўлмайди, ҳаракат юймо содир бўлади. Физикадаги Майкельсон ва Морин кашфиётлари шергиянинг сақланиш қонунини шубҳа эстига олиб, бутунлай бошқа {жзикавий қадриятларнинг пайдо бўлишига олиб келди. Натижада Эйнштейннинг нисбийлик назарияси яратиди».

Пуанкаре махизмнинг субъектив идеалистик гоясига қўшилиб, инсондан ташқарида мавжуд бўлган реалликни тан олмайди ва борликни Инсон ҳиссиётлари орқали тушуниш мумкин, деб ҳисоблайди. Барча Инсонларга хос бўлган умумийлик — уларнинг фикридаги мутаносиблик қонуниятидир. Бу қонуният математик мантиқ қонунлари ва усуллари орқали ифода этилади ва инсонлар олами бирлаштирувчи алоқаларга айланади. Улар орқали борликда тартиб мавжуддир ва объектив ҳақиқат ҳам уларда акс этади.

Пуанкаренинг фикрича, табиат қонунлари инсонлар орасида келип-тилган келишувлардир. Масалан, Евклид геометрияси ва ноевклидий

геометриялар бизнинг хиссиётларимиздан келиб чикмайди. Бу геометрик тамойиллар табиатнинг ўзида ҳам мавжуд эмас. Уларни олимлар илмий йўл билан ўрганиб, ўзаро келишиб олишади ва қонун сифатида қабул қилишади. Бу олимлар томонидан келишилган келишув Пуанкаре фикрича конвенциялардир.

Пуанкаренинг конвенционализида икки жихат кўзга ташланади. Биринчиси, конвенциялар деб аталиб, олимларга маъқул бўлган илмий назариялардир. Масалан, Евклид ёки ноевклид геометрик тамойиллар улар ҳақиқий бўлганлиги учун эмас, балки қулай бўлганлиги учун ишлатилади. Иккинчиси, конвенцияларда нарсалар ўртасидаги реал алоқалар мавжудлигидир. Конвенциялар олимларнинг хохишларига қараб эмас, аксинча, уларнинг ихтиёридан қатъи назар нарсаларнинг алоқаларини акс эттиради, лекин бу алоқалар нарсаларнинг ўрнини боса олмайди.

Пуанкаренинг конвенционализидаги алоқалар объектив хусусиятга эга, улар барча нарсаларни бирлаштирувчи алоқалар бўлганлиги учун объективдир. Демак, унинг фикрича, нарсаларнинг умумийлиги фикрнинг объектив реаллигини исботлайди, бу алоқалар фикр орқали намоён бўлганлиги учун, улар ҳам умумийдир ва қонун мавқеига эгадир.

Ўзининг илмий асарларида Пуанкаре нисбийлик назариясига ва квант физикасига юқори баҳо бериб, моддий оламдаги жараёнларни ўрганишда уларнинг катта аҳамиятини таъкидлаб утади. Пуанкаренинг илм ва гипотеза ҳақидаги фикрлари муҳим аҳамиятга эга. Ўзининг «Фан ва гипотеза» асарида Пуанкаре илмий назарияни ақида, яъни шубҳасиз ҳақиқат сифатида эмас, балки гипотеза сифатида қабул қилиш керак, деб ҳисоблайди. Бундай илмий гипотеза вақт ўтиши билан ўзининг фойдали аҳамиятини йўқотмайди. Айнан шу фойдали томонлари фаннинг ривожланишига имконият яратиб беради. Бундай илмий гипотезалар фан ривожланишида катта аҳамиятга эга. Пуанкаренинг бу китобдаги хулосаси қуйидагича: фаннинг ривожланиши зиддиятли жараёндир. Бир томондан, фан ходисаларни ва нарсаларни ўрганишни соддалаштиришга ва билимларни бирлаштиришга интилса, иккинчи томондан эса фан нарсалар ва ходисаларнинг мураккаб экашшгини очади ва уларнинг айрим ҳолатларини бир бутун тизим сифатида ўрганишга интилади. Аммо Пуанкаре фан гипотезалари инсондан ташқаридаги борлиқни акс эттирмайди, деб ҳисоблайди ҳамда фан нарса ва ходисаларни эмас, балки уларнинг моделларини ўрганади, дейди. Бу моделлар бир-бирига қарама-қарши бўлиши мумкин, лекин агар улар акс эттирган алоқалар бир-бирига ўхшаш бўлса, демак, моделларни объектив ҳақиқат сифатида қабул қилиш мумкин. Шундай қилиб, Пуанкаренинг фикрича, фан объектив борлиқнинг ўрнига илмий моделларнинг ўзаро алоқаларини ўрганади. Натижада Пуанкаре махсус фанларда фалсафий масалалар ва фалсафий дунёқараш ҳеч қандай аҳамиятга эга эмас, деб ҳисоблайди ва таби

ий фанлар фалсафасининг ахамиятини пасайтиради. Бундай фалсафа фанлар учун керак эмас, у фақат инсонларнинг дунёкараши ва фикр юритиши усули сифатида керакдир, деб ҳисоблайди.

Пуанкаре табиий фанлардаги математика ва мантикка бағишлаган бахсларда катнашди. Унинг фикрича, математикада интуициянинг ахамияти каттадир. Масалан, математикада фақат формал мантиқ қонунлари ишлатилганда, у ҳеч қандай янгилик кашф қилолмаган бўлар эди, негаки формал мантиқ орқали тафталогиядан¹ бошқа ҳеч қандай янги билим ихтиро этиб бўлмайди. Математикада олимнинг интуицияси эски назария қонунларидан янги назарияларга ўтишга имконият яратади. Математикада мантикий исботлардан ташқари, билимларни умумлаштириб, янги синтетик мулохазалар ва ғояларни олдинга суришни Пуанкаре интуиция, деб атайди. У интуицияни Кашта ўхшаб умумлаштирувчи синтетик фикр сифатида тушунади. Математика фанида мантиқ ва интуиция катта ахамиятга эга. Мантиқ математик фикр юритиш қуролидир, интуиция эса янги кашфиётлар очиш қуролидир. Пуанкаре Бертран Расселнинг мантикий ва эпистимологик изланишларини танқид қилади ва бу изланишларда интуициянинг психологик томонлари рад этилмаслиги керак, деб ҳисоблайди. Математикада интуиция мантикий билим эмас, унинг табиати психологик хусусиятга эга ва ғайритабиийдир.

Шундай қилиб, математикада интуицияни тушунишда эмпириокритицизм неопозитивизмдан фарқ қилади. Неопозитивизм интуитив билимларни тан олмайди, қисман интуицияни мантикка боғлашга ҳаракат қилади. Шундай қилиб, эмпириокритицизм илмий билиш объектив борликни акс эттирмайди, фақат ундаги алоқаларни акс эттиради, деб ҳисоблайди. Шу билан иккинчи позитивизм фан олами билишда чегараланган, деб ҳисоблайди. Янги кашфиётлар эса илмий билиш орқали эмас, интуиция, янги психологик куч орқали ихтиро этилади. Махизм бу масалада Кант фикрларини Беркли фикрлари билан бирлаштирди. Бу тамойил қандай оқибатларга олиб келганлигини биз кейинги саҳифаларда кўриб чиқамиз.

Позитивизмнинг қисқа, лекин ёрқин тарихи билиш масалаларини механистик тарзда ҳал қилши ўринсиз эканлиги кўрсатди. Бу масала фалсафа тарихида кўп марта қўйилиб, ниҳоят борлиқнинг, ходисаларнинг асл моҳиятини очиб берувчи усуллар топилгандай бўлди.

Мантикий позитивизм борлиқни, ходисаларнинг моҳиятини очиб беришга эришгандай бўлди. Лекин фалсафий масалаларнинг қийинчилиги шундан иборат бўлдики, уларнинг ечими топилгандай бўлганда фаннинг ривожланиши бу ечимни чилпарчин қилиб юборди. Борлиқ ҳақидаги билим қандай бўлмоғи лозим, деган масалани қўйди ва бу саволга: «Борлиқ ҳақидаги билим эмпирик тажрибага асосланган би-

¹ *Тафталогия* — бир маънони икки тушунча ёки ибора билан ифодалаш.

лим», — деб жавоб берди. Бу масаланинг куйилиши янги **саволларни** уртага ташлайди. Мулоҳаза қандай пайдо бўлади? Мулоҳазанинг **аниқ ва равшанлиги** нимадан иборат? Инсон ва тил ўзаро қандай муносабатда? Инсон ким ўзи? Инсон бу дунё билан қандай муносабатда? **Дунёнинг ўзи қандай?** ва хоказолардир.

ФРЕЙДИЗМ ВА НЕОФРЕЙДИЗМ

Психоаналитик таълимот XIX—XX асрларда вужудга келди. **Унинг** асосчиси австриялик невропатолог врач **ЗИГМУНД ФРЕЙД** бўдди. У **асабий** касалларни даволашнинг янги услубини таклиф қилади, **натихада** бу услуб психоанализ, деб номланади. Бу услуб асосида неврозларнинг хирсий этимологияси ҳақидаги тасаввур истади. Инсон психикасининг онгсизлик қатлами очилмаган материал сифатида талқин қилинади. Инсон онгидан сиқиб чиқарилган ва англалмаган фикрларни онглилик соҳасига ўтказиш, бу тадқиқот усуллари орқали тушларни талқин қилиш, касаллик сабабларини аниқлаш, нутқий ўхшатишларнинг маъносини очиш, хато ҳаракатларни аниқлаш бу услубнинг асосий хизматидир. **Бир** сўз билан айтганда, **Фрейд** инсон ҳаётининг кам ўрганилган соҳасига ўз эътиборини қаратади.

Асабий касалларни даволаш услуби сифатида вужудга келган **психоанализ**, тез орада инсон ҳақидаги умумий психоанализ таълимотига **айланди**. Чунки онгсизликда учрайдиган конфликтлар ҳақидаги тасаввурлар, инсон психикасига салбий таъсир қилувчи омиллар **Фрейд** томонидан соғлом инсон шахсига кўчирилади. Инсон ҳақидаги психоаналитик тасаввур шундай пайдо бўдди. Бу таълимот инсоният фаолиятини **онгсизлик** ва онглилик соҳаларига булиб, бу икки соҳа бир-бири **билан** кесишмайдиган ҳолда характерланиб, ҳар икки соҳанинг ўзига **яраша** тузилмаси ва вазифаси борлиги асосида исботлаб берилди. Бунда устунлик онгсизлик томонига беридди, чунки, **Фрейд** фикрича, у **инсон** ҳаракатининг ботиний сабаби вазифасини бажаради, шу орқали **инсон** психикаси тузилади. Энг умумий маънода, онгсизлик **Фрейд** томонидан, нафақат инсон психикасини ривож и нуктаи назаридан талқин қилинди, балки бу ходиса инсоннинг мазмуний, моҳиятий, табиий, ижтимоий, маданий, тарихий ҳаётига ҳам тадбиқ қилинди. Онгсизлик орқали, ҳағтоки, тарих ривожини ҳам очиб беришга ҳаракат қилинди, **нафақат** тарих, балки цивилизация масалаларига ҳам тадбиқ қилинди.

ФРЕЙД КАРАШЛАРИ. Зигмунд **Фрейд** (1856—1939) йилларда **яшаб**, ижод қидди. Инсон психикаси тузилиши ва ривожланишини ўрганувчи оқим **фрейдизм**, деб аталади. Бу оқим XIX асрнинг охириларида шаклланди. Невроз касали моҳиятини **Фрейд** янгича талқин қилишга уринди. **Кейин** чалик **Фрейд** ва унинг шогирдлари ижтимоий жараёнларни тушунтиришда

психоанализ таълимоти қўллайдилар. Уз дунёкарашининг шаклланишида Фрейд мураккаб йўлни босиб ўтди. Инсон психикасида Фрейд биридан нисбий мустақил бўлган тузилмани ажратади: булар онг ости — у; онгли — мен; олий — эго. Фрейд фикрича, бу уч тузилма ўртасидаги зиддият невроз касаллигига сабабчидир. Инсон тузилгандан бошлаб, бутун ҳаёти давомида унинг барча ҳаракатларининг сабабларини Фрейд онг остида ётган, англамаган хирсий ҳиссиётлар, яъни «либидо» орқали тушунтирди. Ёш болалардаги хирсий ҳиссиёт ота-она томонидан тақиқланади, натижада болаларда невроз ҳолати пайдо бўлади.

Жамиятнинг ахлоқий нормалар томонидан тақиқланган хирсий ҳиссиётлар натижада инсон онгида бошқа шаклга кириди, уларга хос бўлган психик энергия ҳар хил невроз касалликлари орқали юзга чиқишга ҳаракат қилади. Бундай хирсий ҳиссиётлар туғдирган неврозларни Фрейд психик ривожланишнинг нотабий, зарурий босқичи, деб ҳисоблаган. Бундай ҳолатлар катта ёшдаги одамларда ҳам учраши мумкин. Инсон тақиқланган хирсий туйғуларини онгли равишда англаса, унинг тузалиши мумкиндир, дейди Фрейд. Кейинчалик Фрейд ўз ижодига янги тушунча «Танатос» (Азроил — бузғучи, ўлим худоси)ни киритди. Бу унинг тақиқланган хирсий ҳиссиётларни чегаралашга олиб келди.

ФРЕЙДНИНГ МАДАНИЯТ ВА ЖАМИЯТ ҲАҚИДАГИ ҚАРАШЛАРИ. Фрейд таълимотида «Эдип комплекси» ниҳоятда катта ахамиятга эгадир. Бу тушунчанинг номи қадимги юнон афсонасидан олинган. Бу афсона бўйича фивамекли шоҳ Эдип билмаган ҳолатда ўз онасига уйланади, «инцест» ҳолатининг пайдо бўлишига сабаб бўлади. Бу афсонани Фрейд бошқача талқин қилади. Унинг фикрича, болалик пайтидан бошлаб, уғил болани онасига, қиз боланинг отасига нисбатан хирсий туйғуси шаклланади. Фрейд яшаган даврга келиб антропология фани, хусусан, Морган, Чарлз Дарвин ва бошқа олимларнинг тадқиқотлари ибтидоий қабилалардаги жинсий алоқаларни ҳар тарафлама ўргана бошлади. Мамлум бўлишича, энг қадимги уруғ-қабилаларда инцест ҳолати яъни ака ва сингил ўртасидаш жинсий алоқалар кенг тарқалган. Масалан, бунга ўша давр афсоналари далолат беради. Қадимги юнон худоси Зевс синглиси Герага уйланган, Зевснинг болалари гўзаллик худоси Афродита, опаси темирчилик худоси Гефестнинг хотини бўлади ва ҳоказо. Бундай мисолларни бошқа халқлар афсоналарида ҳам кўп учратса бўлади.

Инцест ҳолатлари кенг тарқалган қабилалар вақт ўтиши сайин жисмоний ва руҳий касалликларга кўп учрайдиган бўлиб қолади. Бу қабилаларда касалманд авлоднинг кўпайиши қабилалар ичидаги жинсий алоқаларнинг тақиқланишга олиб келди ва бир қабиланинг йигитлари бошқа қабиланинг қизларига уйланиши одатга кирди. Бу инсоният тарихида биринчи тақиқланиш ёки сиқиб чиқариш эди. Бундай тақиқлаш Фрейднинг фикрича, неврозларга олиб келди. Масалан, қабилалар ўртасида урушлар авж олади. Матриархат даврида кўпинча жинсий

алоқалар бетартиб бўлган. Бу даврда оила ҳали пайдо бўлмаган эди. Фарзандларнинг фақат онаси маълум бўлган. Она тарафдаги қариндош-уруғчилик кучли ривожланган бўлиб, аксинча, ота тарафдаги қариндош-уруғчилик деярли бўлмаган. Натижада, тугилган фарзандлар отаси ким эканлигини билишмаган. Матриархат даврида инцест ҳолати қисман бўлса ҳам сақланиб қолган. Натижада жамият тарихида иккинчи сиқиб чиқариш — патриархат пайдо бўлди. Бу ижгимоий тузумга моногам оила (бир эр, бир хотин) хосдир. Бундай оилаларда боланинг отаси ҳам, онаси ҳам маълум. Қон аралашуви жамият томонидан кескин ман этилди. Шундай қилиб, Зигмунд Фрейд жамият ривожланишида жинсий алоқалар ва уларни тақиқлаш катта аҳамиятга эга эканлигини кўрсатади.

Патриархат даврида моногам оилаларда кўп хотинлик ва кўп эрлик жамият қонунлари томонидан ман этилган. Бу эса учинчи сиқиб чиқаришга олиб келди, яъни ғайриқонуний жинсий алоқаларнинг ривожига олиб келди. Бундай алоқалар, Фрейднинг фикрича, ҳозирги жамиятда ҳам кўп учрайди.

Фрейднинг фикрича, инсон табиатида икки куч ҳукмрондир. Биринчиси — барча нарсаларни вайрон этиш танатос руҳи; иккинчиси эса, ҳаётга, хурсандчиликка интилиш кучидир. Биринчи куч инсон психикасида никрофилия жараёнига олиб келади. Никрофилларга садо-мазоҳизм ҳамда барча ўлик шаклларга қизиқиш, ўлимни қуйлаш, ҳаётга ва ҳаётий жўшқинликка нафрат билан қараш хосдир.

Иккинчи куч инсон психикасида кўпроқ ривожланган бўлса, уларни гимнафил, ҳаётни севувчилар, деб аташади. Уларга ҳаётий жўшқинлик ва оптимизм хосдир. Соф ҳолатда ҳаётда бу иккилик кам учрайди. Улар асосан аралашган ҳолда жамиятда ҳаёт кечиради. Бундай психик хусусиятлар ижтимоий жараёнларга катта таъсир кўрсатиши мумкин. Масалан, испан файласуфи Унамуно фашизмни никрофилия, деб атаган. Фашистлар психологиясига инсон ҳаётига жирканч қараш, садизм, кенг микёсдаги қирғинлар, геноцид хосдир.

Психоанализ динни невроз сифатида талқин қилади. Ана шу фикрни Фрейднинг «Тотем ва Табу» номли асарида учратишимиз мумкин. Фрейд невроз касаллигининг хатти-ҳаракатлари билан диний маросимлардаги ҳаракатларнинг ўхшашлилигини айтиб ўтади. У неврозни шахснинг диндорлиги, деб ҳисобласа, динни эса умумий невроз ҳолати, деб ҳисоблайди. Диний маросимларга ва ақидаларга, Фрейд фикрича, жуда берилиб кетиш невроз ҳолатидаги кўрқувни эслатади. Лекин кўрқув динда онгли равишда анланган ва бу Худонинг қаҳри оддидаги кўрқувдир. Невроз ҳолатидаги кўрқув эса онг остида бўлиб анланмайди. Шу билан бирга, диний маросимдаги ҳаракат билан невроз ҳолатидаги ҳаракат ўхшашлиги билан бирга фарқи ҳам бордир.

Фрейд диний афсоналардаги воқеаларни танқид қилиб, уларни невроз ҳолатидаги маниякал ғояларга берилиб кетишга ўхшатади. Бу асабий

касаллар — маниякал ҳолатлардан диний афсоналарга ишонишнинг катта фарқи бор. Дин асрлар давомида инсонларни мушкул аҳволга тушиб қолганларида юпатиб келган. Кейинчалик умидсизлик ҳолатига тушмасликка ёрдам берган.

Инсоният дунёкараши ривожидан аввалда уч босқичдан ўтади: анимистик, диний, илмий. Фрейднинг фикрича, дин абадий эмас. У қачонлардир пайдо бўлган, келажакда аста-секин йўқолиб кетади. Лекин Фрейднинг қарашларида зиддият бор. У анимизм, магия ва тотемизмни диний қарашларга қарши қўяди. Ваҳоланки, бу қарашларнинг ўзида ғайритабиий кучларга ишонч ётади. Бу зиддиятнинг сабаби Фрейднинг диний қарашларга нотўғри изоҳ беришида эди. Фрейд учун дин фақат инсон қиёфасига ўхшаш ҳудодларга ёки худога ишончдир. Аслида эса диний қарашлар қандай қиёфага эга бўлмасин, бу ғайри-табиий илохий кучларга ишончдир.

Анимизмни, Фрейд, табиатдаги барча руҳларга дуолар орқали таъсир этиш, деб ҳисоблайди ва улар дунёвий динлардан фарқ қилади. Динга тотемизм анимизмга кўра яқинроқ туради.

Қадимги жамиятда яшаган инсон ҳаёти оғир шароитларда ўтган ва айниқса, табиий офатлар туфайли инсон катта талофатлар кўрган, улар олдида кўрқув ҳолатида яшаган. Маданият олдида турган катта вазифалардан бири инсонга кўрқув ҳолатидан чиқиб кетишига ёрдам ва таскин бериш эди. Бу вазифани ҳал этишда биринчи қадам анимистик дунёқарашнинг шаклланиши бўлди.

Анимистик дунёқарашда инсон табиатдаги руҳларга сиғиниб, уларга ҳар хил тортиқлар, қурбонликлар келтириб, уларни ўзларига мойил қилиб олиб, ҳар хил хавф-хатардан ҳоли бўладилар.

Руҳлар табиатини тушунтирар экан, Фрейд, уларни инсон ичидаги психик ҳолатлар, ҳис-туйғуларнинг кўриниши, деб айтади. Инсоннинг салбий фикр ва кечинмалари ёмон, қора руҳлар қиёфасида акс эттирилади. Бошқа ҳис-туйғулар эса қолган барча руҳлар шаклида кўринади.

Анимизмни, Фрейд, нарцисизм ҳолатига ўхшатади. Бу ҳолатда инсон «Нарцисс» афсонасидаги қахрамонга ўхшаб, ўз-ўзига мафтун бўлади. Анимизм аввалда афсунлар орқали инсонларни ўз мақсадига эриша олишига бўлган ишончни Фрейд невроз касалларининг ўз фикрлар оламида реал эканлигига бўлган ишонч, деб ҳисоблайди. Лекин Фрейд бу масалада ибтидоий давр одамларини афсунларга, магияга бўлган ишонч билан бирга, уларнинг амалий фаолиятларини инобатга олмайди. Ибтидоий инсон фақат афсунгарлик орқали эмас, балки ўз меҳнати орқали табиатга мослашиб, уни ўзгартириб, маданиятни барпо этади.

Дунёқараш ривожидан табиатдаги тотемизмни таҳлил қилар экан, Фрейд унга ҳос бўлган икки хусусиятни ажратди. Биринчиси — ҳар бир қабиланнинг бирон-бир ҳайвонга сиғиниши ва унинг руҳини қабиланнинг ҳимоячиси деб ҳисоблаш; иккинчиси — шу билан бир қаторда бу ҳайвонни ўлдириш

ва истъёмол қилиш ман этилган бўлишига карамай, вақти-вақти билан бу хайвонларни ўлдириш, ейиш ва улардан кечирим сўрашдир.

Тотемизмнинг келиб чиқиши, Фрейд фикрича, учта гипотезага асосланади. Биринчиси — ибтидоий қабила бўлиб яшаш, қабила оқсоқолининг қўпол, чексиз ҳукмига бўйсунуш ҳақидаги гипотезаси. Иккинчиси, Дарвин фикрини ривожлантирган Аткинсон гипотезаси бўйича, оқсоқол ҳукмига қарши чиққан ўғиллар ўз отасини ўлдиради ва еб қўйишади. Учинчиси, Робертсон Смитнинг гипотезаси бўйича ғалаба қозонган ўғиллар оқсоқол отаси ўрнатган ҳукмронликдан воз кечишади, ўзаро сулҳ тузиб, қабилада экзожамиятни ўрнатишади, яъни аёллар ҳукмронлигига ўтишади. Нуфузли олимларнинг бу гипотезалардан воз кечишига карамай, Фрейд уларга асосланди. Бу қарашлар унинг инсон психикаси ғояларини ривожлантиришга яхши хизмат қилди.

Диннинг келиб чиқиши масаласи орқали Фрейд инсон психикаси назариясини ривожлантирди. Шу назариядан дин асосларини ахтарди. Ўз отасини ўлдирган ўғиллар, бундай ахвол ўз бошларига тушишидан кўрқиб, ўзаро шартнома тузишади. Қабиланинг «биринчи аёлига» ҳукмронлик тизимини тутқазишади. Ўғаллар ўз қабиласидаги қизларга уйланишни ман этиб, бошқа қабиладаги қизларга уйланиш қарорини чиқаришади. Улар ўз қабиласи учун топган, яъни ота руҳи ўрнини босувчи хайвон руҳини танлашди, шу руҳга сиғинадиган бўлишди. Бу ерда Фрейд ўғил психологиясидаги зиддиятли ҳис-туйғуни кўрсатади. Бир томондан, ўғиллар қаттиққўл отадан кўрқишади ва нафратланишади. Иккинчи томондан, ўғиллар кучли отадан фахрланишади ва унга ўхшашига интилишади. Қабила оқсоқолини эъзозлаш динга асос бўлди. Оқсоқол ўрнини тотем эгаллади, кейинчалик тотем ўрнини Худо эгаллаган. Кўп йиллардан кейин оқсоқолнинг айби ва золимлиги қабила хотирасидан кўтарилиб, улар қалбида фақат содир бўлган жиноят айбдорлик ҳиссиёти сақланиб қолди. Кейинги авлодлар эса ўз онгида сақланиб қолган айбдорлик туйғусининг сабабини ҳам билишмади. Қабила оқсоқолини эъзозлашнинг энг олий шакли иудаистик монотеизмда ривожланади. Мусо пайғамбар янги дин яратар экан, яхудийларга фақат ўтмиш хотирасини тиклади, ҳеч қандай янги ғояларни яратмади, дейди Фрейд.

Христиан динида эса оқсоқолнинг ўлдирилиши натижасида онгли ҳолда яшириниб ётган айбдорлик ҳиссиёти худо-ўғил томонидан ўзини қурбонликка келтирганлиги натижасида олиб ташланади. Худо-отанинг нуфузи йўқолиб, унинг ўрнини худо-ўғилга сиғиниш эгаллайди.

Фрейд динни инкор қилишига карамай, ўзининг психоанализ ғояларини асослаш учун юзаки, исботланмаган гипотезалардан фойдаланади. Уларни ҳам узининг «либидо» таълимоти орқали таҳлил қилди.

3.Фрейд «Онгсизлик руҳияти» номли асарига онглилик ва онгсизлик ҳолатларини таҳлил қилиб беради. Унинг фикрича, бу ҳолатларни

бир-биридан ажратиб бўлмайди, чунки онгсизликнинг баъзи бир элементлари онгли ҳолатда учраб туради.

Рационализм таълимоти намояндалари онгни инъикос сифатида талқин қилсалар, Фрейд биринчилардан бўлиб, онгни психик жараён сифатида талқин қилади. Олим онгни қуйидаги даражаларга бўлади: Мен — бир психик тузилма сифатида, бу тузилма бутун психик жараёнларни бошқариб, назорат қилиб туради; онглилик олди — тўлиқ онгсизлик эмас, яъни у ривожланиб онглиликка утиши мумкин; ва ниҳоят, онгсизлик — суриб чиқарилган ҳаракатчан онгсизликдир. Онгсизлик уз-узидан онглиликка утмайди, у қуйидаги даражалардан ўтади: «онглилик» (БУ), «онголди» (УЪУ) ва «онгсизлик» (пЪу).

Фрейд «Мен»ни шундай таърифлайди: «Мен... биз бирон бир шахснинг рухий жараёнлари тузилмасини тасаввур қиламиз ва унинг «Мен»ини белгилаймиз. Ана шу «Мен» онг билан боғлиқдир, у ташқи оламга қараб ҳаракатга интилиш ҳиссини назорат қилади». «Бу жоннинг шундай марказики, ҳар бир хусусий ҳаракатларни бошқаради, кечаси тушга айланади ва уни ҳам назорат қилади. Ана шу «Мен»га онгдан сиқиб чиқариш ҳам боғлиқ».

3. Фрейднинг кузатишларича, беморларнинг онг остидаги «Мен»и онгидаги «Мен»га қаршилик кўрсатади. Касаллар ана шу объектга ёки ходисага яқинлашишни истамайдилар, чунки уларнинг «Мен»и сиқиб чиқарилган эди. Лекин беморлар ана шу хоҳламаслик сабабини очиб беролмас эдилар. Беморлар қаршиликнинг узини англамас эдилар. Фрейд бундан шундай хулосага келадик, «Мен»нинг тузилмасида онгсизлик хусусиятлари мавжуддир.

Демак, Фрейднинг фикрича, онгдан сиқиб чиқарилган ҳамма нарса онгсизликдир, лекин онгсизлик сиқиб чиқарилган ходисалар билан айнан бир нарса эмас. Жумладан, онгсизликнинг қуйи соҳалари бирмунча мазмунлироқдир. Илмий тидда тушунтириб бўлмайдиган купгина ходисалар онгсизлик соҳасига тушиб қолгандир. Шунинг учун ҳам Фрейднинг таъкидлашича, онгсизликни тадқиқ қилишдан воз кечмаслик зарур.

Фрейд шундай масалани ўртага ташлайди, яъни қандай қилиб онгсизликни онглилик даражасига кўтариш мумкин? Олим фикрича, онглилик ходисаларнинг юзаки қисмидир. Бизнинг бутун ташқи, ички таассуротларимиз, ҳиссиётларимиз онгимиз томонидан анланади. Улар ички рухий ҳолатлар билан боғлиқдир. Қачонки улар онг билан боғланса, таассурот ҳиссиёти анланади. Агар улар онг билан боғланмасдан, ёпиб қуйилса, унда онгсизликка айланади. Онголди соҳаси таассурот ва ҳиссиётларга таъсир этмайди. Улар ёки онгли булади, ёки онгсиз булади. Ҳиссий қабул қилинганда, сўз шаклига киргандан сўнг онглиликка анланади. Демак, онглиликнинг асосий қисми бу тафаккурлаш механизми-дир, яъни у сўз орқали намоён бўлади.

Фрейд таъкидича, «Мен» онглиликнинг ядросидир, у онголди соҳаси билан чамбарчас боғланган. Греддек тадқиқотларини ўрганиб, Фрейд онглилик ва онгсизликни аниқлаш учун икки тушунча киритади, улар «Мен» тушунчаси ва унга боғланадиган онголди тушунчасидир. «У» тушунчасига эса онглиликни ташкил этувчи онгсизлик қиради. «X» системасидан чиқаётган моҳият онголди соҳасидан ўтади ва «Мен» деб номланади, бу моҳиятга кирувчи бошқа онгсиз психик жараёнларни, Греддек фикрича, қўшилган ҳолда, «у» деб атадим».

«Мен» ва «у» ни шундай тушунган Фрейд учун индивидуум анланмаган онгсизлик сифатида намоён бўлади, унинг устида онглилик ётади, бу онглиликнинг маркази «Мен»дир.

«Мен» ва «у» ўртасида чегара йўқ. Улар бир-бири билан тухум ва унинг ичидаги ҳомила каби муносабатда бўладилар. «Мен» ва «у»ни чегаралаш нисбий хусусиятга эгадир. «Мен» орқали сиқиб чиқарилган нарсалар, онгсизлик билан қўшилади ва онгсизлик орқали яна «мен»га қайтиб келади. Мен оламнинг ташқи таассуротларини ўзида мужассамлаштиради ва «у» ни чегаралайди. Айниқса, лаззатланишни чеклайди ва уни реаллик билан алмаштиради. Фрейд фикрича, «Мен» аклни ва тафаккурлашни ташкил этса, «у» эса хирсни (страсть) намоён этади.

«Мен» ва «у»ни образли таърифлаб, Фрейд уларни отга ва чавандозга қиёслайди. От — эгарланмаган хирслар, туйғулар, онгсизлик соҳасидир, у чавандоз назоратидан чиқиб кетишга талпинади. «Мен» — чавандоздир, у бутун кучини ишга солиб, отни ўзига бўйсундиришга ҳаракат қилади. Лекин от шундай ёввойики, чавандоз уни баъзида эгарлай олмайди.

Фрейд инсоннинг ахлоқий томонларини таҳлил қилиб, онгсизлик бу соҳаларга ҳам тегишли эканлигини айтади. Шундай инсонлар учрайдики, уларда виждон ва ўз-ўзини танқид онгсизлик даражасида намоён бўлади. Ҳаттоки, ақлий билим ҳам онгсизлик даражасида бўлиши мумкин. Масалан, айрим олимлар ўз кашфиётларини тушларида очганлар.

«Мен» тушунчасидан ташқари яна «Олий Мен» ҳам мавжуд, дейди Фрейд. «Мен»да «Олий Менга» эга бўлиш хоҳиши мавжуд. «Мен» «у»га мурожаат қилиб, «у»нинг бахти билан ўзини айнанлаштиради. «Мен» либидо объектини, Нарцисс либидоси билан алмаштиради, яъни «Мен» онгсиз хирсини «Мен»нинг ўзига қараб йўналтиради. «Мен» ягона муҳаббат объектига айланишни истайди. Онгсиз «Мен»нинг ҳамма хирслари ўзига қаратилгандир. Натижада «Мен» ўзининг яхлитлигини йўқотади, кўпгина «мен»чаларга бўлиниб кетади. Фрейд фикрича, «Мен»нинг идеали, хирс объектига ўхшашни хошлашдир. Бу объектлар ота ёки она ҳам бўлиши мумкин.

Фрейд «Эдип комплекси» тушунчасини очишга ҳаракат қилади. Бу тушунча орқали ота ёки онага ўхшашни хошлашликни очиб беради. Эдип комплексида икки вариант учрайди, ўғил отага ўхшашни хошлайди. У отасининг эркаклик томонларини ўзида мужассамлаштиради. Уғил

онага ўхшашни хоҳлайди ва ўзида аёллик томонларини мужассамлаштиради.

Ота ёки онага ўхшашлик ижобий ва салбий оқибатларга олиб келиши мумкин. Салбий ҳолда у рашкни келтириб чиқаради. «Олий Мен» ёки «Идеал Мен», Фрейд фикрича, инсон табиатини юксак ахлоқий томонидир, у боланинг ота-онасига муҳаббатда намоён бўлади.

«Олий Мен, — Фрейд фикрича, — бизнинг ота-онамизга бўлган муносабатимиздир. Биз гўдаклигимизда, уларни биламиз, хайратланамиз ва қурқамиз. Натижада, уларни ичимизга сингдирамиз». Фрейд шундай хулосага келадики: «Олий Мен» ота-онага бўлган муносабатдир. Ана шу «Олий Мен» ҳамма динларнинг асосини ташкил этади, Худо ота кийёфасида намоён бўлади. «Олий Мен» Эдип комплекси «либидо»сини онгсизликка сиқиб чиқарганлиги шубҳасиздир. Айнан, ота-онага бўлган ҳиссий интилиш онгсизликка айланади. «Олий Мен»да ота-онага бўлган маънавий муҳаббат мужассамлашади.

«Олий Мен»даги ота-онага ўхшашлик, Фрейд таълимоти буйича, маънавий хусусиятга эгадир. Бу албатта табиий ҳоддир, чунки Фрейд инсоннинг илоҳий томонини инобатга олмайди.

Неофрейдизмнинг яна бир вакили **К.ЮНГ** (1875—1961) Фрейд таълимотини бошқача йўналишда ривожлантирди.

К.Юнг ўзининг «Психологик типлар» номли асарида инсон онги ва онгсизликка мансуб бўлган масалаларни фалсафа тарихи, шеърят, диний, маданий ёдгорликлар ёрдамида кўриб чиқиб, уларни янги талқин қилишга ҳаракат қилди. Бу асар К.Юнгнинг ниҳоятда чуқур комусий билимга эгалигани намоён қилди. Унинг психологик таҳлили фалсафий мулоҳазалар ва фалсафий дунёқараш даражасига кўтарилганлигани яққол кўрсатди.

Фалсафа тарихидаги илк бор схоластик оқимларни таҳлил қилиб, унинг икки христиан илоҳиётчиси психологик ҳолатини очиб берди. Биринчи тип ўрта аср христиан динининг машҳур апологетларидан бири Тертуллиандир. Иккинчи тип уша даврнинг яна бир машҳур вакили Эриугендир.

К.Юнгнинг таъкидича, Тертуллиан ўзининг ниҳоятда юқори даражада ривожланган интеллектуал билимидан воз кечиб, уни ички илоҳий ҳиссиётга алмаштиради. Эриуген эса ўз интеллектуал билимидан воз кечмади, лекин ўзининг жинсий аъзосини олиб ташлаб, хирсий ҳиссиётдан бутунлай воз кечди.

Юнг бу икки психологик ҳолатни ягона либидонинг ҳар хил шаклидир, деб уларни бир-бирига қарама-қарш қўйиш ногўёри, деб ҳисоблайди. Юнгнинг бу фикри либидони тушунишда З.Фрейдга нисбатан кенг-роқ ва чуқурроқ қарашга эга бўлганлигани кўрсатади. З.Фрейднинг таълимотида «Олий Мен» ота-онага бўлган муносабат билан айнанлаштирилган. Юнг эса либидони фақат хирс билан чекламасдан, психик энер-

гия сифатида олади. Психик энергияни коинот микёсидаги энергия, деб ҳисоблайди. Бутун коинотни камраб олувчи бу энергия ҳаётӣ жўшқинлик, тириклик жараёнидир. Бу фикрларни асослаш учун Юнг қадимги ҳинд фалсафасига, Веда ва Бхагават Гиталарга мурожаат қилди. Юнг бутун оламни бирлаштирувчи рамз, символ, белги сифатида Брахманни олди.

Ҳаётӣ куч, жўшқинликни Брахмандаги руҳӣ энергия ташкил этади. Бу энергиядан бутун борлик — юлдузлар, сайёралар, ўсимликлар, ҳайвонот ва инсонлар яратилгандир. Агар табиатда бу энергия онгсиз бўлса, инсон онгида энергия ўз-ўзини англаш даражасигача кўтарилади. Лекин бу даражага ҳамма инсонлар ҳам етиша олмайди. Бунинг учун, унинг фикрича, инсон ўзининг ички оламига қира олиши керакдир. Бундай кириш учун инсон ўзининг яшириниб ётган ҳиссиётларини бошқара олиши лозим. Инсон ўзининг «Мен»идан воз кечиши лозим. Фақат шундагина ўзининг чегараланган тафакқури занжирларини парчалаб, ўз онгини илоҳӣ онг билан, Брахман онги билан бирлаштира олади. Бунинг натижасида инсон онги чексиз кенгайди. Бутун борлиққа онги билан қўшилади. Бизга онгсиз бўлиб туюлган борлиқда қалб кўзи учун Брахманнинг олтинсимон нур-қуёши кўринади. «Брахман — Прана ҳам,— деб ёзади К.Юнг, — яъни ҳаёт нафаси ва коинотнинг ҳаёт тамойили; худди шундай Брахман — «Уау!» — яъни шамоддир. Инсонда ҳам, қуёшда ҳам бу Брахман яғонадир»¹. «Ҳақиқӣ Брахманнинг қиёфаси олтинсимон нур-қуёш билан қопланган. Ох, Пушан, Савитри, қуёш, бизга ҳақиқатни намоён қил!»².

К.Юнгнинг фикрича, инсон кучи ҳам Брахмандан келиб чиқади. Харақатчан ижодӣ либидо кучини Брахманнинг чексиз ва сон-саноксиз шакллари ташкил этади.

Коинот ва инсондаги ҳаётӣ куч, унинг фикрича, энергиядир. Бу кучда қуйи ва юқори, иссиқ ва совуқ каби зиддиятлар бўлганидек, либидода ҳам зиддиятлар мавжуд. Либидодаги зиддиятларни таҳлил қилиб, Юнг бу ҳол Брахманда ҳам мавжудлигини кўрсатади. Борлиқнинг асосчиси бўлган Дунёвий Онг ўзини икки қарама-қарши бошланғичга ажратади, булар манас — ақл ва «уас» — сўздир.

3.Фрейд ўзининг «Мен ва у» асарида ҳам ақл ва сўз ўртасидаги зиддиятни очиб берди. Ақл онгнинг энг юзадаги ўз-ўзини англовчи қатлами бўлса, сўз эса ақлни онгсизлик билан боғловчи воситадир. Сўз орқали онгсиз шакл онгли шаклга айланади. Бу жараёни 3.Фрейд инсон психологияси мисолида кўрсатган бўлса, К.Юнг айнан шу жараёни бутун борлик, коинот микёсида татбиқ этади.

Шундай қилиб, К.Юнг 3.Фрейд фикрларини умумлаштириб, коинот микёсида талқин қилади. Инсоннинг ички олами бутун жаҳонни ўзига

¹ Юнг К. Психологические типн. Стр. 231.

² Ўша асар, с. 231.

камраб олишини ҳамда жаҳондаги барча жараёнлар инсоннинг ички оламида ҳам давом этишини кўрсата олди. Юнг либидо тушунчасини А.Бергсоннинг ҳаётий жўшқинлик, давомийлик тушунчаси билан ҳамоханг, ҳамнафас эканлигини исботлаб берди.

Либидо жисмоний куч сифатида хилма-хил шаклларда намоён бўлади. Бу шакллар афсоналарда образлар орқали ифода этилади. Бу образлар бир-бирига боғланиб кетиб, ягона ҳаётий оқимни ташкил этади. Анри Бергсон ҳам ўз фалсафасида ўхшаш фикрларни келтириб, бу оқимни «ҳаётий жўшқинлик», деб атаган эди.

К.Юнгнинг фикрича, ана шу ҳаётий жўшқинликка ижодкорлик кучи хосдир. Либидо инсон тақдирини ҳам аниқлайди¹.

Юнгнинг таъкидича, дунёвий тартиб либидо тушунчаси билан аниқланади. Бу дунёвий тартиб коинотдаги юлдузлар ва сайёраларни бошқаради ва бу юқори энергиядан куйи даражадаги энергия ҳолатига утиш жараёнидир. Шундай қилиб, Юнг фикрича, либидо психик энергия орқали ифода этилади ва оламдаги умумий тартиб йўналишини билдиради. Бу тартиб юнонларда «ноус, логос», хитойларда «дао» тушунчаси орқали берилган.

К.Юнг либидони ахлоқий қонун, деб ҳам атайди. Инсон ўз табиати-га монанд яшар экан, у ўзининг ички ахлоқига биноан яшайди. Инсоннинг табиати ҳеч қачон ахлоқий инкор этмаган, аксинча, у билан мутаносибликда кун кечирган. Либидо тушунчаси инсоннинг ички ахлоқ қонуниятларига зид келмайди.

К.Юнг фикрича, «юксак ҳаётий ютуқларга инсоннинг худбинлиги орқали эришилмаган, зотан худбинлик ҳеч қачон ҳаётнинг юқори поғонасига олиб чиқмайди»². Худди шундай яқка инсоннинг ўз-ўзини ривожлантириши ҳам уни ҳаётнинг юқори поғонасига қўтара олмайди. Бунга сабаб инсондаги ижтимоий хусусият кучлилигидадир. Демак, ҳаётий юксакликка эришиш либидо қонуниятлари орқали юз беради. Жумладан, К.Юнг ўз хулосаларини қадимги Хитой фалсафасидаги «дао» ҳақидаги манбалар ва қадимги Ҳиндистондаги илохий китоблардан келтирилган иловалар билан асослайди. Умуман олганда, унинг психологик ҳолатларга бағишланган тадқиқоти бутун жаҳон фалсафасини рухий жиҳатдан боғлаш мумкинлигини исботлаб беришга қаратилган. Нафақат фалсафанинг, балки инсоннинг рухий олами ҳамда бутун борлиқнинг рухий олами ягоналигини ҳам яққол намоён этди.

Э.ФРОММНИНГ МУҲАББАТ ҲАҚИДАГИ ҚАРАШЛАРИ. Фрейднинг шогирди Эрих Фромм психоанализ таълимотини ривожлантиришда устозининг фақат биологик ва хирсий услубини олмай, балки ижтимоий далилларга асосланишга ҳам ҳаракат қилди. Фромм таълимотида

¹ Юнг К. Психологические типы. Стр. 243

² Ўша асар, стр. 243.

диннинг келиб чиқиши сабаблари Фрейд фикридан ўзгача, кўпроқ инсон онгида ётган табиий офатлар олдигаги кўркув ва Худога нисбатан бўлган мухаббат ва ҳайиқиш туйғуларига асосланди. Бу ғоялар Фроммнинг «Исо ақидаси» номли асарида акс этган. Бу асарда, жумладан Фромм христиан дини келиб чиқишининг ижтимоий сабабларини очишга ҳаракат қилган. Худо, олим фикрича, ҳокимиятнинг манфаатларини ҳимоя қилади, иккинчи томондан, эзилган халқнинг тарафида бўлган илоҳий куч сифатида тасвирланади. Хукмронлар ва халқ ўртасидаги зиддиятларни келиштириш вазифасини олганлиги учун илк христианлик ғоясини тақдирлаш шундай ҳал бўлди.

Исога сиғинишнинг сабабларидан бири, дейди Фромм, инсон қиёфасида эзилган халқнинг таскин топишидир. Шунингдек, Фромм «Инсон жони» деган асарида инсон руҳиятидаги меҳр-мухаббат туйғусига катта эътибор берди. У мухаббатни бир неча турга ажратади: 1). Ота-онанинг фарзандига бўлган меҳри. Бу хис-туйғу манфаатдорликдан холис бўлиб, беғараздир. 2). Эрақ ва аёлнинг бир-бирига бўлган меҳри. Фромм бу меҳрни ўткинчи, деб ҳисоблайди. Бунда хирсий интилишлар катта аҳамиятга эга. 3). Худога бўлган мухаббат. Бу мухаббатни диндорларга хос, деб ҳисоблайди. Уни оналик меҳрига ўхшатади.

Фромм ота меҳридан она меҳрини ажратади. Ота ўз фарзандларига бир хилда муносабатда бўлмайди. У кўпинча ўзига ўхшашроқ итоаткор фарзандига мухаббатини беради. Она меҳрини эса қуёш нурига ухшатади. У барча фарзандларга баробардир. Қуёш Еру заминни қандай иситса, ҳаёт ато этса, она ҳам барча болаларидан бир хилда илиқ оналик меҳрини аямайди. Ота меҳри ойдек равшан, лекин совуқ бўлса, она меҳри қуёшдек иссиқ ва ҳаётбахшдир. Оналик меҳрига яна беғаразлик хосдир, дейди Фромм. Она фарзандларини қайси бири кўпроқ моддий фойда келтиргани учун эмас, балки ҳар бир боласини барча камчиликлари билан яхши кўради.

Фроммнинг фикри бўйича, XX аср жамиятида инсоннинг бегоналашиши масаласи асосий масалага айланиб қолди. Бунинг асосий сабабларидан бири, олимнинг фикрича, инсонлар ўртасидаги меҳрнинг йўқолиши ва унинг ўрнини моддий манфаат эгаллашидадир. Бундай жамиятда инсон ўз кадр-қимматини йўқотиб, қандайдир нарсага, мулкка айланиб қолади. Масалан, оилада мулк муносабатлари яққол кўринади. Фроммнинг фикрича, ибтидоий даврдан бошлаб эрақлар аёлларга нисбатан мулкчилик муносабатида бўлишган. Натижада аёлнинг хис-туйғулари, эркинлиги поймол булган. Ҳозирги жамиятга келиб, бундай муносабат фақат аёлларга эмас, балки барча одамларга ҳам мулк сифатида қараш, уларнинг кадр-қийматини фақат оилада ёки хизматда келтирадиган фойдаси орқали белгилаш одат тусига кириб қолган. Натижада, дейди Фромм, инсоннинг ички оламидаги хис-туйғулари ум-

ман эътиборга олинмай кўйилди. Альтруистик муносабат ўрнини эгоизм эгалламоқда. Лекин эгоизм, дейди Фромм, инсон табиатидаги тубан хирсий ҳис-туйғуларни қаноатлантиради. Натижада эгоизм пессимистик ҳолатга ва ҳаётга булган қизиқишнинг йўқолишига олиб келади. Ҳаётга қизиқиш, ундан хайратланиш ҳисси йўқолар экан, инсоннинг онги остида ўлимга интилиш (танатос кучи) зўраяди. Натижада ҳозирги ривожланган жамиятимизда ўзини ўддириш ҳоллари кўпаймоқда. Бундай салбий рухий кучларни Фромм неофилия, деб атайди. Ўлимга, ўлик шаклларга қизиққан шахсларни эса неофил, деб атайди. Бундай ҳолатдан чиқиш йўли, Фроммнинг фикрича, жамиятдаги инсонларнинг бири-бирига бўлган меҳр-оқибатининг юксалиши — альтруизм ҳиссиётининг кучайиб боришидир.

Альтруист одам доим оптимист бўлади. У ҳаётга қизиқувчан, хушфезъл, хайратланиш қобилиятини йўқотмаган шахсдир. Бундай одамларнинг ички рухий ҳолати фақат ижобий бўлиб, ҳар қандай қийинчиликларга дош беришга қодирдир. Жамиятнинг инқироз ҳолатларида бундай шахслар одамларга дадда бериб, рухий кўтаринкилик ҳолатини жамиятда кўпайтирадilar. Бундай шахсларни Фромм жамият таракқиётини ҳаракатлантирувчи куч, дейди.

Фромм ва Фрейд таълимотини солиштирар эканмиз, фрейдизмни қанчалар ўзгарганини кўришимиз мумкин. Фрейд таълимотида инсон руҳиятидаги асосий куч — бузғунчиликка интилиш кучидир. Бу кучнинг асоси «либидо», яъни онг остида яширинган, жамият томонидан тақиқланган, инцестуал (қон аралашishi) ҳис-туйғуларидир. Фрейд инсоннинг хирсий, жинсий томонига, ҳислатларига кўпроқ эътибор бериб, уларни инсон табиатида асосий куч, деб ҳисоблайди. Унинг шогирди Фромм эса, бундай қарашни танқид қилиб, инсон рухий оламида жинсий алоқалар билан бир қаторда, эзгу ҳис-туйғуларнинг ахамияти ниҳоятда катта, деб ҳисоблайди. Инсон табиатидаги беғараз меҳр-туйғуни ҳаётга интилиш билан боғлайди. Буни нафақат маданият томонидан берилган, балки инсоннинг ботинида мавжуд бўлган энг кучли туйғу, деган хулосага келади.

ФАЛСАФИЙ АНТРОПОЛОГИЯ

Фалсафий антропология оқими XX асрнинг 20-йилларида шаклланди. Иккинчи жаҳон уруши йилларида бу фалсафий оқим ривожини бир оз суллашди. Бу оқим инсон тўғрисидаги назарий билимларни қайта кўриб чиқиш натижасида вужудга келди. Бу дунёқарашда инсон табиати янги фалсафий ечимини топди.

XX асрнинг биринчи ярмида бу оқим иррационал фалсафий қарашлар анъаналарини давом эттирди. Жумладан, экзистенциализм ва фено-

менология оқимларининг инсон ҳақидаги фикрларини бир оз узгартириб, ўзига хос инсон фалсафасини ривожлантирди.

60-йилларнинг охири — 70-йилларнинг бошларида фалсафий антропология янгиланди. Бунда инсоннинг фалсафий антропология нуктаи назаридан қаралиши чегаралари кенгайтирилди, илмий асоси чуқурлаштирилди. Бу оқим фикрича, инсоннинг табиати табиийлик ҳолати чегарасидан чиқиб кетади. Ҳозирда инсон моҳиятининг таҳлили табиат фанлари томонидан руҳ ҳақидаги фанлар ҳамда маданият ҳақидаги фанлар тажрибалари билан кенгайтирилмоқда. Бундан ташқари, фалсафий-антропологик таҳлил соҳаси олмон файласуфларининг «инсон ҳақидаги фан», жисмоний антропология ва зоопсихологияси, америка маданий антропологияси ҳамда инглиз ижтимоий антропологияси каби янги оқимлар билан бойиди.

Фалсафий антропология оқимининг ғоявий манбаи «хаёт фалсафаси»га асосланади. Хаёт фалсафасининг тамойиллари инсон табиатини «янги» антропологик тушунишда қўлланилди. Шунинг натижасида фалсафий антропология асосий фанлар қаторига қўшилди. Бу оқимга биноан, инсон нафақат ақлли мавжудот, балки унда биологик характердаги бошқа кучлар ҳам мавжуд. Инсон «ҳали тўлиқ шаклланмаган ҳайвондир», «у биологик зарарлидир», ҳайвоний ҳаётга мослашмаган, шунинг учун ҳам очик тизимдир, имкониятлари кенгдир. Бу фикрлар фалсафий антропологиянинг асосий қоидаларй ва элементларини ташкил қилади.

Ҳозирги фалсафий антропологияни тушуниш учун унинг тарихига назар ташлаш лозим. Бу оқимнинг асосчилари Макс Шелер (1874—1928), Гельмут Плеснер ҳисобланадилар. Улар бу оқимнинг мазмунини аниқлаб фалсафий антропологиянинг дастурини яратиб бердилар. Асосий тамойиллар, методологик-назарий асослар кейинчалик янада кенгайтиб, ривожланиб борди, ҳозирги кунда ҳам бу жараён узлуксиз давом этмоқда. Шунингдек, бу оқим ривожига ўзининг салмоқли ҳиссасини қўшган файласуф А.ГЕЛЕН ҳисобланади.

А.Геленинг фалсафий-биологик антропологияси. Инсон «тўлиқ бўлмаган» мавжудот сифатида. Инсон ҳаётининг онгсиз ҳаётий соҳасининг устунлиги ҳамда Ницшеннинг инсонни «яқунланмаган ҳайвон» сифатидаги қарашы А.Гелен (1904—1976) фалсафий антропологиясининг таянч нуктасы будди. Гелен таълимотида биологик хусусиятлар устуворлик қилади. У дастлаб инсоннинг табиий (ҳайвоний) инстинктларини, бу инстинктларнинг инсоннинг ҳаётий фаол харакатига таъсирини ўрганайди. Гелен инсон билан ҳайвон ўртасидаги фаркни, улар биологик тузилишини солиштириш асосида кўрсатиб беради. Гелен Шелернинг ҳаёт билан руҳ дуализмидан воз кечади, лекин маънавий руҳиятни фақат инсонга хос хусусият эканлигини тан олади. Маънавият, Гелен фикрича, ҳаётдан ташқаридаги бошланғич эмас, балки инсон табиатининг реал ҳаётий имкониятидир.

Гелен таълимотининг асосий тезиси инсонни биологик тўлиқ бўлмаган мавжудот сифатида талқин қилишдир. Чунки инсон ўзининг хайвоний-биологик тузвдишида инстинктлар билан қуролланмаган, «якувданмаган», «муस्ताҳкамланмаган»дир. Биологик чала яримлик инсон мавжудлигини, унинг дунёга очиклигини аниқлаб беради. Хайвонот олами муайян муҳитга, ўз худудига қатъий боғлангандир. Инсон булса муайян муҳитга муқим боғланмаган, унда мослашиш қобилияти бор, у узгарувчандир. Биологик чала яримлик ва очиклик инсон дунёсини, инсон борлигининг асосий, аниқловчи хусусиятларидан бирини ташкил қилади. Хайвонот дунёсидан ажралиб, инсон уз тақдирини узи хал қиладиган булди. Узини сақлаб қолиш учун янги шарт-шароитларни, муҳитни, ҳаёти учун зарур булган омилларни яратишга мажбур булади. Жумладан, ўзини ҳам ўзгартириб, узи яратган сунъий муҳитда истикомат қилади. Шундай қилиб, биологик жиҳатдан мослашмаган «чала ярим» инсоннинг фаол мавжудот эканлигини Гелен ўз тезиси орқали асослаб берди.

Шундай қилиб, Геленнинг антропология таълимотига биноан, табиат инсонни «инсоний» қилиб яратди, унга хайвоний инстинктларни бермади. Бу ерда Гелен инсонга фақат бир ёқлама ёндашди. Гелен уз таълимотини эмпиризмга асосланган таълимот, деб атайди. У уз тадқиқотларидан умумий фан назариясига оид хулосалар чиқармайди. У кўпгина ходисаларни ўргангани, муносабатларни очиб беришга ҳаракат қилади.

Умуман олганда, инсоннинг аниқ хусусиятлари ва уни умумфалсафий маънода тушуниш фалсафий антропологиянинг хусусиятларидан биридир.

АХЛОҚИЙ ҚАРАШЛАРИ. Геленнинг антропологик таълимоти ахлоқий қарашларида ҳам ривожлантирилган. Унинг фикрича, инсоннинг биологик жиҳатдан тулиқ булмагавдиги, ўзига хос тана тузвдишига эга булганлиги унинг мавжудликнинг маданий шаклига мослашгавдигидан далолат беради.

Ўзининг ахлоқий қарашларини Гелен инсон юриш-туришини, ахлоқий томонларини ўз даври одоб-ахлоқ тўғрисидаги фан далиллари билан исботлашга ҳаракат қилган.

Ахлоқий таълимотида Гелен қуйидаги тамойилдан келиб чиқади: «инсонда бир-бири билан боғланмаган, фарқ қиладиган инстинктга ухшаш импульслар бор — улар ижтимоий ўзини тутиш пружинасига ўхшайди. Ана шулар ижтимоий бошқаришнинг ва этиканинг эмпирик предметини ташкил қилади». Ижтимоий ҳулқ-атвор йўналишини туғма импульс сифатида берилган йиртқичлик, босқинчилик инстинкти аниқлайди. Босқинчилик энергияси турли ҳулқ-атвор шаклларида ўтиб кетади.

Турли шаклдаги ҳулқ-атворнинг илдиз отгавдиги ҳамда унга монанд урф-одатларнинг ва ижтимоий тузилмаларнинг инсон борлигидаги инстинктив ҳолат инсонга туғма ҳолда бошқаларнинг манфаатини ўйлаб ҳаракат қилиш учун берилгандир, дейди Гелен.

Ўзаро муносабатлик, Гелен фикрича, катта аҳамиятга эгадир. Шунингдек, бундай муносабат инсон фаолиятининг асосий табиатини ташкил қилади. Ахлоқий ва ҳуқуқий нормаларни инстинктив-хаётий келиб чиққанлиги ҳамда инсон хулқ-атворини бошқариш, Гелен фикрича, «табиий ҳуқуқ» билан асосланади ва хулқ-атворнинг «туғма», «табиий» шаклларига бориб тақалади. Тузилган шартноманинг қоидаларга амал қилиш, ўзгани ўзи билан тенг куриш, ҳуқуқ олдидаги барчанинг тенглиги каби тарихий шаклланган «табиий ҳуқуқлар» Гелен томонидан инсоний муносабатлардаги туғма инстинктив одатларнинг идеал тарзда намоён бўлишидир. Ана шундай мажбурият инсондаги инстинктив номукамалликни тўддиради. Ижтимоий муносабатларнинг бошқа шакллари ҳам шундай тарзда тушунтирилади. Демак, бундай ўзаро муносабат тамойилларига амал қилиш инсон муносабатлари тизимининг мутаносиблигини, тенг ҳуқуқлигини бир мезонда ушлаб туради. Жиноят ҳуқуқининг тасдиқланиши, келтирилган зарарни қоплаш, ўзаро маҳсулот алмашиш шартлари, қасос олиш одати, никоҳ ва оила муносабатлари, диний одатлар, удумлар, байрамлар — буларнинг ҳаммаси, Гелен фикрича, ўзаро муносабат инстинктларининг институтлашган кўринишларидир.

Гелен маданий-тарихий ҳаётнинг муассасавий шаклини ҳам инсон ҳаётий фаолиятининг антропобиологик асоси билан боғлайди. У маданий-тарихий асослашда оила, хусусий мулк, бошқарув, ҳарбий иш муассасаларининг таъсирини инкор қилмайди. Бу муассасалар, унинг фикрича, «ишлаб чиқарувчи корхоналар» ролини ўйнайди. Улар инсон ҳаётида зарур вазифаларни бажаради, уларсиз инсон ҳаёт кечира олмайди, яъни бу муассасалар кўпайиш, боқиш, хавф-хатардан ҳимоя қилиш ҳамда тартибга солиш, инсонлар ўртасидаги узоқ муддатли муносабатларни таъминлаш каби вазифаларни бажаради. Демак, бундай тузилмалар инсонларнинг ҳаётини бир маромда муҳофаза қилиб туради, инсон табиатиغا хос бўлган чалаликни, ҳимоясизликни бартараф этади.

Шундай қилиб, Гелен фалсафий антропологиясида инсониятнинг маданий, маънавий-ахлоқий имкониятлари тан олинмайди. Инсон ўз ҳаракатида фақат ҳаётий-инстинктларга амал қилган ҳолда яшайди. Умуман, инсон фақат биологик мавжудотдир, деб Гелен бир томонлама талқин қилди. Унинг руҳий имкониятлари, иродаси, қалби каби хилқатлари аҳамиятини етарли даражада баҳоламай, инстинкт табиатиغا буйсундириб қўя қолди.

Э. РОТХАКЕР ВА М. ЛАНДМАННИНГ МАДАНИЙ-ФАЛСАФИЙ АНТРОПОЛОГИЯСИ. АТеленнинг биофалсафий антропологияси зиддиятли, яъни инсондага фақат биоинстинктив хусусиятлар бўрттириб кўрсатилиб, ундаги руҳиятга эътибор қаратилмаган эди. Ана шу зиддиятларни силлиқлаб, инсоннинг биологик ва руҳий мавжудотлигини тан олган файласуфлар Э.РОТХАКЕР (1888—1965) ва М.ЛАНДМАН (1902 йилда туғилган) бўлдилар. Узларининг фалсафий антропологиясида М.Шелер,

Г.Плеснер ва АГеленлар каби инсонни хайвон билан солиштириб ўрғанадилар. Зотан, Гелен томонидан инсон узига хос биорухий асосда ўрғанилса, маданий антропологияда инсон моҳияти трансцендентал хиссиёт ва маънавий асосида очилади. Инсон маданият ижодкори ва маданият маҳсулидир.

Фалсафий антропологиянинг умумий тамойили инсонни фаол мавжудот сифатида таърифлаш, аниқ маданиятларни муайян ҳаёт тарзи сифатида талкин қилишдир. Булар орқали охир-оқибат инсон борлиғи нуқтаи назари бўйича муайян ҳаётнинг вазиятда дунёни тасаввур қилиши маълум хиссиёт орқали фаол мавжудот сифатида ўзини намоён қилади. Инсон фаолияти атроф оламга бўлган ўзига хос жавоб сифатида юзага келади. Инсон, Ротхакер фикрича, мўъжизавий борлиқ билан ўралгандир. Борлиқ инсонга тайёр берилмаган, у сирли ва иррационалдир. Ана шу борлиқдаги дунёвий материядан инсон ўзининг дунёсини тузади. Бирок инсон, унинг фикрича, соф нарсага, материяга, мутлақ хаосга зид ўринни эгаллайди. Шаклланаётган инсон фаолиятида, маълум маънода, «туғма» хислатлар берилгандир. Бунда Ротхакер шаклланаётган фаолиятга ўзгача бўлган фаолиятнинг таъсир қилишини назарда тутлади.

М.Шелер, АТелен фикрига қўшилган ҳолда Э.Ротхакер хайвонларни инстинктлар ва хирслар ҳукми остида яшашини тан олади. Шунинг учун ҳам «атроф олам» билан улар ўртасида ҳеч қандай масофа йўқ. Инсон билан табиат ўртасида эса бу масофа қўзга ташланади. Шунингдек, Ротхакер фикрича, инсоннинг ўзининг ҳам «ўзига хос олами» мавжуд. Жумладан, турли муҳитларда яшайдиган инсонларнинг дунёкараши ҳам турлича бўлади. Уларнинг маданиятлари ҳам ўзига хос тарзда шаклланиб, бир-биридан фарқ қилади. Масалан, юнонларнинг санъати римликларнинг санъатидан фарқ қилади ёки инглизларнинг турмуши олмонларнинг турмуш тарзидан, дунёкарашидан фарқланади ва хоказо.

Алоҳида хиссиётлар, таассуротлар физиологик «ондан ташқари»га чиқиши мумкин, шунингдек, муайян индивид ҳам ўз ҳаёт тарзига аҳамиятли бўлган «маданият»ни қабул қилади. Ҳайвонот авваданок ўз «атроф-муҳитига» эга, у ҳам табиат томонидан берилгандир. Инсон бўлса, кечроқ ўз «атроф-муҳитига» эга бўлади, ўз фаолиятига қараб ўзига хос «дунёсига» эга бўлади. Унинг «атроф-муҳити» маданиятга таллуқлидир, шунинг учун ҳам инсон ўз «атроф-муҳитига» хайвонга нисбатан ўзгачароқ эга бўлади. Ҳайвонот оламида «атроф-муҳитга» унинг бутун тури кириши мумкин. Маданият дунёсида эса алоҳида инсон гуруҳларининг ўз «атроф-муҳитлари» бор. Масалан, халқнинг, бир қасбда ишловчиларнинг муайян гуруҳ намоёндаси шу гуруҳга сингиб кетади, ундан чиқиб кетиши ҳам мумкин, ёки уни ўзгартиради ё қайта қуриши мумкин.

«Ҳаёт тарзи» ва «атроф-муҳит» ҳақидаги таълимотида Ротхакер инсон маданий борлиғини, яшаш тарзини конкретлаштиради, лекин улар-

нинг ҳаётини биологик, экзистенционал тарзда тушунади. Дунёга амалий жихатдан муносабатда бўлишни эса эмоционал-экзистенциал тарзда талқин қилади, яъни мавжудликни биологик ҳамда экзистенциал ҳолда ҳис қилади. Шу маънода Ротхакер дунёни ва мавжудликни ўзига хос талқин қилади. Мавжудлик, Ротхакер фикрича, сирли ва инсонга бегона бўлган объектив реалликдир, ундан инсон фойдаланиши зарур. Дунс бўлса инсон томонидан талқин қилинган, инсон маълум ҳаёт тарзи орқали ундан таъсирланган ва яшаб ўтилган борлиқдир. Амалий жихатдан «инсон ходисалар, феноменлар дунёсида яшайди, ўзининг кизиқишлари, ҳаётий талаблари орқали сирли мавжудликни нур каби ёритади».

Шундай қилиб, Э.Ротхакернинг маданий антропологияси Гелен антропологиясидан бирмунча фарқ қилади. Бу ерда урғу инсон руҳий моҳияти томонга берилади, лекин унинг биологик асоси сақланиб қолади. Фақат унга эмоционал априор шакл берилади, яъни муайян маданий ҳаёт тарзи шаклланишида ўзига хос аҳамият касб этади. «Ҳиссиёт ва таассуротларда ҳамда қабул қилиш ва фикрлаш шаклларида мавжудликни билишнинг трансцендентал шакллари бордир».

Умуман, Ротхакернинг антропологияси фалсафасининг хусусиятлари шундан иборат. Бу таълимот ҳам инсон моҳиятини объектив мавжудлик билан боғлиқлигини инкор қилади. Инсонни тўлиқ ташкил қилинмаган, шаклланмаган борлиқ, деб тушунади. Ундан ташқари, мана шу тартибга тушмаган борлиқда, биологик жихатдан мослашмаган инсонда объектив тарзда фаоллик мавжуд. Ана шу фаоллиги туфайли у ўз «сунъий муҳити»ни яратади. Геленда инсон фаоллиги биологик томондан очиб берилса, Ротхакерда эса ҳаётий-экзистенциал талаблар орқали очилади. Бу ерда инсоннинг субъектив ижодиёти мутлақлаштирилади, маданиятнинг умуминсоний томонлари инкор қилинади- Э.Ротхакер, ундан сўнг М.Ландман Геленнинг табиий ва биологик инсон талқинидан узоқроқ кетадилар, яъни уни маданиятнинг кўп хиллилиги билан бойитадилар.

М.Ландман ўз фалсафий антропологиясини Дарвиннинг эволюцион таълимотини танқид қилиш билан бошлайди. Гелен сингари М.Ландман ҳам инсонни ҳайвон билан солиштиради, инсондаги биологик хусусиятларнинг аҳамиятини бўрттиради. Инсон билан ҳайвон ўртасидаги фарқни кўриб, Ландман улар ўртасидаги «генетик яқинлик»ни инкор қилади. Инсондан бошланадиган янгилик ҳайвонга зид туради, улар ўртасидаги умумийлик бутунлай йўқолади.

М.Ландман инсон табиатининг сабабий эволюцион талқинини инкор қилади ҳамда таракқиётнинг олдинга қараб ҳаракат қилишини ҳам тан олмайди. Унинг фикрича, эволюцион ҳаракат қуйидан юқорига қараб ҳаракат қилмайди. Инсондаги ўзгаришлар ҳам айнан шундайдир. Шунинг учун ҳам тарихдаги биологик ва маданий ходисаларни тартибга солиш мумкин эмас, чунки улар алоҳида-алоҳида типлар, турлар шаклида шаклланади, ривожланади. Бу ерда М.Ландман ривожланишдаги

узвийликнинг ахамиятига етарли баҳо бермайди, уни тан олмайди. Инсоният тарихи плюралистик тарзда шаклланади, ҳар бир маданият уз-узича кадрлидир ҳамда тенг ҳуқуқлидир. Улар бир-биридан келиб чиқмайди, бир-бири орқали талқин қилинмайди, бир-бирига ўхшамайди.

М.Ландман фикрича, инсон моҳиятидаги маънавийлик фақат инсонга хос хусусиятдир. У инсоннинг маданий-маънавий табиатини очиб беришда худди ана нгу тезисдан фойдаланади. Демак, инсоннинг танаси унинг руҳиятига боғлиқдир. Инсондаги руҳият, М.Ландман фикрича, устуворлик қилади. Гелен инсоннинг биологик инстинкт томонига купрок аҳамият берганлиги учун ҳам айнан шу жиҳатини Ландман танқид қилади.

М.Ландман инсондаги биологик ва руҳийлик муносабати масаласида биолог олим А.Портманнинг қарашига мурожаат қилади. Портман ўз тадқиқотларида инсондаги руҳийлик, унинг моддий танасидан устун туришини таъкидлайди. «Рух ташкил қилади», дейди М.Ландман. Руҳият тананинг тўлдирувчиси эмас, балки асосий сабаби, яъни бирламчи аҳамиятга эгадир. М.Ландманнинг маданий-антрополигияси шундай хусусиятга эгадир. Инсон тана тузилишининг потенциал имкониятлари Ландман томонидан руҳият орқали талқин қилинади. Шундай қилиб, М.Ландман Гелендан ўзгачароқ, инсон асли бошидан руҳий мавжудот сифатида яратилгандир, унинг биологик хусусияти тасодифият натижаси эмас, балки ҳаётнинг қонуниятли тараққиётидир. У ўз қонунини руҳият марказидан олгандир, деган хулосага келади.

Шундай тарзда биологик фалсафий антропологияга боғланган ҳолда ҳамда бу оқимнинг дастлабки намояндалари билан мунозара юритган ҳолда М.Ландман ўз фалсафий-маданий антропологиясининг асосий гоёсини илгари суради. М.Ландман фикрича, биологик антропология инсонни соматик руҳиятидан келиб чиқиб, унинг бутун борлигини якка тизим сифатида, яъни тана ва жон бирлиги, ундан ҳам юқорироқ даражада турган объектив руҳ билан муносабатини тан олмайди. Шунинг учун ҳам М.Ландман ўз фалсафий антропологиясини объектив руҳ антропологияси, деб ҳам атайди.

М.Ландман фикрича, инсон объектив руҳнинг маҳсули ҳамда қуролдир. Объектив руҳ инсондан илгари мавжуд бўлади, бир вақтнинг узида унга ҳам боғлиқдир. Якка инсон учун табиий олам шаклланган, одатий тафаккур учун бирламчи ролни ўйнаганидек, объектив руҳ ҳам субъектив руҳ учун бирламчилик мақомини касб этади. Шундан келиб чиққан ҳолда, ҳақиқат якка субъект билими орқали очилмайди, балки маданиятнинг эришган ютуқлари, жамият учун умумий анъана сифатида қабул қилинган ҳодисалар, қонунлари умумийлик — ҳақиқат мезонидир.

«Объектив руҳ, — деб ёзади М.Ландман, — субъективликда бирламчи асос ролини ўйнайди, субъективлик унинг намоён бўлиши сифатида

рўёбга чиқади». Кант айтганидек, деб ёзади Ландман, бизнинг **билимларимиз** априор шакллар орқали намоён бўлади, борлиғимизни **англаш** эса объектив рухнинг кўриниши орқали намоён бўлади. Объектив **рухдан** ташқарида улар мавжуд бўла олмайди ҳам, била олмайди ҳам.

Шундай қилиб, маданий антропология, Ландман фикрича, **индивидуал** фалсафий антропологиянинг камчишкларини енгиб, ҳақиқий инсон фалсафасига айланиши зарурдир. У инсонни ҳар томонлама тушунтириб бериши, унинг турли соҳадаги фаолиятини очиб бериши **лозим**. Шу жиҳатдан караганда, Ландман индивидуал, биологик, **фалсафий-антропологиянинг** бир томонламалигини тўғри танкид қилган. **Демак**, Э.Ротхакер ва М.Ландманнинг антропологик таълимотида **анъанавий** немис идеалистик фалсафий тизимини тиклашга бўлган ҳаракатни **қуришимиз** мумкин. Шу маънода олиб караганда Э.Ротхакер ва М.Ландманнинг таълимотлари, трансцендентал-идеалистик маданият фалсафаси, **рухий-хаётий** тусда намоён бўлади. Уларнинг қарашларида маданий **антропология** эмас, балки ўзша хос маданият фалсафаси ривожлантирилган.

ФАЛСАФИЙ-ДИНИЙ АНТРОПОЛОГИЯ (Г.ЭХЕНГСТЕНБЕРГ, ФХАММЕР). М.Шелер ўзининг «Инсон ва тарих» асарида инсон узини **фалсафий** англашининг беш тури ҳақида гапиради. Шундай турлардан **бири** диний антропологиядир, яъни инсон ва унинг ҳаёт фаолияти **бевосита** Худога боғлиқлиги ҳамда трансцендентал илохий бошланғичга **эғалиги** орқали намоён бўлишидир. Шелернинг ана шу асосий тамойили **кейинги** ижодиди ўзгарганлигиша қарамай, фалсафий-антропологиянинг бошқа ғоявий оқимлари учун назарий манба ролини ўйнади.

Инсон «объектив мавжудот» сифатида ҳозирги фалсафий-диний антропологиянинг йирик намояндаларидан бири **Г.Э.Хенгстенберг** (1904 йилда тугилган) ҳисобланади. У «объективлик антропологияси»ниш **асосчи**сидир. Унинг қарашиди инсон борлиғи ва моҳияти феноменологик, антропологик таҳлил асосида очиб берилгандир.

Г.Э.Хенгстенберг инсон ҳаёти таҳлилини илмгача бўлган **интуитив** тасаввур қилиш услуби орқали бошлайди ва бундай услуб ҳар бир **тадқиқот**да қўлланилиши лозим, дейди. Шундай интуитив «билиш **услуби**» объект тўғрисида дастлабки тушунчани беради ва кейинги мулоҳазаларга йўл очади. Шунишдек, Хенгстенбергнинг таҳлил услубиша биноан, инсон тўғрисида шундай ашланган ва зарурий ҳукмларни илгари **суриш** лозимки, токи у тафаккур орқали инкор қилинмасин ёки уларни **инкор** қилиш ўз-ўзидан инсонийлик тўғрисидаги дастлабки тасаввурларни **ҳам** бузилишига олиб келсин. Шундай йўсинда Хенгстенберг ўзига **хос мажбурийлик** талабини тақлиф этади. Лекин у Гуссерлча феноменологик услубни назарда тутмайди. У «умумий онг» учун индивидуал **онгаи кавс** ичига олган туркумлашни назарда тутадик, битта қилишан **ноўрин** ҳукм инсонни экзистенциал ўз-ўзини инкор қилишга олиб келиши **шарг**. Чунки антропологик ҳукм доимо ўзи устидан ҳукм чиқаришидир.

Ана шундай услублар, коидалар орқали Хенгстенберг ўзининг асосий фалсафий-антропологик тезисини илгари суради. Унинг таъбирича, инсон табиати ҳақидаги ҳукми инкор қилиш инсонийликни йўқ бўлишига олиб келади. Бу антропологик қоида бўйича инсонга объективлик хусусияти хосдир. «Объективлик деганда шундай ҳолатни назарда тутиш диларки, — дейди Хенгстенберг, — объектга мушоаба қилиш унинг ўзлиги учундир, ҳар қандай фойдалилик, манфаатлилик хусусиятларидан ҳолис бўлиш лозим. Объектга бундай мушоаба фақат мушоабада, амалий таъсир ва эмоционал баҳо орқали амалга ошади».

Объективлик ахлоққача бўлган маданиятнинг турли соҳаларида ўзини намоён қилади. Шунингдек, конкрет илмий билимда ҳам объективлик учрайди, чунки ҳар бир тадқиқотнинг мақсади муайян предметнинг ўзига қаратилади. Хенгстенберг фикрича, объективликнинг янада юқори-роқ поғонаси ахлоқий соҳада намоён бўлиб, муҳаббат ҳиссиёти орқали аниқланади. У Шелернинг муҳаббат тўғрисидаги фикрига таянади. Муҳаббат «сен»нинг қадрини юксалтиришга қаратилган. Бу қадрият ҳали амалга ошмаган, лекин албатта рўёбга чиқади, ана шу «сен» орқали ва шу «сен» учун у юзага келади. Муҳаббат, Хенгстенберг таъкидича, объективликнинг якуни сифатида намоён бўлади. Ҳар бир ахлоқий ҳаракатнинг асосида муҳаббат ҳиссиёти туғма равишда мавжуддир.

Объективликнинг энг юқори шакли динийликда учрайди. Бу ерда объективлик предмети ўзига хос равишда намоён бўлади. У ўз борлигини йўқотмайди ҳам, топмайди ҳам, бизнинг хоҳиш-иродамизга боғлиқ ҳам эмас. Шунинг учун ҳам унга бўлган муҳаббат, сиғиниш ҳамда шу ташқи предметнинг қандай бўлса шундайлигича борлигидан қувонишида намоён бўлади.

Шундай қилиб, инсон ўзидан ташқаридаги борликка объектив муносабатда бўлиши керак. Лекин у бундай қилмаслиги ҳам мумкин. У бутунлай зид ҳолатда туриб ҳаракат қилиб, нообъектив бўлиши ҳам мумкин. Ҳиссий объективлик муҳаббат орқали ўзининг энг юқори нуқтасига эришса, нообъективлик ғазаб орқали намоён бўлади. Шунинг учун ҳам инсон объективлик томонида бўлиши зарур ёки унга қарши ҳолатда туриши мумкин. Хулқ-атворнинг ана шу икки шакли — объективлик ва нообъективлик танлаш эркинлигини келтириб чиқаради. Танлаш эса, Хенгстенберг фикрича, инсон шахсига боғлиқдир. Шахс танлаш орқали бир қарорга келиш учун ўзининг ақлий, иродавий ва туйғу кучларини ишга солади.

Шахс тўғрисидаги таълимотида Хенгстенберг шахс ва унинг илохий мақсади ўртасидаги муносабатни тушунади. Бу муносабатлар моддий борлик сабаблари орқали талқин қилинмайди. Илохий мақсад, яъни шахс — эркин, моддийликка боғланмаган. У эркин субъект сифатида ҳаракат қилади ва бир қарорга келади. Бу эркинлик унга «дастлабки

куч» орқали берилган. Шахснинг бундай шаклини Хенгстенберг **диний** ғоя билан боғлайди. Худо трансцендент оламда мавжуд бўлса ҳам, **лекин** бу оламда инсон билан биргаликда ҳаракат қилади.

Инсон конкрет ҳаракатидаги объективликнинг намоён бўлишини Хенгстенберг нариги дунёнинг (мақсад шакллантирувчи дунё) ҳамма трансцендент муносабатлари, бу дунёда инсон турли ҳаётий **фаолияти** орқали очилади, дейди. Бу муносабат «объективлик» ва «моддийлик»-нинг ўзаро боғлиқлигида яққол кўзга ташланади. Демак, олимнинг **фикрича**, инсоннинг биологик тузилмаси табиий эволюция жараёни **сифати**да тушунилмайди, балки бу инсоннинг объективликка мойиллиги **борлиги** орқали очилади. Инсон биологияси объективликдан келтириб **чиқарилади**, объективликка эга бўлган инсон, шунга хос тана тузилишига эга бўлиш лозим.

Хенгстенберг Ландман каби Геленга қарши мунозарага **киришади**. Геленнинг антропологик биологизмига қарши чиқади. Хенгстенберг Геленнинг антропологиясини таърифлаб, уни ожиз инсон антропологияси, деб атайди.

Шундай қилиб, Хенгстенберг инсоннинг онтологик ибтидосини **руҳдан** келтириб чиқаради. Инсон руҳга эга. Унинг бу хислатини **биологиядан** ва ҳаётий психологиядан фарқлаш зарур, уларни бир-биридан **ажратиш** керак эмас. Хенгстенберг фикрича, руҳ ўз-узини намоён **қилувчи** сифатида кўринади. Руҳ макон ва замондан ташқарқца бўлади, **лекин** ўзи ўзгармас хусусиятга эгадир.

Рухнинг онтологик намоён бўлишини Хенгстенберг ҳаётий **сохалар** уртасидаги муносабатлардан қидиради. Бу муносабатларга кўра, **инсон руҳи** ўз моддий борлиғи орқали хиссиётига тўлади, чунки у **танаси** орқали намоён бўлади, ҳамма ҳаракат шакллари орқали руҳнинг **намоён** бўлишига хизмат қилади.

Рух овози мулоқот орқали тана билан биргаликда эшитилганидек, инсон борлиғининг моддий элементлари руҳнинг онтологик **ўз-ўзини** намоёни орқали инсон индивидуал танаси билан ягоналик даражасигача кўтарилади. Тана «руҳнинг метафизик сўзи» ролини ўйнайди. Шу **тизим** орқали Хенгстенберг заминий, жисмоний ва трансцендент руҳий **ибтидоларнинг** ягоналигини асослашга ҳаракат қилади ва Шелернинг **дуализминини** бартараф этади.

Шундай қилиб, Хенгстенберг инсон тўғрисидаги ўз мулоҳазаларида инсонни дунё билан муносабатига ўз эътиборини қаратади. Шу **муносабат** орқали инсон борлигини очишга ҳаракат қилади. Хенгстенберг **томонидан** ривожлантирилган инсон хулқ-атворининг асосий **феноменологик** тузилмалари — объективлик, нообъективлик ва хоказолар **диний-метафизик** тарзда талқин қилинади.

Хенгстенберг ҳамда фалсафий-диний антропологиянинг бошқа **намояндаларини** танқид қилган файласуф **Ф.Хаммер** булади. Хаммер **улар**

ни бир-бири билан ҳеч ҳам келишмайдиган турли асослардан келиб чиқиб, ўз тизимларини яратганликларини танқид қилади.

Диний антропологик фалсафани Хаммер Хенгстенберг каби диний тамойил асосида ишлаб чиқади. У кейинги антропологлар фикрини ривожлантириб, априор ва апостериор тадқиқот услубларини қўшиб юборади. Хаммер ўзининг таълимотини «фалсафийроқ» қилиб ишлаб чиқади. «Инсон билими, — деб ёзади олим, — «ғоя» орқали олинмайди, аксинча, конкретликдан, хусусийликдан умумий ғоявийликка боради». Шунинг учун ҳам инсон билими ғоя ва мавжудлик билан доимо ўрин алмашиб туриши лозим. Антропологиядаги янгилик, дейди Хаммер, инсон борлигининг бирлигида эмас, балки ана шу бирликнинг субъектдаги тирикликни ва шахсликни турли мазмуний шаклларда намоён бўлишидир. «Инсон,— деб ёзади Хаммер,— ўзини экзистенциал бирликда англатади ҳамда бўлинганликда ҳам ўзини билади».

Хаммер бошқа файласуф-антропологлар каби Шелер қарашидаги зиддиятни ҳамда камчиликларни курсатиб ўтади. Хаммер инсон ҳаётининг аниқ ходисасини теистик ғоядан келтириб чиқаради. Хенгстенберг каби соф инсонийликни илоҳийлик, маънавийлик ибтидоси билан боғлайди. Хаммерда инсон аниқ хатти-ҳаракати маънавий ибтидодан келтириб чиқарилади.

Муҳаббат муносабатлари Хаммерда Хенгстенберг каби талқин қилинади. Лекин Хаммер эътиборини кўпроқ аёл билан эркак ўртасидаги интим муносабатларга қаратади.

Икки севишган қалбнинг учрашуви табиий ва рухий муносабатларни янги юксак даражага кўтаради. Эркак ва аёл муҳаббати икки қалбнинг бўлинганлигини аниқ намоён қилади. Улар бирлашганда тўлиқлик юзага келади. Уз иккинчи ярмини топмаган инсонлар ўзини жуда ғариб хис қиладилар ва унинг ўрнини бошқа нарсалар билан тўлдиришга ҳаракат қиладилар.

Лекин Хаммер ўзининг бу ҳукмлари Худо борлигини «хирсий йўл билан» исботлашга олиб келмаслиги кераклигини огоҳлантириб ўтади. Икки жинс ўртасидаги ҳақиқий ўзаро муҳаббатни хис этган инсон шундай ҳулосага келадики, Худога ҳам ўзининг бутун борлигини бахшида қилса бўлади, лекин шу билан биргаликда ўзлигини сақлаб қолади. Бундай ҳолда, деб ёзади Хаммер, инсон Худонинг борлигини «танасида хис этади».

Шундай қилиб, Хаммернинг диний антропологияси ҳам ортодоксал христиан дунёқараши, дунёни теологик тушунтириш тамойилларига асослангандир. Диний антропологлар ўзларининг диний-ақидавий тамойилларини дунё, инсоннинг яратилиши, инсон руҳининг абадийлиги ҳақидаги фикрларини асослашда ҳам феноменология услубларидан фойдаланадилар. Демак, бу оқим инсонни, инсон борлигини, моҳиятини ҳар томонлама биологик, рухий, маънавий, диний томондан атрофлича очиб беришга ўз ҳиссасини қўшганлиги билан аҳамиятлидир.

ГЕРМЕНЕВТИКА

Фалсафий фикр ривожи асосан икки йўналиш орқали яққол **намоён** бўлади. Бири дунёни тушунтиришда тафаккурий, яъни рационал **талқин**-га эътиборини жалб қилган бўлса, иккинчи йўналиш эса бундай **талқин**-ни бутунлай инкор қилиб, диққатини хаёт, хаёт мазмуни, ирода, дунёда инсон борлиги, моҳияти, эзгулик, адолат, масъулият ва ҳоказо **каби** мавзуларга қаратдилар.

Ана шу икки бир-бирига зид фалсафий оқимлар биргаликда **ривож**-ланди, бир-бирини тўлдирди. XIX—XX асрларда Ғарб мамлакатларида ижтимоий тўфонлар кучайган даврда инсон моҳияти масалаларига қайтиш давр талаби бўлиб қолди.

Ҳозирги кунда Ғарб фалсафасида рационалистик оқимлар билан **бир**-галикда, иррационалистик оқимлар ҳам ривожланиб бормоқда.

Шундай оқимлардан бири фалсафий герменевтика (герменевтика фалсафаси)дир. Унинг йирик намояндаларидан бири **ХАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР** ҳисобланади. У ўзининг «Ҳақиқат ва метод» номли **асарида** герменевтик қарашларини баён этади.

Герменевтика нима? Маълумки, қадимги юнон афсоналарида худолар ва оддий фуқаролар ўртасидаги алоқачи Гермес бўлган. У **инсонлар**-га худоларнинг ҳукмини, худоларга эса инсонларнинг илтимосларини етказган. «Герменевтика» сўзининг маъноси ҳам шундан олинган бўлиб, дастлаб талқин қилиш санъати сифатида қўлланилган. Қадимги матнларни, белгиларни, ўзга тилдаги манбалар мазмунини талқин **қилиш** услуби сифатида ишлатилган. Урта асрда герменевтика теология **билан** чамбарчас боғлиқ бўлган, «черков оталари» асарларини талқин қилишда қўлланилган. Ренессанс (Уйғониш) даврида филологик герменевтика **пай**-до бўлди. Бу даврда унинг вазифаси диний матнларни танқидий қайта кўриб чиқиш, уларни ҳағолардан халос этиш ва дастлабки мазмунини тиклашдан иборат бўлганлиги маълум.

Фалсафий герменевтика XIX асрнинг ўрталарида вужудга **келди**. Унинг асосчиларидан бири Ф.Шлейермахердир. У герменевтикани **рух** ҳақидаги фанларнинг услуби сифатида кўриб чиқди. Олим руҳият **орқа**-ли қадимги матн муаллифларининг ички дунёсига «сингиш» мумкинлигини исботлашга ҳаракат қилди. Шу аснода тарихий шахсларнинг **фао**-лиятини ўрганиб, тарихий ходисаларни қайта кўриб чиқиб, уларни янада чуқурроқ тушунишни таклиф қилди.

Кейинрок, XIX асрнинг охирларида фалсафий герменевтика **В.Диль**-тей орқали «Хаёт фалсафаси» билан кўшилди. «Тарихий тафаккур»ни танқид қилиб, Дильтей тарихни тушунишнинг асосий муаммоси — уни интуитив ҳолда ҳис қилишда эканлигини исботлашга ҳаракат қилди. «Жамиятга тегишли далилларни билишни фақат ички ҳолатимиздан утка зиб, фақат ўз ҳолатимиздек қабул қилиш асосида тушунишимиз лозим.

Мухаббат ва нафрат орқали, тарихий дунёни хиссиётларимиз иштиёкли уйини орқали мушоҳада этамиз. Табиат биз учун соковдир, у бизга бегона, у биздан ташқаридадир. Жамият бизнинг дунёмиздир»¹, деб таъкидлайди Дильтей.

Дильтей фикрича, «хаёт» — рухий жараёндир, уни инсон уйлайди, хис этади, хоҳлайди. «Хаёт», «изтироб» — хиссиётнинг доимий оқимидир, хоҳишлар, қабул қилишлар, тасаввурлар ва хоказолардир, биз уларни ақл орқали била олмаймиз, тафаккурнинг рационал категориялари ёрдамида тушуна олмаймиз. Бу ерда энг зарури — ички рухий тажрибадир, онг далилларини интуитив холда изтиробдан утказишдир.

Гадамерга келсак, у герменевтикани анъанавий иррационалистик талқин қилиш услуби сифатида тушунишдан воз кечади. Ҳозирги фалсафий герменевтиканинг олдингисидан тубдан фарқланишини таъкидлаб утади. Зотан оддинги герменевтика, рухий фанларнинг методологияси сифатида илгари сурилган бўлса, ҳозирги герменевтика Гадамер фикрича, универсал фалсафага айланиши зарур. Унинг таъкидича, герменевтика шундай асосий фалсафий саволга жавоб бериши шарт: бизни ўраб турган дунёни қандай тушуниш зарур? Ана шу тушунишда борлик ҳақиқати қандай акс этади? У ҳозирги фан ҳолатида инсон ўз-ўзини англаши сифатида намоён бўлиши керак.

Ўз давридаги вазиятни таҳлил қилиб, Гадамер шундай хулосага келади: «ҳақиқат» ва «фан» уртасидаги муносабатлар кескинлашаётган даврда услуб масаласи «долзарб масала сифатида намоён бўлади» (616-бет). Гарчи табиий илмий билимда асосан индуктив услуб қўлланилса ҳам, руҳ ҳақидаги фанларда (гуманитар фанлар) ривожланиб бораётган қонуниятларни билишни ўлчаб бўлмайди, деб ёзади Гадамер. Тарихий тушуниш идеали билишда эмас, балки умуман инсонлар қандай ривожланмоқда, халқлар қандай тараккий этмоқда, давлат қандай ўзгармоқда, буларни тушуниш учун нималигини англаш зарур, қандай шаклланганларини аниқлаш керак ва хоказолардан иборатдир.

Гадамер фикрича, «Гуманитар фанлар орқали анъанавий тушунчалар тузилмасини ҳозирги фаннинг услубий ғояларига нисбатан» тезроқ тушуниш мумкин². Маълумотли бўлиш ўз шахсий мақсадларини умумий манфаатлар билан қелиштиришни тақозо этади. Бу эса мавҳумлаштиришга олиб келади, яъни хусусийдан умумийликка борилади, деб ёзади Гадамер. Гегель атамасига мурожаат қилиб, «умумийликка кутарилиш» шу тузилмаларнинг моҳиятидир, шу гуманистик анъананинг мазмунидир, инсонни ҳақиқий рухий мавжудот сифатида намоён қилади, дейди.

Гадамер бу ерда, албатта, ҳақдир. Фанга фақат фойдалилик нуктаи назаридан муносабатда бўлиш керак эмас, ҳар бир билимнинг ижтимо-

¹ Гадамер Г. Истина и метод. — М., 1988. — Стр. 9.

² Гадамер Г. Истина и метод. — М., 1988. — Стр. 59.

ий-сиёсий аҳамияти бордир. Фан ўз чегарасини билиши зарур, у бетараф бўла олмайди, олим ўз кашфиёти учун жавоб бериши керак, жамият олдидаги масъулиятини унутмаслиги лозим. Инсон дастлаб «хусусийлик» ҳақида эмас, руҳий мавжудот сифатида «умумий»лик ҳақида уйлаши керак.

Гадамер очикчасига, фан ёрдамида ақл орқали тарих дунёсини, ҳаётни билиб бўлмаслигини тан олади. Нимаки «ҳаётий бўлса ... ҳақиқатдан ҳеч қачон предметли онг орқали, ақл кучи билан ходиса моҳиятини билиши мумкин эмас. Ҳаётийлик — бу шундай хусусиятки, унга ташқаридан кириб бўлмайди. Аксинча, ҳаётийликни унинг фақат ичига кириб билиш мумкин»¹.

Илмий методологияга қарши Гадамер Аристотель ахлокига мурожаат қилади. Ахлокий билимни, Аристотель таърифича, предметли билим деб атамайди, яъни билувчи ўзи очган далиллар олдида турмайди. Аксинча, у бевосита ўзи билан ходиса таъсиридадир. Бу шундай нарсадирки, уни ўзи бажаради. Эстетик кечинмаларни, хисларни Гадамер фикрича, фақат ҳис қилинади, қайта тикланади.

Тарихни объектив, илмий услуб орқали билишни Гадамер инкор қилади ва Ф.Шлейермахернинг субъективизмида, ҳамда В.Дильтей карашларидан узоқлашади. Гадамер Шлейермахер ва Дильтейнинг субъектив психологазмани танқид қилади, уларнинг (тарихий ходисани, ҳикматларни, матнларни ва ҳоказо) дастлабки йўналишни аниқлашдаги ҳаракатларини етарли эмас, дейди.

Гадамер фикрича, ҳақиқий тушуниш маҳсуддор муносабатдир, бундай муносабат тарихни бевосита тушуниш жараёнини енгиллаштиради. Тарихшунос бир муаллиф асарини ўрганар, тарихий ходисани талқин қилар экан, ўрганувчининг тасаввури, мулоҳазалари доимо асар мазмунини, руҳиятини айнан акс эта олмайди, деб хулоса қилади Гадамер.

Тушуниш уфқларнинг қўшилиш жараёнидир, деб таъкидлайди Гадамер. Талқин қилувчи тарихий вазиятта кириш учун у ўзлигини бироз унутиши лозим ҳамда матннинг ўзига хослигини тасаввур қилиши зарур, шунда талқинчи учун янги қирралар очилади.

Лекин бу нарсалар қандай амалга ошади? Дастлаб шуни англаш зарурки, тадқиқотчи ёки тарихшунос матнни ўрганишдан оддин матн тўтрисида тушунчага эга бўлади (тушунишдан олдинги англаш); у ўзи яшаган шароитнинг, муҳитнинг (оила, жамият, давлат) маҳсулидир. Тушунишдан олдинги англаш дастлабки фикрдир. Шундай қилиб, дастлабки фикр ёлғон ҳукм бўлиши мумкин эмас, лекин у ижобий ёки салбий бўлиши мумкин.

Айнан шу ерда «тарихий герменевтика қўлланилиши керак,— деб таъкидлайди Гадамер. — Ҳамма дастлабки фикрлар олиб ташланиши

¹ Гадамер Г. Истина и метод. — М., 1988. — Стр. 304.

зарур, бу энг умумий талабдир»¹. Гадамер фикрича, таомиллар, урф-одатлар, фикрлар, рефлексияга нисбатан инсон мавжудлигининг тарихий борлигини ташкил қилади. Улар қонуний, зарурийдир. Уларнинг асоси объектив тарихий шароит билан боғланadi. Вазифа бу таомилларни олиб ташлашдан иборат эмас, уларни англаш, инобатга олиш, мисол сифатида келтириш, тартибга солиш лозим. Гарчи олиб ташлаш зарур бўлса, ёлгон тасаввурларни олиб ташлаш зарур. Лекин ёлгон фикрларни билиш, салбий таомиллардан халос бўлиш учун тадқиқ қилинаётган хабар, битик — матн, ходисалар билан доимий «мулоқот» олиб бориш зарур, анъаналарни доимо саволга тутиш лозим.

Зотан, битиклар, хабарлар, ходисалар, анъаналар, Гадамер фикрича, тажриба жараёнида билинадиган, ўтиб кетган нарса эмас; уларнинг ўзи биз билан мулоқотга киришади, худди «у» сингари дастлаб тарихий герменевтика оддида анъана ва тарих уртасидаги мавҳум зиддиятларни олиб ташлаш лозим, тарих ва уни билишдаги қаршиликни енгиш лозим. «Тирик анъана ҳаракати билан тирик тарихий тадқиқот фаол бирликни ташкил қилади»².

«Агар кимда-ким «ўз услубининг объективлигини тан олса, ўзини тарихий шартланганлигини инкор қилса, ҳар қандай таомиддан озодлигини мутлақлаштирса, худди шу таомилларнинг қатта таъсиридан халос бўлмайди, ўзи томонидан бу ҳол назорат қилинмайди...

Бу ерда «мен» ва «у» ўртасидаги муносабатлар ҳам қатта роль ўйнайди. Ким рефлексия йўли билан икки томонлама муносабатларнинг иштирокчиси сифатида ҳаракат қилса, уларни ўзгартиради, ахлокий заруратлигини бузиб ташлайди»³.

Ҳақиқатан, Гадамернинг таъкидлашича, инсон ҳақиқий дунёнинг муайян ходисаларини тушуниши учун ёки бирон-бир тарихий ҳужжатни талқин қилиши учун (герменевтика терминологияси билан айтганда), «матн»ни, маълум маънода «тарихий тушунишга», ёки «тушуниш ибтидо-сига» эга бўлиши шарт. У яшаётган ва ҳаракат қилаётган тарихий вазиятни англаши, ундаги «таомилларни» аниқлаб олиши зарурдир, тарихий ҳолатни тушунишга интилиши, мозийдаги ходисаларни қандай содир бўлганлигини очиши керак, яъни «матн»га «сингиши», уни «ҳис қилиши», шу асосда фактларни, ходисаларни, жараёнларни талқин қилиши, шарҳлаши, баҳо бериши лозим.

Албатта, бундай вазиятда тарихшунос «мулоқот» олиб бориб, тарихни доим «қайта кўчириш»и шарт эмас. Шунинг эса тутиш лозимки, тарих — «ўлик манбалар эмас». Тарихий ходиса бизга янга фактлар, ҳужжатларнинг маълум бўлиши билан ҳам доимий таъсир қилиб туради. Бошқа томондан, ҳозирги вазифаларнинг янги қирралари, узоқ ўтмишда

¹ Гадамер Г. Истина и метод. — М., 1988., стр. 328.

² Ўша асар. — стр. 336.

³ Уша асар. — стр. 424.

маълум бўлган бўлиши мумкин, яъни янгилик, хотирадан кўтарилган эскиликдир. Асосан, мозий билан «мулоқот» ҳозирги ходисаларни тушуниш учун зарурдир. Бу ҳақиқатни Президентимиз И.А.Каримов кўпгина суҳбатларида қайта-қайта таъкидлаб ўтганлар.

«Миллий мафқуранини шакллантиришдаги энг катта манба ҳаққоний ёритилган тарихдир. Тарихни билмай туриб, мафқуранинг фалсафий нсгизларини англаб бўлмайди. Чунки мафқуранинг фалсафий асослари уз даврида тарихий ҳақиқат туфайли туғилган»¹.

Фалсафий герменевтика нафақат тарихий услуб сифатида майдонга чиқди, балки фалсафий борлик тўғрисида ҳам ўз қарашларини илгари сурди. Албатта, Гадамер субъективизмни, солипсизмни инкор қилади. Герменевтика дунёнинг субстанционаллигини тан олади. Борлик асосини, онтологияни герменевтика нимада кўради?

Гадамер бу масалани ечишда антик давр фалсафасига мурожаат қилади. Бунда у, айниқса, Платоннинг ғоялар тўғрисидаги фикрларини тўла-тўқис тасдиқлайди. Платон субъективизмдан фарқли ўларок, тушунча — борлик, демайди. Аксинча, «руҳ» борлиғи Платонда ҳақиқий борликка дахлдордир, яъни ғоя каби моҳиятий соҳага тегишлидир. Арасту ҳам руҳнинг бугун мавжудликка тегишли эканини тан олади. Демак, Гадамер таъкидича, тафаккурда дунёдан ташқаридаш эркин руҳ ҳақида сўз ҳам бўлиши мумкин эмас. Улар биргаликда мавжуддир. Уларнинг боғлиқлиги бирламчи хусусиятга эгадир.

Э.Гуссерль ва М.Хайдеггер фалсафий қарашларида Гадамер субъективизм ва метафизика инқорини кўради. Айниқса, М.Хайдеггернинг кўйидаги хулосасини тўла қўллаб-қувватлайди: «Ҳаёт ... трансцендентал редукцияланган субъективликдир... бу эса объективликнинг манбаидир»². Гадамер яна Хайдеггернинг фалсафий тизимини ҳам мақтайди, чунки у борлик билан биргаликда ноборлик масаласини ҳам ечишга ҳаракат қилган. Метафизика бўлса, унинг фикрича, бу масаланинг тўла ечимини топа олмаган. Хайдеггер борлик, ҳақиқат ва тарихни замонга боғлиқлигини исботлаб берди, шунингдек, борлик ва ноборлик бир-бири билан «диалектик» боғлиқдир; борликни тушуниш, ҳақиқатни бундай талкин қилиш вақтга, замонга боғлиқлигини таъкидлайди.

Хайдеггердан кейин Гадамер тасдиқлайдики, ҳар қандай инсоний тажриба чеклангандир. Кимки ана шу ҳақиқатнинг абадий эмаслигини хотирасида тутса, келажак ва замон унинг ҳукмида эмаслигини англайди.

Инсон билиминини дастлаб нима йўналтиради? Нима унинг тажрибасини шакллантиради?— деган саволларга у тил, сўз, деб жавоб беради.

¹ Каримов И.А. Миллий истиклол мафқураси — халқ эътиқоди ва келажакка **инсонч**-дир. — Т., Ўзбекистон, 2000. 26—27-б.

² Гадамер Г. Истина и метод. — М., 1988. — Стр. 299.

Хайдеггер рухида Гадамер таъкидлайдики, борлиқ сўздир. Факатгина сўз орқали инсонга борлиқ ҳақиқати очилади. Нутқий хусусият инсон тажриба дунёсига боғлиқ. Бу эса дунёни предметлаштиришдан йироқдир. Сўз — муҳитдир, унда мен ва дунё авваданок ўзаро бир-бирига тегишли эканлигида намоён бўлади¹.

Гадамер герменевтик фалсафанинг вазифаси — «Гегель рух феноменологиясининг йўлини» босиб ўтишда, деб билади, албатта, тескари йўналишда, ҳар бир субъективликда субстанционализмнинг намоён бўлиши сифатида тушунади. Факат сўз дунёни тузади, «инсон дунёси борлигини» аниқлайди, айнан тил нутқ сўзлайди, биз у орқали суҳбатлашамиз.

«Узини намоён қилиш, ўзини сўзлаш» — иккинчи мавжудликни қабул қилишни англамайди. Аксинча, ўз-ўзини намоён қилиш борлиққа мансубдир. Шундай қилиб, сўзда биз спекулятив бирликни кўрамиз, яъни борлиқ билан узини намоён қилиш фаркланади, лекин бу фарқ бўлиши керак эмас... Юқорида фикр юритилган ҳодиса, айтилган сўзнинг ўзидир. Лекин сўз шунинг учун сўзки, сўз орқали бирор нарса мазмун топади. Ва аксинча, сўз орқали ифодаланган нарса илгаридан мавжуд эмас, балки сўз орқали аниқланади, деб таъкидлайди Гадамер.

Албатта, Гадамернинг бундай фалсафий қараши Гегелдан фаркланади. У Гегелни шунинг учун танқид қиладики, Гегель сўзни тафаккурнинг намоён бўлиши сифатида аниқлайди ва тафаккурни сўздан оддин ва унга боғлиқ бўлмаган ҳолда мавжуд, дейди. Гадамер фикрича, сўз фақат тафаккурлаш жараёнида намоён бўлади.

Гадамер сузни мутлақлаштиради. Унинг нуктаи назари бўйича, айнан сўзда, унинг воситасида билдирилган мазмун орқали дунё шаклланади ва биз унда яшаймиз. Айнан априор сўз чегарани, шарт-шароитни аниқлайди, унинг ёрдамида биз ўз дунёмизни ва тарих дунёсини тушуниш услубини очамиз.

Гадамер сўзни борлиққа айлантиради. Сўзни ўйин, деб олади. Ана шу ўйинда ҳам асосни кўради, ҳам билиш моҳиятини аниқлайди, ҳам тарихни тушунишни ифодалайди.

Унинг фикрича, бу қандай ўйин? Унинг субъектлари кимлар? Гадамер дастлаб бу тушунчани субъективликдан ҳалос қилишга уринади. Унинг фикрича, ўйин санъат асари ижодкорининг ҳолати ҳамда унинг рухий тузилишига боғлиқ эмас, уни субъектив эркинлигини акс этмайди... аксинча, санъат асарининг борлигига боғлиқдир. Яъни, Гадамер фикрича, ўйин, ўйналувчи ва ўйновчилар орқали намоён бўлмайди, балки ўйин ўйновчилар орқали ўз намоёнлиги топади. Уйинни ўзи ўйнайди, ўзига ўйновчиларни жалб қилади, деб таъкидлайди Гадамер².

¹ Гадамер Г. Истина и метод. — М., 1988., стр. 520.

² Уша асар. — стр. 148.

Ана шу мулоҳазаларни Гадамер тарихни билиш жараёнига ҳам таъбиқ қилади. Унинг фикрича, тарихни ҳақиқий тушуниш **гузалликни** эстетик мушоҳада этишга ўхшайди. Айнан ўйинда, ҳеч қандай манфаатсиз эстетик хузурланиш ҳамда натижада билиш ҳам мумкин. Шунинг учун ҳам Гадамер бизнинг тушунчамиз қанчалик ўйинга яқин булса, шунча у ҳақиқатдир, деб ҳисоблайди.

Ўйин моҳиятини конкретлаштириб, Гадамер «герменевтик давра» тушунчасига мурожаат қилади. Айнан «давра» тушунчасини **ўйин сифатида** очади, талқинчи ҳамда тарихий матн ва аъёналар ўртасидаги муносабатни равшанлаштиради.

Давра бўйлаб ҳаракатнинг мазмуни нимада? Доимий равишда пайдо бўладиган қисм ва бугун ўртасидаги, хусусийлик ва умумийлик **ўртасидаги**, иккиламчи ва бирламчи ўртасидаги зиддиятнинг ҳажмидан **иборат**дир. Матнда маълум маънода илгаридан мавжуд бўлган тушунча **орқали** умуман билиб, бу билимни талқинчи чуқурлаштириб бораверади, **натижада** ягоналикни англайди. Шу асосда ташкил қилувчи қисмларни **тушуниш** чуқурлашади ва ҳоказо, бу «давра» орқали яна давом этади.

Умуман олганда, Гадамер ва герменевтиканинг бошқа намояндаларининг фикрларича, тарихнинг ҳамма лавҳаларида, бурилишларида **инсонлар** ўзгармай қолганлар. Шундан улар сўзни, аъёналарни, **алока** муносабатларини мутлақлаштирдилар.

Фалсафий герменевтика тарафдорлари сўзни ижтимоий **борлиққа**, амалиётга боғлиқлигини инкор қиладилар, сўзни ўзига хос, бегоналашган махсулот сифатида кўриб, улар алока-муносабатини мукамаллаштиришни илгари сурадилар.

Ҳозирги фалсафий герменевтиканинг дунёкараши шундан **иборат**. Тушунишдан оддинги фикр, интуиция, талқин қилиш, тушунтириш **ва** ҳоказолар — асосий назарий билим категорияларидир, улар **гуманитар** билим соҳалари бўлган семиотикада, мантиқда ва тил гаоологиясида, филология ва танқидий адабиётда, таржимонлик фаолиятида **ва** **ҳоказоларда** «ишлатилади». Шундай қилиб, фалсафий герменевтика **тарихни** тушунишда, уни талқин қилишда ҳамда дунёни ўзига хос акс **этишда** маълум ўз ўрнига эга бўлган йўналиш бўлди, ҳозирда ҳам бу фалсафий дунёкарашнинг тарафдорлари мавжуд. Герменевтика ўтмишни ўрганишда услуб ролини ҳам уйнамоқда.

ПОСТПОЗИТИВИЗМ ФАЛСАФАСИ

Постпозитивизмнинг йирик намояндаларидан бири **Карл Поппер** ҳисобланади. К.Поппер ўз диққат-этиборини ижтимоий-тарихий **жараёнларни** ўрганишга жалб қилди. Унинг асосий асари «Очиқ жамият ва унинг душманлари», деб аталади. Мазкур асарда Поппер фалсафа **тарихи** даврларини таҳлил қилиб чиқади.

У таҳлилни қадимги давр фалсафасидан бошлайди, бунда дастлабки демократик жамиятларнинг пайдо булишини, хусусан, Афина давлат-шаҳарлари тарихини таҳлил қилиб беради.

Шунингдек, Поппер қадимги давр файласуфларининг давлат тўғрисидаги фикрларини ҳам таҳлил қилиб чиқади. Юнонистонда дастлабки демократик жамият Афинада шаклланди, у қулдорлик демократияси эди. Бу жамият қадимги аристократик тизимга қарши восита сифатида вужудга келди. Аристократик полис давлатларни зодагонлар сулоласи бошқарар эди. Аристократик тузумни қадимги файласуфлардан Гераклит Эфесский, Платон ёқлаб чиққан эди. Поппер бу икки донишманднинг жамият, давлат ҳақидаги фикрларини таҳлил қилади. У Гераклитни жамият таракқиётини орқага қайтиш жараёнида, деб талқин қилгани учун танқид қилади. Гераклит фикрича, гўзаллик ва мутаносиблик дунёси абадий дунёдир. Шунинг учун ҳам у ўзгармасдир. Заминий дунёда эса ҳамма нарса ўткинчидир, ўзгарувчандир, нисбийдир. Шунинг учун зами-ний ҳаёт мутаносиб ва абадий бўла олмайди. Гўзаллик дунёси, Гераклит фикрича, илоҳий логос дунёсидир. Бу дунё оқувчанликни, ўзгарувчан-ликни аниқлаб беради. Заминий қонунларда самовий қонуниятлар акс этади. Бу дунёда ҳамма нарса ўзгарувчан, оқувчандир.

Поппер Гераклитни демократик жамиятнинг биринчи душмани, деб билади, уни «танланганлар» назариясининг тарафдори, деб ҳисоблайди. Гераклит фикрича, ана шу «танланганлар» халқдан ажралиб туради, улар доноликка эгадирлар, ўткир нигоҳлидирлар, илоҳий интуицияга эгадир-лар. Улар ходисаларни тўғри талқин қиладилар, уларга таъсир эта олади-лар. Лекин омма бундай шахсларни қабул қилмайди, уларни ҳайдайди. Оммани манфаатдор шахслар бошқаради. Гераклит бундай шахсларни демагоглар, плутократлар, деб атайди. Бундай шахслар сўзларида халқ манфаати ҳақида бонг урадилар, аслида эса бевосита ўз манфаатларини кўзлайдилар. Гераклитнинг интуиция ҳақидаги таълимотини Поппер мистика деб атайди, дунёқарашини эса рационализмга қаршиликда айб-лайди.

Гераклит қарашини Афлотун давом эттиради. Гўзаллик ва мутано-сиблик дунёсини Афлотун ғоялар дунёси, деб атайди.

Ғоялар дунёсини Афлотун нарсалар дунёсига қарши қўяди. Абадий ғоялар илоҳий моҳиятлардир. Поппер Афлотуннинг ғоялар дунёсини ҳаракатсизликда, ўзгарувчан эмаслигида айблайди. Лекин бу Афлотун ижодининг биринчи даврига хосдир, иккинчи даврда эса Афлотун ғоялар дунёсининг эволюцияси ва мукаммаллашиши ҳақида фикр юритади. Узининг «Пир», «Тимей», «Федон» каби диалогларида коинотнинг пифа-горча тузилиши ҳақида фикр юритади. Афлотун космогонияси Гераклит-нинг қарашларига ўхшашдир. Ҳар икки таълимотда ҳам марказда дои-мий ҳаракатчан, фаол олов туради. Афлотун ҳам, Гераклит ҳам оловни жисмоний жараён сифатида эмас, рухий самовий ходиса сифатида

тушунганлар. Шунинг учун ҳам олов уларда абадий тириклик тимсолида намоён бўлади.

Поппер Афлотуннинг ижтимоий қарашларини танқид қилади. Афлотун фикрича, идеал давлат бошқаруви давлат қонунчилигига асосланган тоталитар тузумдир. Шунингдек, Поппер Афлотун дунёқарашида марказий ўринни эгаллаган коллективлик, адолат тушунчаларини ҳам танқид қилади. Коллективлик, деб ёзади Поппер, шахс ривожига тўсик бўлади, унда шахс ўз манфаатини коллектив манфаатга бўйсундиришга мажбурдир. Коллектив индивиднинг, шахснинг ижодий кучини рўёбга чиқаришга тусқинлик қилади.

Лекин Афлотуннинг идеал давлатида оддий фуқаролар ҳаракати бошлиқлар кўрсатмаларига бўйсунгандир. Бошлиқларнинг буйруқларига итоат қилиш керак. Бундай қуллик руҳияти Афлотун томонидан оқланади, чунки инсонлар табиатан бошқарувчилар ва бўйсунувчиларга бўлинадилар. Инсонлар ўз руҳий ривожларига кўра бир хил даражада эмаслар. Ана шу руҳий тенгсизлик давлатда табақа, тоифаларни вужудга келтиради. Юқори табақалар руҳий ривожига юксаклиги учун бошқаришлари керак, қуйи табақалар эса итоат қилишлари лозим. Ана шундай давлат тузуми Афлотун фикрича, «давлат фаровонлигига» олиб келади. Агар давлат ривожланса, пировард натижада омма ҳам юксалади.

Давлат бошқарувчилари, Афлотун фикрича, донишмандлигига қараб сайланади. Идеал давлат бошқарувчилари донишмандлар, файласуфлардир.

Афлотун ўзининг давлат ҳақидаги қарашларида икки бир-бирига зид ҳодисалар — патриархар — жамоавий тузумни ҳамда давлатни қушишга ҳаракат қилади. Бундай «давлат» намунаси Қадимги Спарта давлатида намоён бўлган. Поппер бу ҳодисани таҳлил этиб, қадимги жамиятлар асосида бутунлай янги турдаги давлатлар вужудга келади, дейди. Бундай давлатларни демократик давлатлар, деб атайди ва улар ҳозирги Ғарб демократик давлат тузумларининг асосидир, деб ҳисоблайди Поппер. Қадимги Афина демократиянинг намунасидир. Уларда Поппер индивидуализм, эголитаризмнинг туғилишини куради. Зотан, Поппер фикрича, индивидуализм альтруизмни инкор қилмайди. Индивидуализм эгоизмнинг синоними эмас. Шундай қилиб, индивидуализм, эголитаризм, Поппер фикрича, гуманизмдир. Шоҳ Перикл ва Афина демократиясининг бошқа раҳнамолари орқали олим демократия ўз табиатига кўра инсонпарварлик асосига эгаллигини исботлашга ҳаракат қилади.

Демократия қонун олдида ҳамманинг тенглигини англайди. Демак, жамиятнинг ҳар бир аъзоси тенг имкониятларини тарғиб қилади. Зотан, бу тенглик инсоннинг табиий ҳолатидан келиб чиқмайди, балки қонун олдидаги тенглик назарда тутилади. Ҳар бир кимса бошқарувчи ҳукуматни сайлаш ҳуқуқига эга ва ўзи ҳам сайланиши мумкин. Мана шу таомийл Поппернинг демократик давлатидан Афлотуннинг идеал давлатини

бир-биридан кескин фарклайди. Афлотунда сайлаш ҳукуки йўқ. Бир синф вакили иккинчи синфга ўта олмайди. Поппер демократик давлатида эса ҳар бир шахс эркин фаолият билан шуғулланиш ҳукукига эга.

Давлат хусусий мулкни химоя қилади. Демократия инсон ҳуқуқларини ҳам химоя қилади. Шундай қилиб, демократик давлат ўзининг узок тарихий тараққиёт йўлини босиб ўтади, ўрта аср, янги давр ва ҳозирги энг янги давргача эволюциясини бошидан кечиради. Демак, Афлотуннинг давлат тўғрисидаги фикри орқали биз энг қадимги тоталитар давлат тузуми билан танишдик. Коммунистик давлат ҳам тоталитар характерга эга. Лекин Попперда тоталитаризм тушунчаси коммунизмга нисбатан кенгроқ маънода ишлатилади. Масалан, христианлик тарихида ҳам у тоталитаризм хусусиятларини кўради. Урта аср христианлик черкови инквизициясида бу ходиса яққол намоён бўлади. Инквизиция хурфиқрловчиларни таъқиб остига олиб, уларни ёндириб, азоб-укубатларга дучор қилар эди.

Хурфиқрлилик ҳозирги демократик давлатларнинг асосий тамойилларидан бирини ташкил қилади. Хурфиқрлилик нима? Албатта, у тўғри ақлий тафаккурдир. Шунинг учун ҳам Погшер демократик давлат деганда, биринчи навбатда, ақл устуворлигини назарда тутлади.

Ақл устуворлиги деганда нима тушунилади? Тўғри, мантиқан тафаккурлаш қобилиятидир. Мантиқий позитивизм вакили сифатида Попперга бундай услуб ҳосидир. Мантиқий тафаккурнинг қуроли сифатида Поппер танқидни қўллайди.

Шу позициядан туриб, Поппер Арасту мантиғини танқид қилади. Унинг учун эътиқод аҳамият касб этмайди, уни тафаккурлаш жараёни қизиқтиради. Шунинг учун ҳам у интуицияга танқидий ёндашади, уни ғайритабиий ходиса, деб тушунади, мантиқий ақл чегарасига синамайди.

Арасту бирламчи интуиция асосларининг мавжудлигини тан олади. Бу асослар билим орқали исбот талаб қилмайди, улар дастлабки бирламчи, тайёр билимлардир. Шунинг учун ҳам бу билимлар ҳеч қандай таҳлилга муҳтож эмас. Уларни шубҳа остига олиш мумкин эмас, аксинча, уларга ишониш керак. Шунинг учун ҳам бирламчи билимларга ишонч-эътиқод Арасту учун тафаккурлашдан илгари туради. Қадимги даврдан бошлаб интуиция инсон билимларига сингиб келган. Интуиция илоҳий билим сифатида тушунилган, унга ҳеч қандай исбот керак эмас, шубҳа ва танқиддан мустасно илоҳий билимдир.

Поппер интуитив, иррационал билимни танқид қилади. Афлотуннинг давлат тўғрисидаги назариясини иррационал, деб атайди. У индивид манфаатларини инкор қилади, индивидуаллик умумийча бўйсундирилган. Адолат, Афлотун фикрича, давлатнинг бутун талабларига жавоб беришни англатади. Масалан, бир табақа вакили иккинчи табақага ўтиб

кетса, унда давлат талаблари бузилади ва адолатнинг барҳам топишига олиб келади. «Давлат»га маъқул бўлган нарса адолатли, номаъқул бўлган нарса эса адолатсиздир. Адолатни бундай талқин қилишни Поппер ҳақли равишда тоталитаризм, деб атайди. Поппер жамоа тушунчасини тоталитаризм тушунчаси билан айнанлаштиради. Альтруизм ва гуманизм тушунчалари коллективизмдан, тоталитаризмдан келиб чиқмайди, балки индивидуализмга хосдир. Поппер Афлотунни коллективни индивидга карама-қарши қўйишликка айблайди, зид қилиб қўяди.

Поппер ўзининг «очик жамият» тўғрисидаги таълимотини илгари суради.

«Очик жамият» нима? Очик жамият, Поппер нуктаи назарича, демократик жамиятдир. Бундай жамият индивидуаллик тамойилларига асослангандир. Унга ёпиқ жамият қарши туради. Афлотун фикрича, «оналик» (матриархат) тузумининг бузилиши, мазҳаб муносабатларини барбод бўлиши ахлоқий инқирозга олиб келди, бу эса ижтимоий бўҳронларни келтириб чиқарди. Уларга барҳам бериш мақсадида Афлотун «идеал давлат» назариясини илгари сурган эди. Лекин унинг бу таълимоти Поппер фикрича, ёпиқ жамият таълимотига тўғри келади.

Бу таълимотни Поппер тарихийлик тамойили билан асослайди. Тарихийлик шундай дунёқарашки, у ўз ибтидосини тарихий жараёндан келтириб чиқаради. Погшер К.Маркснинг қиймат назариясини чуқур таҳлил қилиб чиқади ва уни ахлоқ билан боғлиқлигини очиб беради.

Поппер шахснинг камол топиши кўп жиҳатдан жамиятга боғлиқ, дейди. Жумладан, оилага, дўсту биродарга, атроф-муҳитга ҳам боғлиқдир. Шахс ижтимоий ва табиий атроф-муҳитнинг маҳсулидир. Шахс ҳақида фикр юритиб, Поппер Бетховенни мисол қилиб келтиради. У машҳур мусиқашунос бўлган, лекин гаранг бўлган. Уни машҳур бўлишига оиласи, табиий иқтидори, жамиятдаги аҳволи ҳамда мусиқий маълумоти, албатта, катта таъсир кўрсатган. Ана шу факторларни келтириб, Погшер даҳоликнинг сири нимада эканлигини очмоқчи бўлади. Даҳолик бу янгиликнинг туғилишидир. Янгиликнинг ўзини мантикий йўл билан исбот қилиб бўлмайди, буни мантикий позитивизм вакиллариининг ўзи ҳам тан олишган. Масалан, Анри Пуанкаре янгиликни интуиция орқали туғилишини тан олган. Хеч бир янги математик ғоя илгариги эски математик ғоялардан келтириб чиқарилмаган, деб ҳисоблайди Пуанкаре. Унинг фикрича, янгиликнинг туғилиши интуитив жараёндир, у хеч қандай мантикий чегара чизикларига тўғри келмайди. Шундан келиб чиққан ҳолда айтишимиз мумкинки, Л.Бетховеннинг даҳолиги илохий интуициянинг намоён бўлишидир. У гаранг бўлишига карамай, самовий мусиқа оҳанглариини ўз қалбида ҳис этиб, коинот гармониясини эшитиб, ўз симфонияларини яратади. Унинг даҳолигининг сири ҳам шундадир. Албатта, жамиятдаги ўрни, мусиқий маълумоти, оиласининг ёрдами иккиламчи сабаблардир.

Поппер ўзининг китобида рационализм ва иррационализмга характеристика беради. Рационализм деганда Поппер нимани тушунади? Бу терминлар, яъни «ақл» ва «рационализм» аниқ тушунчалар эмас, қайси маънода тушунишни аниқлаштириш лозим. Биринчидан, бу тушунчаларни мен жуда кенг маънода ишлатаман: шуни таъкидлаш зарурки, булар фақат интеллектуал фаолиятда қўлланилмайди, кузатиш ва тажрибаларда ҳам намоён бўлади. Иккинчидан, бу терминни мен, қўпгина муаммоларни ҳал қилишда умумий ёндашувни тушунаман, яъни бирор бир масалани кўришда туйғу ва ҳиссиётга эмас, балки аниқ тафаккурга, ақлга мурожаат қилиш зарур».

Рационализмни инсонларнинг бир-бирларига бўлган муносабатлари, юриш-туришлари нуктаи назаридан ҳам баҳолаб, Поппер шундай деб ёзади: «Мен адашишим ҳам мумкин, у ҳам хато қилиши мумкин, лекин биргаликда биз ҳақиқатга яқинлашамиз». Рационализмни бундай ҳодда тушуниш, олим фикрича, инсонларни бир-бирини тушунишига ёрдам беради, ўзаро келишув йўлларини топишга туртки бўлади. Келишув тафаккурдан ташқарида бўлмайди, масалан, юксак ҳиссиёт бўлган муҳаббат орқали келишувга келиб бўлмайди. Ҳар бир севувчи томонлар ўз манфаатини унутиб, севувчиси манфаатини кўзлаб ҳаракат қилади, натижада келишувга келинмай, ўз манфаати амалга ошмайди. Масалан, «Том театрни яхши кўради. Дик бўлса раксни яхши кўради. Лекин Том Дикни яхши кўрганлиги учун раксга боришни таклиф қилади, Дик Томни яхши кўрганлиги учун театрга боришни илтимос қилади». Натижада, дейди Поппер, иккиси ҳам ўз манфаати юзасидан келишувга келмайди. Ва бундай муҳаббат аста-секин нафратга олиб келиши мумкин. Шундай қилиб, Поппер хулоса қиладики, муҳаббат нафратни келтириб чиқаради. Чунки ҳар икки томон ўз манфаатидан воз кечиб, ўз қизиқишини амалга ошира олмайди.

Поппер иррационализмни қандай аниқлайди? «Иррационализм — ақл орқали ҳаракат қилиш эмас, балки ҳиссиёт ва ҳирслар инсонни ҳаракатга чорлайди». Иррационализмни фақат туйғу ва ҳиссиёт, деб атайди ва ақлга қарши қўяди. Лекин ҳиссиёт ва туйғу билишнинг биринчи поғонасини ташкил қилади. Эксперимент ҳам, тажриба ҳам ҳиссиётимиз иштирокида амалга оширилади. Ҳиссиётни биз инсон руҳий ҳолатининг намоёни сифатида оладиган бўлсак, бундай ҳиссиёт тажрибада иштирок этадиган ҳисларга нисбатан фарқ қилади. Шунинг учун иррационализмни туйғу ва ҳислар билан боғлаш ўрнига инсоннинг руҳий ва маънавий ҳолати билан боғлаш тўғривроқ бўлади.

Кўрқув, муҳаббат, нафрат, эркинлик инсон руҳининг ҳолатларидир. Поппер фалсафий мушоҳада юритишнинг фақат тафаккурий томонини кўради. Поппер фалсафани фан сафига қўшади, интеллектуал хурфиқрликка киритади.

Сукрот таълимотини таҳлил қилганда ҳам Поппер унинг машхур шиорини (яъни: «Инсон, ўзингни бил!») мушоҳадавий тафаккур онги сифатида талқин қилади. Сукротнинг руҳ ҳақидаги эслатмаларини тан олмай, уларни психик ҳолатларга йўяди. Поппер иррационализмни тафаккурдан маҳрум бўлган психологизмга боғлайди. Агар Поппер иррационализм тарихига назар ташлаганда, унинг илдизи қадимги пантеистик таълимотларга бориб тақалишини сезар эди. Масалан, Ғарбдаги орфик мактабларнинг таълимотида биз иррационализм белгиларини кураимиз. Пифагор қарашларида иррационализмнинг моҳияти очиб берилган, унда инсон тафаккури интуиция орқали дунёвий ақл билан боғланиши таъкидланади. Пифагорда рационализм билан интуициянинг боғланганлигини кўраимиз.

XIX аср охирида бу ғояни француз файласуфи Анри Бергсон ривожлантиради. Узининг эволюцион назариясида фанга ва интеллектуал билимга юксак баҳо бериб, булар интуитив билимга кўшимча бўлиши керак, дейди Бергсон. Бергсон фикрича, интуиция ва интеллект бир-бирини тўлдиради, билиш жараёнини ижодиётга айлантиради.

Фрэнсис Бэкон ўз даврида рационал тафаккурнинг хатолари ҳақида фикр юритган эди. Унинг фикрича, бу хатоликларни йўқотиш тажриба орқали амалга ошади. Абу Али ибн Сино ҳам билишда тажрибанинг ролини инкор этмаган ҳолда, инсон тафаккурига нурланиш хослиги тўғрисида гапирди. Бундай нурланиш фақатгина мутлақ хотиржамликдагина намоён бўлади. Сўфизм ва йога мактаблари сукунатга эришишнинг бир неча услубларини ишлаб чиққанлар. Шундай қилиб, иррационализм инсоннинг ички дунёсига мурожаат қилади. Поппер шарқона иррационализмни ҳам, ҳинд иррационализмни ҳам инкор қилади.

Поппер иррационализида чекланган билимдан чекланмаган билимга ўтиш, тўлиқ бўлмаган билимдан тўлиқ билимга ўтиш тақозо этилади. У иррационалист Келлер мулоҳазасини келтиради: «Биз янги даврга қадам босишимиз лозим, унда инсон руҳи ўзини мистик ва диний имкониятларини тикласин, янги афсоналарни яратиб, ҳаётни моддийлаштиришга ва механиклаштиришга қарши чиқсин. Инсоний руҳ инсониятга шофер ёки техник сифатида мажбуран хизмат қилишдан қутулиб, шоир ёки комил инсон сифатида қайта туғилади, инсонларни орзуларига бўйсундиради. Интеллектуал донолик ва илмий дастурлар сингари, ишончга лойиқ қалбий доноликка эга бўлади, лекин бу донолик янада илҳом бахш этади ва кўтаринки руҳда ҳаракатга чорлайди»¹.

Юкоридаги фикрларни таҳлил қилиб, Поппер унинг муаллифини ўрта аср мистикасига қайтишни даъват қиляпти, дейди. Илм-фаннинг аҳамиятини камситишда айблайди. Лекин Келлер ўрта асрга қайтишни

¹ *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 2. 259-бет.

тарғиб қилмаганлиги аниқ кўриниб турибди. У фақат инсон руҳининг ижодий имкониятлари ҳақидагина фикр юритган.

Умуман олганда, ҳар бир инсонда интуитив қобилият мавжуд. Бу инсон руҳиятининг кичик ички коинотидир. Ана шу кичик коинотда қатта коинот акс этади. Келлер инсонни ўз коинотини кашф этишга чақиради. Бу коинотнинг имкониятлари чексиздир. Қисқача хулоса қилиб айтганда, «Мен коинотдаман, коинот менда».

Келлер техниканинг тараққиёти инсонни тобора муруватга айлантириб бораётганлигини айтади. Техник цивилизациянинг ривожини инсонни табиатдан бегоналашишига сабаб бўлмоқда. Бу эса, ўз навбатида, инсонни инсонлардан ҳам бегоналашишини келтириб чиқаради. Бизнинг фикримизча, Келлернинг техникавий жамият ҳақидаги мулохазалари шулардан иборат.

Поппер ўзининг тарихий жараён ҳақидаги фикрларини ривожлантириб, очиқ жамият тўғрисида гапирди. Поппер бундай жамиятнинг ҳуқуқий, ахлоқий, иқтисодий, сиёсий қонуниятларини очиқ беради. Бу қонуниятларни очиқ тарихийликка олиб келади, дейди.

Тарихийлик тушунчасини Поппер жуда кенг тушунади. Бу тушунчага турли қарама-қарши таълимотларни киритиб юборади. Масалан, Гераклит, Афлотун, Арасту, Гегель, Маркснинг таълимотлари ҳам тарихийликка кириб кетади. Тарихийликни иррационал тушуниш асосида инсоний руҳ ётади. Шунингдек, Поппер ўз замондошларини ҳам танқид қилади. Келлер, Уайтхед ва Тойнби қарашларини тарихийликда айблайди. Бундай тарихийликка Поппер ўзининг рационализминини қарши қўяди.

Поппернинг позицияси қандай? Унинг очиқ жамият тўғрисидаги таълимоти тарихийликка қаршидир. Очиқ жамият халқ ҳокимиятининг демократик шаклидир. Бундай шакл ўз ичига сўз, фикр, хусусий мулк эркинлигини олади. Халқ ҳокимиятининг бундай шакллари, Поппер фикрича, қадимга даврда Юнонистоннинг Афина шаҳрида мавжуд бўлган. Афина демоси ўша давр аристократиясига қарши курашган. Кейинчалик очиқ жамиятнинг бундай шакли Европага кўчган. Очиқ жамиятнинг мукамал кўриниши ҳозирги Ғарбий Европа ва Шимолий Америка давлатларида мавжуддир.

Демак, очиқ жамият асоси ҳурфикрлиликдан иборат. Танқидий рационализмнинг тамойили — бир эркин фикрдан иккинчи бир эркин фикрга ўтиш, яъни мукамал бўлмаган фикрдан мукамалроқ фикрга ўтишни тақозо қилади. Биз бу ерда инсон фикрининг уз-ўзидан ривожини, мукамаллашишини кўрамайз. Поппер уз таълимотида жамиятни тафаккур тараққиёти сифатида тушунади.

Тоталитар тузум хусусий мулк ҳамда ҳурфикрлиликка қарши курашган жамиятдир. Тоталитаризм доим идеал давлат ҳақидаги ғояни илгари суради. Абадий ва ўзгармас бўлган идеал давлатда ҳар бир жамият аъзосининг бахтга эришиши муқаррардир, деб таъкидлайди.

Поппер фикрича, бундай идеал давлат тараққиёти олдида тўсиқ бўлади. Идеал жамиятни илгари сурган утопистларнинг ўзаро тенглик, ҳамкорлик, биродарлик, дўстлик ҳақидаги фикрлари ҳам ҳаёдан иборатдир. Идеал давлат ғояси утопия бўлишига қарамай, зарарли ҳамдир. У доимо жамоа ҳокимиятидир. Шундай бўлгандан сўнг, индивидуаллик манфаати жамоага бўйсундирилади, натижада ҳурфикрлилик ҳалок бўлади, хусусий мулкнинг турли шакллари ривожланмай қолади.

Давлатчиликнинг тоталитаризм шакли халқ оммасининг лоқайдлигига олиб келади, бунда ҳурфикрлилик анъаналари йўқолиб боради, буюк шахсларга сажда қилиш кучаяди. Шахсга, диний ақидаларга сиғишиш ривожланади. Ҳозирги даврда техника, информация ва мулоқот воситаларининг ривожланиши замонавий инсонни тобора очик, ўзи-ўзидан ривожланувчи тизимга айлантириб қўймоқда. Ҳозирги очик жамият учун кучли индивид зарур. Бу эса ўз вақтида яққаликка олиб келди- Поппер фикрича, очик жамиятнинг идеал шакли индивидуумлар жамиятидир. Амалиётда инсонлар жонли мулоқотдан маҳрум бўлмоқдалар, чунки телефон, компьютер, телевидение, радио ва бошқа техника воситаларининг пайдо бўлиши мулоқотни механизациялаштиришга олиб келди.

Бир шаҳарда, уйда, подъездда яшовчи инсонлар бир-бирларини танимади. Бу, албатта, ачинарли ҳол, дейди Поппер. Бундай ҳолат инсон эркинлигининг натижасидир, бундай оқибат эса тоталитар жамиятда яшамасликни оқлайди. Инсон учун фойдалиси эркин демократик давлатда яшашликдир.

Инсонлар муносабати ҳақида фикр юритиб, Поппер умуман инсонни яхши кўриб бўлмайди, аниқ ҳаракатлари учун аниқ инсонни яхши кўриш мумкин, умумий муҳаббат йўқдир, дейди. Поппер бу ерда Сукротнинг мавҳум ахлоқ тўғрисидаги ғоясига тўлиқ қўшилади. Унинг фикрича, тафаккур тараққиёти, пировард натижада, давлатларни, халқларни «очик жамият» лагерига ўтишига олиб келади. Тарихий жараён ривож эркинлик ривожига йўналтирилгандир. К.Поппернинг очик жамият ҳақидаги таълимоти шулардан иборат.

Постпозитивизмнинг вакили К.Поппернинг дунёкараши бўйича, қуйидаги хулосаларни қилишимиз мумкин. Унинг очик жамият ҳақидаги ғоясида ижтимоий жараёнларни икки лагерга: рационализм ва иррационализмга ажратганлиги яққол кузга ташланади. Фалсафа тарихини урганиш бундай лагерларга бўлишнинг асоссизлигини кўрсатди. Чунки рационал ва интуитив тафаккур белгилари ҳар бир файласуфга хосдир. Масалай, Сукротни олсак, Поппер уни рационализм лагерига мансуб, дейди. Аслида эса Сукрот биринчи бўлиб ўз фалсафаси марказига инсон қалбини қўяди. Эзгулик тўғрисидаги мулоқотларида яхшилиқни интуитив тушуниш мумкинлигини исботлаб беради, яъни эзгулик, Сукрот фикрича, инсон руҳининг энг юксак поғонасидир, уни тафаккур, тушун

чалар орқали очиб, тушунтириб бўлмайди, уни фақат онгли равишда ҳис этиш мумкин. Ҳар бир инсон қалб овозига қулоқ тутиши лозим. Қалб овозини кейинчалик Сукрот даҳо, деб атайди. Ҳар бир инсонда даҳолик мавжуд. Ана шу даҳолик Худонинг намоён бўлишидир. Сукротнинг бу фикрларини англаб етмаган Афина демократлари уни ўлимга маҳкум этишади.

Албатта, биз Поппернинг ҳурфикрлиликка, хусусий мулк эркинлигига асосланган эркин очик жамият ҳақидаги фикрига тўлиқ кушиламиз. Лекин шу ерда табиий савол туғилади, инсонда эркин фикр ни ма туғдиради? Айнан ижодий фикр эркиндир. Инсон билимларининг кўпайиши ва ривож жамиятни маърифатлашишга олиб келади, лекин бу эркин фикрнинг туғилиши, деган маънони англамайди. Буюк француз файласуфлари ижодини таҳлил қилиб чиққан А.Бергсон уларни интуитив жараён, деб атайди. Немис файласуфи Ф.Ницше бўлса, эркин фикр фақат эркин руҳда бўлади, дейди. Ҳурфикрлилик инсон руҳиятининг махсус ҳолатидир. Фарқ шундаки, интеллект ўз-ўзини ривожлантиради, такомиллаштиради, руҳият эса бундай ҳолатга эгадир, бу эса руҳият ривожининг тўхтаганлигини англамайди. Руҳият абадий чексизликка интилади ва унинг ўзига айланади. Сукрот даҳолиги, Ф.Ницше эркин руҳи ана шу ижодий руҳнинг ўзидир. Ижодий руҳнинг биринчи поғонаси интуициядир.

Клоппернинг очик жамиятнинг зарурлиги ҳақидаги фикрига қўшилган ҳолда уни тўлдираамиз. Бундай жамиятнинг маънавияти ҳам бой бўлиши керак. Инсон инсонга, жамиятга, табиатга, борлиққа, ҳаётга булган муҳаббати мавҳум бўлмасдан, ҳаётий, жушқин қувватга айланиши зарур. Муҳаббат билан нурланган инсоний муносабатлар индивидлардан иборат бўлган мавҳум жамиятни, том маънодаги инсоний жамиятга айлантиради. Бундай жамиятда инсонлар бир-бирига бегона бўлмайди, ҳаётнинг ҳақиқати очилади. Зотан, инсоният тарихи чуқур мазмунга эгадир. У фақат ҳурфикрлиликдан иборат эмас, балки эркин руҳ ривожидан ҳам иборатдир. Эркин руҳ учраган қийинчиликларга, тўсиқларга қарамай, ер юзиде буюк ғояларни амалга оширишга интилади. Инсониятга хизмат қилиш орқали ҳар бир индивид ўз моҳиятини англаб боради, ҳаётнинг мазмунини ўзича ҳал қилади ва руҳий тараққиётининг юқори поғонасига кўтарилади.

ЖОН РОУЛЗ

(1921 йилда туғилган)

Демократия, инсон ҳуқуқлари ва адолатлилик принциплари масаласи иккинчи жаҳон урушидан сўнг янгича аҳамият касб этди. Унинг

муҳокамасига америкалик файласуф Жон Роулз муҳим ҳисса қўшди. «Адолатлилик назарияси» (1971) номли китоби унга шухрат келтирди. Роулз бу асариди «ижтимоий шартнома» ғоясини қайта ишлаб чиқади. У Локк, Руссо, Кантнинг меросига мурожаат қилади.

Роулз адолатлиликнинг икки тамойилини илгари суради:

— ҳар бир инсон асосий эркинлик системалари олдида тенг ҳуқуқли бўлиши керак;

— ижтимоий, иқтисодий тенгсизлик шундай ташкиллаштирилиши керакки, унда:

а) кам таъминланганлар манфаатига кўпроқ эътибор берилиши керак;

б) ташкилотлар ва мансаблар адолатли тенг имкониятлар учун очик бўлиши керак.

Бу тамойиллар асосийлигининг камайиши нуктаи назаридан кетмакет туради. Роулз фикрича, эркинлик олдидаги асосий тенглик ижтимоий-иқтисодий манфаат учун қурбонликка келтирилиши зарур эмас. Роулз сўз эркинлиги, ўз фикрини баён қилиш, сиёсий фаоллик ҳуқуқларига қатта баҳо беради, иқтисодий имкониятларга унча эътибор бермайди. «Инсон ҳуқуқлари ва адолатлилик» таълимоти муаммоларидан бири шундан иборатки, улар кўпинча бир-бирини инкор этувчи принципларни шакллантиради. Масалан, агар таълимот «энг кўп одамлар учун энг кўп бахтиёрлилик эҳтимоллиги» деган утилитарча принципдан келиб чиқса, у осонликча ҳар бир алоҳида индивиднинг қадриятлари принципи билан тўқнашиши мумкин. Шундай экан, адолатсиз ҳаракатни амалга ошириш тўғримикин, гарчанд, у энг кўп одамлар учун энг кўп эҳтимолли бахтиёрликни қафолатласа? Агар бизнинг бу саволга жавобимиз салбий бўлса, у ҳолда биз бошқа принципларни ҳам қўриб чиқишимиз керак бўлади. Лекин улар ҳам бизнинг «ахлоқий ички сезгиларимиз» билан тўқнашиши мумкин. Роулз мана шундай саволларга жавоб беришга ҳаракат қилади ва шуни айтиш керакки, унинг ишлари фалсафадан анча йироқ бўлган кўпчилик кишилар диққатини ўзига тортди. Қайсидир маънода Роулз замонавий либерал демократияга хос бўлган адолатлилик принципларини тушунтиришга уринади.

Узининг адолатлилик таълимотида Роулз ҳар бир онгли инсон танлайдиган муайян адолатлилик принципларининг мавжудлигини кўрсатишга ҳаракат қилади. Услубий жиҳатдан ўзига хос фикрий тажриба ўтказди. Агар сиз ўзингизнинг миллий, ижтимоий ва синфий ҳолатингиз бўйича кимлигингизни, маълумотингизни, қайси ирқ, жинс ва синфга тааллуқли эканлигингизни билмасангиз қайси ирқ, жинс ва синфга тааллуқли жамиятнинг қайси шаклини ўзингизга маъқул деб билар эдингиз? Бундай фикрий тажрибани — индивид айнан шу жамиятда ким бўлганлигини ва қандай ўрин эгаллаганини билмаган ҳолда жамият на

адолатлилик принципини танлаши керак бўлган тажрибани Роулз бошланғич ҳолат, деб атайди. Бошқача қилиб айтганда, тажрибанинг асл моҳияти «ролларни гипотетик ўзгартириш» йўли билан универсаллаштиришдир.

Бундан ташқари Роулз айтадики, онгли инсон «бошланғич ҳолат»да моддий камситилган индивидларга қараганда моддий томондан яхши шароитларда яшовчи индивидларнинг устунлиги эвазига қурбон қилинмайдиган жамиятни афзал кўради. Масалан, энг кўп одамларни энг кўп эҳтимолни бахтиёрлигини таъминлаш энг ёмон шароитларда яшовчи одамлар учун қайғуришга асос бўлмаслиги керак.

Шундай қилиб, базавий сиёсий ҳуқуқлар ҳам, базавий фаровонликни таъминлаш ҳам эътиборга олиниши керак. Бошланғич ҳолат фикрий тажриба учун мезон бўлади. У бизга таклиф этилаётган меъёр нечоғли аҳамиятли эканлигини аниқлаш учун нима қилиш лозимлиги ҳақида тасаввур беради.

Роулз қизиқарли йўллар билан ахлоқий фалсафанинг бир қанча оддий муаммоларни четлаб ўтишга ҳаракат қилади. Масалан, у ахлоқни анъанавий маънода асослашни истамайди.

Ахлоқни асослашнинг фалсафий муаммолари ахлоқий фикрларни ҳақиқий ёки ёлғон, тўғри ёки нотўғри деб ҳисоблаш мумкинми, деган савол билан боғлиқ. Агар, масалан, ҳеч қандай ахлоқий далиллар бўлмаса, у ҳолда ахлоқий фикрлар «далил»ларга мувофиқ бўлиши мумкин эмас.

Шундай қилиб, мақсад ўзига хос рефлексив мувозанатдан иборат. Бу мувозанатни маълум бир уйғунликка эришмагунимизча тўғрилаймиз ва мослаштирамиз. Ахлоқий таълимот бизнинг ички сезгиларимиз одам ва ижтимоий шароитлар ҳақидаги таълимот билан мувофиқлаштирилган бўлса яна ҳам кучли бўлади.

Бундай нуқтаи назар ахлоқий фалсафанинг баъзи бир базавий муаммоларини бутунлай четлаб ўтишга йўл қўймайди. Масалан, бир қанча эҳтимолли «мувофиқлаштирилган» ахлоқий тизимни тасаввур этиш мумкин бўлса, уларнинг қай бирини танлашимиз керак? Бундай ҳолатда «мувофиқлаш»тиришга мезон сифатида мурожаат этолмаслигимиз мумкин. Бундан ташқари муҳокама этишнинг бу усули шунини тахмин этадики, эҳтимол, принцип бизнинг тўғрилиқ ҳақидаги итоатларимизга мувофиқлаштирилган бўлса, биз маълум бир амалий тасдиққа эга бўламиз. Аммо бу ерда айрим файласуфлар биз яна синфий муаммоларга тўқнаш келдик, деб айтар эдилар. Биз тўғрилиқ, деб тилақни қабул қилишимиз кераклигини ва «тўғри, деб биз нимага ишонишимизни» билмаймизку? Шундай қилиб, Роулз ахлоқий фалсафанинг базавий муаммоларидан бутунлай қутула олмади.

ТОМАС КУН

(1922-1996)

Томас Кун файласуф (фан фалсафаси) ва тарихшуносдир. Асосий асари «Илмий инкилоб структураси» (1963) деб номланади. Кун фикрича, фан манзарасининг муҳим таркибий қисмлари парадигмалар концепцияси ва нормал фан билан илмий инкилоблар ўртасидаги муносабатлар концепциясидан иборат. Бундай манзарага биноан, текширилаётган фараз купчилик ботиний бўлган тахминларнинг кенг миқёсдаги мажмуасига тегишли бўлади. Олимларнинг ўзлари танлаган илмий соҳа доирасидаги фаолиятга тайёргарлик жараёнида эгаллайдиган тадқиқотчиликка доир билимлари ҳам шулар қаторига кириди. Кун алоҳида илмий фаразнинг муайян кенг миқёсдаги йиғиндисига киритилмаганлигини қайд қилиш учун ана шу мажмуани ифодалаш мақсадида парадигма атамасини жорий қилади. Олим тадқиқотчилик жараёни давомида ана шу кенг миқёсдаги мажмуанинг айрим жиҳатлари хусусида мушоҳада юритиш ва ҳатто, уни ўзгартириш юзасидан у ёки бу даражадаги эҳтиёжни ҳис этиши мумкин.

Бундай мушоҳада ва текширишлар, Куннинг фикрича, фан тараккиётининг инкилобий босқичи бошланганини кўрсатади. Олим ўзи қўллаётган тахминлар хусусида ҳеч қандай шубҳага бормасдан ўзига хос фаразлар билан ишлайдиган нормал илмий тадқиқотчилик даври бу босқичга қарши туради. Ушбу тахминларнинг кенг миқёсдаги мажмуаси илмий тадқиқотнинг муҳимлиги ва тўғрилиги мезонларини ҳам ўз ичига олиши сабабли, Куннинг назарида, икки ёки ундан ортиқ парадигмаларни қиёслашда улар рационал жиҳатдан қиёсланмайдиган бўлиб қолади. Ана шундай сабабга кўра, бизнинг ушбу зиддиятни баҳолашимиз ва оқибатда, унинг ечими натижасини илмий жараён сифатида тавсифлашимиз учун зарур бетараф позиция мавжуд бўлмайди.

Куннинг назарида, шунингдек, иккита ҳар хил парадигма вакиллари ўртасида ўзаро бир-бирини тушунишнинг ҳар қандай шакли ҳам муаммолидир. Чунки ҳар бир парадигманинг тарафдорлари, табиийки, бахсли объектни ўз тахминлари, яъни ўз парадигмаси нуктаи назаридан кўриб чиқадилар. Натижада, коммуникация фақат ҳар хил парадигмаларга эмас, балки бир хил парадигмаларга амал қиладиган олимлар ўртасида юз бериши мумкин.

Шундай қилиб, парадигмалар тушунчаси Куннинг фан фалсафасида асосий тушунча ҳисобланади. Бироқ бу тушунча турлича талқин қилиниши ҳам мумкин. Шунинг учун унинг бир неча базисли маъноларга эгаллигини қайд қилиш керак. Уларнинг бири онтологик тусга эга ва «мавжуд нарса» ҳақидаги тахминлар билан боғлиқ. Иккинчиси, методологик тусга эга ва «якши» тадқиқот меъёрлари ҳақидаги тахминлар билан боғлиқ. Бундан ташқари, яна бир маъноси илмий фаолиятдан та[^]

лим бериш жараёни мисолларнинг муҳимлигини курсатади. Парадигма тушунчаси кейинги маънога мувофиқ равишда олимнинг ижтимоийлаштирилиши жараёнига, яъни унинг муайян илмий ҳамжамиятга қўшилишига ҳам алоқадор бўлади, бундай қўшилиш жараёнида борлик, онтология ва услублар методология тўғрисидаги баҳсли тушунчаларни қўллаш борасида ваколатлар орттирилади. Амалиётда асосланган «пинхоний» тажрибанинг бундай типи Витгенштейннинг кейинги босқичдага фалсафасида ҳам фундаментал роль ўйнайди.

МИШЕЛЬ ФУКО

(1926-1984)

М.Фуко Францияда структурализм окимининг намояндасидир. У XVI—XIX асрлар Ғарбий Европа фани, маданияти ва цивилизациясини тадқиқ этиб чиқади. Фуко тадқиқотининг асосий мақсади — ўзига хос ижтимоий фанни тузишдан иборат. Бу тузилмани у «фанлар археологияси», деб атайди. Бу фанлар психология, филология ва психиатрияга асосланиши керак. Фуко ўз тадқиқотларини «Сўзлар ва нарсалар» номли машҳур асарида (1966) баён этади.

Фуконинг бу асарида қуйидаги структуравий нуктаи назар ёқлаб чиқилди: «Инсон ижтимоий конструкциядир. Вокелик эса асос-эйтиборига кўра структуралардир». Фуко инсонни мустақил (автоном) индивидлар, деб тушунтирадиган назарияни танқид қилади, сабаби, ижтимоий конструкциялар ва вокелик моҳиятан структуралардир.

Фуко «гуманитар фанлар археологияси», деб атаган нарсани, яъни муайян даврнинг асосий структура алоқаларини излайди. Ушбу даврга тегишли бўлган тафаккурни ҳам, фаолиятни ҳам аниқлаб берувчи структурани эпистема, деб атайди.

Фуко фикрича, учта эпистема мавжуд: уйғониш даври, классик рационализм ва замонавий давр. «Фанлар археологияси»да муайян даврдаги бир эпистемадага дискурсив нутқий амалиётни таҳлил қилади. Уларнинг муносабати «нарсалар» ва «сўзлар» орқали намоён бўлади. Булар маданиятнинг воситалари ва объектларидир.

Фуко алоҳида тушунчаларнинг, ижтимоий институтларнинг, назарияларнинг ўткинчи хусусиятга эгаллигини очиб беради.

Шундай қилиб, Фуконинг «археологик» тадқиқотларига хос характерли хусусият шуки, унинг тадқиқотлари қанчалик илмий шаклда бўлишига қарамай, муаллиф амалий-сиёсий асосга суянади. У ҳокимият тузилмаларини аниқлашга ҳаракат қилади.

ЮРГЕН ХАБЕРМАС

(1929 йилда туғилган)

Ю. Хабермас немис файласуфи ва социологидир. Уз фаолиятини Хоркхаймер ва Адорнонинг давомчиси сифатида бошлаган. Франкфурт мактаби «иккинчи авлодининг» йирик вакилидир. У узининг купгина чиқишларида позитивизмга қарши ғояларни илгари сурган. Унинг учун ҳаракат тушунчаси матн тушунчасидан устуворроқдир.

Инсон узининг эҳтиёжларини қондириш учун табиатдан фойдаланиш қобилиятига боғлиқ. Меҳнат фаолияти қуроллари воситаларининг кенгайиши билан бирга тушунтирувчи фаннинг ва сабабий-бошқарилувчи технологияларнинг ривожланиши юз берди. Атроф-муҳитни назорат қилишни тақозо этадиган техник когнитив манфаат мана шундан иборат эди.

Одамлар бир пайтнинг ўзида ҳам биргаликцаги ҳаракатга, ҳам коммуникатив ўзаро таъсирга боғлиқ. Тил билан узвий боғлиқ ўзаро таъсир ва уни таъминлайдиган тушуниш — герменевтик деб аталувчи фанларнинг, яъни ижтимоий антропологиядан тарихгача бўлган фанларни ривожлантиради. Одамларнинг ўзаро интересубъектив тушунишларнинг чуқурлашувини таъминлашдан иборат бўлган амалий когнитив манфаат мана шунда.

Ниҳоят, ўзини мафкуравий занжирларидан танқидий рефлексия масалан, психоанализм ёрдамида озод қилишга эҳтиёж сезади. Бу — эмансипацион когнитив манфаат бўлиб, у бузилган мулоқотнинг объектив кучлари ва шароитидан озод қилишдир.

Табиат билан муносабатларда бизнинг рационалигимиз етакчилик қилади. Техник когнитив манфаатнинг зарурий характериға кўра худди шундай бўлиши керак. Бу ҳолатда Хабермас инкор этишга лойиқ ҳеч нарса йўқ, деб ҳисоблайди. Манфаатнинг мана шу типи тааллуқли булган соҳада айнан шундай бўлиши керак.

Хабермас фикрича, билиш ва рационалликнинг бошқарув ҳамда ҳукмронлик йўналтирилмаган бошқа шакли ҳам мавжуд. У амалий кол¹ нитив манфаатга асосланган.

Муҳими шундаки, Хабермас рационалликнинг барча соҳалари учун умумий бўлган ҳамда кейинчалик ўзи назорат ва қатағон қилувчи, деб атаган тушунчани қўлламайди. Инсон ва шахслараро муносабатларга боғлиқ масалаларда биз техник когнитив манфаат ва амалий когнитив манфаатдан қай бирини қўллашни ўзимиз ҳал қилишимиз мумкин. Бутун рационалликка алоқадор бўлган мажбурийлик ракурси ўрнига биз (ижтимоий даражада) «техник» ва «амалий» манфаатлар, бошқарув (назорат) ва тушуниш ўртасидаги мувозанатни таъминлаш каби муҳим масалага келамиз.

Мазкур ижтимоий даражага ҳам шахсни ичидан эзишга ва буюмлашувга қарши курашда муҳим бўлган эмансипация когнитив манфаати хос. Бошқача айтганда, табиатга нисбатан фақат битта тушунтирувчи ва бошқарувчи техник когнитив манфаат ўринли, жамиятга нисбатан эса ҳар учала когнитив манфаат ўринлидир. Шунга мос тарзда бир томондан техник, иккинчи томондан амалий ва эмансипация манфаати ўрта-сида тўғри мувозанат ўрнатиш учун кураш бошланади.

Методологик жиҳатдан бу, Хабермас фикрига кўра, табиатга нисбатан биз фақат сабабий тушунтириш билан яқунланадиган гипотетик-дедуктив тадқиқотларни қўллай оламиз. Ижтимоий ходисаларни эса биз ҳам гипотетик-дедуктив, ҳам герменевтик усул (тушунувчи социология) ёрдамида ўрганишимиз мумкин. Тарихий-танқидий нуқтаи назардан бу Хабермаснинг моҳияти бошқарувда эмас, ўзaro тушунишда бўлган рационалликнинг махсус типи мавжудлигини кўрсатишга уринаётганини билдиради.

Хабермас таълимотича, одам ўзини ғайриижтимоий тарзда тутса, биз буни физиологик ёки психологик сабаблар орқали тушунтиришга ва сабабий алоқадорлик тўғрисидаги тасаввурларимиз асосида шу одамни «даволаш»га уриниб кўришимиз мумкин. Энди бу одам биз учун «объект» бўлиб қолади. Биз ўз билимимиз туфайли шу «объектлашган» одамни «бошқаришимиз» мумкин. Ёки биз бу одамни оқил, соғлом ва шунинг учун ўз хатти-ҳаракатларига жавоб бера оладиган киши, деб ҳисоблашимиз мумкин. Кейинги ҳолатда биз бу одам ўзини шундай тутишининг асосларини кидириб кўрамиз. Бунинг учун у биз билмайдиган жиддий асосларга эга бўлгандир ёки эҳтимол бу танбеҳга лойиқдир ва биз ундан ўзини ахлоқ меъёрларига мос тарзда тутишни талаб қилишимиз керакдир. Бир қатор вазиятларда (невроз ва алкоголизм каби) биз ҳар икки ёндашувни қўллашимиз ҳам мумкин. Баъзи ҳолатларда эса инсон хулқи сабабий асослангани шундоқ кўриниб туради, масалан, гиёҳванд модда қабул қилгандан кейин ёки масъулиятли ва нормал ҳолатда. Кейинги ҳолат, масалан, имтиҳон олувчини имтиҳон топширувчи бераётган жавобларини нима сабабдан айтаётгани эмас, балки бу жавоблар қандай асосга эга экани ҳақидаги масала қизиқтирганда шу ҳолат юз беради.

Демак, бу ўринда муайян сабабларга кўра гапириш ва муайян асосларга таяниб гапириш фарқланади.

РИЧАРД РОРТИ

(1931 йилда туғилган)

Америкалик файласуф замондошимиз Ричард Рорти АҚШнинг Виржиния штати университетининг профессори, замонавий прагматизм вакилидир. Фан, Рортининг фикрича, «олимлар жамиятининг «бирлашувчи-

дир». Ричард Рорти «Фалсафа ва табиат кўзгуси» (1979) номли асарида эпистемология учун хос бўлган субъект ва объектни фарқлаш усулини, шунингдек, ҳақиқатни фикр ва нарса ёки ҳукм ва амалий ҳолат ўртасидаги ўзаро бир хил муносабат сифатида талқин этилган кескин танқид қилади. У ҳақиқатни мослик сифатида талқин қилишга қарши чиқади. Шу билан бирга, у фикр ҳар доим махсус контекстда вазиятга мослашган бўлади. Шундай қилиб, Рорти контекстуалист ҳисобланади. Рортининг ўзига хос хусусияти шундаки, у индивидуал ва ижтимоий соҳаларни кескин фарқлайди. У буюк классикларни ўқийди, лекин уларнинг у ҳақиқатлари билан жамиятни ташкил қилишларини эътироф этмайди.

Рорти инсон ҳақида фикр юритар экан, шундай дейди: «Биз ўлимга маҳкум мавжудотлармиз, қандай ўйласак ва гапирсак, шундай ўйлаймиз ва гапирамиз, чунки биз ўқийдиган китобларни ўқиймиз, гаплашадиган одамлар билан суҳбатлашамиз». Прагматист учун «тафаккур ҳаёти» «суқротчасига суҳбатдир», бу тарихан ташкил топган «европалик интеллектуалнинг» ҳаёт тарзидир». Муваффақиятнинг метафизик ва эпистемологик қафили йўқдир. Биз муваффақият қандай белгиланишини билмаямиз. Биз қандайдир мақсад бўлгани учун суҳбатлашмаймиз, балки суқротчасига фаоллик бўлгани учун суҳбатлашининг ўзи мақсаддир»¹.

Шу мулоҳазадан келиб чиққан ҳолда, айтиш мумкинки, Рорти адабиётга ва адабий танқидга катта аҳамият беради. Унинг таъкидича, биёнинг давримизда айнан шу интеллектуал фаолият инсонларнинг маънавий эҳтиёжларига тўлиқ жавоб беради, ўзларини англашда, муаммоларини ҳал қилишда ёрдам беради.

Шундай қилиб, жамоа ва инсонларнинг биргаликдаги маънавий фаолияти, Рорти фикрича, моддият дунёсини эгаллайди. У бизнинг илмий, ахлоқий ва бадий нормаларимизни ташқаридан қидириш нотўғридир, дейди. Унинг фикрича, «ички оламимизда, ўзимиз киритган нарсалардан ташқари бошқа ҳеч нарса йўқ, амалиётимизда орттирилган тажрибамиздан бошқа, тафаккуримиз стандартларидан ташқари ҳеч нарса йўқдир»².

ПОСТМОДЕРНИЗМ

Постмодернизм мураккаб, кўп турли эклектик жараёндир. У XX асрнинг тўртинчи чорагида Ғарбий Европа маданиятида шаклланди. Постмодернизмнинг биринчи ғоялари 60-йилларнинг охирида долзарб бўлиб борди, ҳозирги цивилизациянинг ижтимоий, маданий ва фалсафий асосига танқидий рефлексия сифатида намоён бўлди. «Постмодернизм» сўзининг луғавий маъноси шундан иборатки, ҳозирги давр модер-

¹ Буржуазная философская антропология XX века.— М.: Наука, 1986.— Стр. 117.

²Ўшаасар — С. 118.

низмидан кейин келувчи ходисадир, у Европа бадий маданиятининг мазмуний ўзгаришларини қайта фикрланиши билан боғланади. Фақатгина 80-йиллардагина «постмодернизм» ибораси кенг қўлланила бошлади.

Ҳозирда кўпгина филологлар, лингвистлар, санъатшунослар, социологлар, файласуфлар постмодернизм чегарасида фикр юритмоқдалар. Уларнинг энг йирик вакиллари Жан-Франсуа Лиоттар (1924 йилда туғилган), Жан Бодрийлар (1929 йилда туғилган), Жан Делез (1926 йилда туғилган), Жак Деррида (1930 йилда туғилган) ва Феликс Гваттарибир (1930 йилда туғилган).

Постмодернизмнинг шаклланишида марксизм, нишчечилик ва фрейдчиликнинг таъсири кучли бўлди.

Қатъийроқ маънода гапирганда постмодернизм фалсафаси мавжуд эмас: постмодернистик инъикос аксинча фалсафани, яъни умумийликнинг мумкин эмаслигини исботлашга йўналтирилгандир. Назарий дунёқараш системасини яхлит тушунтирувчи янги фалсафий тафаккурни шакллантириш мумкин эмаслиги ҳақида гапиради.

Демак, постмодернизм универсал фалсафий назария тузишга интилмайди, балки алоҳида қисмлар механизмларининг функциясини очиб беришга интилади. У эса умумийлик дискурсини парчалаб юбориш, замоннинг вазиятини тафаккурлаш билан боғлиқ бўлган дунё ва маданиятнинг абадийлигига шубҳа билан қарайди. Инсон интилган барча нарсалар саробдир. Танлаш имконияти эса ёмон ва ундан ҳам ёмон ходиса ўртасида содир бўлади.

Шунинг учун ҳам постмодернизмга «субъектни йўқотишдек» тушкунлик руҳияти хосдир. У ҳар қандай фалсафий парадигмаларни ўзгартиришга ҳаракат қилди. Илгариги Ғарбий Европа анъаналарига хос бўлган, рационализм, тарихийлик, объективлик, мантикийлик услубларини танқид қилади.

Постмодернизмни илгариги тадқиқотларда «нима қилинганлик» эмас, балки «қандай қилинганлик» масаласи қизиқтира бошлади, ана шу масалани нима биринчи ўринга чиқарди, уларнинг белгилари, символлари, тили, тузилмани шакллантирувчи фаолияти қандай деган муаммолар уларнинг диққат марказида бўлди.

Онтологик жиҳатдан постмодернизмнинг қарашлари «дунёни ўзгартириш мақсадида билишдан» уни «деконструкция қилиш» масаласига ўтди. Постмодернизм дунёни ўзгартириш мақсадидан бутунлай воз кечди, чунки «ходисалар олами» унга қаршилик кўрсатади, деб ҳисобладилар. Дунёнинг қаршилик кўрсатишини англаш ундан дистанция сақлаш оқибатига олиб келди, бунинг натижасида объект позициясига утиш талаб этилди. Шунинг учун ҳам онтологиядан бутунлай воз кечилди ва уни ўрганиш мазмунсиз, деб топилди. Дунёни билишдан воз кечиш ва уни билишни инкор этиш ва шунингдек, ҳақиқат масаласи ҳам ўз аҳамиятини йўқотди. Унинг ўрнига ҳақиқатнинг кўплиги ва субъективлиги;

билиш эмас, «тушуниш» зарурлиги тезисининг ахамияти **диққат маркаэ**-га кутарилди. Шу маънода ҳар қандай билимни тизимлаш муаммоси уз мазмунини йўқотади, унинг ўрнини предмет чегараларини «бирлиги» масаласи эгаллади, предметларнинг ўзига хослигидан **ва аниқлашдан** воз кечидди. Шундан сўнг фалсафа билан филологияни, фан билан санъатни, дин билан фалсафани бирлаштириш талаб қилинди. «Ходиса назариядан доимо оддинда» деган тасдиқ фан ва фалсафанинг дунёни яхлит манзарасини яратиб бера олади, деган тезисини бутунлай **шубҳа** остига одди. Постмодернизмда дунё ва ходиса, ғоя ва объект, **белгиланувчи** ва белгиловчи тушунчаларни қарама-қарши қўйишдан воз кечидди. Бунинг натижаси сифатида «тотал танқид» ва «фалсафага қарши дискурс» шакллана бошланди. Фалсафани матн сифатида, ижод акти сифатида тушуниш уни аниқ амалий намоён эта олмайди, ҳаёт билан **айнанилаша** олмайди.

Бундай асослар субъектнинг янгича талқинини талаб қилди, яъни субъектсиз фалсафий мушоҳада юритиш зарурлигини илгари **сурди**.

Постмодернизм келиб чикувчи, иккиламчи шакллардан, **дастлабки** мазмунни, ибтидонни мақсадга йўналтирувчи онгли қидирувини **намо**-йиш қилишини инкор қилади. Шушгдек, умумий билан **муносабатни**, манба билан солиштиришни ҳам тан олмайди. Шу ердан «трансцендентал белгиловчи»нинг устуворлиги келиб чиқади, ваҳоланки **дискурснинг** «фикр қилинган» фалсафий мазмуни «биринчи маънони **намо**йиши» сифатида тасвирланади, яъни субстанция мазмун сифатида **талқин** этилади. Постмодернизм томонидан фалсафаншп мантиқий **марказчилиги** ходиса, воқеа ва нарсаларниет етарли асос бўла олишлиги билан **енги**лади, бу эса «мазмунлар контекстидан чиқиб», «ходисавийлик **ва маъна**-вийлик контекстига» киршши такозо этади. Постмодернизм **онг** даражаси ва англаниш уртасидаги чегарани олиб ташлаш билан **биргаликда** баъзи талабларни ҳам илгари суради, яъни «ўрганилаётган» **контекстдаги** ўзгаришларнинг чексиз метаморфозларини назарда тутишни **такосо** этади. Постмодернизм ижодкорликни «кашф қилинган нарсани **кашфиёти**» сифатида талқин қилади. Постмодернизм учун тарихни **тутаганлиги** хос хусусиятдир, унда ғоялар, мазмунлар, кадриятлар «гапириб **ўтилган**». Постмодернизм системавийликка, догмавийликка қарши, **вариативлик**-ка йўналгандир. У матнни ўзи йўқ бўлса ҳам, «иштирок **этишликни**» таъкидлайди.

Постмодернизмни на «ҳозир борлик», на «берилганлик», на дунсни илмий асосини тушунтирувчи дунёқараш хусусиятига эга **бўлган** **парн** дигмалар қизиқтиради, балки ноаниқлик, билиб бўлмаслик, «белгиланувчидан қолган қолдиқ қизиқтиради, бу эса «белгиловчи **субъектнинг** тилша» хос бўлган зиддиятдан холи бўлишга олиб келади. **Билувчи** **субъект** гаосеологик фаолиятниш маркази сифатида «дунёга юз **очиб**», унга сингиб кетади. Натижада реаллик поёнсиз ягона «матн» сифатида **намоём**

бўлади, у ўзида метаформаларни, иллюзияларни, цитаталарни, «ўйналган» мазмунларни мужассам этади. Бу эса фалсафий таҳлил қилиш йўлларининг қўшиғига, ҳақиқат ва қадриятларни талқин қилишда куп вариантликка олиб келади.

Постмодернизмнинг бундай қурилмаси «матн»ни ёки («Мантшуносликни») янгича таҳлил қилиш услубларини яратилишига олиб келди: «тушунувчи микротахлил» биринчи ўринга чиқди; олий рационаллик ҳиссиёт билан рационалликнинг эмоционаллик билан мушоадавийликни бирлиги сифатида талқин этилди. Баҳо берилмаслик, фалсафий маргинализм, дискриптивлик тамойил даражасига кўтарилди. Постмодернизм фалсафий дидактик баҳолашдан воз кечди. Бу эса тушуниш предметиға нисбатан толерантликка олиб келди.

Постмодернизмнинг турли хиллигини назарда тутган ҳолда, уларға хос бўлган умумийлик ҳақида гапириш мумкин. Постмодернизмда дунё англанувчи объект сифатида талқин этилади, унинг натижалари ёзма шаклда ифодаланади. Шунинг учун ҳам дунё матн сифатида намоён бўлади.

Шахсни ўз-ўзини англаши «матн йиғиндиси» сифатида рўёбга чиқади. Бу матнлар бошқа матнлар билан муносабатда бўлади, бу эса ўз навбатида маданиятни келтириб чиқаради. «Матндан ташқари ҳеч нарса мавжуд эмас»,— дейди Ж.Деррида,— шунинг учун ҳам ҳамма нарса матн ичида мавжуд, у матнни талқин этиш орқали амалга ошади, бу эса танқидий фаолият томонидан «фарқланиши» натижасида аниқлашади. Дунёни чексиз матн сифатида тушунилгани учун, уни талқин қилиш чегараларини турлича моделлаштириш воситаси сифатида аллегориялар қўлланилди. Улар ҳозирги маданият рефлексиясининг коди ролини ўйнади.

Концептуал талқин қилиш, мазмунларни оидинлаштириш янгича методологик ёндашувни талаб қилди. Бундай услуб «деконструкция», деб атала бошланди. Унинг мазмуни шундан иборат эдики, яъни матн ягона белгиланган маънодан ташқил топади, деган тасдиқни шубҳа остиға олишдан иборат. Бунинг натижасида матн билан мазмун бир-биридан ажралиб қолди, йўналишлар, шакллар ўртасидаги эклектик жараёнлар шаклланди. «Мазмун» ва «маъно» диктатурасини йўқотиш постмодернизмни бирёқлама оппозицион томонларни ҳамда марказни ҳам йўқолишиға олиб келди, макон-замон чегаралари ҳам йўқолди. «Марказсизлаштириш» ҳокимлик кучини ҳамда унга бўйсунган томонларнинг муносабатиға ҳам барҳам берди.

Макон-замон чегараларини йўқолиши постмодернизмда анъаналарнинг аҳамиятини ҳам тан олмасликка олиб келди. Унинг ўрниға матнлардан «цитата» олиш биринчи ўринға кўтарилди. Таҳриба ва авторитетлардан ҳам воз кечилди. Дунё плюралистик борлиққа айланди. Тарих шунинг учун ҳам ўз йўналишини ва мазмунини йўқотди. Вакт ўз модуларидан айрилиб, «ўтмишу ҳозир»ға айланди. Шакл мазмунсиз қолди,

антишакл хукмронлик қила бошлади; тарихда тасодифнинг **ахамияти** кучайди, хар қандай қонуниятга ўрин қолмади; иерархияли **тузилма** бузилиб, урнини анархия эгаллади; ижодкорлик деконструкция **билан, марказлашиш тарқоклик билан ўрин алмашди, мақсад ўйин билан алмаширилди, аниқлик ноаниқликка айланди.**

Постмодернизмнинг ана шу асосий тамойиллари инсонни **тушуниш**га ҳам татбиқ этилди, метафизик антропологияга ва гуманизмга **қарши** қуйилди. Инсон субъект сифатида эмас, унинг моҳияти «коллектив **«Мен»**, «ижтимоий-сиёсий онгсизлик» сифатида талқин этилди. Постмодернизмда универсал гуманизм тамойиллари асослаб берилди. Бу тамойил **бутун** жонли самовотга йўналтирилди. «Ҳокимият» ва «эркинлик» тушунчалари танкидий кўриб чиқилди.

Ҳокимият постмодернизмда микродаражада, яъни кундалик ҳаёт **даражасида** таҳлил этилди, бу инсонни жамият томонидан қандай **қилиб** манипуляция қилиниши воситаларини очиб берди. Бу таҳлил **социал** институтлар, давлат, шахсийлашган авторитет билан ҳам боғланган. «Ҳокимият тил воситаси орқали амалга ошади» — мазкур масала постмодернизмнинг диққат марказида бўлди. Постмодернизмнинг ғоялари **пост**-структуралистлар томонидан ривожлантирилди. Бу ерда Жан **Деррида**нинг ижоди ахамиятга моликдир.

Деррида «Эколь нармаль»да таълим олади ва кейинчалик шу **ерда** дарс беради. У Сарбоннада фаол ишлайди, машхур журнал «Тель **Кель»** билан яқин мулоқотда бўлади, халқаро фалсафий коллежга асос **солади**. Унинг машхур асари «Грамматология хақида» 1967 йилда чоп этилади. Жак Деррида метафизикани мантикий яқунлашга киришаётиб, **Хайдеггер**ни давом эттирди. Метафизикага танкидий ёндашар экан, у **Ницше** ва **Фрейд** меросини ҳам ривожлантиради. Мазкур новаторларга **ухшаб**, метафизиканинг Дерридача танкиди ҳам, Европа тарихидан тугилган ва ҳозирги замон цивилизациясини характерловчи ғарб тафаккурининг **бор**лик соҳаларини камраб олади. Деррида деконструкция услуби **ёрдамида** масалани унинг ичида туриб танқид қилишни истади, **яъни матнни** ўқишда шундай йўл тутадик, матн орасидан карама-қаршилиқ **излаб**, ундаги маъно структураларининг «тўкилиб» кетишига йўл қўйиб **беради**.

Деконструкция матндаги метафизик маънони енгиб ўтишга **қаратил**гандир. Деррида деконструкцияни Алисанинг ойна ортидаги сеҳрли **эши**гига ўхшатади, у ерда мазмунлар ва ўлчовлар бугунлай чалкашиб **кет**гандир. Унинг фикрича, Ғарбий Европа тафаккури мавжуд муаммолар **дои**расидан бир хил саволларга бир хил жавоб топиб чиқиб кета **олмайди**. Ғарбий Европа фалсафаси олдинги ғоялар, уларни намоён бўлиши на асосланиши махсулидир. Бу фалсафий категориялар орқали **уларнинг** ўзаро муносабатида намоён бўлади. Айнан категориялар орқали **пред**мет, объект, субъект таърифланади, тушунтирилади, тасвирланади, тадқиқ этилади. Шунинг учун ҳам мажбурий мазмундан холи **бўлиши**нинг ягона йўли тилни чуқур таҳлил қилиш орқали деконструкция услу-

бини қўллашдир. Бу тафаккурнинг спонтан имкониятининг очилишига, категорияларни эркин комбинациясига ҳамда фалсафий мушоҳада юритилиши жараёнида янги мазмунларга эга бўлишга олиб келади. Деконструкция тарихий маданий анъаналар билан боғлиқ бўлган «олиб кирилган» маъноларни йўқотилишига қаратилгандир. У тарихийликка, бирёкламаликка, прогрессизмга қарши йўналтирилгандир. Тарих деконструкцияда нутқ, амалиёт, хотира ва матндир. Деконструкциянинг асосий мақсади «олиб кирилганлик метафизикасидан» озод бўлиш матнни ўз ўзини конструкция қилиш ходисаси сифатида тушунишдан иборат. Деррида тизимлиликка қарши чиқади, эркин импровизацияни ёқлайди. Билимнинг мақсади билим олиш эмас, балки ўйиндир.

Деррида деконструкциясида тушунчалар тизимини қайта кўриб чиқади. У биринчи навбатда, фалсафа ва адабиётнинг мураккаб тилини чуқур таҳлил қилиб, ундаги «борлиқнинг асосий тушунчалари»ни аниқлашдан бошлайди. Деконструкция бир неча «қадам»дан иборат: матн назарда тутаётгандан бошқа нарсани «гагшраётганини» аниқлаш; муаллифга боғлиқ бўлмаган кўп мазмунларни қабул қилиб олиш; матн муаллифга боғланмаган ҳолда ўз тарихини баён қилаётганини англаш; матн ичида зиддиятларни топиш; метафизикадан тозаланган мутлақ деконструкция қилинган матнни яратиш мумкин эмаслиги ҳақидаги хулосани қабул қилиш. Бунда матн деганда ҳамма нарсани назарда тутиш мумкин. Матн ягона тизимлиликка эга эмас, унинг маъноси турли контекстдаги мазмунлар билан аниқланади, улар чексиз ўзгарувчандир. Хохлаган белги цитата қилиниши мумкин, қўштирноқ ичига олиниши мумкин, чексиз талқин этилиши мумкин, янги контекстлар очилиши мумкин. Ҳар бир матн бошқа матн орқали ҳам ўқилиши мумкин, ундан ташқари: ҳар бир матн имкониятдаги цитата сифатида ҳам қўлланилиши мумкин. Шунинг учун ҳам талқин эркинлиги нисбийдир: матннинг ҳақиқий қадрини аниқлаш мумкин эмас, қай бири яхшроқ, қай бири ёмонроқ эканлигини билиш мумкин эмас.

Деррида деконструкциянинг бир неча тамойилларини тузади:

— матндан ташқарида бўлиш мумкин эмас, субъект фақат матннинг ичида туриб талқин қилиши мумкин;

— матнни репрессия макони сифатида тушуниш, деконструкциянинг вазифаси — матн ичидаги мантикий марказчиликка қарши зиддиятни фаоллаштириш;

— деконструкция метафизика фундаментини бузиб ташлаши керак, айнанлик тамойилини йўқотиш;

— деконструкция марказлаштириш ва дифференциялаш билан боғлиқ;

— деконструкция жараёнида, асосийси мантикий марказчилик эмас, балки фонмарказчиликдир, субъект эмас, унинг овозидир.

Шундай қилиб, Деррида матн тушунчасини ёки ёзув тушунчасини шунчалик кенгайтириб юборадик, охир-оқибатда матн тилиям, бошқа

қолганлариям «ёзув, алифбе» маъносида тушуниладиган бўлиб қолади. У матн маъносини кенгайтиришни шундай амалга оширадигани, матн ва «ёзув»ни худди аниқловчи ҳамда фарқ қилувчи, яъни фарқларни урнатувчи фаолият сифатида талкин қилади. Деррида фикрича, метафизикадаги бош хато шундан иборатки, метафизика асос излайдиган бўлса, асосни доимо мавжудликдан излайди ва топади. Аммо Деррида Хайдеггерга эргашиб, бундай асос излашларнинг бесамаралигини исботлашни истайди. Шу маънода, дунё ҳам асосга эга эмас. Демак, «борлик» шаклида «мавжуд бўлган» нарсанинг асосини излаш ҳам бефойда.

Масалани шу йўсинда олиб қарайдиган бўлсак, энг аввало «фарқлаш»ни англатади, холос. Деррида назарда тутган ёзув, янги фарқлар ўртасидаги тўхтовсиз мусобақалар, мавжуд ва йўқ нарсалар ўртасидаги мусобақалар пайтидагина юзага чиқади. Ушбу хил очик мусобақада «бошқа» нарса, бизнинг тушунчаларимиз воситасида ифодалашга уринишимизга қарама-қарши ўларок, хамиша ўзининг алоҳида ролини ўйнайверади.

Дерридага тўсқинлик қиладиган мушкулот ҳаммага яхши маълум бўлган ўзини узи референция қилиш муаммосидир. Буни унинг ўз сўзларига кўра шундай изоҳлаш мумкин. Мабодо деконструкция деганимиз барча классик фалсафий тушунчаларнинг, шунингдек, ҳақиқат тушунчасининг ҳам «бузилиши»га сабаб бўладиган бўлса, у ҳолда Деррида ўзи тасдиқлаётган нарсанинг ҳақиқат эканлигига ҳамон ишонишини тушунтириб беришга мажбурдир. Агар у буни тасдиқласа, демак у ҳақ. Мабодо у буни тасдиқламаса, у ҳолда Деррида жиддий бирон нарсани тасдиқлапти, деб ишониш ҳам қийин.

СИНЕРГЕТИКА: Г.ХАКЕН ВА И.ПРИГОЖИН

XX асрнинг охирига келиб табиий ва ижтимоий фанлардаги ютуқлар натижаси ўларок, дунёнинг илмий манзарасига, у билан боғлиқ объект ва субъект, маънавийлик ва моддийлик, тадқиқотчи ва тадқиқот объекти, табиат ва жамият, инсон ва табиат, турли табақа ва гуруҳлар ўртасидаги муносабатлар масалаларига янгича ендашув шаклланди. Ана шундай ендашув моҳиятини тушунтиришга қаратилган таълим ва илмий билиш методи сифатида вужудга келган синергетика¹ ўз ўзидан ташкил бўлиш, оламни янгича изоҳлашга қаратилган, табиий ва ижтимоий-иқтисодий жараёнларнинг моҳиятини билишга қаратилган илмий йўналит ва тафаккур услубидир.

Дуненинг синергетика манзараси тўғрисида биз И.Рахимовниинг қарашларига асосланиб, қуйидаги фикрларни келтирмоқчимиз.

¹ Қ а р а н г: Фалсафа комусий лугат.— Т.: «Ўзбекистон файласуфлари миллий жамияти нашриёти», 2004, 75-бет.

Синергетика илмий йўналиш сифатида физика, кимёвий, биологик ходисаларнинг ҳамда иктисодий, техник, ижтимоий жараёнларнинг ўз-ўзини ташкил этиш, ўз-узини бошқариш, тартиблиликдан тартибсизлик (хаос)га ўтиши, чизиқлилиқ ва чизиқсизлик каби ҳолатларининг моҳияти ва қонуниятларини изоҳлайди.

Дуне манзарасини тушунишда синергетика асосчиларидан бири Г.Хакен фикрича, бизни қуршаб турган ва биз кузатиб турган борлиқда инсон ва инсоният жамиятидан мураккаброқ тизим йўқ. Шунинг учун ҳам инсон ва жамиятни ўрганишда илмий тафаккур ҳозирча сезиларли ютуқларни қўлга киритди, деб айта олмаيمиз. Зеро, нотирик табиат билан тирик табиат, материя ва онг (ғоя, рух, маънавият) орасига, табиат билан жамият ўртасига қўринмас тўсиқ қўйилган дифференциаллашган классик илмий билимда бунинг учун зарурий шароитнинг ўзи йўқ эди. Аксинча, фан ўз тараққиети давомида секин-аста жамият, табиат ва инсон ҳаётига таҳдид солувчи кучга айлана борди. Негаки, моддий тараққиетни, яъни, шу кунга амалий фойдани кузлайдиган, қолаверса, узоқ муддатли маънавий юксалишлар жараенини иккиламчи аҳамиятга эга, деб қарайдиган дифференциаллашган илмий билим бошқача натижа ҳам беролмас эди. Лекин энг ёмони, бу фан ва унга асосланган дунёқараш инсон ва жамият рухий қувватларининг кучсизланиб боришига сабаб бўлди. Чунки, классик фан руҳиятсиз жамият, моддий ривожланиш ғоясини олдинга сурди.

Шунинг учун ҳам XX аср ўрталаридан бошлаб Ғарб фалсафасида вужудга келган иррационалистик тамойиллар (ҳаёт фалсафаси, рухий таҳлил, интуиционализм, экзистенциализм ва шу қабилар) шунингдек, фаннинг ўз ичида шаклланган ноклассик тамойиллардаги жамият ва инсон моҳияти масалаларига янгича қарашлар бу ҳолга муайян даражада қаршилиқ кўрсата бошлади. Кучайиб бораётган бундай жараёнларнинг моҳияти ва унинг келиб чиқиши сабабларини чуқур ўрганиш учун фанда тинимсиз изланишлар олиб борилмоқда.

Жамиятни, инсонни, унинг ҳаёти ва тақдири масалаларини таҳлил этиш жараёнида синергетика ҳар қандай тизим ривожининг асосий шартли сифатида бу тизимнинг очик бўлиши, яъни, атроф-муҳит билан модда еки информация алмашилиши кераклиги ҳақидаги ғоясини илгари суради. Ушбу ғоя айни замонда таникли француз файласуфи Анри Бергсоннинг очик жамият ҳақидаги ғоялари билан уйғундир. Бергсоннинг «ёпиқ» жамият «статик» (турғун) ахлоқ ва дунёқарашга, «очик» жамиятни эса «динамик» (ўзгарувчан) ахлоқ ва дунёқарашга асосланиши ҳақидаги таърифида ушбу уйғунлик янада яққолроқ кўринади. Маълумки, Бергсоннинг уқтиришича, биринчи типдаги «ёпиқ» жамият фақатгина кишилиқ жамиятини эволюцион тур сифатида сакданишига хизмат қилса, иккинчи типдаги «очик» жамият эса инсониятнинг кейинги эволюциясига йўналтиради. Биринчи турдаги жамият боши берк қўчага олиб борса, иккинчиси ҳаёт жараёнларининг узлуксизлигига олиб келади.

Г. Хакен фалсафасида динамик жамиятнинг ҳаётийлиги ҳақидаги қарашлар илгари сурилган. Шу маънода жамиятнинг таҳлил этишда синергетик ғояларнинг аҳамияти катталигини тан олишимиз керак. Лекин И. Рахимов фикрича, жамият ҳаётига синергетик методни тўғридан-тўғри қўллаш қийин. Бунда жамият ҳаётнинг бениҳоят мураккаблиги, ўзига хослигини, айниқса, инсон интеллекти руҳият дунбси билан боғлиқлиги каби ҳодисаларга эътибор бериш зарурияти муҳим аҳамиятга эгадир. Ҳозирги давр фанида шаклланган «информация» (ахборот), «энерго-информацион майдон» (ахбор-қувват майдони) каби тушунчаларнинг фалсафада ҳам кенг қўлланилиши жамият қонуниятларини таҳлил ва талқин этишда фалсафий ва умумилмий ендашувларнинг тобора яқинлашиб бораётганидан далолат бермоқда.

Синергетика тараққиётнинг эволюцион тамойилини асос қилиб олди. Эволюцияга борлиқнинг умумий қонуни сифатида инсон билан табиат ўртасидаги муносабатларнинг ифодаси, деб қарайди, тараққиёт жараенида беқарор ҳолат билан барқарор ҳолат ўртасидаги алоқадорликка алоҳида эътибор беради.

Синергетика таълимоти ва мактабининг асосчиларидан яна бири И. Пригожиндир. У 1917 йидда туғилган, физика, химия ва статистик механика соҳасида машҳур Брюссель мактабининг ташкилотчиси. Бельгия қироллиги фанлар ва адабиёт Академиясининг аъзоси, Брюссель эркин институти профессори, Техас университети қошидаги термодинамика ва статистик физика институти директори, Нобель мукофоти лауреати (1977).

Пригожин махсус тадқиқот ишлари олиб бориш билан бирга ҳозирги замон фанининг фалсафий муаммоси ва тарихини чуқур ўрганган. Ҳозирги замон табиатшунослигида вақт (замон) муаммоси билан шугулланган. 300 йилдан буён ҳукм суриб келган вақт (замон) макон координатига сифат жиҳатидан алоқаси бўлмаган геометрик параметр, деб келинган эди. Вақтга бундай қараш, Пригожин фикрича, ўтмиш, ҳозир ва келажак ўртасида моҳият эътиборан фарқ йўқ, деб қараш доирасида тушунувчи Ньютонча дунбнинг манзарасига оиддир.

Вақтнинг қайтиши тушунчаси мумтоз табиатшунослик даражасининг натижаси бўлиб, вақтнинг орқага қайтмаслигининг таркибий қисмидир. Бироқ вақтнинг орқага қайтиши хусусий ҳол бўлса-да, у универсаллаштирилган. Пригожин бу ҳол нисбийлик назарияси Квант механикаси вужудга келиш билан ҳам деярли ўзгармай қолди, деб езади. Пригожин вақтнинг орқага қайтмаслигини физик вақт мисолида дунбнинг янги манзараси асосида исботлаб берди. XX аср фани вақтнинг орқага қайтмаслигини қайтадан кашф этди. Пригожин ҳаётда бўлаётган ўзгаришларни, XX асрнинг кашф этилган фундаментал ютуқларини, улар тўғрисида қарашларни ўзгартириш, қайта кўриб чиқиш, янгича фикрлаш усули асосида таҳлил қилишни кўрсатиб берди.

XXI аср бусағасида пайдо бўлган янги фанлар инсон билан табиат, инсон билан инсон ўртасида зиддиятлар асосида эмас, балки улар ўртасида мулоқот, ҳамкорликка қаратилганлигини кўрсатди. Пригожин вақт ўзининг ички хусусиятига кўра плюралистик, кўп имкониятли, демократик характерда бўлиб, замон жихатидан ҳам, унинг ташкил тоғшшини ҳам, мавжудлигини ҳам ягона модел билан ифодалаб бўлмайди. Шу билан фан янги инсоний сифатларга эга бўлиб бориб, инсон яшаб қолишининг таъминлаш воситасига айланмоқда.

Пригожин синергетикага мураккаб тизимнинг ташкил топиши, бутун табиатшуносликдаги глобал эволюциянинг синтези асосида пайдо бўлган таълимот сифатида, борлиқнинг универсал жараенини ифодаловчи, ўз-ўзини ташкил этиш тизими сифатида қаради.

И. Пригожин ўзининг «Бекарорлик фалсафаси»да бу ҳақда батафсил тўхтади. Унинг фикрича, шу вақтга қадар бекарорлик тушунчаси салбий маънода ишлатиб келинган ва унинг асл моҳиятига етарли эътибор берилмаган. У бекарорликни борлиқнинг муҳим жихати сифатида талқин этади. Масалан, маятник ҳаракатига эътибор берсак, унинг бир меъёردа тебранишини кузатиш мумкин, агар маятникни тухтатсак, дастлабки барқарор ҳолатига қайтади, агар тўнтариб қўйсак, у е ўнг томонга, е чап томонга огиб туради, бу ҳолат бекарорликдир. Синергетикада бекарорлик ва тартибсизлик категорияларининг ўзаро муносабати ҳам ўрганилади. Ҳар қандай эски система янги система билан алмашинар экан, аввало бекарорлик, тартибсизлик юз беради. Бундай ҳолатнинг рўй беришида оддий тасодиф ҳам муҳим аҳамият касб этиши мумкин.

Синергетика янги дунёқараш куртаги сифатида «чизиксиз» тафаккур тарзидир. Илк бор «чизикли» ва «чизиксиз» тушунчалари математикада ишлатилган бўлса, XX асрнинг 30-йилларидан бошлаб, физика фанида ҳам қўлланила бошланди. Агар диалектика таълимот сифатида кўпроқ чизиклилиқ тафакқурига асосланган бўлса, синергетика чизиксизлик тамойилини еқлайди. Ушбу тамойил тараққиет оддиндан белгилаб қўйилган йўлдан кетмай, ҳар бир нарсанинг ички бир хусусияти ва ташқи алоқадорлиги негизида ҳар сафар янги ва бетакрор йўлдан боришини кўрсатади¹.

Хуллас, бугунги кунда дуненинг манзарасини илмий тушунтиришда хилма-хил қарашлар, ендашувлар бор. Улар масалани турли томондан еритишга ердам беради, бир-бирини тўлдиради, хилма-хил фикрларни умумлаштиришга имкон беради. Бу эса дуненинг илмий манзарасини фалсафий изоҳлаш чегаралари кенгайиб, масаланинг мазмун-моҳиятини англаш даражаси ўсиб бораётганидан далолат беради.

¹ Қ а р а н г: Фалсафа комусий луғат.— Т.: «ЎФМЖ нашриёти», 2004, 75-бет.

М у н д а р и ж а

БИРИНЧИ БЎЛИМ

ҚАДИМГИ ЮНОНИСТОН ВА РИМДАГИ ИЛК ФАЛСАФИЙ БИЛИМЛАР

Иония фалсафаси	13
Фалес	15
Анаксимандр	17
Анаксимен	19
Гераклит	20
Италия фалсафаси	30
Пифагор	31
Элей фалсафий мактаби	34
Ксенофан	35
Парменид	38
Зенон	41
Эмпедокл	44
Анаксагор	49
Софистика оками	53
Протагор	54
Сукрот	58
Левкипп	79
Демокрит	80
Платон	86
Арасту	118
Эпикур	170
Стоиклар фалсафаси	176
Скептицизм	178
Рим фалсафаси	179
Лукреций Кар	182
Цицерон	186
Сенека	195
Марк Аврелий	197
Сўнгги антик даврда неоплатонизм	198
Порфирий	202
Прокл	203

ИККИНЧИ БЎЛИМ

ХРИСТИАНЛИКНИНГ ВУЖУДГА КЕЛИШИ ВА ШАКЛЛАНИШ ДАВР

Европада черков хукмронлиги	207
Илк христиан фалсафаси: апологетика ва патристика	210

Апологетика	211
Флавий Иустин	211
Тертуллиан	213
Бахшашувчиларнинг Александрия мактаби	214
Александриялик Климент	215
Ориген	216
Патристика	216
Аврелий Августин	217

УЧИНЧИ БЎЛИМ

ИЛК ЎРТА АСР ЕВРОПА ЦИВИЛИЗАЦИЯСИ ВА ФАЛСАФАСИ

Маданий-маърифий ва мафкуравий жараёнлар	226
Ўрта аср схоластик фалсафаси	228
Эриугена	228
Номинализм ва реализм	230
Кентербериялик Ансельм	233
Пьер Абеляр	234
Ўрта аср схоластикаси	237
Буюк Альберт	239
Аквиниялик Фома	240
Роджер Бэкон	246
Схоластик мантик	248
Марселий Подуанский	250
Иоанн Дунс Скот	250
Уильям Оккам	251
Париж оккамистлари	254
Университетлар	256

ТЎРТИНЧИ БЎЛИМ

ҒАРБИЙ ЕВРОПАДА УЙҒОНИШ ДАВРИДА ИЖТИМОЙ-ФАЛСАФИЙ ФИКРЛАРНИНГ РИВОЖЛАНИШИ

Ренессанс даври	261
Данте Алигьери	269
Франческо Петрарка	274
Пьетро Помпонацци	276
Пико Делла Мирандола	281
Роттердамлик Эразм	284
Мишель Эйкем де Монтень	288
Ренессанс натурфалсафаси ва янги табиатшунослик	292
Кузанлик Николай	293

Николай Коперник	299
Парацельс	302
Бернардино Телезио	304
Жордано Бруно	306
Леонардо да Винчи	312
Галилео Галилей	316
Иоганн Кеплер	319
Блез Паскаль	321
Исаак Ньютон	321
Табиий ҳуқуқ ва марказлашган давлат ғоялари	322
Никколо да Бернардо Макиавелли	325
Жан Боден	331
Иоанн Альгузий	333
Гуго Гроций	333
Адолатли жамият ғояси	336
Томас Мор	337
Томмазо Кампанелла	339

БЕШИНЧИ БЎЛИМ

ЯНГИ ЗАМОН ФАЛСАФАСИ

Фрэнсис Бэкон	343
Рене Декарт	347
Томас Гоббс	351
Бенедикт Спиноза	355
Жон Локк	362
Жан Милье	365
XVII—XVIII аср немис фалсафаси	367
Готфрид Вильгелм Лейбниц	368
Готхольд Эфраим Лессинг	369
Христиан Вольф	/371
Иоганн Готфрид Гердер	371
Иоганн Фридрих Шиллер	372
Иоганн Вольфганг Гёте	372
Субъектив идеализм	374
Жорж Беркли	374
Давид Юм	380
XVIII аср француз маърифатпарварлари	385
Пьер Гассенди	387
Пьер Бейль	390
Вольтер	392
Монтескье	398

Ламетри	403
Жан Жак Руссо	406
Дидро	416
Кондильяк	424
Гельвеций	435
Гольбах	439
Россияда фалсафий фикрлар	443
Феофан Прокопович	444
Атиох Дмитриевич Кантемир	445
Василий Татищев	447
Михаил Ломоносов	447
Дмитрий Аничков	448
Яков Козелский	449
Семен Десницкий	451

ОЛТИНЧИ БЎЛИМ

XVIII АСР ОХИРИ XIX АСР НЕМИС ФАЛСАФАСИ

Иммануил Кант	458
Иоганн Готлиб Фихте	470
Фридрих Йозеф Шеллинг	476
Гегель	482
Людвиг Фейербах	500
Марксизм: оқибат ва сабоқлар	505

ЕГТИНЧИ БЎЛИМ

XIX АСР ОХИРИ ВА ҲОЗИРГИ ЗАМОН ФАЛСАФАСИ

Ирода фалсафаси	510
А. Шопенгауэр	510
Алексис Токвиль	518
Позитивизм	519
Огюст Конт	519
Жон Стюарт Милль	522
Герберт Спенсер	523
Неокантчилик	528
Отто Либман	529
Иоганн Мюллер	529
Герман Гельмгольц	530
Фридрих Альберт Ланге	531
Герман Коген	532
Паул Натопф	536

Эрнест Кассирер	536
Серен Кьеркегор	537
Хаёт фалсафаси	545
Фридрих Ницше	545
Вильгельм Дильтей	561
Георг Зиммель	562
Фердинанд Тённис	564
Анри Бергсон	565
Тарих фалсафаси	575
Освальд Шпенглер	575
Арнольд Тойнби	586
Фрэнсис Брэдли	590
Эмиль Дюркгейм	599
Генрих Риккерт	601
Макс Вебер	602
Альберт Эйнштейн	607
Талкотт Парсонс	608
Ханна Арендт	610
Прагматизм фалсафаси	614
Чарльз Сандерс Пирс	614
Уильям Жемс	617
Жон Дьюи	621
Э. Гуссерль	622
Экзистенциализм фалсафаси	626
М. Хайдеггер	629
К. Ясперс	632
Францияда экзистенциализм	636
Жан-Поль Сартр	636
Альберт Камю	638
Эмпириокритицизм фалсафаси	643
Неопозитивизм ёки мантикий позитивизм	650
Анри Пуанкаре	654
Фрейдизм ва неофрейдизм	657
Зигмунд Фрейд	657
К. Юнг	664
Э. Фромм	666
Фалсафий антропология	668
А. Гелен	669
Э. Ротхакер	671
М:Ландман	671
Г. Хенгстенберг	675
Ф. Хаммер	677

Герменевтика679
Х. Гадамер679
Постпозитивизм фалсафаси685
Карл Поппер685
Жон Роулз694
Томас Кун697
Мишель Фуко698
Юрген Хабермас699
Ричард Рорти700
Постмодернизм: Ж. Деррида701
Синергетика: Г. Хакен ва И. Пригожин707

Муаллифлар

Назаров Қ.
Тойиров Ё.
Тўхтаров И.
Чориев А.
Ўтамуродов А.
Абдуллаев М.
Насриддинов А.
Йўлдошев С.
Усмонов М.
Хайдаров Х.
Хусаинов А.
Чориев С.
Мусаев Ф.
Қулмуродов У.
Қобулниёзова Г.
Рўзматова Г.
Минавваров С.
Шермухаммедова Н.
Абдуллаева Г.
Султонова А.
Абдухолиқов Ж.
Примов М.
Умарова Р.
Давронов З.

руйхати:

Усмонов Б.
Раматов Ж.
Мўминов А.
Рўзметова Д.
Темиров Н.
Маъмуров Ш.
Маматов Н.
Пўлатов Х.
Ортиқов Т.
Азизқулов А.
Қўшоқов Ш.
Бозоров М.
Мардонов Р.
Ашуров Ш.
Рўзматзода Қ.
Бобоев А.
Ҳақимов Н.
Олим Д.
Маҳкамов А.
Жабборов Ш.
Назирова Х.
Бозоров Д.
Ташанов А.
Ҳолбоева Г.

*Ўзбекистон Республикаси Фанлар академияси
И Мўминов номидаги Фалсафа ва ҳуқуқ институтининг
Ўзбекистон Файласуфлари миллий жамияти билан ҳамкорликда
яқин йилларда чоп этишига тайёрлаётган асарлари*

«Жаҳон фалсафаси» рукнида рисоалар (32 номда)	Ҳар бири 1,5—2 б.т.
Ўзбекистон фалсафаси (2 та китоб)	62 б.т.
Ўзбекистон давлати ва ҳуқуқи тарихи (3 та китоб)	Ҳар бири 21 б.т.
«Ҳуқуқшунослик: йўналишлар ва тамойиллар» рукнида рисоалар (20 номда)	Ҳар бири 1,5—2 б.т.
Жаҳон фалсафаси тарихидан лавҳалар	34 б.т.
Ҳуқуқ фалсафаси (дарслик)	21 б.т.
Билиш фалсафаси (дарслик)	22 б.т.
Борлик фалсафаси (дарслик)	20 б.т.
Қадриятлар фалсафаси (дарслик)	20 б.т.
Ғоялар фалсафаси (қўлланма)	21 б.т.
Ғоялар тарихи (қўлланма)	28 б.т.

Б у ю р т м а в а т а к л и ф л а р у ч у н т е л е ф о н л а р :

1. Ўз ФА Фалсафа ва ҳуқуқ институти, И. Мўминов-9, 162-38-87.
2. Ўзбекистон Файласуфлари миллий жамияти, Буюк Турон, 41, 136-55-79.

ҒАРБ ФАЛСАҒАСИ

Ўзбекистон Файласуфлари миллий жамияти нашриёти

«Шарк» нашриёт-матбаа
акциядорлик компанияси
Бош тахририяти
Тошкент — 2004

Мухаррир *К. Қаюмов*
Бадий муҳаррир *Б. Бобожонов*
Техник муҳаррир *Л. Хижова*
Мусаххихлар *Ю. Бизаатова, Ж. Тоирова, М. Абдуллаева*

Теришга берилди 06.02.04. Босишга рухсат этилди 15.10.04. Бичими 70x90 $\frac{1}{16}$. Таймс гарнитураси. Офсет босма. Шартли босма табағи 52,65. Нашриет-хисоб табағи 53,35. Адади 1500 нусха. Буюртма № 168. Баҳоси келишилган нарҳда.

**«Шарк» нашриёт-матбаа акциядорлик компанияси босмаҳонаси,
700083. Тошкент шаҳри, Буюк Турон, 41.**

F-23

Ғарб фалсафаси. (Тузувчи ва масъул муҳаррир Қ. Назаров.)— Т.: «Шарқ», 2004.- 720 б.

Сарлавҳада: Ўзбекистон Файласуфлари миллий жамияти, Ўзбекистон Республикаси Фан ва технологиялар маркази.

ББК.87.3(0)я 73