

1
F29

ҒАРБ ФАЛСАФАСИ



129

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

ҒАРБ ФАЛСАФАСИ



ЎЗБЕКИСТОН ФАЙЛАСУФЛАРИ
МИЛЛИЙ ЖАМИЯТИ
НАШРИЁТИ

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

Тузувчи ва масъул муҳаррир:

фалсафа фанлари доктори Қиёмиддин Назаров

Махсус муҳаррирлар:

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

Тақризчилар:

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

Муҳаррирлар:

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

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

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

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

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

© Ўзбекистон Файласуфлари миллий жамияти нашриёти, 2004 йил.

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

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

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

Афсуски, собиқ иттифоқ-даврида сўз ва виждон эркинлиги турли йуллар билан бўғиб келингани, бир ёқлама дунёқараш зўрлик-билан сингдирилгани туфайли фалсафа қуруқ сафсата ва зерикарли ақидага айланиб қолган эди. У коммунистик гоялардан ташқарига чиқолмас, ҳаётга тараққиёт нуқтаи назаридан баҳо беролмас эди. Уша даврда марксизмга муқобил бўлган бошқа қараш ва таълимотларни урганишга йул қўйилмас, урганилган тақдирда ҳам, улар реакцион ёки гайриилмий гоя сифатида талқин ва танқид қилинар эди. Шунинг учун собиқ иттифоқдаги гоялар тизими халқимиз, айниқса, ёшлар учун камолот воситаси, интилиш омили эмас, балки тескари тарбия қуроли, зарарли дунёқараш манбаи бўлиб қолган эди. Шу боис у ўз даври, давлати ва мафкураси 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 тўғри тасаввур этиш мумкин эмас. Гап фалсафа тарихи ҳақида борар экан, бу ҳақиқат янада катта аҳамият касб этади. Президентимиз Ислом Каримов ҳақли равишда таъкидлагани каби: «Аслида тарих ва фалсафа мантиқий равишда бир-бирини тақозо этадиган, керак бўлса, тулдирадиган, тараққиёт жараёнлари ҳақида яхлит тасаввур берадиган, оқ-қорани фарқлашда асос бўладиган фанлардир. Бироқ бизда ҳалигача фалсафа бўйича талаб даражасидаги дарсликлар, «Жаҳон фалсафаси», «Шарқ фалсафаси» каби зарур китоблар яратилмаётганини қандай изоҳлаш мумкин?..

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

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

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

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

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

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

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

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

ҚАДИМГИ ЮНОНИСТОН ВА РИМДАГИ ИЛК ФАЛСАФИЙ БИЛИМЛАР

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

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

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

Қадимги дунё фалсафасининг вужудга келишида афсонавий ва диний қарашлар жуда катта роль уйнаган. Аммо олам, унинг ривожланиши, қонунлари ҳақидаги назария ва таълимотлар кўпроқ табиий-илмий билимлар, астрономия, математикага таянган. Дастлабки математик, табиий-илмий билимлар энг қадимги цивилизация маркази бўлган Шимоллий Африка, Яқин ва Узоқ Шарқда ҳамда Марказий Америка, Жануби-Шарқий Осиёда вужудга келган ва умумлаштирилган. Оддий кузатишлар натижасида олинган математик, физик, астрономик ва бошқа табиий-илмий билимлар қадимги даврда оламнинг тузилиши ҳақидаги бир бутун билимлар тизимига айланмаган.

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

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

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

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

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

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

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

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

Энг қадимги хужалик тизимининг емирилиши билан инсонга бўлган муносабатлар тизими ҳам ўзгара бошлаган. Жамиятдаги ҳуқуқий тенгсизликка асосланган муносабат, афкор оммага бир «наrsa», «гапирувчи курул» 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. Қуйидаги иборада 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 боровчи 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) худудидаги шаҳар-давлат (полис)ларда, шунингдек, Кичик Осиё, Урта ер денгизи, Қора денгиз бўйлари ва Қримда, Осиё ва Африканинг эллин шаҳарларида, Рим империясида яшаган юнон файласуфлари томонидан яратилган фалсафа тушунилади. Купинча, қадимги юнон фалсафаси «антик фалсафа», деб ҳам юритилади. Бу фалсафа файласуфлар ва гоёларнинг бетакрорлиги, фалсафий оқим ва мактабларнинг хилма-хиллиги билан жаҳон фалсафий тафаккури тарихида муҳим урин тутати.

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. Ўз навбатида, фалсафий тафаккурнинг ривожланиши қадимги юнон маданияти, демократияси, сиёсий, ҳуқуқий, ахлоқий ва мафкуравий онги тараққиётига ижобий таъсир кўрсатган.

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

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

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

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

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

Ана шундай умумий тафаккур эгалари — граждандар (фуқаролар) бир-бирлари билан узвий боғлиқ бўлиб, яхлит бир бутунлиқни ташкил қиларди. Агар улар дастлаб муъжазгина 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 узига хос мантиқий асослари ҳам мавжуд. Меҳнат бутун ҳаётий жараённинг материяси, моддий асоси эди, бироқ у потенциал (имконият) ҳолатдаги материя эди. Бу бир-бирини тақозо этувчи қарама-қаршилик, бир бутунлик бўлгани сингари материя ва гоёнинг узвий бирлиги ҳам диалектик характерга эга бўлган. Уша давр кишиси мантиқни уз категорияларини мумкин қадар ана шу диалектик бирликка яқинлаштиришга ва шу бирлиқни тўлароқ қамраб олишга ҳаракат қиларди.

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

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

Бундай тафаккур эгаларининг фикрича, ҳиссий-моддий коинотдан юқорида турадиган ва унга иродасини утказадиган ҳеч бир нарса йўқ. Коинот ўз-ўзига асосланадиган сунгги мутлақликдир. Бундай шароитда руй берадиган онгсиз ва стихияли ўзгаришлар тақдирни 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 ҳиссий-моддий коинот тарихий ҳодиса эмас, балки астрономик ҳодиса сифатида кузга ташланиб, у ўз-ўзини абадий такрорлайди. Абадий такрорланиш ва ўз-ўзига қайтиш унинг тарихидир. Коинот доимий равишда тартибсизликдан тартиблиликка ва тартиблиликдан тартибсизликка утиб туради. Бундай доимий такрорланиш табиий ва содда бўлибгина қолмай, кишиларга таскин бериш хусусиятига ҳам эга эди.

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

Милоддан аввалги VII—VI асрларда қадимги Юнонистоннинг маънавий тараққиётни мифология ва 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 узлаштирилганлиги 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 қушни мамлакат халқларидан космология, геометрия ва алгебрага оид илмларни эгаллаганлар.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Сукротгача булган давр фалсафаси уз навбатида қуйидаги мактаблардан иборат эди:

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

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

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

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

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

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

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

Эллинизм даври фалсафасига қуйидаги хусусиятлар хос эди:

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

— бахт ва лаззатланишни олий қадрият сифатида эътироф этилиши.

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

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

— фалсафа, файласуфлар ва давлат институтларининг узаро яқинлашуви;

— инсон, жамият ва давлат муаммоларига бўлган қизиқишнинг кучайиши;

— эстетиканинг гуллаб-яшнаши;

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

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

Қадимги юнон фалсафасида космогония (оламнинг келиб чиқиши тўғрисидаги таълимот), космология (оламнинг тузилиши тўғрисидаги таълимот) ва кейинчалик унинг урнида вужудга келган онтология (борлиқ 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 узгармас ва абадий асосини нима ташкил этади?», «Қандай қилиб адолатни ва ижтимоий тартибни қарор топтириш мумкин?» деган масалалар кейинги давр фалсафасининг баҳс мавзунини ташкил этди.

Умуман олганда, қадимги юнон фалсафаси учун қуйидаги хусусиятлар хосдир:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Милоддан аввалги 546 йили Иония шаҳарлари форслар томонидан забт этилганидан сўнг савдо-сотиқ 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 галаёплари 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 ёзишча, 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 галаба қозongan 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 ўзвий 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 қиёслаш усулидан фойдаланганлар.

Иония фалсафаси бир неча мактаблардан иборат бўлиб, улар орасида эраמידан 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 жиҳатдан анча ривожланган полислардан бири бўлиб, қадимги Шарқ цивилизация марказлари — Бобил ва Миср билан бевосита алоқадорлиги, савдо-сотиқ 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 қўйиш ва тафаккур орқали шу қарама-қаршилиқни бартараф этишни илмий билишни дастлабки қадамлари, деб ҳисобладилар. Сергакланган онг табиат олдида тўхтади ва кoinнотдаги хилма-хилликни битта ибтидо орқали ягона бирликка бирлаштиришга интилдди. Бу аслида оламни фантастик идрок этишдан қониқмаган инсоннинг олам моҳиятини фалсафий билишга интилиши эди. Илмий ва фалсафий билиш ақл хулосаларига ва мантиққа асосланар эди. Билим ҳеч қачон тўла ҳақиқатдан бошланмайди, агар ҳақиқат тўлиқ ва мутлақ бўлганида илмий билишнинг кераги ҳам бўлмас эди. Ҳақиқат тафаккур орқалигига қашшоқлик, мавҳумлик ва бирёқламалиқдан тўлиқлик, конкретлик ва купёқламалик томон ривожланиб боради ва тобора чуқурлашади.

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

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

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

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

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

ҲИҚМАТЛИ СЎЗЛАРИ

- *Ҳаёт ўлимдан нимаси билан фарқланади? — деб сўрадилар Фалесдан.*
- *Ҳеч нарса билан фарқланмайди.*
- *У ҳолда сен нега ўлмаясан? — 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 бағриға олади.*
- *Энг учқур нарса нима?*
- *Ақл ҳамма нарсадан учқурдир, у ҳамма нарсадан ўзади.*
- *Доноларнинг доноси нима?*
- *Вақт, чунки у ҳамма нарсани кашф этади.*
- *Ҳамма учун хос бўлган умумийлик нима?*
- *Умидворлик, чунки одамларда ҳеч нарса бўлмаганда ҳам у албатта бўлади.*

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

АНАКСИМАНДР

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

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

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

Анаксимандр ҳам Фалес сингари асосан оламнинг бирламчи асоси ҳақида фикр юритган. У Фалесдан фарқли равишда сув ҳамма нарсанинг ўзгармас 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 номуайян, чексиз апейрондир, деб ҳисоблади. Бу билан у ҳиссий идрок этиладиган олам ҳодисаларининг бирламчи асосини ҳиссий идрок этилмайдиган асос орқали тушунтирмақчи бўлди. Эҳтимол, Анаксимандр учун Фалес таълимотига қарши назарий далил келтириш муҳимроқ бўлгандир. Лекин шунга қарамай, Анаксимандр Фалеснинг универсал назарий қондаларини таҳлил қилар экан, у билан баҳслашиш мумкинлигини кўрсатди.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Умуман олганда, Милет фалсафий мактаби қадимги юнон фалсафасида алоҳида урин тутади. Милетлик файласуфлар олга сурган гоялар 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 гояларини изчил давом эттирган Гиппон оламнинг асосини сув, намлиқ ташқил этади, деб ҳисоблади. V асрнинг иккинчи ярмида яшаган Диоген Аполлонский Анаксимен изидан бориб, ҳамма нарса ҳаводан бошланган, деган гояни илгари сурди. У дуалист файласуфларга қарши курашди ва оламнинг бирламчи сабабини, моҳиятини ягона ибтидосини аниқлашга ҳаракат қилди.

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

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

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

ГЕРАКЛИТ

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

юнон фалсафасининг энг атоқли намояндаларидан бири Гераклит Блосон 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 бўлиши мумкин эди. Аммо у бундай имкониятдан воз кечиб, бутун умрини фанга бахшида этди ва файласуф олим сифатида шон-шўҳрат қозонди. У умрининг охиригача ёлғиз ва қашшоқликда ҳаёт кечирган.

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

ТАЪЛИМОТИ. Гераклит стихияли диалектиканинг атоқли намояндаси ва асосчиларидан биридир. У биринчи бўлиб, объектив диалектика тамойилларини курсатиб берди, оловни табиатнинг ягона бошланғич моддаси, деб ҳисоблади. «Ҳамма учун умумий бўлган бу коинотни худолардан ҳеч ким ва одамлардан ҳам ҳеч ким яратмаган, балки у доимий меъёрий тарзда алангаланадиган, меъёрий тарзда учадиган абадий барҳаёт олов бўлиб, ҳозир ҳам, бундан кейин ҳам шундай бўлади», дейди Гераклит¹. Қуриниб турибдики, файласуф олам бошланишини қандайдир нотабиий ҳодисалар билан эмас, балки мавжуд нарсанинг ҳолати, унинг ҳаракати билан боглиқ ҳолда тушунтиради, олов ўз 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., «Ўзбекистан», 1977. Стр. 50.

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

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

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

Гераклит ўзининг стихияли диалектикасида асосан қуйидаги фикрларни илгарти суради:

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

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

Эфеслик файласуфнинг оламнинг яхлитлиги ҳақидаги фикрлари ҳам катта қизиқиш уйғотади. Оламнинг яхлитлиги қарама-қаршиликлар бирлигидан келиб чиқади. Вужудга келиш, узгариш, йўқ бўлиш ва янги пайдо бўлиш қарама-қаршиликнинг бирлиги натижасида содир бўлади. Аини 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 суз ва нутқ, хикоя ва эртак, далил-исбот ва таълимот, саноқ ва купдан-куп воқеа-ҳодисаларни ифодаловчи кўп маъноли тушунча сифатида қўлланилган. Аммо унга белгиланган логос тушунчаси «қонун» маъносини билдиради. Гераклит «олов — олтин» (пул) ва «логос—шаҳар—қонун» каби тушунчалар урта-

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

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

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

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

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

Куриниб турибдики, Гераклитнинг чуқур маъноли иборалари узининг 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 утилганидек, Гераклитнинг ушбу лавҳасини сиёсий руҳда талқин этиш керак эмас. Бу ерда донишманд қарама-қаршиликлар бирлиги ва улар ўртасидаги курашни курсатиш учун ушбу мисолдан фойдаланган. Бошқа бир мисолда ушбу фикр янада аниқ ва равшан баён этилган. «Уруш, — деб ёзади у, — барча учун умумий ва ҳақиқат — кураш, ҳамма нарса кураш орқали ва зарурият билан утиб боради» (80-лавҳа).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Уша ерла, 46.

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

фикрича, кишиларнинг руҳияти ва онги уларнинг жисмига боғлиқ. Инсон онги оловнинг узгарувчан ҳолатидир ёки оловнинг бир қуринишидир. Жон табиий стихия билан боғлиқ. У сувнинг буғланиш жараёнида ҳавога айланиши натижаси. Қуриниб турибдики, инсон руҳий ҳодисаларни, онг ва жонни тушуниши материалистик мазмунга эга. Жон нарсаларнинг айланиб, узгариб 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 узаро яқин боғлиқликда. «Ҳиссиёт учун олов модда бўлса, ақл учун олов логос, яъни ақлий сўзидир».¹ Оловнинг логос қуриниши ақлий ва илоҳийдир. Бу жиҳатдан жон ягона, бор, тирик. «Табиий нарсалар»нинг турли қуринишларидир, унга яқинлашиб, логосга қушилган тақдирдагина уни билиб олиш мумкин. Гераклит ҳиссий билимни номукаммал деб билади, аммо унинг имкониятларини юқори баҳолайди. «Мен,— дейди узининг 55-лавҳасида, қуриш, эшитиш ва урганиш мумкин бўлган нарсаларни афзал қўраман».²

Эфеслик мутафаккир билиш чексизлиги ва мураккаблигини эйтироф этади. У инсоннинг билиш йўлини нақадар қийин ва таг-тубсиз эканлигини алоҳида ажратиб кўрсатган. Руҳий 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». Шу сабабдан табиатни билиш одам учун осон эмас. Билиш эҳтиёжларига жавоблар нарсаларнинг юзак қисмида жойлашмаган, нарсанинг ҳақиқий табиатини билмоқ учун кўп меҳнат қилиш керак. У ҳиссий билишни инкор этмаган ҳолда, уни чекланганлиги қайд этади. Файласуфнинг фикрича, жони дагал, олов элементи кам бўлган кишиларнинг ташқи ҳиссиёти ҳақиқий билим бермайди. У логос — ақл билан мустақамланган тақдирдагина мукаммал билим бўла олади. Ташқи ҳиссиёт оламни ички руҳий хоссалари билан боғланиб, тугал билим беради. Жони нафис кишиларнинг ташқи ҳиссиёти ҳақиқий билим беради, деб ҳисоблайди. Лекин ҳиссиёт жисмларнинг ички табиати ҳақида тулиқ ўзил-кесил билим бера олмайди, деб ҳисоблайди. Гераклит ҳақиқий билимни йиғилган билимлар миқдори билан боғламайди. Аммо табиатнинг ҳақиқий моҳиятини билиш файласуфдан жуда катта билимни талаб қилади, деб

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

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

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

Гераклитдан билиш назариясига онд кўпдан кўп лавҳалар қолган. У ҳиссий билиш билан ақлий (рационал) билишни фарқлайди. Ҳиссий билиш зарурий нарса, айниқса, кўриш ва эшитиш. Аммо билишнинг олий мақсади — логосни билиш, шундагина оламнинг бирлигини билиш мумкин бўлади, доноликнинг олий даражасига етиб олишга эришади. Логос — донолик ва оламни билиш қобилияти ҳаммага берилмаган. Аммо одамлар табиатдан ақлли, «Фикрлаш ҳамма учун хос» (113), «Барча одамларга узини 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. Купчилик 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-қўради. Мутафаккир одамларни тўғри гапиришга ва табиий тарзда ҳаракат қилишга чақиради. Бу унинг ғносеологик 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 урганиб келинмоқда.

ҲИКМАТЛИ СЎЗЛАРИ

Ҳамма нарса кураш орқали ўтади.

* * *

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

* * *

Тақдир инсон билан ўйнайди.

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.

* * *

Оқаётган дарёга (сувга) фақат бир марта тушиш мумкин.

ИТАЛИЯ ФАЛСАФАСИ

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

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

Юнонистоннинг мустамлакаси бўлган Италия шаҳарлари иқтисодиётининг деҳқончиликка 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 туғрисида, жон туғрисида, жоннинг кучиши ва улмаслиги туғрисида, Худо, олам ва инсоннинг муносабати туғрисида фалсафий таълимот яратишга ҳаракат қилдиладар.

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

диний-мифологик тафаккур ренессанси орқали фалсафий тафаккур сари ўтиш, айтиб бериш вақтида, диний-мифологик қарашлар билан баҳслашиш йўли эди.

Италия фалсафаси учун рационал-мантикий билишнинг ҳиссий билишдан устунилик қилиши, нарсаларнинг формал миқдори ва таркибий тузилишига кўпроқ қизиқиш, 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 тутди.

ПИФАГОР

ҲАЁТИ. Пифагор милоддан аввалги 570 йили Самос оролида туғилди. Ёшлигида Милет шаҳрига бориб, Анаксимандрдан сабоқ олди. Кейин Шарқ мамлакатларида, жумладан, Миср ва Вавилонда бўлди. Қадимги Шарқ математикаси, астрономияси ҳамда Шарқ динлари анъаналарини урганди. Милоддан аввалги 532 йили ҳукмдор Поликратнинг тазйиқи билан жанубий Италиядан Кротон шаҳрига кучиб кетди. У ерда диний-фалсафий жамият — «Пифагор иттифоқи» уюшмасига асос солди. Уюшма ўз низоми ва мулкнинг умумийлигига асосланган эди. Бу уюшма Кротондаги сиёсий ҳокимиятнинг 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 қўлаб ривоят ва афсоналарни ёзиб қолдирганлар.

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

ТАЪЛИМОТИ. Пифагор таълимоти диний, ахлокий ва сиёсий уғитлар 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 курсатдилар. Бироқ шунга қарамай, улар ҳам оламнинг асоси нима, деган

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Пифагорчилар таълимоти кейинчалик Уйғониш даври фалсафаси ривожда ва экспериментал табиатшуносликнинг вужудга келишида муҳим роль уйнади. Пифагорчилар уз сиёсий қарашларида қатъий иерархик тузилишига эга бўлган жамиятни барпо этиш гоясини илгари сурдилар. Уларнинг мураккаб тушунчалар билан иш қўриши ва бу тушунчаларни узлаштириш учун узоқ вақт зарурлиги пифагорчилардан муайян ахлоқий сифатларни шакллантиришни ҳам талаб этган. Ана шундай интеллектуал ривожланишнинг иерархик характери пифагорчиларнинг сиёсий қарашларида уз ифодасини топган. Улар жамият иерархик тартибга эга бўлиши керак, деган хулосага келганлар. Жамиятнинг фақат билимдон, доно кишиларигина 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 уз фалсафасини математика билан узвий богладилар ва оламнинг миқдорий таркиби тўғрисидаги масалани кун тартибига қўйдилар. Уларнинг фалсафий қарашлари кейинги давр фалсафий тафаккури ривожига кучли таъсир курсатди.

ҲИКМАТЛИ СЎЗЛАРИ

Доноларнинг доноси — сон.

* * *

Сон нарсаларга эгалик қилади.

* * *

Ҳамма нарса сондан иборатдир.

* * *

Коинот тартибли ва мутаносиб яхлитликдир.

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

ЭЛЕЙ ФАЛСАФИЙ МАКТАБИ

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

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

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

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

Элейликлар фикрига кўра, моддий оламни билишда нотайин ва ноаниқ сезгишарга суянишнинг ўзи етарли эмас, шунинг учун қўнимсиз оламдаги қўнимлилиқни 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, борлиқ ҳамма вақт мавжуд, у купликнинг зидди, ҳиссий оламнинг куплигидир. Ўз-ўзича ягона бўлган нарса ўз-ўзига айнан тенг бўлади, ўзгармас ва ҳаракатсиз қолади. Тафаккурда ягоналикни англаб этиш қобилияти мавжуд бўлса, ҳиссий идрок нарса-ҳодисаларнинг ранг-баранглиги ва куп хиллигини қайд этади, холос. Бироқ ҳиссий идрок тарафидан «кашф» этиладиган бу куплик, куп хиллик, нарсалар мажмуи белгиларнинг куп хиллигидан бошқа нарса эмас.

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

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

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

КСЕНОФАН

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

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

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

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

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

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

Мутафаккир инсоният яратган образларнинг гносеологик манбалари ҳақида фикр юритар экан, ҳар бир халқ ўз худоларини ўзларига мослаб ифодалайди, дейди. Масалан, фракияликларда худолар малларанг, мовий кўзли, ҳабашларда эса қора ва пучуқ 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 таққослаб тасвирлаган булардилар», деб ёзади файласуф. Демак, худолар инсон ижодининг маҳсули, деган гоя Ксенофан дунёқарашининг негизиде туради.

Ксенофан политеизмни ҳам танқид қилади. Унинг фикрича, диннинг бу кўриниши «Худо — энг умумий моҳият», деган гояга 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 Ақл сифатида тасвирлайди. У жисмоний моҳият касб этмайди, унда жисмоний куч йўқ, унинг кучи фақат донишмандликдир.

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

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

Ксенофан дунёқараши таркибида иониялик физик-файласуфларнинг анъаналарини давом эттиришга интилиш кўзга ташланиб туради. Узи эътироф қилишича, денгиз ҳайвонлари ва усимликларнинг излари муҳрланиб қолган тошлар унга катта таъсир кўрсатган. Бундай далиллар устида чуқур мулоҳаза юритиб, у бир вақтлар ер юзи денгиз билан қопланган, вақт ўтиши билан ернинг бир қисми кўтарилиб, қуруқлик 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 усадиган нарсаларнинг мажмуидир». Ҳатто, руҳ ҳам ер ва сувдан таркиб топган, фалак жисмлари ҳам сувдан ҳосил бўлган. Ой ағдарилган бўлутдир. Қуёш майда учқунлардан таркиб-топади,—бу учқунлар эса сувнинг алангаланган бўғларидир.

Ксенофан борлиқнинг тўрт асоси мавжуд, олам чексиз, бироқ узгармасдир, деб ҳисоблайди. Бўлутлар қуёшдан чиқаётган ҳовурдан ҳосил бўлади. Худо инсонга мутлақо ухшамайди; унга қуриш, эшитиш, ақл, фаҳм-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 сузига 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 уткинчидир, дейди у. Ксенофан умуман оламни билиш мумкинлигини инкор этмайди, бироқ у бундай билиш ҳақидаги билимнинг мумкинлигини инкор этади. Ҳақиқатни бундай тасодифий эгаллаш тўғрисидаги масалага қарама-қарши улароқ у ҳақиқатни тадрижий тарзда тушуниш кераклигини таъкидлайди: «Аввал бошдан худолар одамларга барча нарсаларни очиб берган эмас, бироқ кишиларнинг узлари аста-секин уларни кашф этганлар». Бу ерда гносеологик аспект ҳали тажриба, амалиёт ва ахлоқийликдан ажратилмайди. Энг муҳими, ҳақиқат инсоннинг тарихий тараққиёт давомида қўлга киритган муваффақияти эканлиги таъкидланади.

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

ҲИҚМАТЛИ СЎЗЛАРИ

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

* * *

Пайдо бўладиган ва ривожланадиган нарсаларнинг мажмуи Ер ва сувдир.

* * *

Худо на жисман, на маънан оддий одамларга ўхшайди.

* * *

Фикр ҳамманинг қисматидир.

* * *

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

* * *

Ҳамма нарса тупроқдан ташкил топган ва оқибатда яна тупроққа қайтади.

* * *

Инсон ҳақиқатни билишга қодир эмас.

* * *

Ҳамма нарса бирликда — ягоналикда. Ягоналик худодир.

* * *

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

ПАРМЕНИД

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

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

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

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

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

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

Пармениднинг фалсафий қарашлари «Табиат тўғрисида» поэмасида муфассал баён этилган. Поэма муқаддимасида лирик қаҳрамоннинг илоҳ Дика хузурига боргани ҳақида ҳикоя қилинади. Дика адолат ва қасос худоси эди. Парменид унинг олдига бир жуфт от қўшилган аравада боради. Илоҳ уни ёруғликдан чиқиб кутиб олади ва ун қўлидан тутиб, насиҳат қила бошлайди. Дика Парменидни ҳамиша ақлга суяниб, иш тутишга даъват этади ва шундай дейди: «Мен сенга тавсия этган муаммоларни ақл билан қараб чиққин». Бунинг учун Парменид «мукамал ҳақиқатнинг асосини» ҳам, оддий кишиларнинг ҳақиқатдан йироқ 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 уртасидаги нисбат; иккинчиси — борлиқ ва тафаккур муносабати. Илоҳ Диканинг таъкидлашича, буларнинг ҳар бирини фақат ақл билан ҳал этиш мумкин.

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

Парменид таъбирча, борлиқ ва йўқлик ҳақида гап борганида, ақлнинг 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 нотўғри йўлдан кетиши ва ҳеч қачон ҳақиқатга эриша олмаслиги мумкин. Бундай тузоқлардан биринчиси «йўқлик мавжуд ва (бу) зарурий тарзда амал ҳам қилади», деб тан олишдир. Иккинчи тузоқ «борлиқ ва йўқлик айнан тенг ёки айнан тенг эмас», деган фикрларга йўл қўйилганида содир 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 сигадиған, фикр ва сўз билан ифодалаб бўладиган нарсани мавжуд. Йўқлик ва тафаккур ҳақида сўз борар экан, йўқликнинг мавжуд эмаслиги сабаби унинг фикрлаб бўлмаслигидадир, дейди Парменид.

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

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

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

ҲИҚМАТЛИ СЎЗЛАРИ

Борлиқ мавжуд, йўқлик эса йўқ.

* * *

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

* * *

Ҳеч бир йўқ нарсадан бирор бир нарса пайдо бўлмайди.

* * *

Фикр — борлиқ демек.

* * *

Ақл ҳаракатсиз нарсаларни ҳам англай олади.

* * *

Ҳақиқий борлиқ яхлит, абадий, ўзгармас ва бўлинмасдир.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Нарсаларнинг турли-туманлиги хусусида мантиқий тафаккур юриши 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.

ҲИКМАТЛИ СЎЗЛАРИ

Кўплик қисмларга ва бўлиниш хусусиятига эга бўлишдир.

* * *

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

* * *

Нарсаларнинг турли-туманлиги хусусида мантиқий тафаккур юриши мумкин эмас.

* * *

Ҳаракатнинг мавжудлиги зиддиятни келтириб чиқаради.

* * *

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

* * *

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

* * *

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

* * *

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

ЭМПЕДОКЛ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Эмпедокл элейликлар каби борлиқнинг абадий мавжудлиги, улардаги нарсаларнинг вужудга келиши, шаклланиши ва йўқолиши жараёнлари сароб эканлигини эътироф этади. Бироқ Эмпедокл борлиқнинг ҳақиқий элементлари миқдори масаласида элейликлардан бошқача фикрлайди. Элейликлар ҳақиқий борлиқни ягона, деб ҳисоблаганлар, купликка ҳеч қандай урин қолдирмаганлар. Эмпедокл Элей дунёқарашига дахлдор бўлган бундай монистик қарашни қўллаб-қувватламайди, аксинча, у бундай бирламчи асоснинг бирдан тўрт унсур: олов, ҳаво, сув, тупроқ эканлигини эътироф этади ва уларни «нарсаларнинг тўрт узаги», деб номлайди. Олов, ҳаво, сув ва тупроқ «ўзаро тенг ва бир хил даражада қадимийдир», деб ҳисоблайди. Эмпедокл назарида, биринчи ибтидонини ташкил этадиган бу «ўзак»лар бир-бирига айланмайди. Улар файласуф асарларида образли тарзда шундай тасвирланади: «бўронли денгиз», «қора, совуқ суяқлик» (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 ҳодисаларни, дейди Эмпедокл, тўрт ўзакни эътироф этишнинг ўзи билан изоҳлаб бўлмайди. Нрсаларнинг пайдо бўлиши ёки барча моддий олам ҳодисаларининг ривожланишини тушуниш учун юқоридаги тўрт ўзақдан ташқари бир-бирига қарама-қарши бўлган кучларнинг ҳаракатини ҳам билиш зарур. Элементлар ёки «ўзак»лар мана шу кучлар оралигида ҳаракатга келади. И.М.Муминов, элементлар ҳамда улардан ҳосил бўлган нарсалар ҳаракатининг сабабини душманлик ва дўстлик, ишқ-муҳаббат ва рашк, рақиблик сингари қарама-қарши кучлардан иборат, деб тушунтиришга ҳаракат қилади. Эмпедокл ўз мушоҳада, кузатишларини яқунлаб, чиндан ҳам қарама-қарши кучлар тортиш, қўшилиш, муҳаббат, ишқ, дўстлик туфайли содир бўлса, итариш, ажралиш, ажратиш, рақиблик, ёмон кўриш, нифоқлик душманлик орқасидан вужудга келади, деган ақидани исботлашга интилади¹.

Куринадики, Эмпедокл барча элементларни ҳаракатга келтирувчи икки куч — Дўстлик ва Душманлик тўғрисидаги тамойилни ишлаб чиқади. Коинотдаги барча жараёнларни ушбу бир-бирига қарама-қарши кучларнинг кураши орқали тушуниб етиш мумкин. Бу асослар моддий эмас, балки психик кучлардир. Эмпедокл уларни Филия (бошқача номи гармония, шодлик ва космик куч — Афродита) ва Нейкос (Душманлик, газаб, нафрат) деб атайди. Дўстлик ягоналик ва эзуликнинг космик сабабчиси бўлса, Душманлик куплик 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 Дустлик кучлари галаба қилганини баён этар экан, файласуф келишув ва гармония ҳукмрон бўлган даврдагина ижобий кучлар голиб келишини таъкидлайди.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Эмпедокл нафақат астроном, физик, балки, айни вақтда, етук биолог ҳам эди. Унинг органик тузилмалар узгаришига доир фаразлари, айниқса, эътиборни тортади. Бизга маълум бўлган организмлар қадимдан ерда мавжуд бўлмаган, балки кейинчалик, шарт-шаронтларнинг узгариши туфайли юзага келган. Эмпедокл Анаксимандрнинг янги организмлар денгиз тубидан қуруқликка утиш туфайли пайдо бўлган, деган фикрни ривожлантиради. Унинг фикрича, даставвал ҳайвонлар ва усимликлар алоҳида-алоҳида, айрим қисмларнинг қушилиувини ифодалаган. Ҳайвонларнинг иккинчи авлодини Эмпедокл афсоналардаги фантастик образларга ухшатади: бу мавжудотлар узигача мавжуд 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 устулигига қараб булинади; шунга қўра, бирлари сувда, бошқалари ҳавода, учинчилари ерда яшайди.

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

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

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

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

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

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

ҲИКМАТЛИ СЎЗЛАРИ

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

* * *

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

* * *

Фикр юракни ювиб чиқадиған қондир.

* * *

Яхлитликни, ҳатто, ақл билан ҳам қамраб олиб бўлмайди.

* * *

Тафаккур ҳам сезгидир ёки сезгига ўхшаған нарсадир.

* * *

Ерни ер орқали сезамиз, сувни сув орқали кўрамиз.

* * *

Ўхшаш нарсалар ўхшашилари орқали билиб олинади.

АНАКСАГОР

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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.

* * *

Сезгилар пайдо бўладиган макон миядир.

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

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

Горгий шундай фалсафий мулоҳаза, фикр юритади:

1. Ҳеч нарса мавжуд эмас.

2. Агар нимадир мавжуд бўлса, уни билиб бўлмайди.

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

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

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

Софистлар Эллада маънавияти ривожланишида ижобий роль уйнаган. Улар нотиклик санъати назариятчилари сифатида сузга катта эътибор беришган. Уларнинг кули 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 ушиб утган, натижада, ахлоқсизлик вужудга келган. Умуман, катта софистлар ўзларининг фалсафий-ахлоқий қарашларида зиддиятли бўлганлар. Бу файласуфлар гуруҳидан айримларининг ижодий фаолияти ҳақида тўхталиб ўтамиз.

ПРОТАГОР

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

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

Иккинчи асослаш қуйидаги тарзда ифодаланади. Унга кўра, ҳеч нарса узидан 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 боғлиқда пайдо бўлади», деб ёзган. Релятивизмни учинчи жиҳатдан асослаш қуйидаги тарзда ифодаланади. Унингча, ҳамма нарса дабдурустан, ўз-ўзидан узгармайди, балки барча мавжудотлар доимо ўзига қарама-қарши томонга ўтади. Шунинг учун ҳар қандай нарса ўзининг қарама-қарши томонига эга бўлади. Қурилиб турибдики, Протагор давридаги файласуфлар гарчи стихияли диалектик фикрларни илгари сурган бўлса-да, лекин унинг тўб моҳиятини тушунолмаган.

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

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

ви», деган асосий тезисни ташкил қилади. Одам икки қарама-қарши фикрлардан бирини танлаб олиши мумкин. Бу ерда одам эркин. Инсон ҳамма нарсанинг улчови, деган фикрга кўра, унинг мезонини манфаат ташкил этади, дейди Протагор. Шу ерда унинг гносеологик релятивизмдан этикадаги релятивизмга 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 етук файласуф, физик Эмпедокл бўлган. Горгий уша даврда фалсафадан ажраб чиқаётган аниқ фанлардан фалсафани устун қўяди. У «Полмет», «Табиат ҳақида» каби фалсафий асарларида нуқтаи назарларини баён қилган.

Горгий нутқ, тафаккур ва борлиқни ухшаш, деб талқин қилган элетлардан фарқли равишда, уларни узаро ажратиб ташлади. Унингча, ҳеч нарса мавжуд эмас, агар мавжуд бўлса, уни билиб бўлмайди, агар билиб бўлмаса, уни тушунириб 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** узининг «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 қизиқиш 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 сузлаша оладиган улуг нотиқ бўлиб кирган.

Сукрот билан тортинувларда у ҳуқуқ билан ахлоқнинг синфийлиги тўғрисидаги фикрга яқин келади. Трасимах Соғет 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 уттизлик комиссиясига аъзо бўлган ва антидемократик конституция ишлаб чиқишга бошчилик қилган.

Улар мавжуд ҳокимиятни ағдариб ташлаб, урнига «Золим уттизликлар» бошқарувини урнатган. Аммо бу ҳокимият куп яшамаган, халқ кузғолонида бошқалар билан биргаликда Критий ҳам ҳалок 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, уйлаб топилган тўқима, деб ҳисоблайди. Унинг фикрича, динни қадимги қонуншунослар одамларни ёмон ва яхши ҳислатлари устидан назорат қилувчи бир восита сифатида уйлаб топганлар. Критий диннинг келиб чиқишини одамларнинг фаолиятдан ахтаради ва мавжуд адолатсизликдан қутулиш учун худони уйлаб топганлар. Кейинроқ одамларга абадий яшайдиган, ҳамма нарсани эшитадиган, кўрадиган, фикрлайдиган ғамхўр илоҳий табиатли худо керак бўлиб қолди, дейди у.

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

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

СУҚРОТ

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

Суқрот.

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

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

Барча соҳада бўлгани каби идеал излашда инсон 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 Суқротдир.

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

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

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

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

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

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

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

Аттика тоғли вилоят бўлиб, унда деҳқончилик учун ерлар жуда кам эди. Шунинг учун ғалла, асосан, четдан келтирилган. Аттика ўзининг зайтунзор ва ўзумзорлари 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 куплаб кишиларнинг беғуноҳ улимига сабаб бўларди.

Милoddан 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 қушинда 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 кулдорлар тузумини урнаш тарafdорлари эдилар.

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

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

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

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

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

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

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

Қадимги юнонликлар кўпхудоли бўлганлар. Ушбу худолар шарафига хилма-хил байрам, томоша ва маросимлар утказилган. Юнонликларнинг гузалликка, 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 утказилган байрамлардан бирида сангтарош Сафроникс оила-сида Сукрот туғилади. Уша давр ақидасига кўра, бу ойларда туғилганларни санъат, гузаллик ва мусиқа худоси Аполлон ўз ҳимоясига олади. Баъзи тадқиқотчилар Сукротнинг эзгуликка, гузаллик ва фалсафага мойиллиги, ҳатто, ўлимининг бир ой орқага сурилишини ҳам Аполлон ҳомийлиги таъсиридан, деб қарашади. Сукротнинг ўзи ҳам умрини Аполлонга хизмат қилиш орқали Афина фуқароларининг ахлоқий «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 бўлмаслиги, у бундай раҳнамоликка ҳожат сезмаслигини, қалбида минг ўқитувчи ва тарбиячидан аъло даймон (демон, даҳо куч) бор, деб каромат қилади.

Ҳақиқатан ҳам Сукротнинг ҳаёти узгаларниқидан бошқача кечди. Гуё уша демон унинг хатти-ҳаракатларини изга солиб турадигандек. Биринчидан, эркин фуқаро сифатида давлатни бошқариш ишлари билан шуғулланиш Афинада одат бўлишига қарамай, Сукрот унга мойиллик сезмайди. «Мен билан, — дейди Сукрот, — қандайдир илоҳий ва гаройиб 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 «илоҳий ва гаройиб нарсалар», машҳур фаранг файласуфи Бертран Расселнинг фикрига қўра, Сукротнинг қандайдир руҳий ўзига хосликка эга эканлигини кўрсатади. Фаранг файласуфининг фикрида ҳам асос бор. Оилали, тўрт фарзанди бўлишига қарамай, Сукрот уларни моддий таъминлашни ҳаёлига ҳам келтирмайди. Хотини Ксентиппанинг жанжалкашлиги, ҳақорат қилиб туполон қилишлари ҳам Сукротни илм билан шуғулланишига ҳалақит қилмайди. Бундан ташқари, Сукрот, барча эркин юнонликлар каби учта гетера билан яқинликда бўлиб, уларни таъминлашни ҳам ўз зиммасига олиши зарур эди. Сукрот бу тартибни ҳам бажармаган.

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

Б.Рассел, Сукрот ёшлигида Зенон ва Парменидлар билан учрашган, улардан сухбат-баҳс 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 дирҳамга дарс олганини айтади. Чамаси, Сукрот ёшлигида Анаксагор натурфалсафаси билан шуғулланган. Чунки уни худосизликда айблашганда, унга Анаксагорнинг «Қуёш — тош, Ой эса ердир» деган фикрини тарғиб қилгани баҳона қилинади. Бироқ кейинги изланишларида Сукротнинг натурфалсафаси ахлоқий фалсафа, яъни, инсонни дунёнинг маркази деб билувчи, унинг ахлоқи, турмуши, саъй-ҳаракатларини борлиқ моҳияти билан изоҳловчи гуманистик фалсафага ўтганини кўраемиз.

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

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

Бироқ инсон характерини урганишга мойил Сукрот учун бу таълимот етарли 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 маъқул тушгани айтилади.

Сукрот Анаксагорда бошқа сабаблар, асослар борлигини куриб, унинг фикрларида мантиқийлик, тадрижийлик бузилганини пайқайди. Дунёнинг сабаби, асоси булган Ақлни эса табиий ҳодисаларга қўлаб булмас эди. Сукрот Анаксагор фикрларини давом эттиради ва табиий ҳодисаларнинг сабаби, асоси уларнинг 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 уринга қўяди, табиат эса уларнинг ҳаракат маконидир, деб ҳисоблайди. Унингча, табиатдаги ҳамма нарса, ҳодисаларга ана шу илоҳий куч асосдир.

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

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

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

Сукрот ҳаёти ҳақида гап кетганда, Платон ҳақида тўхталмай 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 «Сўхбатлар»ини айнан такрорлайди.

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

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

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

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

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

Платон Суқротнинг идеал (гоя, назар, фикр, қарашлар) ҳақидаги таълимотига таянди ва уни ўзига хос тарзда давом эттирди. Суқрот борлиқнинг асоси илоҳий куч, ақл, гоя деб ҳисоблаган, табиий нарсалар асосини ахлоқий, ҳиссий идрокдан чиқариб, умумий тушунчаларга эътибор қаратган бўлса, Платон ушбу тушунчалар ҳиссий биллишга эмас, балки «бошқа-нимагадир» дахлдордир, чунки ҳиссий идрок мудом ўзгарувчан, деган қарашни ҳимоя 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 Суқротга 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 уз таъсирини топди.

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

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

Нега айнан «Инсонни англаш» иборасига ургу берилаяпти. Негаки, бутунги кунда узоқ ижтимоий-тарихий ривожланиш босқичларини босиб ўтган ҳозирги фалсафа ўзининг асосий мавзун инсоннинг борлиқдаги ўрни, олам билан одам муносабатлари, жамият ва шахе 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, мусиқанинг бир қисми сифатида қаралган. Бошқа полис ва мамлакатлардан келган ёки йул-йўлакай Афинада тўхтаган файласуфлар (Парменид, Зенон, Анаксагор, Продик ва бошқ.) фикрлашга, тадқиқотга мойил кишиларда қизиқиш уйғотганлар. Улар қаторида қизиқувчан, билимга чанқоқ ёш Сукрот ҳам бўлган.

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

«Ўзгаларни ўзгартирмоқчи бўлган инсон, аввал, ўзини ўзгартириши лозим». Сукротнинг ушбу даъвати унинг ахлоқий фалсафасини ифода этади. Биринчидан, дунё билан инсон ўртасидаги алоқадорлик икки томонламадир. Улардан бирини устун қўйган заҳоти, ё мутлақ прагматизм ёки мутлақ релятивизм вужудга келади. Сукрот ахлоқ, ақл, идрокни улутлагани билан инсонни борлиқдан ажратмайди, илоҳий куч уни ҳам ўз таъсир доирасида ушлаб туради. Иккинчидан, инсон пассив объект эмас, унга изланиш, ён-атрофни ўзгартириш хос. Бироқ бу саъй-ҳаракат, ўзгартиришлар «ўзгартириш учун» бўлмаслиги керак, чунки барча ўзгариш негизида инсон маънавиятининг такомиллашуви ётади. 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, Суқрот фикрича, аввал маънавий-рухий оламни узгартириш зарур, кейин ҳаётни, ташқи дунёни узгартириш мақсадга мувофиқдир.

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

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

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

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

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

Туртинчиси, ҳақу ҳақиқат излашни, билишни Суқрот фалсафанинг тадқиқот мавзуга 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, Суқрот ақлни илоҳий куч даражасига кўтариб, уни илоҳий ҳақиқат билан инсон билими уртасида бир-бирини боглайдиган йўл, деб ҳисоблади. Энг муҳими, у фалсафани натурфалсафадан, фалсафий онг, фалсафий тадқиқот усулини натурфалсафий қараш ва табиий-ил-

мий тадқиқот усулларидан ажратди. Фалсафанинг махсус билим олами идрок этиш усулига айланиши киши маънавий олами бепоён кенгликда, ранг-баранг қирралар ва йуналишда 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 куради ва ёлгон тасаввурлар туфайли эса кўп жафо тортадилар. Узини англайдиган киши нима яхши эканини билади ҳамда нима қилиши мумкину, нимага имконияти йўқлигини ҳам фарқлайди».

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

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 булолмайди, демак, ким нимани билса, шу соҳада оқил, донишманддир».

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

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

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

Олам ва одам умумий таркибга эга бўлиб, умумий қонунларга итоат этади, ҳамма жойда — инсон қалбида ҳам, жамиятда ҳам, табиатда ҳам умумий ақл ва идрок ҳукмронлик қилади, айнан улар борлиққа уйғунлик, мақсадга мувофиқлик бахш этади. Алоҳида кишилар учун ўзига хослик, бошқалардан фарқ қиладиган хусусиятлар ато этилган. Аммо улар бошқалар билан ҳамжиҳатликда яшаш, жамиятдаги умумий ахлоқий тартибларга амал қилишга табиатдаги гармония, яъни, бир-бирига мослик-қонунларига-бўйсунишга-мажбур. Ушбу қонунларнинг субъекти илоҳий куч — Худодир. Демак, мавжуд ёки урнатилган қонун, тартибларни бузиш илоҳий кучга — Худога қарши чиқишдир. Инсоннинг бундай хатти-ҳаракатлари беиз кетмайди, вақти келиб улар илоҳий ақл, Худо томонидан муносиб баҳоланади. Чунки, ҳақиқий билим манбаи Худодир, инсон яна Худога қайтиб боради. Шундай экан, 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 қилмишларингта 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.Нерсисянцнинг 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 улчови Худодир, деган шиорни илгари суради. Чунки, ҳамма нарса инсон билан боғлиқ эмас, қуёш, ой, дарёлар субстанционал моҳияти ва мавжудлигига кўра, инсондан ташқаридадир. Ҳамма нарсани ҳам инсоннинг ҳиссий идрокидан чиқариб бўлмайди ва инсон билимининг ўзи ҳам илоҳий оқилликни англашга қаратилган. Агар Пратагор «Инсон — ҳамма нарсанинг меъёри», деганида инсоннинг ҳиссий идроки ва сезиш хислатларидан келиб чиқса, Сукрот инсоннинг ақлли, онгли мав-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Демак, инсон ҳаёти, унинг қилмишлари, ҳаттоки, яхши ёки ёмон лафзлари ҳам 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 олдида ҳам масъул эканлигини таъкидлашдир.

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

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

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

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

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

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

Сукрот илоҳий 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 илоҳий ақлни изловчи, ҳеч ким донишманд эмас, фақат Худо донишманд, деган қарашлари билан ўзига душман орттирмаслиги мумкин эмас эди. Сукротни суд қилмаслик мумкин эмас эди. Бу Машрабнинг осилгани, Насимийнинг сўйилгани каби тарихий аллегархиядир. У ўзининг суҳбат-баҳсларини истаган даврада, истаган кишилар — шоирлар, тўқувчилар, ҳунармандлар, этикдўзлар, аслзодалар ўртасида олиб бориб, инсонга хос манманликни, ўзини билагон кўрсатиш ҳислатини беаёв фош қилишга интиладик, унинг киноялари далилларидан минг қарра заҳарли эди.

— Оёқ-яланг, титилиб кетган кийимидан бошқа ҳеч вақоси йўқ, дарвешсифат Сукротнинг турмуш тарзи ўзини юқори табақа, деб билувчи аслзодалар ва эркин фуқароларнинг гашига 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-ҳаракати ўзини доно ҳисоблайдиган такаббур афиналиклар учун ҳақоратдек эди.

Сукрот замонасининг Машраби эди. Бундай кишилар кўпчилик қабул қилган андозага сўгмайдилар. Уларнинг ўз дунёси, ўз Худоси, ўзига хос турмуш тарзи бор. Ўз қадр-қимматини ўйлайдиган ҳар бир афиналик кибор Сукротнинг нафақат фикрларини, унинг мавжудлигини ҳам ортиқча, гайриҳаётий деб биларди. Ҳар ҳолда одамларнинг қатламларга бўлиниши (стратификация) тартиб ва тушунчалари чуқур илдиз отган қадимги жамиятда аслзодалар, Афинанинг эркин фуқаролари шундай ўйлаши табиий эди. Тутри, Б.Рассел ўзининг «Ғарб донишмандлиги» асарида, «Сукротни давлат динини менсимасликда ва ўз таълимоти билан ёшларни айлантирилганликда айбладилар, аммо бу айб сохтадир. Аслида эса, Ареопаг Сукротнинг дустлари ва ўқувчилари аъзо бўлган аристократия партиясидан олиқаларига 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 оқ 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 «ихтирочилиари» Милет, Анит ва Ликон эмас, балки уларнинг орқасида бошқа кучлар турган эди, деган хулосага олиб келади. Демак, Сукрот, аслида, Афина демократияси душмани сифатида қораланган. (Дарвоқе, К.Поппер, аксинча, демократияни, очиқ жамиятни илк бор химоя қилган киши бу Сукротдир, деб ҳисоблайди.) Бу фикр мавзуни Сукротга қўйилган расмий айбдан эмас, балки улар негизида ётган, расмий қайд этилмаган, аммо назарда тутилган, Сукрот — душман, деган қарашдан бошлашни тақозо этади. Энг аввало, шуни айтиш керакки, Сукрот ўзининг сиёсат, давлат ишлари билан шуғулланмаслигини эътироф этса-да, у суҳбат-баҳсларида ушбу ижтимоий масалани четлаб ўтолмасди. Инсон муаммолари, унинг ахлоқий-маънавий хислатлари ҳақида фикр юритар экан, у жамият, давлат, полисни бошқариш усуллари ҳақида ҳам уз назарияларини, ижтимоий-сиёсий концепциясини илгари суриши табиий ҳол эди, албатта.

Сукрот фалсафасида сиёсат, давлат масалалари ҳам ахлоқий-маънавий категорияларга боғлаб қаралади. Шунинг учун Сукрот этикаси сиёсийдир, сиёсати эса ахлоқийдир. Эзгу ишлар ичйда 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 булганидек, давлатни бошқариш, сиёсат, адолат ҳам билим орқалидир. Демак, билимга таянган сиёсат ва адолат эзгу, ахлоқий бўлади. Нафақат Сукротда, худди шунингдек, Платон ва Аристотелда ҳам сиёсат ва ахлоқ деярли синоним категориялар сифатида қаралади. Уларни алоҳида ҳодиса дейиш учун, нафақат, амалий-сиёсий тажриба, шу билан бирга, ушбу тажрибани умумлаштирадиган, унинг йўналиш ва келажагини белгилаб берадиган илмий-назарий концепциялар ҳам зарур эди. Бунга эса вақт, асрлар керак бўлди.

Сукрот, давлатни билимли донишманд одамлар бошқариши керак, деб ўқтиради. Унинг фикрига қўра, давлатни тахтга эга булган ёки аслзодалар сайлаганлар, ҳатто, қуръа ташлаб ютганлар ёки қўпчилик томонидан сайланганлар ҳам эмас, балки бошқаришни биладиганлар бошқарсин. Чунки, қўпчилик сайлаганида кишининг билими ҳақида билмаслиги, тўғри хулоса чиқармаслиги, натижада, давлат тепасига тасодифий, ҳатто, нодон, жоҳил, 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 тепасидаги демократлар фаолитидан норози бўлганлигининг боиси ҳам ана шу.

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

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

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

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

да маълум тасаввурларга эга 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 гайриқонуний эканлиги, «ёшларни йўлдан уради», деган айб заминиди аниқ қайси ҳаракатлар жиноят сифатида қаралаётгани уша давр қонунларида акс этган, деб бўлмайди. Шунинг учун В.Нерсесянц Сукрот юридик нуқтаи назардан эмас, балки уша даврда кенг тарқалган тажриба аналогии, анъанавий қарашлар ва тушунчаларга мувофиқ айбдор дея топилган, деб ёзади. Ҳақиқатан ҳам, Сукротгача Анаксагор ва Пратагор ҳам ана шундай айблар билан судга тортилган, бироқ улар Афинадан қочиб кетганлари боис жазосиз қолган эдилар. Ушбу (юридик адабиётларда) «ҳуқуқий аналогия» деб аталувчи мавжуд тажриба Сукротга нисбатан қўлланилади.

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

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

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

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

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

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

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

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

Ҳукмдан кейинги сўнгги сўзида Суқрот шундай деган: «Афиналиклар, ҳозир ўлимдан вақтинча қочиб қутулиш қийин эмас, аммо маънавий бузуқликдан, олчоқлик ва тўхматдан қочиб қутулиш мушкул, у ўлимдан ҳам тез маъв 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 очиқ иштирок этмаган бўлсалар-да, ўзига қўйилган айбларда уларнинг ҳам хуфёна иштироки борлигини қалбан сезган эди.

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

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

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

ЛЕВКИПП

Қадимги юнон фалсафасининг классик даврида борлиқнинг атомистик талқини шаклланди. Ушбу таълимот, бир томондан, фалсафий тафаккур тарихида мутлақо янги босқични бошлаб берган бўлса, иккинчи томондан, келажакдаги қўлаб илмий-фалсафий кашфиётлар учун мустаҳкам 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 фазодаги шакли, миқдори (салмоғи) ва узлуксиз ҳаракати билан бир-биридан фарқ қилади, деб ҳисоблаганлар. Демокритнинг ҳаёти охирида ёзган асарларида атомлар узун, думалок, эллипссимон, ҳалқасимон, учбурчаксимон шаклларга эга бўлиши мумкин, деб кўрсатилади.

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

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

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

ДЕМОКРИТ

ХАЁТИ. Демокрит қадимги юнон файласуф-атомисти сифатида Левкипп ғояларини давом эттирди. Қомусчи олим Демокрит Левкиппдан ва пифагорчилардан таълим олган, Шарқ мамлакатларига сафар қилган. Умрининг охириги йилларида Гиппократ билан дустлашган. 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 парчаларгина бизгача етиб келган.

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

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

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

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

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

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

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

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

Демокритнинг айтишича, эт орқали билиш ҳиссий қабуллашнинг ҳақиқийлигини тасдиқлайди. Албатта, атомнинг силлиқ ёки гадир-будирлигини, думалоқ ёки тўртбурчаклигини ушлаб бўлмайди. Лекин шунга қарамай, Демокрит, қатъийлик билан ҳиссий қабул қилиш мумкин бўлмаган сифатлар (ранг, ҳид) сезувчанлик асосига эга, деб исботлайди. Масалан, маза, Демокрит фикрича, бу атомларнинг муайян шакллари сизишидир. Шунга биноан, дейди Теофраст Демокрит фикрича, ширин маза думалоқ шаклдан иборат бўлса, нордон маза эса катта шаклли купқирра, гадир-будир атомдан тузилган. Демокрит ҳиссий қабуллашда кўзнинг ролига катта эътибор берган. Кўриш акс этишидир. Акс этиш тўғридан-тўғри кўз қорачиғида пайдо бўлмай, балки кўз билан кўринувчи жисм уртасидаги 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 утказди. Шунинг учун намли кўзлар кўришда қуруқ кўзлардан афзал.

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

Демокрит узининг билиш назариясида бир қатор хатоларга йўл қўйган.

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

Шундай қилиб, Демокритнинг материалистик билиш назариясини яратилгандаги хизматлари каттадир. У моддий оламни билиш ва ҳақиқатга эришиш мумкинлигини таъкидлайди ва билиш жараёнида ҳиссий лаҳза ва тафаккур ролини оддий услубда бўлса-да, курсата 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 гамхўрлик қилиши керак. Ҳаётнинг мақсади, дейди Демокрит, руҳнинг (эвтюманинг) яхши жойланишидир. Бу мақсад ёш-қарига баробардир. Фаровонлик ва зулм ҳақидаги тушунча объектив ва барча кишилар учун бирдир. «Бир кишига бир нарса ёқимли бўлса, иккинчи кишига иккинчи нарса ёқимли бўлади, бироқ барча кишилар учун ёқимли ва фаровон ҳақиқат биттадир». Роҳат юзага келтирувчи фойда аломатидир, роҳатсизлик — зиёнликдир. Фойдалилик ва унга мувофиқ зарарлиликка эга бўлган барча нарсалар гузалдир»,— дейди Демокрит. «Меъёр,— дейди файласуф,— ахлоқни табиатнинг инсонга инъом этган куч ва қобилиятига мос келишишидадир. Рухнинг (эвтюманинг) яхши жойлашиши бахт билан айна бир нарса эмас, балки жоннинг ҳеч нарсадан қўрқмай осойишта ва хотиржам яшашидир. «Эвтюма»га инсон ўз роҳатини утқинчи нарса билан боғламаган тақдирдагина эришиши мумкин». Демокритнинг ахлоқий таълимотига қўра, инсоннинг маънавий ахлоқини ҳаракатлантирувчи куч ақл кучи билан йўл тутганда бахтга эришиши мумкин, нотўғри ҳаракат бахтсизлик келтириши мумкин. Инсоннинг барча аҳмоқона, хато хатти-ҳаракатини илмсизликдан деб билади, хатонинг сабабини яхши билмасликда деб ҳисоблайди. На жисмоний куч ва на бойлик кишиларни бахтли қилади, балки ҳақиқийлик ва қўп қиррали донолик бахтли қилади. Донолик учта ҳосил келтиради: 1. Яхши фикрлаш. 2. Яхши сўзлаш. 3. Яхши ҳаракат қилиш. Биринчиси руҳий тетикликни таъминлайди. Яхши фикрлаш, демак, нарсалар ҳақида тўғри ҳукм чиқаришидир. Иккинчиси, самимийлик, ҳаққонийликдан иборат. «Сўз ишнинг ғояси». Учинчиси, донишмандлик, амалий эзгуликни келтиради. «Киши эзгуликни тўғрисида чиройли гапириш ўрнига эзгуликка интилиши керак». Натижада, донишманд саховатли кишига айланади. Эвдомонизм Демокритнинг маънавий тизимини аниқловчи тамойилидир, яъни, кишилар ўз эҳтиёжларини муътадил қилишларидир. «Меъёр ҳисси, — дейди Демокрит,— эзгу ва бахтли ҳаёт учун зарурдир. Барча гузаллик уртачаликдадир. Менга на мул-қўлчилик, на етишмовчилик ёқади». Демокрит, ҳамма нарсадан «олтин урта» яхшидир, дейди. Демокритнинг ахлоқий қарашлари тарихан чекланган. Масалан, унинг қўлларга муносабати салбийдир. Қўллар у илгари сурган ахлоқий нормалардан маҳрумдир. Унинг ахлоқий нормалари жамиятнинг эркин кишиларига тааллуқлидир. Қўл жонли қўролдир. Ўз душмани олдида кучли бўлган киши кучли ҳисобланмайди, балки ўз хоҳишларини тия оладиган киши кучлидир. Шундай

кишилар борки, шаҳар устидан ҳукмрон буладилару лекин аёллари олдида қулга ўшаб таъзим қиладилар. Демокритнинг ахлоқий қарашлари ўз давридаги амалий, маънавий муносабатларнинг умумлашмасидир. Демокритнинг маънавий позицияси оқиллик тушунчасига таяниш билан ажралиб туради. Оқиллик — олӣй 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 булишлари мумкин, дейди. Фақат донишманд ўз эҳтиросларини енгитиши мумкин. «Кулувчан» Демокрит кишиларнинг ташвишлари ва ғам-аламлари устидан қулмаган. Унинг фикрича, дастлабки кишилар сув ва балчикдан пайдо бўлган. Кишилар чувалчанга ўшаб ҳеч қандай илоҳий ердан пайдо бўлмаганлар. Ҳатто, инсоннинг жони ҳам алоҳида думалоқ, тез ҳаракатчан, майда заррачалар (атомлар)дан ташкил топган. У, инсонда ҳеч қандай номоддий ва мақсадга қаратилмаган ибтидо йўқ, дейди. Файласуф жоннинг абадийлигини инкор этиш билан биргаликда, жон тана билан бирга улади, дейди. Демокрит таълимоти ўз замондошларига ва айниқса, кейинги даврдаги файласуфларга жуда катта таъсир қурсатган. Эрамиздан аввалги V асрда Афлотун Демокрит асарларидан фақат баҳс юритиш учун фойдаланиб қолмай, унинг баъзи гояларини тескари маънода қабул қилди. Баъзи ҳозирги замон олимлари буни инкор этишга ҳаракат қилмоқдалар.

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

Ўйғониш даврида Жордано Бруно Демокритнинг фалсафасини бузиб бўлса-да, айрим гояларини 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 ҳимоя қилди. XVIII аср француз файласуфлари Демокритни ардоқлаб, уни ўзларининг ўтмишдоши, деб билдилар.

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

қин этганлар. Неокантчилар талқинида Демокрит соф идеалистик қилиб кўрсатилган.

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

ҲИКМАТЛИ СЎЗЛАРИ

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

* * *

Эга бўлмаган нарсаларга афсусланманг, бор нарсасига қувонадиган киши донодир.

* * *

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

* * *

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

* * *

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

* * *

Бахтсизликда бурчга содиқ бўлиш улуг ишдир.

* * *

Меъёр бузилса, энг ёқимли нарса энг ёқимсиз нарсага айланади.

* * *

Шуҳрат ва бойлик — телбалик ва мустаҳкам бўлмаган мулкдир.

* * *

Бошқаларнинг камчилигини очувчи киши дўстлик ўрнатишга қодир эмас.

* * *

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

Фалсафа тарихини Платонсиз тасаввур қилиш қийин. У нафақат қадимги Юнон, балки жаҳон фалсафасида учмас из қолдирган буюк файласуфдир. Шарқда уни «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 бўлган эзгу ишларни амалга оширди, кейинчалик, куплаб файласуфлар давом эттирган фалсафий тадқиқот мавзуларини бошлаб берди. Унинг ҳаёти ва ижодига назар ташлар эканмиз, уша қадим замондаёқ ушбу мутафаккирнинг бутунги кунда ҳам долзарб бўлиб турган масалаларни теранлик билан англагани, инсоният қаршисида кунданланг бўлиб турган муаммоларнинг фалсафий ечимларини моҳирлик билан топганлигини гувоҳи бўламиз.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Солон қонунларига мувофиқ, агар ота ўз углига бирор касб-хунар ургатмаса, углининг фойдали шахс бўлиб етишшига бефарқ қараса, кексайиб қолган отасига угли ёрдам бермаслиги мумкин эди. Солоннинг бекорчиликка қарши қабул қилган қонун ҳам ижтимоий, ҳам тарбиявий нуқтан назардан ижобий ҳодиса эди. Унинг қонунлари барча учун баробар эди.

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

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

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

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

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

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

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

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

Перикл ҳам (милоддан аввалги 490—429 йиллар) Афинанинг биринчи стратег қилиб сайлангач, демос (халқ) манфаатларини кўзлаб сиёсат юритган. Шунинг учун ҳам у халқ йигини томонидан 15 йил сурункасига биринчи стратег қилиб сайланган. Перикл ҳокимиятни мустаҳкамлаш орқали Афина кулдорлик демократик давлати шаклланишини яқунлаган. У эркин афиналиклар учун давлат олий органларига умумий сайловни жорий қилди, давлат хизматчиларига маош 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. Аёллар, қўллар, бошқа шаҳарлардан кўчиб келганлар бу демократик ҳуқуқларга эга бўлмаган. Ўша давр аёллари ҳақидаги фикрини Сукрот «Эркак қаҳридан кўра, аёл меҳридан кўрқиб керак», деган сўзларда ифода этган. Афиналик аёлларнинг асосий вазифаси уй-рузгорни яхши тутиш ва эрига итоатда яшашдан иборат бўлган.

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

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

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

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

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

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

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

Кратил Гераклит қарашларини узига хос тарзда талқин қилишга интиланган. У Гераклитдан фарқли тарзда, оқайтган дарёга, ариққа нафақат икки, ҳатто, бир марта ҳам кириш мумкин эмас, деб қараган. Чунки оқайтган дарё, ариқ мудом ҳаракатда, 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-сиёсий тузумлар, давлат қурилишлари ҳақида фикр юрита туриб, адолатли давлат олдинда эмас, балки орқада, яъни, ибтидоий давр («олтин давр»)да, деб билади. Айнан ушбу ёндашуви учун К. Поппер уни «демократиянинг душмани», деб атайдди.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Гоялар ҳақидаги қарашлар. Юқорида биз Сукрот билан Платон гоя (идея)ларининг умумий, муштарак томонлари ҳақида тўхталдик. Гоя Платон фалсафасининг мағзини ташкил этади. Шунинг учун бу ҳақда кенгроқ тўхталиш мақсадга мувофиқ.

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

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

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

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

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

Гоё нарсанинг қисмларидан кенгдир. Масалан, уй гоёвий тушунча сифатида узининг таркибий қисмлари — эшик, дераза, том қабиладан кенгдир. Шу нуқтаи назардан гоё бир бутунлик, яхлитликдир. Гоё 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 киради) ифода этадиган гоёлар ҳам тушунчадир. Шунинг учун ҳам Платоннинг гоёлари бир бутун қарашлар тизими эмас. Масалан, Платон гоёлар тушунчасини «эзулик», «фаровонлик», «ҳақиқат», «гузаллик», «адолат», баъзан «ранг», «товуш», «ҳаракат» гоҳи эса «болта», «найза» сифатидаги инсон амалий фаолияти маҳсулларига, муносабатлар ифодасига нисбатан ҳам қўллайдди. Ҳатто, у жисмоний ҳодисалар ва жараёнларни ҳам гоёлар тушунчаси билан атайди. Булардан кўринадики, файласуф фикрича, гоёлар тизими ниҳоятда кенг, сермазмун ва серқиррадир. Платоннинг файласуф сифатида шаклланиши билан унинг гоёлар ҳақидаги қарашлари ҳам ўзгариб борган. Унинг идеалистик таълимотига, аввало, пифагорчиларнинг космология ҳақидаги қарашлари ўз таъсирини кўрсат-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Файласуф учун диалектика борлиқ, борлиқнинг ҳақиқий мавжуд моҳияти ёки 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 борлиқ, унинг моҳияти ҳақида метафизик мушоҳадаларга берилади, гуёки унинг бу мушоҳадаларида диалектика йўқдек ёки диалектика қўлланилмагандек туюлади. Аммо «Софист», «Парменид» асарларида мавжудликнинг олий кўриниши, яъни, борлиқ, «ҳаракат», «ўзгариш», «ривожланиш», «тургун», «муҳим», «айнан», нафақат ўзига айнан ёки бошқа кўринишга ўтади, шу билан бирга мавжуд бўлиш ва мавжуд бўлмаслик, ўзига тенг ва ўзига тенг бўлмаслик каби диалектик ҳолатларида ҳам намоён бўлади. Платон билишда нарсалар, воқеалар ўзгармаслигини, муқимлигини ёқлаб, у мавжудликнинг ҳаракатда ва тургунликда бўлиши мумкинлигини инкор этмайди. Агар билиш ақл, идрок, руҳ (жон) билан боглиқ экан, руҳ (жон) жонли нарса сифатида ҳаракатда бўлиши зарур. «Шунинг учун, — дейди Платон, — ким, айниқса, файласуф, билишга интилар, билишни алоҳида қадрлар экан, борлиқни, коинотни тургун, ҳаракатсиз деб қабул қилмаслиги зарур». Шу билан бирга, «борлиқни барча усуллар билан ҳаракатга келтирувчиларга ҳам қулоқ тутиш мумкин эмас».

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

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

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

Платон адолат, ҳуқуқ ва қонулар ҳақида. Маълумки, Сукрот давлат ишлари билан шуғулланишни узига лозим топмаган. Унинг даврасидагилар давлат ҳаёти, қонунчилик, ижтимоий-сиёсий ислохотлар туғрисида мулоқот-баҳслар олиб борган 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-сиёсий қарашлари муҳассислар, сиёсатчилар, тадқиқотчилар орасида ҳамон турли баҳслар уйғотиб келаётгани боис файласуф меросига бўлган қизиқиш ҳар қачонгидан юқори.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Платон назарида, адолат, давлат (ётуқ давлат)ни асраш, шахсни, кишиларни унга итоат ёки хизмат эттиришдир. Шунинг учун адолат ҳақидаги қараш Платон сиёсий дастури характерида келиб чиқади. Юқорида биз Платоннинг ҳар ким ўз иши билан шугуллансин 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 уринда Платон иккита хатога йўл қўяди. Биринчиси, давлатни бошқариш фақат ҳукмдорлар, алоҳида гуруҳнинг иши, фақат ушбу табақа асосан бу фаолият билан шугулланишга ҳақли, қолганлар уларга хизмат қилади ва уларнинг давлатни бошқариш ишларига аралашмайди. Ушбу ёндашувнинг бўрттирилган талқини кейинроқ Маркс ва Ленин қарашларида ёрқин намоён бўлди; яъни, синфийлик назарияси ижтимоий тараққиётни қайси томонга, тўғрироғи, инсониятни қандай фалокат рўпарасига олиб келиб қўйгани бутун ҳаммага аён. Платон ёндашуви шахс эрки ва ҳуқуқини менсимасликка қўрилган.

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

ликка хизмат қилишда, деб кўрсатилади. Тўғри, давлатни сақлаб қолиш, уни мустақамлашни 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 имтиёзига, шахс манфаати ва ҳуқуқларини давлат манфаатларига, уни мустақамлаш ва барқарорлигини таъминлашга қурбон қилишга йўналтирилганини ҳам кўрмаслик мумкин эмас.

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

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

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

Платон ибтидоий даврни «олтин давр», унинг тартиботларини эса кишиларнинг бахтли, фаровон яшашини таъминлаган қонунлар сифатида қарайди. Файласуф қадимги юнон афсоналарини яхши билган, улар орқали 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 (Гёфест ва Афина) томонидан қарор топилган тартибларга асосланган давлат тизими билан деярли айнандир.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Платоннинг етук давлат ғояси. Кишилар эзгулик, адолат, эркинлик, ахлоқий қадриятлар қарор топган ҳаётга интилар эканлар, бу борада билдирилган ғояларни (ҳатто уларнинг уз даврига ва тузумига тўғри келиш ёки келмаслиги ҳақида уйламай, танқидий узлаштирмай) идеал фикр, андоза, ҳатто башорат деб қабул қилишга мойил бўладилар. Бу аслида онгнинг, тафаккурнинг консерватив хусусиятидан келиб чиқади. Кунаро узгариб 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 қарашларни илоҳийлаштиришга, муқаддаслаштиришга олиб келади. Платоннинг етук давлат ҳақидаги сиёсий қарашларини ҳамон яшаб келаётгани, ундаги тараққиётта зид томонлар ҳам мавжудлиги онг билан ҳаёт уртасидаги ана шу зиддиятлар натижасидир.

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

Қадимги юнон файласуфларига, шу жумладан, Платонга ҳам нафақат мушоҳадалар, фикр-мулоҳазалар ва аскетизмга берилиш, худди шунингдек, нотиклик ва сиёсатга эҳтирос ҳам хос эди. Платон ижтимоий фалсафасининг узагини 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 уринда Платон ижтимоий фалсафаси космополитик ва антрополитик моҳият касб этади. Ушбу ёндашувда Платон бутуннинг, яхлитнинг, умумийнинг — ғояларнинг манфаатларини биринчи уринга қўяди. Агар коинотда, осмонда, кўкда ушбу умумий ғоя Худо бўлса, ерда у давлатдир. Давлат бутун борлиқдаги гармонияни ерда амалга оширади ва илоҳий тартибларнинг қарор топишига хизмат қилади.

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

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

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

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

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

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

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

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

Платон давлатида халқ йиғинларига ҳам алоҳида урин берилади. Ушбу йиғинларга биринчи ва иккинчи табақа (синф) вакиллари қатнашади. Улар 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 ўнта энг оқил, доно ва давлатга садоқатли кишилардан иборат орган тузиш керак, деган фикрни билдиради. Ушбу давлатнинг ишончли кишилари, «етук давлат»даги файласуфлардек, эзгу анъаналар ва илоҳий тартиблар билан давлатни бошқарадилар. Шундай қилиб, ибтидоий даврдаги «етук давлат» қайта тикланади.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Платондан кейин Академияни Схоларх бошқарадиган бўлади. Академия Платон номи билан аталса-да, тингловчилар табиатшуносликда 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 урганишга кўпроқ эътибор берган. Тажриба ва ҳиссий идрок билишнинг боши эканлигини тан олган, «ғоя»ларни сонлар билан алмаштирган. Рух, жоннинг бошқаларга ва бошқа нарсаларга кучишига ишонган, киши ахлоқий-маънавий камолотини унинг табиий қобилиятлари ҳар томонлама ривожланганлиги билан боглаган.

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

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

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

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

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

Бизнингча, Платонга бутунги давр, у умид кўзларини тиккан, кoinотда космик кемалар кезиб юрган, инсоният компьютерларни ўз дастурига айлантирган замон нуқтаи назаридан қатъий баҳо бермаслик лозим. Ундан ўрганиш, унинг гоёлари амалиётидан сабоқ чиқариш, бу гоёларнинг кейинги замонларда қандай талқин қилингани ёки татбиқ этилганини таҳлил қилиш катта маънавий озиқ беради. Тўғри, Платон Сукротдан кўра бошқачароқ йўлдан, яъни, Афина Сукротни ўз қонунлари асосида суд қилган бўлса, Платон Афина учун қонунлар ёзиш 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 ёзиш йўлидан борди. Платоннинг ўз даврида сиёсий фаол булгани ҳам унинг айби эмас, зеро ўз халқига хизмат қилиш ҳеч қачон айб саналмаган. Бу борадаги фаолияти билан у, бир томондан, ҳукмдорларни фалсафий фикрлаш, донишмандликка интилишга ундаган бўлса, иккинчи томондан, имкониятдан фойдаланиб, ўз фанига жуда катта хизмат қилди, 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 подшоҳи Аминта саройида табиб оиласида туғилган. Отаси Никомах эди. У ёшлик чоғидаёқ жисмонан бақувват ва соғлом бўлиб улғайди. Дастлабки таълимотни ўз оиласида олгач, ун етти ёшида устози ва дўсти Афлотун ташкил этган Академияга ўқишга кириб, йигирма йил давоми-

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

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

Тарихий адабиётлар ва илмий манбаларда ёзилишича, Арасту Александр Македонский билан юришлар чоғида илмий ишлар учун маълумотлар тўплаш билан шуғулланган. Ана шу материаллар асосида узининг асосий асарларини умрининг сўнгги йилларида ёзган. Арасту улғувор Македония сарой аҳли билан дўстона муносабатда булган, 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 милоддан аввалги 335 йили Афинада узининг хусусий мактаби — Ликейни очишга эришади. Мактаб Ликей ибодатхонаси яқинида очилгани учун шундай номланган. Арасту мактаб боғида уз шогирдлари билан сайр қилиб, маъруза 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 булган экан.

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

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

қулларига ҳам меҳрибонлик қилганлиги васиятида ўз ифодасини топган.

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

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

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

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

4. Бирламчи фалсафага доир рисоаларда борлиқнинг 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 қўра, мутафаккирнинг бирламчи фалсафага доир рисоалари кейинчалик «Метафизика», яъни «Физикадан кейин» номи остида бирлаштирилган.

5. Арастунинг этикага доир рисоалари «Никомах этикаси» (отаси Никомахга бағишланган) ва «Эвдем этикаси» (дуси ва шогирди Эвдемга бағишланган) каби асарлардан иборат. Биринчи рисолада Ликейдаги маърузалари урин олган. Иккинчи асарда эса мутафаккирнинг этикага ондлик 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 рисоаланинг «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 соҳаларида қалам тебратган забардаст мутафаккир эди. У мантиқ, психология, фалсафа, этика, эстетика, риторика, табиий фанлар бўйича улмас асарлар ёзиб қолдирган. Арасту томонидан текширилган барча фанлар борлиқни урганишга қаратилган.

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

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

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

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

Арастунинг борлиқни турли фанлар ёрдамида урганишини олимлар юқори баҳолаганлар. Шундай қилиб, Арасту фалсафасининг хусусияти материализм билан идеализм 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 мазмунини 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 урганиш улар моҳиятини билишга ёрдам бермайдди. Афлотун, моддий нусха ва ҳодисаларни билишнинг ҳожати йўқ, сезги аъзоларимиз хизматидаги 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 кутбга эгадир. Модомки, предмет ва

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

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

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

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

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

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

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

Умумий гоёларга бўйсунадиган хусусий гоё умумий гоёга нисбатан субстанционалдир.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Арасту инсонга хос булган мақсадни табиат ҳодисаларига ҳам киритмоқчи бўлади. Масалан, қурилиш материаллари — моддий сабаб, лойиҳа — шаклий сабаб, қурилган уй нимага 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 қўрадиган булсак, унда биз оламни тушунтиришда материя ва шаклнинг зарурий равишда мавжудлигини тан олишимиз керак. Бу нарсани ҳал этиш учун олам замонда мавжуд булганми ёки замонда йўқ бўладими, деган масалани қўриб чиқишимиз лозим. Юқорида аниқлашимизча, ҳаракатнинг мумкинлиги биринчидан, материянинг мав-

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

Фараз қилайлик, қачонлардир дастлаб ҳаракат вужудга келган. Унда шундай савол туғилади: Дастлабки ҳаракат вужудга келгунга қадар материя ва шакл мавжуд 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 булса 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 узининг бошланишига эга бўлмаслигидан ташқари охири ҳам йўқ, яъни ҳаракат олам сингари абадийдир. Арасту айтадики, оламнинг абадий мавжудлиги ўз навбатида олам узининг абадий сабаби ва абадий ҳаракатлантирувчи кучга эга, деган тахминга олиб боради. Бу абадий двигателъ 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 илоҳий таълимоти билан қўшилиб кетганлигини кўрамиз. Арасту фикрича, тинчлик ёки турғунлик фақат биринчи двигателга тегишли. Биринчи двигател таълимоти Арастунинг илоҳий таълимотларининг ниҳоясидир. Биринчи двигателъ 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 ҳиссасидир. Моддий дунёнинг энг олий маҳсули инсондир. Унда шакл ва мазмун мужассамлашган. Инсон танаси материя бўлса, унинг руҳи шаклидир.

Арастунинг руҳ ҳақидаги таълимоти ҳам унинг онтологик қарашларида алоҳида урин тутати. Арасту узининг «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 узининг 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 улмаслигини 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. Руҳнинг парчаланиши ўз навбатида тананинг емирилишига ва чиришига олиб боради, дейди Арасту.

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

Арастунинг ақл ва жоннинг абадийлиги тўғрисидаги таълимотини тушуниш тўғрисида баҳслар 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. Ўз табиатига кура, ҳиссий идрок тана эмас, балки сезги аъзоларига бориб етадиган ҳаракатдир.

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

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

Арастунинг жон ҳақидаги таълимоти ҳам мавжуд бўлиб, объектив идеализм руҳида талқин этилади. Бу таълимот кейинчалик Марказий 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 куриш, эшитиш, таъм орқали сезиш ва ҳид сезгиларига бўлинади. Бу сезги аъзолари орқали якка-якка жисм ва ҳодисаларнинг сифат ва хусусиятлари тўғри акс эттирилади. Арасту оламни билишда эмпирик, сенсуалистик фикрда бўлган. Айни пайтда рационализмга ҳам катта аҳамият берган. Билиш жараёнида эмпирик ва рационал билимларнинг бирлиги объектив эканлигини таъкидлайди-ю, лекин буни изчил ёрита олмаган. У тафаккурни сезгилардан, объектив реалликдан ажратиб қўйиб, унинг манбаини мутлақ ақл, мутлақ шакл ташкил этган, деган хулосага келган.

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

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

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

Ақл бевосита олий асосни идрок қилади ва бевосита уларнинг ҳаққонийлигини аниқлайди. Ақл орқали мулоҳаза қилинадиган билимларнинг умумий томонлари инсон учун мутлақо тугма 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 мантиқнинг шаклларида бири силлогизм орқали хулоса чиқариш мумкин.

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

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

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

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

Агар биз жисмнинг моҳиятини билсак, унда ҳар бир жисм ҳақида билим мавжуд бўлади. Илмий таклиф узининг мазмунни жиҳатидан ва қўлланиш жиҳатидан умумийлиги билан белгиланади. Албатта, якка одам субстанциянинг якка-якка моҳиятини таҳлил қилади, кейин эса умумийликни ташкил қилади. Илмий билимнинг вазифаси биринчидан, келтирилган далилни ёки бирон-бир ҳолатни аниқлашдир, иккинчидан, сабабларни қидириш, учинчидан далилнинг моҳиятини тадқиқ этишдан иборатдир. Зарурий сабаб борлиқ режаси фақат жисмнинг моҳиятини билиши мумкин. Исбот сабабни билиш демакдир. 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 бири-киши билан боғлиқдир. Бу ҳолат фаннинг турли предметлари битта турга мансублиги билан белгиланадики, турли предметлар битта предметга тегишли бўлиши, айни пайтда, бир предметга бўлган алоқадорлик бошқаларга ҳам боғлиқ.

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

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

1. Айланма ҳаракат.
2. Тўғри чизиқли ҳаракат.

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

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

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

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

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

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

Бироқ файласуф фикрича, бу икки сифатдан бири ҳар бир элемент учун узига хос битта сифатга тааллуқли бўлиши мумкин. Олов учун узига хос сифат иссиқлик, ҳаво учун намлиқ, сув учун совуқлик, ер учун қуруқлик бўла олади. Бу элементларнинг узига хос сифатлари актив ва пасив турларга бўлинади. Фаол сифатларга совуқ ва иссиқ сифат киради. Пассив сифатларга қуруқ ва ҳул сифатлар киради. Ҳар бир элементда битта фаол, битта пасив сифат мавжуд. Масалан: олов элементида фаол сифат — иссиқлик билан пасив сифат — қуруқлик мавжуддир. Сувда эса совуқлик фаол сифат бўлса, намлиқ пасив сифатдир. Бир элемент иккинчи элементга айланиши учун узидаги бир сифатни йўқотиши керак. Масалан: олов элементи бирданга сув элементига ўта олмайди. Бунинг учун олов элементи даставвал иссиқлик сифатини йўқотиши ва совуқ сифатга эга 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, узи ўтаётган элементнинг сифатини олади. Масалан, ҳаво элементи сув элементига айланаётганида ўзининг қуруқлик сифатини ташлаб, сувдаги ҳўл сифатини қабул қилади. Шу тариқа ҳаво сувга айланади. Лекин элементларнинг ушбу характеристикалари тўғри чизиқли ҳаракатга тааллуқлидир. Тўғри чизиқли ҳаракатдан ташқари айланма ҳаракат ҳам мавжуд. Айланма ҳаракат ҳам табиийдир. У юлдузлар доирасини ҳаракатга келтиради. Осмон абадий ва тўхтовсиз айланма ҳаракатда бўлади. Шундай қилиб, Арасту қуйидаги хулосага келади: Барча осмон жисмлари тўрт элементдан эмас, балки эфирдан ташкил тоилган. Бу бешинчи элемент ҳисобланади. Ер сатҳидан улар оловдан ташкил топгандек қўринади, бундай қўринишнинг сабаби осмон жисмларини ниҳоятда тез айланиши туфайли улар қизиб алангланади. Эфир, шунингдек, осмон жисмлари ҳаракат қилувчи дунёни, маконни тўлдиради. Эфир осмон ва осмон доиралари сингари ўзгармас хусусиятга эгадир. Эфир доирасида барча осмон жисмларидан мукамал ҳисобланмиш ҳаракатсиз юлдузлар жойлашган. Қўёш ва ой ҳам эфирдан ташкил топган. Лекин улар ҳаракатсиз юлдузларга нисбатан Ер элементлари таъсирида бўладилар, Ердagi жисмлар тупроқ, сув, ҳаво ва олов элементларидан ташкил топган. Тўрт элемент доимо ураниб турувчи дунё, яъни Ойдан пастда турган дунёда бўлади, бу ерда ҳаракатнинг барча турлари мавжуд:

1. Пайдо бўлиш ва емирилиш.

2. Миқдорий ўзгаришлар.

3. Макондаги ҳаракат.

Арасту фикрича, маконда ўрин алмашинуви ҳаракат ўзгаришининг асосий тури бўлиб, қолган барча турларнинг шарти ҳисобланади. Маконда ўрин алмашинуви тўғри чизиқли ва айланма, ўзлуксиз ва ўзлукли, тенг ва тенгсиз ҳаракатли бўлиши мумкин. Арасту кенг тўхтовсиз айланма ҳаракатни афзал қўради. Чунки, бундай ҳаракат абадий ва ўзгармасдир. Шундай қилиб, осмонда фақат битта ҳаракат тури — осмон жисмларининг тенг, тўхтовсиз айланма ҳаракат бор. Савол туғилади: Нега ўзгармас эфирдан ташқари оламда яна тўртта мукамал бўлмаган элемент мавжуд? Тўрт элементнинг мавжудлиги зарурийдир, — дейди файласуф. Олам мавжуд экан, унинг маркази ҳам марказга интилувчи элементлар ҳам бўлиши (мумкин) даркор. Шунингдек, марказдан қочувчи элемент ҳам бўлиши лозим. Бу элемент оловдир. Оламда бушлиқ йўқ экан, у ҳолда дунёнинг маркази билан оралигида, 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 номукаммал ҳаракатларга ажралади. Арасту фикрича, коинот замонда чексиз бўлганлиги каби ҳаракатда ҳам чексиздир. Бироқ бу абадий жисмларнинг тинч ҳолати (инерцияси) эмас, балки биринчи турткининг доимий тенг кучли таъсири туфайлидир. Бу беш элемент оламнинг моддий асоси — дунёвий жараённинг шартидир. Барча жисмлар бирдан иккинчисига ўтувчи элементдан пайдо бўлади.

Элементлар соф ҳолда учрамайди ва ҳеч бир ерда учратиш ҳам мумкин эмас. Бироқ бу элемент бир элементнинг ичида ундан устун туриши мумкин. Шунга 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 борлиқ ва тафаккурнинг умумий асосларини билиш, биринчи навбатда, фалсафий тадқиқотларни илмий услубда аниқлашдир.

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

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

Арасту, шунингдек, диалектик категорияларни ҳам ишлаб чиқди. Унинг сабабият ва тасодифият, мазмун ва шакл, имконият ва воқелик каби диалектик категориялари фикримизнинг далилидир. Бу категорияларнинг бир-бирига утишини ҳаракат ва тинчлик пайдо бўлиши ва йўқ бўлиши, соғлиқ ва беморлик, ҳаёт ва ўлим, миқдор ва сифат ўзгаришларнинг диалектик бирлиги курсатиб 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 уртасида аниқ чегара қўйишга муваффақ бўлди.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Дарҳақиқат, Арасту тафаккур ва унинг қонунлари тўғрисидаги фан, яъни мантиқшуносликнинг «отаси» ҳисобланади. У мантиқ тўғрисидаги таълимотини яратишда 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, калитидир. Унинг мантиқ тўғрисидаги бу фикрини файласуфнинг «Органон», яъни олтита 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, ёлгон, мулоҳаза каби тушунчаларга таъриф берилган, уларнинг турлари аниқланган. Файласуф силлогизмнинг учта шакли, ва 16 модусини кўрсатади, исботнинг учта турини аниқлайди, ундаги беихтиёр ва ихтиёрий типик хатоларни кўрсатади. Айни вақтда индукция ва аналогия таърифини ҳам беради.

ТАФАККУР ҚОНУНЛАРИ. Арасту ағъанавий мантиқнинг тўртта қонунидан иккитасини қарама-қаршиликни ман этувчи ва учинчисини инкор этувчи, деб қабул қилади. Арасту 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-қаршилик қонунининг мантиқий аспекти ман этилиши ифодаланган. Бир жисм ҳақида бир-бирига қарама-қарши тасдиқ ёки инкор этиш тўғри бўлмай-

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

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

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

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

Қарама-қаршилик қонунининг ҳаракат доирасини принципиал жиҳатдан чегараловчи бошқа усулларни Арастуда топиш мумкин. Бу ҳаракатнинг келажаги йўқ. Чунки, келажак имконият доираси билан боғлиқ. Ҳозирги вақт қашшоқдир. Лекин у принципиал (имконий) жиҳатдан бойдир. Утмиш уз жиҳатидан қашшоқдир. Чунки, утмишнинг узғаришга мойил бўлмайдиган, утмишда амалга ошган имкониятдан бошқа ҳеч қандай имконияти йўқ. Учинчи инкор этувчи мантикий қарама-қаршиликнинг ман этувчи қонундан олдин кетиб, аини 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 хулосадир. Арасту муҳокамаларни бизга одатий бўлмаган ҳолда «В» ва «А» шаклида ифодалаган; «А» «В» га тегишли, яъни Арасту мулоҳазанинг предикати (кесими)ни биринчи уринга қўяди. Муҳокамалар эса уларга умумий бўлган (ўртача) термин билан боғланган, дейди. Бундай ҳолда бир муҳокаманинг предикати ва бошқанинг субъекти намоён бўлиши мумкин. Шунга қараб, силлогизмнинг шакллари фарқланади. Билиш маъносида улардан энг қимматлиси ва энг муҳими биринчисидир. У ерда мантиқий зарурият туфайли муҳокамалардан шундай муҳокама чиқариш мумкин: «Агарда «А» ҳарфи ҳар қандай «В»ни билдирса, унда «В» ҳар қандай «С»ни билдирса, унда «А» зарурий ҳар қандай «С»ни билдиради. Учинчи ва иккинчи фигураларнинг силлогизмлари муқаммал эмас. Шунинг учун тадқиқотимиз мантиқий хулосага 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 куриб чиқиб, файласуф хулоса фақат тўрт ҳолда бўлиши мумкинлигини аниқлайди: умумтасдиқловчи муҳокама умумтасдиқловчи билан, умуминкор этувчи умуминкор этувчи билан, умумтасдиқловчи қисман тасдиқловчи билан ва умуминкор этувчи қисман инкор этувчи билан бирлашганда, яъни муҳокамалардан бири албатта умумий бўлиши бошқаси эса тасдиқловчи бўлиши керак. Икки хусусий муҳокамадан ҳеч нарса чиқмайди. Масалан: айрим кишилар — малла сочли ва айрим кишилар спортчилардир, деган мулоҳаза ҳеч нарсани англатмайди. Шунингдек, икки инкор этувчи муҳокама ҳам ҳеч нарса англатмайди. Арасту барча вариантларни саралаб, силлогизмнинг уч фигурасидан 16 та ишловчи модусларини кашф этди.

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

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

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

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

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

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

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

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

— **ПСИХОЛОГИК ҚАРАШЛАРИ.** Арастунинг психологини тўғрисидаги таълимоти «Жон ҳақида» асарида батафсил ифодасини топган. Унинг фикрича, жон бир томондан, тана билан боғлиқ бўлса, иккинчи томондан, Худо билан боғлиқ бўлади. Шунинг учун руҳият бир томондан табиатнинг қисми бўлса, иккинчи томондан илоҳиётнинг қисми ҳисобланади. Руҳият 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. Бироқ бутун жон материя билан боғлиқ эмас, фақат унинг бир қисми билан боғлиқ. Агар бундай бўлмаганда, унда табиат ҳақидаги фандан ташқари ҳеч қандай фалсафа бўлиши мумкин эмас эди. Табиат жонни ҳаракатлантирувчи ибтидо тариқасида тадқиқ қилади. Табиатнинг предмети — ўзидаги ҳаракатнинг ибтидосига турғунлик билан боғлиқ. Бироқ табиатда ҳамма нарса жонли, деган гап эмас. Ўз предметларига кўра психология узининг табиат қисмида биологияга ўхшайди. Иккала фан ҳам жонли нарсаларни урганади. Лекин биология жонли нарсанинг шаклий ва моддий сабабларини урганса, психология эса унинг мақсади ва ҳаракатини урганади. Бу эса жондир.

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

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

¹ Аристотель. М. 1987. Стр. 123.

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

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

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

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

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

Жонли жисмларнинг мақсади ва моҳияти ҳаракатнинг қасрдан бошлашига боғлиқ.

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

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

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

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

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

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

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

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

Пифагорчи Акмеон айтганидек, мия фикрлаш аъзосидир. Буни Гомер ҳам тафаккур аъзонинг диафрагмасини қуриш чоғида хато бўлса ҳам аниқлади. Арасту асоссиз равишда тафаккур учун жисмий аъзолик мавжудлигини инкор этди. Тафаккур, дейди у, тананинг энтелехияси эмас, у автономдир. Инсон жонининг аниқ тизимини унинг «Этика» асарида қуришимиз мумкин. У ерда инсон жони иккита асосий қисмга бўлинади, 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 алоқаси йўқ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Арастунинг фанлар таснифи ҳам урта аср ҳамда янги давр файласуфлари-томонидан ривожлантирилди.

ИҚТИСОДИЙ ҚАРАШЛАР. Арастунинг 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 ўз ифодасини топган. Арасту биринчи бўлиб, меҳнат тақсимоти, товар ҳужалиги, айирбошлаш, пул, қийматнинг икки тури, тақсимот каби ҳаёт масалалари билан шугулланган.

Айирбошлаш. Арасту фикрича, моддий ноз-неъматларни айирбошлаш меҳнат тақсимоти туфайли юзага келади ва шунингдек, айрим кишилар қўлида бир нарсалар купайиб қолган бўлса, бошқаларнинг қўлида иккинчи хил моддий неъматлар тўпланиб қолади. Дастлаб айирбошлаш савдосининг ривожланиши табиий ҳол бўлган, чунки кишилар ўз кундалиқ 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 булар эди. Бироқ эҳтиёж кишиларни бир-бири билан боғлайди ва керакли айирбошлашни йўлга қўяди. Бундай айирбошлашсиз давлатнинг яшаши мумкин эмас. Чунки, у ўзаро хизматлар эвазига мавжуддир. Арасту масалага тарихан ёндашади.

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

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

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

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

Савдо ва пул ҳақида. Арасту савдо турларини ва уни бир турдан иккинчи турга утиш 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 тараққиёти уч босқичдан иборатдир. У оддий пулдан, яъни (предметларнинг пул қийматида баҳоланиши), қўймали олтин орқали қийматни ўлчайдиган тангага айлантирилган, кейинчалик муомала воситасига айланган. Сўнгра танга узининг эҳтиёж қийматини йўқотиб, айирбош қийматни сақлаб қолиб, рамз ва қиймат белгиси бўлиб қолди. Танганинг рамзга айланганлигини исботлаб, Арасту қуйидаги фактларни келтиради. Тангаларнинг бузилиши. Давлат амалиётида бир турдаги тангаларни бошқа турдаги билан айирбош қилиш (масалан, қиймати бир бўлган кумуш тангаларни, мис тангаларга айирбош қилиш).

Қиймат. Бизга маълумки, Арасту қийматнинг икки шакли тўғрисида фикр юритган. Лекин у қийматга ҳамда меҳнатнинг қиймат назариясига қандай ёндашганлиги бизга равшан эмас. Узининг «Этика» асарида, аввал айтганимиздек, адолатнинг икки тури ҳақида фикр юритади. Биринчи тури — иззат-ҳурматли тақсимлаш ёки умуман муайян жамиятда яшовчи кишилар уртасида 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: уғрилиқ, бузуқчилик, заҳар тайёрлаш, қўшмачилиқ, хизматкорини қўлга олиш, қотилик, ёлгон гувоҳлик, қисман зўрлик ишла-тиш, масалан, майиб қилиш, қамоқда сақлаш, одам ўлдириш, босқинчи-

лик, ҳақоратлаш. Олди-сотди эркин айирбошлаш турига киради. Тенглаштирилган адолат бошқа хизматга яраша тенгликни яратишдир. Масалан, меъмор 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		этикдўз
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 улчовини пул ташкил этади. Шунинг учун айирбош қилинадиган барча нарсалар пулга тенглаштирилиши керак. Шунинг учун улар уртасида воситачилик ролини тангалар уйнаши лозим. Пул ҳамма нарсани улчайди ва аниқлайди. Шундай қилиб, Арасту ўз талқинининг аҳамиятига тушуниб ета олмади. У турли хил меҳнатларни фақат пуллар билан таққослашда тўхтади. Унинг фикрича, қиймат асосини баҳо ташкил этади. Лекин у барча меҳнат турларининг тенглиги ва тенг қийматлилигини тушунмасди. Чунки, юнон мамлакати қўллик меҳнатига ва ишчи кучларнинг тенгсизлигига асосланган эди.

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

муносибликни озодликда курсалар, олигархияда бойликда, аристократияда эса эзгуликда курадилар». Арасту инсоннинг асосий қадр-қимматини келиб чиқиши, насл-насаб ва маънавий фазилатда, дейди. Олижаноб шахсларнинг биттасини ҳам топа олмайсиз, камбағаллар эса ҳамма ерда бор. Тақсимот масаласини ҳал қилган, қулдорлик аристократиясининг ҳомийси Арастунинг синфий қарашлари ана шундай. Унинг «тенгсизлик тенгсизга» принципи ижтимоий тенгсизликни гоёвий жиҳатдан исботлади. Арасту мутлақо асоссиз ҳолда, насл-насабнинг олийлиги фазилат билан айнан бир нарса, деб билади.

Хремастика ва иқтисод. Арасту даврига келиб, пул фойда келтирувчи капиталга айланганди. У аристократиянинг мафкурачиси бўлганлиги учун капиталнинг савдо-судхўрлик фаолиятига салбий муносабатда бўлди. У натурал хужалик тарафдори бўлган. Бунинг учун пул муомаласи мақсад бўлмай, восита роллини уйнаши керак. Оддий олди-сотди, дейди Арасту, шак-шубҳасиз мол-мулк орттириш санъатига олпб келди. Пул муомалага чиққач, оддий олди-сотди ривожланиб бориб, товар олди-соттисига айланади. Кейингиси (товар ишлаб чиқариш) олдингисининг (оддий ишлаб чиқариш) тенденциясига қарама-қарши чиқиб, 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 қўра хрематистикага тааллуқли эмас, бу ерда айирбошлаш узларига тегишли бўлган предметларга тааллуқли бўлади (олувчилар ва сотувчилар). Ҳозирги иқтисодий тил билан айтганда, пул—товар—пул формуласига у қарши. Арасту судхўрликни қаттиқ қоралайди. Унинг фикрича, «судхўрлик табиат учун энг ярамас нарса ёки эга бўлишликнинг энг ёмон соҳасидир».¹

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

ИЖТИМОЙ СИЁСИЙ ҚАРАШЛАРИ. Арастунинг жамият ва давлат тўғрисидаги таълимоти унинг дунёқарашининг марказида туради. Арастунинг жамият ва давлат ҳақидаги таълимотлари «Давлат», «Сиёсат» каби асарларида баён этилган.

У қулдорлик тузумини ёқлади ва ҳимоя қилди. Файласуфнинг жамият ва давлат тўғрисидаги таълимоти Афлотун таълимотидан йироқ. Ҳаётнинг олий мақсадига эришиш воқеликдан қочиб деган гап эмас, дейди у. Лекин инсон табиати мукамал бўлмаганлиги учун ҳаётда қатор фазилатларга муҳтож. Улар олий мақсад олдида паст ва номукамалдир.

¹ Ф. Н. Чанышев. Аристотель.— М. 1987. Стр. 199.

«Фазилатлар ичида, дейди у, инсон учун зарур бўлган нарсa — бойлик. Бойлик — қўзлаган мақсадимизга етишишдаги қуролга ўхшайди»¹. Арас-ту бойлик деганда, аниқ маънода, ҳужалик учун керакли буюмлар, дав-латга ва онлага фойдали, инсон ҳаётига зарур нарсаларни тўплашни тушунади.

Мутафаккир қўлдорлик жамиятнинг назариётчиси бўлганлиги учун бойликка эҳтиёж нуқтаи назаридан қарайди. «Бой бўлиш қўлдор учун бойликка эга бўлиш эмас, балки фойдаланиш демакдир»² Ҳақиқий фаровон ҳаёт учун чексиз бойлик зарур эмас. Тўпланган бойлик маълум мақсадга хизмат қилса, у ахлоқий жиҳатдан қимматлидир.

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

Биринчиси — ўта исрофгарчиликка йўл қўйиб, тежамкорлик ҳақида ғам емайди. Иккинчи гуруҳдагилар ўта ҳасис бўлиб, меъёридан 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 тузати-ши 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. Ўзига етарли бойлик ва маъна-вий фаоллият ортиқча моддий маблағ талаб этмайди. Ҳатто ер ва сувга ҳоким бўлмаса-да, олижаноб ишларни амалга ошириш мумкин. Ҳасис-ликнинг турли шакллари ичида, Арасту фикрича, энг ёмони ортиқча мулкка ҳаддан ташқари хирс қўйишдир. Унинг бунга муносабатини ўз томонидан ҳужалик юритишнинг икки қарама-қарши турини ишлаб чиқ-қанликда қўришимиз мумкин. Бу «Иқтисод» ва «хрематистика»дир. «Иқти-сод» ҳужалик юритишнинг тўғри усулидир. Унинг мақсади — оиланинг ҳужалик эҳтиёжини оқилона қондиришдан иборат. Чунки, оила жамият-нинг бир ҳужайрасидир. «Иқтисод» оила ва унинг аъзоларини олий мақсад — фаровонликка эришиш йўлида зарурий нарсалар билан таъ-минлайди. Иқтисод йўли билан қўлга киритилган нарсa табиатни муно-сиб равишда қўлга киритишликдир.

«Хрематистика» эса ҳужалик юритишнинг салбий шакли бўлиб, Арас-ту уни қаттиқ танқид қилади. У инсонни олий мақсадларга эмас, балки чексиз бойлик орттиришга ундайди. Бу ерда юлғичлик — мақсад бўлиб, у ўзининг ҳужалик мулкни қўпайтиришга интилади. Иқтисоднинг хре-матистикага қарши турганлиги, урушларни таҳлил қилиш тажрибасидан келиб чиқиб, уни ижтимоий ҳаёт ҳодисасидир, дейди. Уруш ҳам ҳужа-

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

²Ўша асар, 295-бет.

лик юритишнинг бир тури бўлиб, бойликни қўлга киритиш санъати. Чунки, урушнинг бир қисми овчиликдан иборатдир. Ов фақат ҳайвон ва паррандаларни ов қилишдан иборат бўлмай, балки табиатан тобе бўлувчи кишилар тобеликка бўйсунмовчиларни ов қилишдан иборатдир. «Иқтисод» табиатига мувофиқ келадиган қўлга киритилган барча давлатгина бахт-саодат келтиради, дейди. Хрематистика эса аксинча, табиатга зид келадиган қўлга киритилувчи ҳужалик «фаровон»лигидир. Чунки, у бойлик ва мулкдорликнинг чегарасини билмайди, дейди Арасту, «Хрематистика» айирбошлашнинг «фарзанди»дир. Дастлаб айирбошлаш ҳаётий мақсадлар учун юзага келган бўлиб, табиатга мос тушган. Унинг мавжудлигининг зарурийлиги етишмовчиликни тўлдиришга мўлжалланган эди.

Бироқ пулнинг пайдо бўлиши, муомала ва жамғарманинг юзага келтиришда восита йўлини топиш билан айирбошлаш ўзининг дастлабки вазифасини, яъни бевосита эҳтиёжини қондириш бўлмай, балки чексиз бойлик орттириш қуролига айланди.

Ҳужалик фаровонлигини орттириш йўлида табиий интилиш ғайритабиийликка ўтиш, кишиларда олий бахтга эришиш урнига чексиз бойлик орттиришга ва фақат ўзини уйлашга олиб боради. Арастунинг ҳужалик қадриятларига 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 берилади. Давлатда Арасту муайян муомала шакллари кўради. Давлат кишилар уртасидаги муомаланинг олий шаклидир.

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

Иқтисодий муносабатларда Арасту муомаланинг фақат ижтимоий шакллари кўради ва улардан учтасини алоҳида ажратади: 1) оиладаги муомала; 2) умумий ҳужалик ишлари бўйича муомала; 3) ҳужалик бахт-саодат билан алмашиш муомаласи. Давлат фақат мавжудлик учунгина мавжуд бўлмай, балки яхлит ҳаёт учун мавжуд бўлмоғи лозим, дейди файласуф.

Арасту давлатни муомаланинг бошқа турларига қарама-қарши қўйиб, қўйидаги ҳулосага келади. Давлат бир жойда яшовчи инсонларнинг ўзаро мулоқоти, адолатсизликка қарши ўзини ҳимоя қилиш учун тузган иттифоқи ёки ҳужаликдаги айирбошлаш учунгина бўлган мулоқоти эмас. Уларнинг ҳаммаси давлатнинг ташкил топиши учун зарурдир. Лекин фақат бу билангина ташкил топмайди. Қачон оила ва уруғ урталарида бахтли ҳаёт учун муомала пайдо бўлса, давлатга эҳтиёж пайдо бўлади».

Инсон ўз табиатига кўра ижтимоий мавжудотдир. Борди-ю, бирон-бир киши муайян шароитларга кўра эмас, балки ўз табиатига кўра дав-

латдан ташқарида яшаса, унда инсондан юқори бўлмай ёки маънавий жиҳатдан етилмаган бўлади.

Комил инсон мукаммал фуқаро бўлиши керак, мукаммал фуқаро бўлиши учун давлат ҳам мукаммал бўлиши керак. Бу қараш олий даражадаги юнон шаҳар-давлат ҳаётини кузатувчи ва тадқиқ қилувчи Арасту-га ухшаган кишиларга хосдир.

Давлат уз табиатига қура, оила ва индивид табиатидан юқори туриши керак. Чунки, яхлитлик (бир бутунлик) уз қисмларидан аввал келиши керак. Дарҳақиқат, ҳар қандай предмет уз амалга оширувчи акт билан аниқланади. Агар бу хусусиятлар предметда йуқолган бўлса, унда у ҳақда гап бўлиши мумкин эмас, унинг фақат белгиси қолади, холос. Шунинг учун алоҳида олинган киши биров билан муомалага кириша олмаса ёки узини ҳамма нарсада етарли ва бирон бир нарсага эҳтиёжини сезмаса, давлатнинг элементи ҳисобланмай, ё ҳайвонга ёки худога айланаши мумкин.

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

Давлат таркибига айрим шахслар, оила ва қишлоқлар киради. Бироқ алоҳида шахсларнинг ҳаммаси ҳам давлат таркибига тааллуқли бўлмайди. Қуллар унга кирмайди, дейди у. Қулдорлик тузумининг мафкура-си сифатида Арасту қулларни одам урнида кўрмай, уларни уз ҳужайинларининг жонли қуроли ҳисоблайди. Жамиятда узаро бир-бири билан боғланган барча элементлар бир бутунликни ташкил этади. Ҳукмронлик элементи ва итоаткорлик элементи доимо намоён бўлади. Бу табиатнинг умумий қонуни, шунинг учун тирик мавжудот бўйсунди. Бундан Арасту қулчиликнинг табиати ва вазифасини келтириб чиқаради. Унинг фикрича, узлигига эга бўлмаган киши табиатан қулдир. Улар фақат жисмоний ишларга мўлжаллангандир. Ҳужайин фақат қулнинг ҳужайини. Лекин унга тааллуқли эмас, қул эса нафақат ҳужайиннинг қули, балки бутунлай унга боғлиқдир.

Арасту Афлотун сингари одил жамият туғрисида фикр юритади. Узининг одил жамият тузумини, уз давридаги давлат тузумининг иқтисодий структураси ва типлари асосида янги ажралиб турувчи давлатни қуриш фикрини илгари сурди. У мустақил сиёсий фикрли бўлиб, у уз давридаги мавжуд давлатларнинг олиб бораётган сиёсатини, давлат ҳуқуқий назариясини танқид қилади. Арасту уз мактабида маслакдошлари билан биргаликда купгина юнон шаҳар-давлатларнинг конституцияларини изчил равишда урганди. Маълумотларга қараганда, у 158 та конституция билан танишиб чиққан. Булардан фақат биттаси 1890 йили Мисрда Афина конституцияси — «Афина полиция»си номида топилган эди.

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

Арастунинг ижтимоий қарашлари, умуман олганда, Афлотунникига ухшаб кетади. Чунки, у ҳам ҳукмрон синфнинг манфаатларини ҳимоя қилган. Узининг идеал давлатини қуриш режасида барча ишлаб чиқариш ишлари, жисмоний ишларни қўлларнинг елкасига юклаган. Бироқ қўлдорлик жамиятининг эркин кишиларга нисбатан Афлотуннинг ерга эгалик тўғрисидаги қарашларини таркидунёчилик, фуқаролар ҳуқуқини камситувчи гоё, деб билади. Афлотун қўлдорлик 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 тутта бошлайдилар. Чунки улар буш вақтни қандай ўтказишни ва ҳарбий ишдан муҳимроқ бошқа бирон бир иш билан шугулланишни билмаганлар. Нафақат Спарта, балки бошқа давлатлар ҳам фақат ҳарбий соҳага эътибор бериш билан чегараланиб, уруш кетаётган вақтдаги позициялари мустаҳкам бўлган, лекин ҳукмронликни ўз қўлларига олгач, инқирозга юз тутта 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 буш вақти йўқ, тинч, буш вақтга эга бўлганлар эса қўллардир, деган фикрни бемаънилик, деб ҳисоблайди.

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

Унинг фикрича, идеал давлат қуриш учун мавжуд тузумни инқилобий йўл билан ағдариш, инсонни қайта тарбиялаш талаб қилинмайдиган.

Сиёсатчи ва қонунчининг вазифаси бузилган ерда қурилиш билан шугулланиш эмас, «Сиёсат кишиларни яратмайди, уларни табиат қандай яратган бўлса, шундай қабул қилиб олади». Шундай давлат тузумини жорий этиш керакки, у мавжуд шарт-шароитда мақбул ва эгилувчан бўлиши керак. Давлат тузумини яхшилаш уни қуришдан бирмунча осонроқдир. Яхши қонунчи ва ҳақиқий сиёсатчи, нафақат мутлақ энг яхши давлат шаклларини, балки унинг муайян шароитлар-

га мос келадиган нисбатан энг яхши шакллариини ҳам назардан чиқармаслиги лозим.

Мавжуд давлат тузумининг шакллариини такомиллаштиришда ёрдам бериш учун сиёсий раҳбар давлат тузумининг қанча тури борлигини билиши керак.

Шунинг учун Арасту илгари сураётган идеал давлат лойиҳасида қадимги Юнонистонда маълум булган давлатнинг барча турлари кўриб чиқилган. Арастунинг таъкидлашича, давлат тушунчаси турлича аниқланади ва ҳар хил сиёсий тузуملардан иборат давлат шакллари мавжуддир.

Ҳар қандай давлат қандайдир яхши жойга ухшайди, деб ёзган файласуф «Сиёсат» асарида, лекин яшаш жой — тур, давлат — битта, гарчанд у асосий яшашхона булса ҳам, давлат маълум сиёсий тузилишлардан фойдаланадиган фуқароларнинг жамият шаклидир.

Давлатдаги сиёсий тузилиш шундай тартибки, унда давлатни бошқариш асослари ётади ва у давлатда олий ҳокимият, деб ифодаланади. Сиёсий тузум қонун ҳукмини кузлайди. Қонун ҳукмронлик қилмаган ерда, сиёсий тузум йўқ. Қонунлар шундай асоски, ҳукмронлик қилишда ва мазкур давлат шаклини ҳимоя қилишда, қонунларни бузувчиларга қарши курашда қонунга қатъий амал қилишлари лозим. Қонун ҳамма нарсанинг устидан ҳукмронлик қилади. Ҳар бир иш алоҳида олинганда ҳам давлат қонунига биноан бажарилиши керак. Арасту айтдики, шунга интилиш керакки, қонунлар узгаравермасин. Чунки, қонун бўйсунушига мажбур этадиган қонун кучидан бошқа куч йўқ. Фақат урф-одат қонунга бўйсунмайди, у эса узоқ вақт давомида шаклланади. Арасту сиёсий тузумдаги уч ҳуқуқ тўғрисида фикр юритади:

- 1) Қонун чиқарувчи ҳуқуқ.
- 2) Маъмурий ҳуқуқ.
- 3) Суд ҳуқуқи.

Давлат табиатан турли-туман бўлиб, қандайдир мураккаб, бир-бирига ухшамаган купгина қимсалардан ташкил топган. Даставвал булар инсонлар. Чунки, бир хил кишилардан давлат ташкил топмайди. Ҳар бир киши битта ишни жуда яхши бажариши мумкин. Чунки, бир кишидан бир вақтда най чалишни ва этик тикишни талаб қилиш мумкин эмас. Давлат ҳам бир-биридан фарқ қиладиган оилалардан ташкил топган.

Арасту, давлатда, шунингдек, олижаноб ва пасткаш, бой ва камбағал, тарбияли ва тарбиясиз, озод ва қул (лекин қул давлатнинг қисми эмас) мавжуд, дейди. У давлатнинг яшаши учун зарурий элементларни батафсил санаб ўтади ва буларни сифат ва миқдор элементларига ажратади. Сифат элементларига у эркинлик, тарбия, туғилиш ва олижанобликни киритса, миқдор элементларига омманинг миқдорий устунлигини киритади.

Давлат фуқаролардан, яъни фуқаролар оммасидан иборат. Фуқарога давлат сингари ҳар хил қарашлар мавжуд, чунки уша битта кишини ҳамма ҳам фуқаро деб ҳисобламайди. Фуқаро тушунчаси ҳар бир сиёсий тузумда ўзига хосдир. Арасту фуқаро деб, судда ва бошқарувда иштирок этган кишини айтади. Бу фуқаро туғрисидаги мутлақ тушунчадир.

Сиёсий тузумларнинг шакллари қанча кўп бўлмасин, фуқароларнинг ҳам шунча турлари бор, дейиши ноурин, чунки ҳаммани ҳам фуқаро деб аташ мумкин эмас. Масалан, демократик давлатда фуқаро ҳисобланган киши олигархия тузумида фуқаро ҳисобланмайди. Чунки демократия давлатда барча кишилар фуқаролардир, сабаби улар барча ишларда иштирок этадилар. Олигархия тузумида эса фуқаролар ҳарбий хизматни утайдилар ва ҳудоларга хизмат қиладилар. Фуқаролар тўртта амални бажарувчи кишилардир: 1. Ҳарбий ишни бажарувчилар; 2. Маъмурий органлар (маъмуриятнинг) ишларини бажарувчилар; 3. Судлов ишларини бажарувчилар; 4. Коҳинлик ишларини бажарувчилар. Бошқариш ишлари деб Арасту қонун чиқарувчи ва ижро этувчи ҳокимиятнинг назарда тутган бўлса керак. Фуқаролар фуқаролик иззат-ҳурматидан фойдаланадилар.

Давлат, юқорида айтилгандек, «умумий ётоқхона»нинг бирдан-бир шакли эмас. Бошқа шакллари — оила ва қишлоқ. Улар давлатдан аввал келади ва у олдинги иккита шаклга нисбатан охириги мақсад маъносида иштирок этади, яъни имконият ва давлатнинг энтелехиялиги азалдан инсонга ато этилган бўлади, чунки инсон ўз табиатига кўра сиёсий махлуқдир. Агар ҳайвонларнинг овози қувонч ҳамда аламни ифода этишга хизмат қилса, инсоннинг овози эса нима фойда ва нима зарур эканлигини ва шунингдек, нима адолатли-ю нима адолатсизлигини ифодалаб беради. Шунинг учун давлатнинг ўзи табиий яшашхона шаклидир. Давлатнинг мавжудлиги табиий. Жамиятнинг дастлабки шакли оила. Арасту ривожланган қулдорлик жамиятидаги оилани, жамиятнинг дастлабки табиий шакли, деб былади. У инсоният пайдо бўлгандан бери ўзгармай келаяпти, дейди файласуф.

Арасту талқинида оиллага шак-шубҳасиз учта муносабат мавжуд. Оиланинг энг кичик ҳужайраси қуйидагилар: ҳужайин ва қул, эр ва хотин, ота ва бола. Оилада шунга мувофиқ уч хил муносабат мавжуд: ҳужайинлик, эр-хотинлик, ота-оналик. Арасту ҳужайинликни ҳокимлик қилиш ва уй ҳужайинининг ҳукмронлигига ажратади. Иккиси ҳам оила бошлиғига тегишли, биринчиси қуллар устидан ҳужайин 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 ҳужайинининг ҳукмронлиги монархия ҳокимияти. Хотиннинг оилада ҳукмронлиги гайритаби-

ийдир. Табиий муносабатлар бузилмаган ерда ҳукмронлик аёлга эмас асосан эркак кишига тааллуқлидир. Софокл айтганидек: «Суқут сақлашлик аёлга гузаллик ато этади». Бир қанча оила бирлашиб, қишлоқни пайдо қилади. Бу амалий жиҳатдан кенгайган оила булиб, унинг манфатлари кундалик эҳтиёжлар билан чекланмай, янада юқориноқ булиши 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 улут оқсоқоли 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 купгина қисмлардан иборат. Ҳар бир қисмнинг бахт ҳақида ўз тасаввури ва унга эришиниш воситалари мавжуд. Ҳар бир қиём ҳокимликни ўз қулига олишга ва ҳукмронлик шаклини ўрнатишга интилади. Ундан ташқари, бир хил халқ зулмкор ҳукмронга берилса, бошқалари подшоҳлар ҳукмронлигида яшаса, яна баъзилари учун эркин сиёсий ҳаёт керак. Лекин асосий сабаб ҳар қандай давлатда ҳуқуқлар тўқнашуви бўлади, чунки, ҳукмронликка олижаноблар ва пасткашлар, эркин ва бойлар билан бирга озчилик олдида афзалликка эга бўлган купчилик интилади. Шунинг учун турли сиёсий тузумлар бир-бирини алмаштирадилар ва янгилар пайдо бўлади. Давлат ўзгарса ҳам инсонлар ўзгармай, қандай бўлсалар шундай қоладилар, фақат бошқарув шакли ўзгаради. Арасту сиёсий тузумларни миқдорга, сифатга ва мулкдорлик белгиларига қараб бўлади. Давлатлар даставвал ҳокимлик кимнинг қулида — битта шахсними, озчиликними ёки купчиликни қулидалигига қараб фарқланади. Арасту учун бу формал томон, чунки битта шахсми, озчиликми ёки купчиликми тўғри ёки нотўғри бошқариши мумкин. Ундан ташқари озчилик ёки купчилик бой ёки камбағал бўлиши мумкин, лекин одатда камбағаллар давлатда халқнинг купчилик қисмини ташкил этади. Бойлар эса озчиликни ташкил этиб, жамоа аҳлини мулкшй белгиси ва миқдорий белгисига қараб бўлишликка тўғри келади. Пировард оқибатда давлат тузумининг олти хил шакли юзага келади. Учта шакли (монархия, аристократия ва полиция) тўғри ва учтаси (тирания, олигархия, демократия) нотўғри шаклларидир.

Монархия — энг қадимий дастлабки ва энг илоҳий сиёсий тузум шакли. Арасту шоҳ ҳокимлигининг патриархал ва мутлақ монархия турларини санаб ўтган. Агар давлатда ҳаммадан устун турувчи шахс бўлса, унда мутлақ монархия тузуми бўлади. Бундай кишиларга қонун йўқ, одамлар ўртасида худо даражасига кўтарилади ва уларни ўзига ва қонун-

га бўйсундиришга ҳаракат қилади. Қандай кулгили — «уларнинг» узларини қонун, дейди Арасту. Одатда бундай кишиларга қарши сургун ишлатиларди. Арасту сургунга қарши бўлган, чунки бундай кишилар абдий подшоҳлардир, бундай инсонга фақат бўйсунишдан бошқа илож йўқ.

Аристократия сиёсий тузуми ҳукмронлик қилган даврда ҳокимият озчиликнинг қулида бўлиб, давлатни шарафли кишилар бошқаради.

Полития (республика) сиёсий тузумда ҳокимият купчиликнинг қулида бўлади. Лекин купчиликнинг бирдан-бир ҳаммага тааллуқли фазилати — ҳарбий фазилат. Республика жамияти шундай кишилардан ташкил топганки, улар табиатан жанговар бўлиб, қонунга асосланган ҳокимиятга бўйсунушга лойиқдирлар. Шунга асосан ҳокимият мансаблари жасур, муносиб камбағалларга ҳам тегади. Арасту фикрича, купчилик озчилик олдида устунликка эга бўлади. Купчиликнинг ҳар бир аъзоси аристократик озчиликнинг ҳар бир аъзосидан яхши. Купчилик алоҳида-алоҳидаликдан кўра бирга бўлганликлари афзал, чунки ҳар бир киши диққат-эътиборини бирон бир қисмга қаратган бўлади. Ҳамма эса биргаликда ҳаммасини, лекин купчилик старли даражада ривожланган бўлган тақдирда қурадилар. Ундан ташқари купчилик ҳукмронлик қилишга купрок асосга эгадир. Чунки, агар шахсий қадр-қимматдан келиб чиқадиган бўлсак, бойлик ёки насл-насаблари ичида ҳар доим энг муносиб, энг бой, энг шарафли киши топилиши мумкин, шунинг учун муносиб бой, шарафли кишиларнинг ҳукмронлиги барқарор эмас, купчиликнинг ҳукмронлиги мустақил ва барқарор бўлади.

Тирания сиёсий тузумини Арасту қаттиқ қоралаган. Золимлик инсон табиатига мувофиқ келмайди. Тиран (золим шоҳ)нинг ҳокимлиги, якка монархнинг масъулиятсиз ҳукмронлигидир. Қул остидагиларнинг манфаатларини ҳимоя қилмайди. Золим шоҳ доим унинг хоҳишига қарши чиқади. Жамиятдаги бирон бир эркин киши бундай ҳукмронликка кўнгилли равишда рози бўлмайди. Золимлар барча маънавий фазилатли кишиларнинг душманларидир. Маънавий фазилатли кишилар биринчидан, бешафқат ҳукмронликка даъвогар эмаслар, иккинчидан, улар ўз муҳитлари ва бошқалар орасида ишончга сазовор бўлиб, на узларининг, на бошқаларнинг устидан қақимчилик қилишмайди. Золим ўз қули остидаги кишиларга иродасизлик кайфиятини сингдиришга интилади ва узро ишончсизликни уйғотиб, уларни сиёсий кучдан маҳрум қилади. Шунинг учун Арасту бу сиёсий тузумга нафрат билан қараб шундай деди: «Олқишу иззат-икром учун утрини улдиргандан золим шоҳни ўлдирган афзал».

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

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, купчиликнинг ҳокимияти ва фақат эркин фуқароларники бўлиб қолмай, балки камбағалларники ҳамдир. Демократия ҳукмронлик қилган ерда ҳокимият купчиликнинг қўлида, гарчанд улар эркин бўлсалар-да, барибир муносибларнинг қўлида эмас. Озчиликни ташкил қилган кишилар — олигархия тузумига бошчилик қилиб, якка шахснинг қўлига ҳокимият ўтиб қолса, у золимга айланиб қолади, агар ҳокимият купчиликнинг қўлида бўлса, демократияга айланади. Подшоҳликнинг моҳияти бузилиб, аристократияга ёки полиция (республика)га айланади, у эса ўз навбатида олигархияга, у яна ўз навбатида тирания (якка золимлик)га айланади, тирания эса демократияга айланади. Биз Арастунинг мавжуд сиёсий тузумларига бўлган қарашларини қўриб чиқдик. Энди унинг давлатга бўлган муносабатини, узининг шахсий режаларини қўриб чиқамиз. Давлат, дейди Арасту, бу омма... фуқаролардан иборат бўлиб, ўз ҳаётий эҳтиёжларини қондиришга интиладиган нарса. Купгина кишилар бу эҳтиёжларни моддийликка олиб бориб тақайдилар, бунинг учун улар бир-бирига ўз касблари билан хизмат кўрсатишади. Бироқ давлатнинг мақсади, шунингдек, унинг вазифаси кишиларни узаро адолатсизликлардан ҳимоя қилиш ҳам эмас. Албатта, давлат бу иқтисодий ва ҳуқуқий вазифаларни бажариб, кишиларга 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 узаро энг яхши ҳаёт қўриш мақсадида бирлашишлари мумкин.

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

Давлат умумий адолатга хизмат қилади. Лекин адолат нисбий тушунчадир, шунга қарамай, адолатни умумий бахт-саодат, деб билади. Бахт-саодат фақат сиёсий ҳаётда 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 полития 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 ҳоҳ битта, ҳоҳ 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 суз юритадиган, бундай ҳаёт кўпчилик кишиларга тегишли бўлиши керак ва шундай сиёсий тузум кўп давлатларда мужассамлашган бўлиши керак. Шунингдек, Афлотун жамиятнинг учинчи табақаси яъни ҳунармандлар, деҳқонлар ҳақида етарли фикрлар билдирмаган. Арасту Афлотуннинг идеал давлатига қарши принципиал эътирозини келтиради.

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

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

3. Афлотун хусусий мулкчиликда ижтимоий зулмни кўрса, Арасту унга қарши чиқиб, айтадиган, мукаммал давлатни хусусий мулкчиликни бекор қилиш билан қуриб бўлмайди, чунки умумий ишни бир-бирига ағдаради ва барчага тааллуқли умумий нарсага ҳар бир киши жуда кам қайғуради. Арастунинг фикрича, ижтимоий зулмнинг манбаи мулкчиликда бўлмай, балки инсон хоҳишининг чеки йўқлиги ва унинг очкузлнгидадир. Шунини айтиш керакки, очкузлик обрўга ҳам йўналтирилган. Шунинг учун фуқароларнинг хоҳишларини тенглаштириш ҳақида кўпроқ гамхўр бўлишимиз керак. Бу фуқаролар мулкнинг 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 фазилатларга, қудратга тула ва бу фазилатларни ҳаётнинг барча воқеаларига тўғри қўлай билиш керак. Фазилат икки қутбнинг мўътадиллигидадир, мўътадил ҳаёт зарурийдир ва у энг яхши ҳаётдир. Бироқ бахтли ҳаёт учун бу маънавий фаровонликдан ташқари жисмоний фаровонлик, яъни соғлиқ ва ташқи фаровонлик ҳам даркор. Бироқ ташқи гузаллик мўътадил булмоғи лозим. Энг асосийси, фуқаролар ташвишларидан, биринчи навбатдаги ишлардан озод булишлари керак, қонун чиқарувчилар эса даставвал уз диққат-эътиборини фақат жамиятнинг нуфузли қисми булмиш давлат раҳбарларига қаратибгина қолмай, балки хусусий ҳаёт кечириш ҳолатига эга булсинлар ва ҳеч қим уларнинг дам олишларини бузмасин. Мулкчиликнинг энг олий шакли мўътадилликдир. Давлатнинг энг олий бахтлилиги унинг фуқаролари уртасида мулкка эга булишликдир, дейди Арасту. Бундай мулкка эга бўлган кишилар оқилона фикр юритадилар. Бир қарашда Арастунинг ижтимоий қарашлари халқчилга ухшаб кетади. Арасту давлатни муҳим ва номуҳим қисмларга ажратади ҳамда бундан келиб чиққан ҳолда ўрта табақага мансуб кишиларни кўпгина фуқаролик ҳуқуқларидан маҳрум этади.

Арасту зарурий, лекин муҳим булмаган давлат қисмларига барча меҳнаткашларни, муҳим қисмига ҳарбийлар ва давлат раҳбарларини киритади. Деҳқонлар, хунармандлар ва барча савдогарлар табақаси ҳар бир давлатнинг тарқибига кириши зарур. Лекин унинг муҳим қисмлари ҳарбийлар ва кенгаш аъзоларидир, дейди Арасту. Энг яхши сиёсий тузумдан фойдаланаётган давлат хунарманднинг фуқаро бўлишига йўл қўймайди, чунки деҳқончилик, хунармандчилик ҳаёт учун зарурий хунарлар, лекин улар фазилатдан маҳрумдирлар. Чунки, хунарманднинг ёки ёлланма ишчининг ҳаёти фазилатлардан маҳрум. Фуқаролар хунармандчилик, касбкорлик билан шуғулланмасликлари керак, чунки бундай ҳаёт шарафли эмас, шунингдек, деҳқон булишлари керак эмас, аксинча, ўзларида фазилатларни ривожлантириш учун ҳамда сиёсий фаолиятлари учун уларга фалсафий буш вақтлар зарур.

Арастунинг фикрича, одамлар табиятан тенг эмаслар. Қўл билан қўлдор бамисоли ҳайвон билан инсондир. Биринчиси жисмоний меҳнатга тугилган бўлиб, бировларнинг фикрини амалга оширади. Улар оқилларни тушунадилар, лекин ўзлари ақлга эга эмаслар. Улар — жонли мулк ва хужайиннинг қуроли. Қўлларга эга булишлик, Арасту фикрича, уруш ёки ов ҳақидаги фандир. Овчилик ҳарбий ишнинг бир қисми бўлиб, мақсади ёввойи жониворларни ва табиятан бошқаларга бўйсундирган кишилар — қўлларни овлашдан иборатдир. Бундай уруш адолатлидир, дейди Арасту.

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

турсин, балки умуман жисмоний меҳнатдан холи бўлишлари зарур». Фуқаролар қулдор бўла туриб, қул ҳисобига яшаб, фалсафа билан шугулланишга буш вақтга эга бўлиб, уз фазилатларини ривожлантирадилар. Шунингдек, фуқаролар бурчларини бажарадилар. Армияда хизмат қиладилар, кенгашларда қатнашадилар, суд идораларида судлашадилар, ибодатхоналарда худоларга ибодат қиладилар. Хужайин эса қул нимани бажара олишини билса, буйруқ беришни билсин. Шунинг учун бойлиги етарли оиланинг иқир-чикирларига қарам бўлиб қолмаган бойлар турмушнинг майда-чуйда ишларига аралашмай, бу ишни бошқарувчиларга топшириб, ўзлари эса давлат ишлари ёки фалсафа билан шугулланишлари лозим».

Фуқаролар мулкни гарчанд тенг бўлмаса-да, лекин уларнинг уртасида ута бой ва ута камбағал йуқ. Бутун элдин давлатларга тарқалган энг яхши сиёсий тузум уларни битта яхлит сиёсий тузумга бирлашишига имкон яратиб, бутун дунёда ҳукмрон бўлишлари мумкин. Барча бошқа халқларни табиат қулини учун ваҳший қилиб яратган. Шунинг учун улар қулинида яшашлари керак. Улар элчиликларнинг ижтимоий ва хусусий ерларида ишлашлари керак. Улар бу ишларни умумийлик, фаровонлик ҳамда ўзлари учун бажаришлари керак.

Арастуниги сиёсий таълимотлари ниҳоятда улкан назарий ва шунингдек, катта тарихий қимматга эга. Унинг идеал давлат туғрисидаги 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 Арастуниги «Сиёсат»и сиёсий қарашларни ҳамда қадимги юнон жамиятида синфларнинг келиб чиқишини ва унда ўзининг сиёсий назарияларининг таянчини утаган энг қимматли ҳужжат, деб ҳисобланган.

Арастуниги ижтимоий-сиёсий таълимотлари ва айниқса, унинг идеал давлат ҳақидаги назариялари нафақат унинг ватандошлари томонидан ривожлантирилибгина қолмай, балки урта аср марказий оснелик мутафаккирларнинг идеал жамоаниги фозил кишилари туғрисидаги қарашларига, шунингдек XVI—XVII асрларда Ғарбий Европада яшаб ижод этган мутафаккирларнинг ижтимоий-сиёсий қарашларига ҳам катта таъсир қилган ва учмас из қолдирган.

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

уғлига бағишланган бўлиб, тугри юриш-туриш, ахлоқ-одоб ҳақида амалий насиҳат сифатида ёзилган ва шу боне асар «Никоммах этикаси» деб аталган. Демокритнинг ахлоқий таълимоти маълум даражада ҳаётий донишмандликка бағишланган афоризмлардан иборат. Афлотун уз ахлоқий таълимотини диалог шаклида ифода этган бўлса, Арастунинг ахлоқий таълимоти монолог сифатида, яъни уз шакли жиҳатидан илмий асар бўлиб, абадийликдан ва кундалик фикр-мулоҳазалардан йироқдир. Арасту қадимги фанларни системалаштирган.

Ахлоқий масалаларни ҳал этишда у Демокритга яқин турган. Арастунинг этикаси дунёвий, ҳар бир озод кишини давлат фуқароси руҳида тарбиялаш масалаларига бағишланган.

Арасту фикрича, ахлоқ масаласини кенг ва атрофлича урганиш ҳамда унинг тизимини яраттишдан аввал бахт-саодат нималигини аниқлаб бериш лозим. Иккинчидан, инсон бахт-саодатга эришишга қодирми ёки йўқми, деган саволга жавоб бериш керак (яъни ирода эркинлиги ва инсон хатти-ҳаракатини баҳолаш муаммоси қўйилади); учинчидан, бахт-саодатга эришиш-учун қайси йулдан боришни англаш даркор (яхшилик муаммосини, тарбиянинг моҳияти ва имкониятни куриб чиқиш керак); тўртинчидан инсон интилишларининг энг буюк мақсади олий бахт-саодат эканлигини билиш лозим. Шунга кўра этикада фаровонлик ҳақидаги таълимот, эзгулик ҳақидаги таълимот, ирода эркинлиги ҳақидаги таълимотлар урин олган. Рисола охирида озчиликка тааллуқли бўлган маънавий идеал таҳлил қилинади. Тарбиядаги ютуқ турмуш тарзига боғлиқ. Энг яхши ҳаёт кечириниш шакли ҳақидаги таълимот бевосита давлат тузилиши ва сиёсатнинг яхши шаклига боғлиқ.

Арасту уз устози Афлотуннинг ҳақиқий яхшилик узгармас гоя, деган фикрига қарши чиқиб, шундай деди: «Гарчанд Афлотун менга устоз ва дўст бўлмасин, ҳақиқат ундан қимматлидир. Ҳақиқатнинг мазмуни шундаки, яхшилик мутлақ гоя бўлиши лозим эмас, чунки яхшилик уз-узича мавжуд, деган борлиқ категориясига, сифат ва муносабат категориясига тегишлидир. Яхшилик турли-туман ва уни битта гояга 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 тугма сифати бўлмай, балки ҳолис қилинган, эга бўлинган 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 нуқтаи назардан бўлади.

Жоннинг «усимликлар» қисми барча усимликлар учун умумийдир. Хайвонлар ва инсонларнинг жони эса эҳтиросли бўлиб, айнан шуларга тааллуқлидир. Жон усимликлар жони билан жоннинг ноақлий қисмини ташкил этади.

Жоннинг оқил қисми фақат инсонга тааллуқлидир. Инсон жоннинг шу қисми билан бошқа тирик мавжудотларидан ажралиб туради. Арасту яхшиликларнинг узига хослигини аниқлаш мақсадида руҳиётга мурожаат қилди. «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 ўз вазифасига бўлган муносабатида куринади. Барча яхшиликларни икки турга бўлиш мумкин. Дианоэтика — жоннинг оқил қисми (донолик амалийлиги, изланишлиги) орқали бўлади. Этик қисми жоннинг иродага интилиши туфайли бўлади. Файласуф яхшиликни таърифлар ва унга баҳо берар экан, Демокрит сингари олтин уртани «юқори қўяди ва уни ривожлантиради». Яхшилик, дейди Арасту, маълум даражада урталикни ташкил этади, чунки у доимо уртагача 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 купроқ ҳақиқатга эгадирлар. Чунки, ҳаракат доимо хусусий ҳисобланиб, умумий ҳолатлар билан келиши керак. Жасурлик яхшилик, бемаъни қаҳрамонлик ва қўрқоқлик ўртасида туради. Бироқ яхшилик оддий ўрталик эмас, чунки у доимо икки кутбнинг бирига яқин туради. Қаҳрамон киши, шундай кишики, у ўз олдигаги тўсиқларни енгиб, қўрқмай олга боради. Жасоратли киши азоб-уқубатга чидайди, меъёрида ва оқилона ҳаракат қилади. Ҳар қандай қувват инсон жони эга бўлган хусусиятга боглиқ, шунинг учун жасурга қаҳрамонлик аъло кўринади, унга эришиш унинг мақсадидир. Жасурлик ахлоқий 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 туғрисида гапирди, мажбуран қаҳрамонлик курсатиш, қўрқув ва азобдан қўтулишга интилиш инсонни жасур бўлишга ундайди. Масалан, ҳарбий санъатнинг сир-сирорларини яхши билган тажрибали ҳарбий тажрибасиз ёш ҳарбийдан устун туради. Арасту шунингдек, шахснинг бошқа баъзи тавсифларини таърифлайди.

Арасту ахлоқий фазилатлар ва иллатларни шундай тасниф қилади:

ФАЗИЛАТ	ИЛЛАТ	
Жасурлик, довжораклилик	Ўзини тия билмаслик	Қурқоқлик
Муътадиллик (лаззатланишда)	Исрофгарчилик	Эҳтироссизлик
	Такаббурлик	Ўзини тия билмаслик
Саҳийлик	Мақтанчоқлик	Хасислик
Савлатли бўлиш	Қуполлик	Пасткашлик
Ҳимматли бўлиш	Такаббурлик	Ҳимматсизлик
Мулойимлик	Масхарабозлик	Камситишлик
Тугрилик (ҳақгуйлик)	Бемаънилик	Қуполлик
Дўшқашлик	Адолатсизлик	Тошбағирлик
Меҳрибонлик	(қарама-қаршилик)	Адолатсизлик (туғри тақсимламаслик)
	Фойда	
Адолатли бўлиш (иқтисод бўйича)		Зарар
Қонунга биноан		Адолатсизлик (узига етарлича қарамаслик, ўзини камситишлик) Мол-дунёга берилиши
Адолатли бўлиш (умумий фазилат)		

Арасту этикасининг маълум тарихий ва синфий характери яхшиликларни тушунтиришга, масалаларни адолатли ҳал этишга боғлиқ.

Ахлоқий фазилатлар орқали биринчи уринда адолат туради. «Адолатсиз деб қонунни бузувчиларга, бошқалардан ортиқроқ олувчи ва бошқаларга тенг муносабатда 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 бўлишликдир. Шунингдек, ортиқча фойдага ўзини урган киши ҳам адолатсиздир. Адолатсизликнинг эзгуликка алоқаси бор, лекин ҳар қандай эзгуликка эмас, балки фақат ташқи бахт яратувчи эзгулик доимо эзгуликдир. Лекин асл маънода ҳар бир шахс учун эзгулик эмас.

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

қий муносабатларни нисбий, деб билади. Агар кичик гуруҳ софистлари ҳуқуқ ва ахлоқнинг ўзгарувчанлигини мутлақлаштирган бўлсалар, Суқрот илоҳиётга мурожаат қилиб, уларнинг доимийлигини мутлақлаштирган бўлса, Арасту унисини ҳам, бунисини ҳам бир-биридан фарқлайди. Тақсимловчи адолат, унинг фикрича, тенглик тамойилига риоя қилиш эмас, балки муносибликка қараб бир текис бўлишлиқдир. Барча кишилар адолатга амал қилишга розидирлар. Лекин муносибликнинг улчовини ҳамма ҳам битта нарсда кўрмайди. Демократик жамоа фуқаролари уни эркинликда, олигархия тузумининг фуқаролари бойликда, аристократлар эса фазилатда кўрадилар.

Демокрит табиат қонунлари билан кишилар томонидан яратилган қонунларни бир-биридан ажратиб, фарқлаган бўлса, Арасту сиёсий ҳуқуқда табиий ва шартли ҳуқуқларни топди. Сиёсий ҳуқуқ эса қисман табиий ва қисман шартли ҳуқуқдан иборат, дейди файласуф. Табиий ҳуқуқ эса ҳамма ерда бир хил аҳамиятга эга ва улар тан олинадимини ёки йўқми бунга боғлиқ эмас. Шартли ҳуқуқ эса шундай ҳуқуқки, у дастлаб муҳим бўлмаган фарққа 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 ифодаланади. Тақсимловчи адолат тенгликни талаб этмай, балки мутаносибликка қараб (моддий ёки маънавий жиҳатда устунлигига қарамай) тақсимланиши керак. Муносиб киши кўпроқ қисмга эга бўлиш ҳуқуқига эга, яъни муносабатлар мутаносиблигига қараб жамиятдаги бойлик ва лавозимлар адолатли бўлиши лозим. Мутаносибликни бузиш ёки тақсимлашда тенгликни бузиш адолатсизликни туғдиради.

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

Тенглаштирилувчи адолат иккинчи қисмга бўлинади. Баъзи ижтимоий муносабатлар эркин, бошқалари эркин эмас. Эркинликка олди-сотди, заём, қарз бериш, жамғарма, ёлланма туловлар кирса, эркин бўлмаганига уғрилик, узинга огдиришлик, заҳар тайёрлаш, қўшмачилик, қотишлик, ёлгон гувоҳ бериш, босқинчилик, шикаст етказишлик, ҳақорат ва ҳоказо киради.

Маънавий мақсадга эришиш учун дианоэтик ва этик фазилатлар бирикishi лозим. Арасту этикаси рационализм шундаки, унда ахлоқ мезонини ақл ташкил этади. Амалиётчи нима яхши-ю нима фойда келтиради, 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 бемаъниликдир. Инсон дунёнинг энг яхши ижодидир. Гап

шундаки, сиёсат ва амалиётчилик доимо хусусийликка тегишли ва узгарувчандир.

Арасту оқил ва амалий киши ўртасидаги фарқни ажратади. У Афлотунга қарама-қарши таъкидлайдики, донишмандлар давлатни бошқаришга қодир эмаслар, чунки улар ўзларини ҳақиқатни билишга бахшида қиладилар ва зарур бўлган нарсаларни ўрганадилар, улар узгарувчан ва жамият ҳаётига керакли нарсадан йироқдирлар. Инсоннинг вазифаси амалий ва ахлоқий фазилатли бўлишдадир, фазилат туғри мақсадга йўналтирилса, амалий чора топади. Инсон жонида тadbиркорлик кучи бор, инсон у туфайли маълум мақсадга муносиб чора топди ва қўлга киритди. Агар мақсад яхши бўлса, унда бу куч таҳсинга сазовор, бордию 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 маънавий воситалар муносиб келади.

— Арасту биринчи бўлиб, қадимги дунё ахлоқида инсон ҳулқининг 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 мақташ ёки қоралаш мумкин.

Мақсад маълум турнинг фаолияти ёки предметида, ирода эса мақсадга интилишликдир. Ирода ва мақсадни Арасту шундай боғлайди. Арасту учун ирода эркинлигининг ҳудудларини тадқиқ этиш ниҳоятда муҳимдир. Инсон одобидан мақсад, чора ва ҳаракат қанчалик муҳим экан, мутафаккир буларнинг инсон иродасига нечоғли таъсири борлигини кўрсатади.

Кишилар яхшилик ва ҳузур-ҳаловат тушунчаларини 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 биладилар. Доно учун ҳузур-ҳаловат кузатувчанлик фаолиятидадир. Фаолият характерга таъсир кўрсатиш орқали мақсад танлашда билвосита таъсир кўрсатиши мумкин, яъни шахснинг маънавий тараққиётига таъсир ўтказиш мумкин. Узоқни кузлаган сиёсатдонлар доимо тарбияга катта эътибор бериб келганлари бежиз эмас.

Арасту инсон одобини таҳлил қилишни тугатар экан, ахлоқий ҳақиқат нима ва унинг мезони қанақа, деган саволга жавоб беради. У Афлотуннинг ахлоқий абсолютизмини қабул қилмайди. Чунки, Афлотун ҳақиқий фаровонликнинг мезони гайрининсоний абадий ғояда, деб билади. Шунингдек, софистларнинг релятивистик ахлоқ (нисбий ахлоқ)га қарши

чиқади. Уларнинг фикрича, ҳар бир кишининг мақсади унга нима бахтли кўринишдадир. Ҳақиқий бахтни эҳтимол бахтдан фарқ қиладиган мезони йўқ, деб аташган софистлар. Арасту фикрича, ҳақиқий бахтни англаш маънавий юксак, тўғри фикрловчи кишига тааллуқлидир. Ҳар бир инсоннинг гузаллик тўғрисида тасаввурни 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 қомил қисми қанчалик кўп бўлса, фазилатлар ҳам шунчалик юқори бўлади. Инсоннинг энг мукаммал ва специфик жон қисми оқил жондир. Ақлни инсон белгиламайди, балки ақл инсонни белгилайди. Фақат ақл ҳузур-ҳаловат ва азоб-укубатни бир-биридан ажратади, эҳтиросларини тийди, ёмон одатларнинг ривожланишига йўл қўймайди. Фақат ақлли ва фазилатли киши дўстликнинг энг олий даражасига лойиқ. Бундай дўстликка на лаззатланиш, на фойда орттириш балки ҳамфикрлилик, ҳурмат ва муҳаббат бирдан-бир асосдир. Арасту ахлоқдан сиёсатга ўтишни амалий масалаларни 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 биладилар. Биринчиси бизнинг ҳуқуқимизда, кейингилари эса одатларига кўра ҳузур-ҳаловат қилишлари орқали бўлади. Инсон яхшиликка тез эътибор бериш учун ёшлигиданоқ керакли одат ва тажриба тўплаши лозим. Агарда жамиятда тегишли қонунлар мавжуд бўлса, унда тўғри тарбия амалга ошиши мумкин. Маълумки, яхши ижтимоий тарбия учун қонунлар зарурдир. Сиёсат айнан яхши қонунлар чиқариш, давлатни бошқаришнинг энг яхши тузилиши билан шуғулланади.

Арастунинг ахлоқий таълимотларига якун ясаб, шунини айтиш мумкинки, унда Демокрит ва Афлотунгача бўлган қадимги ахлоқий фикрлар умумлашган. Юнон мутафаккири ўз ахлоқий назариясини ишлаб чиқар экан, ҳаётга реалистик нуқтаи назардан қарашларининг кенглиги маълум даражада Афлотуннинг диний-мистик характердаги ахлоқий таълимотларини, софистларнинг ахлоқий реализмининг енгиллигига муваффақ бўлди.

Ахлоқнинг кординал масалаларни ҳал этишда қадимий қомуси гоҳ Демокрит руҳида, гоҳ Афлотун билан баҳс олиб боришни таклиф этади. Фазилатлар туғма эмас, улар жоннинг қўлга киритилган сифатидир, инсоннинг маънавий бой бўлиши, давлат тузуми ва тарбиянинг мос келишига боғлиқ. Лекин хусусий тарбия эмас, ижтимоий тарбия алоҳида

аҳамиятга эга. Фазилатли ҳаёт ердаги фаровонликка интилувчи инсоний ҳаётдир.

Арастунинг кўпгина фикрлари шунчалик чуқур ва ҳаққоний бўлиб чиқдики, кейинчалик турли даврдаги ахлоқ назарийotchилари 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 Арастунинг маънавий таълимотлари тарихий чекланганлигини ҳам кўришимиз мумкин. У уз сиёсий қарашлари билан монархия тузумининг тарафдори бўлган. Қул — ахлоқдан ташқарида, яъни ахлоқ унга тааллуқли эмас.

Арастунинг доимий ўзгармас принципи қуйидагича: «Хужайиннинг уз қулига нисбатан ҳуқуқи ва отанинг уз фарзанди устидаги ҳуқуқлари сиёсий ҳуқуқлар билан айнан эмас. Бу муносабатларда сиёсий ҳуқуқлар ва сиёсий адолатсизликнинг бўлиши мумкин эмас, қул жуда борганда ҳайвон каби, унда жоннинг оқил қисми бўлмайди. Гарчанд инсон ҳиссий лаззатланса ҳам, лекин ҳеч ким ҳеч қачон бахт ато қилолмайди. Чунки, у фазилат сингари фаолиятдир». Унинг «Этика» асаридаги кўзга ташланадиган гузал гоя шундай янграйди: ҳоким ва бошқарилувчилар ўртасида ҳеч қандай умумийлик бўлмаса, дўстлик бўлиши мумкин эмас... тинчлик ва адолат ҳам бўлиши мумкин эмас. Лекин муносабат хунарманднинг ўз меҳнат қуролига, жоннинг танага, хужайиннинг ўз-ўзига муносабати каби бўлиши лозим. Лекин дўстлик ва адолат жонсиз нарсаларга тааллуқли бўлмагани каби ҳайвонларга ва қулга ҳам тааллуқли эмас. Чунки, қул хужайиннинг жонли қурolidир. Ўз табиатига қура, кимда-ким ўзига ўзи тааллуқли бўлмаса, бошқага тааллуқли бўлса, гарчанд инсон бўлса ҳам, ўз табиатига қура қулдир. Агар инсон ўз-ўзига тегишли инсон бўлиб қолса, шундагина бошқага ҳам тааллуқли бўлиши мумкин.

Арасту фикрича аёл — иккинчи навли махлуқ. Унда эҳтиросли ибтидо ақлдан устун туради. Аёллар тантқиқликлари туфайли эркакларга нисбатан иллатларга тез берилувчан бўладилар. Ундан ташқари улар ожиз ва тезда кўзга ёш оладилар. Олий маънавий инсон сифатида ҳам уларини қаттиқ тутат олмайдилар. Ана шу сабабларга қура оқиллик, амалийлик ва қаҳрамонлик аёлларга хос эмас. Шунинг учун аёлнинг оиладаги тобелик ҳолати адолатга зид эмас. Эрнинг ўз хотинига муносабати бизга аристократча кўринади, чунки, бу ерда эр ҳукмрон, лекин эркаклар зарур ишларни бошқариши қолган уй ишларида аёл масъул. Агарда эр оилада ҳамма нарса устида ҳукмронлик қилса, унда аристократик муносабат монархия муносабатига айланади. Баъзан аёллар ер-мулкка ме-росхўр 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 ушани қилади.

Шундай қилиб, Арасту ахлоқий таассуб туфайли аристократ қулдорга хос хатоликлардан қутула олмаган. Қулдорликка хос бўлган ёрқин қарашли шук, у ақлий меҳнатга юқори баҳо беради-ю, лекин жисмоний меҳнатга менсимай қарайди. Жисмоний меҳнат қулнинг чекига тушган, дейди. Санъат, сиёсат ва фан эзгулик билан фаолият қўшилган фазилатдир. Буларнинг ҳаммаси эркин кишиларнинг имтиёзларидир.

Шунга қарамай, Арасту буюк. Унинг буюклиги Афинадаги полиция тузумини енгган фуқаронинг иши бўлмай, балки узидан олдин утган мутафаккирларнинг барча ютуқларини ифодалаб, қулдор аристократларнинг типик қарашларини сақлай олганлиги ва ахлоқ-одоб масалаларини ўз даври даражасида ишлаб чиққанлигидадир.

Унинг этика тўғрисидаги таълимоти антик давр ахлоқий фикрларининг классик намунаси ҳисобланади.

Эстетик қарашлари. Арасту эстетикаси унинг фалсафий меросининг марказий қисмларидан бирини ташкил этади.

Эстетика масалаларини файласуф «Риторика», «Сиёсат» ва айниқса, «Поэзия санъати» асарларида кенг ёритган. Кейинги асар «Поэтика» деб номланиб, унинг 26 боби тугалланмаган фикрларидан иборат ҳолда бизгача етиб келган. Комедияларга бағишланган иккинчи китобидан ҳам айрим парчаларгина етиб келган, холос.

Арасту қадимги жамиятнинг кўзга кўринган йирик файласуфидир ва устози Афлотуннинг санъатга реакцион қарашларини қаттиқ танқид қилиб, узининг прогрессив эстетик гояларини илгари сурган. Янги давр санъати поэзияси ҳамда дин тўғрисидаги таълимотларни Арасту меросисиз тасаввур қилиш мумкин эмас. У узининг «Поэтика» асарида қадимги Юнонистонда пайдо бўлган санъат ва поэзиянинг барча турларини ўрганиб, уларни умумлаштирди ва мантиқий, назарий ҳулосалар чиқарди.

Бу асарида нафақат қадимги Юнонистонда, балки бутун дунёга машҳур бўлган Гомернинг «Илиада» ва «Одиссея»си, Софоклнинг «Шоҳ Эдип» каби асарлари ҳақидаги маълумотлар ўз ифодасини топган.

Шунингдек, «Поэтика» ўз замонаси бадий амалиётнинг мажмуаси ҳисобланиб, бадий ижоднинг меъёрий қонуларини ташкил этади. Мутафаккир доимо санъатнинг антик фактларидан келиб чиқади. У Зевксис, Полигнот каби рассомлар, ҳайкалтарош Фидий ва бошқаларни тилга олади. Арасту юнон драмаси, эпоси, меъморчилиги, мусиқаси, рассомчилигини жуда яхши билган.

У булар ҳақидаги жуда қизиқарли фикрларни баён қилади, муҳим бадий масалалар ҳақида фикр-мулоҳаза юритади. Масалан, комедия ёмонни ҳажв остига олиб, яхшини тасдиқласа, трагедия эса энг яхшини таърифлаб, энг ёмонни рад этади, ҳаётини воқеаларни қаламга олади,

тартибга солади, персонажларнинг қаҳрамонликларини ёки гуноҳ иш қилганларини тасвирлайди.

Арасту уз ўтмишдошлари Пифагор, Демокрит, Афлотун каби эстетик таълимот марказига гузаллик масаласини қўяди. Гузалликнинг асосий турлари, Арасту фикрича, батартиблилик, меъёрлик ва аниқликдир. Гузалликнинг энг юқори ифодасини жонли нарсалар ва айниқса, инсон ташкил этади. Инсон ўзининг уйғун ва мутаносиб ҳолда тана қисмларининг тузилиши туфайли гузалликни ифодаловчи ва шу билан бирга санъатнинг асосий предмети сифатида иштирок этади. Гузаллик, унинг фикрича, объектив ва мутлақ нарсадир. Бу жиҳатдан Арасту Гераклит ва Демокритга яқин туради. Чунки улар учун гузаллик гоёларда эмас, балки реал предметларда, улар билан муҳим алоқа ва ўзига хосликдадир.

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

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

Масалан, биз ҳақиқатан кўришни ёқтирмаган нарсани тасвирда мазза қилиб кўрамиз. Мисол учун, ёввойи йиртқич ҳайвонлар тасвири. Бунинг сабаби шундаки, илм олиш нафақат донишмандларга, балки бошқа одамларга ҳам баб-баравар ёқади. Лекин фарқи шундаки, бошқа кишилар илмни қисқа муддатга оладилар. Улар тасвирга мамнунлик билан қарайдилар, чунки улар якка-якка буюмлар борлигини урганишлари, мулоҳаза юритишлари мумкин. Масалан, бу фалон наrsa. Агар борди-ю, шу нарсани у аввал кўрмаган бўлса, унда тасвир ўхшатиш йўлисиз лаззат бағишлайди. Лекин лаззатланиш бирон-бир сабаб орқали бўлади. Бундан ҳулоса чиқариб, шуни айтиш керакки, Арасту эстетик лаззатнинг манбаини гоёлар дунёсидан эмас ёки тажриба доирасидан ташқаридаги моҳиятдан эмас, балки кишиларнинг реал хоҳишлари орқали билишга боғлиқ, дейди.

Санъат билувчанлик характерига эга, аниқроғи у кишиларнинг билиш фаолликлари шаклларида битгасидир.

Арасту санъатни борлиқдаги имкониятнинг фаол, ижодий юксак бадний маҳорат билан ифодалаш, деб билган. Мутафаккир тили билан айтганда, санъат, хусусан, яхши трагедия инсонни поклайди, уни ёмонликлардан сақлайди. Яхши трагедия оддий ва содда бўлмай, балки у купгина турли-туманликни 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 қўрқув 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 бадний асарнинг таъсирчанлиги катта бўлишини таъминлашда аниқ қайта тиклаш шарт бўлмаса, ундан чекиниш мумкин. Воқеликнинг ҳақиқатлигидан ҳар қандай чекиниш бадний жиҳатдан оқланмоғи лозим. Демак, бадний ҳаққонийлик нарса ва ҳодисани оддий тўғри қайта тиклашга олиб келмайди. Арасту даврига келиб, санъатнинг турлари ва қўринишлари нисбатан аниқ белгиланди ва тараққиётнинг етарли юқори босқичига қўтарилди. Шундай қилиб, санъатни турларга ажратиш масаласини қўйиш учун етарли фактик материаллар тупланган эди. Арасту «Поэтика» асарининг учинчи бобида тақлиднинг учта фарқлари баён этилган: 1) восита; 2) предмет; 3) услуб. Унинг фикрича, санъатнинг барча турлари бир-биридан тақлид қилиш воситаси билан ажралиб туради: масалан, товуш мусиқа ва қўшиқнинг, ранг, шакл расм ва ҳайкалтарошликнинг, ритмик ҳаракат уйиннинг, сўз ва вазн шеърининг воситаси ва ҳоказо. Юқорида номлари келтирилган санъат турларини Арасту ўз навбатида ҳаракатдаги санъат (поэзия, мусиқа, рақс)га ва турғун санъат — рассомчилик ва ҳайкалтарошликка бўлади.

Файласуф, айниқса, сўз санъатини тур ва қўринишларга бўлади. Тақсимлаш асосида тақлиднинг объекти ва шакллар хусусиятларига батафсил тўхталади. Арастунинг ижодий жараён тўғрисидаги фикрлари катта қизиқиш уйғотади. Бадний асар яратиш жараёни ва уни англаш интеллектуал актдир, дейди у. Файласуфнинг таъкидлашича, ижодий жараён инсоннинг билиш фаолияти билан боғлиқдир. Шундай қилиб, унинг нуқтан назарича, ижодий жараённи англаш мумкин. Файласуф санъат асарларини яратишда қўлланиладиган муайян меъёр, қонунларга амал қилишга интилади.

Санъатдаги донолик, дейди у, уша санъатдаги аниқлик даражасига қўра белгиланади. Фидийни биз доно ҳайкалтарош ва Поликлитни эса доно уймакор, деб тан оламиз. Донолик санъатдаги мукаммал фазилатдир, дейди у.

Арасту асарларида санъатнинг тарбиявий роли катта урин эгаллайди. Санъат ўзи учунгина аҳамиятга эга бўлган қимматбаҳо нарса эмас. У кишиларни маънавий жиҳатдан бойитади. Санъатни инсоннинг маънавий фаолияти билан боғлаш Арастунинг катта хизматидир. Лекин шуни таъкидлаш лозимки, файласуф маънавийликка ва маънавий идеалга нисбатан кузатувчанлик ҳолатида бўлиб, ҳеч қандай амалий мақсадларни назарда тутмайди.

Шундай қилиб, файласуф назарий фаолиятни бошқа ҳар қандай фаолиятдан юқори қўяди, чунки у илоҳий фаолиятга қондошдир, дейди. Санъат ҳам назарий фаолият бўлганлиги учун у ҳам кузатувчандир.

Санъат ахлоққа, сиёсатга шахсни тарбиялаш масаласида бефарқ эмас.

Арасту тарбиянинг воситаси сифатида мусиқага катта аҳамият беради. Бироқ санъатнинг бошқа турлари ҳам инсоннинг маънавий қиёфаси шаклланишига ёрдам беради. Арасту қўлдорларнинг мафкурачиси бўлгани учун тарбия масаласи фақат эркин кишиларга тааллуқлидир, деб ҳисоблаган. Унинг маънавий ва эстетик идеаллари синфий характерда бўлган.

— Арастунинг тарбия-туғрисидаги назарияси жоннинг уч-қисмдан иборат, деган таълимоти билан боғлиқ:

1. Усимлик жони.
2. Ҳайвонлар жони.
3. Оқил жон.

Жоннинг биринчи қисми жисмоний тарбияни аниқлайди, иккинчиси эса маънавий тарбияни аниқласа, оқил жон ақлий тарбияни аниқлайди. Тарбиянинг мақсади жоннинг олий қисми продали ва оқил жонларни ривожлантиришдан иборатдир. Табиат, дейди Арасту, жоннинг ҳамма қисмларини бирга боғлайди, шунинг учун тарбияда биз унга риоя қилишимиз керак ва шахсни ҳар томонлама, уйғун руҳда тарбиялашимиз лозим. Шахсни тарбиялашнинг умумий тизимида эстетик тарбия катта роль ўйнайди. Инсонни яхши фўқаро бўлиб етишишида ва олий фазилат — ақлий фаолиятга эришишида тарбия катта ёрдам беради. Унинг эстетик тарбия ҳақидаги таълимоти камчилик ва хатоларга қарамай, эстетика тарихида катта роль ўйнаган. Арастунинг шахсни ҳар томонлама ва уйғун ривожланиш туғрисидаги идеали кейинги эстетик таълимотларда ўз ривожини топди. Маълумки, шахснинг уйғун ривожланиш масаласи фақат муайян ижтимоий шароитда, яъни иқтисодий, сиёсий ва маданий шарт-шароитлар бўлганида амалий ҳал этилиши мумкин.

Қадимги Юнонистонда эстетик фикрлар ривож Арасту ижодида ўз олий нуктасига эришди. Ҳатто Арастунинг энг яқин шогирдлари ҳам ўз устозининг ишларини давом эттиришга қодир бўла олмадилар. Арастунинг бу илғор эстетик гоялари тарихан чекланганлигига қарамай, ўз даврида ва ундан кейинги даврларда ҳам муҳим роль ўйнаган ҳамда қўлдорлик 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 жсонли бирлигидир.

* * *

Инсон қўлидан келадиган, ўзига ярашадиган ишга қўл уриши керак.

* * *

Ҳар бир кишида ва ҳаммада муайян мақсад бўлади. Бу мақсадга эришиш учун улар бир йўлни маъқул кўрсалар, иккинчисини рад этадилар.

* * *

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

* * *

Турли хатоликка йўл қўйиш мумкин, лекин тўғри йўл битта. Шунинг учун тўғри йўлдан кўра хато осон, мўлжалга тегишдан кўра тегмаслик осон.

* * *

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

* * *

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

* * *

Айтилиши лозим бўлган гапларни муносиб даражада айта олган муаллифнинг китоби яхши китобдир.

* * *

Оқибатни келтириб чиқарган чинакам сабабгина олий ҳақиқат фазилатига эга.

* * *

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

* * *

Жинойат учун баҳона бўлса бас.

* * *

Мардлик инсонни хатарли онларда ажойиб ишларга ундовчи фазилатдир.

* * *

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

* * *

Адолатсизликни қалқон қилиб олишдан даҳшатлиси йўқ.

* * *

Давлат қонуналарини баҳолашда фуқароларнинг қандай яшаётганлигини билиш мумкин.

* * *

Мусофирчиликда, ҳатто, душманинг ҳам дўстлашишга ҳаракат қилади.

* * *

Роҳат-фароғат орзуларнинг ушалиши демакдир.

* * *

Подшоҳларни эмас, балки халқни илмли қилиш лозим.

* * *

Ҳокимлик «юки» тушган киши тез ўзгаради.

* * *

Бир фуқаронинг бойиши бошқа бир фуқаронинг камбағаллашувига олиб келади.

* * *

Тенгсизлик бўлган ерда адолат йўқдир.

* * *

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

* * *

Аҳмоқнинг дўсти бўлмас.

* * *

Золим подшоҳлар атрофида хушомадгўйлар гирдикапалак бўлишса, халқ атрофида сафсатабозлар гирдикапалак бўлишади.

* * *

Ўғридан кўра золим хавфлидир.

* * *

Доно киши ёмон эҳтирослардан холи киши эмас, балки у ҳақда тўғри тушунчага эга бўлган кишидир.

* * *

Олижаноблик кеккайишлик ва хўрликнинг, сахийлик ва исрофгар-чилик хасисликнинг, камтарлик уятчанлик ва уятсизликнинг, хайрихоҳлик хушомадгўйлик ва адолатнинг, ҳақгўйлик айёрлик ва мақтанчоқликнинг, нафрат ҳасадгўйлик ва ичиқораликнинг, эҳтиёткорлик бузуқлик ва тошбағирликнинг ўртасидир.

* * *

Ҳаёт ҳаракат демакдир.

* * *

Доимий жисмоний ҳаракатсизликдан кишини ортиқ сўндирадиган ва ўлдирадиган нарса йўқ.

* * *

Дўстлик — ҳаёт асоси.

ЭПИКУР

ҲАЁТИ. Эллинизм даври фалсафасининг таниқли намояндаси Эпикур милоддан аввалги 341 йилда Самос оролида таваллуд топади. Милоддан аввалги 324 йили 18 ёшида биринчи марта Афинага келади ва бу ердаги ижтимоий-сиёсий, фалсафий муҳит билан танишади. Тез орада

Эпикур пойтахтни тарк этишга мажбур бўлади ва 306 йилга келибгина Афинага шогирдлари билан қайтиб келиб, уз мактабини очади. Мактаб кейинчалик «Эпикур боғи» номи билан машҳур бўлди. Буюк файласуф милoddан 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 бушлиқ тўғрисида», «Ҳаёт тарзи тўғрисида», «Охирги мақсад тўғрисида» ва бошқалар шулар жумласидандир. Унинг энг асосий асари — «Табиат тўғрисида» ва «Геродотга хат», «Пифоклга хат», хат ва асарларидан парчалар сақланган, холос.

ТАЪЛИМОТИ. Уз асарларида Эпикур Демокритнинг атомлар тўғрисидаги таълимотини ёқлайди ва уни ривожлантиради. Афлотуннинг «эйдослар» олами, Аристотелнинг «илк туртки» ва антик фалсафанинг «биринчи сабаб» гоёларини рад қилади.

Эпикур фалсафий назарияси 3 қисмдан иборат бўлиб, физика, каноника (мантик) ва этикани уз ичига олади. Эпикур физикасида табиий элементлар-ва-оламнинг-ибтидоси-тўғрисидаги таълимоти баён этилади. Этикада файласуфларнинг бахт-саодат тўғрисидаги қарашлари ифодаланган каноника ҳақида мезони ва уни билиш ҳақидаги таълимот ишлаб чиқилган.

Эпикур Левкипп ва Демокрит сингари барча моддий нарсаларни атомларнинг турлича бирикиши натижасида юзага келади, деб таъкидлади. Ҳатто жон ҳам энг нозик заррачалардан ташкил топган жисмдир. Бушлиқдан бошқа ҳамма реаллик моддий характерга эга.

Эпикур «Геродотга хат»ида бордан йуқ бўлмайди, йуқдан бор бўлмайди, олам ҳозир қандай бўлса шундай бор эди ва доим шундай бўлади, деган фикрни билдиради. Унинг материяни абадийлиги ва йуқолмаслиги ҳақидаги фикри доҳиёна тахминдир.

Бу билан у жисмларнинг сақланиш қонунига асос солди. Эпикур оламини Худо ҳеч нарсасиз яратган, деган гоёни қатъий рад этади. Геродотга ёзган хатида «Олам жисм ва бушлиқдан 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 узгармас, зич ва парчаланмайди. Атомлар зичлигининг сабаби улар ичида бушлиқнинг йуқлигидадир, 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. Эпикур 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 чиқиб, чекланган жисмлар қанчалик ҳажмга эга бўлмасин, улар чексиз миқдорга эга бўлган атомлардан иборат эмас, ҳамда чексиз бўлинмайди ҳам, дейди.

Агар ҳар бир жисм чексиз равишда бўлиниш хусусиятига эга бўлганда, унда реал мавжуд предметлар йўқ бўлиб кетган бўлур эди.

Эпикур атомлари худди Демокрит атомлари сингари доим ҳаракатда бўлади, атомлар ҳаракати юқорига, куйига, тўғри, эгри йўналишда бўлиши мумкин, дейди. Бироқ атомлар уз оғирлигига эга бўлганлиги учун улар, ички уз-узидан — спонтан ҳаракатда бўлади.

Эпикур томонидан ички ҳаракат кашф этилиши Демокрит илгари сурган атомистик таълимотга қўшилган янгиликдир. Эпикур атомистик таълимотни ривожлантира бориб, Афлотуннинг гоёлар дунёси тўғрисидаги таълимотини қаттиқ танқид қилади. Арастунинг «биринчи двигатели — биринчи ҳаракатлантирувчи куч» тўғрисидаги таълимотини ҳам қаттиқ танқид қилади, асоссизлигини исботлаб беради. Файласуф атомлар уз-узидан спонтан ҳаракатда бўлиши туфайли табиатдаги барча ҳодисаларни табиатнинг узидан қидириш зарурлигини уқтиради. Шундай қилиб, атомлар ҳаракати, Эпикур фикрича, икки қарама-қарши тенденцияни, яъни атомларни юқоридан тўғри 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 ташқил топган мураккаб жисмлар эса гоҳ ҳаракатда, гоҳ турғунликда бўлишини кўрсатди.

Шунингдек, Эпикурнинг таъкидлашича, коинот абадий ва чексиздир.

Дунёлар бизнинг дунёмиз сингари миқдор жиҳатдан чексиз ёки ухшаш ва ухшамас, дейди Эпикур. Эпикур дунёни материалистик тушунтирувчи файласуф бўлганлиги учун Демокритнинг детерминистик таълимотини фаталистик чекланганлигини енгилга муваффақ була олди.

БИЛИШ НАЗАРИЯСИ. Эпикур уз билиш назариясида моддий дунё, реал олам, табиат, аниқ нарсалар 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 қадрлаган. Бунинг тасдиғи сифатида Эпикурнинг «Геродотга Эпикурдан салом» хатини мисол тариқасида келтириш мумкин.

«Агарда сезиш орқали буюм, предмет, айрим нарсаларнинг шакллари қабул қилинса, фикр, тафаккур, тушунча масалан, вақт тушунчада кеча ва кундуз уларнинг қисмлари орасидаги алоқа, боғланиш тасвирланади. Нарсалар, буюмлар, муҳими инсонни кўп нарсага ургатади. Мавжуд бор нарса буюмлардан ҳар хил жойлар, ашёлар ясашга ургатади, инсон ақли уларни янада мукаммаллаштиради, ихтиролар қилади. Гоҳ тез, гоҳ секин ютуқлар қозона боради».

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

Эпикурнинг «Пифагордан Эпикурға салом» мактубида XX аср кишининг фикрини ўзига тортувчи жозибали сўзлар, иборалар, қонунқондалари урин эгаллаган. Ер ва у билан алоқадор ёриткичлар,—чексиз оламнинг бир булагии сифатида, оламдаги бир неча дунё сингари ўхшаш ёки ўхшамасдир, яъни дунёлар сон-саноксиз кўп. Қуёш, ой ва бошқа сайёралар айланма ҳаракатда бўлиб, табиий ёки шамол ёки олов ёки қуёш ҳам унинг ҳам бунисининг бирикишидан келиб чиққан. Қуёш ва ой бошқа ёриткичлар сезгимиз даражасида ёки катта, ёки кичик булиши мумкин. Бу ёриткичларнинг айланиши зарурий, қонуний ҳаракат туфайлидир.

Эпикур шунингдек, қуёш, ой тутилиши ҳақида ўз қарашларини баён қилган. У билан бирга Эпикур об-ҳавони олдиндан айтиш мумкинлигини, булутларнинг ташкил топиши, буғланиши оқибатида чақмоқ ва яшин, туфонлар, ер қимирлашлари булиши ва унинг сабаблари тўғрисида гениал тахминларни айтган. Инсон табиат ва унинг жараёнларини сезиши, ҳиссий восита орқали ақл кузи билан урганишни у ҳар томонлама исботлади. Файласуф инсон тафаккурини улуғлайди. Турмушимиз гайриақлий этиқодга муҳтож эмас, биз хавф-хатарсиз яшамогимиз керак, деган ғоя Эпикур учун муҳимдир.

Инсон табиатнинг бир булагии. Унинг эркинлиги ва бахти даставвал табиат қонунларини билиш 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. Шунға кўра Эпикур жонни тана билан бирликда кўради. У жонни сезиш, ҳис қилиш қобилиятининг манбаи, деб ҳисоблайди.

Тана улиши билан жон ҳам танани тарк этади, сезиш, ҳис этиш қобилияти ҳам йўқолади.

Жон ҳам, сезиш ҳам, ҳис этиш ҳам фикрлаш қобилиятига эга, аммо тана бутун организм билан тирикдир, жон тананинг ҳамма қисмларида мавжуд. Инсон улиши билан жон ҳам танани тарк этади.

АХЛОҚИЙ ҚАРАШЛАРИ. Эпикурнинг ахлоқий таълимоти уз замонасига нисбатан прогрессив аҳамиятга эга булган. Унинг фикрича, ҳаётнинг мақсади роҳат-фароғат, хурсандчиликдан иборат булмоғи лозим. Роҳат-фароғат, хурсандчилик инсон бахтининг аввали ва охиридир.

Эпикур роҳатни Кирен мактаби намояндалари каби ҳиссий лаззатда кўрмай, балки азоб-уқубатдан қутулишда, деб билади. Роҳат-фароғатга эришиш билан инсон бахтли ҳаёт кечиради, бунинг учун инсон ҳаётнинг икир-чикирларига бефарқ қараши керак. Шунинг учун инсон руҳи осойишта ҳамда жисмонан ва руҳан соғлом булмоғи лозим.

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

Эпикур фикрича, азоб-уқубатдан халос булган, роҳатга эришган киши улимдан қурқмайди. Эпикур Афлотун ва афлотунчиларнинг гоёлар дунёсидаги жон, жоннинг ҳолати ҳақидаги ҳузур-ҳаловат, гузаллик тўғрисидаги барча уйдирмаларини улоқтириб ташлади. Фақат моддий олам бор, унда инсон ҳузур-ҳаловатли турмуш кечириши мумкин, дейди. Инсон худолардан, улим ваҳималаридан қутулиши керак, дейди.

Инсон сезиш ҳисси орқали яхши-ёмонни ажратиб олади. Ақли орқали ҳамма яхшиликни қабул қилиб, ҳамма ёмонликни рад эта олади. У шароит, муҳит, жойга, муътадиллик, нисбийликка қараб иш тутади. Очликда оддий таом ҳам жуда лаззатли кўриниб, инсонга жисмоний ҳузур бағишлайди. Биз ҳузур-ҳаловат, лаззат деганимизда ҳирс, айшу ишрат, ичкиликбозлик, хотинбозлик, маиший бузуқликни, кайф-сафо, шоҳона ҳаётни эмас, балки жисмоний эзилиш ҳамда руҳий ташвишдан халос бўлишни, озодликни тушунамиз, дейди Эпикур. Ҳамма яхшиликнинг боши инсоннинг ақли булишидир. Ақллик, оқиллик билан яшамасдан туриб, покиза ва оқилона яшаш мумкин булмаганлиги каби покиза ва одилона яшаш, ёқимли ҳаёт кечириш учун оқилсизликдан, ақлсизликдан фориғ булмоқ керак. Шунинг учун донолар бахтсиз булсанг ҳам ақли бул, ақли булмоқ беақл бахтлиликдан афзал, дейдилар.

Фалсафани сохталаштирувчи тадқиқотчилар Эпикурга туҳмат қилиб, уни шаҳоний, маиший расволикда айблаб, ахлоқсизга чиқариб, унинг таълимотига путур етказишга уринганлар ва уринмоқдалар. Эпикур ҳузур-ҳаловат, лаззат деганда инсоннинг ахлоқига, хулқига, табиатига зид келадиган эвдоманизмни, яъни ахлоқсизликни, кайфу сафони тарғиб қилмаган, балки оқилона, ақлий, инсоний, башарий турмушни тушунган,

уни орзу-ҳавас қилган. Унингча, намунавий киши ҳаёти тинч, беташвиш, изтиробсиз ҳаёт кечиради. Бироқ Эпикур ахлоқий таълимоти инсонни курашга чақирмайди ва даъват этмайди. Балки, ширин турмуш ҳар бир киши учун нималигини тушунтириб беришга қаратилган. Эпикур шу нуқтаи назардан қария ва ёшларга фалсафани урганишни тавсия қилади. Ҳар бир киши ёшлигида фалсафани урганиши лозим, қариганда ҳам фалсафа билан шуғулланишдан тўхтамаслиги керак, дейди. Фалсафа билан шуғулланган ёш қариган чоғида ҳам бахтли утган дамларини хотирлайди. Қария айтиб бериши вақтнинг ўзига ҳам ёшлик, ҳам қарилик даврини эслайди, истиқболдан қўрқмайди. Қўрқмаслик бахтлиликдир, бахтли бўлишлик билим ва илмдандир. Шунинг учун диндорлар Эпикурнинг бу таълимотига қарши чиқиб, унга қарши курашдилар.

Инсон уз маънавий ҳаётини барча нарсаларга нисбатан меъёрида утказиши шарт, дейди файласуф. Эпикурнинг ахлоқий қарашларида адолат, дўстлик ва оқиллик категориялари катта урин тутади. У адолат нисбий-эканлигини тан олган ҳолда уни бошқаларга зарар кўрсатмасликка ундайди. Эпикурнинг бу гоёлари унинг ижтимоий битим назариясига асос бўлади. Эпикур фикрича, донишманд ҳаётни яхши билувчи, кундалик ҳаётнинг иқир-чиқирларидан юқори турувчи кишидир. Аммо Эпикурнинг ахлоқий таълимоти ўзига хос хато ва камчиликлардан холи эмас. Унинг ахлоқ туғрисидаги таълимоти индивиднинг манфаатига қаратилган. Унинг ахлоқи пассив кузатувчан, исёнсиз, курашдан бош тортувчи, донишманд ахлоқидан иборат эди.

Эпикурнинг фалсафа тарихидаги тарихий роли Демокрит йўлини давом эттиришда ва асослашдадир. У «Афлотун йўлига», хусусан Афлотун таълимотига қарши туриб, атомистик фалсафани янги босқичга кўтарган файласуфдир. У шунингдек, Демокрит атомистик назариясини давом эттириб, уни янги таълимот билан бойитиб, қўйидагиларни киритган:

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. Ўзгарувчан сифат (ҳид, маза, ранг) каби сифатларнинг объективлигини тан олган.

Эпикурнинг фалсафа тарихидаги роли яна шундан иборатки, у ўзига атомнинг оғирлигини ва ҳажминини аниқлаган.

Яна Эпикур атомларнинг ички сабабига кура, ҳаракатга келишиши айтиши уз даврга нисбатан катта ютуқ эди. Эпикурнинг атомлари ўзининг ички сабабига кура ҳаракати (спонтан ҳаракат) орқали тўғри чиққандан оқади, деган назарияни илгари сурган. Эпикур таълимоти ўзидан кейинги даврда ҳамда янги даврда ҳам иккиёқлама давом эттирилди. Эрампиздан аввалги IV асрдан то эрампизнинг VI асригача Эпикур томонидан ташкил этилган Эпикур мактаби уч асосий тараққиёт босқичи йўлини босиб ўтди.

1. Эллиник даврдаги Эпикур мактаби (боғ мактаби) эрампиздан аввалги IV—III аср даврини уз ичига олади.

2. Юнон — Рим эпикуризми эрампизнинг I—IV асрлар (сўнгги боғ)га тўғри келади.

Биринчи даврга Эпикур ва шогирдлари Лампсакли Метрадгор, Полиен ва Эрмахлар киради. Уларнинг асарлари бизгача деярли етиб келмаган. Бу даврдаги таълим асосан оғзаки суҳбат усулида олиб борилган.

Иккинчи даврга Филонид, Филодеё, Аполлонлар киради.

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

Эпикуризм мактабининг гуллаган даври Лукреций Кар даврига тўғри келади (эрампиздан аввалги I аср).

Эрампизнинг I асрида эпикурчилар мактаби император Домициан томонидан ёпилади. Лекин шунга қарамай, Эпикур таълимоти давом этаверади. Кейинчалик Римда ўзининг илк прогрессив аҳамиятини йўқота борди, XVII—XVIII асрларда француз файласуфлари томонидан бу таълимот яна ривожлантирилган. Уни янги даврда Пьер Гассенди ривожлантирган. Шунинг билан бирга айрим идеалист файласуфлар томонидан гедонистик таълимотга айлантирилган. Унинг ахлоқий қарашларидаги бахт тушунчасига француз материалистлари Гельвеций, Гольбах ва бошқалар гедонистик руҳ беришган. Эпикур қулдорлик демократиясининг мафкурачиси бўлганлиги сабабли ўзининг ахлоқ тўғрисидаги таълимотини жамиятнинг эркин кишилари учун тааллуқли, деб қараган.

СТОИКЛАР ФАЛСАФАСИ

Стоицизм антик даврдаги фалсафий мактаблардан бири бўлиб, миллоддан аввалги IV аср охириларидан миллодий III аср охириларигача фаолият курсатди. «Стоя» сўзи юнон тилида шоирлар, баҳслашувчилар тупланадиган жойни билдиради. Стоиклар ҳам Сукрот сингари оғзаки ижод — баҳсга катта аҳамият беришади. Кейинчалик стоицизм асосчиси Зенон издошларини «стоиклар» деб аташ одат бўлган.

Стоиклар фикрнинг моддий ифодаси бўлмиш сўзга, нутққа катта аҳамият берадилар. Дарвоқе, «логика» атамаси юнонча «логос» — «сўз»дан келиб чиққан.

Стоицизм узоқ тарихга эга бўлиб, у уч даврга бўлинади: 1. Илк стоицизм милоддан аввалги IV—II аср урталарини ўз ичига олади ва унинг намояндалари Зенон, Клеанф ва Хрисипп булган; 2. Стоицизм гуллаган даври милоддан аввалги II—I асрларга тўғри келади. Унинг йирик вакиллари Панетий (Панеций) ва Посидонийлар булишган; 3. Янги стоицизм милодий I—III асрларда қадимги Римда ривожланган.

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

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

Улар ўзларининг табиат тўғрисидаги тасаввурларида анъанавий турт моддий элемент тўғрисидаги қарашларига асосланадилар. Моддий элементлардан олов ва ҳавони фаол, сув ва тупроқни эса пассив, деб ҳисоблашади. Улар айниқса, оловга ва оловнинг ҳаво билан бирикшишига катта аҳамият берадилар. Стоиклар, Гераклит каби, оловни бошланғич субстанционал асос сифатида ҳамма оловдан келиб чиқади ва ҳамма нарса оловга айланади, деб ўқтирадилар.

Стоицизм таълимоти ривожига катта ҳисса қўшган **Панетий** Родос оролида милоддан аввал 185—110 йилларда яшаган. У ёшлигида Афинада бўлиб, Диоген маърузаларини тинглайди ва унинг таъсирида стоицизм тарафдорига айланади. Лекин кейинчалик Панетий стоицизмни периплатетизм ва платонизм билан қўшиб юборади.

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

Посидонийнинг «Океан тўғрисида», «Осмон ҳодисалари тўғрисида», «Коинот тўғрисида», «Худолар тўғрисида», «Физика тўғрисидаги мулоҳазалар», «Этика тўғрисидаги мулоҳазалар» каби асарларидан унинг замон-

дошлари Цицерон, Лукреций, Страбон, Диоген Лаэртский фойдаланишган ва иқтибос қилишган.

Посидонийнинг илмий қизиқишлари доираси кенг булган. Шунинг учун қадимги замон фалсафаси тадқиқотчилари Посидонийни мулоҳазасининг чуқурлиги бўйича Афлотун, қомусийлиги бўйича эса Арасту билан тенглаштирганлар.

СКЕПТИЦИЗМ

Эрамиздан олдинги IV асрнинг охирида Юнонистонда яна бир фалсафий оқим — скептицизм оқими юзага келди.

Скептицизм юнонча сўз бўлиб, «куриб чиқаяпман», «тадқиқ қилапман», «мулоҳаза қилаяпман», «шубҳаланааяпман», деган маъноларни англатади. Бу оқимнинг кўзга кўринган намояндалари — Пиррон, Агрипп, Энцидем, Секст Эмпириклардир.

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

Пиррон ва унинг издошлари фикрича, инсон тафаккури ўзи босиб ўтган йўлга қараш мақсадида тўхтайдиган ва билишда эришган ютуғига танқидий қараб чиқади. Уларнинг догматик фалсафага қараши танқидий қарашлар, диалектика тарихи нуқтан назардан муҳим аҳамиятга 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 ухшаб 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 нуқтан назардан, уларнинг фикрича, ҳақиқатни дарҳақиқат билиш мумкин эмас. Скептиклар фикрича, ҳақиқат субъектив икродир. Шунинг учун улар ҳақиқатни эҳтимол, деб атайдилар. Монархия аристократия ва демократияларнинг йиғиндисидан ташкил топиши мумкин. «Давлатнинг мақсади, — дейди Цицерон, — фуқароларнинг хавфсизлигини ва ўз мулкидан эркин фойдаланишни таъминлашдан иборат». Уларнинг ахлоқий қарашлари стоикларнинг ахлоқий қарашларига ухшаб кетади. Ахлоқий қарашларида асосий эътиборни эзгуликка қаратадилар. Инсонни оқил махлуқ, деб биладилар. Инсонда қандайдир ило-

хийлик бор, дейди. Ирода қудрати ила ҳаётнинг барча аччиқ-чучукларини енгишни эзгу фазилат, деб аташган. Бу борада фалсафа инсонга жуда катта мадад курсатади. Фалсафий йуналишларнинг ҳар бири эзгуликка олиб боради. Шунинг учун, дейди Цицерон, ҳар бир фалсафий мактабнинг эришган ютуқларини «бирлаштириш» лозим. Бу билан у узининг эклектик таълимотини ҳимоя қилади.

РИМ ФАЛСАФАСИ

РИМ ДАВЛАТИ. Карфаген билан булган урушда голиб чиққан Рим милoddан аввалги иккинчи асрда қадимги дунёнинг энг қудратли давлати бўлиб қолди. Кейинчалик Рим империясининг асосчиси ҳисобланган Гай Юлий Цезарь (милoddан аввалги 100—44 йиллар) даврида Шимолий Африка, Кичик Осиё, Галлия, Испания ва бошқа улкалар бирин-кетин босиб олindi.

—Олий-давлат-кенгаши — сенатдан император унвонини олиб, анча вақтгача (милoddан аввалги 27 — милodий 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 мужас-самлаштирган диктатурани империяга (лот. *Imperium* — ҳокимият бир кишининг қўлида булган давлат тузуми) айлантиришдан иборат эди. Август ҳудуди Арманистон ва Месопотамиядан тортиб, то Саҳрон Кабир ва Қизил денгиз қирғoқларигача чўзилиб кетган улкан империяни шакллантирди.

Римга чет улкалардан бойликлар oқиб кела бошлади. Зодагон патрицийлар, зобитлар, савдогарлар, «чавандозлар» деб номланган ижтимоий табақа намояндалари катта бойлик тўплашди. Мамлакатда банк, молия ва савдо тизимлари тараққий этди.

Патрицийлар ва янги бойлар давлатга қарашли ерларни («агер публикус») сотиб олиб, ҳужалик юритишнинг турли шаклларини, шу жумладан, вилла ва латифундияларни ташкил қила бошладилар. Уларда асосан қўллар меҳнат қилишарди.

Вилла бир қатор афзалликларга эга бўлиб, унда меҳнат тақсимооти такомиллашди, янги агротехник усуллар ва қондалар кенг қўлланилди.

Меҳнатнинг турли соҳаларида коллегия деб аталган уюшмалар ташкил этилди. Ҳар бир коллегия ишлаб чиқаришнинг бирор бир соҳасида меҳнат қилган усталар ва ходимларни бирлаштирган. Коллегиялар ўз аъзоларидан аъзолик бадаллари ундириб, турли маросимларни утказиб туришар, аъзолар ўртасида ўзаро ёрдам ташкил қилишар эди.

Рим империясида содир булган иқтисодий, ижтимоий-сиёсий тараққиёт ундаги маънавий маданиятнинг юксалиши учун асос булди. Ричард

Тарнас таъкидлаб утганидек, бу даврда Римда классик цивилизация очилган гулдек яшнаб кетган эди¹.

Император Октавиан Август ҳукмдорлик қилган вақтдан бошлаб то II асргача бўлган давр латин адабиёти ва фанининг «олтин асри» бўлган. Бу вақтда шоирлар **Виргилий, Тибулл, Гораций, Овидий**, ёзувчилар **Лукан, 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 учрашн кенг тарқалган иллатга айланди. Бунн Юлий — Клавдийлар сулоласи намояндаларининг ҳаётидан олинган фактлар тасдиқлайди.

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

Эллинистик маданиятни чанқоқлик билан ўзлаштирган Рим руҳи ижодий тақлид тамойилларига асосланиб, маънавиятнинг мағзи бўлган фалсафага мурожаат қила бошлади. Рим зиёлилари борлиқ, олам ва инсон, ҳаёт ва улим, бахтга эришиш йўллари, тақдир масалалари баён этилган, назарий ва ахлоқий-маънавий тавсияларга бой фалсафа илмини ургана бошладилар. Ўзларига хос этиқод ва дунёқарашни ишлаб чиқдилар.

ИМПЕРИЯДА ИНҚИРОЗНИНГ БОШЛАНИШИ. II аср орасига келиб, сиёсий ҳаётда армиянинг роли ва таъсири кучайиб кетди. Энди тахтга қимнинг утиришини сенат эмас, балки армия ҳал қиладиган бўлди. Ҳокимият учун кураш олиб бораётган консулларнинг шаҳар магистратурасига курсатилган номзодлар эвазига фуқароларга пора бериш, уларни 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. Чанышев. Курс лекций по древней и средневековой философии. М.: Высшая школа, 1991. Стр. 279.

Милодий I—II асрларда заифлашиб бораётган Рим империяси асосан мудрофаа урушларини олиб борарди. Бунинг оқибатида мамлакатга олиб келинаётган қуллар сони кескин камайиб кетди. Қулдорликка асосланган ижтимоий тузумнинг инқирозга юз тутиши янги иқтисодий муносабат — **колония** тизимининг шаклланишига олиб келди. Энди қуллар билан бир қаторда заминдорларга ижара ҳақини бериш шарти билан ер олган колонлар пайдо бўлди. Айрим заминдорлар қулларга мустақил хўжалик юритиш учун ер ажратиб беришни афзал кура бошлади.

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. Куп вилоятларда ўз-ўзини таъминлашга асосланган натурал хўжаликлар пайдо бўлди.

Суд-тергов ишларини олиб бориш соҳасида янги тартибот — **инквизиция** (лот. *Inquisition* — текшириш, тергов қилиш) амал қила бошлади. Суд ишларини олиб боришда мавжуд бўлган демократик қонун қоидаларга барҳам берилди. Ҳакам фаолиятида тергов ва суд ишларини олиб бориш вазифалари бирлаштирилди, суд эса хуфёна тарзда олиб бориладиган бўлди. Айбланувчининг иқроор бўлиши исботлашнинг асосий турига айланди.

Рим империясида шаклланган инквизицион суд тартиби ўрта аср даврида рим-католик черкови томонидан қабул қилинди ва ғайридинлар, бидъатчилар ҳамда жодутарларга қарши олиб борилган суд ишларида қўлланилди.

РИМ ИМПЕРИЯСИДАГИ ҒОЯВИЙ-МАФКУРАВИЙ ЖАРАЁНЛАР. Рим цивилизациясини бунёд этишда римликларга хос айрим маънавий-руҳий хислатлар — сиёсий зийраклик, эрксеварлик, ватанпарварлик катта мадад берган. Ижтимоий ҳаётнинг уч соҳасида (ҳарбий фаолият, қишлоқ хўжалиги ва ҳуқуқда) римликлар ўша даврда энг юқори натижага эришганлар, катта билим ва тажриба тўплаганлар.

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

Юқорида тасвирланган бағоят мураккаб ижтимоий-иқтисодий ва сиёсий вазиятда шаклланган қадимги Рим фалсафаси милoddан 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 урталаридан 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 бўлдилар.

4. Неоплатонизм ғоялари милодий III—V асрларда шаклланди. Ушбу ғояларнинг ривожланишида Плотин, Порфирий, Прокларнинг 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 машҳур нотик Марк Туллий Цицероннинг укаси Квинт Цицерон тах­рир қилган ва нашр эттирган.

ТАЪЛИМОТИ. Лукреций Кар, Демокрит, Эпикур таълимотларини батафсил таҳлил қилди, тушунтирди ва тарғиб қилди. Бизга маълумки, Демокритнинг бирон-бир асари бизгача яхлит, ту­лалигича етиб келмаган, фақат асарларидан айрим парчалар етиб келган, холос. Эпикурнинг ҳам уч хати, баъзи ҳикматли сўзларигина бизга маълум. Лукреций Кар уларнинг атомистик назарияларини кенгайт­тирди, чуқурлаштирди ва ривожлантирди.

Материя абадий, у бир ҳолатдан иккинчи ҳолатга айлана олади, деди Лукреций Кар. Ҳеч нима ҳеч нимадан келиб чиқмайди, маълумки уруғдангина у ёки бу усимлик ёки ҳайвон пайдо бўлади. Демак, ту­лиқ йўқ бўлиб кетиш табиятда бўлмайди, масалан, атомларнинг шу қадар кичиклиги туфайли биз уларни кўра олмаймиз. Заррачалар, Эпикур айтганидек, шакл, оғирлик, ҳажмга эга бўлиб, бушлиқда доим ҳаракатда­дир. Оламдаги барча предметлар иккига — оддий ва мураккабга бўлина-

ди. Мураккаб предметлар ранг, ҳид, маза, товуш каби хусусиятларга эга эмас. Атомлардан ташқари фазо ҳам мавжуд. У объектив характерга эга, унингча фазо буш, моддий характерга эга эмас, шунинг учун ҳам у киши сезги аъзоларига таъсир этмайди. Лукреций Кар фазони содда тушуниш туфайли ҳаракатни ҳам шундай тушунди. Унинг фикрича, фазо бўлмаса ҳаракат бўлмайди, чунки ҳаракат атомларнинг фазода урин алмашувидан иборатдир. Демокрит ва Эпикур каби Лукреций ҳам асосан ҳаракатнинг оддий шаклини тушуниб, унинг мураккаб шакллари тушуна олмади. Унинг фикрича, уч хил ҳаракат мавжуд:

1. Туртки натижасида вужудга келадиган ҳаракат.
2. Огирлик натижасида юқоридан пастга ҳаракат.
3. Атомларнинг уз-уздан туғри йулдан чекиниши ҳаракати.

Ҳаракатнинг бу шакллари тушунишда Лукреций Эпикур йулидан борди. Лукреций Кар фикрича, ҳаракат материясиз бўлмайди, ҳаракатнинг манбаи Худо эмас, балки материядир. Атомнинг уз-уздан ҳаракати туғрисидаги фикри диалектик элементнинг мавжудлигидан далолат беради. Атомлар узларининг абадий ҳаракати жараёнида бир-бирлари билан турли равишда қушилиб, янги-янги дунёларни вужудга келтиради. Шу асосда янги дунё вужудга келиб, эскиси емирилади.

Хоссаларни нарсалардан ажратиш мумкин эмас. Материяга замон хосдир. Лукреций таълимотининг муҳим ютуғи макон ва замон туғрисидаги назариясидир. Замон ва макон жисмлар билан боғлиқдир. Замон нарсаларнинг ҳаракатидан, бушлиқдан алоҳида 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 кура пайдо бўлган. Ерда ҳам, сувда ҳам, наботот, ҳайвонот оламида ҳам ҳамма ҳодисалар моддий сабабдан пайдо бўлади. Лукреций Кар материалистик позициядан туриб, яшин, чақмоқ, ёмғир, шабнам, шудринг, шамол, уров, қор, дўл, зилзила, магнит, ёнартоғ каби ҳодисаларни 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 уртасига жойлашган, дейди Лукреций Кар.

Лукреций Кар Демокрит ва Эпикур сингари сенсуалистик билиш назарияси асосида оламни, табиат қонунларини инсон билимининг текши-

риб, урганиши лозимлигини исботлайди. Ижтимоий-тарихий ҳодисалар ҳақида ҳам файласуф қизиқарли, содда, аммо чуқур мулоҳазалар юритади. Унинг фикрича, билишнинг мақсади буюмларнинг табиат билан танишиши, кишиларни олам тўғрисидаги гайринилмий тасаввурлардан 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, ҳид, маза, товуш ва эт сезгиларини вужудга келтиради. Бу сезги далиллари ақл томонидан умуллаштирилади ва билимга асос солинади: сезгилар орқали атомлардан ташкил топган нарсаларни сезамиз, лекин атомларнинг ўзини кўра олмаймиз, уларни фақат тафаккур орқали биламиз, сезги далилларини умуллаштириб, 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.

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

Лукреций фикрича, жон тана сингари майда заррачалар, нарсаларнинг илдизи 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 Кар Демокрит сингари жамият ривожини эволюцион жараён, деб билди. Бошпанага, олов, кийим-кечакка бўлган эҳтиёж кишиларнинг бирлашишига, бирлашиб меҳнат қилишга ва яшашга мажбур этди. Бу жараён асосида тил ва давлат, ҳуқуқ пайдо бўлди. Булар кишиларнинг ихтиёрий келишуви асосида содир бўлди, дейди файласуф.

Лукреций Кар қўлдорлар демократиясининг мафкурачиси бўлганлиги сабабли римлик қўлдорларни манший бузуқликда айблайди. Шунингдек, у кишиларни ижтимоий-фойдали ишдан маҳрум этадиган қиргин урушларни қоралайди. Лукреций Кар давлатни тайинланадиган подшо бошқаришидан кўра, халқ томонидан сайланган ҳоким бошқари-

ши ҳокимиятнинг ривожланган шакли бўлиб, қулдорлик демократиясининг акс этиши, деб билди. У шуҳратпарастликни, ута бойликка эга бўлишни қоралаган. Лукреций Кар Рим зодагонларига нафрат кўзи билан қараган, чунки улар молу дунёга эга бўлишликни уз олдиларига бирдан-бир мақсад қилиб қўйганлар. Давлатлар ўртасидаги ҳар қандай низоларни тинч йўл билан, келишув орқали ҳал этишни истарди. Файласуф Рим жамиятнинг маънавий жиҳатдан инқирозга юз тутишида жамиятда ҳукмронлик ролини уйновчи динни қоралади. Унинг динга қарши кураши сиёсий жиҳатдан катта аҳамиятга эга эди, чунки дин реакцион қулдорлар аристократиясининг гоявий мададкори вазифасини бажарар эди.

Лукреций Кар Эпикурнинг яшашдан мақсад — бахтли ҳаёт кечирishдан иборат, деган фикрини илгари суриб, бахтга сабр-тоқат, вазминлик, руҳнинг осойишталиги орқали эришилади, деди. Вазминлик руҳнинг осойишта бўлишига, азоб-уқубатдан холи бўлишга имконият яратди.

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

Инсон қўрқувлардан ва аҳмоқона хоҳишлардан қутулиши учун табиат қонунларини ўрганиб, билиб олиши зарур, дейди Лукреций Кар. Бироқ у келажақдан инсониятга бахт кутиш мумкин эмас, дейди. Унинг фикрича, эндиликда замин қартайган, ҳолдан тойган дунё инқирозга юз тутган ва унинг куни битай деб қолди, дейди. Унинг ижтимоий қарашларининг чекланганлиги шундадир. Дунёни қайта ўзгартириш унга ётдир.

Диннинг келиб чиқишини Лукреций узидан олдин ўтган Эпикур сингари табиатнинг қудратли кучи олдида ибтидоий жоҳил кишининг қўрқувидан деб билади.

Шунингдек, табиатда содир бўлаётган воқеаларнинг табиий сабабларини билмаслик ҳамда тушларнинг таъбирини тўғри талқин этмасликлари туфайли содир бўлади, дейди. Лукреций фикрича, худоларнинг сиймоларини гавдалантириш инсон ҳаёлотининг маҳсулидир. Худолар дунёлар ўртасидаги маконда яшайдилар, дейди файласуф. Инсониятнинг худоларга ишончдан қайтариш, халос этиш Лукреций Карнинг асосий гояларидан биридир, у шунингдек, жоннинг бир танадан иккинчи танга кўчиб юришини ва уларнинг абадийлигини бемаънилик деб билади. Улим ҳеч нарса эмас, балки улим азоб-уқубатдан халос бўлишлик, дейди Лукреций. У шунингдек, стоикларнинг худолар, яратувчи тўғрисидаги диний таълимотларига қарши чиқди ва қоралади. Илоҳий яратувчиликка қарама-қарши Лукреций табиат қонунларига таянган ҳолда ҳеч қандай гайритабиий кучларсиз ҳамма нарсаларни яратиш мумкин, дейди. Жамият ҳам табиат сингари табиат қонунларига таянган ҳолда ривож топади.

Лукреций Карнинг фалсафий қарашлари ўз даврида, шунингдек, ўрта аср файласуфларининг дунёқарашларига, жумладан Ньютон, Ломоносовларга ўз таъсирини кўрсатган. XVII—XVIII аср материалистлари антик давр атомистик таълимотларидан ва айниқса, Лукреций Карнинг «Табиат ҳақида» асари орқали кўп ижобий фикрларни талқин қила олди. Лукреций таълимотини кенг тарғиб қилган табиатшунос, файласуф Пьер Гассенди бўлган.

ЦИЦЕРОН

ХАЁТИ. Машҳур нотик, ёзувчи, файласуф, олим, сиёсий арбоб¹ Марк Туллий Цицерон милoddан аввалги 106 йилнинг 3 январиди Арпин шаҳри яқинида дунёга келган.

Цицероннинг кейинчалик машҳур нотик ва давлат арбоби бўлишига сиёсий муҳимнинг муайян таъсири бўлган. Унинг бобоси заминдор бўлиб, сиёсий масалаларда ҳам фаол қатнашган. Ўз даврида баъзи муаммоларнинг яширин овоз бериш орқали ҳал этилишига қарши чиққанлиги сенатда унинг обрусини оширган эди. Цицерон онасидан жуда эрта жудо бўлган, отаси сиёсатга қизиқмаган, у адабий машғулотлар билан кўпроқ шуғулланган. Шунингдек, у ўғилларининг тарбиясига катта эътибор берган. 103 йили уларнинг oilаси Римнинг гарбий қисмида жойлашган Карина мавзесига кўчиб келган. Бу ерда Цицерон ўз укаси билан машҳур нотик Красс каби ўқитувчилар қўлида таҳсил олди. Маркдаги юксак қобилият ва илмга қизиқиш устозларининг эътиборини тортган. Бу даврда Цицеронда шеърятга муҳаббат уйғониб, шеър ёзишни машқ қила бошлаган эди. Ёшликдаги шеърятга ихлос алломани улгайган даврларида ҳам тарк этмаган. Кейинчалик Цицерон фахрланиб, бир кечада беш юз мисрагача шеър ёзганлигини хотирлайди.

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

¹ Цицерон тўғрисида ўзбек тилида манбалар жуда оз. Шунинг учун уни ўрганишда қўйидаги адабиётларни тавсия этамиз: Немировский А.И. История раннего Рима и Италии. Воронеж, 1962; Утченко С.А. Кризис и падение Римской республики. М.: 1965; Утченко С.А. Древний Рим. М.: 1969; Моммзен Г. История Рима. М.: 1937; Грабарь — Пассек М.Е. Цицерон — история Римской литературы. М.: 1959; Штаерман Е.М. Цицерон и Цезарь. — Вестник древней истории. 1950, № 3 ва 6.

топширди. Бу ерда у кейинчалик бир умрга энг яқин дўсти бўлиб қолган Тит Помпоний Аттик билан танишди. Милоддан аввалги 90-йилдан кейин бир йилча ҳарбий хизматда булгач, Цицерон яна Римга қайтиб, фалсафа масалалари 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 уйнади. Гап шундаки, бунда уни адвокат сифатида таклиф этган актёр Росцийнинг оила аъзоларидан бирини кейинги йилда судда ҳимоя қилишга тўғри келди. Суддаги воқеаларнинг ривожига қўра, Цицерон давлат амалдори Сулланинг хоҳишига зид ҳолда Росцийни ҳимоя қилиб сузлаган нутқи унинг шуҳрат қозонишига олиб келди. Бироқ Плутархнинг гувоҳлик беришича, бу ҳодиса Цицерон ҳаёти учун маълум хавфни ҳам келтириб чиқарди. Яъни, ютқазган амалдор ундан уч олишни ҳам мумкин эди. Бу эса Цицеронни охир-оқибат Римни ташлаб кетишга мажбур қилди.

Цицерон Римда икки йилча бўлмади. Бу даврагида у Афина, Кичик Осиё ва Родосни бориб кўрди. Афинада у аскалонлик Антнох маърузаларини тинглаш шарафига муяссар бўлди, Родосда эса Посидоний билан яқиндан танишди. Ўз устози Аполлоний Молон раҳбарлигида ўша даврнинг таниқли нотиклик мактабларига хос бўлган анъаналарни пухта эгаллади. Бу билан унинг ўқиш-ўрганиш даври ниҳояланиб, ижтимоий-сиёсий фаолияти бошланаётган эди.

Цицерон Римга қайтганида бу ерда анча узгаришлар содир бўлган, яъни милоддан аввалги 79-йилда Сулла (87-йилги судда ютқазган амалдор) ўз хоҳишига қўра диктаторлик амалидан кетган ва милоддан аввалги 78-йилда вафот этган эди. Шундай булса-да, Римга қайтгач, Цицерон ижтимоий-сиёсий ҳаётга шोшылмасдан 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 сидқидилдан адо этиб, сицилияликлар орасида катта обрў орттирди.

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

довруғ тарата бошлады. Цицерон аста-секинлик билан сиёсат оламинда юксалиш пиллапояларини эгаллады. Бу йулда унинг ажойиб нотиклиги жуда қул келар эди.

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

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

Цицерон олдида эса катта лавозимдаги ана шундай кучли мавқега эга жиноятчини фош қилишдек оғир вазифа турган. Бунинг устига Верресни айблаш жараёнида у билан тил бириктирган тарафдорларининг фикрларига ҳам қарши курашиши, уларнинг даъволари асоссизлигини исботлаб бериши лозим эди. Бу эса, Цицерондан жуда катта куч, билим ва мардликни талаб қилар эди.

Суд жараёнида Цицерон Верреснинг қирдикорларини аёвсиз фош қилиб ташлады. Гувоҳлардан бири Веррес томонидан, қонунга ҳилоф 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 ҳукм чиқаради. Ушбу суд жараёнидан Цицероннинг бешта ажойиб нутқи бизгача етиб келган. Улар адабиёт ва нотиклик санъатининг нодир намуналари бўлиши билан бирга тарихий аҳамиятга молик манбалар ҳамдир.

Веррес иши устидан қозонилган ғалаба ҳамда таниқли нотик Гортензийни мағлуб этилганлиги Цицеронни Римнинг энг таниқли адвокати даражасига кутарди. Унга ҳимоячи сифатида қарайдиган «харидорлар» купайиб кетди. Цицероннинг милоддан аввалги 70—67-йилларда судда сузлаган нутқлари ҳозиргача сақланиб қолган. У милоддан аввалги 67-йилда барча номзодлар орасида биринчи бўлиб претон бўлиб сайланди. Энди Цицероннинг моддий аҳволи ҳам яхшилана бошлады, унда янги мақсад — консуллик даражасига кутарилиш 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 ҳарбий қўшинларининг бош қўмондонни Гней Помпейни очикдан-очик ҳимоя қилиб чиқди. Бу кейинчалик унинг сайланишида жуда муҳим роль уйнади. Сайловда унга муқобил номзод сифатида анча таниқли

булган Антоний ва Катилиналар ҳам қатнашмоқда эди. Айтишларича, уларни Цезарь ва Красслар қўлаб қувватлашган. Бу ҳол эса, Цицеронни сайловга янада пухтароқ тайёргарлик кўришга ундади. Натижада, у сайловда галаба қозонди. Бу унинг сиёсий ютуқлари орасидаги энг юқори муваффақият эди.

Милоддан аввалги 63-йилнинг биринчи январидан Цицерон ана шу янги лавозимни бажаришга киришди. Уша даврнинг одатига кўра, уша кунёқ у сенат йиғилишини чақирди ва унда дастурий нутқ сўзлади. Дастлабки консуллик нутқини аграр қонунчилик лойиҳасига бағишлади. Қонун лойиҳасини тайёрлаганлар халқ хоҳишига зид равишда давлат ерларини талон-гараж қилиш билан боғлиқ ишни қонулаштириш мақсадини кўзлашган эди. Цицерон эса, уларга қарши қатъийат билан кураш олиб борди ва халқ иродасини ифодаламаган ушбу қонун лойиҳасини овозга қўймасданоқ қайтариб олишларига мажбур қилди.

Тақдир Цицеронни маъсаб пиллапояларини қўлга киритиш йўлида Луций Катилина исмли шахс билан дуч келтирди. Катилина жуда таниқли сулоланинг вақили бўлиб, жисмонан-кучли, аммо анчайин ёлғончи, очкўз, уз манфаати йўлида ҳар қандай разилликдан ҳам тап тортмайдиган киши булган. Бир неча бор сайловларда номзод сифатида иштирок этиб, ютқазган Катилина милоддан аввалги 63-йилдаги консул бўлиш учун утказилган сайловда мағлуб булганидан кейин Цицеронга қарши очикдан-очик кураш йўлига утади. 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 кўра бошлайди. Бироқ суиқасд фош бўлади. Цицероннинг уйи қоровуллар билан ураб 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 уз тарафида эмаслигига кузи етган Катилина шу кунёқ тунда Римни тарк этади, аммо Римдан ташқарида туриб янги режа тузади. Унга кўра, режага Лентул исмли киши раҳбарлик қилиши, шаҳарнинг 12 та жойида ёнгин уюштирилиши, фуқаролар уруши келтириб чиқарилиши, Цицерон ва унинг оила аъзолари йўқ қилиниши лозим эди. Бироқ фитнанинг олди олиниб, Катилина тарафдорларидан тўрт киши қўлга олинади. Сенатдаги узок тортишувлардан сўнг бу фитначиларга улим жазоси белгиланади. Милоддан аввалги 63-йилнинг 5 декабрь кечаси ҳукм ижро этилади ва тўрт фитначи (жаллод томонидан, уша даврнинг тамойилига кўра бугиб) улдирилади. Консул эса тарқалмасдан, воқеалар интиҳосини кутиб турган оломонга қарата биргина «Улар яшаб бўлишди!» деган иборани айтади. Плутарх ёзишича, ушанда қоронғу тун бўлишига қарамадан матолар ёқиб олган Рим фуқаролари Цицеронни «Рим халоскори», дея олқишлар остида уйига кузатиб қўйишган. Кейинчалик халқ йиғини томонидан

халоскор-консулга миннатдорчилик билдирилиб, «Юрт отаси» деган faxрий ном ҳам берилган.

Тарихчилар томонидан ушбу воқеалар ҳозиргача турлича талқин этилиб келинади. Баъзилар Катилинани демократия пешвоси сифатида, баъзилар эса аксинча, Цицеронни демократ дея баҳолашади. Фитначилардан уч олиш билан боғлиқ бўлган ҳукмни ҳам қонунсизлик деб баҳолайдиганлар ҳам йуқ эмас. Бироқ Цицерон ҳаёти, унинг мақсади ва хатти-ҳаракатини халқ манфаатлари тарозиси билан ўлчаيدиган тадқиқотчилар эса, машҳур нотиқнинг 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 амалдаги тузумни инкор этиб, ҳокимиятни қўлга киритишга уринишдан бошқа нарса эмас эди. Шу маънода, Плутархнинг Цицерон туғрисидаги фикрларида ҳақиқат бор. Зеро, у ўша даврда Рим давлати ва жамиятини рўй бериши мумкин бўлган бошбошдоқликдан асраб қолди. Маълум бир давр мобайнида Рим республикасининг тинч ва барқарор ривож учун имкон яратиб берди. Таҳликали даврда ҳукумат тизгинини қўйиб юбориш учун кўп куч керак эмас. Бу халқ учун қабоҳат келтириш мўқаррар бўлган миллий беқарорлик йўлидир. Аммо ана шундай даврларда собитқадамлик билан барқарорлиқни сақлаш ниҳоятда қийин ва жуда катта куч талаб қиладиган жараёндир. Бу борада ҳам Цицероннинг ибратли фаолияти унинг тарихдаги яна бир хизматидир дейиш мумкин.

Аммо бу Цицерон муваффақиятларининг энг баланд чуққиси эди. Унинг ҳаёт фаолиятининг қолган қисми билан яқиндан танишиш шундан гувоҳлик беради. Ашаддий душманларнинг Цицерондан астойдил уч олиш учун тинмай курашишлари, дўстларнинг эса керакли пайтда қатъият кўрсата олмагани ва ҳаттоки, хатларидан бирида Цицероннинг ўзи алоҳида қайд қилганидек, дўстлик ўрнига хонлиқ йўлига ўтиб олишлари оқибатида унинг бошига тақдирнинг янги синовлари тушади. Сайловларда ютқазган ганимлар Цицеронни «Катилина иши»да адолатсизлик ва ноқонуний тарзда бетуноҳ кишиларни қатл эттирганликда айблашади. Натижада Цицерон Римни тарк этишга мажбур бўлади. Уй-жойи, бойликларидан ажралган машҳур нотиқ 17 ой мобайнида муҳожирликда яшайди. Туғри, ҳақиқат қарор топди, шунча муддат жудаликдан сўнг у Римга қайтишга, ўзига нисбатан қўйилган айблардан қутулишига, ҳаттоки, 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.

Милoddан аввалги 51-йилда Цицерон сенатнинг қарорига биноан Киликия провинциясининг ҳукмдори лавозимга тайинланди. Бироқ дўсти Аттика ёзган мактубларида бу лавозим уни қониқтирмаётгани,

Римга, уз уйига қайтиш истаги устун эканлиги қуриниб туради. Агар шундай дейиш жонз бўлса, Цицероннинг Қиликиядаги ўтган кунлари Алишер Навоийнинг Астрободдаги ҳаётини эслатади. Бунинг устига, уша даврда кучайиб бораётган Парфия подшолиги билан Рим уртасида бирор зиддият рўй берса, уруш Қиликиядан бошланиши нақд эди. Қиликияда Цицерон ўзини моҳир раҳбар сифатида курсата олди. Аммо бу шоҳона ҳаёт барибир уни қониқтирмасди. Шу сабабдан, у ваколат муддати тугаши биланоқ, бу ўлкани тезда тарк этди ва милоддан аввалги 49-йилга келиб, яна Римда яшай бошлади.

АСАРЛАРИ. Цицерон нафақат машҳур нотик ва раҳбар, балки баракали ижод соҳибӣ ҳам эди. Милоддан аввалги 55—51-йиллари давомида Цицерон уч назарий рисоласи устида ишлади. Булар: «Нотиклик ҳақида», «Давлат тўғрисида» ва «Қонунлар ҳақида». Уларнинг барчаси бизгача етиб келган.

ТАЪЛИМОТИ. «Нотиклик ҳақида» номли рисоласи чиройли нутқ сузлаш назариясига бағишланган бўлиб, милоддан аввалги 54-йилда, Афлотун-ва-Арастуниинг узоро суҳбати услубида ёзилган. Ундаги воқеалар 91-йилда рўй бериб, Лицийний Кроасс ва Марк Антонийлар (уша даврнинг машҳур нотиклари) уртасидаги суҳбат унга асос қилиб олинган. Рисолада Цицерон нотиклик санъати, нотикқа хос хусусиятлар, унга қўйиладиган асосий талабларни баён қилган. Рисоланинг асосий гоёси чиройли нутқ сузлаш санъати асосларини ёритиб бериш билан бирга, давлат аҳамиятига молик вазифа — нотик бўлишдек истеъдод ва қобилият эгаси бўлган киши образини гавдалантиришдан иборат. Бошқача қилиб айтганда, у нотикликни давлат манфаатларига ниҳоятда алоқадор фаолият, деб ҳисоблайди. Унинг фикрича, фақат яхши нотик кишигина давлат манфаатларини кўнгилдагидек ҳимоя қила олади. Инсондаги индивидиуал хусусиятларнинг ижтимоий аҳамиятини бу қадар юқори баҳолаш, машҳур нотикнинг ўзи аъзо бўлган фуқаролик жамияти ва давлати олдидаги масъулият ҳиссини англашига асосланган эди. Барча даврларда фуқаролик жамияти қуришга интилиб яшайдиган башарият учун шу маънода Цицерон гоёлари комилликка эришув тамойилларидан бири бўлиб хизмат қилади.

Цицерон фикрича, нотик киши, биринчи навбатда, фалсафа, шунингдек, ҳуқуқшунослик ва тарихни ҳам мукаммал билиши керак. Булар билан бирга эҳтирос, сезгирлик, топқирлик каби сифатлар нотик учун катта аҳамият касб этади. «Нотиклик ҳақида»ги рисола — тарихчилар учун муҳим манба. Чунки, унда Цицерон тарихнинг моҳиятини жиддий мезонлар асосида талқин қилишга уринган. Зеро, унинг фикрича, нотикнинг овози нутқи ёрдамида эзгу гоёларни ифодаласа, тарих ва абадиёт билан уйғуналади. Нотик нутқи ёрдамида тарихни ёзиш ва ёритиш мумкинми, деган саволга тўхталар экан, Цицерон чиройли нутқда тарих нафақат акс этади, балки унинг ёрдамида тарих ривожланади ва мукам-

маллашиб боради, дея таъкидлайди. Шу бонс, тарих бир томондан нотиқлик санъатининг таркибий қисми бўлса, иккинчи томондан, нотиқлик тарих мукаммаллашувининг омили ҳамдир. Цицерон тарих фалсафасини ифодалаб берар экан, утмиш, уни урганиш қонунларини курсатиб беришга уринади. Нотиқ фикрича, ҳеч қандай ёлгон гапиришга йўл қўйилмаслик тарих фалсафасининг дастлабки қонуни бўлса, ҳар қандай ҳақиқатни гапириш тўғрисида сукут сақламаслик унинг кейинги қонуниятидир. Бунда тарих ва нотиқни уйғунлаштирадиган умумий манба маълумот, далил ва суз бўлади.

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

Цицероннинг тарих фалсафаси муаммоларига бундай қўнғочак муносабати бугунги кун учун ҳам долзарбдир. Чунки, яқин утмишимизда баъзи сузамол нотиқлар ёрдамида собиқ Иттифоқ давлатини тарихнинг энг катта ютуғи тимсоли сифатида тасвирлаб берилганлиги катта сабоқ бўлиши лозим. Зотан, унда миллий ривожланиш, миллий қадриятлар, миллий тараққиёт муаммоларига бир ёқлама ёндашилган эди. Бугунги кунда эса миллий истиқлол имкониятлари туфайли узлғимизни намоён қила олиш сари юз тутган эканмиз, Цицерон сингари тарихни яратиш ва уни баён қилиб бериш қонуниятларига рўя қилишнинг аҳамияти беқиёс.

Цицероннинг «Давлат тўғрисида» номли рисоласи ҳам суҳбат-диалог шаклида ёзилган. Рисола олти китобдан иборат. Биринчи ва иккинчи китоблар давлат қурилиши, учинчи ва тўртинчи китоблар давлат тушунчаси ва моҳиятини фалсафий тушунтириш, бешинчи ва олтинчи китоблар эса, энг яхши давлат бошқарувчиси масалаларига бағишланган. Цицероннинг «Қонунлар ҳақида» рисоласи эса «Давлат тўғрисида»ги рисоласини узига хос тўлдириши лозим бўлган, бироқ у ниҳоясига етказилмаган. Унинг тугалланмай қолиши билан боғлиқ бўлган турли маълумотлар ҳам бор.

«Қонунлар ҳақида» рисоласидаги асосий суҳбатдошлар Цицерон, унинг укаси Квинт ва дуси Тит Помпоний Аттиклардир. Баъзи маълумотларга қура, ушбу рисола ҳам «Давлат тўғрисида» сингари олти китобдан иборат бўлган. Бироқ унинг бешта китоб бўлганлиги тўғрисидаги маълумотлар ҳам бор. Бизгача уларнинг учтаси етиб келган бўлиб, биринчиси нисбатан тулиқ, иккинчи ва учинчи китоблар дастлабки хомаки қораламалар ҳолида. Рисоланинг биринчи китобида табиий ҳуқуқ тўғрисидаги мулоҳазалар, иккинчисида илоҳий ҳуқуқ, учинчисида магистратлар тўғрисида фикр юритилган.

Цицерон фикрича, давлатнинг моҳияти халқнинг хизматида бўлишдан бошқа нарса эмас. Давлатнинг пайдо бўлиши кишиларнинг туғма, биргаликда яшаш зарурияти натижасидир. Давлат тузилиши шакллари уч хил, яъни монархия, аристократия ва демократия кўринишида бўлиши қайд этилади. Бироқ нотиқ фикрича, уларнинг ҳеч бири мукамал эмас. Бунинг оқибатида, тарихда тез-тез давлат шакллари ўзгариб туради. Бундай ўзгаришлар булмаслиги учун эса юқоридаги уч хил давлат шакллари узида умумлаштирган, нисбатан барқарор тўртинчи хилдаги давлат шакли зарурлиги ўқтирилган. Бироқ рисолада унинг аниқ шакли тўғрисида равшанроқ фикр берилмаган. Фақат у қандай шаклда булса 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 улчовидир. Одамлар Худонинг хоҳишига қўра-тенг қилиб яратилганлар. Табиат томонидан инсонга берилган ақл, тафаккур қонун ёрдамида мустаҳкамланади. Шунинг учун ҳуқуқнинг асоси кишиларнинг фикрлари эмас, балки табиатдир. Қонунлар инсон томонидан ўйлаб топилган эмас, балки кишиларга худолар ато этган олий ақл ва адолатдир. Одамлар қонунлар орқали худолар билан боғланганлар, яъни улар қонунларга бўйсунсалар худоларнинг иродасини адо этган бўладилар. Фақат ана шундагина кишилар ҳуқуқни ҳуқуқсизликдан, ҳаёни уятдан, яхшиликни ёмонликдан ажрата оладилар, одил ва ҳалол яшашга интиладилар.

Кўриниб турибдики, Цицерон қарашларидаги кўплаб фикрлар биз яшаётган даврнинг руҳи билан ҳамоҳанг. Бу буюк нотиқ ва файласуф қарашларининг одамзотнинг улуг мақсадларига мослиги, эзгу гоялар йўлида хизмат қилиб келганлигини кўрсатади. Цицерон ижодининг энг сермахсул даври мамлакат ҳаётидаги мураккаб, ута зиддиятли даврга тўғри келди. Чунки, қадимги Рим давлати бошқарувини Юлий Цезарь эгаллагач, катта ўзгаришлар содир бўлди. Айниқса, 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 илоҳийлашган инсон эканлиги тўғрисидаги тасаввурлар пайдо бўла бошлади. Цезарни императорлик билан бирга «юрт отаси», «халоскор» деб атай бошлашди.

Юлий Цезарь улкан саркарда, нотиқ, ёзувчи ҳам эди. Бироқ тарихга у биринчи навбатда, қаттиққўл давлат арбоби сифатида кирди. Кейинчалик, у асос солган давлат, уни бошқариш санъати кўплаб салтанат соҳиблари учун юксаклик ва мукамалликка эришув намунаси бўлиб

хизмат қилди. Халқ ва давлатни бирлаштириш йўлида Цезарь даҳосидан тамойил сифатида бугунги кунда ҳам фойдаланилмоқда. Бироқ Цезарнинг зафар пиллапояларидан шахдам одимлаётган йилларида Цицерон оғир дамларни бошидан кечирди. Гап шундаки, фуқаролик урушини келтириб чиқарган кучлар орасида Цезарга катта хавф солган мухолифат раҳбари Помпей эди. Сенатда оташин нутқлар сузлашни касб қилиб олган нотиқ учун ким томонда бўлиш муҳим эди. Шу боис у уруш йилларида Помпей томонга тулиқ утиш ва Римни тарк этишни ихтиёр айлаган даврлар ҳам бўлган. Фақат, Цезарнинг қаршилиқ курсатганлиги учун бундай қилмаган. Шундай бўлса-да, уз нутқларида Цицерон бутунлай Цезарь томонида ҳам бўлган эмас. Бунинг буюк ҳукмдор шухрати борган сари юксалаётган даврда сенат аъзолари орасида сузлаган Цицероннинг бизгача етиб келган машҳур учта нутқи ҳам тасдиқлайди. Бу нутқларда нотиқ Цезарни уз сиёсий мухолифларига нисбатан ута шафқатсиз бўлмасликка чакиради ва хаттоки помпейчи душманларнинг баъзиларини авф этишга кундиради.

Юлий Цезарнинг Цицеронга муносабати қандай бўлишидан қатъи назар, нотиқни хафа қилиб қўйишлари ва бутунлай четга сурилиб қолишга йўл қўймаган. Бу борада Цицероннинг кўпгина издошлари унутиб қўйган «Подшоҳлар бағрикенг бўлиши керак», деган фикри амалий ифодасини топган. Аммо милoddан аввалги 44-йилнинг 15 мартида Юлий Цезарь сенат мажлиси очилиши арафасида фитначилар томонидан ҳонона улдирилади. Натижада, Рим давлатини бошқариш Марк Антоний қўлига ўтади. Сиёсий уйинлардан чарчаган Цицеронни оилавий муаммолар ҳам уз гирдобига олади — 30 йиллик умр йўлдоши Теренция билан ажрашади, 34 ёшли 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 ҳилоф равишда ўлим жазоси берилиши тўғрисидаги ҳукми қабул қилишга сенатни мажбур қилганликда айблайди. Антоний фикрича, Цицерон Помпей билан Цезарни ўзаро уруштириб қўйган, унинг энг катта айби — Цезарь ўлимини уюштиришнинг гоёвий ташаббускори бўлган, Цицерон эса, бунга жавобан Антонийни маишатпараст ва шухратпараст, тўхматчи ва ярамасликда айблайди. Узининг консуллик давридаги хатти-ҳаракатларини эса Республика манфаатларини кўзлаб амалга оширганлиги билан изоҳлайди.

Тарихдан маълумки, бу даврга келиб катта сиёсат саҳнасига Цезарлар сулоласининг яна бир вакили Гай Октавиан чиқиб келди. Милодий 43-йил баҳоридаги урушлар натижасида Антоний маглубиятга учраб, ҳокимият Октавиан қўлига ўтади. Цицероннинг Цезарь ўлимидаги алоқадорлиги тўғрисидаги миш-мишлар унинг ҳаётига тобора хавф сола бошлайди. Натижада, у Римни тарк этиб, яширинишга мажбур бўлади. Аммо Антоний айғоқчилари дастлаб унинг укаси Квинтни ушлаб улдиришга

муваффақ бўлишади. Цицероннинг узини ҳам таъқиб қилишда давом этишади ва охир-оқибат буюк нотиқ қўлга олиниб, милодий 43-йилнинг 7 декабрида ўлдирилади. Ривоят қилишларича, нотиқнинг кесилган боши ва ўнг қўлини ўлжага олиб, учини олган Антоний уларни ўзининг тушлик столи устига қўйиб, анча вақтгача завқланиб томоша қилган экан.

Машҳур нотиқ, ёзувчи, файласуф ва давлат арбоби бўлган Марк Туллий Цицероннинг ҳаёти ана шундай фожиали ниҳоя топди. У ўша даврдаги Римда рўй берган бошбошдоқлик ва қабохатнинг қурбони бўлди. Цицерон номи тарихда қолди. Уни урганувчилар учун бу инсон гоҳ ёзувчи, гоҳ нотиқ, гоҳ файласуф, гоҳ сиёсий арбоб сифатида куз ўнгимизда гаўдаланади. Бироқ барча ҳолларда у қобилиятли, истеъдодли, билимдон киши сифатида намоён бўлади.

Цицерон нафақат машҳур нотиқ эди, балки нотиқлик санъатининг ўша даврдаги назарийётчиси ҳам эди. Унинг 58 та нутқи тўлиқ, 17 нутқининг айрим қисмлари, 30 га яқин нутқи эса хотиралар ҳолида сақланиб қолган. Улар ўзининг жозибадорлиги, изчил, манتيқий асослиги билан тингловчинини 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, оёйишталик жарчиси бўлиб қолди. Ўзининг сўнги нутқларидан бирида айтганидек, у республикасиз галаба 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 хокисор хизмат қилишни ихтиёр этган кишиларни руҳлантириб келмоқда.

СЕНЕКА

ҲАЁТИ. Рим стоицизмнинг шаклланиши ва ривожланишига катта ҳисса қўшган Луций Анний Сенека милоддан аввалги 5 (4)-йилда Рим провинцияларидан бири Кордова (баъзи манбаларда жанубий Испанияда жойлашган бу шаҳар Кордоба деб ҳам аталади) шаҳрида тугилган. Ўртамиёна оилада тарбия қўрган Луций 5 ёшлик пайтида Римга келади. Ёшлигиданоқ катта бойлик йўғади ҳамда сиёсат бобида ўзига хос мавқега эга бўлади. Тез бойиб кетишнинг бир йўли бор — «бойликдан ҳазар қилиш керак», деб ўқтиради у. Милодий 45-йилда Сенека бўлғуси император Нерон тарбиясига бел боғлайди. 54-йилда Нерон императорлик тахтига ўтиргач, Сенеканинг сиёсий мавқеи янада ортади. Императорга таъсир қўрсата олиш имкониятларидан фойдаланган Сенека яна бойлигини қўпайтириш, ўзига маъқул бўлмаган рақибларини император ёрдамида бартараф этишга муккасидан кетади. Уни ўзи тарғиб этаётган фал-

сафий принципларга зид яшаётганликда айблаганларида Сенека: «Мен узим ҳақимда эмас, эзгулик ва фозиллик тўғрисида ёзганман, имконият туғилган кундан эътиборан мен ҳам ўз таълимотим асосида яшай бошлайман»,— деб жавоб қайтаради. Ниҳоят, милодий 60-йилларида устози каби бойликка ўч ва шафқатсиз император Нерон сиёсатга уралашиб қолган Сенекани сургун қилишни маъқул топади. 65-йилда ўзининг улимга ҳукм этилганини эшитган Сенека ўз жонига қасд қилади.

АСАРЛАРИ. Барча қадимги дунё мутафаккирлари каби Сенеканинг фалсафий мероси ҳам тулиқлигича етиб келмаган. Унинг «Луцилийга ахлоққа доир хатлар», «Раҳмдиллик хусусида», «Эзгулик тўғрисида», «Табиат ҳақидаги тадқиқотлар» ва бир нечта этикага доир асарларигина бизга маълум. Файласуфларнинг эътирофларига қараганда, биз тилга олган асарлардан ташқари Сенеканинг кўплаб шеърлари ва трагедиялари ҳам мавжуд бўлган.

ТАЪЛИМОТИ. Сенека борликни яхлит ва бўлинмас деб тасаввур этади. Унинг барча таркибий қисмлари бир-бири билан уйғуллашиб, мувофиқлашиб кетган. Борликдаги барча нарсалар абадий ўзгаришларда ва ҳаракатда. Ҳар қандай нарса, деб ўқтиради Сенека, оловдан ва фақат оловдан таркиб топади. Ҳатто, инсон жони ҳам ана шу олов таъсирида юзага келади.

Олов Сенека таълимотида юқоридан қўйиға ҳаракат қилувчи оқимдир. У соф ҳолда самодагина бўлиши мумкин. Қўйиға қараб ҳаракатлангани сари у зичлашиб ва совиб боради. Оловнинг энг зичлашган ва совиган шакли Ердир. Оловнинг самога қайтиши эса ёнғин орқали содир бўлади. Шу боис, вақти-вақти билан дунё «ёниб» кетади. Самодаги энг соф олов Худодир (Айни пайтда Сенека табиатдаги қонунлар, тақдирни ҳам Худо деб атайди).

Сенеканинг табиат тўғрисидаги қарашлари зиддиятларга бой. Хусусан, Худо деганда бир уринда табиатдаги барча нарсалар (ёки уларнинг мавжуд бўлиш қонунларини) тушунилса, бошқа жойда Олий ғоя, Яратувчи Ақл англанади. Қурилиб турибдики, Сенека натурфалсафаси пантеизмнинг анъанавий ғояларини шаклланаётган монотеизмнинг янги тенденциялари билан бирлаштириш илинжидир.

ИЛОҲИЙ ҚАРАШЛАРИ. Ўзининг этик таълимотида файласуф инсон ҳаётининг мазмуни ва мақсади ҳақида фикр юритади. Чунончи, ҳаёт, Сенеканинг таърифига қўра, Худо инъомидир. Унинг мазмунини инсон бахт-саодати, мақсадини эса азоб-уқубатлардан қутулиш ташкил этди. Инсон азоб-уқубатлардан сақланмоқ учун фалсафий билимларни ўзлаштирмоғи, донишмандлик сари интиломоғи зарур. Азоб-уқубатлардан холи бўлган, ортиқча эҳтиросларга берилмаган кишинигина донишманд дейдилар.

Бироқ 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 кура, инсон ибтидодан гуноҳкордир. Бегуноҳ кишининг узи бўлмайди, ёлғиз Худогина бегуноҳдир. Шунга қарамасдан, инсон гуноҳларидан фориг бўлишга интилиб яшамоғи лозим. Бунинг учун унга виждон мададкор бўлди, чунки виждон эзгуликни ёвузликдан ажрата билиш қобилиятидир.

Сенека таълимоти ўз моҳиятига кура шаклланиб келаётган христиан фалсафасига яқин эди. Шу боис христиан илоҳийтчилари ва файласуфлари (масалан, Тертуллиан, Иероним ва бошқалар) Сенека ижодига такрор ва такрор мурожаат этганлар.

МАРК АВРЕЛИЙ

ХАЁТИ. Стоицизм таълимоти шаклланишининг сўнгги босқичи вакили Марк Аврелий милодий 121-йилда Римда туғилган. Унинг ҳаёти хусусидаги маълумотлар ниҳоятда кам. Аврелий 101-йилда Рим империясининг тахтига ўтирди. У ўта меҳнаткаш, талабчан ҳукмдор бўлганига қарамасдан, Римда содир бўлаётган инқирознинг олдини ола олмади. Зиддиятлар ва ташвишларга тула замон Аврелий дунёқарашида ҳам ўз изини қолдирди: мутафаккир пессимистик кайфият оғушида шаклланди. 180-йилда Римда вабо тарқалди. Шаҳарнинг кўплаб фуқаролари каби император ҳам ушбу даҳшатли касалликнинг қурбони бўлди.

АСАРЛАРИ. Марк Аврелий ўлиmidан сўнг, унинг қўлёмалари орасида бутун бошли фалсафий асар топиб олиндики, унда император ўз фикр-мулоҳазалари, кузатишлари, изтироблари ва орзу-умидларини қайд этиб борди. Мазкур асар кейинчалик шартли равишда «Ўзим билан юзма-юз», деб аталди.

ТАЪЛИМОТИ. Марк Аврелий қўлёмаларида эътироф этилган гоёлар кишини жунбушга келтиради, уйга толдиради. Бу дунё лаззатлари ва ташвишлари ўткинчидир. Сергалва дунё дарёга, инсон эса унинг комига йулиққан бир хасга ўхшайди. Хас ҳарчанд уринмасин, дарё юзида бир куринади-ю гойиб бўлади. Ташвишли дунёда иккинчи умр (яъни, ўлимдан кейин эслашларини истаб) илнжида яшаш ҳам бемаъниликдан ўзга нарса эмас. Бу дунёда барча нарса муваққат экан, ундан инсоннинг урин топиши амримаҳол экан, хотира қолармиди?

Файласуф ушбу руҳий тушқунлик давосини яхлитликдан излайди. Оламдаги барча нарсалар ана шу яхлитликдан таркиб топади ва ўлиmidан 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, ҳақиқатгуйлик, оқиллик, шижоатлилик каби ахлоқий қадриятларга содиқ бўлмоғи

лозим. Ушбу фазилатларга эга инсон Аврелий тасавурида баркамол инсондир. Тилга олинган фазилатларни узида шакллантиришни истаган ҳар бир киши жамият олдида ахлоқий бурчини утамоғи шарт. Ахлоқий бурч эзгулик билан ёвузлик, яхшилик билан ёмонликнинг фарқига боришдан бошланади. Табиийки, бунинг учун инсон ўз ақлига мурожаат этмоғи зарур. Ақл инсонни бошқарувчи ибтидодир. Шу уринда Аврелий антик фалсафа тарихида илк бор инсон ақлининг мутлақ мустақиллигини таъкидлаб ўтади.

Ўз мулоҳазалари якунида Аврелий ҳаётни қандай бўлса, шундайлигича қабул қилиш керак, табиат билан ҳамоҳанг яшаб, паймона тулганида ортиқча оҳ-воҳларсиз ҳаётни тарк этмоқ лозим, деган хулосага келади. Марк Аврелий фалсафаси антик замон инқирозининг ифодасидир. Унинг куз унгида эски замон қадриятлари қадрсизланиб, антик руҳ суна борди. Бу ҳол мутафаккир фалсафасида ҳам ўз ифодасини топди.

СЎНГГИ АНТИК ДАВРДА НЕОПЛАТОНИЗМ

Плотин антик давр идеалистик фалсафасининг сўнгги вакилидир. Уша даврдаги ижтимоий-иқтисодий таназзул файласуфнинг қарашлари, таълимотига ҳам кучли таъсир кўрсатди.

ҲАЁТИ. Плотин (205—270) Қўйи Мисрнинг Ликополь шаҳрида 205-йилда туғилди. Ёшлигини уша даврнинг йирик илм-фан маркази саналган Александрия шаҳрида ўтказди. Бу ерда у Афлотун ва Арасту таълимотларини бириктиришга ҳаракат қилган файласуф Аммоний Сакксдан таълим олди. Рим императори Гориданнинг муваффақиятсиз юришларида 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 қоғозга тушира бошлади. Унинг қўлёзмалари кейинчалик Порфирий томонидан таҳрир қилиниб, чоп этилади. Ҳар бири тўққиз бўлимдан иборат бўлган олти қисмли Плотин қўлёзмаси «Эннеада» деб номланади (юнонча «эннеада» сўзи «тўққиз» маъносини беради). Плотин фалсафасининг асоси ҳар қандай мавжудликни илоҳий бирлик билан боғлаш ҳамда барча мавжудотларнинг келиб чиқиши босқичларини, шунингдек, дастлабки ибтидога қайтиш йўлини аниқлашдан иборатдир. Ушбу мақсадга эришишда Плотин асосий восита сифатида фалсафа ва диалектикага таянади. Плотин ўз олдига қўйган вазифани амалга ошириш нақадар мушкул эканини яхши тушунса-да, унга қатъий интилар эди. Бирлиكنи англаш, уни мустақил ибтидо, деб тушуна билиш ҳар кимнинг қўлидан келавермайди, нодир руҳий қудратга эга бўлган даҳогина бунинг уддасидан чиқиши мумкин.

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

Дунёда мавжуд бўлган барча нарсаларнинг жони бор. Бироқ руҳ нарсаларга хос бўлмаган, ўшбу мавжудотлардан фарқ қилувчи унсурдир. Дунё—ғузалиги—масаласига—мурожаат—қилганимизда ҳам биз яна руҳ масаласига дуч келамиз. Ҳиссий дунё гузал, лекин у ўлимга маҳкум, ҳар қандай нарса ўз яратувчисига эга бўлиши даркор. Ўшбу яратувчи дунёвий руҳдир.

Руҳ барча мавжудотларнинг олий ибтидоси бўлиши мумкинми? — деб сўрайди Плотин. У мавжуд гузалликнинг асоси бўлиши мумкинми? Плотин фикрича, руҳ гузалликдан фарқ қилади: у бутун дунё учун ягонадир, дунёда эса гузал, эзгу руҳлар билан ёнма-ён ёвуз руҳлар ҳам мавжуд. Демак, дунёвий руҳ ўзи учун асос бўлган ибтидога интилади. Барча мавжудотларга шакл берувчи дунёвий руҳ фаолдир, унга эса ақл шакл беради. Бирор бир материалдан ясалган ҳайкалда шакл моддадан олдин пайдо бўлгани каби ақл ҳам мустақил ва руҳдан аввал вужудга келгандир. Бироқ ақл ҳам, Плотин фикрича, энг олий ва яқуний эмас. Барча мавжудот бирликка тақалади. Бирликсиз аниқлик, аниқликсиз эса мавжудлик бўлмайди. Плотин таълимотига қўра, барча мавжудотларнинг вужудга келиши руҳга боглиқ экан. Бирликнинг ҳам келиб чиқиши унга боглиқдир. Плотин фикрича, бирлик аввалига ниҳоятда оддий ва шакл-шубҳасиз муқаррар бўлмоғи лозим. Оддий бирлик умумий тушунча эмас: умумий тушунча предикат бўлиб, оддий бирлик эса субъект бўлиши лозим. Пировардида, бирликнинг барча предикатлари манфий бўлиб чиқди. У барча мавжудотлар учун ижобий аҳамиятга эга бўла оладими? Бунинг илोजи йўқ, чунки, Плотин таълимотига қўра, бирлик барча мавжудотларга нисбатан шарт-шароит ёки сабабчи вазифасини ўтай олмайди.

БИЛИШ НАЗАРИЯСИ. Плотиннинг билиш ҳақидаги таълимотига қўра, билишнинг икки йўли мавжуд: 1) ҳис-туйғулар орқали; 2) ақлий билиш. Ҳис-туйғулар ибтидони билишнинг воситаси бўла олмайди. Ақл катего-

рия ва умумий тушунчаларининг эса, бирликка сира дахли йўқ, чунки у барча тушунчалардан устундир. Ҳатто энг умумий категория — «борлиқ» тушунчасини ҳам бирликка татбиқ қилиб бўлмайди. Агарда ягоналик барча предикатлардан ажратиб олинадиган бўлса, уни қандай билиш мумкин? Бунинг имкони бор. Ҳар бир мавжудот бирликдир. Демак, уларнинг ҳар бири ўз руҳига эга. Шу сабабга кўра, руҳ ибтидо даражасига юксалиши мумкин. Бироқ бунга ҳис-туйғу, фикр-мулоҳаза ёки суз 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: борлиқни қамраб олган бирлик тошиб, ўз чегарасидан чиқиб кетади ва бошқа борлиқни келтириб чиқаради. Плотин бу фикрини қуйидаги мисол орқали тушунтиради: Қуёш ўз борлигини тўлалигича сақлайди, у туфайли ёруғлик ҳосил бўлади, бироқ ундан таралаётган нур ажралиб, атрофни ёритади. Шу тарзда борлиқнинг 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 борлиқ; 3) тафаккур.

Гоялар оламида модда ҳам бўлиши лозим. Ақлнинг таркибий қисмларидан бири бўлган модда абадий бўлиб, шундайлигича қолади. Аксинча, ҳиссий дунё моддаси тирик бўлмаган материядир. Ақл таркибидаги иккинчи нарса онгли борлиқ бўлиб, табиати унинг зарурлигини тақозо этади. Ақлнинг учинчи таркибий қисми тафаккур бўлиб, унинг ҳам узига хос хусусиятлари мавжуд. Ақлнинг ушбу уч жиҳатиға 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 мукаммалликка яқинроқ турган нарса ундан узоқроқ турган нарсаға нисбатан мукаммалроқдир, дейди. Мукаммаллик масаласида ақл фақат бирликдан кейин туради. Ақл бирликдан кейинги мукаммаллик бўлгани учун унда ҳеч қандай маънавий жараёнлар кечиши мумкин эмас. Ақл соф фикр сифатида фақат ҳақиқатни англай олади. Уни инсон ақли билан қийёслаб бўлмайди, чунки инсон ақли янглишиши мумкин.

Плотин таълимотиға кўра, руҳ бирлик ва ақлдан кейинги уринда туради. Ақл бирликка нисбатан қандай муносабатда бўлса, руҳ ҳам ақлға нисбатан худди шундай муносабатдадир. Агар, ақлда фикр-уйлар уз-узи-

га, ички томонга йуналтирилган булса, руҳда бу жараён ташқарига йуналтирилган. Бирлик ва ақл ҳаракатсиздир, руҳ эса ҳаракатланади.

Бир жиҳатдан Руҳ олий ибтидога қаратилгандир, уни кузатади ва ушбу олий ибтидо қонунига биноан ҳаракат қилади. Иккинчи жиҳатдан, у онгсиз равишда фаол ибтидога айланади ва қисман олам таркибига кириб боради. Руҳ ақлга ҳам, бирликка ҳам дахлдордир. Ҳатто, ҳиссий дунёга кириб борганда ҳам, руҳ абадий ва илоҳий ибтидолигича қолаверади. Барча руҳлар ягона олий руҳдан пайдо булади. Руҳнинг ягоналиги одамларнинг бир-бирларига хайрихоҳлик билдира олишларида, узгалар қувончи ва қайғусига шерик бўла олишларида намоён булади.

Афлотун каби Плотин ҳам оламнинг вужудга келишида материя бўлиши лозим эканини исботлашга ҳаракат қилади. Йўқдан бор бўла олмаслиги сабабли, бирор нарса пайдо бўлиши учун у ёки бу хусусиятларга эга бўлган субстрат (жавҳар) бўлиши лозим. Ушбу субстрат жисм эмас, чунки жисм материя ва шаклдан иборатдир. Шу сабабли, материя тушунчасини ҳосил қилиш учун, аввало, моддий жисмларга хос бўлган барча—хусусиятлардан,—ҳатто—улчам—ва—мураккабликлардан воз кечиш лозимдир. Чунки, материя ҳеч бир сифатга эга эмас, у бутунлай ноаниқ, жуда оддийдир.

Материя уз ибтидосига хос бўлган хусусиятнинг ҳеч бўлмаганида бир томонини мужассамлаштириши лозим. Шу сабабли, моддий оламда юз бераётган ҳодисалар гоёлар оламининг инъикосидир. Шунга асосланиб, Плотин ҳиссий дунёни мукамал, деб ҳисоблайди.

Плотин фикрича, сайёралар оқилона ташкил этилган, чунки улар психиканинг хотира ва идрок каби оддий ва паст фаолиятларидан халос этилганлар, уларнинг фаолияти соф зеҳн билан боғлиқдир. Шу сабабли нажот излаб, сайёраларга мурожаат қилиш фойдасиздир. Плотин таълимотига қўра, моддий дунёда қўзғатқич қўринадиган ҳудодлар билан биргаликда қўринмайдиганлари ҳам бор. Шунингдек, иблислар ҳам мавжуд. Иблислар ҳудодлар билан инсон руҳи ораллигидаги мавжудотлардир. Улар инсон руҳига нисбатан кўпроқ қўзғатқич 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 тортади. Унинг фикрига қўра, инсон руҳи илоҳий ва ҳиссий дунё орасида жойлашган. У яна дастлабки ибтидосига қайтиши учун ахлоқий ҳаётни такомиллаштириши лозимдир. Фақат ҳиссий кечинма, эҳтирос ва бошқа шу қабилардан холи бўла олган одамларнинг руҳлари улимидан сўнг илоҳга қўшилиб кетади. Шунда идрок, хотира, тасаввур, ҳаяжон каби руҳий фаолиятнинг оддий маҳсуллари барҳам топади. Агарда руҳ илоҳий даражага кўтарила олмаса, унда руҳий фаолиятнинг оддий маҳсуллари инсон улимидан кейин ҳам сақланиб қолиб, бир жонивордан бошқасига ўтиб юраверади.

Плотин этикаси руҳнинг покланиши таълимоти билан яқунланади. Руҳий покланиш юксак мукамалликка эришиш йўлидаги зарурий воситадир. Айнан покланиш туфайли Руҳ жисмоний хусусиятлардан, ҳаётий манфаатлардан холи бўлади ва илоҳ даражасига кўтарилади. Бундай ҳолатнинг энг юқори чўққиси — **экстаз**, илоҳиёт билан қўшилиб кетишдир.

Плотин фалсафий тафаккур тараққиётига катта таъсир кўрсатди. Унинг гоёлари Макробий ва Августин орқали Ғарбий Европа маданиятига кириб борди. Бруно ва Беркли каби мутафаккирлар, немис мумтоз фалсафаси вакиллари, немис романтизми намояндалари унинг таълимоти таъсирида ижод қилдилар.

ПОРФИРИЙ

Неоплатончилар орасида Плотиндан кейинги энг йирик ва иқтидорли файласуф Порфирий (232 — тахминан 301—304 булди. У 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 қўлаб олимлари томонидан бир неча маротаба турли тилларга таржима қилинган ва шарҳлаб берилган. Бу асарида Порфирий тушунчаларнинг белгилари (хил, тур, турга оид хусусиятлар, узининг ва ўзга нарсанинг белгилари, тасодифий хусусиятлар) ҳақидаги мантиқий таълимотини баён қилади.

Порфирий космология ва астрология, христианликка зид булган мунозарага оид бошқа қўлаб 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 «Руҳнинг юксалиши» номли асари мавжуд булган. Ушбу асарда Порфирийнинг икки йўл тўғрисидаги таълимоти шаклланган ва ривожлантирилган. Биринчи йўл фақат файласуфларга хос булган соф мушоҳада йўли булса, иккинчи йўл оломон учун мулжалланган **теургия** (илоҳларга таъсир этиш воситалари тўғрисидаги таълимот) йўлидир.

Антик фалсафада неоплатонизм қарашларини яқунловчи файласуф афиналик Прокл (410—485) бўлди. Бу давр фалсафасида натурализм инкор этилиб, табиатни тушунишда, инсон ҳақидаги билимда, антропология ва психологияда идеализм тантана қилади. Прокл ана шу муҳитда тарбия топади. У узидан кейин бой адабий мерос қолдирган. У Евклиднинг «Ибтидо»си, Плотиннинг айрим асарлари, шунингдек, Афлотуннинг 12 та диалогига шарҳлар ёзган. Улардан «Парменид», «Тимей», «Кратил» асарларига ёзган шарҳлари бизгача етиб келган.

Проклнинг энг буюк асари «Оддий илоҳий таълимот»дир. Асар неоплатонизм таълимотининг бирлик, ақл, руҳ ҳақидаги тушунчаларни қамраб олувчи 211 та тезисдан иборат. Прокл қурилиш ва изоҳлашга доир уқлик тамойилини ривожлантирди. Бу тамойилларнинг биринчиси — уқлик ичида бўлиш, иккинчиси — уқликдан чиқиш, учинчиси эса уқликка қайтишдир. Бу гоё Плотин таълимотининг бирмунча такомиллашган шакли эди. Расман қараганда, Проклдаги Ақл триадаси немис-мумтоз фалсафасидаги Гегель қарашларини эслатади. Лекин улар орасида жиддий фарқ бор. Гегель фикрича, ақл ривожланиб боради. Прокл эса, фараз қилинаётган ақл тулароқ ва бойроқ, урганувчи, интилувчи ақлни эса ундан ожизроқ, деб билади. Прокл бошқа нарсалар хусусида фикр юритганда ҳам уқлик тамойилига амал қилишга интилади. Ҳатто, руҳ илоҳий, иблисона ва инсоний каби турларга бўлинади. Прокл Афинада Академия бошлиғи, юксак таҳлилий ақл соҳиби бўлганига қарамай, неоплатонизм ҳукмронлигини сақлаб қола олмади. Зеро, юнонча кўп худолликка зид ўлароқ, христиан дини ҳукмронлиги даври бошланаётган эди.

529-йили император Юстиниан декретига кўра, Афинадаги Афлотун Академияси ёпилди. Шу билан антик фалсафанинг минг йиллик умри тугади.

ХРИСТИАНЛИКНИНГ ВУЖУДГА КЕЛИШИ ВА ШАКЛЛАНИШ ДАВРИ

Христианлик, унинг давлат мафкурасига айланиши. Христианлик миллоднинг I асрида Рим империясининг таркибида бўлган Фаластинда пайдо бўлди. Фаластин аҳолисининг этник таркиби ранг-баранг эди. Бу ерга кучиб келганлар узлари билан бошқа маданият ва динларнинг унсурларини ҳам олиб келдилар. Сиёсий мустақилликнинг туташини Фаластин аҳолисининг бир қисми фожеа сифатида қабул қилди. Маҳаллий анъаналар ва диний қадриятларни инкор этадиган ажнабий ҳукмронликдан норозилик, Римга қарши қўзғолонларнинг бостирилишидан вужудга келган умилсизлик, ижтимоий ва мулкий табақаланишнинг усиб бориши, ички зиддиятларнинг кучайиши, ишончсизлик, лоқайдлик мистик кайфиятларни келтириб чиқарди. Милодий I асрга келиб, Фаластинда динни тарғибот қилувчи сайёҳлар купая бошлади. Улар «яхудий қавми шоҳи»га айланувчи ва уларни зулмдан озод қилувчи халоскор Масихнинг яқин вақтларда келишини башорат қила бошладилар. Умуман олганда, Фаластинда содир бўлаётган жараёнлар Рим империясининг бошқа ҳудудларидаги жараёнларга ҳам монанд эди. Миллоднинг I асрида бу империя эллин оламининг деярли ҳамма қисмини ўз таркибига қўшиб олди. Миллий давлатлар урнида 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 жодутарлик, фолбинлик, сурия-форс, бошқа шарқий динларнинг мистик амалиётига қизиқиш ортиб борди. Митра, Исида, Осирис, Серапис ва бошқа худоларга сизгиниш оммавий тусе 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 оламни қайта қуришга чақириб, ҳуқуқсиз ва асоратга тушганларнинг муайян манфаатларини ифода этди. Ниҳоят, у қулга таскин бериб, инсонга эътиқод қилиш орқали озодликка эришиш мумкинлигига умид уйғотди.

Христианлик яхудийликдаги монотеизм, messiанлик, эсхатология, хилиазм каби ғояларни узлаштириб, уларни янги мазмун билан бойитди. Илоҳиётчилар Эски Аҳд ёзувларини янгича таҳлил қилиш асосида про-

виденциализм, креационизм, Худонинг трансцендентлиги, уни билиб бўлмаслиги ва бошқа христианлик ақидаларини ишлаб чиқдилар. Христианлик дунёқарашининг шаклланишига антик фалсафий анъаналар салмоқли таъсир кўрсатди. Стоиклар, неопифагорчилар, Платон ва неоплатончиларнинг фалсафий тизимларида илгари сурилган фикрлар қайта ишланган тарзда илоҳиётчиларнинг асарларида 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) ахлоқий таълимоти сезиларли таъсир кўрсатди. Шарқ динларидаги турли унсурлар, эллин фалсафасининг ўзлаштирилиши янги динни бойитди. Айнан шунинг учун христианлик тез орада Урта ер денгизи маданиятига сингиб кетди. Христианлик пайдо 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 вакиллари нинг нўқтай назарича, фан Исо Масихнинг тарихий шахс эканлиги тўғрисида аниқ далилларга эга эмас. Тарихий мактаб вакиллари Исо Масихни муайян шахс сифатида таъриф этиб, у янги диннинг тарғиботчиси сифатида бир қанча умумий ғояларни ишлаб чиққан, деб ҳисоблайдилар. Ҳар иккала мактаб вакиллари христианликнинг дастлабки даврларига тааллуқли Инжил матнлари ва бошқа манбаларни нашр этишда муносиб ҳисса қўшдилар. Дастлабки христианлик тарқоқ жамоалардан иборат бўлган. Улар 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 қўшила бошлади. Дастлабки христианлик жамоаларида қуйи қатламларнинг вакиллари кўпчиликни ташкил этар эди. Ҳали бу даврда жамоаларга зиёли ва мулкдорларнинг вакиллари кирган эмас эди. Милодий I аср охиридан бошлаб II—III асрлар давомида жамоалар таркибида сенаторлар ва суворийлар кўпая борди. Христианлик ҳаракати аслзодалар ва зиёлиларнинг қўшилиши унинг характерининг ўзгаришига олиб келди. Натижада, христианликдаги ҳар қандай радикализм, мавжуд тартиботлардан норозилик кайфиятидан воз кечиш майллари келиб чиқди. Рим ҳокимияти билан мурося 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 бўла бошладилар. Христианликнинг бадавлат қисми ибодатга раҳбарлик қилишни ҳам ўз қўлига ола бошлади. Кейинчалик пайгамбарлар, 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 гарбий қисмидаги жамоаларга нисбатан юксала борди. Лавозимли кишилар умрбод сайланадиган бўлди. Жамоалар ижтимоий таркибининг ўзгариши уларнинг ижтимоий йўналишининг 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 янги дин зарур эди. Шунинг учун IV асрга келиб, христианликни қувғин қилиш ўрнига уни фаол қўллаб-қувватлашга утилди. Император Константин (285—337 йиллар) 312 йилда христианликни Рим империясининг давлат динига айланишини бошлаб берган Милан эдиктини эълон қилди. У 325 йилда мутлақ ҳукмронликни қўлга киритгач, бутун Рим империясида христианликнинг эркинлигини, мамлакатдаги бошқа динлар билан тенглигини таъминлади. Император Юлиан (332—363 йиллар) охири марта Римнинг миллий динини «таъмирлаш»га ҳаракат қилди. Шунинг учун христианлар унга «Муртад» лақабини қўйдилар. Бу ҳаракат муваффақиятсиз тутагач, христианлик Рим империясида давлат дини мақомини эгаллади. Император Феодосий 391 йилда «мажусий» ибодатларни тақиқловчи эдикт чиқарди. Шу вақтдан бошлаб бошқа динларга нисбатан кенг қўламли кураш олиб борилди. Александриядаги бой кутубхонага эга 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 тартиб қилувчи марказ ҳисобланган олий мактабнинг 529 йилда ёпилиши черков анъанасига кўра, Рим империяси ҳудудида мажусийларнинг тамомла бартараф этилиши санаси бўлиб қолди. Илоҳий Бенедикт (480—543 йиллар) эса, мажусийларнинг Кассин тоғида жойлашган охириги қадамжоси ҳисобланган Аполлон ибодатхонасини йўқотди ва бу ерда христиан монастирини бунёд этди. Шундан кейин Рим империяси ҳудудида христианликдан бошқа ҳеч қандай дин қолмади.

Илк инквизиция. Христианлик ягона диний оқим сифатида Рим империясининг турли вилоятларига тарқала бориши жараёнида ҳар бир мамлакат шароитига ва маҳаллий анъаналарга мослашди. Рим давлатининг марказлашиш тизимининг емирила бошлаши оқибатида автокефал (мустақил) церковлар пайдо бўлди. Лекин масала христиан церковларининг 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 церковлар пайдо бўлди. Бу церковлар 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 мустаҳкам 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 фарқига 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 ўзаро муносабати масаласи санамларни эъзозлашга қарши бўлиб ўтган ижтимоий-диний ҳаракат даврида ҳал қилинди. Санамларни эъзозлаш масаласида императорларнинг расман таслим бўлишларига қарамасдан, черковнинг иқтисодий ва сиёсий мавқеи зил кетди. Патриарх императорга бутунлай қарам эди. Император черковнинг олий ҳукмдори ҳисобланиб, бир вақтнинг ўзида дунёвий ва диний ҳокимиятни мужассам этган эди. Ғарбда эса бу муносабатлар бошқа характерга эга бўлиб, бу ерда беқарор ижтимоий муносабатлар илдиз отган эди. Шунинг учун католик черкови дунёга мутлақ ҳукмронлик қилиш талабини илгари сурди ва буни ҳаётга татбиқ қилиш учун бир неча юз йиллар кураш олиб борди. XII ва XIII асрларда католик черкови шу қадар юксалдики, унинг дунёвий ҳокимиятни эгаллаши учун кенг

имкониятлар юзага келди. Папа Григорий VII (1021—1085¹ йиллар; папалик даври 1073—1085) дунёвий ҳокимиятдан мустақил бўлиш истагини эмас, балки унинг устидан ҳукмронлик ўрнатиш талабини илгари сурди. Кейинчалик бу масала папалар томонидан қулай тарихий вазият вужудга келган ҳар бир лаҳзада кун тартибига қўйилаверди. Григорий VII уз фаолиятида Августин таълимотига амал қилди. Унга биноан, Худо олами ердаги ҳаётдан бекиёс даражада устун туради. Диний ва дунёвий ҳокимият ўртасидаги узаро муносабатни аниқлаш мақсадида табиий оламдаги асосий ёритгич — Қуёш ва Ойни таққослашдан фойдаланилди.

Иннокентий III (1198—1216 йиллар) даврида папаларнинг жамиятдаги мавқеи тўғрисидаги масала энг олий даражада қайта куриб чиқилди. У «апостол Пётрнинг ворислари» формуласи папаларнинг кадр-қиммати-ни камситади, чунки Пётр буюклигига қарамасдан, барибир инсон, деб ҳисоблади. «Римнинг илк руҳонийси, — деб эътироф этади Иннокентий III, — ҳақиқатдан ҳам оддий одамнинг эмас, балки Худонинг ноинби ҳисобланади. Гарчанд биз апостоллар раҳбарининг ворислари бўлсак-да, апостолларнинг ҳам, одамларнинг ҳам эмас, балки Иисус Христоснинг меросхўрларимиз»². Урта асрлардаги мафкуравий ҳаёт диний шаклда давом этди. Фалсафа, юриспруденция, сиёсий тафаккур ва табиатшунослик, «етти эркин санъат» (*septem artes liberales*) 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 гояси тарғиб қилинди. XIII асрнинг 30 йиллари черков ҳокимияти томонидан бидъатчиларга қарши кураш воситаси сифатида епископлик инквизицияси орқали амалга оширилган. Инквизиция ушбу епархиядаги вазиятга, епископ ва дунёвий ҳокимият қудратининг узаро нисбатига, 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 И.А. Кривелев. История религий. Том I.— Т., 1988. Стр. 94.

² Ўша жойда. Стр. 109.

қилинган булла «Ad extirpanda»да инквизицияга ташкилий мақом берилди. Бу мақомга биноан инквизиция тергови давомида қийноққа солишга расман рухсат берилди. Дунёвий ҳокимиятга қарата қабул қилинган булла инквизиция таъқибида сабот ва қатъиятни талаб қилувчи йул-йуриқлар билан тулиб-тошган эди. Ҳатто, бу йул-йуриқлар таҳдидлар билан ҳам битилган.

Инквизиция трибунали фаолият курсата бошлаганиданок, бу ерда чақимчилик авж олиб кетди. Қўрқувдан ваҳимага тушган кишилар ўзларининг танишлари, дуст ва қариндошларига ҳар қандай айбни тункай бошладилар. Шахсий уч олиш авж олиб кетди. Одатда ҳамма маълумотлар инквизиция трибунали томонидан текширилиши лозим эди, аммо куп ҳолларда бундай қилиш зарур бўлган ишлар ҳажмининг катталиги туфайли мумкин бўлмай қолди. Шубҳаланган кишилар қамоққа олиниб, бутун тергов давомида сиёсий маҳбуслар учун мулжалланган турмада сақланган. Қамалган кишиларни ушлаб туриш муддати, ҳатто, белгиланмаган. Бундайлар узоқ йиллар мобайнида оғир шароитда ўз тақдирининг-ҳал-қилинишини кутиб ётган. Инквизиция суди томонидан шафқатсиз қийноқ усулларининг қулланилиши туфайли тергов бераётган киши ночор аҳволга тушарди. Одамни жисмонан ва маънан майиб қилиш учун ишлаб чиқилган пухта тизим уни ҳар қандай айбни тан олишга мажбур қилар эди. Ҳолдан тойган айбдор инквизиция суди талабини бажаришга мажбур бўларди. Айбдорга имзо чекиш учун баённома бериларди. Унда айбдор ҳеч қандай мажбурлаш, қўрқитиш 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 улим жазоси белгиланган. Улим жазоси икки усулда амалга оширилган. Агар айбдор айбини тан олса, уни бугиб ўлдирганлар. Мабодо бидъатчи тавбатазарру қилмаса, уни тириклайин ёқиш лозим бўлган. Баъзи ҳолатларда бу расмий маросим мураккаблашиб, айбдор секин ёниб турган оловда куйдирилган, қийноққа солинган. Черков инквизицияни жорий қилиш орқали кишиларнинг ақл-заковати устидан чексиз ҳукмдорликни ўрнатишга, сиёсий ҳаётда ўз устуңлигини мустаҳкамлашга, бойлигини купайтиришга интилди. Черков фақат бойлигини купайтиришда муваффақиятга эришди. Иннокентий III ва Григорий IX даврида қудратининг олий чуққисига чиққан папалик юз йилга яқинроқ вақтдан кейин таназулга юз тутди. Шу даврда Европада содир бўлган чуқур ижтимоий-иқтисодий жараёнлар папаликнинг таназулга юз тутишига сабаб бўлди. Бу жараёнлар кейинчалик реформациягача бўлган ҳаракатларда ва реформация даврида ўзининг мафкуравий ифодасини топди. Инквизиция ўз усулларининг кучлилиги, услубларининг нозик ва разиллигига қарамас-

дан тарихнинг ривожланиш қонуниятлари олдида ожиз эканлигини кўрсатди.

Урта асрлар Европа фалсафаси ана шундай мураккаб бир вазиятда шаклланди. Жамият ҳаётининг барча соҳаларида диний ақидалар ва қадриятларнинг устуворлиги урта асрлар фалсафасига теоцентрик хусусият ато этди.

ИЛК ХРИСТИАН ФАЛСАФАСИ: АПОЛОГЕТИКА ВА ПАТРИСТИКА

Рим империяси парчаланиб, унинг урнида урта аср Ғарбий Европа цивилизацияси юзага келгунга қадар узига хос утиш даври содир бўлди. Утиш даврида янги цивилизация маънавияти ва мафкураси асослари шаклланди. Эски дуненинг мажусий маънавияти, унинг дунёқараши ва тафаккур тарзи Рим империяси таназзулга учраган вақтда мавжуд бўлган ижтимоий, мафкуравий ва ахлоқий муҳитга зид келганлиги учун турли элатлар ва этник гуруҳлардан ташкил топган фуқаролар ва қўлларнинг маънавий эҳтиёжларини қондирмай қўйди. Вужудга келган маънавий-мафкуравий бушлиқни христиан дини эгаллай бошлади. Антик давр маънавий маданиятининг янги цивилизация куртаклари бўлган христиан маънавияти, дунёқараши ва фалсафасига ўз урнини бушатиб бериши давр тақозоси бўлиши билан биргаликда, унинг шаклланишига мажусий маданият ва маънавият анъаналари қаттиқ қаршилик кўрсатди. Рим императорлари бу курашда ижтимоий-сиёсий ва маънавий-ташқилий таъқиб қилиш усулларини қўладилар. Шарқдан келган динларнинг тарқалиши, империянинг узида турли бидъатчи диний йўналишларнинг фаолият кўрсатиши маънавий ва мафкуравий вазиятни янада мураккаблаштирди. Мана шундай шароитда христианлик инсон ва жамиятни маънавий покликка, руҳий камолотга олиб борадиган таълимот эканлигини асослаш, шу таълимотни ҳимоя қилиш, яъни апологик (юн. *apologia* — бирон нарсани ёки қимсани ҳимоя қилиш) тадбир қўриш 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 апологетик мактублар, ваъзлар ва рисоалар ёза бошладилар. Ўз навбатида, христиан дини ва дунёқарашини ҳимоя қилиш, асослаш ва тарғиб этиш фаолияти апологетик тафаккур тарзи ва анъанасини келтириб чиқарди.

II ва III асрда христианлик тарихида апологетика ёки апологетлар даври вужудга келди. Апологетика сўзининг лугавий маъноси ҳимоя қилувчи демакдир. Яъни, христиан диний ақидаларини турли ҳужумлардан ҳимоя қилишдир. Апологетлар давлатнинг христианликка нисбатан душманлигини бартараф қилишга интилиши билан биргаликда ўзларининг асарларида христианлик таълимотини асрашга, қолаверса, Рим салтанатини оқлаб бўлмаслигини 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 Худода қарши хатти-ҳаракатлар каби айбларни инкор қилдилар. Шунингдек, улар христианликнинг поклигини тасдиқлаб, қўполлик, осийлик яҳудий динига, мушриклик динларига эса давлатга сизгиниш хос деб ҳисоблаганлар. Апологетларнинг асарларида мушриклик динлари раҳбарларини христианликнинг моҳиятига ақл мезони билан ёндашишга чақирилади. Христиан динини мантиқий асослаш, уни тушунарли талқин қилиш ва оқибатда унга қонунийлик мақомини бериш мақсади кўзда тутилади. Уларнинг таъкидлашича, христианликка қўйилган айбловлар ҳеч қандай далилларга асосланмаган. Қолаверса, бу нарса уларга фуқаролик мақомини олиш учун асосий далил бўла олади, деб ҳисоблаганлар. Ана шундай қарашларга эга бўлган апологетлардан бири Флавий Иустин эди.

ФЛАВИЙ ИУСТИН

ҲАЁТИ. Биринчи «черков отаси» бўлган Флавий Иустин (Юстин) II аср бошларида Фаластиндаги Сихема шаҳрида бадавлат юнон oilасида туғилган. У болалигиданоқ ҳақиқатни топиш мақсадида фалсафа билан шугулланган. Ёшлигидан яхши маълумот олган Иустин антик фалсафани ўрганди, лекин ундан тўла қониқмади. Ривоят қилишларича, кейинчалик денгиз соҳили бўйлаб юриб шундай одамни учратганки, у одам Иустинга христиан фалсафасига мурожаат қилишни тавсия қилган. Ушбу учрашув Иустин руҳиятига таъсир қилади ва Римда христиан мактабини очади. Римда ваъзхонлик қилиб, Киник Кресцен билан баҳс қилади. 150-йилдан кейин Иустин император Антоний Пий ва унинг асранди болаларига ўзининг «Биринчи апологияси»ни юборади. Унда у императордан ўзининг христианликка бўлган муносабатини қайта кўриб чиқишга чақирган, христианларни қонуний чеклашлардан воз кечишини сурайди. Иустин христианлар даҳрий эмаслигини исботлаган. У Исонинг пок, олий даражадаги ахлоқий ҳаёти Тавротда башорат қилингани-

ни, христианларнинг тўғри йўлдан адашмаганлигини, уларга нисбатан қўйилган айблар асоссиз эканлигини исботлар экан, уларни таъқиб қилишга барҳам бериш кераклигини таъкидлайди.

«Иккинчи апология» биринчи апологияга маълум даражада илова эди. Унда Иустин христианларга нисбатан зулм ва адолатсизлик ҳолларини келтиради. Кейинчалик мавжуд ҳокимият билан Иустин уртасида вазият кескинлашади. Бунинг натижасида у 165-йилда Марк Аврелий императорлиги даврида қатл қилинади.

АСАРЛАРИ. Иустин ёзган асарларидан фақат «Апология» сақланган. «Биринчи апология» асарини Иустин император Антоний Пийга, «Иккинчи апология»ни император Марк Аврелийга тақдим этган. Айрим асарлари парчалар ҳолатида сақланган: «Барча бидъатларга қарши», «Лирник», «Яҳудий Трифон билан суҳбат», «Эллинларга», «Фош қилиш», «Илоҳий яккаҳокимлик ҳақида».

ТАЪЛИМОТИ. Иустин Худони ижобий, инсон ақли билан олинган билим орқали ифодалаб бўлмаслиги, мутлақ илоҳий борлиқ хусусида бирдан-бир ишончли билим манбаи ваҳий эканлиги ҳақидаги тасаввурларга таянади. Иустин христианлик қадриятларини антик фалсафадаги рационалистик гоялар ва тасаввурлар билан бириктиришга ҳаракат қилган йўналиш тарафдори бўлган. Унинг айтишича, христианлар платониклар ва стоикларга ўхшаб оламнинг оловдан ҳалок бўлишига, ёмон одамлар ўлиmidан сўнг жазоланиши, яхшилари эса роҳат-фароғатда бўлишига ишонадилар. Иустин юнон файласуфлари ўз гояларини Мусо ва бошқа пайгамбарлардан олишган, деб ҳисоблайди. Худо оламни шаклсиз ибтидодан яратгани, инсоннинг ўлимдан кейин тақдирланиши каби фикрлар ана шундай гоялар туркумидан иборат.

Христианлиkning антик фалсафага муносабати масаласида апологетлар уртасида ҳамфикрлилик бўлмаган. Бу Иустиннинг римлик шогирди Татиан, афиналик Афинагор ва иккита замондош апологетлар — александриялик Климент ва Тертуллиан қарашларини таққослаганда яққол куринади. Иустиннинг Римдаги шогирди Шарқ мамлакатларига кўп саёҳат қилган Татиан (110—172)дир. II асрнинг урталарида «Римликларга мурожаат» деган асар ёзган. Бу асарида юнонларнинг маданий раҳнаомликка қилган даъватларини танқид қилади. Асар шу жиҳатдан муҳимки, у бутун бир миллат — юнонларга қаратилган. Татиан фикрича, христианлик узининг ахлоқий нормалари бўйича юнон фалсафаси ва динидан юқори туради, демак, христианларга шунга мос муносабатда бўлиш керак. Татиан христианликни мифология ва фалсафа билан солиштириб, христианлик юнон фалсафаси ва динига нисбатан анча қадимийроқ эканлигини исботлашга ҳаракат қилди. Бунинг исботи улароқ Татиан Троян уруши ҳақида сузлаб ўтган.

Афинада яшаган яна бир илоҳиётчи олим Афинагор 177-йилда «Христианларга мурожаат» номли асар ёзган. Унда христианларга қўйилган

айблар ҳақида гапирилади. Афинагор христианларни худосизликда айб-лашни инкор қилиб кўрсатадики, мушрикийлар худолари одамлар томонидан яратилган, шунингдек, улар ҳам уларга сизгинувчилар каби гуноҳкордирлар. Унинг фикрича, христианлар айбдор бўлмаганликлари учун император уларга раҳмдиллик кўрсатиши керак.

Ғарбий апологетлар христианликнинг мушриклик билан ухшаш томонларига эмас, фарқ қилувчи томонларига кўпроқ эътибор бердилар. Ғарбий черковнинг ана шундай йирик апологетларидан бири Тертуллиандир (160—220).

ТЕРТУЛЛИАН

ҲАЁТИ. У 160-йилда Карфагенда хизмат қилаётган ҳарбий қисмда тугилган. Ёшлигидан юнон ва лотин тилларини яхши билганлиги учун мумтоз адабиёт анъаналарини чуқур эгаллаганди. Касби бўйича юрист бўлган. Римда ҳуқуқшунослик билан шуғулланди. Уша ерда 35 ёшида христианликни қабул қилди. Лотин тилини пухта эгаллаб, мантиқий ақлга эга бўлган Тертуллиан узини ҳарбий илоҳиётчиликда «Янги таълимот» яратишга бағишлади. Шунингдек, христианликка қарши турувчи фалсафий ва мушриклик диний таълимотларини таҳлил қилишга эътибор берди. Вилоят губернаторига ёзган уз ҳимоя мактуб (апологетика)ларида христианларга қўйилган айбларга эътироз билдиради ва таъкидлайдики, улар яъни (христианлар) империянинг лойиқ фуқароларидир. Христианларни таъқиб қилган сари уларнинг миқдори ошиб борапти. Уз касбий билимидан усталик билан фойдаланган ҳолда Тертуллиан черковни таъқиб қилаётган давлат қоидалари шубҳали эканлигини исбот қилмоқчи бўлади ва таъкидлайдики, христианлик диний таълимоти, ахлоқи мушрикликка нисбатан анча юқори даражададир.

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

ТАЪЛИМОТИ. Тертуллиан монтанитларнинг зоҳидликка асосланган, қаттиқталаб жамоасига аъзо бўлиб киради. 207-йилда черковда шакланган тартиботни, хусусан, зоҳидлик тамойилига изчиллик билан амал қилмаётган руҳонийлар иерархиясини кескин танқид қилади. Тертуллиан христиан эътиқодининг мажусий куп худоликдан устунлигини, унинг ахлоқий қоидалари мукамаллигини уткир иборалар, ноодатий шакл ва мазмунда ифодаланган нақллар билан кўрсатиб берган. Тертуллиан христиан эътиқоди билан юнон-эллинлар донишмандлигининг бир-бирига зидлиги тамойилини тарғиб этган анъана асосчисидир. Дастлаб бу зидият ҳақида ундан олдин яшаган апологет Татиан (125—175 йилларда яшаган) ҳам мулоҳаза юритади, бироқ ундан фарқли ўлароқ, Тертуллиан

энди шаклланиб келаётган, илм-фан ва маърифатга шубҳа билан қараётган христиан эътиқоди ва эллин донишмандлиги уртасидаги бир қатор зиддиятларни узига хос ижодий маҳорат билан очиб беришга ҳаракат қилди.

Тертуллианнинг фикрича, ақлий мулоҳаза ва донишмандлик эътиқод олдида бирор-бир маъно ва имкониятга эга эмас. Унинг фикрича, гайришуурий тажриба инсон руҳида ақл билан англаб 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 уртасида қандай муштарақлик бўлиши мумкин?» деб савол қўяди Тертуллиан. Апологетнинг таъкидлашича, ҳар қандай фалсафа диний бидъатларнинг манбаидир. Файласуфлар бе-корчи муаммолар ва гаплар билан машғул бўлган баҳсчи, манфур ақл соҳибларидир. Улар ҳақиқатни билишмайди, уни излашмоқда, демак ҳали топмаганлар. Барча фалсафий таълимотлар ҳақиқатдан кейин пайдо бўлган. Ҳақиқатнинг меъёри бир хиллик, яқдиллик, қадимийликдир. Ҳақиқат азалдан бирламчи мавжуд бўлган, янглишши кейин пайдо бўлган. Ҳақиқат Худодан, фалсафа ва диний бидъат иблисдандир. Ушбу мулоҳазалар ниҳоясида Тертуллиан («Апология» асарида) шундай хулосага келади: биз Исо Масиҳдан кейин синчковликка (қизиқувчанликка), Инжилдан кейин тадқиқотларга муҳтож эмасмиз.

Тертуллиан христиан илоҳиёти асосларини ишлаб чиқишда катта роль уйнади. У христианлик таълимотига «илоҳий сиймолар» тушунчасини, «учлик» атамасини, Худони учламчи бирлиги таърифини киритган.

БАҲСЛАШУВЧИЛАРНИНГ АЛЕКСАНДРИЯ МАКТАБИ

185-йилда Александрияда мушрикликдан воз кечганларнинг мактаби очилди. Унинг биринчи раҳбари илгари стоик бўлган Пантен эди. Кейинчалик бу нуфузли мактабга Климент ва Ориген раҳбарлик қилдилар. Баҳслашувчилар далиллар кучи билан шаккоклик (еретик) таълимотини инкор қилганлар. Александрия мактабида мумтоз адабиёт ва фалсафа ўқитиларди. Улар христиан илоҳиётчилигининг асосий таълимотларини ишлаб чиқиш имкониятини беради, деб ҳисоблардилар. Александрия мактабини битирувчилар уз олдиларига христианликка фалсафий асос бериб, уни тизимга солишни мақсад қилиб қўйганлар. Лекин улар эътиборини Библияни (Таврот ва Инжил) грамматик-тарихий жиҳатдан таҳлил қилиш урнига, уни шарҳ қилишнинг аллегорик тизимини ишлаб чиқишга қаратдилар. Бундай шарҳ қилувчилар таҳлилидаги муқаддас китобларнинг маъноси бир хил эмас. Инсоннинг танаси, жони

руҳи билан солиштириб, муқаддас китоб биринчидан, бевосита, тарихий маънога эга. Бу инсон танасига мос келади. Иккинчидан, яширилган ахлоқий маънога эга, бу жонга мос келади, учинчидан, яна ҳам чуқурроқ маънога эгаки, уни фақат энг муқаддас христианларгина англаши мумкин. Бундай таҳлил қилиш тизимида Филон Александрийскийнинг методикасидан фойдаланилган. У ўзи яҳудий бўлиб, яҳудий динини юнон фалсафаси билан боғлашга интилган. У Тавротни урганиб, 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 куп 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 уғит», «Тарбиячи», «Тушамалар», «Қайси бой қутулиб қолади?» деб номланган асарлари бизгача етиб келган.

ТАЪЛИМОТИ. Климент христиан фалсафасини ишлаб чиқишга ҳаракат қилган апологетлардан биридир. У платонизм ва стоицизмни чуқур 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 қимматини кура олсин ва яна шуни таъкидлайдики, фалсафа христианликка, хусусан илоҳиёт илмига муқаддима бўлиши мумкин, холос. Фалсафа борлиқнинг моҳияти тўғрисида билим бера олмайди. Илоҳийликни ифодалайдиган ҳақиқий билим инсон орттирган илм эмас, балки руҳнинг ҳолатидир. Фалсафани христиан эътиқодига нисбатан муқаддима эканлиги, дейди Климент, Исо Масихнинг ўзи томонидан белгиланган. Инсонларни қутқариш учун танада мужассамланиб келгунига қадар Исо Масих яҳудийларга қонун ва эллинларга фалсафа берди, шу билан христиан оламини қутқарув ишига тайёрлади. Фалсафа бевосита инсонга зарар, ёмон оқибат олиб келмайди. У илоҳий ҳақиқатни мужассамлаштиради, фалсафани ўрганган киши илоҳиётга яқин келади, эътиқод томон қилган ҳаракатимизда бизга ёрдамчи бўлади, деб уқтиради Климент.

Искандария мактабига Климентдан кейин шогирди Ориген (184—254) раҳбарлик қилди.

ОРИГЕН

ХАЁТИ. Унинг отаси Монид улгандан кейин 16 ёшли Ориген олти кишидан иборат оилага гамхўрликни 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 шуғулланишига унинг энг яқин дўсти, нуфузли оиладан чиққан Анвросий ҳомийлик қилган. Лекин у катта обрули дўстининг қўллаб-қувватлашига қарамасдан, жуда оддий, дарвешона ҳаёт кечирган, тахта устида ухлаган.

АСАРЛАРИ. Ориген 600га яқин тахта ёзув ва «Цельсга қаршилар» каби асарлар муаллифидир. Оригеннинг «Цельсга қаршилар» асари Цельснинг «Ҳақиқий гап» асарига қарши ёзилган эди. Платоннинг издоши бўлган Цельс бу асарида христианларни иррационализмда айблаб, уларни тарихий асослади. Ориген эса бу айбномани инкор қилади ва таъкидлайдики, христианлик мушрикликдан фарқли улароқ, одамларнинг хулқ-атвориغا ижобий таъсир курсатади. Унинг фикрича, христианлар ҳақиқатни излашда изчилдирлар.

ПАТРИСТИКА

Христиан диний-фалсафий тараққиётининг янада ривожланиши босқичи III—V асрларга тўғри келди. Бу даврда ривожланган Патристикада (патристиканинг лугавий маъноси «ота»ни англатиб, бу ном купинча ҳурмат маъносида ҳарбий епископларга берилган) ўзгача гоёвий ва мафкуравий вазифалар турган эди. Чунончи, купайиб кетган диний бидъатчи мазҳабларга қарши курашишни кучайтириш, христиан илоҳиётининг фалсафий асосларини таҳлил қилиш, инсон, жамият ва билиш масалаларининг диний тамойилларини ишлаб чиқиш зарурияти туғилган эди. Патристика ривожланишининг кейинги даврида (VI—VIII асрлар) христиан илоҳиёти илмини тартиблаштириш, Платон, Аристотель, Перфорий, 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 (Блаженный) деб ном олган эди (354—430).

ҲАЁТИ. Августин шимолий Африкада жойлашган Нумидия вилояти-нинг Тагоста шаҳрида римлик амалдор оиласида туғилган. Отаси мажусий бўлиб, онаси христианликни қабул қилган. У дастлабки маълумотни маҳаллий мактабда олиб, латин тилини пухта эгаллайди. Юнон тилига эса эътиборсизлик билан қараб, умрининг охиригача ҳам унда дурустроқ гаплашмаган. Кейин уни риторикани урганиш учун Карфагенга юборди-лар. Уйидан ташқаридаги эркинликдан фойдаланган Августин ҳам бошқа талабалар каби бебош ҳаётга шунғиб, бир жория билан яшай бошлайди. Бу турмушдан унинг Адеодат исмли ўгли туғилади. 373-йилда ҳақиқатни англаш нияти билан манийчиликка юз ўтиради, лекин тез орада ундан қониқмайди ва воз кечади. Цицероннинг «Гортензий» асарини ўқиш натижасида фалсафага, хусусан, неоплатончилар фалсафасига қизиқиш уйғонади. У 383-йилда Миланга кучиб ўтгунча ўз она шаҳрида, Карфаген ва Римда риторикадан дарс беради. 386-йилда Августинда руҳий ўзгаришлар юз беради. У жориядан ҳам, риторикадан дарс беришдан ҳам воз кечади. Ниҳоят 387-йилда чўқинтирилиб, христиан черкови-га қабул қилинади. 395-йилда эса шимолий Африкадаги Гиппон шаҳрида епископ лавозимини эгаллайди. У диний бидъат мазҳаблари моний-лик, пелагийчилик ва донатийликка қарши кураш олиб борди. Ушбу таълимот тарафдорларини тиз чўктириш учун у, ҳатто, ҳокимият орган-ларидан ҳам фойдаланади. Августин вандаллар қамал қилган Гиппон шаҳрида 430-йил 28 августда вафот этади.

АСАРЛАРИ. Августин адабий меросини 100 га яқин китоб, 500 ваъз-насиҳат, 200 нома ташкил қилади. Унинг таркибидан «Академикларга қарши» (386), «Бахтли ҳаёт ҳақида» (386), «Тартиб ҳақида» (386), «Моно-логлар» (387), «Жон мангулиги ҳақида» (387—389), «Ўқитувчи ҳақида» (388—389), «Тугри дин ҳақида» (390), «Эркин ирода ҳақида» (388—395), «Тавба» (401), «Тазарру», «Илоҳий шаҳар ҳақида» (413—426) каби асар-лар жой олган. Унинг таржимаи ҳолига оид асарларидан бири 401-йилда ёзилган «Тавба»дир. Бу асарда христианликни қабул қилгунгача бўлган ҳаётини ёзади. Августин ўзининг мушриклик фалсафаси билан шугул-ланганини афсусланиб қайд этади. Унинг фикрича, бу фалсафа кишини христианлик каби ҳақиқатга олиб кела олмайди. Августин ўз асарларида Библиянинг куп бобларини аллегорик талқин қилади. Августин асарла-рининг ёзилиши руҳан унинг жушқин характериға мос. У жушқин, жо-зибали руҳда ёзиб, бир мавқедан иккинчи мавқега тез суръат ва ҳаяжон билан ўтади. Унинг ижоди яхлит бир руҳда эмас, яъни унда ягона тизим йўқ. Лекин ижодий мероси шундай бой манбаки, ундан куп вақтгача христиан фалсафаси озуқа олган.

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

У антик фалсафага янгилаш 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 гоявий манба вазифасини бажарган. Августин бу таълимотни асосан неоплатончилар талқини орқали урганган. Платон метафизикасидаги идеализм, билиш назариясидаги абсолютизм, дунё тuzилишида маънавий принциплар фарқини тан олиш (яъни яхши ва ёмон руҳлар, айрим руҳларнинг мавжудлиги), маънавий ҳаётда иррационал омилларни таъкидлаш — буларнинг барчаси унга катта таъсир курсатади. Августин таълимоти ўрта аср тафаккурини белгиловчи маънавий омилга айланиб, бутун Ғарбий Европа христианлик таълимотига катта таъсир курсатади. Ўрта аср патристика вакилларида бирортаси Августин даражасига кўтарила олмаган. У, унинг издошлари диний фалсафада Худога ва илоҳий муҳаббатга аниқлаш инсон руҳининг асосий мақсади, ягона ҳаёт қадрияти, деб билганлар. У санъатга, маданият ва табиий фанларга нисбатда 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 ақлдан устун, деб таъкидлайди. Бу метафизик жиҳатдан ҳам, гносеологик жиҳатдан ҳам, ахлоқий жиҳатдан ҳам устунликдир. Худо энг олий даражадаги моҳиятдир, фақат унинг борлиги ўз табиатидан келиб чиқади, бошқа барча нарсалар зарурий мавжуд эмас. Худо борлиги ҳеч нарсага боғлиқ бўлмаган моҳиятдир, бошқа ҳамма нарсалар фақат илоҳий ирода туфайли мавжуддирлар. Худо ҳамма мавжуд нарсалар ва 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 ута муҳим предметидир. Уткинчи нарсаларни билиш мутлақ билиш учун ҳеч қандай маънога эга эмас. Худо билишнинг сабабчиси ҳамдир. Худо инсон руҳига, тафаккурига нур киритади. Одамларга ҳақиқатни танишда ёрдам беради. Худо энг олий даражадаги фаровонликдир ва ҳамма эзгуликнинг сабабчисидир. Ҳамма нарса Худо туфайли мавжуд экан, ҳар қандай эзгулик фақат Худодан келиб чиқади.

Худога интилиш инсон учун табиий ва фақат у туфайли киши бахтга эришиши мумкин. Шундай қилиб, Августин фалсафада илоҳиёт учун катта йўл очиб беради.

Жон масаласида Августин Платон гояларига эргашиб, уни спиритуалистик 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 йўқ. Танадан жон ўзининг мукамаллиги билан фарқ қилади. Жонни бундай талқин қилиш қадимги юнон фалсафасида ҳам мавжуд эди. Лекин Августин улардан фарқли равишда жоннинг бундай устунлиги Худодандир, жон Худога жуда яқин ва улмасдир, деган фикрни айтади. Унинг фикрича, жонни биз танага нисбатан яхшироқ биламиз, жон ҳақидаги билим аниқроқ, тана ҳақидаги эса аксинча. Ундан ташқари, Худони тана эмас, жон билади, тана билинга ҳалақит беради. Жоннинг танадан устунлиги учун одам ҳиссий лаззатларини бартараф қилиб, жонни 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 гоёни фақат биологияга эмас, балки, илоҳиётга ҳам татбиқ этади. Яъни, ироданинг устунлиги илоҳий моҳиятга ҳам тааллуқлидир. Шундай қилиб, унинг фалсафаси интеллектуализм ва рационализмдан волюнтаризмга қараб кетади.

Августиннинг бутун фалсафаси ягона, мутлақ ва мукамал Худо ҳақидаги таълимотда мужассамлашган. Дунё илоҳий яратиш каби аҳамиятга эга эмас, у фақат шарпадир. Худосиз ҳеч нарса қилиш ҳам, ҳеч нарса билиш ҳам мумкин эмас. Бутун табиатда ғайритабиий нарсанинг иштирокисиз ҳеч нарса содир бўлмайди. Августиннинг дунёқараши натурализмга қарши қаратилган.

Ягона моҳият ва ҳақиқат сифатидаги Худо метафизик таълимотнинг мазмунини ташкил этади. Худо билимнинг манбаи сифатида билиш назариясининг предметиدير. Худо ягона эзгулик ва гузаллик булгани учун ахлоқнинг предметиدير. Худо алоҳида қудрат ва меҳрибонлик эгаси булгани учун диннинг асосий масаласидир. Худо фақат чексиз борлиқ бўлиб қолмасдан, балки мукамал муҳаббат ҳамдир. Неоплатончилар шу тариқа назарий фикр юритганлар, лекин Худо уларда алоҳида моҳият сифатида тушунилмасди. Неоплатончиларда Худо ягона, илоҳиётнинг эмонацияси (нурланиш), табиий жараённинг зарурий натижаси, Августинда эса неоплатончиларнинг монизмдан фарқли дуализм атамаси намоён бўлади. Августинда дунё Худо иродасининг маҳсули. Неоплатончиларда Худо ва олам ягона.

Августин таълимотича, Худонинг эркин фаолиятининг маҳсули булган олам ақли яратилган, Худо уни ўз шахсий гоёси билан яратган. Христиан платонизми — Платоннинг гоёлар ҳақидаги таълимотининг Августинча талқини (варианти)дир. Августин таълимотича, Худода реал дунё-

нинг идеал тимсоли яширинган. Платонда ҳам, Августинда ҳам икки дунё мавжуд: Худодаги идеал дунё, олам ва макондаги моддий дунё. Бу — дунё гоёсининг материяда мужассамланиши билан пайдо бўлади.

Августин эллинистик фалсафа сингари инсон ҳаётининг мақсади ва мазмунини бахт деб ҳисоблайди. Бахтни эса фақат ягона бир Худода топиш мумкин. Инсоний бахтга эришиш — энг аввало, Худони билиш ва жонни синовлардан ўтказиш. 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 ҳақиқати эга, аниқлигига далилдир, дейди. Чунки, ҳамма нарсага шубҳаланиш мумкин, лекин шубҳаланаётганимизга эмас. Мана шу билимга шубҳа билиш жараёнидаги мустаҳкам ҳақиқатдир.

Инсоннинг онги, жони доим ўзгараётган, нотинч дунёдаги муҳим таянчдир. Қачон одам ўз руҳини билишга интилса, у ташқи дунёга боглиқ 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 гоёда тушунчаларнинг яратувчиси Худодир деган априор таълимотидир. Абадий ва ўзгармас гоёлар ҳақидаги инсон билими уни шундай хулосага олиб келадикки, уларнинг манбаи абадий, мутлақ, замондан ташқари, жисмсиз Худодир. Инсон ярата олмайди, у фақат илоҳий гоёларни қабул қилади.

Худо ҳақидаги ҳақиқатни ақл эмас, эътиқод билади. Эътиқод эмас ақлдан кура, иродага тааллуқли. Сезги ва қалбнинг аҳамиятини таъкидлаган ҳолда Августин эътиқод ва билимнинг бирлигини ўқтиради. Шу билан бирга, у ақлни юқори кўтармайди, фақат уни тўлдиради. Унинг фикрича, эътиқод ва ақл бир-бирини бойитади. «Эътиқод қилиш учун ақлли 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 омиллариининг рационал-мантиқий омиллардан устун туриши Августин таълимотида эътиқоднинг ақлдан устуңлигини белгилайди. Унингча, инсон ақлининг мус-

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

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

Августиннинг черков олдидаги хизмати яна шундаки, бу эътиқоднинг ақлдан устунлигини фалсафий жиҳатдан ҳам исботлашга уринган. Унингча, ҳамма инсоний билим икки манбага эга. Биринчиси, тажриба, ҳиссий алоқа. Унинг чегараси ҳодисалар бўлиб, ундан нарига 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 «ҳақиқат»ларидан келиб чиқувчи 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 қарама-қарши эмас, у фақат яхшиликнинг ноқис томони. Мутлақ ёмонлик йўқ, мутлақ яхшилик бор. Ҳеч қандай яхши ишлар қилинмаётган ерда ёмонлик юзага келади, ёмонлик — олий мақсадлардан юз 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 фақат 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 бўйича Августин монах Пелагий билан баҳслашади. Бу христиан ахлоқи масаласи бўйича 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 узининг хузур-халовати ҳақида ғамхўрликни уйлаши керак. Пелагийнинг бу таълимоти христиан черковининг ғоявий принциплариغا очиқдан-очиқ ҳужум 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 улимга маҳкум. Авлиё Павел сингари уз гуноҳлари учун жазоланадилар. Худо ва дунё муносабатини дуалистик руҳда тушуниш, энг аввало, Худонинг узгармас, абадий борлиги ва узгарувчан, улимга маҳкум якка нарсалар уртасидаги қарама-қаршиликни тадқиқ қилиш натижасида Августин замон масаласига тўхталади. Бу масалада Августин замонни осмоний сфералар ҳаракати билан боғлаб қўювчи антик давр файласуфларига қарши чиқади. Унингча, осмоний сфералар ҳам Худо томонидан яратилган, у замон, ҳаракат ва узгариш улчовидир. Бундай ҳаракат ва узгариш ҳамма «яратилган» нарсаларга хосдир. Дунё яратилишидан илгари замон бўлмаган. У Худо яратувчанлик фаолиятининг маҳсули сифатида намоён бўлади. Нрсалар узгаришидаги улчовни Худо берган.

Августин вақтнинг асосий категориялари — ўтган, ҳозирги, келажак кабиларни тушунтиришга ҳаракат қилган. Унингча, ўтмиш ҳам, келажак ҳам ҳеч қандай тушунтиришга сиғмайди. Фақат ҳозиргина сиғади. Худди шу ҳозирги туфайли ўтган ёки келажак ҳақида биронта фикрга эга бўлиш мумкин. Ўтган замон инсон хотираси билан боғланган, келажак орзуда мужассамлашган. Ўтмишни ҳам, келажакни ҳам ҳозиргига тақаш илоҳийликдан, мутлақликдан далолат беради. Худога ҳамма вақт ўтмиш ва келажак мужассамлашган. Худонинг мутлақ абадийлиги ва моддий, инсоният дунёсининг узгарувчанлиги, ўткинчилиги уртасидаги қарама-қаршилик Августин томонидан ишлаб чиқилган христиан дунёқарашининг асоси бўлиб қолади.

Августиннинг йирик апологетик асарларидан бири «Илоҳий салтанат ҳақида» рисоласидир. 410-йилда Аларих томонидан Римнинг хонавайрон қилинишидан ваҳимага тушган одамлар, бу фалокат римликларнинг эски динларидан воз кечиб, христианликни қабул қилганликлари учун юз берди, деб ҳисобладилар. Августин уз дусту Маркеллиннинг илтимоси билан бундай қарашларга зарба бермоқчи бўлди. У таъкидлайдики, давлатнинг равнақи эски купхудолик дини туфайли бўлмаган, чунки римликлар христианликни қабул қилганларида ҳам мағлубиятлар учун, абадий фаровонликка эришиш учун Рим худоларига сизганини 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 узига хос ишлаб чиқилган. Унда Августин икки — Илоҳий ва Дунёвий шаҳар моҳиятини таҳлил қилади. «Худо шаҳри» Худога муҳаббат билан узаро бирлашган одамлардан иборат. Дунёвий шаҳарда ўз-ўзига муҳаббат қўйган, ўз шарафи ва фаровонлигига интилувчи жонзотлар яшайди. Шундай қилиб, бу шаҳарлар муҳаббатнинг турлари билан бир-биридан фарқланувчиларга бўлинган. Шаҳарлар ҳақида гапирганда, Августин Рим империясини назарда тутмайди. Унинг қарашлари универсал характерда бўлиб, уша пайтда кенг тарқалган тарих қайтарилишлар (цикл) билан ривожланади, деган қарашларга қарши қаратилган эди. Августин икки шаҳар ўсиши ва равнақини таҳлил қилади ҳамда уларнинг тақдири ҳақида башорат қилади. Қиёматдан кейин Илоҳий шаҳар аҳолиси умумий бахтга эришади, Дунёвий шаҳар аҳолиси эса абадий жазога. Лекин Августин таъкидлайдики, бу шаҳарлар уртасидаги икки хил ҳолат вақтинча, зарурий эмас ва у Худо-иродаси билан тугатилади. Августин фикрича, юнон тарихчилари ҳам инсоният ривожига бўлган қарашларида буни англаб етмаганлар. Худо тарих устида ҳукмронлик қилади, унга бўйсунмайди. (Кейинчалик буни Гегель ҳам айтган эди). Тарих қайтариқлар билан эмас, тўғри чизиқ бўйлаб ривожланади. Худо яратгунга қадар ўз онгида маълум вақтда амалга оширган режага эга бўлган. Бу режада икки шаҳар уртасида кураш мавжудлиги кўзда тутилган, оқибатда бу режа тарихий ривожланиш чегарасидан ташқарида гайритабiiий кучнинг аралашувида амалга ошади. Августин тарихда ҳамма одамларнинг «умумийлиги» ва «якка»лигини кўради. Масалан, агар Геродот форс урушида фақат юнонлар ва форслар уртасидаги курашни кўрган бўлса, Августин бутун инсон ирқининг ягоналигини таъкидлайди. Бундан ташқари, унинг фикрича, тараққиёт фақат ахлоқий ва маънавий жабҳада бўлади. Бу нарсa ёмонлик билан курашнинг оқибатида юз берадию, курашда Худонинг инояти одамлар томонида бўлади. Бу курашнинг энг чуққиси гуноҳ натижасида вужудга келган. Икки шаҳар уртасидаги курашни Илоҳий шаҳар галабаси 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 интеллектуализмга асосланган таълимотини инкор қилиб, ирода ақлдан устун деб эълон қилади. Августин Худони чексиз, дунёни эса гайритабiiий моҳиятнинг маҳсули ва инояти, деб билди. Худо энг аввало, иродага эга 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 кўп. Масалан, у бир томондан ҳақиқатта фақат якка одамгина эришиши мумкин, иккинчи томондан ҳақиқат фақат черковнинг имтиёзидир, дейди. Бир томондан — ҳақиқат бевосита характерга эга, иккинчи томондан — гайритабиий неъматларга эга, дейди. Августин рационализм бефарқ илоҳий шуурдир, дейди. У таъкидлайдики, тана ёвузлик эмас, чунки у Худо томонидан яратилган, лекин жисмоний хоҳишларни ёвузлик манбаи, деб ҳисоблайди. Августин монийчиликдаги яхшилик ва ёмонлик дуализминини инкор қилади, лекин дуализм унинг тарих фалсафасининг асоси эди. Унинг ижоди ҳамда қарашларида погоналарга ажратилган турли христианлик интилишлари, муқаддас китоблар ва черков гоялари рационализм ва мистицизм, тартиб ва муҳаббатга содиқлик қоришиб кетган эди. Августиннинг жуда кўп издошлари бўлган. IV асрда Рим узининг 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 урта асрлар маънавий ҳаётига жуда катта таъсир кўрсатган мутафаккирлардан бири эди. У «черков отаси» номига нисбатан кўпроқ файласуф сифатида машҳур бўлган. Унинг ижоди ва таълимоти Платон фалсафаси билан урта аср мутафаккирлари орасидаги боғловчи бир бўгин эди. Августин анъанаси кўп вақтгача христиан фалсафасининг ягона намунаси эди. Фақат XIII асрдагина Фома Аквинский христиан фалсафасининг янги намунасини ишлаб чиқади, лекин Августин таъсири бундан кейин ҳам давом этади.

ИЛК ЎРТА АСР ЕВРОПА ЦИВИЛИЗАЦИЯСИ ВА ФАЛСАФАСИ

«Ўрта аср» атамаси XV асрда биринчи марта Уйғониш гуманистлари томонидан қадимги дунё ва улар замони ўртасидаги даврни ифодалаш учун қўлланилган. Ғарбий Европа цивилизацияси учун ўрта асрлар даври ниҳоятда катта аҳамиятга эга бўлган. У даврдаги воқеа ва жараёнлар ҳозирга қадар сиёсий, иқтисодий ва маданий ҳаётда у ёки бу тарзда, анъаналар ва ижтимоий тартиботлар шаклида ўзларини намоён этмоқдалар.

Тарих фанида ўрта асрлар даври уч босқичга ажратилади: 1) илк ўрта-асрларда (V—X асрлар) — уша-даврга ҳос ижтимоий-сиёсий тартиботлар шаклланди; 2) классик ўрта асрларда (XI—XV асрлар) ўрта аср тузилмалари тараққий этди; 3) сунғи ўрта асрларда (XV—XVII асрлар) янги жамият шакллана бошлади. Ўрта асрлар жамияти иқтисодиётининг асоси қишлоқ хўжалигидан иборат бўлиб, аҳолининг аксарият қисми шу соҳа билан шугулланган. Ғарбий Европа учун ўрта асрлар натурал хўжалик ҳукм сурган ва товар-пул муносабатлари паст даражада ривожланган даврдир. Мазкур давр учун черковнинг кучли таъсири ва жамиятга ўта мафкуралаштирилганлиги ҳосдир. Қадимги дунёда ҳар бир халқ ўз дини ва мифологиясига эга эди. Ўрта асрлар Европасида христианлик барча халқлар цивилизациясига асос солувчи омил бўлди.

Инқирозга юз тутган Ғарбий Рим империяси ҳудудида V—VI асрлардан бошлаб варварларнинг миллий давлатлари пайдо бўлди. Бу давлатларнинг кучайиб бориши ўзаро низолар ва тарқоқликка олиб келди. Дастлаб пайдо бўлган давлатлардан биринчиси франклар давлати бўлиб, у Меровинглар уругидан келиб чиққан ва ҳарбий саркардалардан бири Хлодвиг (486—511 йиллар) номи билан боғлиқдир. У бутун Галлияни босиб олди ва рим-галл зодагонларини қўллаб-қувватлашларига умид боғлаб, католик христиан динини қабул қилди. 751 йилда Карл Мартеллнинг ўғли Пипин қирол, деб эълон қилингандан кейин янги короллар 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

қиролликларни узига буйсундирди. Натижада, узини Англия деб атайдиган ягона англосаксон давлати барпо этилди.

1066 йилда Англияни Нормандия герцоги Вильгельм катта қўшин билан босиб олади. Нормандлар англосаксон зодагонлари ерларини мусодара қилишди, уларнинг кўп қисми қирол ҳисобига утказилди, қолганлари эса узаро тақсимланди. Вильгельм 1086 йилда узини барча ерларнинг олий ҳукмдори, деб эълон қилди. Бу эса барча ер эгаларини қирол вассалига айлантириб қўйди. «Менинг вассалимнинг вассали менга вассал эмас», деган қоида бекор қилинди. Шундай қилиб, Англияда кучли миллий давлатнинг вужудга келиши билан урта асрлар цивилизацияси тараққиётининг яна бир учоғи пайдо бўлди.

Германияда мустақил миллий давлат франк давлатининг парчаланиши натижасида вужудга келди. X асрда Швабия, Бавария, Франкония, Саксония, кейинчалик эса Лотарингия ҳудудларини 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 бошлади. Католик черковига кўрсатган сиёсий ва ҳарбий ёрдами учун Оттон I Римда папанинг қўлидан шоҳлик тожини олди ва император мартабасига кутарилди. Шу тариқа Европа цивилизацияси тараққиётига узига хос таъсир кўрсатган, дунёга буюк мутафаккирлар, олимлар ва ихтирочиларни берган яна битта миллий давлат пайдо бўлди.

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

Папалик VIII асрда Франк қироллари ёрдамида Рим вилоятини ўз ихтиёрига олди. Рим папалари ўзларини христиан оламининг бошлиқлари, деб сеза бошлади. Улар Исо Масиҳ ерни ташлаб кетаётиб, ўз илоҳий 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. Айни пайтда черков ҳам кенг миқёсда ижтимоий-сиёсий тадбирларни амалга ошириш учун дунёвий ҳукмдорларга таянишига тўғри келди.

МАДАНИЙ-МАЪРИФИЙ ВА МАФКУРАВИЙ ЖАРАЁНЛАР

Европада миллий давлатларнинг шаклланиши маданий-маърифий ва мафкуравий муассасаларнинг тараққиёти учун қулай шароитни вужудга келтирди. Барча мамлакатларда билимдон руҳонийларга бўлган эҳтиёж-

нинг ортиши натижасида рухонийлар тайёрлайдиган монастыр ва епископ мактабларининг сонининг кўпайишига олиб келди. Бу мактаблар антик дунё яратган ва Рим империяси таназзулидан кейин оз миқдорда қолган жамоа мактаблари билан шаклланаётган таълим тизимини боғловчи бугинга айланди. Илк урта асрларда билимдонлик ва маданият ниҳоят паст даражада эди. Бу эса мактабларда ўқитилаётган предметларнинг характери ва мазмунига таъсир қилган. Уларда таълим оддий диний черков вазифаларини бажариш учун керак бўлган ҳажмда берилган. Грамматикани ўқитиш, латин тили қоидалари ва Муқаддас китоб тилини урганиш билан чекланилган. Риторикада диний ваъзларни, турли ҳужжатларни тузишга эътибор қаратилган. Астрономия христиан байрамлари муддатини белгилаш учун керак предмет, деб эътироф этилган.

Миллий сулолалар ва ёш империяларнинг пайдо бўлиши мавжуд ҳолатни ўзгартирди. Бунинг Каролинг уйғониши мисолида кўриш мумкин.

Каролинглар сулоласидан чиққан буюк Карл IX аср бошида Европада энг катта империяни барпо этди. Бу империяда Каролинг уйғониши ҳодисаси содир бўлди. Карлнинг ўзи ўқимшли киши бўлиб, латин ва юнон тилларини яхши билган.

Давлатга турли тилларда гапирадиган, ҳар хил маданий-маънавий анъанага эга бўлган халқларни бирлаштирган империяни бошқариш учун саводли амалдорлар ва зиёлилар керак эди. Бунинг аниқлиги буюк Карл ўз саройида олимлар ва файласуфларни тўплади. Рим империяси маданияти ва таълим тизимига таълим 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 урганилган. Биринчи босқич тривиум — «билишнинг уч йулидан» ташкил топган. Бу босқич грамматика, нутқ санъати ва диалектика (мантиқ)ни ўз ичига олган. Иккинчи босқич квадриум — «билишнинг тўрт йули»: арифметика, геометрия, астрономия ва мусиқадан иборат бўлган. Буюк Карл барпо этган Академияда юнон ва латин кўлэмлари кучирилиб ёзилган, адабиёт ва фалсафага онд мулоқотлар олиб борилган.

VII—VIII асрларда билимларни тартиблаштириш шакли бўлган қомусий тўпламлар тузилди. Епископ Исидор Севильский (560—636) 20 жиддли қомусий асар — «Бошлангичлар ёки этимология»ни ёзди. Унда зоология, тиббиёт, география, адабиёт ва ҳуқуқдан турли хил маълумотлар келтирилган.

Европада V—VIII асрларда аста-секин жонланиб бораётган маъна-

вий-маърифий жараёнлар урта аср фалсафасининг схоластик босқичи учун маърифий-ташқилий таянч ролини уйнади. Патристика эса схоластик фалсафанинг изланиш предмети ва муаммолари доирасини белгилаб берди. У фалсафани уз бағрига олган илоҳиёт илми моделини тузишда ва Европада кенг тарқалган қомусий асарлар яратиш анъанасини келтириб чиқаришда етакчи роль уйнади. Илк урта асрлардаги маънавий-маърифий жонланиш (Каролинг уйғониши) ва патристиканинг туташтириш нуқтасида схоластик фалсафа вужудга келди.

ЎРТА АСР СХОЛАСТИК ФАЛСАФАСИ

Урта асрлар Европа фалсафасининг патристикадан кейинги босқичини схоластика ташкил қилади. Схоластика (юн. *schola* — мактаб ва лат. *scholasticos* — олим, мактаб) Европа христиан эътиқодини тушунириш ва асослашни мақсад қилиб қўйган теологик-фалсафий анъанадир. Урта асрлар Европа фалсафасининг асосчиси Алкуин (730—804) ҳисобланади. Умрининг асосий қисmini 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 рисолалар муаллифи. Фалсафада Алкуин Августин изидан боради, у орқали христианлаштирилган неоплатонизмни ўрганади. Алкуиннинг айтишича, инсоннинг Худога интилиши азалдан инсон табиатида мавжуддир. Дастлабки фалсафий-схоластик тафаккур тарзи Алкуин томонидан диалектикага берилган талқинда ўз ифодасини топди. Файласуф талқини, 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 гоявий-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 ҳайратда қолдирган булар эди.

ҲАЁТИ. Иоанн Скот Эриугена 800-йилда тутилган. 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 раҳбарлик қилган, аynи пайтда Дионисий Ареопагит ва бошқаларнинг асарларини юнон тилидан латин тилига таржима қилди. Эриугена асарларида черковни расмий таълимотидан фарқ қиладиган бидъатчи гоялар 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 «Илоҳий 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 уртасида бирор-бир нарса устида тафовут пайдо бўлса, унда файласуф, Эриугенани айтишича, ақлга кўпроқ ишонмоғи лозим. Фақат ақл орқали ваҳий нури инсонда ўз аксини топади. Фалсафа ва динни бир-биридан ажратиш Эриугена учун бемулоҳаза ишдир. Ҳақиқий фалсафа диндан булак бошқа нарса эмас, ҳақиқий дин ҳаққоний фалсафадир. Шу боис, илоҳий оламга фалсафа орқали кўтарилиш мумкин. Эриугена диалектика ҳақида ҳам фикр билдиради. Унингча, диалектика илоҳий санъатдир.

Эриугена дунёқараши платонизм, неоплатонизм ва христиан илоҳиётининг мураккаб бирикиши асосида шаклланди. Платонизмнинг таъсири мутафаккир томонидан умумийликни алоҳидалиқдан аввал мавжуд бўлишини тан олишида намоён бўлади. Умумийлик (универсалий) нарсалардан олдин уларнинг моҳияти сифатида мавжуддир. Эриугенанинг фикрича, умумийликнинг биринчи манбаи Худодир. Аynи пайтда Худо борлигини фалсафий усуллар ёрдамида талқин қилиш Эриугенани пантеизмга олиб келди. Мутафаккирнинг пантеизм руҳи билан сўғорилган фалсафий реализми «Табиатнинг бўлиниши ҳақида» асарида яққол намоён бўлади. У ҳам борлик, ҳам йўқликни табиат тушунчасига киритиб, уни туртга бўлади:

1. Яратилмаган ва яратувчи табиат — Худо. У мутлақ баркамол бўлгани боис уни билиб бўлмайди.
2. Яратилган ва яратувчи табиат илоҳий ақл ёки логосдир. Унда маъно ва яратувчилик хислати мужассамлашган.
3. Яратилган ва яратмайдиган табиат. Бу макон ва замонда мавжуд бўлган нарсалар олами.

4. Яратмайдиган ва яратилмаган табиат — бу ҳам Худо, лекин яратмайдиган Худо унга интилувчи нарсаларнинг мақсади ва интиҳосидир. Яратилган барча нарсалар яна Худога қайтади. Бу илоҳий босқичда нарсаларнинг ибтидоси ва интиҳоси тенглашади. Кўпчилик покланиб, илоҳга қайтади. Кўплик ва бирликни боғловчи ҳалқа эса логосдир.

Эриутена Худо билан бошланиб, Худо билан тугалланадиган оламни уйғун тарзда тасвирлайди. Худо моҳиятини на одамлар, на фаришталар билан оладилар. Лекин Худо борлиғи яратилган олам борлиғида намоён бўлади. Нрсаларнинг сабабий моҳиятини узида мужассамлантирган ва айни пайтда яратилган маънавий асос ғоялардир. Ғоялар мажмун Яратувчи негизидан мангу чиқиб турадилар ва нарса, ҳодисаларни яратиб турадиган куч бўлиб қолаверади. Яратиш ва унинг натижаси моҳиятан Худодан фарқ қиладиган борлиқ эмас. Яратиш Худодан, Худо эса яратилган нарсалардан ўзини инсон ақли ифода қила олмайдиган тарзда намоён этади. Эриутенанинг бу фикрлари оламнинг яратилиши ҳақидаги Инжилда баён этилган ривоятга тўғри келмас эди. Ўз пантеистик қарашларини Эриутена оламни мукамалликка, гармонияга олиб келадиган мангу ва тўхтовсиз ижод қилиш, яратиш ғояси билан боғлайди. Шундай қилиб, Иоанн Скот Эриутена ўзининг неоплатонизм руҳидаги ижодиёти билан аъёнавий христианчиликнинг кўплаб ақидаларини қайта куриб чиқиш заруриятини шакллантирди.

НОМИНАЛИЗМ ВА РЕАЛИЗМ

НОМИНАЛИЗМ ВА РЕАЛИЗМНИ ВУЖУДГА КЕЛТИРГАН ИЖТИМОИЙ-МАЪНАВИЙ МУҲИТ

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

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

булишини қоралаган, у черков биоларининг ҳашамати такаббурликдан дарак беради, деб ҳисоблаган.

Англиянинг Йоркшир аббатлигида цистерцианлар (христиан монахлик аъзолари) қурган чиройли ва ҳашаматли бино иблис васвасаси сифатида баҳоланган. Ваҳоланки, черков ва монастырларнинг узида ижтимоий-ахлоқий муҳит бузилган эди. Хайр-эҳсонлар орқасидан бойиб кетган епископлар ва бошқа даражадаги руҳонийлар фаровон ва эркин ҳаёт кечирганлар. Епископлар бойиш учун симония (Инжилда берилган ривоятга қараганда, Симония деган бир кимса апостолларга муъжиза яратиш қобилиятини унга сотишларини сураб мурожаат қилган), яъни, уз қулларида бўлган бенефиций лавозимини қурби етган кишига сотиб юборардилар. Папа Пётр Дамiani 1059 йилда Милан епископлигида архиепископдан бошлаб, энг паст лавозимда турганлар ичида симонияликда айби бўлмаган бирорта руҳоний йуқлигини аниқлайди. Бу жамоатчилик онгига салбий таъсир кўрсатишини сезган айрим черков арбоблари монастырларда ислоҳот утказишга ҳаракат қилишди. Ислоҳотчилар ахлоқий муҳит соғлом бўлган бир неча аббатликлар ва орденлар (диний жамиятлар) барпо этишди. Католик черковида мавжуд бўлган турли ижтимоий-сиёсий зиждиятлар, Янги Инжилда баён этилган христианларнинг ҳаёти билан дунёвий фаолияти уртасидаги тафовут бидъатчилик ҳаракатини келтириб чиқарган муҳим омил булди. Бидъатчи ҳаракатининг айрим намояндалари, шу жумладан, богомил-катарлар (юнон. соф, покланганлар) мавжуд жамият ва ҳатто, черков ҳам иблис томонидан яратилган, деган гоёни тарқата бошладилар. Черков уларга қарши қаттиқ кураш олиб борди. 1184 йилда утказилган Верона умумхристиан йиғилишида қабул қилинган декретда бидъатчилар черков ва давлат душманлари, деб эълон қилинди. Вазиятдан фойдаланиб, айрим черков арбоблари фалсафага ҳамла қила бошладилар. Папа Пётр Дамiani фалсафа иблис тўқиб чиқарган нарсa, 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 онд илмларга, шу соҳалар буйнча мутахассисларга бўлган талаб ва эҳтиёж кучайди. Диний фалсафада ҳурфикрлилик доираси нисбатан кенгайди. Схоластик фалсафанинг IX асрдан бери муҳокама қилаётган мавзулари (Инжилда келтирилган сузлар маъносидан тушуниш ва тушунтириш, эътиқод ва илм уртасида бўлган муносабат, инсон билимининг табиати ва бошқалар) яна баҳс доирасига тортилди. Айниқса, эътиқоднинг илмга, яратилганнинг Яратувчига, яккаликнинг умумийликка муносабати муаммоси, шу муаммонинг муҳокамаси икки бир-бирига қарама-қарши турган фалсафий йўналиш — реализм ва номинализмни келтириб чиқарди.

Реализм ва номинализм кўп асрлар давомида гарб тафаккури тарихида дам мустақил, дам қолдиқ қурилишида ҳукм сурган фалсафий фикр йўналишларидир. Бу йўналишлар урта асрлар маънавияти ва фан тараққиётига жуда катта таъсир кўрсатди.

Реализм (лот. *realis* — воқелик, мавжудлик) моддий ва маънавий нарсаларни инсон онгидан ташқарида, борлиқнинг жабҳаси сифатида мавжудлигини, реаллигини тан оладиган тафаккур йўналишидир. Бу йўналишга қура, ҳар қандай нарсанинг моҳиятини намоён этувчи, унга нисбатан яратувчи, бирламчи бўлган номоддий асос, субстанция ташкил қилади. Реализмнинг гоявий-фалсафий илдизи Афлотуннинг «эйдослар олами»га бориб тақалади. Августин Афлотун фалсафасини христианлик динидаги яратиш гояси билан бирлаштириб, яратувчининг онгида нарсаларни «турлар» ва «қурилишлари» яратилишдан олдин идеал, номоддий образ, сурат шаклида мавжуд бўлиши ҳақида тасаввурни ишлаб чиқди.

Номинализм (лот. *nominalis* — номларга оид) якка, алоҳида нарсаларни умумийлик абстракциясидан (тушунча, гоя, универсалийдан) олдин мавжуд бўлишини эътироф этадиган фалсафий йўналишидир. Номинализмга қура, 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 гоялар 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) Алқун асос солган Тур мактабига раҳбарлик қилган. Бертран Расселнинг берган баҳосига қура, у маълум даражада рационалист бўлган. Беренгар «Муқаддас овқатланиш» (1049) асарида универсалийларнинг мавжудлигини инкор қилмаган, балки фақат ҳиссий моҳиятлар ва субстанциялар, яъни «нарсалар» мавжуд, ҳиссий субстанциялардан бўлак ҳеч қандай мавжудлик йўқдир, деб таърифлаган. «Субстанциядан бошқа ҳеч қандай реаллик, мавжудлик йўқ, субстанция эса ташқи ҳиссийёт идрок қиладиган, сезиладиган нарсага мансубликдир».

Яккаликнинг умумийликка бўлган муносабати муаммосини муҳока-

ма қилишни Беренгарнинг издоши **Росцелин** давом эттирди. Мутафаккир Франциянинг Компьен шаҳрида тахминан 1050 йилда туғилган. Безансон ва Тур шаҳарларида фалсафа, мантиқ ва диалектикадан даре берган. Унинг асарлари сақланмаган, бизгача Росцелиннинг Абелярга ёзган ягона хати етиб келган, холос. Росцелиннинг қарашларига оид маълумотлар унинг танқидчилари Ансельм Кентерберийский ва Абеляр асарларида мавжуд. Черков Росцелинни бидъатчиликда айблаб (1092), уни ўз қарашларидан воз кечишга мажбур қилади, асарларини йўқ қилиб юборади. Росцелиннинг фикрича, «якка нарсалар» («*res singulares*») объектив мавжуд бўлиш хислатига эга, умумий тушунчалар эса фақат номдир. Ном, суз нима? Бу «ҳавонинг оҳангидир». Шу боис, фақат якка индивидлар, нарсалар ҳақиқатан ҳам воқеликда мавжуддир. Универсалийлар воқеликда мавжуд эмас. Улар умумий ном билан аталган индивидлар куплигидир. Биз мушоҳада (идрок) қилиб тасаввуримизда тикланадиган нарса бор, холос. Инсон ёки ҳайвонни биз тулиқ тасаввур қила олмаймиз. Росцелин номинализми ҳиссий идрок, эмпирик тажриба аҳамиятини ҳаддан-ташқари бургтириб, нарсалар, улар уртасида мавжуд бўлган, лекин сезгида бевосита инъикос этилмайдиган хосса, алоқадорлик ва қонуниятларнинг мавжудлигини назардан қочиради. Ҳали умумий алоқадорлик ва қонуниятларни урганадиган назарий фанлар тараққий этмаган даврда оламнинг ранг-баранглиги, хилма-хиллиги, табиийки, кўпроқ кузга ташланган.

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

КЕНТЕРБЕРИЯЛИК АНСЕЛЬМ

ҲАЁТИ. Илоҳиётчи ва файласуф Ансельм Кентерберийский 1033 йилда шимолий Италиядаги Аоста шаҳрида туғилган. Ёшлигида Италия, Бургундия ва Францияга саёҳатлар қилиши билан биргаликда турли мактабларда ўқиган. Бека шаҳридаги (Нормандия) машҳур Ланфранк мактабида ўқитувчилик қилган, тривиум (нутқ санъати, грамматика ва диалектика) ва ҳуқуқдан дарс берган. Аввалига руҳоний бўлган Ансельм 1062 йилда эркаклар монастирининг бошлиги этиб тайинланади. 1078 йилда аббат Херлуин улимидан 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 келиши, юнонларга қарши китоб» мавзусида маъруза ўқийди. 1109 йил 21 апрелда вафот этади. Ҳаётлигида уни «Ҳайратомуз доктор» деб аташарди.

АСАРЛАРИ. Ансельмнинг «Грамматика ҳақида», «Монолог», «Мулоҳазага қўшимча», «Иблиснинг ағдарилиши ҳақида», «Танлаш эркинлиги ҳақида» ва бошқа асарлари маълум.

ТАЪЛИМОТИ. Ансельм фалсафада кўпроқ Афлотун таълимоти анъаналарини давом эттирди. Эътиқод ва ақл муносабати муаммосини августинчилик руҳида ҳал этади («тушунтириш учун эътиқод қиламан»).

Ансельм Худонинг мавжудлигини исботловчи икки далил келтиради. Биринчидан, оламдаги уткинчилик ва тасодифийликнинг абадий ва зарурий (қонуний) асоси мавжуд бўлиб, ушбу асос Худо деб аталади. Ушбу далил файласуфнинг «Монолог» асарида батафсил шарҳланган. Иккинчи далилнинг моҳияти шундан иборатки, номукаммаллик мавжуд бўлган оламда мукаммаллик ҳам бўлмоғи лозим. Ушбу мукаммаллик ҳақидаги мулоҳазаларимиз яна Худо билан якунланади. Бу далил унинг «Мулоҳазага қўшимча» асарида баён этилган. Ансельм биринчи далилда тажрибага, иккинчи далилда эса ақлга таянади.

Ансельмнинг фикрларида файласуфларни кўп асрлар давомида қизиқтириб келган ва ечимни топилмаган муаммо қўйилган эди: тафаккурдан борлиққа ўтиш мумкинми, соф фикрдан воқеликдаги мавжудликка ўтиш мумкинми? Реалист Ансельм бу саволга ижобий жавоб беради. Унинг айтишига кўра, универсалийлар нарсалардан олдин, олам яратилгунча Яратувчининг фикри сифатида мавжуд бўлган. Тафаккур (инсон тафаккури ва Худонинг ҳиммати, яратувчан фикрлар) борлиқдан, воқеликдан олдин мавжуд бўлган бирламчи моҳиятдир. Ансельмнинг бу реалистик фикрларига номиналист Пьер Абеляр эътироз билдириб, рационалистик тамойилга асосланган таълимотини яратди.

ПЬЕР АБЕЛЯР

ҲАЁТИ. Абеляр 1079 йилда Франция шимолидаги Бретан шаҳрида дворян оиласида туғилди. Афлотуннинг «Тимей» асарини, Арастуinning мантиққа оид иккита рисоласини чуқур урганди, номиналист Росцелин ва реалист Гильом кўлида таҳсил олди. Абеляр ниҳоятда билимдон, моҳир маърузачи ва иқтидорли баҳсчи бўлган. 1113 йилда Абеляр «эркин санъатлар» магистри сифатида Парижда фалсафадан маърузалар ўқиган. Ундан илм олиш учун бутун Европадан ёшлар келар ва унга шогирд тушишни истар эдилар. Беш йил Абеляр учун ваъзлар ўқиш, мулоқот ва фалсафий баҳслар ўтказиш билан ўтди. Руҳоний Фульбернинг жияни Элоизани севиб қолганидан кейин ҳаёти нотинч бўлиб қолди. Элоиза Абелярдан фарзанд куришига қарамай, Фульбер иккала ёшни бахтли бўлишларига йўл қўймади. Абеляр ва Элоиза монастырга боришга мажбур бўлдилар. Бу ерда Фульбер томонидан ёлланган одамлар Абелярни қалтаклаб, унга оғир жароҳат етказдилар. Руҳи тушмаган Абеляр монас-

тирда ваъзлар ўқийди. Душманлари Абелярни черков рухсатини олмасдан фалсафа ва илоҳиётдан ваъз ўқишликда айблашган. Абеляр 1121 йилда чақирилган соборда бидъатчиликда айбланиб, илоҳиётга бағишланган рисоласини ёқиб юбориш ҳақида қарор қабул қилинади.

Абеляр Труа яқинида унга берилган бир парча ерда битта шогирди билан биргаликда кичкина ибодатхона қуради. Тез орада бошқа шогирдлари ҳам буни библиб қолиб, шу ерга кўчиб келадилар ва яна Абеляр маърузаларини мароқ билан тинглайдилар. Бундан хабар топган Бернар Клервоский ва Норбер унга қарши ҳужумга тайёрланадилар. Уни Бретан монастирига чақирадилар, лекин мутафаккир у ерда куп ишлай олмайди. Бу воқеалар Абелярнинг «Менинг мусибатларим тарихи» рисоласида батафсил баён қилинган. Бретандан Парижга қайтиб келган Абеляр яна диалектикадан маърузалар ўқий бошлайди. Буни эшитган душманлари Абелярни собор судига беришга қарор қиладилар. 1140 йилда суд уни яна бидъатчиликда айблаб, унинг барча асарларини ёқиб юбориш ҳақида қарор чиқаради. Папа Иннокентий II қарорни тасдиқлайди. Абеляр руҳий тушқунликка тушиб, олдинги қарашларидан воз кечганлигини эълон қилади ва Ключни монастирига жўнайди. Уша ерда 1142 йил 21 апрелда вафот этади. Элоиза бундан хабар топгач, Абеляр жасадини Параклетга олиб келиб, шу ерга кўмади.

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

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

«Икки ҳақиқат» таълимотига таяниб, Абеляр эътиқод соҳасига инсон ҳис қила олмайдиган ва реал оламдан ташқарида турган нарсалар ҳақидаги ҳукм ва фикрларни киритади. Муқаддас китоблар, деб ёзади Абеляр, баҳсли муаммоларни тадқиқ этишда диалектик услублар ва мантиқдан фойдаланишни тақиқламайди. Ўз фикрини ривожлантириб, Абеляр мантиқ фақат номлар ва тил тушунчалари билан иш қуради, метафизикадап фарқли улароқ мантиқни нарсалар ҳақиқати эмас, балки ҳукмлар ҳақиқати қизиқтиради, деб таъкидлайди.

«Универсалийлар нима?» — деган саволга Абеляр қуйидагича жавоб беради. Универсалийлар нарсалар ва объектларнинг реал хоссаларини умумлаштирувчи, бириктирувчи умумий тушунча, инсон ақлий фаолиятининг натижасидир. Улар идрок қилиш пайтида ҳосил бўлган образларни мавҳумлаштириш жараёнида ҳиссий тажрибада шаклланади, номлар

ва ҳукмларда ифодаланади. Универсалийлар объектларда, нарсаларда субстанционал моҳият тарзида мужассамланмаган. Нارسаларда универсалийлар йўқ, лекин уларда ўзларининг моҳият ва хоссаларини намоён этадиган белгилар бор. Мана шу белгилар нарсанинг у ёки бу синфга киритиш имконини беради. Демак, универсалийлар муайян нарсалар воқелигида мавжуд эмас. Улар ақлий билиш жабҳасида ўзига хос «концептуал» (тушунчалар) оламни ташкил қилиб, борлиқ мақомини олади-лар. Тўғри, Абеляр Афлотун фалсафасидаги гоёларнинг мавжудлигини инкор қилмайди, лекин улар реал оламда эмас, балки Худо ақлида мавжуддирлар. Универсалийлар ҳукм ва матнда якка нарсалар ҳақида маълумот берадиган предикат вазифани бажарадилар. Уларни ифода-лайдиган сўзлар куп мазмунга эга бўлишлари мумкин, шу боис, икки ёки ундан кўпроқ маънога эга бўлган матнлар ҳам мавжуд. Бундай ҳолат христиан адабиётларида ички зиддиятларни вужудга келтиради. Зиддиятли ва шубҳа уйғотадиган жойларни, уларнинг тили ва маъноси-ни диалектика ёрламида таҳлил қилишга тўғри келади. Агар диний матнларда бартараф қилиб бўлмайдиган куп маъноли сўзлар бўлса, унда Муқаддас китобга мурожаат қилиш лозим. Абеляр диалектика усулига таяниб, диний матнларнинг ноанъанавий талқинини беради.

Абеляр диалектик фикрловчи файласуф сифатида номинализм ва реализмнинг ашаддий талқинини қабул қилмасдан, муътадил концептуа-лизм 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 «Ўзлик-ни англаш» ҳамда «Файласуф, яҳудий ва христиан уртасидаги баҳс» рисоаларида баён этилган. Биринчи навбатда Абеляр дин эркинлиги гоёсини тарғиб қилади. У ҳар бир дин ўзида мутлақ ҳақиқатнинг муайян қисмини ифодалайди, шу боис, христианлик ўзини бирдан-бир тўғри дин, деб баҳолашига асос йўқ, дейди. Ҳақиқат диний ривоятлардан кўра, фалсафада кўпроқ мужассамланган. Фақат эркин, ўз табиий қону-нига асосланган фалсафа ҳақиқатга эришиши мумкин. Бу қонун виж-дондир.

Абеляр ишлаб чиққан номиналистик этиканинг асосий тамойили шундан иборатки, савоб келтирадиган ёки гуноҳга ботирадиган хатти-ҳаракатлар учун инсоннинг ўзи жавоб бериши лозим. Ахлоқий масъу-лият фақат унинг ўзига юклатилмоғи керак. Инсон фаолияти унинг мақсадлари билан белгиланади. Хатти-ҳаракат ўз-ўзича яхши ҳам, ёмон ҳам бўлмайди. Ҳаммаси уйлаб қўйилган ниятга боғлиқ. Гуноҳ ҳисобла-нувчи хатти-ҳаракат инсонни ишонч-эътиқодига зид равишда амалга оширилган фаолиятдир. Яъни, бир халқ вакиллариининг хатти-ҳара-кати шу халқнинг эътиқодига мос ҳолда амалга оширилган бўлса,

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

Шу нуқтаи назардан келиб чиқиб, Исо Масиҳни таъқиб остига олган мажусийларда ҳеч қандай гуноҳ йўқ, чунки уларнинг қилмишлари ўзларининг ишонч-этиқодларига зид келмаган. Нимага ишонган бўлсалар, шу асосда ҳаракат қилишган, деб ҳисоблайди файласуф. Табиийки, шаклланган анъанага мос келмайдиган бу фикрлар черков доиралари томонидан бидъат гоълар сифатида баҳоланган.

Абеляр Исо Масиҳнинг ердаги бурчининг анъанавий талқинини шубҳа остига олади. Исо Масиҳнинг ҳақиқий бурчи, дейди файласуф, инсониятдан Одам Ато ва Момот Ҳавонинг гуноҳларини олиб ташлаш эмас, балки барча инсонлар эришиши лозим бўлган олий ахлоқ намунасини беришидир. Демак, инсон гуноҳкор бўлиб туғилмайди. Абелярнинг фикрича, инсоният Одам Ато ва Момот Ҳаводан гуноҳга мойилликни олмаган, у фақат гуноҳи учун тавба қилиш лаёқатини олган. Урта асрлар фалсафасининг буюк намоёнчаси Пьер Абеляр схоластик услуб асосчиси сифатида танилди. Унинг бир-бирига зид мулоҳазаларини таҳлил қилиш услуби нафақат урта асрларда, балки янги замонда ҳам фалсафий тафаккур тараққиётига сезиларли таъсир кўрсатди.

ЎРТА АСР СХОЛАСТИКАСИ

XII аср охири — XIII аср бошларида Ғарбий Европада ижтимоий-иқтисодий тараққиёт олдинги даврга қараганда анча жадаллашди. Мазкур жараённинг заминида ишлаб чиқариш соҳасида юз берган бир қатор муҳим ўзгаришлар натижасида қишлоқ хўжалиги ва ҳунармандчиликда янги меҳнат қуроллари, воситалари пайдо бўлди. Шаҳарлар ривожланиб, айримлари халқаро савдо марказлари сифатида тараққий этдилар. Табиийки, бундай шаҳарлар маданият ва маърифат учоқлари 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 епископ Раймунд бошчилигида таржимонлар гуруҳи тузилиб, араб тилида ёзилган китобларни латин тилига таржима қила бошлайдилар. Шу тариқа урта аср Европа зиёлилари Ал-Хоразмий, Ал-Фарғоний, Форобий, Ибн Сино, Ал-Хайсам, Ибн Рушд ва бошқа Шарқ алломаларининг ижодлари билан танишдилар. Шунингдек, антик файласуфларнинг араб тилига ўтирилган китобларини латин тилига таржима қилиш анъанага айланди. Арабчадан латин тилига Афлотун, Плотин, Прокл,

Секст Эмпирик, Диоген Лаэртский, Гален, Евклид ва бошқаларнинг асарлари таржима қилинди. Айниқса, Арасту асарлари алоҳида урин эгаллади. Олдинги даврда файласуфлар Арастунин мантикқа онд рисола-ларини билишган, холос. Таржима туфайли унинг купчилик асарлари маълум бўлди.

Дастлабки пайтларда Августин таълимотини гоёвий-мафкуравий асос қилиб олган черков янги бидъатчилик пайдо бўлишдан хавфсираб, Арасту асарларини ўқув юртларида ургатишга қаршилиқ курсатди. Арасту метафизикасини урганиш Папанинг 1210 ва 1215 йилда чиққан фармойишлари билан тақиқланди. Папа Иннокентий фаолият курсатган вақт (1198—1216) черков ҳокимияти христиан оламида олий ҳокимиятга айланган, барча қирол ва императорлар унинг вассаллари эканлигини тан олган давр эди. Даъво шу даражага етдики, Иннокентий II узини апостол Пётрнинг эмас, балки Исо Масиҳнинг ноиб эканлигини эълон қилди.

Папа Григорий IX 1231 йилги фармойиши билан олдинги декретларни янгилади ва, айни вақтда, Арасту асарларини католицизм этиқодига мувофиқлаштирувчи комиссия тузди. Бу давр тақозоси эди. Августинчилик таълимоти урта аср маънавият ва маърифатининг муҳим таянчига айланган университетлар, уларда утиладиган фанлар учун ҳар жиҳатдан тор бўлиб қолган эди. Афлотун ва Августин фалсафасида умумий гоёлар, яратувчилик, уларнинг бирламчилиги ҳақида фикр юритилади. Университетларда математика, физика, астрономия ва бошқа табиий фанлар урганилиб, улар оламдаги нарсаларнинг айрим, хусусий хоссаларини урганишга чорлар эдилар. Арасту асарларини урганишга йўл очилгандан кейин икки гоёвий-назарий йўналиш бир-бири билан тўқнашди. Бу эски мавқеда турган августинчилар ҳамда аверроистлар ўртасидаги гоёвий кураш эди. Папанинг Арасту асарларини кўриб чиқишга онд топширигини Альберт Больштед ва Аквиниялик Фома бажаришга киришганларида Парижда *Сигер Брабанд* (1240—1281) бошлиқ аверроистларнинг довуғи бутун Европа бўйлаб тарқалаётган эди. Сигер ва унинг тарафдорлари Ибн Рушд асарларида Арастунинг қарашлари аниқ баён этилган, деб ҳисоблашарди. Сигер Арастунин файласуф, Ибн Рушдни унинг шарҳловчиси, деб атаган.

Араб файласуфи **Ибн Рушд** (1126—1198) Арасту асарларига шарҳ бериш билан бирга, унинг материя ҳамда ҳаракатнинг чексизлиги ва яратилмаганлиги, оламдаги нарсалар сабабий қонуниятларга бўйсунгани каби тасаввурларини ривожлантирди, ўзи ягона шахсиз субстанция бўлган мавҳум дунёвий ақл гоёсини ишлаб чиқди. Шу боис, Ибн Рушд индивидуал жоннинг мангулигини, нариги дунёдаги ҳаётни инкор қилган. Файласуф «икки ҳақиқат» таълимотини асослаб бериб, фан ва фалсафани дин назоратидан озод қилишга ҳаракат қилган. Ғарб аверроистлари, айниқса, «икки ҳақиқат» таълимотига катта эътибор бердилар. Улар-

нинг фикрича, фалсафа илоҳиётдан мустақил бўлиши лозим. Улар илмни эътиқоддан ажратганлари боис илмни эътиқодга, фалсафани илоҳиётга қарама-қарши қўйдилар.

Сигер Брабанд «Оламнинг мангулиги ҳақида», «Сабабларнинг зарурилиги ва алоқадорлиги», «Ақлли жон ҳақидаги масалалар» каби асарларида номиналист аверроистлар танлаган назарий-фалсафий йўналишнинг хусусиятларини яққол курсатди. Аверроистлар табиат ҳодисаларида умумий сабабий алоқадорлик ҳукм суришини, осмондаги сайёраларнинг ҳаракатлари ва ердаги жараёнлар, шу жумладан, ижтимоий ҳаёт ва давлатларнинг алмашинуви табиий зарурият кўринишида содир бўлишини исботлашга ҳаракат қилдилар. Улар руҳни моддийлиги ва индивидуал мангулигини инкор қилиб, «ақл бирлиги» таълимотини ишлаб чиқишди. Бу таълимотга кура, Худо («фаол ақл») ва узида кўпликни мужассамлантирган инсон ақли («пассив ақл») барчалар учун умумий бўлган номоддий субстанцияни ташкил қилади. Ақл, ҳақиқат ва дунёвий фалсафага асосланган аверроизм таълимоти черков доираларининг норозилигини келтириб-чиқарди. Париж епископи Тампье 1276 йилда аверроистларнинг 13 тезисини, папа Иоанн XXI 1277 йилда 219 та тезисларини қоралади.

БУЮК АЛЬБЕРТ

ҲАЁТИ. Немис файласуфи, доминикан илоҳиётчиси, табиатшунос, граф Альберт фон Больштед (1193—1270) зодагонлардан бўлиб, Падуан университетидан ўқиган. У 1223 йили доминикан орденига кирди. Сўнгра 20 йил давомида Кёльн университетидан ўқитувчилик қилди, 1245 йилда эса Париж университети илоҳиёт факультетида магистр бўлди. Файласуф 1260 йилдан бошлаб, Кёльндаги доминикан университетидан даре берган, Фома Аквинскийга устозлик қилган, «қомусий олим» («Doktor universalis») 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 қўнт билан урганади. У Арасту асарларига шарҳлар, минералогия, ботаника ва зоология бўйича китоблар ёзган. Альберт машҳур «Теология йиғиндиси» номли асарининг муаллифидир. 1890 йилда унинг 38 жилддан иборат асарлари чоп этилган.

ТАЪЛИМОТИ. Буюк Альберт илоҳиёт билан фалсафани келиштиришга интилган. Унинг фикрига кура, 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 туташтиришга муваффақ бўлди. Унинг мулоҳазаларига қура, турт ибтидо — материя, замон, фаришталар олами ва осмон барча нарсалардан аввал яратилган.

Файласуф моддий оламга фаоллик, ҳаракат ва тартиблилик бағишлайдиган қушма таркибли номоддий моҳиятлар (фаришталар, одам жонининг мангу қисмлари — фаол ақллар) мавжудлигини эътироф қилади. Шу боис, мутафаккир моҳияти уз борлигига мос келадиган «оддийлик» (бирламчи элементлар) ва борлиги моҳиятига мос келмайдиган «таркибли бирикма»ни фарқлайди. Масалан, ҳайвон борлиги танаси билан айнан эмас, у ҳиссиёт, жон, тана, ҳаёт, шакл каби борлиқ турларидан иборат «таркибли бирикмадир».

Билиш муаммосини талқин қилишда, Альберт олам ва борлиқни билиш мумкинлигини қайд этади. У ута рационализм ёки ута сенсуализм мавқеини эгалламайди. Унинг фикрига қура, илмий билишнинг асосий усули кузатишдир. Ақл ҳиссиётдан ажралмас, билиш идрок қилиш ва тафаккур юритишнинг бирлигидан иборат.

Инсон учун энг олий ҳолат — Худони мушоҳада қилиш, Худо борлигига кетишдир, деб уйлайди Альберт. Инсон табиатининг бир томонини моддийлик, ҳиссиёт, тана ташкил қилади. Шундай экан, жон ва танани қарама-қарши қуйиш нотутридир. Инсонни бошқа томони жон, рух, маънавият, мушоҳада ва ақлдан иборатдир. Ахлоқни Альберт ақлдан келтириб чиқармайди. Ахлоқ биринчи навбатда виждоннинг маҳсулидир. Шундай қилиб, Буюк Альберт Арасту фалсафасидаги қатор табиий-илмий билимларни схоластиканинг таркибий қисмига айлантирди.

АКВИНИЯЛИК ФОМА

ҲАЁТИ. Фома 1225 йилда туғилган. У граф Ландольфнинг угли эди. Мотекассино шаҳридаги бенедиктлар монастирида тарбияланган, Неапол университетида эркин санъатларни урганган. 17 ёшида доминиканлар орденига киради. У ердан уни Парижга ўқишга юборишади, унинг ўқитувчиси Буюк Альберт эди. 1252 йилда у яна Парижга қайтади ва ўқишини давом эттиради. Италияда булганида Аристотель асарлари билан танишади. 1268—1272 йилларда яна Парижда бўлади. Бу ерда илоҳиётдан машҳур ўқитувчи бўлиб танилади, қўп схоластлар билан муҳим илоҳиёт масалалари бўйича баҳс юритади. 1274 йилда Лион шаҳридан сафарга чиққанида Террагино шаҳри яқинидаги Фоссануова монастирида вафот этади. Ўз табиатининг мулойимлиги учун «Фаришга доктор» деган унвон олади.

АСАРЛАРИ. Фоманинг ижодий мероси ҳам Альбертники сингари бой. Унинг асарларини қуйидаги гуруҳга ажратиш мумкин:

1. Аристотелнинг «Аналитика», «Никомах этикаси», «Метафизика», «Физика», «Жон ҳақида», «Осмон ва ер ҳақида», «Табиий нарсаларнинг

вужудга келиши ва ўлим ҳақида», «Политика» ва бошқа асарларига шарҳлар.

2. Кичик фалсафий рисоалар. Уларнинг ичида энг муҳими — «Аверроэсчиларга қарши ақлнинг бирлиги ҳақида».

3. Умумлаштирувчи илоҳиётчилик рисоалари. Уларнинг энг муҳимлари — «Петр Ломбардскийнинг китобларига шарҳлар», тугалланмаган «Илоҳиёт умумлашмаси» («Сумматеологии»).

4. «Саволлар» деб аталмиш асарида турли илоҳиёт руҳидаги масалалар таҳлил қилинади. Бу, уз навбатида, уша даврда ўқитувчилар, талабалар уртасидаги турли мунозаралар, савол-жавоблар 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. ~~Хуқуқ, 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 тushунтириш. Шунингдек, Фома объектив, тўғри билимга эга бўлиш мумкинлигини тан олади. Шунингдек, фақат инсон ақлнинг фаолиятигина ҳақиқат бўла олади, деган тасаввурларни ҳам инкор қилади, унингча, билим ичкарига, фикрларнинг субъектив шаклларига эмас, объектга, ташқарига қаратилиши керак.

Лекин билим объектив ва ҳақиқат бўлишига қарамасдан, у ҳамма нарсани қамраб ололмайди. Фалсафий, метафизик билим дунёси устида бошқа бир дунё борки, у билан илоҳиёт шуғулланади. Бу дунёга тафаккурнинг табиий кучи билан кириш мумкин эмас. Бу масалада у илк схоластиканинг айрим вакилларида фарқ қилади. Масалан, Ансельм, Абелярлар христиан ақидашунослигининг ҳамма соҳаларини ақл билан эгаллаш мумкин, деб ҳисоблаганлар.

Фома таълимотича, христианлик динининг ута муҳим сирлари фалсафа ва билимдан ташқарида бўлади. Масалан, уч худоликнинг ягоналиги (триединство). Исонинг қайта тирилиши ва ҳоказо. Бу ерда гап гайритабиий ҳақиқатлар ҳақида кетаяпти. Масалан, илоҳий каромат, шафот, иноят ва ҳоказо. Булар фақат этикоддадирлар. Лекин унингча фан ва дин уртасида қарама-қаршилик йўқ. Христиан дини ақлдан устун туради, лекин ақлга қарама-қарши эмас, ҳақиқат фақат битта, чунки у

Худодан келиб чиқади. Христиан динига қарши инсон ақли позициясидан қарама-қарши қўйилган далиллар комил, илоҳий ақлга қарама-қаршидир, инсон тафаккури эга бўлган воситалар эса етарли эмас, бундай фикрни Фома ҳамма вақт ўзининг баҳс юритувчи рисолаларида таъкидлайдики, бу мунозара рисолалари мушрикларга ҳам, христиан, шаккок (еретик)ларга ҳам қарши қаратилган эди.

Унингча, фалсафа илоҳиётга, динга шунинг учун хизмат қилиши керакки, у диний ҳақиқатларни акс эттириши, уларни тафаккур категорияларида талқин қилиши, шунингдек, динга қарши бўлган сохта далилларни инкор қилиши керак. Фалсафанинг ўзи ғайритабiiий ҳақиқатни исбот қилолмайди, лекин унга қарши қўйилган далилларни кучсизлантиради. Фома дунёқарашида илоҳиётнинг қуроли сифатидаги фалсафанинг роли ўз аксини мукамал топган.

Аквинскийнинг борлиқ ҳақидаги таълимотида Аристотель таълимотининг унсурлари яна ҳам кўпроқ намоён бўлади. Лекин Фома Аристотелнинг табiiий-илмiiй қарашларини мавҳумлаштиради. Ундан фақат христиан илоҳиётни учун хизмат қилиши мумкин бўлганларни олади.

Унингча, олам бир-биридан ажралган бир неча погоналарга бўлинган тартибда мавжуддир. Энг кенг поғона — ўлик табиат. Унинг устида усимлик ва ҳайвонот дунёси мавжуд. Улардан эса энг юқори поғона — одамлар дунёси келиб чиқади. Одамлар дунёси ғайритабiiий, руҳий дунёга ўтиш босқичидир. Ҳамма мавжуд нарсаларнинг мақсади, маъноси, олиий даражаси, биринчи мутлақ сабаби, энг комил реаллик Худодир. Аквинский Аристотель метафизикасини Платон ғоялари билан қориштиради. Бу айниқса, эссенция билан экзистенция (моҳият ва ҳодиса) тушунчаларини талқин қилганда равшан намоён бўлади. Унингча, ҳар бир — ҳам якка, ҳам илоҳий мутлақ шаклидаги мавжуд нарсалар моҳият ва ҳодисадан иборат. Ҳар бир нарсанинг моҳияти якка, айрим эмас, балки уруғ (родовое) хусусиятлари белгиларида мавжуддир. Худо моҳият, мавжудлик (ҳодиса) билан бир хилдир. Ҳамма яратилган нарсаларнинг моҳияти эса, аксинча, уларнинг мавжудлик ҳолатига мос келмайди. Чунки, у уларнинг яккалик ҳолатидан келиб чиқмайди. Ҳар бир якка нарса яратилган. Улар тасодифийлик ва шартланганлик характери эга. Фақат Худоғина мутлақ, шартланмаган, шунинг учун у зарурий вужуддир, чунки зарурият унинг моҳиятидадир. Худо олиий, вужудий борлиқдир. Яратилган нарсалар мураккаб борлиқдир. Моҳият ва мавжудлик (ҳодиса) ҳақида Аквинский таълимоти Худо ва дунё муносабатлари масаласини дуалистик ҳал қилади. Бу эса христиан монотензми (яккахудолик)нинг асосий тамойилларига мос келади.

Аквинский талқин қилишда Аристотелнинг материя ва шакл категориялари ҳақидаги таълимотидан ҳам фойдаланади. Унингча, моддий нарсалар ноаник, пассив материя ва фаол шаклнинг бирикмасидан иборат.

Нарсалар шаклнинг пассив материяга киришлари орқали реалликка, ҳодиса ва воқеликка айланади. Шакллар материядан ажралган, фаришта ва руҳлар каби ғоялар тарзида мавжуддир. Бу Фома таълимотини Аристотель таълимотидан жиддий фарқлантиради. Чунки, Аристотелда шакл материя билан ҳамма вақт бирликда бўлади. Фақат шакллар шакли — Худогина танасиз мавжуд. Моддий ва руҳий олам уртасидаги фарқ шундаки, моддий-жисмоний олам материя ва шаклдан иборат, руҳий олам эса фақат шаклга эга.

Фоманинг шакл ҳақидаги таълимоти билан бевосита унверсалийлар ҳақидаги таълимоти боғланган. Бу масалада у муътадил реализм позициясида туради. Унингча, биринчидан универсалий (умумий тушунча)лар якка нарсалар моҳияти шаклида мавжуддир, иккинчидан, улар якка нарсаларни мавҳумлаштириш (абстракция) жараёнида инсон онгида мавжуддир, учинчидан, улар илоҳий онда якка нарса ва ҳодисаларнинг идеал образи сифатида нарсаларгача мавжуддир. Худди шу учинчи хил куринишда Фома таълимоти Аристотель таълимотидан фарқ қилади.

Бунда Фома объектив идеализм позициясида туради. Унинг таълимотича, Худонинг борлиги ақл билан исбот қилинади. У Ансельм Кентерберийский томонидан талқин қилинган Худонинг борлигини онтологик исботини инкор қилади. Унингча, «Худо бордир», деган ибора ақл учун равшан ва туғма эмас. Худонинг борлиги исбот қилиниши керак. Фома Худонинг борлигининг бешта исботини келтиради.

Биринчи исбот — табиатда ҳаракатнинг мавжудлиги. Ҳар бир ҳаракат қилаётган нарса бошқа қандайдир бир нарса орқали ҳаракатга келади. Лекин бу ҳаракатларнинг қатори узлуксиз бўлиши мумкин эмас. Акс ҳолда биринчи «ҳаракатга солувчи» ҳам у туфайли ҳаракат қилади. Биринчи ҳаракатга солувчининг мавжудлиги шу билан белгиланади. Бу эса Худодир.

Худо борлигининг иккинчи исботи таъсир қилувчи сабабнинг моҳиятидан келиб чиқади. Дунёда таъсир қилувчи қатор сабаблар бор. Бирон нарса ҳам уз-узининг таъсир қилувчи сабабчисисиз бўлиши мумкин эмас. Акс ҳолда, у узидан 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 узаро муносабатлар занжирини ҳам узлуксиз тасаввур қилиш мумкин эмас. Тасодифий нарса зарурий нарсага боғлиқ. Бу зарурий нарса зарурийлиги эса ё бошқа зарурий нарсага боғлиқ ёки унинг зарурийлиги узида мавжуд. Оқибатда шу нарса аниқланадиги, 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 олний даражадаги камолот даражаси борки, у ҳам Худодир.

Худо борлигининг бешинчи исботи теологик исботдир. Яъни, ҳамма нарсаларнинг мақсадга мувофиқ яратилганлигидир. Унинг асосида бутун табиатда намоён буладиган фойдалилик ётади. Бу таълимот буйича, ҳамма нарса, ҳатто фойдасиз ва тасодифий бўлиб қуринган нарсалар ҳам қандайдир мақсадга интилган, бирон маънога эга, бирон фойдаси бор. Демак, шундай бир онгли моҳият борки, ҳамма табиий нарсаларни мақсадга йуналтиради. Бу Худодир.

Албатта, қуриниб турибдики, бу таълимот маълум даражада Аристотель ва Августин таълимотига ҳам яқин. Худонинг моҳияти ҳақида гапириб, Аквинский ўрта йўлни танлайди. Яъни, шахс сифатидаги Худо тасаввур билан Худони бутунлай билиб булмас моҳият 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 яратилишни англатади. Ҳар бир нарса фақат чексиз, комил Худо борлигининг заррачаси сифатида тушунилиши мумкин. Инсоннинг билими ҳамма нарсада комил эмас, лекин у бизга мукаммал, ўз узидаги мутлақ борлиқ сифатидаги Худони билишимизга ёрдам беради.

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

Фома таълимотида инсон жонининг моҳияти масаласи ҳам муҳим ўринни эгаллайди. У қўп рисоаларида сезгилар, хотира айрим руҳий қобилиятлар, уларнинг узаро алоқалари ва билиш ҳақида ёзади. Бу масалада ҳам Аристотелнинг пассив материя ва фаол ақл ҳақидаги таълимотидан келиб чиқади. Унингча, жон ҳамма ҳаётий воқеа ва жараёнларда шакллантирувчи тамойил, моҳиятдир. Инсон жони танасиз, материясиз соф шакл, материяга боғлиқ бўлмаган руҳий субстанция. Унинг йўқолмаслиги ва улмаслиги 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 руҳий субстанциянинг улмаслигини исботи, деб ҳисоблайди. Бу нарса эса, яқка жонлар устида турувчи қандайдир умумий жоннинг улмаслиги ҳақидаги Ибн Рушд (Аверроэс) таълимотига зиддир. Айрим руҳий қувватлар, уларнинг хусусиятлари масаласида ҳам Фома Аристотель таълимотидан келиб чиқади. Унингча, усимликларга хос бўлган, модда алмашилиши ва қўпайиш хусусиятига эга бўлган усимлик (вегетатив) жони бор. Ундан юқорироқ поғонада турувчи сезиш, ҳис қилиш, интилиш, эркин ҳаракат қилиш хусусиятларига

эга булган ҳайвонот жони. Инсонда эса бу хусусиятлардан ташқари онглик хусусияти — ақл бор.

Фома ақлни иродадан устун қўяди. Онгни иродадан афзал ҳисоблайди. У шундай фикр юритади: агар биз нарсаларни уларнинг ички моҳиятлари орқали эмас, балки, ташқи кўринишлари асосида билар эканмиз, демак, биз ўз жонимизни бевосита эмас, билвосита, интуиция орқали биламиз. Фоманинг жон ва билиш ҳақидаги таълимоти рационалистик руҳда. Доминикан орденининг монахи булган Фома таълимоти францискан монахларининг фақат психология соҳасида эмас, бошқа соҳалардаги қарашларига ҳам қарама-қаршидир. Францискан монахларининг қарашларида инсон билишининг фаоллиги таъкидланади. Фома эса Аристотель таълимотига илова қилиб, билишнинг пассив характерини курсатади. Билишда у борлиқнинг образли қабул қилинишини таъкидлайди. Агар образ ҳақиқий борлиқ билан мос келса билим туғридир.

Инсон билимининг манбаи масаласида ҳам Фома дастлаб Аристотель таълимотидан келиб чиқади. Унингча, билишнинг манбаи илоҳий гояларни ёки уларни хотирлашда эмас, балки тажрибада ҳиссий қабул қилишда. Билимнинг ҳамма маҳсулоти сезгилардан келиб чиқади. Ҳиссий тажриба фақат яқка, 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 белгилловчи омили, деб Фома ирода эркинлигини курсатади. Бу масалада ҳам у Августин ва францисканлар таълимотига қарши чиқади. Олижаноблик белгилари сифатида Фома юнон фалсафасидаги анъанавий турт тури: донолик, жасурлик, муътадиллик, адолатлардан ташқари яна уч христианлик олижаноблигини — имон, умид ва муҳаббатни ҳисоблайди. Олижаноблик ҳақидаги Фома таълимоти мураккаб, лекин бу таълимотнинг марказий гояси оддий. Бу қуйидаги гояга асосланади: инсон табиати ақлдор. Демак, қим ақлга қарши булса, у инсонга ҳам қаршидир. Ақл иродадан устун ва уни бошқаради. Унингча, ҳаётнинг маъноси бахтдор. Бахтни эса у Худони билиш, деб ҳисоблайди. Билиш инсоннинг энг олий вазифасидир. Худо — билишнинг тубсиз манбаи, инсоннинг охириги мақсади. Бу мақсадга эришиш йули синовларга тула. Ақл инсонни ахлоқий тартибга етаклайди. Ахлоқий тартиб — илоҳий қонунлар. Ақл абадий роҳат ва бахтга эришиш учун нима қилиш кераклигини инсонга ургатади. Фома табиат, моддий дунё, табиий илмий масалалар билан ҳам қизиққан. Файласуф, энг аввало, ахлоқий дунё, яъни жамият масалалари билан қизиқади. Унинг диққат марказида маънавий ва ижтимоий масалалар алоҳида урин эгаллайди. Қадимги юнонлар сингари у ҳам одамни, энг аввало, жамиятда, давлатда олиб қарай-

ди. Давлат умумий фаровонлик ҳақида ғамхўрлик қилиш учун мавжуддир, дейди. Лекин Фома ижтимоий тенгликка мутлақ қарши чиқади. Табақаланиш фарқлари абадийдир, дейди. Қуйи табақалар ўз хужайинларига бўйсунишлари керак, умуман бутун христианлар учун бўйсунуш олижанобликдир. Давлатнинг энг афзал шакли монархиядир. Худо дунёда, жон танада қандай ўрин эгалласа, монарх ўз подшолигида шундай ўрин эгаллаши керак. Олижаноб ва адолатли подшонинг ҳокимияти Худонинг оламдаги ҳокимиятининг акс этишидир.

Монархиянинг вазифаси фуқароларнинг фаровонлигини таъминлашдир. Бунинг учун, энг аввало, тинчликни сақлаш ва фуқароларнинг фаровонлигини таъминлаш керакдир. Давлатнинг ташқи мақсади ва мазмуни эса самовий роҳат-фарогатга эришишдир. Бунга эса фуқароларни давлат эмас, черков етаклайди. Лекин ҳар қандай черков эмас, балки ердаги Худонинг ўринбосари бўлган Рим папаси бошчилигидаги черков. Черковнинг роли давлатнинг ролидан юқоридир, шунинг учун дунёвий ҳокимлар черковга бўйсунуш керак. Ҳамма нарсани қамраб олувчи ҳокимият фақат черковга тегишлидир.

Фоманинг ўлимидан кейин доминиканлар орденида ва умуман бутун католик черковида унинг таълимотининг устунлигини таъминлаш учун кескин кураш кетади. Бунга энг аввало, Августин таълимотига эргашган францисканлар ордени қаршилик кўрсатади. Бу орден вакиллари учун Фома отологик ва гносеологик таълимотининг айрим томонлари номақбул эди. Масалан, одам фақат бир нарсага, яъни ҳаракат қилувчи жон шаклида бўлиб, унга ҳамма нарса бўйсунади, деган таълимот. Улар таълимотнинг жонни билиш материя мавжудлигини инкор этишини ҳам тан олмаганлар. Шунинг ҳам айтиш керакки, доминиканлар орденининг ўзида ҳам айримлар Фомага қарши чиққанлар.

XIII аср ва XIV аср бошларида доминиканлар орденида Фома таълимоти (томизм) етакчи ўринни эгаллайди. Фома унинг «биринчи доктори». 1323 йилда эса «авлиё» деб эълон қилинади. Фома таълимотининг маркази дастлаб Париж университети, кейинчалик Кельн университети бўлиб қолади. Секунда-аста томизм (Фома таълимоти) черковнинг расмий доктринасига айланади.

РОДЖЕР БЭКОН

ҲАЁТИ. Роджер Бэкон (1214—1292) қомусий билимга эга бўлган олим ва файласуф сифатида танилди. У ўз давридаги фан ва фалсафага доир араб ва юнон тилидаги манбаларни чуқур ўзлаштирди. Бэкон Оксфорд университетида ўқиди, Роберт Гросетестнинг шогирди бўлди. Сунгра магистрлик даражасини олиб, 1236—1247 йилларда Париж университетида дарс берди. Бэкон 1256 йилда францискан орденига кирди. Уни

қомусий билимлари учун «Ажойиб доктор», деб атаганлар. Бэкон математика, физика каби табиий фанларга кўпроқ қизиққанлиги учун, дунёқараши асосан илмий-табiiй гоялар ва тасаввурлар таъсирида шаклланган. Роджер Бэкон табiiй-илмий тажрибалар ўтказиб турарди. Кўп ҳолларда Бэкон тажрибалар ўтказганда, сеҳргарлик билан шугулланаяпти, деган шубҳа билан францискан ордени раҳбари Бонавентура 1257 йилда уни ўз назорати остига олади ва асарларини тақиқлайди. Шу вақт папанинг Англиядаги элчиси Ги де Фульк Бэконга ўз илоҳий-фалсафий қарашларини ифодалаб, асар ёзиб беришини сўрайди. Қисқа вақт ичида Бэкон уч қисмдан иборат «Катта асар» китобини ёзиб, тутатади. Асар ижобий баҳоланиб, Бэконга илмий ва фалсафий тадқиқотлар олиб боришга рухсат берилади.

Файласуф 1271 йилда ёзган «Фалсафий мажмуа» асарида руҳонийларнинг жаҳолатпарастлигини танқид қилди. Шу билан, францискан ордени бошлиғи Асколи буйруғи билан Бэконни ҳибсга оладилар ва 14 йил қамоқхонада сақлайдилар. У 1292 йилда озод этилади ва кўп вақт ўтмай вафот этади.

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

ТАЪЛИМОТИ. Арастунинг илмий-фалсафий гоялари ҳамда мусулмон Шарқи фалсафий-илмий таълимоти мутафаккирнинг дунёқарашини шаклланишида ҳал қилувчи роль ўйнаган. Айни пайтда файласуф олдинги ва ўз замонда мавжуд бўлган билимларга нисбатан ниҳоятда танқидий муносабатда бўлади. Бу масалада уни Петр Абеляр билан руҳий маслакдош деса бўлади. Ҳатто Арасту ҳам, дейди мутафаккир, инсон донишмандлигининг чегарасига етгани йўқ. Бэконнинг фикрича, Арастудан кейин фалсафа фанининг йўлбошчиси Ибн Синодир. Унинг асарларида Шарқ файласуфларидан Ибн Сино, Форобий ва Ибн Рушд энг кўп тилга олинган.

Универсалийлар масаласини Р. Бэкон муътадил реализм мавқеида туриб ҳал қилади. Тур ва ҳилга 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. Инсониятнинг яратилишида Худо Одам Атодан бошлаган. Бу фикр уни яқкаликни бирламчи қилиб олган номинализм билан яқинлаштиради. Айни пайтда Бэкон умумийликнинг объектив мавжудлигини тан олади, лекин шу билан бир-га, умумий ҳислатлар ва моҳиятнинг олам ҳамда уни предметларида мавжуд бўлишини асослаш фалсафанинг асосий вазифаси, деб ҳисоблайди.

ТАЖРИБА МУАММОСИ. Билим инсон ҳаётини яхшилаш, қудратини юксалтириш учун керак, дейди Бэкон. Санъат ва табиатнинг сирлари, магиянинг қабиллиги ҳақидаги рисоласида у ўзининг башоратомуз орзуларини баён этади. У бир киши бошқарадиган эшаксиз кема, отсиз тез юрадиган арава, учувчи аппаратлар ҳақида ёзади. «Катта асар» китобида қуёш нурини тўплаб, ўз йулида учраган нарсани ёқиб юборадиган ойнани яратиш имкониятини берадиган амалий астрономия ҳақида фикр юритади. Бундай ихтиролар, дейди Бэкон, давлат қудрати учун катта аҳамиятга эга. Лекин уларни амалга ошириш учун тажрибага асосланган билим керак. Бундай билимни олиш йулида эса тўртта гов турибди. Уларнинг биринчиси ҳар қандай нуфузга (авторитетга) эргашавериш кайфиятига, иккинчиси урф-одатларнинг салбий таъсирига, учинчиси омманинг нодонлигига, тўртинчиси донишмандлик ниқобини кийган нодонликка алоқадордир. Ушбу тўрт иллат ҳар қандай бахтсизликнинг сабабидир.

Мутафаккир фикрига кўра билишнинг 3 хил усули бор: нуфуз (илоҳиёт усули), мулоҳаза ва тажриба. Нуфуз мулоҳазага, мулоҳаза эса тажрибага таянади. Билиш ва тажрибанинг узаро муносабати, билишнинг вазифаси ва мақсадини тушунтиришда Бэкон схоластларга эмас, балки Флоренсий, Ибн Сино каби мусулмон мутафаккирларига яқин турган. У фалсафа ва бошқа фанларни яхлит бир тизимга айлантиришга ҳаракат қилди. Физика таркибига Бэкон оптика, астрономия, алхимия, тиббиёт, техник илмларни киритган. Геометрия, арифметика, астрономия ва мусиқа фанларига амалий илмлар — астрология, муҳандислик санъати таянади. Математикани Бэкон инсон ақлининг туғма ҳислати, «табиий» мантиқ сифатида схоластик мантиққа қарама-қарши қўяди. Дедуктив тузилиш ва исботлаш салоҳиятига эга бўлган математиканинг 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 юритади. Шунинг учун, унинг асарлари фалсафий фикрлар тарихини урганишда катта аҳамиятга эга.

СХОЛАСТИК МАНТИҚ

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

лар, дарсликлар пайдо бўлди. Булар олдинги «Эски мантиқ» (Logika vetis), Арастунинг «Категориялар», Порфирийнинг «Кириш», Боэцийнинг мантиққа оид рисоалари асосида ишлаб чиқилган эди. Арастунинг мантиққа оид асарларини шарҳлаш жараёнида мустақил ёзилган рисола ва дарсликлар вужудга келди. Бунинг заминида мантиқ фанига булган эҳтиёжнинг усиши ётади. Ҳуқуқ, математика, риторика, тиббиёт фанларининг ривожу бу соҳаларда назарий мулоҳазалар юритиш, 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 мантиқ» йуналиши пайдо бўлди ва ривожланди. Бу йуналишнинг пайдо булишида оксфордлик Лампертнинг «Мантиқдан мажмуа» асари, Уильям Шервуднинг «Мантиқ фанидан дарслик», унинг шогирди испаниялик Пётрнинг «Мантиқ асосидан қисқача мажмуа» асари муҳим роль уйнади.

Янги мантиқ тўғри, изчил фикрлаш ҳақидаги фан сифатида эҳтимолли, ноаниқ-ҳукмларни таҳлил-қиладиган—диалектикадан фарқ қилиши қайд қилинди.

Испаниялик Пётр (1276 йилда Иоанн ХХІ исми остида Рим папаси булган) «Мантиқ асосидан қисқача мажмуа» китобида Арасту мантигига яқун ясади ва янги мантиққа оид муаммони қўйди. Мазкур асарнинг алоҳида қисми «Атамаларнинг хоссалари ҳақида» деб аталади. Муаллиф бунда Ламберт ва Уильямнинг мантикий ғояларини ривожлантириб, семиотика (белгилар ҳақидаги фан) илми муаммоларини, хусусан, мантиқ ва грамматиканинг муносабати, атамалар маъносининг ўзгариши каби масалаларни таҳлил қилади.

ХІІІ аср фалсафаси ва мантиқ фанининг йирик намояндаси Раймонд Луллий (1235—1315) булган. У «Буюк санъат» асарида мантиқни ҳақиқатни ёлғондан ажратишга ёрдам берадиган санъат, деб баҳолайди. Шу мақсадда у мантикий тафаккурнинг янги ҳақиқатни очиш услубини махсус механик мослама орқали моделлаштиришга ҳаракат қилди. У турдош тушунчалар ифодаланган етгита дискни бир ўққа утказиб, оддий мантикий машинани яратди. Битта дискда Худо, фаришталар, инсон, осмон каби субстанциялар ёзилган. Иккинчи дискда қудрат, билим, ҳиммат каби предикатларни ифодалайдиган атамалар келтирилган, учинчи дискда эса нисбий предикатлар — буюклик, эзгулик ва бошқалар ифодаланган. Дисклар дастаси айлантирилганда, атамаларнинг хилма-хил бирикмасидан ҳосил булган ҳукмлар келиб чиқарди. Масалан, ҳимматли Худо, буюк Худо маъносига эга булган ва янги ҳақиқатни ифодалаган ҳукмлар ҳосил булган. Луллий ўз асарида мантикий атамаларни формаллаштириш ғоясини олға сурди. Шунга асосланиб, ХХ аср мантиқшунослари Луллийни янги мантиқда комбинаторика усулининг ўтмишдоши, деб атаганлар.

МАРСИЛИЙ ПОДУАНСКИЙ

Томизм таълимотининг эътиқод ва ақл, черков ва давлат бирлиги, уларнинг уйғун муносабатлари туғрисидаги тасаввурлари урта асрлардаги диний фалсафанинг энг юқори чуққиси ҳисобланади. Бу жамиятда барқарорлик мавжуд бўлиб, унинг табақаланганлигига қарамасдан, умумий христиан маданияти ва мафкураси ҳукмрон эди. Бу даврда папаликнинг қудрати энг юқори чуққига кўтарилган, папа ва қирол уртасидаги ихтилоф биринчисининг фойдасига ҳал бўлган эди. Лекин Гераклит айтганидек, ҳамма нарса ўзгаришда ва ҳаракатдадир. XIV асрда жамият ва давлатнинг тараққиёти натижасида мамлакатга содиқлик туйғуси папага садоқатлиликдан кучли бўлиб қолди. Мафкуравий баҳслар эътиқод, маънавият ва фалсафий ғоялар жабҳасидан чиқиб ижтимоий-сиёсий муаммолар доирасига кириб борди. Асосий диққат-эътибор бошқа соҳага ўтиб кетгандан кейин назарий тафаккур нисбатан кўпроқ эркинликка эга бўлди. Файласуфлар ва олимлар олдинги вақтда муҳокама қилиниши мумкин бўлмаган масалалар бўйича эркин фикр билдирадиган бўлдилар. Бунинг асосий сабаби шундан иборатки, папа билан ҳокимият талашаётган айрим қудратли қиролликлар хурфикрли файласуфларнинг фикрларидан мафкуравий қурол сифатида фойдаланишдан манфаатли эдилар. Жумладан, императорликка даъвогар бўлган Людвиг IV (1287—1347) Уильям Оккамнинг таълимотидан шу йўлда фойдаланди.

Уильям Оккамнинг яқин дустри **МарсилиЙ Подуанский** (1270—1342) ватандоши Никколо Макиавеллидан икки аср олдин сиёсатни диндан ажратиш заруриятини асослаб берди. Фома таълимотига қарама-қарши ўлароқ, жамият черковдан мустақил бўлиш ғоясини олға сурди. Мутафаккир динни инкор этмаган ҳолда, эътиқод ҳар бир фуқаронинг хусусий иши бўлиши, черков эса кўнгилли, сиёсатдан ҳоли ташкилот бўлиши лозимлигини таъкидлаган. Христиан мафкурасининг таянчи бўлган черков ва давлат, дин ва фуқаро бирлиги тамойили чуқур таназзулга учради. Бу мафкуравий ғояни реал ҳаётда амалга ошириб бўлмаслиги аниқ бўлди ва инқирозга учради. Таназзулга учраётган схоластик мафкура ва фалсафага қарши курашиш жараёнида танқидий ақл ва табиий тажрибага асосланган билимлар, уларнинг тамойилларига асосланган концептуал номинализм тараққий қила бошлади. Вужудга келатган янги мафкуравий, фалсафий ва илмий қарашлар Уйғониш даври учун мустаҳкам пойдевор бўлиб хизмат қилди.

ИОАНН ДУНС СКОТ

Иоанн Дунс Скот (1265—1308) асли Шотландиядан бўлиб, Оксфордда таълим олди ва Оксфорд, Париж, Кембридж университетларида фал-

сафа ва илоҳиётдан дарс берди. Унинг таълимоти «Пётр Ломбардский ҳикматларига буюк шарҳ» асарида баён қилинган. У францискан ордендаги янги мактабнинг асосчисиدير. Дунс Скот математикани ҳақиқий илмий билишнинг асоси, деб ҳисоблайди. Унинг фикрича, математикасиз табиат ҳодисаларини тушунтириш мумкин эмас. Илмий фикрлаш математик қондаларга асосланиши лозим. Дунс Скотнинг бу қарашлари Роджер Бэкон таълимотига яқин туради. Дунс Скот таълимотича, материя бутун оламнинг бошланғич асосидир. Худодан бошқа ҳаммаси материядан ташкил топган. Материя универсал система сифатида шаклгача ҳам ўзи мустақил воқелик бўлади. Лекин материя ва шакл бир бутун ҳолда ягона субстанцияни ташкил этади. Шакл, Дунс Скот фикрича, материяга сифатий муайянлик беради, яъни у универсал субстанцияни индивидуаллаштиради. Шундай қилиб, Дунс Скот материя ва шакл бирлиги масаласида Фома сингари шаклга белгиловчи аҳамият бермайди. У материяни бир неча турларга бўлиб курсатади. Материянинг биринчи тури универсал ва бирламчи материя сифатида шаклсиз бўлиб, бутун мавжудликнинг асосини ташкил этади. Материянинг ушбу тури, Дунс Скот фикрича, фалсафа (метафизика)нинг предметини ташкил қилади. Материянинг иккинчи тури жонсиз ва жонли табиат бўлиб, уни натурфалсафа урганади. Материянинг учинчи тури деб Дунс Скот инсон томонидан яратилган хилма-хил нарсаларни тушунади. Универсал моддий субстанция ва аниқ алоҳида моддий нарсалар Дунс Скот фалсафасининг асосини ташкил этади. Дунс Скот назарий-фалсафий фаолиятининг диққат марказида турган масалалардан бири фалсафа ва илоҳиётнинг узаро муносабати масаласидир. У фалсафани назарий, илоҳиётни эса инсон хатти-ҳаракатини бошқарувчи амалий фан деб ҳисоблайди. Шу тариқа у фалсафани черков таъсиридан қутқаришга уринади. Унингча, фалсафа ва илоҳиётнинг тадқиқот соҳалари ва ривожланиш йули бир-биридан фарқ қилади. Дунс Скот алоҳида нарсаларни реал мавжудлик деб билиш жараёни алоҳидаликдан умумийликка қараб боришини таъкидлайди. У билиш назариясида эмпиризм ва сенсуализм нуқтаназарида эди. Билиш табиатдаги алоҳида предметларни ҳиссий идрок этишдан бошланади. Инсон онгида ҳеч қандай туғма билим йўқ. Инсон ҳиссий маълумотларни инсон мавҳумлаштириш фаолияти натижасида умумий тушунчалар ҳосил қилади. Кейинчалик Дунс Скот фалсафий қарашларини янада такомиллаштирган машҳур мутафаккир Уильям Оккам эди.

УИЛЬЯМ ОККАМ

ҲАЁТИ. Уильям Оккамнинг туғилган ва вафот этган йиллари ҳақида аниқ маълумот йўқ. 1285—1350 йилларда яшагани тахмин қилинади. У Оксфорд университетини битириб, шу университетда илоҳиётдан дарс

берди. Шу ерда францискан орденининг аъзоси булди. 1323 йилда Оккам ва Оксфорд университети канцлери Иоанн Лютерелл уртасида ихтилоф кучаяди. Лютерелл Оккамни бидъатчиликда айблайди. Папа Иоанн томонидан утказилган комиссия Оккам асарларини куриб чиқиб, Лютерелл хулосаларини тасдиқлайди. 1328 йил 26 майда Оккам, Михаил Кузанский ва Бонаграцийлар папа қамоқхонасидан қочадилар. 1330 йилда Германияга келиб, қирол Людовик Баварский саройида ҳимоя ва осойишталик топади. Бу ерда Оккам самарали ишлаб, куп асарлар ёзади ҳамда Людовик билан папа уртасидаги мафкуравий курашда фаол қатнашади. Айрим манбаларга асосланиб, 1349 йил апрель ойида вафот этгани тахмин қилинади.

АСАРЛАРИ. Оккам фалсафий меросини «Пётр Ломбарский насиҳатларига шарҳлар», «Мантиқ мажмуаси», «Диалог», «Папа ҳукмдорлигига оид саккизта савол», «Бревилोकвием», «Бенедикт XII га қарши» каби асарлар ташкил қилади.

—**ТАЪЛИМОТИ.** Оккам концептуал номинализм асосчиларидан бири сифатида схоластиканинг баҳсли масалалари, жумладан, ақл ва эътиқод муносабатларига катта эътибор берди. Унинг фикрича, ақл ва эътиқод уртасида ҳеч қандай яқинлик, умумий томон йўқ. Инжилдаги илоҳиёт ҳақиқатини фалсафий ва мантиқий асослар билан исботлаш мумкин эмас. Уз навбатида, илмий ҳақиқат илоҳиётга боглиқ эмас, балки ақл тажрибага таянади. Диний ҳақиқатнинг манбаи — ваҳий гайришуурий ҳодиса булганлиги учун Худонинг мавжудлиги, қудратининг чексизлиги, шу жумладан, мавжуд нарсалар гоёси яратилишидан олдин Худо ақлида булганини фан ва фалсафа эмас, балки илоҳиёт илми асослаб бериши мумкин. Илмий билиш орқали инсон ақли якка нарсаларни урганади. Оккамнинг фикрича, диний ақидаларни исботланмаслиги эътиқодни мустаҳкамлайди, инсонни илмий тафаккур қолипларига сигмайдиган, фақат Муқаддас китобдаги ҳақиқатлар Худога яқинлаштириши мумкин. Оккамнинг ақлни эътиқоддан, мантиқни метафизика ва илоҳиётдан изчил ажратишга ҳаракат қилиши узининг номиналистик таълимотини ақлий ва мантиқий жиҳатдан асослаб беришини таъминлади.

БИЛИШ НАЗАРИЯСИ. Оккамнинг фикрича, икки хил билиш бор. Бу инсонда ҳис этувчи жон ва ақлли жонни (руҳни) мавжуд булишидан келиб чиқади. Биринчиси — интуитив билиш бўлиб, у ташқи якка нарсаларни ҳиссий қабуллашга асосланади. Бу ерда «интуитив» сўзи предметни бевосита, яхлит идрок қилиш маъносини билдиради. Якка нарсани биз ҳис этиш орқали тула, яхлит, яъни, интуитив мушоҳада қиламиз. Натижада нарсанинг кургазма образи ҳосил бўлади, инсонда Оккам интуитив деб, белгиланган билим вужудга келади. Иккинчиси — абстракт (мавхум) билиш бўлиб, ақлни бевосита фаҳмлашида, англашида намоён бўлади. Бундай билишнинг хусусияти шундан иборатки, унда нарсанинг моҳияти иккинчи даражали белгиларидан ажратиб олиниб,

англанади, фаҳмланган моҳият (белги, нарса) «терминлар» деб номланган атамалар орқали ифодаланади. Оккамнинг фикрига кўра, билишнинг вазифаси реал мавжуд бўлган яккаликни, хусусийликни урганишдир. Инсон Худо яратган оламни, ундаги алоҳида предметларни тадқиқ қилади. Яратилган олам ва инсон тасаввуридаги олам манзараси уртасида 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. *Intentio* — интилиш, диққат) тушунчасини киритади. Бу тушунча фикрни маълум предметга йўналтирилганлигини, унинг фаоллигини билдиради. Инсон фикрини муайян нарсага йўналтириб, яъни ақлий интенция ҳаракатини амалга ошириб, унинг асосий хусусияти ҳақида ўз тафаккурида тегишли тушунча ҳосил қилади. Тафаккур шакли тушунча ёки универсалий ақл фаоллигининг (таҳлил, синтез, умумлаштириш, интенция ва ҳоказолар) маҳсулидир. Инсон нарсани ана шу универсалийлар орқали урганади. Универсалийлар терминларда ифодаланади. Оккам икки хил терминларни ажратади — нарсаларга таллуқли «табiiй» тушунча («тош», «гул», «дарахт» ва ҳоказолар), булар «биринчи интенция тушунчалари» деб аталади; сунъий, шартли тушунчалар, улар кўп предметларнинг белгисини ифодалайди (масалан, иссиқлик тушунчаси) ва «иккинчи интенция тушунчалари» қаторига киради. Табiiй фанлар нарсаларнинг ўзини урганадилар, шу боис, уларда биринчи интенция терминлари ишлатилади. Мантиқ эса, нарсанинг ҳолатини тадқиқ қилмайди, у сўзнинг маъноси билан қизиқади. Универсалийлар иккинчи интенция терминларини ташкил қилади, табiiй тушунчаларнинг хусусиятларини билдиради. Урганилаётган нарсага универсалийни табiiқ қилиш орқали умумий хосса ва умумийлик ҳақида билим ҳосил бўлади. Бирламчи билим якка нарсалар ҳақида, биринчи интенция терминларида ифодаланган маълумотни беради. Олинган маълумотларда ўхшашлик, уларнинг мазмунлари уртасидаги муносабатлар иккинчи интенция терминларида ифодаланади, маънолари таҳлил қилинади. Ана шундай интенция терминлари универсалийларни ташкил қилади ва Оккамнинг «терминизм» таълимотида изоҳланган.

Схоластарда «иккинчи интенция терминларини» керак бўлмаган тақдирда ҳам ишлатиш, ҳар гапдан кейин «моҳият» сўзини қўллаш кўп учраган. Шунинг учун кузда тутиб, мутафаккир кейинчалик «Оккам устараси» деб аталган тамойилни таърифлайди. Унга кўра, «моҳиятларни зарурийят бўлмаса, кўпайтирмаслик лозим». Бу тамойил тадқиқотчини теран фикрлашга, мавжуд бўлмаган хислатни туқиб чиқариб, «моҳиятлар» ҳақида мулоҳаза юритмасликка ундайди.

ИЖТИМОЙИЙ-СИЁСИЙ ҚАРАШЛАРИ. Уильям Оккам эркин фикрлаш қобилиятини ижтимоий-сиёсий рисолаларида, папа билан булган очик баҳсларда тулиқ намоён этди. У Инжилда ифода қилинган фақирлик идеалини ҳимоя қилди, папанинг дунёвий ҳокимиятга интилишини қоралади. Оккамнинг таъкидлашича, эътиқод масалаларида жамоа диндорларининг фикри папанинг нуфузига нисбатан устувор мавқега эга бўлмоғи лозим. Унинг номиналистик қарашлари жамият ва инсон муносабати муаммосини қандай тарзда ҳал қилишга таъсир кўрсатди. Бу масалада Оккам индивидуалистик (якка шахс манфаати) қарашни олга сурди. Унинг фикрича, жамиятнинг равнақи унинг аъзолари — алоҳида одамларнинг бахтли бўлишини билдирмайди. Бу билан Оккам турли нуфузга эга бўлган, кўп тоифали феодал жамиятига ўзининг салбий муносабатини билдирган. Уильям Оккамнинг гоялари Ғарбий Европа ижтимоий-сиёсий тафаккур тараққиётига катта таъсир кўрсатди. Реформация арбоблари, айниқса, Мартин Лютер унинг гояларидан кенг фойдаланганлар. Файласуфнинг мантиқ ва фалсафага онд таълимоти Ф. Бэкон, Ж. Локк, Д. Юм ва бошқа файласуфлар таълимотида из қолдирган.

ПАРИЖ ОККАМИСТЛАРИ

Уильям Оккам асос солган номинализм таълимоти Европанинг турли университетларида кенг ривожланди. Жумладан, Оксфордда Оккамнинг шогирди Роберт Холкот мантиқий-методологик изланишлар олиб бориб, фалсафий тадқиқотларнинг янги соҳасига асос солди. Париж университетига «Париж оккамистлари» деб аталган тадқиқотчи номиналистлар гуруҳи шаклланди. Дастлабки оккамистлардан бири XIV асрнинг биринчи ярмида яшаган отрекурлик Николай булган. У диний ақидаларни фалсафий жиҳатдан исботлаш мумкинлигини инкор этди. Мантиқнинг зиддият қонунини мутлақ аҳамиятга эга бўлган тамойил сифатида талқин қилди. Бу тамойилни қўллаш тажрибада тасдиқланмаган гояларни олга суришдан сақлайди.

Николайнинг фикрича, Худо борлигига сабабият орқали ҳулоса чиқариш мантиқий жиҳатдан асоссиздир. У Арасту физикасини тўла инкор қилиб, Демокрит атомизмига қайтди. Нарсаларнинг вужудга келиши ва йўқолиши атомларнинг ҳаракати, бирикishi, фазода тарқалиб кетиши билан белгиланади. Отрекурлик Николай Демокрит ва Эпикур физикасига эътибор бериб, уларнинг таълимотларидан фойдаланган дастлабки тадқиқотчилардандир. Унинг асарлари суд қарори билан оловда ёқиб юборилган.

Таниқли Париж оккамистларидан яна бири **Жан Буридан** (1300—1358) булган. 1328 йилдан бошлаб Париж университетида ўқитувчи бўлиб ишлаган. Шу университетда икки муддат ректор вазифасини бажарган.

У «Мантқдан 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 (impetus) тушунчасини киритди, бу тушунчани тезлик ва масса тушунчалари билан боғлаб таҳлил қилди. Олим Арастунинг механикага оид тажрибада қўллаган тушунчаларини асоссиз эканлигини кўрсатган. Айтилиш, тинч турган тош ё тинч ҳолатда қолади ёки Ернинг марказига қараб ҳаракат қилади. Энди мураккаброқ мисолни олиш мумкин. Ташланган тош қўлдан чиқиб, маълум вақт ҳаракат қилади. Бунинг сабаби нимада? Арастунинг фикрича, ҳаракатдаги тошни ҳаракат жараёнида пайдо бўладиган ҳавонинг тебраниши итаради. Буридан буни бошқача тушунтиради. Тош отилганда унга тезлиги ва массасига тўғри пропорционал ҳаракатлантирувчи куч, яъни импульс берилади. Бу куч тошни итариб, ҳаракатини давом эттиради. Олим импульс тушунчасини космогонияда ҳам татбиқ қилди. Унинг тахмин қилишича, Худо фалакни яратаётиб, қандайдир бошланғич кучни, импульсни берган. Худо еттинчи кунда дам олишдан бошлаб, то-ҳозиргача-осмондаги жисмлар қаршилиқка учрамай ўзлари ҳаракат қилишмоқда. Бунда осмон жисмларини ҳаракатга келтирувчи фаришта ёки биринчи Ақлга урин қолмайди, деган хулоса келиб чиқади. Биринчи марта ер физикасининг тамойили осмон ҳодисаларини тушунтиришда татбиқ қилинди.

Париж оккамистларидан яна бири — **Николай Орем** ўз асарларида жисмларнинг тушиш қонунини таърифлашга ҳаракат қилди. Ернинг ўз ўқи атрофида айланиши тўғрисидаги таълимотни ишлаб чиқди. Олим математик атамаларни ёзиш учун белгилар тизимини ишлаб чиқди. Арастуға эътироз билдириб, Орем айтадики, моддий предметлар ерга уни коинотни маркази бўлгани учун тушмайди, балки табиий сабаблар боис бир-бирига тортилади. Ердан ташланган тош коинотнинг қайси жойини ишғол қилмасин, яна Ерга қайтиб тушади, чунки Ер тошга яқин туради ва ҳар қандай бошқа сайёра унга яқин бўлган тошларни ўзига тортгани каби Ер ҳам ўзининг тортиш марказига эга. Осмондаги сайёраларнинг жой ўзгартириши аслида Ернинг ҳаракатидан келиб чиқади, яъни Ернинг ҳаракати осмон манзарасини ўзгартириб туради. Жан Буриданнинг импульс ҳақидаги таълимоти таъсирида Орем вертикал тушаётган жисм Ер ҳаракат қилган тақдирда ҳам Ерга тўғри бурчак билан тушади, деган фикрни асослади. Оремнинг бу далилларини кейинчалик Коперник ва Галилей ривожлантирдилар. Шундай қилиб, Буридан ва Орем Ернинг планетар назарияси, инерция қонунини, тезланиш тушунчасини, ер ва осмон механикасини бир хил физик моҳиятга эга бўлиши ҳақидаги тасаввурларни асослашга ҳаракат қилдилар. XIV асрда тараққий этган фалсафа, мантқ ва табиатшунослик фанларининг ривожланиши натижасида этиқод ва билим, илоҳиёт ва фалсафа уртасидаги маънавий-ғоявий муштарақлик ғояси инқирозга учради.

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

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

УНИВЕРСИТЕТЛАР

Маориф ва мантиқ маркази бўлган университетлар Европада 1200
йилда вужудга кела бошлади. 1400 йилда Европада 76 та университет
бор эди. Университет дастурининг аксариятини схоластика дарси таш-
кил қиларди. Кўпчилик машҳур университетларга шу йилларда асос
солинган. 1200 йилларда университетлар ташкил бўлиш ва ривожининг
бир неча сабаблари бўлган. Марсион Капелли 425 йилда Римда
тривиум ва квадриумдан динда фойдаланишни ишлаб чиқди. Триви-
умга-грамматика, риторика ва логика киради. Квадриумга геометрия,
арифметика, астрономия ва мусиқа киради. Квадриум эса черков бай-
рамлари вақтларини аниқлашга ёрдам берарди. Бу машгулотлар буюк
Карлнинг мактабида 550—1100 йиллардаги монастир мактаблари на-
мунасида олиб бориладди.

Олий мактабларнинг бошқа марказлари епископларнинг черков ка-
федраларида мавжуд эди. Масалан, Париж университети Париждаги Момо
Ҳаво черковининг мактаб кафедраси асосида ташкил қилинган.

Университетлар вужудга келишининг иккинчи сабаби — машҳур
олимларнинг фаолияти. Масалан, XI асрда Ирнери Рим ҳуқуқшуносли-
гининг машҳур тадқиқотчиси сифатида танилади ва Болонья шаҳрига
талаба ва қизиқувчилар унинг маърузаларини эшитиш учун оқиб кела
бошладилар. Тез орада у ерда Болонья университети ташкил қилинди ва
муваффақият билан фаолият олиб борди. Абелъярнинг ўқитувчилик шуҳ-
рати Париж университетининг вужудга келишига сабаб бўлади. Универ-
ситетлар, шунингдек, талабаларнинг чиқишлари ёки кучиб юришлари
билан вужудга келган. XII асрнинг урталарида Англия ва Франция қирол-
лари ўзаро низолашиб қолар ва англиялик талабалар Париж университе-
тида ўзларига ёмон муносабатда бўлмоқдалар деб ҳисоблаб, 1168 йилда
Англиядаги Оксфордга кучиб кетадилар. Натижада машҳур Оксфорд уни-
верситети вужудга келади. Кембридж университети эса талабаларнинг
галаёни ва уларнинг 1209 йилда Оксфорддан Кембриджга кучиб кетиш-
лари туфайли вужудга келган. «Университет» («universitas») сўзи талаба-
лар ва ўқувчиларнинг уюшмаси (гилдия) маъносини англатган. Бундай
уюшмалар жанубий Европадаги университетлар намунасида ташкил қилин-

ниб, талабаларни шаҳарликлар ҳақоратидан ёки ўқитувчилар ҳужумидан ҳимоя қилиш мақсадида тузилганди.

Университетлар қирол ёки ҳокимлардан ер, ўқиш, ётоқхона биноларидан жой, турли имтиёз, мажбуриятлар олганлар. Агар Болонья университети ҳуқуқни тадқиқ қилишда машҳур бўлса, Салерно университети медицина соҳасидаги тадқиқотлар билан машҳур бўлган. Улар Шимолий Европадаги университетлар намунасида ташкил қилинганлар. У ерда асосан ўқитувчилар уюшмаси (гилдичья) бўлган. Ҳар бир университетда одатда тўртта факультет бўлган. Гуманитар фанлар барча талабаларга, илоҳиёт, ҳуқуқ ва медицина юқори курс талабаларига ўқитилган. Гуманитар фаннинг оддий дастури бўйича талаба тривиумини (грамматика, риторика, логика) урганган. Бунинг учун унга бакалавр унвони берилган, кейинчалик у квадриум (грамматика, арифметика, астрономия, муסיқалар)ни ўқиб, магистр унвонини олган. Бундай унвон олмасдан ўқитувчилик қилиши мумкин бўлмаган. Бошқа факультетларда ўқишни давом эттириб, ҳуқуқшунослик, илоҳиёт, медицина фанлари бўйича докторлик унвонини олиш мумкин бўлган.

Урта аср университетларига 14 ёшдан-кириш-мумкин-бўлган, гарчи купинча 16—18 ёшларда кирган бўлсалар ҳам талабалар черков ходимларига бериладиган имтиёзлардан фойдаланганлар. Имтиҳонлар оғзаки тарзда бўлиб, ҳар томонлама савол-жавобни ўз ичига олган. Имтиҳон пайтида талаба ўқитувчилар ва талабалар олдида ўз нуқтан назарини ҳимоя қилиши мумкин бўлган. Ўқиш лотин тилида олиб борилган. Дарсликлар асосан ўқитувчиларнинг ўзларидагина мавжуд бўлганлиги учун талабалар дарсларни ёд олганлар. Шунинг учун ўша вақтда мантиқдан фойдаланиш мумкин эди. Ўқитиш жараёни муҳокама қилиш ва маърузалар шаклида олиб борилган. Ўша даврдаги университетларда дин ва иқтисод соҳасидаги мутахассислар эмас, черковнинг маънавий эҳтиёжлари учун хизматчилар тайёрланарди.

ҒАРБИЙ ЕВРОПАДА УЙҒОНИШ ДАВРИДА ИЖТИМОИЙ-ҒАЛСАФИЙ ФИКРЛАРНИНГ РИВОЖЛАНИШИ

Уйғониш даври Европада XIV асрнинг иккинчи ярмидан то XVII асрнинг бошларигача булган даврни ўз ичига олади. Бу даврда кўпчилик Европа мамлакатларида феодал ишлаб чиқариш муносабатларининг емирилиши ва унинг 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 булган. Бу даврда, айниқса, Италия энг тараққий этган давлат булган. Бу ерда бошқа давлатларга нисбатан аввалроқ кенг савдо-сотиқ, ҳунармандчилик жадаллик билан ривожланган. Шулар туфайли Италияда бошқа Европа давлатларига нисбатан шаҳарлар ва шаҳарларнинг ҳаёти тез суръатлар билан устан. Италияда XIV асрлардаёқ дастлабки мануфактуралар вужудга келганки, улар ҳунармандчилик соҳасида олдинга ташланган катта қадам эди. Савдо, судхурлик, ҳунармандчилик мануфактуралардан олинган фойда жуда катта бойликни вужудга келтиради. Натижада банк эгалари, савдогарлар, саноатчилардан иборат мавқели табақа вужудга келдики, улар Италиянинг Венеция, Генуя, Флоренция шаҳарларида феодаллар устидан ғалаба қозониб, сиёсий ҳокимиятни қўлга олдилар. Шунингдек, капитализмнинг куртак ота бошлаши ва мустаҳкамланиб бориши Ғарбий Европанинг XV—XVI асрлардаги қатор географик ва техник кашфиётлари билан ҳам боглиқ. Америка ва Ҳиндистонга денгиз йўлининг очилиши, Магелланнинг бутун дунё бўйлаб сەёҳати шунга олиб келдики, бир неча асрлар давомида узгармас деб ҳисобланган ер куррасининг чегарасини булиб юборади.

Ижтимоий-иқтисодий ҳаётдаги ўзгаришлар, географик ва техник кашфиётлар Европа халқларининг бу даврдаги маънавий ҳаётида ҳокимияти христиан дини негизда вужудга келган реформистик ҳаракатлар таъсирида синдирилган эди. Бу реформистик ҳаракатларда феодализм қуроли булган рим-католик черкови таъсиридан қутулишга ҳаракат қилаётган, тобора мустаҳкамланиб бораётган буржуазиянинг интилишлари акс этти-

рилади. Черков маънавий ҳокимиятининг заифланиши фақат турли реформистик ҳаракатлар таъсири туфайлигина бўлиб қолмасдан, шунингдек, черков, дин билан ҳеч қандай алоқаси бўлмаган дунёвий маданият ва маънавиятларнинг кенг тарқалишига ҳам сабаб бўлди. XIV асрлардан дастлаб Италияда вужудга келган бу янги маданият гуманизм номини олади. Умуман, гуманизм ибораси 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 меҳнаткашлар 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 қарамасдан маданиятдаги бу янги оқим ўша даврда илғор табиий-илмий ва ижтимоий-фалсафий фикрлар ривожланишида катта роль ўйнади.

Бу даврда ижтимоий-иқтисодий ва маданий-илмий ҳаётдаги кескин узгаришлар ўз навбатида Уйғониш даври фалсафасининг ривожланиш хусусиятларини белгилаб берди. Ўз моҳияти жиҳатдан бу фалсафий ривожланиш материалистик йўналишда бўлиб, унинг асосий мақсади схоластикага тобора кўпроқ зарба бериш эди. Бу зарбанинг моҳияти шундан иборат эдики, фалсафа гуманистик маданиятнинг таркибий қисмларидан бири бўлиб, илоҳиётнинг хизматкори бўлишдан бутунлай воз кечади. Шунинг ҳам қайд қилиб утмоқ керакки, схоластика ҳали ҳам черков томонидан расмий тан олинган давлат фалсафаси эди. Шунинг учун ҳам бу нарса Уйғониш даври фалсафасининг энг катта ютуғи эди.

XV—XVI асрларда фан теология билан ўз алоқасини тобора уза бошлайди. Аста-секин мустақил ривожланиш йўлига ўтиб, дин черковга қарши чиқа бошлайди. Ўша пайтга нисбатан прогрессив бўлган буржуазия техниканинг назарий асоси ва диний идеологияга қарши курашда

қурол бўлган ривожланишдан манфаатдор эди. Буржуазияга ўз саноатини ривожлантириш учун фан керак эди. Бу фан физик жисмлар хусусияти ва табиат қўчларининг намоён бўлиш шаклини тадқиқ қиларди. Шу пайтгача фан черковнинг хизматкори эди ва унга дин томонидан белгиланган доирадан ташқарига чиқиш мумкин эмасди. Илмий табиатшуносликнинг ривожланиб бориши кескин кураш билан боғлиқ эди. Бу даврдаги илгор фан вакилларида жуда кўпчилиги жафо чекдилар. Булар жумласига Жордано Бруно, Сервет, Ванини, Вазилий, Галилей ва бошқалар киради. Улар ривожланиб бораётган табиатшунослик, материалистик фалсафани илмий асослаш учун жуда бой озуқа берди. XV асрнинг иккинчи ярмидан табиатшунослик олдида энг муҳим вазифа — табиатни билишнинг янги усули, табиат ҳодисаларини текширишда тажрибавий метод ишлаб чиқиш вазифаси турарди. Системали тажрибавий фан худди шу вақтдан бошлаб пайдо бўла бошлади. У ўзининг ҳулоса ва исботларини матнларни солиштириш ва силлогетика асосига қурган, схоластик методга, исботларни тажрибавий қўзатиш ва тажрибавий текширишни талаб қиларди. Табиатни тажрибавий текшириш билимнинг манбаигина ҳисобланмасдан, балки у ёки бу табиий-илмий ҳулосалар тўғрилигининг мезони деб ҳам ҳисоблана бошланди. Схоластлар табиат ҳодисаларига ҳеч қандай мурожаат қилмасдан Аристотель матнларини ва ўз фанларининг бошқа авторитетлари (нуфуз) матнларини солиштириш асосида баҳс юритарди. Табиатшунос олим эса жавобни қадимгиларнинг асаридан эмас, борлиқнинг ўзидан, табиатдан, ҳаётдан қидирган.

Файласуф-материалистлар ва табиатшунос олимлар фақат битта авторитетни, яъни табиат ҳамда ҳаётни тан олганлар, жавоб топишнинг ягона йўли — тажрибани билганлар.

Табиатшуносликнинг, табиатни тажрибавий текширишнинг кенг ривожланиши материалистик фалсафа олдида бу тажрибаларни назарий ишлаш ва умумлаштириш вазифасини қўя бошлади, яъни илмий усул бўлган билимнинг тажрибавий усулини ишлаб чиқишни талаб қила бошлади. Шунинг учун ҳам материалистик билиш назарияси Уйғониш даври тажрибаси олинган билимнинг манбаи, унинг ҳақиқийлиги масалаларини аниқлаш билан бошланган. Объект ва субъектнинг бевосита алоқаси билан амалга ошадиган тажриба материалистик фалсафанинг, материалистик билиш назарияси илмий ишлаб чиқишнинг, бошланғич нуқтаси бўлиб қолди. Тажрибавий текшириш қўзатиш ва тажриба қўллашга асослангандир. Қўзатиш моддий мушоҳада қилиш, далилларни назарга олиш билан чегараланган. Бу улардан ташқарида ва унга боғлиқ бўлмаган объектив дунё ҳодисаларини қўзатишдан иборат эди. Билишнинг айрим жабҳаларида Уйғониш даврида қўзатиш билан бирга тажрибавий текшириш йўллари ҳам қўлланила бошланди. Экспериментнинг

кузатишдан фарқи шуки, унда текширувчи табиий жараёнлар йўналишига фаол аралашади ва ҳодисаларни уларнинг соф ҳолида ажратиб олади. Юритувчи урганаётган предметни сунъий шароитга қўяди ва узи урганаётган жараённи бошқа ҳар қандай ташқи ҳодисалар ва факторлардан холи бўлган ҳолда, қайта соф ҳолда юзага келтиради. Бундан қуриниб турибдики, тажриба оддий кузатишга нисбатан тажрибавий текширишнинг юқори даражасидир. Тажриба туфайли текширувчи у ёки бу гипотезаларни, илмий фаразларни текшириши мумкин. Илмий текширишнинг тажрибавий усулини янада ривожлантириш ва уларни механика, физика, химия, кейинчалик биология фанларида барқарор усулга айлантириш назарий тафаккурга мурожаат қилишга, илмий тушунчалар билан иш юритишга, тўпланган тажриба материалларини назарий умумлаштиришга, кенг илмий гипотезаларни илгари суришга олиб келди. Тажрибавий текширишга бундай назарий умумлаштириш Уйғониш давридаёқ бошланди, лекин у жуда кучсиз шаклда эди. Табиий-илмий билимларнинг ривожланиши ва такомиллашуви билан боғлиқ равишда, уларни фалсафий умумлаштириш билан ҳамда фан далилларини материалистик гносеологик хулосалар чиқаришда фойдаланиши билан материалистик фан ва теология ўртасидаги ажралиш чуқурлашиб борди. Бу ажралишнинг асосий сабаби шундаки, тажрибавий табиатшунослик табиат ҳодисаларини материалистик тушунишни мустаҳкамлади ва асосландики, 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 кўра, Европада уч асосий босқични: илк босқични (XIV аср), етуклик босқичини (XV аср) ва сўнгги (XVI аср) босқични босиб ўтди.² Ренессанс, яъни Уйғониш даври узининг илк босқичида бутун Европани эмас, балки унинг энг ривожланган мамлакатларини қамраб олди. Худди шунинг учун ҳам Ренессанс даври илк босқичларининг излари қадимги Италияга бориб тақалади.

¹ «Ренессанс» тушунчаси француз тилидаги Renaissance сўзидан олинган бўлиб, уйғониш деган маънони англатади.

² История философии в кратком изложении. Перевод с чешского И.И. Богута.— М., 1991, стр. 574.

Ренессанс ғоялари Италияда XII асрдаёқ вужудга келган эди. Худди шунинг учун ҳам Ренессанс узининг илк босқичида соф «итальянча воқеа» эди. Уз тараққиётининг етук босқичида у бутун Европага хос хусусият касб этди. Бу пайтда Европанинг бир қатор ривожланган мамлакатларида хунармандчилик ва савдо-сотиқ тезлик билан ривожлана бошлади. Кишиларнинг шаҳар томон интилишлари кучайди. Жамият ҳаётида шаҳарларнинг ўрни ва аҳамияти узлуксиз ортиб борди. Янги иқтисодий муносабатлар қарор топиши билан биргаликда, кишиларнинг турмуш тарзида жиддий ўзгаришлар содир бўла бошлади.

Ренессанс даври узига хос янги маданиятни яратди. Ушбу маданият нафақат динга, балки илм ва фаннинг 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 узининг узоқ давом этган саёҳатида асосланиб, Ер қуррагининг шарсимон эканлигини исботлади, география ва картография фан сифатида эътироф этилди, математикада символик белгилар қабул қилинди, илмий анатомия ва физиология асосларини фан сифатида урганиш бошланди, химия ва астрономияда йирик ютуқларга эришилди. Бир ибора билан айтганда, Ренессанс даврида Европанинг кўп мамлакатлари маданий ҳаётида туб ўзгаришлар рўй берди.

Ренессанс Европа тарихининг шундай бир даврики, бу даврга келиб христиан дини узининг монолит мавқеини йўқота бошлади. Аниқроқ қилиб айтганимизда, ижтимоий турмушнинг барча жабҳаларида черков диктатураси синдирилди. Бундай кескин бурилиш фақат фалсафада, санъат ёки адабиётда эмас, энг аввало, христианликнинг 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 уз таъсирини утказди. Оқибатда кишиларнинг фикрлаш маданиятида ҳам жиддий ўзгаришлар рўй берди.

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

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

¹ Философский энциклопедический словарь. М., 1999, стр. 408.

қизиқишларини орттириб юборди. Бундай тенденциянинг ривожланиб бориши ўз навбатида антик фалсафа намояндаларининг асарларини урганишга булган интилишни ҳам кучайтирди. Қадимги юнон файласуфлари Платон ва Аристотель фалсафаси қайта таҳлил қилина бошланди. Неоплатонизмга, стоиклар фалсафасига, Эпикур ва Цицерон қарашларига қизиқиш кучайиб кетди.

Ренессанс, энг аввало, антик замон маданий, хусусан фалсафий мероси ҳақида эркин фикр юритиш, ҳар қандай қоидаларни ўзгармас, мутлақ ҳақиқат деб қарашдан воз кечиш, инсонда мавжуд булган қобилият, малакаларни эркин намоёйиш қилиш учун вужудга келган имконият эди. Худди шунинг учун ҳам олиму фозиллар, хусусан файласуфлар «ёпиқ мактаблар» намояндалари эмас, балки мустақил тадқиқотчи сифатида ҳаракат қила бошладилар. Ҳар бир ташкилотчининг 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 чинакамга реал тавсифлашга ва шунингдек, амалий масалалар ечимини топишга эътиборни қаратди.

Ренессанс маданиятининг асосий ташвиқотчилари шаҳар аҳолисининг юқори табақа вакиллари, йирик ишбилармонлар, мешчанлар, юқори маълумотга эга булган черков ва монастир ходимлари эди. Инсонпарварлик гояларини тарғиб қилган бундай тарғиботчиларнинг кўпчилиги латин тилини мукамал билган ва антик маданият, хусусан фалсафий мерос билан яхши таниш кишилар эдилар. Бир ибора билан айтганимизда, Ренессанс маданиятининг мағзини инсонпарварлик гоялари ташкил этади.

Ренессанс даври маданияти, хусусан, унинг фалсафаси инсоннинг энг олий қадрият эканлигини ҳар томонлама исботлашга уринди. Худди шу даврга келиб ижтимоий муносабатларни баҳолашнинг янги — инсонийлик мезони вужудга келди. Инсоннинг инсонийлиги аждодлар яратган маданий-маънавий меросни ўзлаштириш қобилияти билан белгиланади. Шунингдек, Ренессанс даври маданияти, хусусан, фалсафасидаги энг муҳим анъана оламни теоцентрик тушунишдан антропоцентрик тушунишга ўтилгани эди. Ушбу инқилобий ўзгариш, шубҳасиз, ўта мураккаб жараён бўлиб, турли зиддиятларга тула эди. Хусусан, Ренессанс маданиятини шоду хуррамлик билан қувватловчи шаҳар аҳолисининг юқори табақалари билан унинг ўрта ва пастки қатламлари орасида турли сиёсий зиддиятлар, келишмовчиликлар мавжуд эди. Чунончи, жамиятнинг юқори табақаларидан бири булган мешчанлар давлат ашпаратини, черковни реформация, яъни ислоҳ қилиш ёрдамида товар-пул муносабатларини барқарорлаштирмоқчи ва уни кенгайтирмоқчи булсалар, аҳолининг ўрта ва паст табақаси вакиллари жамиятни яна ўрта аср тартибот-

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

Бундай турли-туманликлар оқибати улароқ Ренессанс маданияти билан реформация, яъни ислоҳ қилиш орасидаги ўзаро алоқадорлик механизмини баҳолашда европалик мутахассислар орасида турлича фикр ва мулоҳазалар учраб туради.¹ Чунончи, баъзи бировлар Ренессанс халқаро, яъни умумевропа аҳамиятига молик воқеа, реформация, яъни ислоҳ қилиш эса фақат миллий (немисларга хос) воқеа деб ишонтирмоқчи буладилар. Шундай бўлишига қарамасдан, Ренессанс ва реформация ҳақида баҳс-мунозара юригувчиларнинг барчаси икки йирик воқеа орасида умумийлик, ухшаш томонлар бор эканлигини бир овоздан маъқуллайдилар. Чунки, иккала воқеа ҳам жамиятдаги одамлар турмуш тарзида эскича тартиб-интизомларга қарши эди. Бундай умумийлик, ухшашлик асосида одамлар турмуш тарзида янгича маданиятни, тартиб-интизомни, шакллантирини ётар эди.

Куриниб 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 узига хос хусусиятлари нималардан иборат?

Юқорида эслатиб ўтганимиздек, Ренессанс даврининг узига хос хусусиятларидан бири ва энг муҳими, кишиларда янгича фикрлаш маданиятининг шаклланганлиги билан характерланади. Янгича фикр юригиш маданияти антик замон, урта аср фикрлаш маданиятидан мутлақо фарқ қилар эди. Чунки, Ренессанс даври фикрлаш маданияти черков томонидан жорий этилган урф-одат ва расм-русумларга зарба бера бошлади, айрим ҳолларда унга қарши чиқди. Ўз навбатида, Ренессанс даври фикрлаш маданияти урта аср фикрлаш маданиятининг натижаси ва унинг якуни эди. Худди шунинг учун ҳам Ренессанс даврининг фалсафаси урта аср фалсафасига хос хусусиятларнинг мавжудлиги билан антик замон фикрлаш маданиятидан тубдан фарқ қилади.

Ренессанс даври дунёқарашининг антик замон ва урта асрлар даври дунёқарашидан фарқ қиладиган энг муҳим хусусиятларидан яна бири унинг санъатга асосланганлигидир. Агар урта аср маданиятининг негизиди дин ётган бўлса, Ренессанс даври дунёқарашининг марказида бадиий-эстетик дид (йўналиш) устунлик қилади.

Шунингдек, урта аср шароитида кишилар орасидаги ўзаро муносабатларда уларнинг қайси табақа ва гуруҳга, қандай касбга мансублиги ёки дин билан алоқадорлиги муҳим аҳамиятга эга эди. Шунинг учун ҳам

¹ История философии в кратком изложении. Перевод с чешского И.И. Богута.— М., 1991, стр. 574—575.

кишилар дунёқарашида гуруҳ ёки табақа, касб-хунар ёки дин нуқтаи назари, эҳтиёжи, манфаати ҳукмронлик қиларди. Ренессанс даврига келиб, ҳар бир кишининг ўзи мустақил фикр-мулоҳаза юритадиган бўлди. Энди ҳар бир киши нафақат гуруҳ ёки дин, балки ўз номидан ҳам гапирадиган бўлди. Мустақил фикр юритишнинг вужудга келиши уларнинг ижтимоий турмушдаги позициясини ҳам ўзгартириб юборди. Кишилар фаолиятида ўз куч-қуввати ва қобилиятига ишониш, мағрурлик каби хислатлар мустаҳкам ўрин эгаллади. Бир сўз билан айтганда, Ренессанс даври жаҳон цивилизациясини ўзига хос лаёқат, қобилият ва истеъдодга эга бўлган бурч, индивидуаллик билан бойитди.

Ренессанс давридаги инсон идеали қомусийлик, ҳар томонламалик билан бойитилди. Деҳқон уй қураб, тегирмон юритар, канал қазир, кўприк қураб, ер ҳайдар, экин экар, олинган ҳосилни ўзи қайта ишлар, зарур меҳнат қуроллари ҳам ўзи ясар эди. Ўзининг кундалик турмуши учун зарур бўлган барча билимларни ҳам ўзи сабр-тоқат билан урганарди. Хуллас, Ренессанс давридаги инсон ўзининг бунёдкорлик, яратувчилик фаолияти билан ўрта аср кишисидан тубдан фарқ қилар эди. Бундай тенденцияни Ренессанс даврида ижод қилган христиан файласуфларининг асарларида яққол кўришимиз мумкин.

Ренессанс даврида Европада дастлабки гуманистик гоялар италиялик файласуфлар Данте Алигъери (1265—1321 йиллар), падуялик Марсили (1278—1348 йиллар), Франческо Петрарка (1304—1374 йиллар), Жованни Бокаччо (1313—1375 йиллар), Георгиос Гемистос (1360—1425 йиллар), Марсилио Фичине (1422—1495 йиллар), Пико Делла Мирандола (1463—1495 йиллар) асарларида баён қилинди.

Ренессанс давридаги инсон антик замон ва ўрта аср кишисидан ўз фаолиятини ҳеч қандай тақиқларсиз бажариш имконига эга бўлгани, ўз турмуш тарзини ўзи белгилай олиши, ўзига-ўзи ҳукмронлик қилиш имконига эга бўлгани билан ажралиб туради.¹ Эндиликда инсонга ўзини-ўзи яратиш имконияти ҳаё этилди. Ўз навбатида, худди ўша ўзини-ўзи яратиш қобилиятига эга бўлганлиги билан инсон бошқа тирик мавжудотлардан тубдан фарқ қилишини ҳам зинҳор унутмаслик керак. Инсонда ўзини-ўзи яратиш қобилиятининг ривожлана бориши ўз навбатида унинг табиат устидан ҳукмронлигини ҳам мустаҳкамлайверди. Антик замонда яшаган инсон табиатни ўз хужайини деб қарайдиган бўлса, Ренессанс даврига келиб бутун табиат устидан унинг ўзи ҳукмронлик қиладиган бўлди. Инсонга бундай имкониятни Худонинг ўзи ҳаё қилди. Худо томонидан инсонга берилган ўз тақдирини ўзи белгилаш имкониятлари ўрта асрга келиб инсон борлигида мавжуд бўлган нодонликлар туфайли аста-секин емирилиб борди. Ренессанс даврига келиб

¹ История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. М., 1962, Т.1., стр. 507.

худди уша имкониятлар яна қайта куриб чиқила бошланди. Эндиликда инсон уз тақдирини ўзи ярата олишига, табиатнинг чинакам эгаси бўлишига ишонч ҳосил қила бошлади. Худди шунинг учун ҳам Уйғониш даврининг ўзига хос хусусиятларидан бири — инсоннинг оламдаги жамикки мавжудот, ҳатто, ўзининг устидан ҳам ҳукмдорлиги орта боргани билан изоҳланади. Бундай ҳолат антик замонда ҳам, ўрта асрларда ҳам вужудга келмаган эди. Шунинг учун ҳам рассом учун яратувчи-бунёдкорнинг жисми Ренессанс рамзи, белгиси даражасига кўтарилди.

Ренессанс даврида инсоннинг барча жабҳалардаги фаолияти антик замон ёки ўрта асрга нисбатан 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. Чунки, меҳнат (ҳатто, қўлнинг 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 қадр-қиммати кундан-кунга ортиб бораверди. Бошқача қилиб айтганимизда, инсоннинг фаолияти Ренессанс даврида эскиликка зарба бериш, эскиликни яқсон қилиш характерига эга бўлди. Унинг ёрдамида инсон нафақат ер ишларига онд эҳтиёжини, балки ўз-ўзини ҳам ўзгартирди.

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

Инсон шахси тўғрисидаги фикр-мулоҳазалар Ренессанс даврида янада юксакликка кўтарилди бошлади. Эндиликда инсон шахсининг қадр-қиммати ҳар томонлама оша бошлади. Шунингдек, озод фикрлаш имкониятига эга бўлди. Ўзининг теранлашиб бораётган ақл-фаросатидан, гузаллашиб бораётган танасининг имкониятларидан мадад қидирди. Худди шунинг учун ҳам Ренессанс даврининг антропоцентризми гузалликни улуғлаши билан ажралиб туради. Бадий тасвирларда гузал инсон қиёфа-

сини, айниқса, унинг ташқи қиёфасининг латофатини тасвирлаш уша давр санъатининг бош мавзуи эди. Бундай ҳолатни Ренессанс даврининг машҳур наққошу мусаввирлари — Боттичелли, Леонардо да Винчи, Рафаэль асарларида 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 улугланиши, унинг ортиб бориши ҳамиша ҳам инсон шахсининг ривожланишига мос бўлиб-тушавермайди. Шахснинг эстетик-дида, 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.

Юқоридаги фикр-мулоҳазалардан кўриниб турибдики, урта аср тафаккури тарзидан фарқли улароқ, Ренессанс даври фалсафасида янги гуманистик йўналишлар вужудга келди. Инсоншунос олимлар, шоир уёзувчилар асарларида инсон билан табиат, шахс билан жамият орасидаги алоқадорлик муаммоларини урганиш бош мавзуга айланди. Гуманистик фалсафа вакиллари ҳар томонлама ривожланган шахс гоёсини олға сура бошладилар.

ГУМАНИЗМ ҒОЯЛАРИНИНГ ШАКЛЛАНИШИ

Европада Ренессанс даври, юқорида эслатиб ўтганимиздек, турли босқичларни босиб ўтди, шунинг учун ҳам у турлича хусусиятларга эга эди. Ренессанс даври ўзининг илк босқичида италиянча гуманистик хусусиятга эга эди. Флоренция италиянча гуманистик ҳаракатнинг ҳақиқий марказига айланган эди.

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

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

Цицерон ушбу ибора ёрдамида инсоннинг энг буюк қадрият эканлигини таъкидлайди. Кейинчалик инсонийлик ибораси христиан черковининг «оталари» — Тертуллиан, Лактанцийларнинг (III—IV асрлар) латин тилида ёзган турли ёзишмаларида ҳам ишлатила бошланди.

Шундай қилиб, гуманизм (humanus) латинча ибора бўлиб, инсонийлик томон интилиш ёки инсоннинг инсондек яшаши учун зарур бўлган шарт-шароитларни яратиш, деган маънони билдиради. 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 ҳамisha анжқ ижтимоий-тарихий асосларга эга бўлган. Чунки, у ўзининг илк босқичида Италияда антик адабиётни, санъатни, тил ва маданиятни урганиш шаклида намоён бўлди. Хусусан, итальян адабий тилининг асоси ҳисобланган Дантенинг «Илоҳий комедияси», унинг машҳур фалсафий асари «Базм» ва энг муҳим сиёсий трактати «Монархия» асарлари итальянча гуманизм гояларининг шаклланишида қудратли манба вазифасини бажарди.¹ Гуманистик ҳаракатнинг қадр-қиммати фақат фалсафий фикрлаш маданияти ривожланишига қушган ҳиссага қараб эмас, балки қадимги қўлёмаларни урганиш 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 гоялари ташкил этар эди. Қолаверса, уни ривожланиш ва тараққиёт рамзи, деб тушунилар эди. Айниқса, Платон фалсафаси бутун утмиш фалсафасининг тожи, деб ҳисобланарди. Худди шунинг учун ҳам Флоренциядаги Платон Академияси Платонни «Файласуфларнинг отаси», деб эълон қилди. Чунки Платоннинг фалсафий доктринаси нафақат фалсафий фикрлаш маданияти тараққиётига, балки христианликнинг ривожига ҳам муносиб ҳисса қушганлиги қайта-қайта таъкидланди.

Флоренциялик алломалар Платоннинг инсон табиатида 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 тадқиқотчилар Ренессанс маданияти, хусусан гуманизмининг шаклланишида антик мероснинг урни ва аҳамиятини ҳаддан ортиқ бурттириб кўрсатадилар. Шундай нуқтаи назар асосида фикр-мулоҳазада юритган тадқиқотчилар гуманизм — фақат Рим ёки юнон маданияти, маърифатининг шаклланишига кўрсатилган таъсирни ифодаловчи тушунча деб қарайдилар. Бундай нуқтаи назарга суяниб фикрлайдиган бўлсак, унда гуманизм фақат маънавий соҳага тааллуқли воқеа бўлиб қолади, холос. Гуманизмнинг доимо ўзгариб турувчи, бунёдкорликка чорловчи амалий томонлари эътибордан четда қолади.

Бундай турли-туман фикр-мулоҳазаларнинг юзага келиши ўз навбатида гуманизмнинг аниқ тарихий-ижтимоий шароитга қараб турли кўринишларда намоён бўлишидан далолат беради. Турган гапки, бундай тенденция италянча гуманизмга ҳам тааллуқли бўлиб, у турли ижтимоий ҳаракатларда ўз ифодасини топди. Тарихий жиҳатдан чекланган бўлишига қарамасдан, у бутун Европа тарихида буюк воқеа бўлиб қолди.

ДАНТЕ АЛИГЬЕРИ

(1265—1321)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Данте — илк Ренессанс даврининг буюк шоири, публицисти, файласуф ва сиёсий арбобидир. У 1265 йилнинг май ойида Флоренцияда камбағаллашган аслзода оиласида таваллуд топди. Ёшлигида диний мактабда ўқиган, баъзи маълумотларга қараганда Болонья университетида сабоқ олган. Умри давомида фалсафа, ахлоқ, илоҳиёт, тарих ва мантиқ илмларини чуқур ўрганди. Данте илмий дунёқарашининг шаклланишида нафақат Европа мутафаккирлари, балки Шарқ файласуфлари, хусусан Форобий, Ибн Сино ва Ибн Рушдлар яратган фалсафий таълимотларнинг ҳам ҳиссаси беқиёс бўлди.¹

Данте Флоренциянинг ижтимоий-сиёсий ҳаётида фаол иштирок этди. 1302 йилда Флоренция ижтимоий-сиёсий ҳаёти шохсупасига «қоралар» кўтарилиши билан шоир ўз она шахридан узоқ юртларга сургун қилинди. Ҳаётининг сўнгги 19 йилини сарсон-саргардонликда ўтказди ва 1321 йил 14 сентябрда Ровеннада вафот этди.

Данте жаҳон маданий мероси хазинасини «Янги ҳаёт», «Фалсафа

¹ Сулаймонова Ф. Шарқ ва Ғарб. Тошкент, 1997, 346—400-бетлар; Комилов Н. Тафаккур карвонлари. Тошкент, 1999, 56—120-бетлар.

ёрдамида овуниш ҳақида рисола», «Базм», «Монархия», «Илоҳий комедия» каби асарлари билан бойитди. Айниқса, Шарқ маданияти, хусусан Шарқ фалсафий тафаккури билан Европани таништиришда Дантенинг хизматлари беқиёс бўлди.

Унинг севимли маҳбубаси Беатричега бағишлаган «Янги ҳаёт» шеърӣ тўпламида (1291—1292 йилларда тўплам ҳолига келтирган) Ибн Сино ва Ибн Рушднинг шарқона анъаналарини давом эттириб, чинакам ишқ ва муҳаббат, вафо ва садоқатни эъзозлайди. Муҳаббатнинг чинакам инсоний фазилат, олий ахлоқ, одоб, умуман инсонга хос бўлган энг олий хусусият эканлигини таъкидлайди. Ишқ-муҳаббатнинг шаклланиши ва ривожланиши жараёнини тушунтириб беришга ҳаракат қилади, уни ҳар томонлама эъзозлашга чақиради.

Данте 1304—1308 йилларда қувгинда 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 урганишга чорлайди. Фалсафий меросдан хабардор бўлишни ҳар бир фуқаронинг инсоний бурчи, деб ҳисоблайди. Данте «Базм»да инсон муаммосини, айниқса, унинг маънавий-ахлоқий қиёфасининг шаклланиш жараёнини таҳлил қилишга катта эътибор беради. Шоирнинг фикрига кўра, ҳар бир кишининг маънавий-ахлоқий қиёфаси жамиятнинг маданий даражасини белгилайди. Данте урта аср таълимотларига зид улароқ ахлоқни ҳамма фанлардан, ҳатто, метафизикадан ҳам устун қўяди.

Данте ўзининг «Базм» асарида инсоннинг инсонийлигини аниқловчи мезонларни яратишга уринади. Унинг фикрига кўра, инсоннинг инсонийлигини ифодаловчи энг муҳим хусусият саҳийлик, олижанобликдир. Шоирнинг тушунтиришича, инсон умри тўрт асосий фаслни босиб ўтади: биринчиси ёшлик, у иссиқлик ва намликка монанд; иккинчиси балоғат, унга иссиқлик ва қуруқлик хос; учинчиси кексалик, унда совуқ ва қуруқлик бор; тўртинчиси қартайиш, унда совуқлик ва намлик бор.¹ «Базм»да эътироф этилишича, инсон табиат сирларини билишга қодир. Худди шунинг учун ҳам инсон доимо билимга интилади, унга эҳтиёж сезади. Билим руҳимизнинг олий хусусияти ва инсон учун билим олиш энг юксак лаззатдир, дейди Данте.

Данте 1312—1313 йилларда «Монархия» номли асарини ёзди. Унда ўзининг ижтимоий-сиёсий қарашларини баён қилади. У черков ва Рим папасини давлатни идора қилиш ишларига аралашмаслиги зарур, деб ҳисоблайди ва адолатли ҳукмдор бошчилигида ягона дунёвий давлат

¹ Сулаймонова Ф. Шарқ ва Ғарб. Тошкент, 1997, 364-бет.

куриш гојасини илгари суради. Сиёсий тарқоқлик туфайли жабр-зулм курган Италия халқларини бирлаштириб, урушларни йўқ қилувчи тузум — жаҳон империяси урнатиш ҳақидаги гојаларни тарғиб қилади. Турли ҳудудларда яшовчи, турли диний маслакдаги 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 адабиётта олиб кирди. Худди шунинг учун ҳам христиан дини уламолари Дантенинг «Монархия» асарини куйдириш, асар муаллифининг хокини қабрдан чиқариб ташлашни Италия ҳукмдорларидан талаб қила бошлайдилар. Аммо Равенна ҳокими Дантени ҳимоя қилади.

Дантега шон-шуҳрат келтирган буюк асари — «Илоҳий комедия»-дир. Асар нафақат унинг гојавий-сиёсий қарашларининг якуни, бадий тафаккурининг тожи бўлиб қолмай, умуман урта аср маданиятининг якуни эди. Айни пайтда Европа бадий адабиётининг келажақдаги йўлини — аниқлаб — берувчи — йирик — аҳамиятга — молик — ижтимоий — воқеа эди.

ДАНТЕ ИЖОДИДА ИЛОҲИЙЛИК ВА ИНСОНИЙЛИК. Оламнинг ҳақиқий манзараси, унинг борлиги ва бирлиги, айниқса, инсон вафотидан кейин унинг тақдири ҳақидаги муаммолар, дин аҳлини ҳам, файласуфларни ҳам ҳамиша безовта қилиб келган. Ушбу муаммолар юзасидан ҳар бир дин ўз нуқтаи назарини баён этган. Чунончи, христиан дини намояндаларининг тушунтиришларича, кишилар бу дунёдаги ўз қилмишлари эвазига нариги дунёда рағбатлантириладилар ёки жазоланадилар. Чунончи, бу дунёда тақводорлик қилганларнинг руҳи жаннатда ором топади. Ёмонлик, тубанлик қилган кимсалар дузах азобиға гирифтор бўладилар. Худди ана шу жараёни Данте ўзининг «Илоҳий комедия»си орқали тасвирлаб беришға ҳаракат қилди.

Шоирнинг фикриға кура, нариги дунё дузах, аъроф ва жаннатдан иборат. Мутафаккирнинг тушунтиришича, нариги дунёнинг тузилиши (структураси) ўзига хос қонун-қоидалар асосида вужудға келади. Бу ерда бўладиган ўзгаришлар ҳам илоҳий қонун-қоидалар асосида рўй беради. Чунончи, одамлар бу дунёдаги хизматларига, яъни хулқ-атвори ва хатти-ҳаракатларига қараб нариги дунёдан жой оладилар. Бу дунёда қилган ишларига яраша у дунёда жазо оладилар ёки роҳат-фарогатда бўладилар. Хусусан, кимдир жаннатдан, кимдир дузахдан жой олади.

Дантенинг «Илоҳий комедия»си урта аср адабиётида кенг тарқалган нариги дунёни хаёлан куриш, башорат қилиш жанрида ёзилган. Данте бу адабий жанрдан инсонийликни улуғлаш ва ер куррасидаги барча кишилар уртасидаги муносабатларни янада ёрқинроқ тасвирлашда фойдаланди.

Данте инсонни бу дунёдан бездирмоқчи эмас, аксинча, ҳаётнинг гузаллигини тушунишга, уни чинакамига севишга, жамият ҳаётида фаол иштирок этиши, халқ, ватан манфаатини ҳимоя қилишга, уни кўз қорачигидек сақлашга чақиради. Дантени ҳаётнинг гузаллиги, унинг маъно ва мазмунини инсонпарварлаштириш қизиқтиради. Шоир инсон ҳаётининг маъноси ва мазмунини янада 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 қўрмаган, жиноятчи, гуноҳкор кимсаларни, халқ манфаатига зид иш қилган ҳокиму бошлиқларни, дин ақидаларидан ўзининг шахсий манфаати йўлида фойдаланган риёкор руҳонийларни, бир ибора билан айтганда, ўз сиёсий мухолифларини дузахга жойлаштиради ва улар устидан ҳукм чиқаради.

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

Дантенинг тасвирлашича, нариги дунёнинг иккинчи қисми — аъроф ҳам тўққиз қаватдан ташкил топган. Аърофга бу дунёда билиб-билмай, енгил-елпи гуноҳ қилиб қўйган кишиларнинг руҳлари жойлаштирилади. Бу ерда ором топганларнинг асосий қисми шоир, рассом, бастакор ва умуман ижодий меҳнат билан шугулланганлардир. Чунончи, аърофнинг биринчи қаватида мутакаббирлар, иккинчисида ҳасадгўйлар, учинчисида жаҳлдорлар, тўртинчисида маъюслар, бешинчисида хасис ва исрофгарчиликка йўл қўйганлар, олтинчисида очқўз ва баднафслар, еттинчисида дунёвий муҳаббатга берилганлар жойлашганлар. Саккизинчи ва тўққизинчи қаватлар эса аърофдан жаннатга ўтувчи буюк маскан вазифасини бажаради.

Жаннатга ўтиш учун инсон руҳи қалин девордан ошиб ўтиши зарур. Уша алангали девордан ўтган руҳ барча қусурлардан, нодонликлардан холи бўлади. Алангали девордан ўтгач, руҳ сулим боғлар, анвойи гулларга тўла гулзорлар, ям-яшил майсазорлардан, бепоён далалардан иборат узгача бир ҳудудга рўпара келади. Худди шу ер ва маскандан фаровон янги ҳаёт дебочалари бошланади.

Жаннат ҳам дузах ва аъроф каби тўққизлик асосида қурилган. Жаннат ер юзида жойлашгани учун унинг атрофини тўққиз осмон ўраб туради. Чунончи, биринчиси — Ой, иккинчиси — Уторуд (Меркурий), учинчиси — Зухро (Венера), тўртинчиси — Кўёш, бешинчиси — Миррих (Марс), олтинчиси — Муштарий (Юпитер), еттинчиси — Зухал (Сатурн), саккизинчиси — тургун юлдузлар, тўққизинчиси — арши аъло фаришталар маконидир. Дузахга зид улароқ, жаннатда доим ҳаракат

устуворлик қилади. Жаннат осмонларининг ҳаммасида ёруғлик, нур, руҳий камолот ҳукмрондир.

Данте Жаннатнинг турли осмонларида энг яхши, олижаноб, халқи, ватани, миллати учун хизмат қилган кишиларни жойлаштиради. Чунончи, Ой осмонида ошиқлар, ишқ-муҳаббат шайдолари, Уторудда фаол, фидойи одамлар, Зухрода сахий, олийҳиммат кишилар руҳини, Куёшда инсоф ва диёнатда тенги йўқ руҳонийлар, файласуфлар, тарихчиларни, Миррихда шоир уз бобокалони Кичагвидани, Муштарийда Исо пайғамбарнинг саҳобаларини, Зухалда Одам Ато, тургун юлдузларда авлиёлар, малоикларни жойлаштиради.¹ Қуриниб турибдики, бу дунёда қилган барча хайрли ишларига, яхшилик, эзгулик, инсоф-диёнатга чорловчи хулқ-атвориға, хатти-ҳаракатиға қараб одамлар нариги дунёдан, хусусан, жаннатдан урин эгаллайдилар.

Хуллас, жаннатдаги ахлоқий поклик, бу ерда абадий қуним топган руҳлар хулқ-атвори, хатти-ҳаракатидаги ақлий зукколик Данте орзу қилган мамлакат, жамият фуқароларининг руҳий-маънавий қиёфаси эди.

Данте нариги дунёнинг ҳаёлий картинасини чизиш учун нафақат Исовия, балки қадимги Эрон ва Туронда кенг тарқалган зардуштийлик, ислом таълимотларидан ҳам кенг фойдаланди. Нариги дунё, хусусан дузах, аъроф ва жаннат ҳақидаги фикр-мулоҳазалари Шарқ ва Ғарб маданиятининг бир-бириға яқинлашуви ва қушилувининг натижаси эди.

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

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

¹ Сулаймонова Ф. Шарқ ва Ғарб. Тошкент, 1997, 377—378-бетлар.

қули билан яратади. Узининг бахт-саодатга эришиши учун ўзи мутасадди, ўзи масъул. Бунинг учун инсон ўз шахсининг имкониятларига таянмоғи лозим. Бировнинг бойлигига ёхуд мерос туфайли қўлга киритилган молу мулкка қўз тикмаслиги даркор. Шунингдек, кимларнингдир ижтимоий аҳволига таяниб, бойишни орзу қиладиган кишиларни қаттиқ қоралайди.

Данте нафақат неоплатонизм, балки Шарқ мутафаккирлари Абу Наср Форобий, Абу Али Ибн Сино, айниқса, Ибн Рушд гоёлари таъсирида ижод қилди. Ибн Рушднинг инсон ақл-идроки имкониятлари ва интелектуал фаоллик ҳақидаги таълимоти билан танишгач, Данте инсониятнинг энг муҳим вазифаси ақл-идрок имкониятларидан янада тўлароқ фойдаланиш, уни кундалик амалий фаолиятида имконият борича тезроқ рўёбга чиқариш билан бевосита боғлиқ, деган хулосага келади. Бундай умумбашарий, умуминсоний вазифани уйдаламоқ учун дин ва черков давлат ишларига аралашмаслиги лозим. Дин ва черков инсоният ечимини қўтиб келган «абдий» муаммолар билан машғул бўлмоғи лозим. Кундалик турмуш масалаларининг ечимини топиш кишиларнинг ўз ихтиёрида бўлмоғи керак. Турган гапки, кишилар тинчлик-осойишталик, хотиржамликка асосланган, одамларга бахт-саодат олиб келувчи жамиятни барпо қилишга интилади.

Дантенинг умуминсоний таълимоти ўта содда ва схоластик далилларни ўзида мужассамлаштиради. Бироқ ушбу таълимот инсонда мавжуд бўлган барча имкониятлар унинг ақл-заковатига бўйсундирилиши лозим, деган гоёси билан қудратлидир.

ФРАНЧЕСКО ПЕТРАРКА

(1304—1374)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Буюк итальян файласуфи ва шоири Франческо Петрарка 1304 йилнинг 20 июлида таваллуд топган. Унинг отаси нотариус хизматчиси эди. 1312 йилда Петраркалар оиласи Провансга кўчиб ўтади. Бу ерда ёш Франческо ҳуқуқ муаммолари билан шугуллана бошлайди. Шунинг учун бўлса керак, у 1316 йилда Монтельеда, 1320 йилда Болоньяда ҳуқуқ асосларидан сабоқ олади. 1326 йилда Петрарка францискан орденига аъзо бўлади ва минорит даражасида фаолият кўрсата бошлайди. Петрарка 1374 йилнинг 19 июлида Падуя яқинидаги Аркуа шаҳрида вафот этади.

Франческо Петрарка ўзидан ажойиб илмий мерос қолдирди. Чунончи, 1342—1343 йилларда латин тилида ёзилган «Оламдан ҳазар қилиш ҳақида»ги фалсафий трактати, 1374 йилда нашрга тайёрланган «Авлодларга мактуб» автобиографик асари, 1339—1342 йилларда латин тилида ёзилган «Африка» поэмаси, 1327 йилдан кейин ёзилган «Менинг Итали-

ям» канционни, шунингдек, 1346—1366 йилларда ёзилган «Ёлғизликдаги ҳаёт ҳақида»ги, 1358—1366 йилларда битилган «Азоб ва қувончларга қарши воситалар», 1374 йилда чоп этилган «Республика ҳақида»ги асарлари фикримизнинг исботидир. Ушбу асарларда Франческо Петрарка ўзининг фалсафий қарашлари, хусусан олам ва одам туғрисидаги фикр-мулоҳазаларини баён қилди. Айниқса, инсон ва унинг қадр-қиммати, тақдири ҳақида кўп бош қотирди.

ГУМАНИСТИК ҚАРАШЛАРИ. Франческо Петраркани замондошлари «биринчи гуманист» ёки «гуманизмнинг отаси», деб аташарди. Чунки, у инсон ҳақида, унинг танаси билан жони, жони билан руҳи орасидаги ўзаро алоқадорлик ҳақида кўп уйлар эди. У Падуядаги аверроистлар мактабини қаттиқ танқид қиларди. Чунки, аверроизм тарафдорлари киши жонининг ўлмаслиги, унинг абадий мавжудлиги ҳақидаги антик замон мутафаккирлари қарашларини инкор этишарди. Петрарканинг фикрига кўра, индивидуал жон ҳам абадий ҳаётга муносибдир. Айни пайтда мутафаккир католик христианларининг инсон ва унинг тақдири туғрисидаги ақидаларига ҳам қўшилмас эди. Чунки, христиан католиклари инсон тақдирини, айниқса, бахт-қўлбўлини унинг ўлимдан кейинги ҳаёти билан боғлар эдилар. Петрарка эса инсоннинг ўлимдан кейинги бахт-саодати ҳақида эмас, унинг ердаги, «бу дунёдаги» ҳаётида бахтли бўлиши ҳақида кўпроқ уйлаш зарур эканлигини қайта-қайта такрорлар эди. Шунинг учун ҳам Петрарка инсоннинг руҳий кечинмаларига алоҳида эътибор билан қарайди. Инсоннинг руҳий-маънавий оламини ҳар томонлама улуғловчи антик замон файласуфларига мурожаат қилади. Худди шунинг учун ҳам Петрарка ўзининг инсонпарварлик гояларини шакллантиришда антик маданият, хусусан антик-фалсафий меросга таянди. Ўз ижодида антик маданиятни тарғибот-ташвиқот қилишга кўпроқ эътиборни қаратди. У тўплаган латин тилида ёзилган қўлёзмалар, классик матнлар ўз замонасининг ноёб кутубхонасини ташкил этди.

Франческо Петрарка антик замон маданиятини улуғлар экан, унга тарихийлик нуқтаи назаридан ёндашди. Мутафаккир учун антик замон ортда қолган жаннат ёхуд олтин аср эмас, балки муҳим аҳамиятга эга бўлган маданий меросдир. Ушбу мероснинг гуманистик моҳиятини замондошларига тушунтириб беришни ўзининг энг муҳим вазифаси, деб билган. Петрарка назарида жаҳон цивилизациясига қўшган ҳиссасига кўра, Рим Юнонистондан устунроқ туради. Чунки, Рим жаҳон цивилизациясининг анъанавий намунаси эди.

Ўзининг гуманистик қарашларини баён этишда Петрарка урта асрлар маданий меросига, жумладан Августин ижодига ҳам мурожаат этди. У шунингдек, «Ўз билимсизлигим ва ўзгалар билимсизлиги ҳақида» номли трактатида Ибн Рушд тарафдорларига қарши чиқди. Ўз навбатида, Петрарканинг фикр-мулоҳазалари Ибн Рушд тарафдорларининг бошқа бир танқидчиси Фома қарашларидан ҳам мутлақо фарқ қиларди. Шу-

нинг учун ҳам Петрарка ўзининг икки томонлама ҳақиқат тўғрисидаги таълимотини яратиш жараёнида, ҳатто, Фоманинг номини эслатиб ҳам ўтмади.

Петрарка ҳар қандай обрӯ-эътиборга сажда қилишга қарши чиқди. У Аристотель қарашларини эмас, балки ёлгон обрӯ-эътибор ҳақида фикр-мулоҳаза юритган «эси паст аристотелчиларнинг» қарашларини танқид қилди. Унинг фикрига кўра, ўрта асрлар охирида юзага келган университетлар инқирозга юз тутмоқда эди. Чунки ўрта асрлар охирида университетларнинг ўқитувчилари «художўйликдан борган сари йироқлашиб бораётган, теологияни обрўсизлантираётган эдилар». Петрарка ўзининг билимсизлигини тан олиш орқали ўз тафаккурининг схоластик университет гоёларидан озод булаётганини ифодаламакчи бўлди.

Франческо Петрарка ўз замондошлари каби бағоят художўй одам эди. Лекин у ўрта асрлар схоластикасининг сохта, ясама билимдонлигини тан олмас эди. Инсон ўзилагги барча қобилият, истеъдодларини эркин намоён қилиши зарур, деб ҳисобларди. Инсон инсондек роҳат-фарогатда яшашга, ҳузур-ҳаловат олишга ҳақ-ҳуқуқи борлигини исботлашга уринди. Шунинг учун булса керак, у ўзининг фалсафий қарашларига ахлоқий сайқал берди. Бунинг учун эса қадимги юнон файласуфи Суқрот фалсафасига қайта-қайта мурожаат этди. Петрарка ахлоқий қарашларида инсон муҳаббати муаммолари биринчи уринда туради. Муҳаббат инсон маънавий етуклигининг энг олий ифодасидир, деб таърифлайди. У шунингдек, ўзининг «Менинг сирим» номли фалсафий мулоқотларида инсоннинг руҳий кечинмалари хусусида бош қотиради, инсоннинг руҳий-маънавий камолот томон бошлаш ҳақида ажойиб гоёларни кун тартибига қўяди. Бу борадаги мутафаккирнинг фикр-мулоҳазалари ўша замон Европа адабиёти учун нотаниш — лирик жанрда ёзилган эди. Худди шунинг учун ҳам Петрарка Европа адабиётида лирика жанрининг асосчиси, деган номга сазовор бўлди.

Шунинг учун ҳам Франческо Петрарка номи европалик инсонпарвар мутафаккирлар орасида муносиб ўрин эгаллайди. Унинг номи асрлар оша аждодлардан авлодларга ўтиб келмоқда.

ПЬЕТРО ПОМПОНАЦЦИ

(1462—1525)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Машҳур итальян мутафаккири ва врач Пьетро Помпонацци 1462 йилнинг 16 сентябрида Италиянинг Мануя шаҳрида таваллуд топди. Унинг мутафаккир сифатида шаклланишида Падуя университетининг таъсири беқиёс бўлди. Маълумки, Падуя университетида лотин аверронизми мактаби шаклланган эди. Ушбу мактабнинг намоянда-

лари схоластиканинг бош архитектори ҳисобланган Аристотель қарашларини томизм тарафдорлари томонидан нотўғри талқин этилишига қарши бош кутара бошладилар. Лотин аверроизми мактаби намояндалари Аристотель илмий меросини қайта тиклашга киришдилар. Улар қадимги юнон тилида ёзилган Аристотель асарларининг асл нусхаларини қайта нашр эттирдилар. Ана шундай шароитда фалсафа ва тиббиёт асосларидан турли мактабларда сабоқ олган Пьетро Помпонацци католик черковининг расмий доктринаси бўлмиш томистик схоластиканинг танқидчиси бўлиб шаклланди.

Помпонацци 1495—1509 йилларида Падуя университетининг профессори, 1512 йилдан умрининг охирига қадар Феррари ва Болонья университетларининг профессори лавозимларида фаолият курсатди. Ўз фаолияти давомида Помпонацци Ренессанс даври инсонпарварлик гояларининг машҳур тарғиботчиси Александр Афродзий тарафдорларини ўз атрофига тўплади. У александристлар мактабини ташкил этиб, унинг фаолиятига раҳбарлик қилди.

—Пьетро—Помпонаццининг—«Инсон—жонининг—ўлмаслиги—ҳақида»ги илк асари 1516 йилда ёзилган. Асар XVI аср Италияси фалсафий ҳаётини жунбушга келтирди. Мутафаккирнинг бу китоби самимий олқишлар ва эътирозлар, ҳайрат ва нафратга сабаб бўлди. Томистик схоластика тарафдорлари Помпонаццининг ушбу китобини кескин танқид қилдилар. Уларга жавобан мутафаккир 1518 йилда «Апология», 1519 йилда «Ҳимоя», 1520 йилда «Тақдир, эркинлик, қисмат ва илоҳий башорат ҳақида» ҳамда «Табиий ҳодисаларнинг сабаблари ҳақида ва сеҳргарлик ҳақида» номли асарларини ёзди. Ушбу асарларда мутафаккир инсон дунёқарашига оид бир қатор муаммолар ҳақида ўз фикр-мулоҳазаларини билдирди. Ўз мулоҳазалари билан у ўрта асрларга хос фалсафий ҳурфикрлилик анъаналарини давом эттирди.

ПОМПОНАЦЦИНИНГ ГУМАНИСТИК АРИСТОТЕЛИЗМИ. Аристотель фалсафий қарашларида жамоавий интеллектнинг ўлмаслиги ва индивидуал жоннинг ўлимга маҳкум этилганлиги ҳақидаги гоялар илгари сурилган эди. Индивидуал жон ҳис-туйғуларга асосланганлиги учун ҳам ҳаммаша ўлимга маҳкумдир. Бундай гоялар, шубҳасиз, ўрта асрлардаги монотеистик мафкура гояларига мутлақо зид эди. Ўрта асрлар шароитида инсон жонининг ўлмаслиги ҳақидаги ақида ҳар қандай диний ахлоқнинг 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 мулоҳазаларини қўллаб-қувватлар ва мантиқ қонун-қоидалари асосида уни исботлаб беришга интилардилар.

Фалсафий баҳс-мунозаралар шу қадар кескинлашиб кетдики, охир-

оқибатда 1513 йилда Лютеран собори папанинг ушбу мусоҳабалари ҳақида махсус кўрсатма қабул қилди. Унга кўра, жоннинг улмаслигига ҳеч қандай шак-шубҳа йўқ, шу боис бу борада ҳеч қандай баҳс-муноза-рага урин йўқ. Ана шундай мураккаб бир вазиятда Пьетро Помпонац-цининг «Инсон жонининг улмаслиги ҳақида»ги фалсафий трактати бо-силиб чиқади. Помпонацци ўз асарларида Аристотелнинг фикр-мулоҳа-заларига таянади. Шунингдек, Августин, Ибн Рушд, Фома каби ўрта асрларнинг энг йирик аломаларининг фалсафий меросига мурожаат этади. Маълумки, Аристотель жамоавий интеллект индивидуал интел-лектдан юқорига кўтарила олгани, мавҳум тафаккур юритиш ҳамда умумлаштириш имкониятига эга бўлгани учун ҳам улмасдир, деган гоёни илгари суради. Мавҳум фикр-мулоҳаза юритиш, умумлаштириш қобилияти билишнинг ҳиссий даражасидан мутлақо холидир. Аристо-тель инсоннинг бундай қобилиятларини фаол интеллект, деб номлай-ди. Фаол интеллект инсон ижодий фаолияти учун стимулятор вазифа-сини бажаради.

Кўриниб турибдики, Аристотелнинг фалсафий-космологик доктри-наси монотеистик диний эътиқодга хос бўлган «Яратувчи Худо» тушун-часини фалсафий «Шахсиз Худо» тушунчаси билан алмаштиради. Шу-нинг учун католик черковига муҳолиф бўлган ҳам христиан Ғарбидаги, ҳам мусулмон Шарқидаги диний таълимотлар ушбу доктринани асос сифатида қабул қилади. Помпонацци ҳам худди шундай йўл тутди.

Помпонацци инсон ақлини билиш борасидаги фаолияти тўғрисида бир қатор эътиборга молик фикр-мулоҳазаларни баён қилди. Чунончи, унинг фикрига кўра, инсон ақли, энг аввало, умумлаштириш маҳсули-дир. Шу боисдан инсон ақли «макон ва замонда мавжуд бўлмайди, бироқ макон ва замондан тўла ажрала олмайди ҳам».¹ Лектин интеллект умумийликни айримлик орқали англаб этади. Шундай экан, у ҳиссий тасаввурлардан холи бўла олмайди. Унинг ҳар қандай ҳиссийликдан йироқ бўлган интеллигенциядан ва «ҳиссийлик ботқоғига уралашиб қол-ган» ҳайвон жонидан асосий фарқи ҳам ана шунда.

Инсоннинг билиш борасидаги фаолиятининг бундай ўзига хос хусу-сияти инсон жонини ҳам турлича талқин қилиш имконини беради. Инсон жони ақлнинг шарофати билан улмасдир. Чунки, фақат ақл уни макон ва замондан юқориқоқ турган тушунчалар, илоҳийлик олами билан таништиради. Помпонацци ақлни ирода билан боғлайди, иродасиз ҳеч қандай ахлоқнинг бўлиши мумкин эмас, деб тушунтиради. Ҳайвон-ларнинг иродаси бўлмагани учун ахлоқсиздирлар. Бироқ улмас ақл ҳис-сийликка бўйсундирилган бўлади. «Инсон табиасти тўлалигича материяга боғлиқлиги ва оз бўлса-да, ақлга дахлдорлиги туфайли инсон билан

¹ Помпонацци П. Трактаты «О бессмертии души» и «О причинах естественных явлений и о чародействе». — М., 1990, стр. 65.

интеллигенциялар орасидаги масофа бемор билан соғ киши, бола билан эркак, аҳмоқ билан доно орасидаги масофадан каттароқдир», деб ёзади Помпонацци.¹ Дарҳақиқат, ҳаётда ўз туйғуларини ақлга буйсундира олган кишилар камдан-кам учрайди. Аксинча, ҳис-туйғуларга берилиб кетганидан ҳайвондан фарқи қолмаган кишиларни ҳар қадамда учратиш мумкин. Нормал одамлар эса «ҳаётда ўртача бир йўлни танламоқлари лозим».²

Индивидуал жоннинг ўлимга маҳкум этилганлиги ҳақида мулоҳаза юритган Помпонацци унинг Худо томонидан бевосита яратилганини мантиқан инкор этишга мажбур бўлади. Худо индивидуал жонни бевосита эмас, билвосита яратган. Билвосита яратилган индивидуал жоннинг ўлмаслигига ишониш ақлдан йироқ бўлган эътиқоднинг натижасидир.

Индивидуал жоннинг ўлмаслигига одамларни ишонтиришдан мақсад жамиятни турли нопокликлар, ёвузликлардан ҳимоя қилишдир. Бундай ҳолатда диннинг ижтимоий, айниқса, сиёсий функциялари янада яққолроқ намоён бўлади. Платон ва Аристотель фалсафий меросидан бизга маълумки, «Сиёсат жонларни даволаш демакдир, сиёсатдоннинг асл нияти эса инсонни олим қилиш эмас, 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 нуқтаи назаридан бунинг ҳолати йўқ. Чунки индивидуал жоннинг ўлимга маҳкумлигининг исботланиши жамиятда ахлоқнинг заифлашувиغا олиб келади. Дарҳақиқат, ўлимдан кейинги ҳаётга ишонган кўпчилик кишилар «абдий ҳузур-ҳаловатга эришишга умид қилганларидан эмас, абдий азоб-уқубатдан қўрққанларидан тўғри яшайдилар, чунки кишиларга ҳузур-ҳаловатдан кўра азоб-уқубат тушунарлироқдир».⁴

Пётро Помпонаццининг таъкидлашича, чинакам инсон кимдандир ёки нимадандир қўрққани, кимдандир ёки нимадандир умид қилгани учун эмас, балки ўзидаги инсонийликни намоён қилишга интилгани, ҳаётини бахт-саодатли ўтказишга бел боғлагани учун тўғри яшаши лозим. 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. Трактаты «О причинах естественных явлений» и «О чародействе». М., 1990, стр. 107.

⁴ Ўша асар, стр. 107.

туйғулари инсон жонини қуллик исканжасига соладик, бундай қуллик ҳар қандай эзгуликка зиддир».¹

ПОМПОНАЦЦИНИНГ ОРГАНИК ДЕТЕРМИНИЗМИ. Помпонацци ўзининг 1520 йилда ёзилган «Табиат ҳодисаларининг сабаблари ва сеҳрарлик 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, урта асрларда (зотан бугунги кунда ҳам) одамлар илоҳий мўъжизаларга қатъий ишонадилар. Бундай мўъжизалар икки турга бўлинади. Ижобий характерга эга булган мўъжизалар Худо томонидан илҳомлантирилган. Фаришталар томонидан амалга оширилган мўъжизалар одамлар манфаати, яхшилик учун содир этилса, салбий характерга эга булган 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 булган 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 бунга англаб етмайдилар.

«Мўъжиза табиатга зид ҳолда содир этилгани учун эмас, балки камдан-кам, узоқ муддатда бир марта рўй бергани учун ҳам мўъжизадир», — деб ёзади мутафаккир.² Куриниб 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 бўлиши табиий бир ҳолатдир. Шунинг учун ҳам баъзи ҳодиса ва воқеалар тез-тез, бошқалари эса камдан-кам содир бўлади.

Помпонацци органистик детерминизмининг муҳим элементлари-

¹ Ўша ерда, стр. 117.

² Помпонацци П. Трактаты «О бессмертии души» и «О причинах естественных явлений и о чародействе». — М., 1990, стр. 272.

дан бири сайёралар ҳаракатининг талқини билан боғлиқ. Унинг фикрига кўра, инсоннинг қобилияти, ундаги энг нодир истеъдодларнинг 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 ҳамиша сайёралардан излаш ҳам тўғри эмас, деб таъкидлайди мутафаккир. Чунки «юлдузлар пойдевор яратадилар, лекин мажбур қилмайдилар», деб ёзади Помпонацци.¹

Пьетро Помпонацци баён этган органистик детерминизм маърифий хусусиятга ҳам эга. Мутафаккир ибодатнинг фойдаси ҳақида фикр юрита 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, ахлоқий етукликка эришилади, деб ҳисоблайди Пьетро Помпонацци.

Хуллас, итальян мутафаккири Пьетро Помпонацци ўзининг гуманистик аристотелизми ва органистик детерминизми билан нафақат Европа Ренессанс маданияти, балки фалсафаси тараққиётига ҳам катта таъсир ўтказди.

ПИКО ДЕЛЛА МИРАНДОЛА

(1463—1495)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Гуманистик антропоцентризм италиялик машҳур файласуф Пико Делла Мирандола асарларида баланд мақомга кўтарилиди. Ута истеъдодли бўлган граф Пико юнон, араб, яҳудий, оромий тилларини яхши билар эди.² Падуя университетида ўқиб юрган кезларидаёқ урта аср теологиясининг узига хос хусусиятлари ва анъаналарини, айниқса, Яқин ва Урта Шарқ мамлакатларида кенг тарқалган диний-фалсафий таълимотларни ҳар томонлама чуқур ўрганди. Шу жараёнда Падуя аверроизмига 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.

баҳс-тортишувларда узининг танқидий фикр-мулоҳазалари билан чиқишлар қилди. Унинг фикрлаш маданиятининг асосида Платон, неоплатонизм гоялари ётар эди. Шунингдек, Пико дунёқарашининг шаклланишида Аристотель ва машҳур Шарқ файласуфи Ибн Рушд фалсафасининг ҳам таъсири бор эди.

Пико Делла Мирандоланинг ижодида маърифат, фидойилик, гуманистик ҳаёт узининг яққол ифодасини топган. 1486 йил декабрида 23 ёшли навқирон йигит Римда буладиган Бутуневропа файласуфларининг йиғилиши олдидан антик замон ва ўрта аср диний-фалсафий системалари ҳақидаги ўз фикр-мулоҳазалари баён қилинган 900 тезисни тақдим этди. Пико тақдим этган тезисларида одамлар турмуш тарзининг барча жабҳаларида христиан дини ҳукмронлигини эътироф этган ҳолда динда баъзи тушунмовчиликлар, англашилмовчиликлар борлиги, чунончи, ҳанузгача баъзи масалаларда ягона диний ҳақиқатнинг қарор топмагани, ҳозиргача дин қўлга киритган ютуқлар ҳақиқатни билиш борасидаги маълум бир босқич эканлигини таъкидлайди.

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

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

ПИКО ИЖОДИДА ОЛАМ ВА ОДАМ МУАММОСИ. Пико томонидан Бутуневропа файласуфлари Кенгаши олдидан утказиладиган диспут учун ёзилган 900 тезис 1487 йилда «Инсоннинг қадр-қиммати туғрисидаги нутқ» номи билан алоҳида китоб қилиб нашр этилди ва тез орада жаҳоннинг қатор халқлари тилига таржима қилинди. Ушбу китобда у олам ва одам муаммолари, инсоннинг оламдаги ўрнини тушунтириб беришга ҳаракат қилди. Унинг фикрига 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, художойлигининг, олижаноблигининг 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 борлиги-

ни уч горизонтал оламнинг (фаришталар, самовот, элементлар) бирортасига ҳам ухшатиш мумкин эмас. Чунки инсон олами бу оламларнинг ҳар бирига вертикал ҳаракат қилиш йўли билан кириб олади. Инсон табиати бошқа махлуқотлардан «илоҳий такомиллаштириш» томон бо- раётгани билан тубдан фарқ қилади.

Куриниб 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 шакллантиради.

Пико олам билан одам орасидаги ўзаро алоқадорлик механизмини тушунтириб беришга катта куч сарфлайди. Узининг «Гептапл» асарида таъкидлаганидек, инсон ўзига хос тўртинчи олам бўлиб, қуёшости, юлдузости, ойости оламлар билан бир қаторда туради. «Инсоннинг қадр-қиммати тўғрисида нутқ» асарида эътироф этилганидек, инсон, бир томондан, ҳамма мавжудотлар орасида, хусусан ер билан осмон орасида воситачи вазифасини бажарса, иккинчи томондан, оламдаги жамики мавжудотлардан ташқарида туради. Чунки, деб таъкидлайди Пико ўзининг «Астрологияга қарши фикр-мулоҳазалар» асарида, инсон руҳи шундай мўъжизаки, у, ҳатто, осмондан ҳам баландроққа кўтарилади. Ерда ундан бошқа буюкроқ зот йўқ. Инсонда эса унинг ақл-заковатидан ва жонидан азизроқ, улутроқ қудрат йўқ.

Инсон руҳи мўъжизасини унинг эркинлиги, унинг инон-иҳтиёри 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 охириги нуқтасигача тубанлашиши, ҳатто, ҳайвон даражасига тушиши ҳам, фаришталар даражасидаги ахлоқий юксалишга кўтарилиши ҳам мумкин, дейди Пико.

ПИКО ОЛАМ БОРЛИҒИ ВА БИРЛИГИ ҲАҚИДА. Пиконинг олам борлиги ва бирлиги, Худо билан олам орасидаги ўзаро алоқадорлик ҳақидаги қарашлари «Гептапл», «Мавжудлик ва бирлик», «Астрологияга қарши фикр-мулоҳазалар» номли асарларида баён этилган. Чунинчи, Худо билан олам орасидаги муносабатлар тўғрисида фикр юритган Пико схоластик анъаналар доирасидан чиқмаган ҳолда эътироф этадики, Худо фақат ўзи учун яшайди, унинг эрки ўз қўлида, у ўзига ўзи ҳукмрондир. Ўз навбатида Мирандола баъзи пантеистик гояларни ҳам баён қилади.

Чунончи, Худо оламга шундай даражада зарурки, банда олам Худосиз яшай олмайди, деган хулосага келиши мумкин. Чунки, Худо ва олам бир бутун ажралмас борлиқдир. Таъкидлаш жоизки, Пиконинг пантеистик гоёлари худди Фичино гоёларидек натуралистикдир. Фичино эса реал нарсалар орқали табиат томон чуқурроқ кириб боришни афзал қурарди.

Пиконинг олам тўғрисидаги қарашларининг асосида пантеизм ётади. Унинг тушунтиришича, олам турли иерархик пиллапоёлардан иборат. У фаришталар, самовий ва заррачалар олаmidан иборат. Ҳиссиёт олами уз-уздан, «ҳеч нимадан» пайдо булгани йўқ, балки Худонинг ўзи тартибга солиб, интеграциялаштириб турган олий, танасиз ибтидодан, хаосдан вужудга келган. Олам ўзининг мураккаблиги, зиддиятларга тулалиги ва уларнинг уйғунлашуви билан гўзалдир. Оламнинг зиддиятларга тулалиги шундаки, бир томондан қарасак, у Худодан ташқарида яшайди, бошқа томондан назар солсак, у Худонинг қудрати билан вужудга келган.

Пиконинг эътироф этишича, Худо табиатдан ташқарида мавжуд булмайди, у доимо табиат билан бирга булади. Эътибор бериб қарасак, бу ерда гап оламнинг натуралистик пантеизми ҳақида эмас, балки табиат билан Худонинг бир-бирига уйғунлиги принципи ҳақида бораётир. Пиконинг тушунтиришича, Худо оламнинг охириги, якунловчи моҳиятидир. Қурилиб турибдики, бундай фикр-мулоҳазалар асосида инсонни табиат сирларини урганишга даъват этиш ётади.

Шундай қилиб, Пико ҳақиқатни излашга ва аниқлашга интиларди. Ана шу ҳақиқатнинг қим томонидан баён этилганига эътибор бермасди. Шу боисдан булса керак, унинг гоёлари гуманистик фалсафанинг муҳим манбанга айланди.

РОТТЕРДАМЛИК ЭРАЗМ

(1469—1536)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. XV аср сунггида Оксфорд университетида Жон Колет (1467—1519) тугарагининг ташкил этилиши Англияда инсонпарварлик ҳаракатининг янада авж олишига сабаб булди. Ушбу тугарақда Флоренция платоникларининг асарлари таҳлил қилинар, Таврот ва Инжил матнлари хусусида мусохабалар уюштирилар эди. Тугарак қатнашчилари ижтимоий тенгликка асосланган христианча гуманизм гоёларини катта қизиқиш билан урганар эдилар. Улар орасида роттердамлик Эразм гуманизм гоёларига садоқати билан алоҳида ажралиб турар эди.

Роттердамлик Дезидерий Эразмнинг асл номи Герхардт Герхардс булиб, у 1469 йилда туғилди. Руҳоний ва унинг оқсочининг ноқонуний фарзанди булган Эразм ёшлик йилларидаёқ Нидерландия монастирларидан бирида монах булди. Азбаройи меҳнаткаш ва сабр-тоқатли булгани учун ҳавас қилса арзигулик филологик-гуманистик маълумот олди. XV

асрнинг охирида Эразм Лондонга келади ва Колет тугарагида иштирок эта бошлайди. Шу даврдан бошлаб ҳаётининг охирига қадар мутафаккир Париж, Лувен, Кембриж, Брюссель, Антверпен, Брюгге, Майнц, Фрейсбург, Базель шаҳарларида яшади. Бироқ ватанига қайтиш nasib этмади.

Замондошларининг эсдаликларига қараганда, Эразм ниҳоятда меҳнаткашлиги билан бошқалардан ажралиб турарди. У атиги бир неча соатга ухлаб олиш учунгина қалам ва китобни тарк этар, қолган вақтини ўқиш ва ёзишга тўлиқ бахшида қилади. Бунинг натижаси улароқ у узидан шундай буюк мерос қолдирдики, ҳанузгача Эразмни Ренессанс даврининг атоқли олими, деб ҳурмат қиладилар.

XVI асрнинг бошларига келиб, Эразм бутун Европада авж олган инсонпарварлик ҳаракатининг йўлбошчиси даражасига кутарилиди. Унинг обрў-этибори шу қадар юксак эдики, Муқаддас Рим империяси императори ва Испания қироли Карл V, унинг рақиби Франция қироли Франциск I, Англия қироли Генрих VIII, Рим папалари унинг назарига тушишга интилардилар. Ҳатто, Рим папаси Павел III Эразмга кардиналлик мантиясини ҳам таклиф этганди.

ЭРАЗМНИНГ «ИСО ФАЛСАФАСИ». Эразм ўз ижтимоий-фалсафий қарашларини 1501—1503 йилларда ёзилган «Христиан жангчиси учун қўлланма» номли асарида изҳор этганди. Ўз таълимотини Эразм «Исо фалсафаси», деб атайдди. 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 улароқ, қудратли интеллектуал салоҳиятга эга бўлган Эразм ўзининг гуманистик қарашларини ажойиб ва инкор этиб бўлмайдиган далиллар асосида баён қилади. Христиан маданиятини антик маданиятнинг ҳосилласи сифатида талқин этган Эразм Сукротни Исо қаторига қўяди.

Эразм ўз таълимотида христиан динининг ахлоқий мазмунини кенгроқ ёритишга ва унинг догматик томонини инкор этишга интилади. Христиан жангчисининг мажози ахлоқий мазмун билан тўлиб тошган. Унинг эътиқоди ҳамиша ақлдан устун туради. Айтайлик, у руҳнинг улмаслигини 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, ҳаммабоддир, деган хулосага келади Эразм.

Кишиларни дастлабки инсонпарвар христиан ғояларига қайтариш учун, Эразмнинг фикрига мувофиқ, «инсон табиатан гуноҳкор банда», деган ёлгон хулосадан воз кечиш даркор. Ҳар қандай киши Исо пайғамбар изидан бориб, Муқаддас китобларда илгари сурилган ғояларни ўзлаштириши мумкин. Бунинг учун фақат Таврот ва Инжилдан черковда келтирилган парчалар билан қаноатланмасдан, уларни мукаммал урганиш

лозим. Уз мулоҳазаларини руёбга 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 элли маърифатли қилиб бўлмаслигини мутафаккир яхши тушунадди. 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 ута догматик католик илоҳиятига қарши боради.

САТИРИК АНТИСХОЛАСТИЦИЗМ. Мутафаккирнинг рационалистик дунёқарашининг низоҳатда 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 бошлади. Шунингдек, асар ёрдамида ўша даврнинг фалсафий таълимотлари моҳиятини билиб олиш мумкин. Муаллиф муттасил узини мақташдан чарчамайдиган жаноби олиялари номидан ўз замонасининг узига хос томонларини танқид қилади.

«Кишиларнинг аксарият қисми ғирт аҳмоқ бўлгани, ҳар ким ўзича девона бўлгани боис»¹ «жамиятда аҳмоқлик истаганча топилади, ҳамма нарсаси аҳмоқлар томонидан аҳмоқлар учун қилинади»². Боз устига, кишилар алоҳида-алоҳида тарзда девона бўлганларни етмаганидек, биргалашиб ҳам аҳмоқлик қилиб турадилар. Эразм бунга урушни мисол қилади.

Бундан хулоса шуки, одамлар ким бўлишидан қатъи назар, қиролу аъёнлардан тортиб, папа ва кардиналларга қадар барчаси аҳмоқлик қилиб турадилар. Энг ҳайратланарли жойи шундаки, муаллиф, ҳатто, Исо пайгамбар ва унинг ҳаворийларининг фаолиятини ҳам аҳмоқчиликдан иборат деб баҳолайди, чунки «христиан эътиқоди, афтидан, қандайдир аҳмоқчиликни эслатади ва донишмандликка мутлақо мос тушмайди». «Худога аҳмоқлар бунчалик керак бўлиб қолгани бежиз бўлмаса керак».³ Албатта, бу сатрлар билан танишгач, мутафаккир христиан динини мутлақо инкор этган, деган хулосага ҳам келиш мумкин. Аслида бундай эмас, акс ҳолда у ўзи тарғиб этган «Исо фалсафаси»га ўзи қарши чиққан 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 гояларини танқид қилсада), уша даврда ҳукм сурган расмий илоҳиёт ҳақида бораётир. Масаланинг моҳиятини билмоқ учун Эразмнинг схоластикага ва унинг билан бог-лиқ бўлган расмий-догматик илоҳиётга муносабатидан хабардор бўлмоқ зарур.

Эразм христианча этиқод билан расмий-догматик илоҳиёт уртасида катта тафовут юзага келганини асослаб беради. Бунинг асосий сабаби расмий илоҳиёт тарафдорларидирки, Эразм уларни «заҳарли усимлик-лар», деб атайди. Улар уз бемаъниликларига шу қадар берилиб кетган-ларки, на узлари ҳақиқатга эриша оладилар, на узгаларни қуядилар. Уз 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 сақлаб туришга ошиқадилар. Қизиги шундаки, ҳатто, жаннат калитчиси авлиё Петр ҳам «қандай қилиб билимнинг узига эга бўлмасдан туриб, унинг калитини қўлда сақлаб туриш мумкин» эканлигини тушунтириб бера олмайди.¹ Уз мулоҳазаларининг мантиғи асосида Эразм илоҳиётчиларни танқид қилиш-дан 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 донишмандликдан устун, қудратлидир? Муаллифнинг фикрига қўра, ҳис-сийлик инсоннинг бутун жисмини қамраб олади, ваҳоланки ақл жисм-нинг бир қисми билан чекланган, холос. Шу боисдан инсон ҳулқ-атвори кўп жиҳатдан ҳиссийликка, айниқса, ҳузур-ҳаловатга бориб тақалади. Ҳузур-ҳаловатга эришган кишилар узларини бахтиёр, деб ҳисоблайдилар. Ажабланарли жойи шундаки, бунда кишиларни асл, ҳаққоний ҳузур-ҳаловат қизиқтирмайди. Улар учун бирор нарсани ҳузур-ҳаловат деб ҳисоб-ланганини ёки бирор нарсани ҳузур-ҳаловат, деб эълон қилинишининг ўзи кифоя. Ҳуллас, инсоннинг бахти нарсага эмас, нарса ҳақидаги ўз мулоҳазасига боглиқ. Демак, бахтни кўпчилик ўйлагандек, билимдан, адашмасликдан эмас, билимсизликдан, адашишдан изламоқ даркор. Ҳаёт-нинг иррационал моҳияти ҳам ана шу ерда яққол намоён бўлади: киши-лар аслида бахтли-саодатли булиш-бўлмасликларидан қатъи назар, узлари-нинг бахтли, саодатли эканликларига узларини 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?

Ҳуллас, Эразм XVI—XVII аср мутафаккирларининг дунёқарашлари-га катта таъсир ўтказди. У узининг ҳавас қилса арзигулик ижодий фао-

¹ Ўша асар, стр. 176.

лияти билан христиан этиқодини турли бемаъниликлардан озод қилиниши, унинг негизида инсонпарварлик ғояларининг шаклланиши, ижтимоий адолат ва тенглик ғояларининг системалаштирилиши учун шартшароит яратиб кетди. Унинг мулоҳазалари кейинчалик Томас Мор ва Томмазо Кампанелла ижодида ўз мантиқий интиҳосини топди.

МИШЕЛЬ ЭЙКЕМ ДЕ МОНТЕНЬ

(1533—1592)

ХАЁТИ ВА ИЖОДИ. Мишель Эйкем де Монтень 1533 йилнинг 28 февралда Франциянинг Монтень қалъасида туғилди. У XVI аср охирида мантия дворянлигига мансуб савдогарлар сулоласидан эди. Монтень узоқ йиллар давомида Бордода парламент маслаҳатчиси лавозимида фаолият кўрсатди. Ушбу лавозимда ишлаб юрган чоғларида мамлакат ижтимоий ҳаётини кузатиш ва Париждаги француз қиролларининг турмуш тарзи билан яқинроқ танишиш имконига эга бўлди. Шунингдек, Монтень қўшни Германия, Италия ва Швейцарияга ҳам ташриф буюриб, бу юртларнинг маданияти билан танишди. Саксонинчи йилларнинг бошларига келиб, Мишель де Монтень қирол фармони билан Бордо мэри этиб тайинланди. Францияда католиклар ва гугенотлар ўртасида фуқаролар уруши авж олиб кетган бир шароитда Бордо мэри диний-догматик баҳслардан йироқ бўлган ва фақат мамлакат фаровонлиги, тинчлиги учун курашаётган сиёсатдонлар тарафдори бўлди. Шунинг учун ҳам у Франция узоқ кутган тинчликни таъминлашга бел боғлаган Генрих IV нинг тахтга ўтиришини астойдил қўллаб-қувватлади. Мутафаккирнинг Генрих IV билан дўстлиги узоқ давом этди. Мишель де Монтень 1592 йилнинг 13 сентябрида Монтень қалъасида ҳаётдан қўз юмди.

Мишель Монтеннинг ёзувчи ва мутафаккир сифатидаги ҳаёти мазмунини машҳур шоҳ асари «Эсселар» ташкил этади. Ёшлигидан лотин тилини мукаммал эгаллаганига қарамасдан, мутафаккир уни француз тилида ёзди, чунки ҳаётга яқинроқ бўлишнинг бундан бошқа қўлайроқ усули йўқ эди. Ушбу асарнинг нашр этилиши француз маънавий-маданий ҳаётида 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 сўнгги 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 ҳанузгача сақланиб қолган.

Монтень ўлиmidан кейин илк бор нашр этилган нусхаларда муаллиф киритган ўзгартиришлар инобатга олинмаган. Масалан, 1593 йилда Лионда чоп этилган нусхада муаллифнинг сўнгги таҳрири мутлақо эъти-

бордан четда қолдирилган. Парижда 1595 йилда нашр қилинган нусхада эса ушбу ўзгартиришлар қисман эътиборга олинган. Орадан бир оз вақт ўтиб, 1670 йилда Людовик XIV томонидан китобни нашр этишнинг тақиқланиши, 1676 йилда асарнинг «Тақиқ этилган китоблар индекси»га киритилиши эса уни тулиқ ҳолатда чоп қилиш имконини бермади. 1912 йилга келибгина «Эсселар»нинг тулиқ нусхаси нашрдан чиқди.

МОНТЕННИНГ СКЕПТИК КРИТИЦИЗМИ. Мишель де Монтеннинг «Эсселари» ўша даврдаги қуруқ сафсата билан тулиб-тошган ёки мавҳум фалсафий мулоҳазалардан иборат бўлган асарлардан тубдан фарқ қиларди. Уз «Мен»ининг асл моҳиятига бўлган қизиқиш, кишиларнинг юриш-туришлари, турмуш тарзлари хусусидаги мушоҳада асарнинг ҳаётийлигини янада оширди. Кейинчалик машҳур мутафаккир Вольтер Монтенни «фикр-мулоҳазалари тарқоқ, лекин энг донишманд файласуф», деб атайдди.

Назарий беназирлик даъвосини қилган расмий схоластик фалсафадан фарқли улароқ китобда бир қатор фалсафий ва умуммаданий ғоялар ва-сюжетлар-баён этилади. Чунончи, Монтень анъанавий фалсафа замонна талабларига жавоб бермай қўйди, деб ҳисобларди. Схоластика «ибора-бозлиги ёлгон 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 ҳақидаги мулоҳазаларини давом эттирар экан, ҳиссий билишнинг ноаниқлиги ва нисбийлигини курсатиб ўтади. У ўз-ўзига «Мен аслида нимани биламан?» — деб савол беради ва бу саволни ўзининг асосий шиорига айлантиради. «Билимсизликдан фориғ бўлиш учун,— деб ёзади у,— уни тан олиш керак... Ҳар қандай фалсафанинг ибтидосини ҳайрат, ривожини тадқиқот, интиҳосини билимсизлик ташкил этади.»²

Монтеннинг ушбу мулоҳазасини гносеологик пессимизмга йўймаслик керак. Аслида мутафаккирнинг бу скептик гаплари ўз фалсафий қоидаларини мутлақ ҳақиқат деб айюҳаннос солган теологик догматизм ва схоластик авторитаризмга қарши қаратилган эди. Муаллиф теологик догматизм даъволарини танқид қилиш билан кифояланмасдан, унинг юзлаб мутафаккирларга қарши олиб борган фанатик курашини ҳам қоралайди. «Одамларни фикрлари учун тириклайин ёқиб юбориш,— деб киноя қилади у,— уларнинг нархини ошириш билан баробардир».³

¹ Монтень М. Опыты. В 3 кн. — М., 1979, т. 1, стр. 160.

² Монтень М. Опыты. В 3 кн. — М., 1979, том 2, стр. 473.

³ Ўша асар, т. 1, стр. 236.

БИЛИМНИНГ ЧИНАКАМ ВАЗИФАСИ ВА НАТУРАЛИЗМ. Монтень скептицизми умуман билимнинг табиатига эмас, ўз давридаги билимнинг характерига қаратилган эди. Инсоннинг билиш фаолиятини эса Монтень билим ва билимсизлик орасидаги ҳаракат, деб қарайди. Албатта, гносеология муаммоларини махсус тадқиқ этмагани учун мутафаккир кузалик Николай каби яхлит таълимот яратмайди, бироқ бу борада бир қатор эътиборли мулоҳазаларни баён қилади. Унинг таъкидлашича, узглар обрў-эътибори, бирор бир фикрнинг қадимийлиги ҳақиқат мезони бўла олмайди. Билимнинг ҳаққонийлигини аниқлашда Монтень шахсий тажриба ва мулоҳазага асосланиш зарурлигини ўқдиради.

Ҳар қандай билиш жараёни ҳис-туйғулардан бошланади, чунки бизни ташқи олам билан боғлаб турган ягона восита ҳис-туйғулардир. Ақлий фаолият ҳам ҳис-туйғуларга таянади.

Монтень ақл ҳақида фикр юритар экан, ундан фойдаланиш меъёрларини аниқлашга интилади. Унинг фикрича, ақлни маълум меъёргача ишлатиш фойдали, бу меъёрдан утгач ақл ҳам иш бермай қуяди. Мутафаккир мисол учун Худо ҳақидаги тушунчани келтиради. Худо борлигини, диний ақидаларни ақл ёрдамида тадқиқ ва талқин этиб 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 урганса бўлади, бироқ бу бачканаликдан бошқа нарса эмас. Бу борада фикр юритган муаллиф Худо ҳақидаги пантеистик таълимотни қўллаб-қувватлайди. «Эсселар»да Худо ўрнига табиат қўйилади. Куриниб турибдики, мутафаккир табиий жараёнларни асл ҳолича талқин этишга ҳам интилади.

Табиий жараёнларни асл ҳолича ургангани учун Мишель Монтень ҳар қандай муъжизани ҳам инкор этади. Унинг таъкидлашича, кишилар бирор бир ҳодисанинг сабабини аниқлай олмасалар уни муъжиза, деб ҳисоблайдилар. Афтидан, бундай натуралистик гоя Монтень даврига келиб, янги фалсафанинг фундаментал гоясига айланган бўлса керак.

Табиатни талқин этишда мутафаккир гилозоизм гояларини илгари суради. Табиат жондан ҳам, ҳаётдан ҳам бебаҳра қолмаган. Инсон табиятдан яралган экан, ўз хусусиятларининг барчасини ундан олган. Бунинг учун эса табиатнинг ўзи шу хусусиятларга эга бўлиши зарур.

МОНТЕННИНГ ИЖТИМОЙ-АХЛОҚИЙ ҚАРАШЛАРИ. Монтеннинг танқидий-натуралистик фалсафаси ижтимоий-ахлоқий характерга эга эканлиги билан ажралиб туради. Унинг эътироф этишича, инсон ҳаётдан лаззат олишни, яшашни урганмоғи лозим. «Ҳаёт ўз моҳиятига кўра на

эзгулик, на ёвузликдан иборат, у ҳам эзгулик, ҳам ёвузликнинг маконидир».¹ Модомики, шундай экан, инсон ҳаётининг қандай бўлиши, унинг сермазмун ёки маъносиз кечиши инсоннинг узига боғлиқ.

Монтеннинг таъкидлашича, ҳар бир киши бошқалардан узининг хислатлари ва фазилатлари билан ажралиб туради. Инсоннинг узига хос хислатлари, фазилатлари бутун умри давомида узгариб туради. Бироқ бундай узгаришлардан қатъи назар инсоннинг бутун умри давомида қатъий риоя қиладиган ахлоқий қоидалар борлиги сир эмас. Инсоннинг хатти-ҳаракати ана ўша ахлоқий қоидаларга бўйсундирилмоғи шарт. Кури-ниб турибдики, буюк мутафаккирнинг скептицизми рационализм билан қўшилиб кетади.

Монтень улимдан кейин мукофотларга сазовор бўлиш илинжида дарвешона ҳаёт кечирувчи кишиларни қаттиқ танқид қилади. Унинг фикрига қура, улим ҳаёт каби борлиқнинг уткинчи ҳолатларидан биридир. Шундай экан, инсонга бир марта бериладиган имкониятдан у самарали фойдалана билиши, ақл ҳукмига бўйсуниб яшашни урганиши лозим. Инсон ҳаётдан хузур-ҳаловат олишни, бахт-саодатга эришишни 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 улароқ ҳаётдан узилиб қолмаган хулосаларга келадилар.

Хуллас, Мишель Монтень ҳар бир киши ҳаётда маълум ахлоқий қоидаларга амал қилиши, табиат билан узвий алоқадорликда яшашни, ақл-заковат ҳукмига бўйсунитиши зарур эканлигини таъкидлайди.

«ЭССЕЛАР»НИНГ ТАРИХИЙ АҲАМИЯТИ. Мишель Монтеннинг шоҳ асари «Эсселар» ўз замонасининг фалсафий тафаккури тараққиётига кучли таъсир утказди. Шунинг учун булса керак, Монтень улимдан кейинги 50 йил ичида асар йигирма марта қайта-қайта нашр қилинди, инглиз тилига ўтирилди. Бунинг оқибати улароқ, Бэкон, Шекспир, Декарт, Руссо каби буюк мутафаккирлар асарда илгари сурилган ғоялардан баҳраманд бўлдилар.

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

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

² Ўша асар, стр. 590.

тень — теолог ва солдат» (1937), К. Склафернинг «Монтеннинг художуй жони» (1951), шунингдек, Ж. Каптен (1921), М. Дреано (1936, 1952), Г. Трюк (1945), Г. Фридрих (1949), Ж. Шевалье (1956) асарларида мутафаккир сиёсий реакционер ва сиёсий консерватизм тарафдори сифатида тасвирланади. Аслида Мишель Монтень асарида асосий этибор схоластик догматизм танқидига қаратилган. Ана шундай маънода муаллиф узига хос фалсафий доктрина (бир оз тизимлашмаган бўлсада) яратдики, ушбу назарий тизим Ренессанс даври тафаккури оламида ўз ўрни ва аҳамиятига эга бўлди.

РЕНЕССАНС НАТУРФАЛСАФАСИ ВА ЯНГИ ТАБИАТШУНОСЛИК

XVI асрнинг иккинчи ярми — XVII асрнинг бошларида Европа тарихи саҳнасига узига хос хусусиятга эга бўлган фалсафий соҳа — табиат фалсафаси кириб келди. Табиат фалсафаси Ренессанс даври фалсафасининг узига хос типик ифодаси эди. Унинг ватани ҳам Италия эди.

Табиат фалсафасининг вужудга келиши Ренессанс маданияти ва гуманистик фалсафаси ривожининг маҳсули, унинг ҳосиласи эди. Ана шундай бурилиш даврида инсон ўзи учун янги истикболлар очди, хусусан узининг оламдаги ўрни, ижодий фаолиятидаги эркинликни мустаҳкамлашда янги имкониятлар вужудга келганлигига ишонч ҳосил қила бошлади. Оламнинг табиий манзарасини, ҳатто, инсон ўз табиатини билишга қодир эканлигига ишона бошлади. Инсоннинг қадр-қимматини улуғлаш, унга энг олий қадрият деб қараш, эркинлик идеалининг янада ривожланиши учун янги маънавий муҳит яратди. Ўз навбатида, худди шу ҳолат Жордано Бруно пантеистик қарашлари билан якунланадиган табиат фалсафасини вужудга келтирди.

Ренессанс табиат фалсафасининг илдизлари қадимги юнон фалсафий меросига, хусусан платонизмга, стоиклар пантеизмига, ионик фалсафага бориб тақалади. Шунингдек, Ренессанс табиат фалсафаси урта аср фалсафий тафаккурининг ноортодоксал анъаналарига, Шарқ фалсафий меросига, хусусан Ибн Рушд қарашларига (аверроизмга), неоплатонистик, пантеистик қарашларга тез-тез мурожаат қилади. Ренессанс даври табиат фалсафаси узининг аристотелизм схоластикасидан юз утирганлиги билан утмишдан мутлақо фарқ қилади. Бундай тенденцияни кузалик Николай (1401—1464), Бернардино Телезио (1509—1583), Франческо Патрици (1529—1597), Жордано Бруно (1548—1600) ижодларида яққол куришимиз мумкин.

Табиат фалсафаси билан бир қаторда эски фикрлаш маданияти анъ-

аналарини радикал қайта баҳоловчи ва унга интилувчи янги табиатшунослик ҳам ривожланиб борди. Бундай тенденция натижасида бир қатор умумбашарий аҳамиятга эга булган йирик кашфиётлар қилиндики, улар янги табиат фалсафасининг ривожланиши учун муҳим илмий манба вазифасини бажарди. Урта асрда ҳукмронлик қилиб келган фалсафа ва фаннинг методологик асослари улоқтириб ташланди ва янгиси яратилди. XV асрда Париж ва Оксфорд фалсафа мактаблари томонидан яратилган табиат тўғрисидаги таълимотнинг энг баланд чуққиси ўз моҳияти жиҳатидан ҳеч қачон назарий чегараларини ёриб ўтмаган эди. Ренессанс бундай таълимотларга қарама-қарши ўлароқ, тажриба асосида табиат ҳодисаларини ҳар томонлама урганишни, тадқиқотларнинг экспериментал услубини биринчи ўринга олиб чиқди. Математика илмий-тадқиқот ишларида муҳим ўрин эгаллай бошлади. Математикалаштириш тамойили фан тараққиётида энг муҳим илгор услублардан бири, илмий-фалсафий тафаккурнинг асоси, деб қараш шаклланди.

—Астрономия янги дунё билан эски дунё, жамиятнинг консерватив кучлари билан илгор кучлари орасидаги кураш майдонига айланди.

КУЗАНЛИК НИКОЛАЙ

(1401—1464)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Италиян натурфалсафасининг ўтмишдоши, Европа Ренессанс даври диалектикасининг асосчиси, немис кардинали Николай 1401 йилда жанубий Германиянинг Мозель дарёси қирғоқларида жойлашган кичик Куза қишлоғида таваллуд топди. Мозелик деҳқоннинг ўғли Девентерадаги «Умумий ҳаёт биродарлари» уюшмасида таълим олди. Кейинчалик ўқишни Гайдельберг, Падуа ва Кёльн университетларида давом эттирди. Ўқишни 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 намоёндаларидан бири, инглиз файласуфи Уильям Оккам таълимотлари билан ҳар томонлама танишди. Турли диний лавозимларда ишлашидан қатъи назар, унинг ижтимоий ва фалсафий дунёқарашида, ўша замон ижтимоий онгида содир булган секуляризация жараёнининг таъсири сезиларли булди. Шунингдек, Николай ижодига замонасининг антропоцентрик характери шубҳасиз ўз таъсирини ўтказди.

У замонасининг илгор илмий-табиий билимларини ҳам сабот-матонат билан урганди. Падуа университетида ҳуқуқ муаммоларини урганиш жараёнида гуманизм ғоялари билан батафсил танишди. 1438 йилда тео-

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

Унинг ижодига Майстер Экхарт 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 гоёни илгари суради ва Худони диперсонализация қилади. Худо «ўзгача», «борлиқ-имконият», «ўзи имконият», энг муҳими «абсолют максимум» каби чексиз имкониятларга эга эканлигини кўрсатиб ўтади. Олам эса чекланган максимумлар чексизлигидир.

Унинг тушунтиришича, Худонинг ўзи ҳам турли қарама-қаршиликлардан иборат. Бундай ҳолатни унга ўз бисотидаги чексизлик ифодаси бўлган мутлақ максималликнинг ўзи яратиб берган. Бошқачароқ қилиб айтганимизда, Худонинг бисотида қарама-қаршиликларни вужудга келишининг муҳим шарт-шароитларидан бири унинг ўзида мавжуд бўлган мутлақ максималликдир. Худди шунинг учун Худо ҳар қандай операциялардан ҳам озор топмайди. Бундан ташқари Худо бўлинмаслиги билан ҳам ўзидаги мутлақ 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 уйлаш бемаъниликдир. Иккинчидан, Худо сабаб ва оқибат бирлигидир, яъни унинг ўзи, ҳам яратувчи, ҳам яралувчидир. Учинчидан, оламда кўзга кўринадиган нарсаларнинг моҳияти ҳам Худого бориб тақалади, яъни оламдаги барча нарсалар, ҳодисалар, воқеалар Худо билан боғлиқ. Бундай ҳолат оламнинг бирлигидан далолат беради. Худони фақат қарама-қаршиликлар бирлигидан иборат деб қараш, унинг бунёдкорлик ва яра-

тувчилик функцияларининг аҳамиятини пасайтиради. Чексиз-чегарасиз Худони чегараси охири бор олам билан яқинлаштиради. Охир-оқибатда креационизм принципларидан чекинишга олиб келади.

Николайнинг юқорида биз эслатиб ўтган фикр-мулоҳазаларидан қўри-ниб турибдики, унинг асосий эътибори, олам ва Худо муносабатларини тушунтириб беришга қаратилган. Олам ва Худо муносабатларини тушунтириб беришда Николай теоцентрик позицияда тургани рост. Лекин унда ўрта аср католик илоҳиётидан мутлақо фарқ қилувчи элементлар ва тенденциялар борлигини эътироф этмаслик ўта нодонлик бўлур эди.

Худо ва олам муносабатлари ҳақидаги фикр-мулоҳазаларини давом эттирган Ренессанс даврининг буюк мутафаккири Николай Худо борлиги оламдаги бутун мавжудотлар ичида энг буюғидир, чунки Худо бисоти чекланмаган имкониятлари мавжуд бўлган мутлақ яхлитлик, ягона бирликдир, дейди. Шунингдек, Худо ўзида оламдаги барча нарсаларнинг ранг-баранг хусусиятларини мужассамлаштиради. Бундай ҳолат оламнинг Худодан келиб чиққанлигидан далолат беради. Ўз навбатида, Худодаги чекланганлик-чекланмаганликни, мавҳумлик мураккабликни юзага чиқаради. Бундай алоқадорлик занжири абадий давом этади. Худди шу тенденция ранг-баранг қиёфага эга бўлган табиат ва инсон борлигини Худого яқинлаштиради, яъни Худога қайтиш бошланади. Бундай жараёни уз навбатида Худонинг инсон томон бурилиши, дейилади.

Шундай қилиб, Николай ўрта аср схоластикаси билан алоқани узмасдан туриб, мистик пантеизм гояларини илгари сурди. Яратувчи билан яратилганлик, бунёдкор билан бунёдкорликнинг аралашувидаги уйғунликни аниқлашга ҳаракат қилди. У ўрта аср схоластик фикрлаш услуби учун характерли бўлган ер билан осмон, Худо билан табиат орасига чегара, тўсиқ қўювчи гояларга тоқати йўқ эди. Унинг фикрига қўра, «Худо борлиги олам борлигидан бошқа нарса эмас, чунки олам борлигининг ўзи Худо борлиғидир». Қўриниб турибдики, у шакллантирган тамойиллар, қоидалар Ренессанс даври, маданияти ва фалсафасига тааллуқли бўлиб, руҳий олам билан ердаги олам бир бутун яхлит эканлигини илғаб олишга ёрдам беради.

Николайнинг пантеистик ва диалектик гоялари унинг космологик ва натурфалсафа қарашларига ҳам ўз таъсирини ўтказди. Чунончи, Худо табиатида чексиз имкониятлар мавжудлигини назарда тутиб, Коинотнинг маконда чексизлиги гоясини олға сурди. Унинг эътироф этишича, ҳаракатсиз юлдузлар оламнинг ниҳояси эмас, у бошқа оламларга уланиб кетган. «...Олам машинаси ҳамма ерда ўз марказига эга, бироқ бирор ерда ўз ниҳоясига эга эмас, чунки унинг маркази ва ниҳояси Худодир. Худо эса ҳамма ерда мавжуд ва ҳеч қаерда мавжуд эмас».¹

¹ Н. Кузанский. Сочинения. В двух томах. М., 1979, том I, стр. 134.

Кузалик Николай космологиясининг асосида Ер Коинотнинг маркази эмас, деган қонда 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 чигиригидан утказиб чиқди. Олам тўғрисидаги гелиоцентрик қарашлар ҳидини олдиндан пайқаб етди. Шундай қилиб, оламнинг марказига Ерни эмас, Қуёшни қўйган Коперникдан Николай ўз фикр-мулоҳазалари билан олдинга утиб олди.

Табиат борлиги, унинг фикрига мувофиқ, бир бутун яхлит организм бўлиб, дунёвий жон томонидан илҳомлантириб турилади. Шунинг учун ҳам бу дунёнинг ҳамма қисмлари бири-иккинчиси билан узаро алоқадорликда бўлиб, доимо ҳаракат ҳолатида бўлади. Табиат бири-иккинчисига қарама-қарши кучлар, ҳолатларнинг йиғиндисига бўлиб, қарама-қаршиликларнинг бирлигидан иборат. «Ҳамма нарсалар,— деб ёзади олим ўзининг «Илмий билмаслик» асарида, — қарама-қаршиликлардан таркиб топади ва икки асосий контрастдан бирдан иккинчисининг устунлигини аниқлаш йўли билан ўз табиатини аниқлайди».¹

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

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

¹ Ўша асарда, стр. 96.

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

Николайнинг инсон тўғрисидаги фикр-мулоҳазаларига юзаки қарасак, у инсонни Худога ўхшатиб, ўрта аср ортодоксияси доирасидан чиқмагандек бўлиб қўринади. Лекин чуқурроқ эътибор бериб таҳлил этсак, у инсонни Худога шунчалик ўхшатадики, яъни инсонни шунчалик худолаштирадики, инсонни «Инсонийликнинг Худоси» ёки «Инсонлашган Худо», деб атайди. Унинг фикрича, инсон чекланган ва чекланмаган моҳият, чексизлик ва чекланганликнинг диалектик бирлигидан иборатдир. Онтологик нуқтаи назардан қарасак, инсон Худо яратган жамики мавжудотларнинг ҳаммасидан ҳам устун туради. Мавжудотлар ичида фақат фаришталар Худога максимум яқинлашиб борган, холос. «Инсон табиати айлана ичида чизилган купбурчакдир, айлана эса илоҳий табиатдир».¹

Олим инсонни илоҳийлаштириш ёрдамида унинг ижодий моҳиятини очиб бермоқчи бўлади. Агар Мутлақ, яъни Худо ижодиёт бўлса, Худога ўхшаш инсон ҳам Мутлақдир, демак у ҳам ижодий ибтидога эга, яъни тўлиқ эркинликка эгадир.

Николай фалсафасидаги антропоцентризмга яқин тенденциялар XVI аср Ренессанс даврида Италияда шаклланган гуманистик концепцияларда янада кучайтирилди.

БИЛИШ НАЗАРИЯСИ. Николайнинг инсон тўғрисидаги таълимоти гносеологик муаммолар ва инсоннинг билиш имкониятлари масалалари ечими билан боғлиқ. Унинг фикрига қўра, билиш жараёнида асосий вазифа обрў-эътиборга схоластик эътиқод қўйиш, унга сажда қилишни бартараф этиш билан боғлиқ. «Ҳеч кимнинг обрў-эътибори мени бошқараётгани йўқ, агар у мени ҳаракат қилишга илҳомлантираётган бўлса ҳам»,— деб ёзган эди узининг «Соддадил донишмандлик ҳақида» асарида.²

Олим «Соддадил донишмандлик ҳақида» номли мулоқотларида эса обрў-эътиборга сажда қилувчи схоластик эркин, лекин схоластикага боғлаб қўйилган фикрларни бир-бирига солиштиради. Бундай эътиқодни отга ўхшатади. Чунончи, от ўз табиатига қўра 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 вазифасини бажаради. Инсонда уч хил қобилият бўлгани учун ақл тури ҳам уч

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

² Ўша ерда, 405-бет.

хил бўлади: ҳиссиётга (ҳис қилиш тасаввур) асосланган ақл; идрокка асосланган ақл; фикр-мулоҳазага асосланган ақл.

Инсоннинг ҳиссий билиши ҳақида фикр юритган Николай урта аср фикрлаш маданияти анъаналари доирасидан чиқиши билан биргаликда, воқеликни тажрибавий-эмпирик билишни ҳам рад этмайди. Ҳиссий билишни ақлнинг энг чекланган қобилияти, деб тушунади. Бундай қобилият, ҳатто, ҳайвонларда ҳам мавжуд бўлади. Лекин ҳар қандай ҳис-туйғу, ҳар қандай тасаввур ёрдамида Худони билиб бўлмайди. Улар табиатни билиш учун воситадир, холос. Николай табиатни билиш мумкинлигига ҳеч қандай шубҳа билдирмайди, уша билиш жараёнининг методологик уқ томирини математика, деб билади.

Унинг тушунтиришича, фикр-мулоҳаза инсоннинг олий билиш қобилиятидир. Инсоннинг билиш борасидаги имкониятлари ва улар орасидаги ўзаро алоқадорлик механизмини ҳар томонлама таҳлил қилган Николайнинг эътироф этишича, билиш жараёни қарама-қарши ҳолатлар бирлигидан, чунончи билинган табиат ва билинмаган Худо, ҳис-туйғу ва идрок этишининг чекланган ва ақлнинг энг юқори чекланмаган имкониятларидан иборатдир.

Олим қайта-қайта таъкидлаганидек, ақл ҳам қарама-қаршиликлар қонунига бўйсунди. Бундай тенденция учун «Ҳа»га «Йуқ»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 ухшаб қолади.

Ҳақиқатга яқин билимлар муаммоси Николай томонидан диалектика принциплари асосида ечиб берилди. Унинг ҳақиқат тўғрисидаги қарашларининг асосида ҳам диалектика тамойиллари ётади. Чунончи, унинг фикрига кўра, ҳақиқат ўзининг қарама-қарши томони — англашилмовчиликлардан иборат бўлмайди. Бамисоли ёруғликни қоронғуликдан ажратиб бўлмаганидек, ёруғликсиз қоронғуда юриб бўлмайди. Инсон ўзининг билиш борасидаги фаолияти ёрдамида ҳақиқатни аниқлашга қодир. Оламнинг моҳияти тўғрисида озми-кўпми, аниқми-ноаниқми тасаввурларга эга бўлади. Лекин илоҳиёт ёрдамида бунга эришиб бўлмайди. Чунки кенг қамровли оламни билиш фақат иймон-этиқоднинг иши эмас, балки фикр-мулоҳазанинг ишидир. Аниқроқ қилиб айтганимизда, у бу борадаги зиддиятларни ақл ёрдамида бартараф этмоқчи бўлади. Унинг фикрига мувофиқ, фикр-мулоҳаза ёрдамида инсон ҳақиқатга яқинлашади. Шундай қилиб, Ренессанс даврининг машҳур диндори ва файласуфи Николайнинг ҳақиқат тўғрисидаги қарашлари антисхоластик, антидогматик характерга эга эди. Шу боисдан ҳам унинг фикр-мулоҳазаларидан келажак табиатшунослигининг «ҳиди» келиб туради.

НИКОЛАЙ КОПЕРНИК

(1473—1543)

ХАЁТИ ВА ИЖОДИ. Буюк поляк мутафаккири ва астрономи Николай Коперник 1473 йилнинг 19 феврилида туғилди. 1491—1495 йилларда Краков университетида таҳсил олди. Уша йиллари университетда гуманизм гоялари улуғланар, тарғиб ва ташвиқ этиларди. Шунинг билан бир қаторда университетда астрономия ва математика мактаблари шаклланган эдики, Николай Коперник булар таъсирида ўз илмий интилиш ва қизиқишлари доирасини кенгайтиради. 1495 йилда маълумотини ошириш мақсадида Н. Коперник Италияга йўл олади. 1495—1504 йилларда у Болонья, Падуа, Феррари университетларида астрономия, фалсафа, тиббиёт ва ҳуқуқ фанларига доир билимларни пухта эгаллайди, қадимги юнон тилини урганadi. 1504 йилда Коперник Польшага қайтади ва Вармия вилоятида черков ходими сифатида фаолият курсата бошлайди. Бироқ—черков—хизмати—унга—тирикчилик 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 шугулланишига қарамасдан, у ўз тадқиқотларини бир дақиқа ҳам тарк этмайди.

Мазкур илмий-тадқиқотларга бўлган зарурият ортиб бораётгани кузалик Николай давридаёқ маълум бўлганди. Хусусан, денгиз саёҳатининг ривожланиб бориши ва умумсайёравий характер касб этиши аниқ мулжалларни ишлаб чиқишни талаб қиларди. Бундан ташқари Юлий Цезарь даврида жорий этилган ва бир ярим минг йил давомида ислоҳ қилинмаган календарь қатор ноаниқликларни юзага келтираётган эди. Энг муҳими, мазкур календарь христиан байрамларини нишонлашнинг даврийлигини таъминлай олмай қолганди. Ниҳоят, Аристотель — Птоломейнинг геоцентрик қарашларига зид бўлган фактлар купайиб бормоқда эди. Дарвоқе, денгиз саёҳати ва календарнинг методологик асослари геоцентризмга асослангани боис янги талабларга жавоб бермай қўйганди. Ана шу муаммоларга жавоб тариқасида Николай Коперник 1505—1507 йилларда «Кичик изоҳ» рисоласини ёзади. Бироқ рисолада келтирилган мулоҳазалар ҳали математика ёрдамида асослаб берилмаган эди.

Николай Коперник ўзининг ҳар томонлама асосланган умумлаштирилган ва системалаштирилган мулоҳазаларини умрининг сўнгги йилларидагина «Самовий сфералар айланishi» номли шоҳ асарида баён этади. Ушбу мулоҳазалар оламнинг гелиоцентрик системаси асосини ташкил этди.

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

негаки у ўз ўқи атрофида айланиб туради; иккинчидан, Ер оламнинг марказида турган Қуёш 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 Қуёш атрофида айланиб тургани учун Қуёш бошқа юлдузларга нисбатан ўз ўрнини ўзгартиргандек (яъни, ҳаракатлангандек), сайёралар эса ҳалқасимон ҳаракатланаётгандек кўринади. Биз сайёралар ҳаракатини оламнинг марказида турган Қуёшдан эмас, унинг атрофидан айланиб турган Ердан кузатаётганимиз учун ҳам бу ҳаракат ҳалқасимон шаклда юз бераётгандек гўё. Ер атрофида эса фақат унинг йўлдоши Ой айланади, деб хулоса қилади мутафаккир.

Муаллиф ўз мулоҳазаларини астрономик эмас, фалсафий доктрина деб атади. Афтидан, бунга мутафаккирнинг қадимги юнон пифагорчилари гоялари билан танишгани сабаб булса керак. Хусусан, ўз асарининг биринчи китоби учинчи бобида Коперник Ернинг шакли ҳақида фикр юритар экан, Қадимги Юнонистоннинг илк «физиологлари» тахмин этган барча шакллари, фигуралари тилга олади. Ер шакли ҳақидаги Анаксимандрдан тортиб, Демокритга қадар барча файласуфларнинг хулосаларини таҳлил этиш интиҳосида Коперник: «Ер думалоқдир»,— деган хулосага келади. Ваҳоланки, антик файласуфлар бу фикрни аллақачонлар илгари суриб бўлган эдилар. Антик файласуфларнинг бошқа гоялари ҳам Коперник назариясидан четда қолмади. Хусусан, Платон ва неоплатончиларнинг олам руҳи гоясини гелиоцентризм асосида қайта ишлаган мутафаккир олам руҳи, деганда Қуёшни тушунмоқ лозим, деб ўқидирди. Дарвоқе, Коперникнинг Қуёшга берган таърифи ҳам неоплатонизм қабилида изҳор этилади. «Барча орбиталарнинг марказида Қуёш туради: зеро, мазкур ҳашаматли масканда бу машғалани бутун борлиқни ёритиш имконини берадиган энг қулай нуқтадан бошқа жойда жойлаштириш мумкинми?»— деб ёзади у.¹

Мазкур мулоҳазаларни ўрта аср дунёқарашини гуманизм позициясидан таҳлил қилинишининг намоён бўлиши, деб баҳолаш мумкин. Айнан ана шу паганизация натижасида Коперник гелиоцентризм гоясини шакллантирадики, ушбу гоялар ўрта аср дунёқарашида кенг илдиз отган космологик қарашларга барҳам берди. Бироқ Коперник дунёқарашида, унинг гояларида аристотелча-птолемейча космологиянинг фундаментал қоидалари сақланиб қолаверади. Масалан, Коперникнинг мулоҳазаларига қўра, Коинот миқёсида фикрланганда Ернинг катталиги ниҳоятда кичкина, Ердан ҳаракатланмас юлдузларга қадар бўлган масофа гоятда катта, лекин мазкур юлдузлар сфераси оламнинг ниҳояси, чек-чегараси-

¹ Польские мыслители эпохи Возрождения. Сост. И.С.Нарский. М., 1960, стр. 59—60.

ни ташкил этади. Куриниб турибдики, Коперник оламнинг ниҳоялилиги ҳақидаги Аристотель илгари сурган гояни тўлиқ қўллаб-қувватлайди. Шунингдек, мутафаккир ўз таълимотида Птолемей астрономиясидаги сайёраларнинг доирасимон ҳаракати ҳақидаги қарашларни ҳам сақлаб қолади. Бироқ Коперник замонаси ҳали сайёраларнинг ҳаракати ҳақида бундан-да аниқроқ маълумотларни баён этишга тайёр бўлмаганини ҳам назарда тутишимиз лозим.

КОПЕРНИК КОСМОЛОГИЯСИНИНГ АҲАМИЯТИ. Коперник астрономияси ва космологиясининг энг муҳим, прогрессив аҳамияти шунда бўлдики, ушбу мулоҳазалар, унинг таъбири билан айтганда, «энг етук ва тартибсевар Меъмор томонидан яратилган олам машинасининг ишлашини аниқроқ тушуниб олиш» имконини берди.¹ Шу кўйи кузалик Николай илгари сурган «олам машинаси» ҳақидаги гоялар Николай Коперник шарофати билан теологик-органистик дунёқарашдан детерминистик-механистик дунёқарашга айланди.² Ушбу дунёқараш кейинги асрда янада мукамаллашиш, такомиллашиш бахтига муяссар бўлди.

—Коперникнинг—Ер—ҳақидаги—мулоҳазалари ҳам унинг гелиоцентрик қарашларидан келиб чиқади. Оламнинг марказига Қуёшни қўйиб, Ерни барча сайёралар қаторида унинг атрофида айланишга «мажбур этар» экан, 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 тугдирди. Чунки, Коперникнинг юқорида баён этилган хулосаси христианликнинг асосий қоидаларини пучга чиқарар, шубҳа остига қўяр эди. Бироқ Коперник гелиоцентризмнинг христиан дунёқарашини учун хавфли бўлган оқибатлари бирдан эмас, кейинроқ, аста-секинлик билан англаб етилди.

Николай Коперник зукко ақл соҳиби бўлгани боис боши узра қора булутлар тўпланажагини 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 хулосалари билан умумэтироф этган геоцентрик қарашлар ўртасида жиддий зиддиятлар борлигини тан олди. Бироқ, деб ўқидирди Коперник, ушбу таълимот асосида янги календарь яратиш мумкинки, бу календарь черков байрамлари ва тадбирларини нишонлашнинг даврийлигини таъминлаш имконини беради. Мутафаккирнинг башорати роппа-роса 40 йил 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 дунёқарашига нақадар зид эканлигини намоён қилди. Натижада, 1616 йили мутафаккирнинг шоҳ асари тақиқ этилган китоблар сирасига киритилди ва икки асрдан кўпроқ вақт (1822 йилга қадар) назардан четда тутилди. Бироқ бундан қатъи назар Коперник гоёлари олам ҳақидаги янги қарашларнинг шаклланишида назарий-методологик асос вазифасини утади.

ПАРАЦЕЛЬС

(1493—1541)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Атоқли немис шифокори, табиатшунос олими ва файласуфи Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм Парацельс 1493 йилда Швейцарияда тутилган. У Феррари университетиди, шунингдек, немис, француз ўқув масканларида тиббиёт асосларини мукамал ўрганган. Узоқ йиллар тиббиёт ўқитувчиси ва даволовчи врач сифатида фаолият кўрсатган. Узининг шифокорлик маҳорати билан Парацельс Европанинг бир қатор мамлакатларида ном қозонди. Унинг одамларни даволаш бора-сидаги обрў-эътиборидан ҳайратга тушган машҳур немис шоири Гёте узининг «Фауст» асари бош қаҳрамонининг хулқ-атвори ва хатти-ҳаракатини Парацельсга қийслаб яратди.

Парацельс ута неординар шахс бўлгани ва унинг ўз қарашларида демократик тамойиллар устуворлик қилгани учун ҳукумат вакиллари билан тез-тез келишмовчиликлар келиб чиқар эди. У 1527 йилдан эътиборан Базель университетининг профессори лавозимида ишлади. Талабалар учун ўқийдиган маърузаларини ниҳоятда антиқа усулда — бир неча йиллардан буён қўлдан-қўлга ўтиб келган дарсликларни ёқиб юбориш билан бошлади. Унинг фикрича, тиббиёт фанининг турли муаммоларини ўрганган киши эмас, балки одамларни турли касалликлардан фориғ қилган киши чинакам шифокор бўлади. Шунинг учун ҳам у шифокорларни касалликларни даволаш сирларини 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 узининг фалсафий қарашларини тиббиёт, фармацевтика, химия, астрология ва бошқа фанлар муаммоларига бағишланган асарларида баён қилди. Буюк шифокор 1541 йилда вафот этди.

ПАРАЦЕЛЬС ҚАРАШЛАРИДА МИКРОКОСМ ВА МАКРОКОСМНИНГ АЙНИЯТИ ТАМОЙИЛИ. Парацельс немис натурфалсафасига асос солди. Унинг фикрига кўра, одам боласининг соғлом ҳаёт тарзини таъминлаш-

ни узига мақсад қилиб қўйган ҳар қандай шифокор табиатни яхши билимоғи лозим. Чунки, табиат ва инсон узаро диалектик алоқадорликда бўлиб, бири иккинчисига таъсир ўтказиб туради. Шунинг учун ҳам Парацельс юракни Қўёшга, мияни Ойга, жигарни Сатурнга, буйрақларни Юпитерга ухшатади. Уз навбатида, инсон организми билан усимликлар ва минераллар ўртасида, усимликлар, минераллар билан сайёралар ўртасида ҳам ўхшашликлар бор, деб ҳисоблайди.

Бундай оддий аналогия негизда Парацельс қадимги замон файласуфлари таъкидлаган оламни вужудга келтирган тўрт асосий унсурга (тупроқ, сув, ҳаво, олов) яна уч ибтидони қўшади. Мутафаккирнинг тушунтиришича, ушбу ибтидолар симоб, туз ва олтингугуртдир. Оламнинг таркибини ташкил этган ушбу элементлар билан одамнинг танаси, руҳи, жони орасида ўхшашликлар бор. Чунончи, симоб руҳга, туз танага, олтингугурт эса жонга мосдир. Ушбу элементлар орасидаги мақсадга мувофиқ ўзаро алоқадорлик инсон организмнинг соғлом ҳаёт кечиришини таъминлайди. Ушбу ўзаро алоқадорлик механизмининг бузилиши эса турли касалликларнинг келиб чиқишига сабаб бўлади. Инсоний микрокосмнинг табиий макрокосмга мувофиқлиги принциpigа асосланган немис шифокори табиатда ҳар қандай касалликни даволовчи дори мавжуд, деб ҳисоблайди. Юқоридаги фикр-мулоҳазалар ниҳоятда содда бўлишига 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 табиатнинг узини 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 пировард натижаси улароқ Парацельс бутун табиатдаги ҳодисалар, ҳатто, нарсаларнинг ҳам жони бор, деган хулосага келади. Табиатнинг ҳар бир заррачасида, деб таъкидлайди Парацельс, архей (бошлиқ) утирибдики, уни билиб олган олим нафақат табиат ҳодисаларини, балки касалликларни даволаш йўлларини ҳам билиб олади.

Хуллас, Парацельс микрокосм ва макрокосмнинг ўхшашлиги гоёсини илгари сураётган экан, пантеистик дунёқарашнинг узига хос хусусиятини яна бир бор намоён этди.

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Буюк итальян мутафаккири Бернардино Телезио 1509 йилда Неаполь яқинидаги Козенца шаҳрида тугилди. У ёшлигида-ноқ тенгдошлари орасида илмга чанқоқлиги билан ажралиб турар эди. Уттизинчи йиллар бошида Бернардино илм излаб Падуяга келади ва бу ердаги университетга ўқишга киради. Университет даргоҳида Бернардино фалсафа, тиббиёт фанларини мукаммал 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 ўрганишга ва уни тарғибот этишга эътиборни қаратади. Шунингдек, табиат қонунларини ўрганиш, турли тажрибалар ўтказиш билан ҳам машғул булади. Маълумки, XVI асрнинг ўрталарига келиб, Италия зиёлилари орасида табиат ҳақида янги маълумотлар туپлаш ва схоластика сафсаталаридан 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 тўғрисида» номли асарида баён этди.

Табиат ҳодисаларининг узгаришини, бир қуринишдан бошқа қуринишга ўтиб туриши жараённи тинимсиз кузатган Бернардино Телезио оламнинг ҳақиқий манзарасини фақат ақл ва тафаккур ёрдамида билиб булмаслигига ишонч ҳосил қилди. Ҳодиса, воқеа ва нарсаларда буладиган узгаришларни илғаб олиш учун чинакам илмий методология ишлаб чиқиш зарур, деган хулосага келади мутафаккир.

Телезио ўзининг «Нарсаларнинг туб моҳиятига мос тушадиган табиати тўғрисида» номли асари босилиб чиққанидан сўнг ҳам унинг устида ишлашни давом эттирди. Натижада, 1586 йилда асарнинг тўққиз жилдлик қайта ишланган ва тўлдирилган нусхасини чоп эттиришга муваффақ бўлди. Фалсафий тафаккур хазинасига муносиб ҳисса қўшган Бернардино Телезио 1588 йилнинг 2 октябрида Козанцада вафот этди.

ТЕЛЕЗИОНИНГ СЕНСУАЛИСТИК РЕДУКЦИОНИЗМИ. Бернардино Телезио табиат ҳодисаларини ақл-заковат кучи ёрдамида 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 ҳис-туйғулар ёрдамида олиш мумкин. Чунки,

тафаккур номукаммал, ҳис-туйғу эса мукаммалроқдир. Шундай нуқтаи назардан кузатсак, ақл чиқарган ҳар қандай хулоса аналогия асосида вужудга келтирилган янги ҳукм эканлигига ишонамиз. Фақат ҳиссий тажрибагина чинлик мезони бўла олади. Куриниб турибдики, Телезионинг сенсуалистик редукционизми Эпикурнинг назарий билиш принципларини эслатади.

Албатта, экспериментал табиатшунослик фақат бирёқлама эмпиризмга ёхуд сенсуализмга таяна олмайди. Чунки, ҳар қандай тажриба натижалари математик мулоҳазалар чигиригидан утказилмоғи шарт. Акс ҳолда содда реализмдан нарига утиб бўлмайди. Телезио ҳам худди шу ҳолатни бошидан кечиради. Табиатдаги баъзи ҳодисалар, нарсаларнинг айрим томонларини урганишда самарали натижа бериб турган сенсуалистик методология табиатнинг бир бутун, яхлит манзарасини урганишда панд беради. Ваҳоланки, натурфалсафанинг асосий мақсади табиатнинг ҳақиқий яхлит манзарасини яратишдан иборат. Шунинг учун ҳам бу ҳақда фикр юритган Телезио узи рад этган қадимги натурфалсафий гояларга мурожаат этишга мажбур бўлади.

Бироқ Телезио ўз замонаси маданий ҳаётида катта урин тутган неоплатонизм гояларига эмас, балки стоицизм хулосаларига мурожаат этади. Чунки, айнан ана шу йўналиш тарафдорлари табиат ҳодисаларини сенсуалистик позициядан урганишга уринадилар. Айни пайтда Телезио пантеистик қарашлардан ҳам холи: унинг фалсафасида «Худо» тушунчаси табиатнинг билиб бўлмас ҳодисаларининг сабабларини шарҳлаётганда қўлланилади.

Телезионинг фикрига мувофиқ, оламдаги ҳар бир нарсa ўз вазни ва жисмига эга. Энг катта жисм ва вазн эса умумоламий материяда жамул-жам бўлади. Бироқ умумоламий материя ушбу хусусиятларни ўзида му-жассамлаштиргани учун ҳам пассивдир. Куриниб 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 муъжиза табиат ҳодисаларини ҳаракатга келтирувчи асосий манбадир. Телезионинг фикрига кура, иссиқ ҳам, совуқ ҳам жонли ибтидодир. Бу икки ибтидо, унинг фикрича, табиатдаги барча ҳодисаларнинг асосидир. Куриниб турибдики, Телезионинг натурфалсафаси гилозоистик характерга эга 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 куррасини қўяди ва уни совуқлик ман-

бан, деб таърифлайди. Иссиқлик эса Ерга қарши турган Қуёшда тупланган. Бироқ Ер билан Қуёш уртасидаги алоқадорлик узгармас эмас, балки доимо узғариб турувчи динамик характерга эга бўлади. Иссиқлик ва совуқлик орасидаги узаро алоқадорлик ва узаро алмашилиш жараёнини аллома бир келин учун курашаётган икки кувёнинг хатти-ҳаракатига ухшатади. Иссиқлик ёруғлик ва ҳаракатни вужудга келтирса, совуқлик зулмат ва осойишталикни ҳосил қилади. Худди шу ҳолат табиат ҳодисаларининг алмашилиб туришига олиб келади, деб тушунтиради машҳур италиялик аллома.

Инсон борлигини ҳам Телезио худди шу позициядан туриб талқин қилади. Хусусан, ҳар бир тирик мавжудот, жумладан одам боласи ҳам уз руҳига эга. Бу рух уз ҳарорати билан уларни бир-бирига боғлаб туради. Инсон руҳининг ҳайвон руҳидан асосий фарқи шундаки, у билиш қобилиятига эга. Жисм эса ҳам инсон, ҳам ҳайвон руҳини совуқлик билан боғлаб турадиган воситадир, деб ҳисоблайди мутафаккир.

Хуллас, Бернардино Телезио уз ижоди билан табиат ҳодисаларини янги методология асосида урганиш учун замин тайёрлади. Шунинг учун булса керак, унинг улимидан кейин Телезио издошлари купайиб кетди. Хусусан, улардан бири мутафаккирнинг шоҳ асарини лотин тилига таржима қилган булса, бошқа бири китоб юзасидан омма учун мулжалланган турли шарҳлар ёзди.

ЖОРДАНО БРУНО

(1548—1600)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Машҳур итальян 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. Ўқиниш 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 уз умрини мусофирликда, сарсону саргардонликда Швейцария, Франция, Англия ва Германияда ўтказди. Ўша мамлакатларнинг университетларида маърузалар ўқиди. Урта аср схоластикасини тинимсиз танқид қилди. Сарсону саргардонликда юрган кезларида бир неча асарлар ёзди. Чунончи, 1582 йилда узининг биринчи фалсафий «Ғояларнинг сояси ҳақида»ги асарини ёзди. 1584 йилда «Кукун устидаги базм», «Ибтидо ва бирлик, сабаб ҳақида», «Коинот ва олам, чекланмаганлик ҳақида», «Тантана қилган ҳайвоннинг қувилиши», 1585 йилда «Печаснинг сири, Килен эшагининг иловаси билан», 1591 йилда «Уч каррали улчов ва меъёр ҳақида», «Монада, сон ва фигура ҳақида», «Сон-саноксизлик ва улчовсизлик ҳақида» номи асарларини ёзди.

Жордано Бруно 1592 йилда Италияга қайтади. Уша йили ҳукмрон черков қоидаларига хилоф ишлар қилгани учун Венеция инквизициясининг кўргазмасига мувофиқ қамоққа олинади. Мутафаккир етти йилдан ортиқроқ умрини инквизиция қамоқхоналарида ўтказди. Қамоқхоналарда ундан ўзининг фалсафий, илмий-табиий ғояларини рад этишни, ёлгон дейишни талаб қилдилар. 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 таниқли файласуф Бернардино Телезио таълимотлари асосида шаклланди. Шунингдек, Бруно табиий-илмий қарашларининг шаклланишида Николай Коперник астрономик кашфиётларининг таъсири беқиёс бўлди. У ўзининг фалсафий фикр-мулоҳазаларида, замонасининг натурфалсафий муаммоларини бартараф этишга катта куч сарфлади. Шунинг учун ҳам унинг фалсафасида охирлаб 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 урганишдан иборат бўлмоғи зарур. Шунинг учун ҳам Бруно фалсафасидаги энг асосий ғоя илоҳийлик ва табиийлик, моддийлик ва идеаллик, тана ва руҳият, ақлийлик ва ҳиссийлик, Коинот ва ердаги ҳаётнинг алоқадорлиги муаммоларини аниқлаб беришга қаратилган.

БРУНО ИЛОҲИЙЛИК ВА ТАБИЙЛИК ОРАСИДАГИ АЛОҚАДОРЛИК ҲАҚИДА. Табиат ва Худо орасидаги ўзаро алоқадорлик муаммоларини Бруно пантеистик позициядан туриб ҳал қилмоқчи бўлди. Лекин унинг пантеистик позицияси ўтмишдошларникига қараганда нисбатан тугалланган эди. Чунки, у биринчидан, Худони оламдан ажратиш кайфиятини тўла бартараф этишга, Худо билан Олам бирлигини тушунтириб беришга ҳаракат қилди. Худо Оламдан ташқарида ёки унинг устида эмас, оламда мавжуд бўлган барча нарсалар билан бирга бўлади, деган ғояни илғари 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 жиловланиб туришини имконияти чегараланмаган универсумга тенглаштириш мумкин бўлади. Худди шунинг учун ҳам Худо имкониятлари чекланмаган яхлит кўринишда намоён бўлади. Бундай фикр-мулоҳазалар Бруно пантеизми натурфалсафий хусусиятга эга эканлигидан далолат беради.

Учинчидан, антик фалсафа намояндаларининг (Парменид, Эмпедокл, Демокрит, Эпикур, Лукреций) мулоҳазалари, шунингдек, табиатшунослик соҳасидаги янги кашфиётлар таъсирида Бруно Худони нафа-

қат табиатга, балки материяга тенглаштиради. Бундай ҳолат унинг пантеизми табиатшунослик ютуқлари билан уйғунлашиб кетганлигидан далолат беради.

Худонинг табиат ва материяга яқинлашиши нуқтаи назаридан фикр-мулоҳаза юритган Жордано Бруно фалсафанинг энг долзарб муаммоларидан бири — субстанция муаммосини ҳал қилишга киришади. Унинг эътироф этишича, субстанция моддийликни ифодалайди, материянинг дастлабки қуриниши сифатида намоён бўлади. Материяни аристотелча схоластик талқин қилишдан фарқли улароқ, Бруно субстанцияни материянинг турли шаклларида эмас, балки унинг мазмунидан излайди. У материяни нарса ва ҳодисалардаги илоҳий борликдан, унинг ибтидосини эса узининг яхлитлигини таъминлаб турган, барча ишлаб чиқаришга қодир бўлган нарсаларнинг узидан излаш зарур, дейди. Шунингдек, Брунонинг эътироф этишича, маънавий субстрат, яъни дунёвий жон борлиги, у оламдаги барча мавжудотларга тааллуқли эканлигини кайд этади. Дунёвий жон, Брунонинг фикрига кўра, бутун оламни ва ундаги барча нарсаларни ҳаракатга келтирувчи тамойилдир. Худди шу тамойил оламнинг яхлитлигини, унинг бир бутунлигини, воқеалар ва ҳодисалар орасидаги уйғунликни ва мақсадга мувофиқликни таъминлайди. Шундай қилиб, Брунонинг тушунтиришича, материя ҳаракатининг асоси дунёвий жонга бориб тақалади. Материя ҳаракатининг турларини фақат Худонинг ўзи алмаштиришга қодир, холос.

Жордано Брунонинг субстанция тўғрисидаги фикр-мулоҳазаларига юзакироқ қаралса, у ҳали неоплатонизм таъсиридан чиқа олгани йўқ, деган хулосага келиш мумкин. Лекин синчиклаб, чуқурроқ таҳлил қилинса, Бруно ҳеч қачон дунёвий жонни моддий танадан ажратмаганлигига ишонч ҳосил қиламиз. Дунёвий жон билан инсоннинг моддий жисми, яъни танаси яхлит бир бутунни ташкил этади. Уларнинг асосида қандайдир бир ягона субстанция ётади. Унда жисмонийлик ва маънавийлик, моддийлик ва формаллик, имконият ва воқелик мужассам бўлади. «Биз,— деб ёзади Ж. Бруно,— иккита субстанцияни аниқлаймиз — биттаси маънавий, бошқаси жисмоний, охир-оқибатда унис ҳам, буниси ҳам ягона борликқа ва ягона илдиизга бориб тақалади»¹. Худди уша охириги ягона субстанция универсум ибтидосидир.

БРУНО НАТУРФАЛСАФИ ВА КОСМОЛОГИЯСИ. Натурфалсафа ва космология соҳасида Бруно бир қатор гояларни илгари сурдики, улар маълум даражада урта аср теологияси ва схоластикаси тамойилларига зид эди. Бу гоялар уни еретикликда (бидъатчиликда) айблаш учун инквизицияга йирик дастак бўлди. Бруно Коинот ва табиат чексиз-чегарасиз, унинг на боши, на охири бор, деган фикр-мулоҳазаларини исботлаш учун Худо чексиз қудратга эга, шунинг учун ҳам у ҳеч қачон

¹ Ж. Бруно. Диалог. М., 1949, стр. 204.

чегараси ва охири бор нарсаларни яратмайди, деган далилдан уринли фойдаланди. Лекин Коинот ва табиатнинг чексизлигини исботлаш учун келтирилган энг муҳим далил, Брунонинг тушунтиришича, илоҳий қудрат эмас, балки уша замон астрономия ва физикасида қилинган энг янги кашфиётлардир, биринчи навбатда қузалик Николай ва Николай Коперник таълимотидир.

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

Ж. Бруно урта аср схоластикаси ва дуализм гояларига қарши бориб, оламнинг борлиги гояларини янада ривожлантирди. Ердаги ва осмондаги жисмларда физик ухшашликлар мавжуд эканлигини тушунтиришга ҳаракат қилади. Схоластик фалсафага мувофиқ, ер тўртта стихияни: тупроқ, сув, ҳаво, оловни вужудга келтирса, осмон эса эфир стихиясини вужудга келтиради. Брунонинг фикрича, эфир ер, сув, ҳаво, олов билан бирлашиб, Коинотдаги бошқа сайёралардек Ер куррасини ҳосил қилади. Ердаги ва осмондаги ухшашлик, физик бир хиллик гояси олам бирлиги муаммосининг янада кескинлашишига сабаб бўлди. Бруно ушбу муаммони узгача ёндашув билан, яъни антик замон атомизми кайфиятини мутлақ максимум тўғрисидаги таълимот билан тулдириб бартараф этишга ҳаракат қилади. Унинг тушунтиришича, борлиқнинг асосида монада деб номланувчи энг кичик заррача ётади. Ушбу заррача борлиқнинг сунгги минимал таянчи бўлиб, Бруно таълимотида уч хил маънода уз аксини топади. Чунончи, онтологик маънода монада деганда борлиқнинг энг кичик, минимал даражадаги субстанцияси, ҳам жисмоний, ҳам руҳий ибтидоси тушунилади. Физика нуқтаи-назаридан монада атомни ифода-ласа, математика борасида у нуқтани англатади. Нуқталарнинг йигиндиси уз навбатида тўғри чизиқни, тўғри чизиқ текисликни, текислик эса ҳар қандай геометрик шаклни (жисмни) ҳосил қилади. Энг юқори субстанция деганда «монадалар монадаси», яъни Худо тушунилади.

Ягона субстанциянинг моҳияти ва турли-туман нарсаларнинг пайдо бўлиши муаммолари ҳақида фикр-мулоҳаза юритган Бруно диалектикага оид бир қатор гояларни баён қилади. Чунончи, унинг тушунтиришича, субстанция бир-бирига яқин, бир-бирига ухшаш ички қарама-қаршиликларнинг манбаидир. Қарама-қаршиликлар эса бири иккинчиси билан

боглик, бири иккинчисига мос тушади. Бундан ҳамма нарсалар моҳиятига кўра бирликдадир, деган хулоса келиб чиқади. Чунончи, тўғри чизик айланага, марказ периферияга, шакл материяга, эркинлик заруриятга, субъективлик объективликка ўхшайди. Чунки, бир қарама-қаршилик ўз навбатида янги қарама-қаршиликнинг бошланиши учун замин ҳозирлайди. Яксон қилиш пайдо бўлиш учун, пайдо бўлиш яксон қилиш учун, муҳаббат ҳасад учун, ҳасад эса муҳаббатнинг тугилиши учун, кучли заҳарни дори сифатида ишлатиш мумкин, дорини эса заҳар сифатида ишлатиш мумкин ва ҳоказо.

Бруно диалектик таълимотининг марказий қондаси «монадалар монадаси» ҳақидаги фикр-мулоҳазаларидир. Ушбу қондага мувофиқ, ҳамма қарама-қаршиликлар битта бўлинмас нуқтага — «монадалар монадасига», яъни Худога бориб тақалади. Бу нуқта, ўз навбатида, шундай бир бутунки, у нафақат ўзининг булакларидан, балки ўзидан ташқаридаги булаклардан ҳам таркиб топади. Шу билан бирга бундай яхлитлик оламдаги ҳар қандай якка нарсаларда мавжуд бўлади. Шунингдек, уларнинг ҳар қайсисида алоҳидалик ҳам мавжуд. Ўз навбатида, ҳар қандай яккаликда яхлитлик аломатлари бўлади. Қарама-қаршиликларнинг бирлиги шундай бир бутунлики, у ҳеч қаерда ва ҳамма ерда, «ҳамма бир киши учун, бир киши ҳамма учун»да яққол кўзга ташланади. Кўриниб турибдики, Бруно айримлик, хусусийлик, умумийлик, бутун, булак ва яхлитлик орасидаги диалектик алоқадорлик механизмининг моҳиятини тушунтириб беришга ҳаракат қилди.

Кузалик Николай диалектикани фақат теологияга татбиқ этган бўлса, Жордано Бруно ундан фарқли ўлароқ диалектикани табиатнинг барча сфераларига, ҳатто, инсон фаолиятига ҳам татбиқ этди. Асосий эътиборни нафақат Худо билан табиат орасидаги қарама-қаршиликлар бирлигини, балки улар орасидаги курашни аниқлашга қаратди.

БИЛИШ НАЗАРИЯСИ. Жордано Бруно Ренессанс даври анъаналарини давом эттириб, билиш жараёнида ҳар қандай обрў-эътиборга сажда қилишга, уни мутлақлаштиришга қарши чиқди. Унинг фикрига кўра, билиш жараёнида бировларнинг ақлига таяниб фикр юритиш ўта пасткашлик, бу борада турли анъаналарга суяниш ҳам ўта гумроҳлик, шунингдек, аллақандай алломанинг фикрини қўллаб-қувватлаш ҳам бемаъниликдир. Брунонинг эътироф этишича, билишнинг мақсади маълум даражадаги билимлар бирлигини таъминлашдан иборат бўлмоғи лозим. Билимлар бирлигини таъминлаш универсумнинг чегарасизлигини билишга олиб келади. Бундай юмушни қарама-қаршиликларнинг бири-бирига мос тушиши жараёни диалектикасини билмасдан туриб аниқлаб бўлмайди.

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

жараёнда инсоннинг ҳис-туйғулари, гидроки, фаҳм-фаросати, фикр-мулоҳазалари иштирок этади. Брунонинг таъкидлашича, билиш жараёнида ҳиссий босқичнинг аҳамияти унча катта эмас. Чунки ҳис-туйғу инсонга ақлни қўзғатиш, унга ички стимул бериш учун керак. «Ҳиссиёт нақадар такомиллашган бўлишидан қатъи назар, у айрим ноаниқликлардан холи бўлмайди».¹ Бошқача айтганимизда, ҳиссий билиш жараёнида чексизликнинг моҳияти тула очилмасдан қолаверади. Худди шунинг учун ҳам билиш жараёнида фикр-мулоҳаза юритиш асосий аҳамиятга эга бўлиб, у фикр-мулоҳаза ҳиссиёт ёрдамида олинган маълумотларни қайта таҳлил қилади. Таҳлил қилиш жараёнида хотира ва тасаввур ҳам иштирок этади. Табиатнинг бундай сирли муъжизасига фақат фикр-мулоҳаза ёки интеллект йўл топади ва ҳиссиёт орқали олинган маълумотларга узининг узи-кесил тузатишларини киритади.

Баъзи асарларида Бруно билишнинг ақл босқичи борлигини ҳам эслатиб ўтади. Унинг эътироф этишича, уша ақл ёрдамида оламнинг бирлигини, оламдаги воқеа ва ҳодисаларда қарама-қарши томонлар борлигини, қарама-қаршиликлар орасида бирлик мавжудлигини, уларнинг чегарасиз эканлигини билиш мумкин, деган хулосага келади. Шундай қилиб, Жордано Бруно ҳақиқатга эришишнинг энг асосий манбаи ақлдир, дейди. Лекин у турли экспериментлар ёрдамида олинган билимларнинг билиш жараёнидаги аҳамиятига етарли баҳо бермайди.

БРУНОНИНГ ИНСОН ТЎҒРИСИДАГИ ҚАРАШЛАРИ. Жордано Бруно Ренессанс даври антропоцентризмнинг баъзи қоидаларига шубҳа билан қарарди. Шундай бўлишига қарамасдан, Ренессанс гуманистик анъаналар ҳақида, хусусан инсон ҳаётидаги яхшилик, эзгуликка интилишни ошириш йўллари ҳақида кўп уйлар эди. Брунонинг фикрига кўра, инсон ҳаётнинг қулига айланиб қолмаслиги, яъни фақат ўзи учун, 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, улмаслиги мумкин. Ҳаёт турли шаклларда, бошқа оламларда абадий давом этаверади.

Ҳақиқатни билиш борасидаги инсон фаоллигини, бу борадаги унинг меҳнатини Бруно «қаҳрамонона энтузиазм», дейди. Узининг «Қаҳрамонона энтузиазм» асарида энтузиазмнинг икки типи борлигини аниқлаб беради. Зотан, бировлар учун у ақлсизлик борасидаги жушқинлик бўлса, бошқа бировлар учун чинакам ҳақиқатга эришиш учун қилинган оқилона интилиш эканлигини таъкидлайди. «Оқибатда бундай одамлар, нафақат қирол ёки судхўр, балки ўз ишининг устаси ва фаол киши сифатида гапирардилар ва ҳаракат қиладилар».²

¹ Ж. Бруно. Диалог. М., 1949, стр. 304.

² Ж. Бруно. О героическом энтузиазме. М., 1953, стр. 52.

Брунонинг инсон тўғрисидаги қарашларининг асосида ягона субстанция тўғрисидаги гоя ётади. Хусусан, унинг таъкидлашича, инсон танаси жондан паст туради. Лекин жон ўзини намоён қилиши учун унга тананинг бўлиши шарт, тананинг турли шаклларга киришини таъминлаш учун жон унга албатта зарур. Шунинг учун «қаҳрамонона энтузиазм» соф руҳий ҳиссиёт ёки соф руҳий жўшқинлик эмас. У ўзида инсон танасининг барча қобилиятларини мужассамлаштиради. Руҳий-маънавий ҳарорат билан тўлдирилган ўша тана туфайли жўшқинлик чинакам қаҳрамонлик даражасига кўтарилади.

Жордано Брунонинг фалсафий, табиий-илмий гоялари ўрта аср схоластик дунёқарашига қақшатқич зарба берди. Унинг фақат теизм билан кифояланиб қолмаган, антропоцентризм билан чегараланмаган барқарор пантеизми классик Ренессанс анъаналари доирасидан чиқиб кетди. Худди шунинг учун ҳам Бруно таълимоти янги типдаги дунёқараш сари босилган катта қадам, янги замон қиёфасини олдиндан тасаввур қилишнинг ерқин намунаси эди. Унинг мурасиш, курашларга тула ҳаётни афсонага айланиб қолди. Унинг ҳаёт йўли ўзи орзу қилган «қаҳрамонона энтузиазм», ҳаётда фаол мавқеда туришнинг ёрқин намунаси эди. Ҳеч нарсадан қўрқмайдиган ва илоҳий муҳаббатдан бошқача ҳузур-ҳаловат оладиган ва ўзининг ҳаёти ҳақида мутлақо ўйламайдиган энтузиазм эди.¹

ЛЕОНАРДО ДА ВИНЧИ

(1452—1519)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Леонардо да Винчи гениал мусаввир, таниқли файласуф, табиатшунос олим ва муҳандисдир. У Винчи шаҳрида нотариус оиласида туғилган. Флоренцияда таниқли ҳайкалтарош ва рассом Веррокьо қўлида таълим олган. 1482 йилдан бошлаб Леонардо да Винчи қатор ажойиб тасвирий санъат асарлари яратиб, буюк рассом сифатида танилган. Шу билан бир қаторда университет маълумотини олмаган бўлсада, табиий ва ижтимоий фанлар соҳаларида самарали илмий фаолият билан шуғулланиб, буюк олим бўлиб ҳам танилди.

Леонардо да Винчи махсус назарий ва бунинг устига фалсафий асарлар ёзмаган, лекин ён дафтарчаларида жуда кўп фикр-мулоҳазаларини қайд қилиб борган. Улар чоп қилишга мўлжалланмаган. Унинг адабий меросидан бир қисмигина «Расм (живопись) ҳақида китоб» номи билан XVI асрда маълум бўлган.

Леонардо да Винчи янги, ўз даври эҳтиёжларига мос гояларни 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 ёлгонни, 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 ёруғлик¹».

Леонардо табиатни илмий билиш тарафдори бўлиб, муъжизага асосланган мулоҳазаларни қатъий инкор этарди. У табиатнинг барча ҳодисалари объектив қонуниятга бўйсунганини таъкидлайди: «Зарурият табиатнинг мураббийси, зарурият табиатнинг мавзуси ва ихтирочиси, ҳам жилови, ҳам абадий қонуни²».

Леонардо ернинг дунё маркази эканлиги ҳақидаги тасаввурларни инкор қилиб: «У қуёш доирасининг маркази эмас, дунёнинг марказида ҳам эмас, балки узининг, узига яқин ва бирлашиб кетган нарсаларнинг марказидир³», — деб ёзади.

Ер, Леонардо фикрича, «Деярли ойга ухшаган юлдуздор». Мутафаккирни билиш назарияси масалалари жуда қизиқтирган. Сезги ва тасаввурларнинг манбаи ташқи дунёнинг, табиатнинг сезги аъзоларимизга таъсири натижаси, сезги — билишнинг бошланиши, деб ҳисоблайди: «Бизнинг барча билишимиз сезгилардан бошланади⁴».

Леонардо фикрича, билишнинг узига хос хусусияти шундаки, «ҳис қилмайдиган» нарса сифатидаги ойнадан фарқ қилиб, сезги органлари предметлардан, ташқи дунё ҳодисаларидан олган таассуротларини маълум вақтгача сақлайди.

Илмий фаолиятнинг мазмунини буюк олим асосан инсониятга келтирадиган амалий фойдасига қараб белгилайди. Унинг ҳарбий соҳада (масалан, танк гоёси), туқимачилик (ишлаб чиқариш соҳасида масалан, автоматик туқув станогини лойиҳаси), ҳавода учиб (парашют гоёси билан) кўп соҳалардаги ихтиро ва лойиҳаларни ўз даврининг техникавий имкониятлари ва эҳтиёжларидан анча олдинга кетган эди. Тажрибанинг муҳим ролини таъкидлар экан, Леонардо ҳодиса ва фактларни оддий кузатиш ва идрок қилиш қанча кўп бўлса ҳам ҳақиқатга эришишнинг минимал шароити, холос, дейди. Ҳатто, тажриба ҳам бунинг ягона воситаси эмас, деб билади ва бир ечимга эга ҳақиқатга эришиш учун назарий таҳлил зарурлигини тушунади. Амалий тажриба ва унинг илмий англашини қушиб олиб бориш заруриятини янги ҳақиқатларни кашф этишнинг бош йўли сифатида асослаб берди: «Фансиз амалиётга берилган киши, — деб ёзади Леонардо,— рулсиз ёки 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 қаёққа сузаётгани ҳақида ҳеч ишончи йўқ. Фан — саркарда, амалиёт — солдатлардир. Тажрибани англаш ва умумлаштириш учун биринчи навбатда зарур булган энг ишончли фанни математика, деб ҳисоблаган. Леонардо фикрича, фаннинг асоси булган амалиётга таянмай туриб ҳақиқатни билиб булмайди. «Мен улар каби, дейди у, муаллифларга таянмасам ҳам, ундан-да буюкроқ нарса — мураббийларнинг мураббийсига — тажрибага асосланаман». Леонардо амалиёт тушунчасини тор тушунса-да, унинг фан ва амалиёт бирлиги ҳақидаги ажойиб мулоҳазалари ҳозирги кунгача ҳам аҳамиятини йўқотган эмас.

Леонардонинг дунёқараши метафизик чекланганликнинг кейинги фалсафий тизимларга хос булган хусусиятларини ҳали касб этган булма-сада, унинг асарларида ажойиб диалектик тахминлар учрайди. Масалан, у шундай деб ёзади: «Ҳар қандай озикланидиган нарсаларнинг танаси тинимсиз ула боради ва яна тинимсиз туғила боради... Бир кунда қанча парчаланса, шунча унинг урнини тўлдиради, у вақтда қанча сарфланса, шунча тириклик туғилади...»

Леонардонинг имконият ва воқелик ҳақидаги, материянинг бир ҳолатдан бошқа ҳолатга ўтиши ҳақидаги мулоҳазалари ҳам стихияли диалектика билан йўғрилган: «Масалан, музни оламиз ва уни чексиз бўлиб борамиз: у сувга айланди, сувдан ҳавога ва агар ҳаво яна жипслашса, яна сув тўлади, сувдан дўлга айланади ва ҳоказо».

Леонардо инсонпарварлик тамойилидан келиб чиқиб, инсоннинг табиатдан устунлиги ҳақидаги ғояни илгари суради. Бир томондан, инсон табиатсиз ва ундан ташқарида ҳеч нарса қила олмайди. Масалан, у алхимиклар интилгани каби олтин ярата олмайди, чунки олтин фақат табиат яратиши мумкин булган оддий нарсаларнинг биридир. Лекин инсоннинг куч-қудрати кейин бошланади. У оддий табиий моддалардан чексиз турдаги мураккаб нарсалар, предметлар яратадики, улар ҳеч қачон табиатда булмаган ва булмайди ҳам.

Уйғониш даври бадий-эстетик тафаккурининг ривожланишида Леонардонинг хизмати беқиёсдир. Маълумки, бу даврда реалистик санъат гуллаб-яшнаган эди. У мусаввир сифатида қатор асарлар яратиб, Италия ва ундан ташқаридаги мусаввирларга ҳам кучли таъсир кўрсатди. У санъатнинг йирик назариётчиси сифатида майдонга чиқди. Унингча, санъат ҳам фан каби реал дунёни билишга хизмат қилади. Фаннинг асосий вазифаси моддий дунёнинг миқдор томондан очишдир. Масалан, геометрия доирани квадратга, танани кубга қўшишга ҳаракат қилади, арифметика эса квадрат ва куб кўпайтмалар билан иш олиб боради. Оқибатда иккала фан ҳам миқдорнинг узлукли ва узлуксизлигини билишга эришадди, лекин табиатнинг ҳақиқий гузаллиги ифодаланган сифат олдида ожиздир. Сифатлиликини билишга асосан санъат орқали эришиш мумкин. Сифатлилики шу билан бир қаторда конкретлиликини, индивидуаллиликини, ўзига хос, тақрорланмасликини ҳам билдиради. Бунда буюк рас-

сом табиатда инсонни эстетик баҳраманд қилувчи функцияни қўради. У «шу даражада лаззатли ва хилма-хилликда шунчалик туганмаски, бир турга тегишли дарахтлар орасида бошқасига тўла ўхшайдиган ўсимлик топилмайди. Ўсимликлар, шохлар, барглар, уруғлар орасида ҳам бошқасига аниқ ўхшайдиганини учратиб бўлмайди».

Санъатнинг билишдаги роли ижодкорнинг бу конкретлик ва индивидуалликни максимал даражада тиклаш лаёқатида аниқланади. Санъатлар ичида биринчиси, Леонардо фикрича, тасвирий санъатдир. Чунки, «жоннинг туйнути ҳисобланмиш кўз — табиат чексиз ижодининг энг кўп бойликларини ва буюклигини умумий ҳис қилдирадиган бош йулдир¹».

Тасвирий санъатни фақат саводдилар 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, курганини ўйламасдан тасвирлайдиганни рассом, деб бўлмайди. Рассомнинг ижодий табиати индивидуалликни ва бетакрорликни тасвирлаш учун зарур лаёқатга эгаллигида намоён бўлади. Рассомнинг умумлаштирувчи кучи унинг индивидуаллаштириш лаёқатига мутаносибдир.

Леонардо фан каби санъатнинг асосини ҳам тажриба, деб ҳисоблайди. «...Яхши мулоҳаза яхши тушунишдан келиб чиқади,— деб ёзади у,— яхши тушуниш эса яхши қондалардан олинган асосдан келиб чиқади, яхши қондалар эса барча фан ва санъатларнинг умумий отаси бўлган яхши тажрибанинг қизидир»³.

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

Леонардо фан ва санъатдаги схоластикага қарши курашиб, уларнинг ривожда танқиднинг буюк рўлини фалсафий тафаккур тарихида биринчи бўлиб таъкидлаган файласуфлардан. Ҳатто, мусаввир бўлмаган кишининг мулоҳазасини ҳам инкор қилиш керак эмас. «Агар одамлар табиат яратган нарсалар ҳақида тўғри фикр қилишларини билсак,— деб ёзади Леонардо,— у вақтда улар бизнинг хатоларимиз ҳақида ҳам мулоҳаза қила олишларини янада кўпроқ тан олишга тўғри келади»⁴.

Шундай қилиб, табиатни билишда тажрибанинг ҳал қилувчи аҳамиятини таъкидлаш, механика ва математикани юксак баҳолаш, назарий

¹ Эстетика Ренессанса, М; 1981. Т 2, стр. 362.

² Ўша жойда, стр. 363.

³ Леонардо да Винчи. Избр. произв. Т.2, стр. 207.

⁴ Ўша жойда, стр. 93—94.

тадқиқотларнинг ҳаёт талаблари билан алоқасини ўрнатиш, фаннинг 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 oilасида туғилди. 17 ёшида Пиза университетининг тиббиёт факультетига ўқишга кирди. Математика ва физика соҳасига берилиб кетгани учун 1585 йил врачлик дипломини олмай, Флоренцияга қайтиб келади. 1589 йилда Пиза университетида математика профессори этиб тайинланди. 1592 йилда Падуя университетида математика кафедрасини очади. Табиатшунослик фанларида ажойиб ихтиролар қилади.

Галилейнинг 1632 йилда ёзилган «Оламнинг икки асосий системаси — Птолемей ва Коперник системалари диалоги» асари замондошларига кучли таъсир қилди ва Коперник гоялари тарафдори бўлганлиги учун 1633 йилда жавобгарликка тортилди. Қийновлардан сўнг, улимга ҳукм қилишларига қўзи етгач, Коперник қарашларининг хатолигини тан олди. Натижада суд ҳайъати уни умрбод ўй қамоғига ҳукм қилди. Орадан 4 йил ўтгач, қўзи ожиз бўлиб қолди, лекин шогирдлари ёрдамида илмий изланишларини давом эттирди.

Галилео Галилейнинг асосий асарлари: «Юлдузлар ахбороти» (1610), «Кастеллига хатлар» (1613), «Синов тарозиси» (1623), «Инголига мактуб» (1624), «Оламнинг икки буюк системаси — Птолемей ва Коперник системалари диалоги» (1632), «Механика ва маҳаллий ҳаракатга доир икки янги фан суҳбатлари ва математик асослари» (1638) ва бошқалар.

Галилей энциклопедик билимга эга — математик, физик, астроном, файласуф, шунингдек, санъат ва адабиёт билимдони эди. Механика соҳасидаги ишлари фан ва фалсафа учун катта аҳамиятга эга бўлди. Галилейнинг бу соҳадаги илмий қондалари амалий ҳаёт, ривожланадиган техника эҳтиёжларига жавоб бўлди.

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

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

Галилей жисмлар эркин тушишининг аниқ миқдорий қонунларини топди. У курсатадики, бўшлиқда, яъни ҳавосиз маконда ҳамма жисмлар огирликларидан қатъи назар ерга бир хил тезликда тушадилар. Турли кучларнинг бир вақтдаги таъсири натижасида пайдо булган ҳаракатни таҳлил қилиш бу кучлар натижалари бир-биридан мустақиллиги ҳақида муҳим 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 узига нисбатан жисм ҳаракатида акс этмайди. Бу қонда нисбийлик тамойили номи билан фанга кирган. Бу физик фанлар назарий асослари ривожини учун, хусусан, XVII—XIX асрлар табиатшунослигига хос макон ва замон ҳақидаги тасаввурлар ривожини учун муҳим аҳамият касб этди.

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

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

Галилей фалсафаси механистик материализмдир. У моддий дунё объектив мавжуд, чексиз ва абадий, бошланиши ва охири йўқ, табиатда ҳеч нарса мутлақ йўқ бўлиб кетмайди ва ҳеч нарса йўқдан пайдо булмайди, деб билади.

Материя, Галилей фикрича, миқдорий таҳлил қилинувчи реал борлиқдир. У узининг табиатни механистик тушунишини шундай эркин ифодалайди: «...Материя ёки моддий субстанция ҳақида уйлар эканман, у чекланган, у ёки бу шаклга эга, у бошқасига нисбатан катта ёки кичик, у бу ёки бошқа вақтда турли жойда жойлашган, у ҳаракатда ёки

тинч, у бошқа жисмга тегди ёки тегмайди, у ягона, кўп ва оз, ҳеч қандай тасаввур уни бу шароитлардан ажратишга қодир эмас, деб фикрлайман»¹.

Галилей «Икки ҳақиқат» назариясини «Икки китоб» таълимоти сифатида шаклини узгартирди. Бунга кўра, муқаддас китоб — илоҳий хушхабар китоби, табиат эса илоҳий ижоднинг китоби, Галилей фикрича: «Фалсафанинг ҳақиқий предметиدير²». Галилей муқаддас китобни хатосиз, деб тан олади. Лекин уни талқин қилувчиларни хато қилмайдилар деб бўлмайди, дейди Галилей. Улар Инжил сўзларини айнан тушуниб, унинг бош мақсади — ахлоқий таълимот эканлигини унутадилар. «Табиат китоби»ни тушунишнинг бош шароити уни сезгилар билан кузатиш ва ақл билан мулоҳаза қилиш. Табиатнинг объектив қонунлари ҳеч кимнинг талабига, хоҳишига бўйсунмайди.

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

Галилей билиш муаммосини экстенсив ва интенсив маъноларда ҳал қилиш лозим, дейди. Экстенсив маъно бўлиб олинган ҳақиқатларнинг миқдорини билдиради. Инсон уларни қанча кўп билмасин, унинг билими ҳажми Худо амалга оширган беҳисоб билимга нисбатан жуда оз бўлади. Интенсив маъно бир ёки бир неча ҳақиқатларни чуқур англаб олиш даражасини ифодалайди. Бу маънода «Инсон ақли айрим ҳақиқатларни табиатнинг узида қандай бўлса, шундай ишончли бўлади; соф математик фанлар, геометрия ва арифметика шундайдир; илоҳий ақл уларда жуда кўп, беҳисоб ҳақиқатларни бўлади, чунки уларнинг барчасини қамраб ола олади, лекин инсон ақли эришадиган бу оз ҳақиқатларда... унинг билиши объектив ишончлилигига кўра илоҳий билишга тенгдир, чунки у уларнинг заруриятини билишга олиб боради, ишончлилигининг олий даражаси эса мавжуд эмас³».

Бу ерда Худо тушунчаси инсон билишига ҳалақит бермаслиги, аксинча, у орқали билишнинг интеллектлашуви ҳақидаги хулоса келиб чиқади.

Ҳақиқатга эришишда тажрибавий-ҳиссий ва рационал мантикий омилларнинг ўзаро муносабати ҳақидаги муаммони ҳам Галилей антисхоластик муҳолифат йўналишида ҳал қилади. Бу асосан ҳар қандай муътабар манбадан ишончлироқ бўлган тажрибага максимал таянишини билдиради. Тажрибанинг ажойиб устаси сифатида у Бэкондан ўзиб кетди. Тажрибага таянишни уни математик англашга интилиш билан қўшишга ҳаракат қилди.

¹ История философии в 4-х т. Т. I. М. 1957, стр. 357.

² Галилео Галилей. Избр. произв., в 2-х Т.М., 1964. Т. I, стр. 99.

³ Ўша жойда, стр. 201.

Галилейнинг илмий кашфиётлари Ньютон механикасининг зарур асоси бўлса, уларнинг фалсафий аҳамияти XVII аср механистик материализмининг шаклланиши ва ривожланишида муҳим аҳамият касб этди.

ИОГАНН КЕПЛЕР

(1571—1630)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Буюк немис астрономи, математик, физик ва файласуф Иоганн Кеплер 1571 йилда туғилди. Умр бўйи моддий муҳтожликда яшаса-да, бутун кучини фанга бағишлади. «Кеплер, — деб ёзган эди А. Эйнштейн, — жуда кам учрайдиган — уз ишончини очиқ ҳимоя қилишдан бошқа ҳеч нарсага ярамайдиган одамлар жумласига киради¹». У 1630 йилда вафот этди.

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

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

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

Кеплер дунёқарашида астрология инсонни эксплуатация қилишга ёрдам берувчи қандайдир ташқи қатлам, деб бўлмайди. Астрологияда гороскоплар тузиш имкониятини берувчи, кишиларнинг индивидуал тақдирларини олдиндан айтувчи «фан» сифатида оммавий тасаввурларидан ташқари осмон ёритқичларининг, асосан Қуёш системаси ёритқичларининг ўзаро таъсири ҳақидаги ғоя мавжуд эди. Осмон ёритқичларининг ўзаро таъсири ғояси дунёнинг бирлиги, табиатда қандайдир жонли куч ва интилишларнинг ҳукмронлигига ишончни ифодалар эди. Кеплер умуман олганда бу ғояни тан олди. Унга ғоят қизиқарли ва самарали физик ойдинлик киритди. Олимнинг фикрича, Ер, шу жумладан Қуёш ҳам қандайдир тортиш кучига, магнетизмга ухшаган гравитацияга эга. Албатта Кеплер бутун дунё тортишиш қонунини кашф этишдан узоқ эди, лекин бу йўналишда бир дадил қадам қўя олди.

Кеплернинг фандаги асосий хизмати астрономия соҳасида бўлди. У ўсмирлигидан Коперник назариясининг тарафдори эди. Кеплернинг биринчи асари тўғрилигига ҳеч қачон шубҳа қилмаган Коперник таълимо-

¹ В.Е. Белони́чкин. Кеплер, Ньютон и все-все-все... М. Наука, 1990, 5-бет.

ти ҳақидаги тасаввурларнинг натижаси эди. Коперникнинг асари чоп қилингандан бир аср сунг ҳам кузга кўринган астрономларнинг ҳаммаси гелиоцентризмни объектив ҳақиқат деб тан олавермас эдилар. Масалан, осмон ёритқичларини 10 йил давомида кузатган ва ўз кузатишларини ёзиб борган XVI асрнинг таниқли астрономи Тихо де Браге (1546—1601) шулардан бири эди. Кеплер ўзининг биринчи асарида гелиоцентризм гоёсини шубҳасиз деб ҳисоблаб, ўз тушунтиришининг асосига пифагорча-афлотунча тасаввурларни қўйди. Шу билан бир вақтда Инжилнинг Худо ҳамма нарсани улчови, сони, оғирлигига мос ҳолда яратган, деган қондасига асосланди. Катта соат механизмига ухшаган осмон машинаси сифатида дунё ҳақидаги гоё шу туфайлидир. «Космографик сир» асарида Кеплер космик механизмни кўп томонли ҳақидаги пифагорча-платонча таълимот ёрдамида фикрлашга уринди.

Пифагорчилик гоёлари ўз-ўзидан, равшанки, янги астрономик қонунларни кашф қилишга олиб келмас эди. Лекин астрономияга жуда қизиққан ва Тихо де Брагенинг сайёралар ҳаракати кузатувларининг катта эмпирик материалларига эга бўлган буюк математик Кеплерга бу гоёлар, шубҳасиз кутаринки таъсир кўрсатар эди. Бу кузатишларни таҳлил қилиш устида кўп йиллик тинимсиз иш немис олимини сайёралар ҳаракатининг машҳур икки қонунини очишга олиб келди: 1. 1604—1605 йилларда Марснинг эллипс бўйича ҳаракатланишини, унинг фокусига эса қуёш туришини кашф этди. Ун йилдан сунг, Кеплер бу тасдиқни ҳамма сайёраларга тадбиқ этди. 2. Сайёраларнинг Қуёш атрофидаги ҳаракати нотекислигини аниқлади.

«Дунё гармонияси» номли асари ҳам пифагорча руҳда ёзилган. Унда сайёраларнинг Қуёш атрофида айланиш вақти ва масофаси математик аниқ боғлиқлигини аниқлади. Бу билан сайёравий тизимнинг бирлиги қатъий илмий таърифга эга бўлди. (Пифагорнинг уйғунлик гоёсига ҳамоханг). Сон уйғунлигига доир донишмандларнинг ниҳоятда нозиклик билан идрок қилиниши мумкин бўлган гоёси икки минг йилдан бери мавжуд эди. Лекин осмон ёритқичлари ҳаракатларини бошқарадиган бекаму кўст қонунларнинг таърифланиши биринчи марта амалга ошган эди.

«Космик соат»ларнинг юриши Кеплернинг тузган «Рудольфин жадваллари»да (1624) акс этди. Бу жадваллар сайёралар ҳаракатини олдиндан аниқ кўриш имкониятини берди. Бундан бир неча йил илгари Кеплер Коперник астрономияси дарслигини чоп эттириб, ўз кашфиётини ҳам унда акс эттирган эди. У ўша вақтдаёқ «Тақиқланган китоблар индекси» киритилди. Бироқ илмий астрономия яратилган, кейинги табиатшунослик ва фалсафа бу билан ҳисоблашни зарур эди.

БЛЕЗ ПАСКАЛЬ

(1623—1662)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Паскаль француз математиги, физиги, файласуфи ва ёзувчиси. «Конус кесимлар назариясининг тажрибаси» номли асарида (1639) проектив геометриянинг асосий теоремаларидан бири — Паскаль теоремасини исботлаган. 1641 йилда жамловчи машина қурган.

Паскаль фалсафий қарашлари билан рационализм ва скептицизм орасида иккиланиб турган. Унинг «Провинциалга хатлар» асари француз прозаси ва театрида муҳим урин тутади. Паскаль француз классик прозасининг шаклланишига катта ҳисса қўшган.

Паскаль фикрларда қалбнинг далилларини ҳимоя қилади. Шу билан бир вақтда, у диний ҳақиқатларга биз исбот ҳам, инкор ҳам топа олмаслигимизни уқтиради. Шу боис Худога юзланиб, биз бор нарсани ютишимиз ва ҳеч нарса йўқотмаслигимиз мумкин, дейди.

Экзистенциал билиш ва танлаш Паскални ҳозирги замон экзистенциалистлари билан бирлаштирувчи асосий мавзулардир. Паскаль фундаментал метафизик ва диний масалаларга нисбатан аниқликни талаб қилувчи билишнинг бир хил идеалларига асосланади. Аммо Паскаль бу идеалларни амалга оширини мумкинлигига ишонмайди. Шунинг учун у экзистенциал ноумидлик позициясини эгаллайдики, бу позиция бизнинг билиш қобилиятларимизга нисбатан рационалистик ишончга батамом зиддир. «Инсон табиатдаги энг майда хос, аммо фикрловчи хосдир. Уни янчиб ташлаш учун бутун олам қўшилиб қуролланиши шарт эмас. Уни ўлдириш учун озгина бутланиш, бир томчигина сув кифоя. Майли, олам уни янчиб ташласин, инсон ўз қотилидан янада юксалади ва янада олижаноброқ бўлади, чунки у ўз улимини идрок қилади, олам эса ўзининг инсондан устунлигини билмайди».

ИСААК НЬЮТОН

(1643—1727)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. XVII асрнинг охирида механик табиатшунослик — Исаак Ньютон бошчилик қилган янги оқим пайдо бўлади. И. Ньютон ўз асарларини табиатшуносликнинг материя, ҳаракат, макон, замон, сабабийлик каби энг муҳим категорияларини тадқиқ этишга бағишлади. Ньютон ягона ҳаракат қилувчи материяни ажратади. Ньютон механикасининг асосий тушунчалари шундай пайдо бўлди. Ньютон таълимотида замон ва макон фақат материя ва ҳаракатдан ажралиб қолмасдан, балки бир-биридан ҳам ажратиб қўйилади. Материянинг асосий шакллари Ньютон томонидан объектив мавжуд деб тушунтирилади, ле-

кин улар ўз-ўзига «буш» материяга нисбатан ташқарида, яъни у билан боғланган, ҳаракат билан боғланмаган. Шундай қилиб, ҳеч нарсага боғлиқ бўлмаган, мутлақ замон ҳақидаги Ньютон тасаввури пайдо бўлдики, у XX аср бошларигача табиатшуносликда ҳукмронлик қилади. Умуман, Ньютон томонидан ишлаб чиқилган дунёнинг тузилиши ҳақидаги таълимоти шундай: Коинот айрим бир-биридан ажралган, узаро бир-бирига интилувчи жисмлардан иборат, улар бир-бири билан механик таъсирда бўладилар. Бу жисмларнинг ҳаракати мустақкам механик сабабийлик характерида ва мутлақ буш маконда содир бўлади. Бу мутлақ буш макон шундай бир буш сахнаки, унда табиат ҳодисаларининг янгилари содир бўлади. Ньютон таълимотича, олам тарихий жиҳатдан узгармас, физик дунё тузилишида ривожланиш ва гоё учун ҳеч қандай урин йўқ. Дунё тугалланган механик характерга эга.

Ньютон Қуёш атрофидаги сайёраларнинг ҳаракатини таҳлил қилиб, уни узгармас, деб ҳисоблайди ва шундай савол қўяди. Қуёш системаси қандай қилиб ҳаракатга келган? Планеталарнинг эллиптик ҳаракатини у мураккаб деб ҳисоблаган ва шунинг учун ҳам улар оддий ҳаракат қиладди, 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 қарамасдан, у томонидан яратилган механика материалистик табиатшуносликнинг катта ютуғи бўлди.

Ньютон механикасининг универсаллиги, табиатдаги турли ҳодисалар, айниқса, астрономик ҳодисаларни тушунтира олиши физика ва кимёнинг кўп соҳаларига катта таъсир кўрсатди. Баъзи оптик ва кимёвий ҳодисаларни тушунтиришда Ньютон механик моделлардан фойдаланди.

Ньютон материалистик дунёқарашга эга эди, лекин у динга ҳам ишонган, чунки коинотга «биринчи туртки»ни Худо берган, деб айтган. Шундай бўлсада, Ньютон фанни диндан батамом ажратган.

ТАБИЙ ҲУҚУҚ ВА МАРКАЗЛАШГАН ДАВЛАТ РОЯЛARI

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 яккаю-ягона куч давлатдир, деган ҳулосага келдилар. Уларининг сиёсий, иқтисодий мақсадларини ҳам худди ўша қудрат

— давлат ёрдамида амалга оширмоқчи бўдилар. Фақат қудратли марказлашган давлат жамиятдаги тарқоқликни бартараф этишга, Европа миллатлари суверенитетини ҳимоя қилишга, католик диний универсализмига қарши кураш олиб боришга қодир эканлигига борган сари ишонч ҳосил қила бошладилар. Худди шунинг учун ҳам Ренессанс даври ижтимоий назарияларида давлат абсолютизми, яъни давлатни мутлақлаштириш гоялари янада кучлироқ янграй бошлади.

Ренессанс маданияти, хусусан фалсафасининг антропоцентрик хусусияти, табиийки, уша даврда шаклланган ижтимоий назарияларга ўз таъсирини кўрсатмай қолмади. Чунончи, ушбу давр фалсафасининг теология таъсиридан холи бўлиши жамият, давлат ва ҳуқуқ муаммоларига янгича нуқтаи-назардан қараш имконини берди. Айниқса, давлат тузилишига доир янги таълимот кашф этилдики, улар ўрта асрда яратилган назариялардан кескин фарқ қилар эди. Ренессанс даври мутафаккирлари давлатнинг моҳияти ва генезисини дин ақидаларига асосланиб эмас, балки инсон манфаатлари ва эҳтиёжларига асосланиб талқин қилишга интилдилар.

Ренессанс ижтимоий назарияларининг асосида марказлашган—қудратли давлат қуриш гояси ётар эди. Марказлашган қудратли давлат қуриш гоясининг шаклланиши жараёнини икки хил мавқедан туриб таҳлил этиш мумкин. Биринчидан, ушбу гоя XIII—XIV асрларда жаҳон ижтимоий-фалсафий фикрлар тараққиётининг ҳосиласи эканлиги эътиборимиздан четда қолмаслиги керак. Дарҳақиқат, марказлашган давлат бир кунда ёки бир мамлакатда пайдо бўлгани йўқ. Чунончи, унинг куртаклари Эронда Сосонийлар ҳукмронлик қилган кезлардаёқ вужудга келган эди. Муҳаммад пайғамбар, ундан сўнг эса халифалар Абу Бакр, Умар, Усмон ва Алилар марказлашган давлат қуриш гоясини намунали шаклда илгари суриб, тарқок, кўчманчи ва қолоқ араб қабилаларини ягона давлатга бирлаштирдилар. Бунинг натижаси ўлароқ, мусулмон маданияти мисли қўрилмаган муваффақиятларга эришди.

Эрамининг 711 йилида арабларнинг Испанияни ишғол этиши билан марказлашган қудратли давлат гояси Ғарб мамлакатларига кириб борди ва Рим империяси ҳалокатидан сўнг инқирозга юз тутган Европанинг ривожланишига замин ҳозирлади. Орадан бир асрдан кўпроқ фурсат ўтгач, мазкур гоя асосида бирлаштирилган араб Испанияси ижтимоий-иқтисодий ва сиёсий ривожланишга эришди, аҳоли турмуш даражаси юксалди. Марказлашган қудратли давлат қуриш гояси энг эътиборли ижтимоий назарияга айланди. Ушбу назария нафақат Испанияга, балки унга қўшни бўлган мамлакатлар, хусусан Италия ва Францияда ҳам обру қозониши табиий бир ҳол эди.

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

уз навбатида, жамиятда вужудга келган инқирозни бартараф этишнинг узига хос муҳим назарияси бўлди. Араблар шарофати билан Шарқдан Ғарбга экспорт қилинган марказлашган қудратли давлат қуриш гоёси Европани ишғол этаётган бир пайтда Италия бир-бирига буйсунмайдиган, куп ҳолларда бир-бирига душман бўлган шаҳарлардан иборат эди. Аҳолининг турли қатламлари марказлашган давлат барпо этиш орқали тарқоқликка барҳам бериш мумкинлигини тобора тушуниб етмоқда эдилар. Эрамининг XIII асрига келиб, марказлашган давлат қуриш саъй-ҳаракатлари кескин тую олдди. «Аҳоли,— деб ёзади таниқли ўзбек олимаси Ф.Сулаймонова, — икки гуруҳга: гвельфлар (Рим папаси кул остида миллий бирлашувнинг тарафдорлари) ва гобелинларга (Герман императори тобелигида феодал бирлашув тарафдорлари) бўлиниб, улар уртасида кескин кураш кетади»¹.

Эътиборли томони шундаки, XIV асрда гвельфларнинг гобелинлар устидан ғалаба қозониши ҳам ушбу курашга нуқта қўя олмади. Охири-охири 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 раванқини таъминлайдиган қудратли давлат назариясини шакллантиришга эҳтиёж эндигина сезилаётган эди, холос.

XIII—XIV асрларда Италияда юз берган ижтимоий-сиёсий воқеаларнинг маркази саноати нисбатан ривожланган Флоренцияга кўчган эди. Давлат абсолютизми гоёларини ўзида мужассамлаштирган илк ижтимоий назария ҳам айнан Флоренцияда яратилганида рамзий маъно бордек эди. Ушбу назариянинг муаллифи Италиянинг буюк сиёсий арбоби, файласуф ва ёзувчиси Никколо Маккиавелли бўлди. Шунингдек, марказлашган қудратли давлат қуриш гоёсига асосланган ижтимоий назария Францияда ҳам шакллани бошлади. Бундай тенденцияни француз мутафаккири Жон Боден асарларида қуриш мумкин.

Марказлашган қудратли давлат қуриш гоёси фуқароларнинг ҳақ-ҳуқуқлари тўғрисидаги тасаввурлар билан бевосита боғлиқ. Худди шунинг учун ҳам Ренессанс даври ижтимоий назарияларининг шаклланишида уша давр мутафаккирлари яратган ҳуқуқ тўғрисидаги гоёларнинг ҳам аҳамияти бекиёсди.

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

¹ Сулаймонова Ф. Шарқ ва Ғарб. — Тошкент, 1997, 348-бет.

шувнинг маҳсули бўлиб, узгарувчан ва нисбий характерга эга, деб ҳисобланган (бундай ёндашув эса қадимги дунё мутафаккирлари томонидан ишлаб чиқилган). Бироқ «ҳуқуқ» тушунчасини талқин этишда учинчи ёндашув ҳам мавжуд. Унга кўра, ҳуқуқ инсонийликнинг намоён бўлишидир, лекин у зарурий характерга эга, чунки унинг моҳияти инсон табиати билан боғлиқ. Хуллас, «табiiй ҳуқуқ» тушунчаси қадимги юнон стоиклари ва урта аср схоластлари (жумладан, Фома) томонидан ҳам шакллантирилганди. Лекин янги давр арафасига келиб, яъни Ренессанс даврида бу тушунча ҳар томонлама ривожлантирилди. Ҳуқуқни бундай тушунишни айниқса, голланд ҳуқуқшуноси, тарихчиси ва сиёсатдони Гуго Гроций (1583—1645) асарларида учратиш мумкин.

НИККОЛО ДИ БЕРНАРДО МАКИАВЕЛЛИ

(1469—1527)

—**ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ.**—Никколо ди Бернардо Макиавелли 1469-йилнинг 3 майида қадимий дворян авлодига мансуб, бироқ кейинчалик камбағаллашиб қолган флоренциялик ҳуқуқшунос оиласида дунёга келди. Унинг отаси Флоренция ҳукмдори Лоренцо Медичи (1449—1492) бошқарувида нотариус бўлиб ишларди. Отасининг ҳуқуқшунос экани Никколо Макиавеллининг дунёқарашига катта таъсир кўрсатди.

Мутафаккир ижтимоий-сиёсий қарашларининг шаклланишига Медичилар авлоди олиб борган сиёсат ҳам узининг чуқур изини қолдирди. Зотан, 1437 йилдан 1737 йилга қадар Флоренцияни бошқарган бу авлод узининг манфаатпарастлиги, бойликка ҳаддан зиёд ҳасислиги, халққа нисбатан ниҳоятда шафқатсизлиги билан ном қозонганди. Бундай иллатларнинг барчаси кейинчалик гутенотларга қиргин келтирган Варфоломей туни (24 август 1572 йил) муаллифи, Франция қироличаси Екатерина Медичи ижтимоий қиёфасида ҳам уз инъикосини топди.

Медичилар авлоди уз қудратини Рим папасининг 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 огирлашди. Шу боисдан Никколо Макиавелли папа ҳокимиятининг ашаддий душмани сифатида шакллана борди.

1498 йилда Флоренция халқи Медичилар авлодини шаҳардан ҳайдаб юборади. Флоренцияда Жиролама Савонарола раҳбарлигида республика эълон қилинади. Унинг ўлиmidан сўнг Никколо Макиавелли Унлик

Кенгашининг котиби сифатида азалий орзусини рўёбга чиқаришга киришди.

Унлик Кенгаши Флоренция Республикасининг ҳарбий ва ташқи ишларини олиб борарди. Н. Макиавелли ушбу Кенгаш вакили сифатида 20 дан ортиқ дипломатик ташрифлар қилади. Хусусан, у муҳим вазифалар билан Романья ҳукмдори Чезаре Борджа, Франция қироли Людовик XII, Рим папаси Юлий II, Муқаддас Рим Империясининг императори Максимилиан I саройларига ташриф буюради. Айниқса, Чезаре Борджа билан учрашув мутафаккирда чуқур таассурот қолдиради.

Бироқ Н. Макиавеллининг сиёсий арбоб сифатидаги фаолияти атиги 14 йил давом этди, холос. 1512 йилда уша даврда гуллаб-яшнаган, қудратли Испания лашкарлари Медичилар авлодини яна Флоренция тахтига қайтарди. Н. Макиавелли эгаллаб турган лавозимидан четлаштирилади ва Флоренция яқинидаги Сан-Кашано мулкига сургун қилинади. Орадан бир йил утиб, Жованни Медичининг Рим папаси этиб сайланиши, бир томондан Медичилар авлодининг ҳокимиятини мутлақлаштирган бўлса, иккинчи томондан Н. Макиавеллининг сиёсий ҳаётга қайтиши учун ҳеч қандай имконият қолдирмади.

Н. Макиавеллининг Сан-Кашанога сургун қилиниши Италияни истеъдодли сиёсий арбобдан маҳрум этди, жаҳон сиёсий тафаккурини эса бетакрор асарлар билан бойитди. Бу ерда мутафаккир ўзининг «Тит Ливийнинг биринчи декадасига доир мулоҳазалар» (1513), «Давлатпаноҳ» (1513), «Флоренция тарихи» (1520—1525) каби асарларини ёзади. Шунингдек, Сан-Кашанода Макиавеллининг қатор бадий асарлари, жумладан «Мандрагора» комедияси (1520) дунёга келади. Афсуски, мутафаккирнинг бирор асари унинг ҳаётлигида на қадрланди, на чоп этилди. Фақат 1527 йилда Медичилар авлодининг иккинчи марта Флоренциядан қувиб чиқарилиши ва 1530 йилда Муқаддас Рим империяси лашкарларининг саъй-ҳаракати туфайли шаҳарда Медичилар ҳокимиятининг тикланиши, сиёсат арбобларида давлатнинг моҳияти, функциялари ҳақида чуқурроқ мушоҳада юритиш заруриятининг тугилиши уларни буюк Н. Макиавелли меросини эслашга мажбур этди. Шу муносабат билан 1531 йилда унинг «Тит Ливийнинг биринчи декадасига доир мулоҳазалар», 1532 йилда эса «Давлатпаноҳ» ва «Флоренция тарихи» асарлари нашр этилди.

«ДАВЛАТПАНОҲ» АСАРИДА МАРКАЗЛАШГАН ДАВЛАТ ГОЯСИ. Никколо Макиавеллининг номини абадийлаштирган шоҳ асари «Давлатпаноҳ» бўлди. Европа ижтимоий-фалсафий ва сиёсий тафаккури тарихида илк бор марказлашган қудратли давлат гоясини асослаб бергани учун мазкур асар мутафаккир вафотидан кейинги уч аср мобайнида бутун Европани ҳайратга солди. 1559 йилда Рим папаси ҳокимияти томонидан «Давлатпаноҳ» асари «Таъқиқ этилган китоблар индекси»га киритилишига қарамасдан тез орада унлаб халқлар мутафаккир мулоҳазала-

ри билан танишишга мушарраф бўдилар. Хусусан, 1544 йилда асарнинг француз, 1560 йилда лотин, 1640 йилда инглиз, 1745 йилда немис, 1757 йилда швед, 1821 йилда испан, 1848 йилда венгер, 1868 йилда поляк, 1869 йилда рус, 1873 йилда чех, 1876 йилда дания, 1898 йилда норвег, 1933 йилда болгар, 1940 йилда голланд тилидаги таржималари нашр этилди.

Мутафаккирнинг ҳаёти, дунёқараши асарга катта таъсир утказгани табиий. Ўз замонасининг илгор, зиёли кишиси бўлган, Италия истиқлолини энг олий қадрият, деб билган Н. Макиавелли халқни улуглар, унинг манфаати билан яшар эди. У ўз халқининг қудратли, мустақил ва тараққий топган мамлакатда яшадини орзу қилар эди. «Ўзга юртларнинг босқинларидан чарчаган халқ ўз нажоткорини қанчалик муҳаббат, қанчалик умид ва қўз ёшлари билан кутиб олиши мумкинлигини сўз билан ифодалаб бўлмайди. Қайси эшик унинг олдида ёпила қоларди?»— деб ёзади у «Давлатпаноҳ»да. Лекин шунинг ҳам таъкидлаб ўтиш керакки, Н. Макиавелли «халқ» деганда меҳнат касб-корига эга бўлган, сиёсий жараёнларга ўз таъсирини ўтказа оладиган ҳунармандлар ва савдогарларни назарда тутди. Жамиятнинг энг қуйи поғоналарида турган кишилар (plebs) унинг шафқатини уйғотмайди. Шунингдек, жамиятга ҳеч қандай наф келтирмайдиган, ўзгалар меҳнати эвазига яшайдиган дворянлар, Италия кулфатларининг асл сабабчилари бўлган диндорлар муаллифнинг чексиз нафратини уйғотади.

МАКИАВЕЛЛИНИНГ ИНСОН ТЎҒРИСИДАГИ ТАЪЛИМОТИ. Италияда қудратли давлат тузиш учун аввало инсон табиятини, уни фаолият кўрсатишга ундайдиган манбаларни яхши билмоқ зарур, деб ҳисоблайди Н. Макиавелли. Шу боис у Рим файласуфи Лоренцо Валла (1407—1457) қарашларига таяниб, инсон ҳақидаги ўз таълимотини шакллантиради. Унга кўра, инсонни фаолият кўрсатишга мажбур этадиган манба манфаатдир. Инсон манфаатлари турли кўринишга эга, бироқ улар орасида энг асосийси мулкдан манфаатдорликдир. Инсоннинг жамиятдаги ҳар қандай фаолияти охир-оқибатда маълум мулк эгаси бўлиш нияти билан асосланади. Шунинг учун ҳам мулк инсон учун энг қадрли бойлик ҳисобланади. «Кишилар отасини ўлдирганни кечирсалар кечирадиларки, лекин мол-дунёларининг баҳридан ўтмайдилар»,— деб ёзади мутафаккир «Давлатпаноҳ»да.

Манфаат ва худбинликнинг узаро алоқадорлиги ҳақида фикр юритган муаллиф худбинлик инсон табиятида 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 эса энг олий қудрат — давлат муассасаларини таъсис этмоқ, унинг ҳокимиятини мутлақлаштирмоқ, уни бошқаришни энг муносиб зот қўлига топширмоқ зарур. Шу тариқа илк бора Европа фалсафий тафаккури

тарихида дин ақидаларидан озод, мантиқ кучига асосланган давлат ҳақидаги таълимот шакллана бошлади.

«ТАҚДИР» КОНЦЕПЦИЯСИ ВА ПРАГМАТИК СИЁСАТ АСОСЛАРИ. Давлат ҳокимияти ёрдамида кишиларни бирлаштириш ва миллатнинг эзгу ниятларини рўёбга чиқаришни уз зиммасига олган давлатпаноҳ, энг аввало, тақдирни уз ҳукмига бўйсундирмоғи лозим. «Тақдир ишларимизнинг ярмигагина ҳукм утказади, қолган ярминини эса биз инсонларнинг ўзига қўйиб беради. Мен тақдирни жунбушга келиб, қирғоқдан ошган ва дарахтларни агдараётган, уйларни вайрон қилаётган, ерларни ювиб ташлаётган қаҳрли дарёга ухшатаман: унинг олдида ожиз одамлар дош бера олмай, тўрт тарафга қочиб қоладилар»,— деб ёзади мутафаккир. Иродали, донишманд давлатпаноҳ эса уни ўзига бўйсундиришнинг уйдасидан чиқади, зеро «тақдир аёлга ухшайди: аёл билан муросага келиш учун уни уриб, тепиб туриш керак — у совуққонлик билан иш тутадиган эркаклардан кўра худди шунақа эркакларга тезроқ бўйсунди». Демак, давлат паноҳи бўлмиш ҳукмдор кези келганда ҳисоб-китоб ва мулоҳазаларни бир четга йиғиштириб қўйиб, дадилроқ, таваккалга иш кўриб туриши ҳам керак.

Бироқ таваккалчилик билан иш тутиш ҳукмдорнинг асосий фазилати булмаслиги лозим. Чунки, давлатпаноҳнинг асосий мақсади Италияда қудратли марказлашган давлатни барпо этиш билан боғлиқ экан, унинг хатти-ҳаракати аниқ ҳисоб-китоб, ирода, совуққон мулоҳазага асосланмоғи лозим. Бундай хатти-ҳаракатларсиз Италия тахтини қўлга кириштиб, айниқса, унинг яхлитлигини сақлаб қолиб бўлмайди.

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

Салтанати ҳудудини мунтазам кенгайтириб бориш учун ҳукмдор ўз қуроли ёки узгалар қуролига, тақдир тўхфаси (яъни, қўлай шароитга) ёки гайрат-шижоатга таянмоғи зарур. Бунда меросхўр ҳукмдор томонидан бошқарилган давлатга нисбатан бир тарзда, республикага нисбатан иккинчи тарзда, аралаш давлатларга нисбатан учинчи тарзда сиёсат юртиши керак. Масалан, меросхўр ҳукмдор томонидан бошқарилган мамлакатни забт этганидан сўнг унда аждодлар томонидан жорий этилган анъаналарни бузмаслик ва аста-секинлик билан бу анъаналарни янги вазиятга мослаштириб бориш мақсадга мувофиқ. Аралаш давлат тахтини сақлаб қолиш учун эса «икки хил эҳтиёткорлик чорасини кўриб қўйган афзал: биринчидан, аввалги ҳукмдорнинг авлодини йўқотиб юбориш пайида бўлиш, иккинчидан, аввалги қонун ва 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 ўз қонунларига эга бўлган шаҳар ва давлатларни бошқариш масалаларига аҳолида эътибор беради. Бундай давлатларни мутафаккирнинг фикрига кўра, уч йўл билан буйсундириш мумкин. «Биринчиси — уни яқсон қилиб ташлаш; иккинчиси — унга кучиб утиш керак; учинчиси — шу мамлакат фуқароларига ўз қонунлари асосида яшашига рухсат бериб, уларга солиқ солиш, бошқарувни эса мамлакат тинчлигига кафил бўла оладиган шахсларнинг кичик бир гуруҳига топшириш даркор».

Мутафаккир гайрат-шижоат ва шахсий жасорат билан 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 ўқдиради.

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 яқкаю 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 гайриахлоқий тадбирларни амалга ошириш «иложсиз чора» эканлигини таъкидлайди.

Бироқ Н. Макиавелли гайриахлоқий тадбирларнинг ҳам чег-чегараси, меъёри борлигини кўрсатиб ўтади. Муаллиф ёвузлик билан қўлга киритилган тахтни сақлаб қолиш амримаҳол эканлигини яхши тушунади. Шу боисдан ўз асарида: «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 тутса, унинг ўз шамширини қинига солишга ҳеч қачон вақти бўлмайди ва ҳар қуни янгидан-янги дилсиёҳликларга учраётган фуқароларнинг ёрдамига ҳам умид бўлмайди». «Яхшилиқни эса,— дейди мутафаккир, — оз-оздан, мунтазам қилган маъқул, токи унинг қадрига етишсин».

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

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

Халқ ишончини қозониш учун давлатпаноҳ яхши маслаҳатчилар танлай билиши шарт. Донишманд шоҳ буюк ақл соҳибларини ўзига маслаҳатчи қилиб олади, уларнинг фикрига қулоқ тутати. Шунингдек, ҳукмдор ҳар бир маслаҳатчисининг маслаҳатларига алоҳида эътибор бермоғи лозим, акс ҳолда уз саъй-ҳаракатларининг бефойда эканлигини кўрган маслаҳатчилар унга ёрдам қилини чўзмай қўядилар. Яхши маслаҳатчиларга қулоқ тутати 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. Ўз юртининг таназулуга учраганидан, халқнинг беҳад қулфатларидан қаттиқ ташвишланган мутафаккир юрт фаровонлиги ва истиқлолини таъминлаш йўлларини излайди. Унинг фикрича, энди черков ҳокимиятига, католицизмга таяниб халқни халос қилиб бўлмайди. Черков ноиблари беҳад очкузликлари, манфаатпарастликлари туфайли мамлакатни хароб қилдилар. Черков ташкил этган барча сиёсий ва ижтимоий институтлар инқирозга юз тутди. Шу боисдан миллат равнақини таъминлашнинг ягона йўли қудратли марказлашган давлат барпо этишдир, деб ҳисоблайди мутафаккир. Бунинг учун эса замонаси учун характерли бўлган барча эътиборли, ҳатто, айрим ҳолларда гайриахлоқий сиёсий тамойиллардан ҳам фойдаланишни таклиф этади.

Мутафаккирнинг аниқ ижтимоий-тарихий вазиятдан келиб чиқиб билдирган фикр-мулоҳазалари кейинги асрлардаги тадқиқотчилар томонидан кескин танқид қилинди. Тадқиқотчилар «макиавеллизм» атамасини қўлай бошладиларки, бу тушунча ахлоқсиз сиёсатни англата бошлади. Аслида юқорида мутафаккирнинг «Давлатпаноҳ» асарини таҳлил қилиш ниҳоясида гувоҳ бўлдикки, асар матнидан бундай хулоса келиб чиқмайди. Дарҳақиқат, халқ орзулари билан яшаш, унинг манфаатларига зид фаолият кўрсатган аъёнларни «ҳовуридан тушуриб» туриш зарурлигини ўқдиришни ахлоқсиз сиёсат билан боғлаб булармикан? Илоҳсиз вазиятларда кескин тадбирлар қўриш зарурлиги ҳам инсоният тараққиёти давомида бир неча бор узини оқлаганлиги ҳеч кимга сир эмас.

Тадқиқотчиларнинг катта гуруҳи Н. Макиавелли «сценарийсининг» асосий тамойили: «Мақсад вазифани оқлайди»,— деб ўқдирадилар. Аслида эса ушбу тамойил 1513 йилда (асар яратилган йил) эмас, 1534 йилда Игнатий Лойола томонидан Парижда ташкил этилган «Иисус жамияти» католик монархлар орденининг (иезуитлар) асосий тамойили сифатида вужудга келган эди. Қўриниб турибдики, ахлоқсиз сиёсатда

мутафаккирни эмас, айнан черков аъёнларини айблаш мантиқли булур эди.

Хуллас, Н. Макиавелли уз асари билан сиёсий тафаккур хазиначиси бебаҳо дурдона билан бойитиб кетдики, асрлар оша сиёсатдонлар ва сиёсатшуносларнинг неча-неча авлоди унга қайта-қайта мурожаат этмоқдалар.

ЖАН БОДЕН

(1530—1596)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Ренессанс даври Европа маданияти, хусусан ижтимоий-фалсафий фикрлар тараққиётига муносиб ҳисса қўшган алломалардан бири йирик француз сиёсий арбоби, файласуф ва социологи Жан Бодендир.

Жан Боден 1530 йилда Анжи шаҳрида таваллуд топди. У Тулузада сиёсат, ҳуқуқ ва фалсафа муаммоларини чуқур-ургангач, Парижга келди ва сиёсий фаолият билан шуғуллана бошлади. Унинг сиёсий фаолияти Францияда диний урушлар давом этиб турган бир шароитга тўғри келди. Жан Боден 1576 йилда Блуадаги Бош штатларда учинчи табақа депутати бўлди. Айни пайтда мамлакатни сиёсий инқироздан 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 урганишнинг энг осон усули» асарида Жан Боден узининг жамият ҳақидаги қарашларини баён қилди. Хусусан, унинг фикрига қўра, жамият турли ҳужаликлар, оилалар иттифоқидан ташкил топади. Монтескье қарашларини қўллаб-қувватлаган Боденнинг тушунтиришича, жамият инсон эркидан қатъи назар табиий муҳит таъсирида шаклланади. Инсониятнинг ҳар бир авлоди унинг тараққиётини тезлаштиради. Тарих фанида худди шу жараён уз аксини топмоғи даркор, дейди.

1568 йилда ёзган «Нарсалар нархининг нисбатан ошиши ва пул ҳақидаги М. Молоструа парадоксларига жавоблар» асарида узининг иқтисодий қарашларини баён этади. Унинг эътирофи этишича, товарлар нархининг ошиб боришига асосий сабаб Европада қимматбаҳо металллар миқдорининг узлуксиз ошиб боришидир. Товарлар нархини арзонлаштиришнинг ягона йўли қимматбаҳо металлларни эркин савдога чиқаришидир, деган ғояни илгари суради.

1576 йилда эълон қилинган «Республика ҳақида олти китоб» асарида Жан Боден жамиятнинг юқори табақа кишиларининг марказлашган қудратли давлат қуриш гояси томон интилишларини тасвирлаган. Шунингдек, уша асарда Боден монархиядан қолган меросни чеклаш гоясини баён этади. Чунончи, монархияни халқ ёки унинг вакиллари розилигини олмасдан туриб, фуқароларга турли солиқлар солиш каби ҳуқуқлардан маҳрум қилувчи қонунлар яратиш зарур, деб ҳисоблайди. Шунингдек, давлат мустақилликка эришгач, унинг суверенитетини бўлиш мумкин эмаслиги гоясига асосланиб, Боден ҳокимиятни тақсимлашга қарши чиқади. Монархларга ҳокимият Худо томонидан берилади, деган ақидага мутлақо қарши туради. Халқ монархларни эмас, балки ҳар қандай зулмкорни улдириш ҳуқуқига эга эканлигини тан олади. Лекин монарх уз хатти-ҳаракатларида қонунга асосланса, золим эса ўзбошимчаликка, қонунсизликка суянади. Боденнинг тушунтиришича, ҳар қандай сиёсий тўнтаришнинг асосида тенгсизлик ётади.

Боден дин ва черков уламолари томонидан даҳрийликда айбланди. Чунки, у Чербери томонидан 1624 йилда ёзилган «Ҳақиқат тўғрисида»ги номли асарда баён қилинган динга, черковга қарши гояларни ҳар томонлама маъқуллаб эди. Диннинг вужудга келиши, унинг табиий-иҷтимоий асослари тўғрисидаги қарашларини Боден ўзининг «Етти киши мулоқоти» номли асарида баён қилган.

Н. Макнавелли каби Жан Боден ҳам давлат абсолютизми тарафдори эди. Худди шунинг учун давлат манфаатини дин манфаатидан устун қўяр эди. Чунки, давлатнинг келиб чиқиши Худодан эмас. Шу боис дин сиёсатдан холос бўлиши, давлат ишларига аралашмаслиги зарур, деган гояни олга суради мутафаккир.

МУЛК ВА МАНФААТ. Ҳар қандай жамиятда ҳам турли табақалар, турли ижтимоий гуруҳлар орасида вужудга келган можаролар, дилсиёҳликлар заминида манфаат ётади. Манфаатлар ҳақида фикр-мулоҳаза юритган Боден манфаатлар ичида энг асосийси мулк билан боғлиқ муносабатлардир, деб таъкидлайди. Унинг тушунтиришича, мулк билан боғлиқ муносабатлар, энг аввало, жамиятнинг асоси ҳисобланган оилада мужассамлашади. Худди шунинг учун ҳам оила давлат сиёсатининг асоси бўлмоғи зарур. Бу ўринда Ж. Боден Аристотелнинг «Сиёсат» асарида илгари сурилган гояларни янада ривожлантиради. Давлат оила манфаатларини ҳимоя қилганидагина ижтимоий-сиёсий тузум барқарорлиги таъминланади. Бунинг учун эса давлат уз навбатида хусусий мулкчиликни муҳофаза этмоғи даркор. Оила ва хусусий мулкчиликни ҳимоя қилмоқ учун давлатни меросхур монарх бошқариши керак. Лекин унинг ҳуқуқлари чекланган бўлиши шарт.

Шундай қилиб, Жан Боденнинг ижтимоий-сиёсий қарашлари нафақат Франция, балки бутун Европа файласуфлари, сиёсатшуносларининг ижодларига сезиларли таъсир утказди.

ИОАНН АЛЬТУЗИЙ

(1557—1638)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Немис ижтимоиётчиси Иоанн Альтузий ижтимоий бирлашмаларнинг мавжудлигига асосланадиган шартнома назариясини илгари суради. Ваҳоланки, XVII асрдан бошлаб сиёсий назариялар теологиянинг таъсиридан ажралиб чиқа бошлаган эди.

Альтузий фикрича, шартнома тушунчаси турли ижтимоий гуруҳлар ва ҳукмдорлар билан фуқаролар ўртасидаги узаро 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 жиҳатдан бир тартибга келтирилган ижтимоий органик бирлашмаларга, яъни халққа тегишли бўлади. Қирол билан давлат хизматчилари фақат шартноманинг ўзига тегишли қисмини бажариш-шарти билан халқдан ҳокимиятни олишади. Бу Альтузийнинг гарчи олий ҳокимият ҳар доим халққа тегишли бўлсада, қирол билан амалдорларнинг қандай қилиб амалда маъмурий ҳокимиятга эга бўлишини тушунтириб беришига имконият яратади. Ҳамма нарса ўзига хос диний тушунчалар эмас, балки ижтимоий гуруҳлар ўртасидаги битим, шартнома билан изоҳланади.

Мустақил миллий давлатлар вужудга келганидан кейин улар ўртасидаги узаро муносабатлар ҳақидаги масала пайдо бўлди. Бундай узаро муносабатларни тартибга солиб турадиган қандайдир бир институт йўқ эди. Бунинг устига, миллий давлатларда мавжуд бўлган юридик таълимотлар, қонунлар миллий қирол томонидан яратилади ва улар, бинобарин, фақат унинг давлатига нисбатан қўлланилиши мумкин, деган фикрга асосланган эди.

ГУГО ГРОЦИЙ

(1583—1645)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Гуго Гроций 1583 йилнинг 10 апрелида Нидерландиянинг Дельфт шаҳрида дунёга келди. Голландиянинг етук сиёсатшуноси, гуманисти ва ҳуқуқ назарийчиси Г.Гроцийнинг дунёқараши уша даврда Нидерландияда содир бўлаётган ижтимоий-сиёсий воқеалар таъсирида шаклланди. Айниқса, буюк мутафаккир дунёқарашида илк бора катта муваффақиятга эришган Нидерландия инқилоби чуқур из қолдирди. Мутафаккир ушбу ижтимоий-тарихий воқеанинг моҳияти ва оқибатлари хусусида бутун умри давомида фикр юритади ва эътиборга лойиқ қатор мулоҳазалар билдиради.

Нидерландияда XVI асрда (1566—1609) содир бўлган инқилоб мамлакат ҳаёти учун ҳал қилувчи роль ўйнади. Ж.Кальвин раҳбарлиги остида бошланган ва кейинчалик унинг издошлари томонидан галабага қадар олиб борилган ушбу инқилоб бир томондан мамлакатни Испания мустамлакаси бўлишдек бахтсиз тақдирдан 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 гоёлари (черков республикасини барпо этиш, аскетизм, ўзга диндаги кишиларга қарши кураш) тез орада Францияда гутенотлар, Шотландия ва Англияда пуританлар, Европанинг бошқа мамлакатларида кальвинистлар, реформаторлар, просвитерианлар, контрагегционалистлар байроғи остида галаба қозонишга муваффақ бўлди. Хусусан, Англиядаги XVII аср инқилоби ҳам айнан ана шу мафкура таъсирида тайёрланган эди.

Гуго Гроций инқилобнинг мафкурачиларидан бири ва ўз юртининг асл ватанпарвари бўлганига қарамасдан 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 ҳаётни тажрибаларини умумлаштириш билан машғул бўлди. Ўнгирма тўрт йил ичида «Эркин денгиз», «Уруш ва тинчлик ҳуқуқи ҳақида», «Даҳрийларга қарши асл христианча тақводорлик» каби трактатларини ёзди, жаҳон сиёсий тафаккури хазинасини бетакрор асарлар билан бойитди.

ГРОЦИЙ ИЖТИМОЙ-СИЁСИЙ ҚАРАШЛАРИ. Гроцийнинг асосий ижтимоий-сиёсий қарашлари «Уруш ва тинчлик ҳуқуқи ҳақида» трактатида баён қилинади. Асар билан танишиш давомида бундай ижтимоий-сиёсий қарашлар юзага келиши тарихий зарурият эканлигига амин бўламиз. Хусусан, Н. Макиавелли ўз даврида Италияда содир этилаётган турли бошбошдоқликларга барҳам бериш учун ҳокимиятнинг ягона монарх қўлида жамлашни, Ж.Боден эса монарх қўлида жамланган ҳокимиятнинг халқ томонидан назорат қилинишини муҳокама этган бўлса, Г.Гроций аллақачонлар шаклланиб бўлган республиканинг ижтимоий-сиёсий муаммолари хусусида бош қотиради. Қуриниб турибдики, Европа сиёсий тафаккури объектив зарурият инъикоси ўлароқ «анархия — монархия — республика» мантиғи асосида шакллана боради.

Инсон, Г. Гроцийнинг фикрига мувофиқ, ҳайвондан узининг тинчликка, осойишталикка, ўзаро муомалага бўлган эҳтиёжи билан ажралиб туради. Ҳайвондан фарқли уларок, у ақлга эга бўлгани туфайли узининг ана шундай эҳтиёжларини англаб етади ва уларни рўёбга чиқаришга интилади. Ана шу ақл, шунингдек, тилга олинган эҳтиёжларни қондириш зарурияти инсонларни маълум умумий тамойилларга амал қилишга, улар асосида фаолият кўрсатишга ундайди. Уруш эса кишилар табиатида қадим-қадимдан сақланиб қолган ҳайвонликнинг намоён бўлишидир.

ГРОЦИЙ ФУҚАРОВИЙ ВА ТАБИЙ ҲУҚУҚ МОҲИЯТИ ҲАҚИДА. Мутафаккир инсон ҳуқуқларини унинг эҳтиёжлари билан боғлар экан, бу ерда ҳам «икки ёқлама ҳақиқат» мавжудлиги ҳақида фикр юритади. Зотан, ҳуқуқ илоҳий ва инсоний характерга эга бўлиши мумкин. Ушбу хулоса ҳуқуқ табиатини фақат Худо номи билан боғлаб тушунтирган, «ҳуқуқ» тушунчасига черков монополиясини шакллантирган Ренессанс даври учун катта-янгилик эди. Бу билан Г. Гроций инсон тақдирининг муқаррар эмаслиги, унинг озодлиги ўз қўлида эканлиги ҳақидаги гояларнинг шаклланишига замин яратди.

Буюк голланд ҳуқуқшуноси инсоний ҳуқуқни фуқаровий ва табиий ҳуқуққа бўлади. Фуқаровий ҳуқуқ аниқ тарихий характерга эга бўлиб, сиёсий вазият билан боғлиқ. Шу боис жамиятдаги ижтимоий тузумнинг ўзгара бориши билан у ҳам ўзгариб туради. Табиий ҳуқуқ эса инсоннинг табиатидан, табиий эҳтиёжларидан келиб чиқади. Шу сабабли, мутафаккирнинг мулоҳазаларига кўра, табиий ҳуқуқ муаммолари билан жамият ривожланиши тенденцияларини таҳлил қилувчи тарих эмас, балки моҳиятини ҳар томонлама ўрганувчи фалсафа шугулланмоғи даркор.

Шунинг билан бирга кишиларнинг табиий эҳтиёжларини қондириш жамият тараққиёти билан чамбарчас боғлиқ эканлигини ҳам унутмаслигимиз лозим. Бошқача айтганда, табиий ҳуқуқ нафақат инсон табиати билан, балки ижтимоийлик билан ҳам боғлиқдир. Кишилар ўз эҳтиёжларини қондириш, ҳуқуқларини ҳимоялаш мақсадида ўзаро келишиб олишга мажбур буладиларки, бу келишувнинг ниҳоясида давлат институти вужудга келади. Бинобарин, давлатнинг асосий вазифаси инсон эҳтиёжларини қондириш учун шарт-шароит яратиш, унинг ҳуқуқларини ҳимоялашдан иборатдир.

Шундай қилиб, инсон ҳуқуқлари мутлақ ҳақиқатдир. Ҳақиқат эса, Г. Гроцийнинг фикрига мувофиқ, исботланмоғи даркор. Мутафаккир ҳар қандай ҳақиқатни ақл нуқтаи назаридан исботлаш зарурлигини таъкидлайди (умуман, ақлга ва фақат ақлга мурожаат этиш, яъни рационалистик дунёқараш Г. Гроций ижоди методологик мавқеининг асосини ташкил этади). Чунки, ақл умумтанқидий ва умумқадрият аҳамиятига эга. Жамиятда вужудга келган ҳар қандай ижтимоий-ҳуқуқий ихтилофни

ақл ёрдамида бартараф этиш мумкин. Бундай фаолиятни икки хил йўл билан амалга ошириш мумкин. Биринчидан, вужудга келган вазият, ҳодиса моҳиятининг ақлга мувофиқлигини аниқлаш зарур. Иккинчидан, эса, вужудга келган вазият ёки воқеанинг узга ривожланган мамлакатлар тарихида қай тарзда содир бўлгани ва бартараф этилганини ўрганмоқ зарур.

Кишилар ўртасидаги келишув пировард натижада давлатнинг юзага келишига сабаб бўлгани каби, турли давлатлар ўртасидаги келишув оқибатида халқаро ҳамжамият шаклланади. Г. Гроций бу воқеани зарурият, қонунийлик сифатида таҳлил этади. Унинг фикрига мувофиқ, XVII аср тараққиёти Европада ана шундай халқаро ҳамжамиятнинг вужудга келишига замин ҳозирлаган. Ушбу фикрини асослашда у католик черкови маъқуллаган мавқедан чекинмаган ҳолда протестантларнинг мулоҳазаларини ҳамда тажрибаларидан ҳам фойдаланишга интилдди. IIIу сабабли унинг ушбу муаммоларга бағишланган «Даҳрийларга қарши асл христианча тақводорлик» асари 1627 йилда «Таъқиқ этилган китоблар индексига» киритилди. Бироқ черков инквизицияси буюк файласуф ва сиёсатшунос Гуго Гроций асарларининг авлодларга қадар етиб келишига қаршилик қила олмади. Гуго Гроций авлодлар хотирасида табиий ҳуқуқ назариясининг асосчиси сифатида сақланиб қолди.

АДОЛАТЛИ ЖАМИЯТ ҲОЯСИ

Гуманизм гоёларини ҳар томонлама улутлаган Ренессанс даври алломалари ушбу гоёни рўёбга чиқаришнинг энг муҳим воситаси нафақат марказлашган қудратли давлат барпо этиш, балки инсониятнинг азалий орзу-умидларидан бири ҳисобланган адолатли инсонпарвар жамият қуришдан иборатдир, деб уқдирадилар. Худди шунинг учун ҳам Ренессанс даврида ижод этган мутафаккирлар инсон индивидуал хусусиятларини бекиёс улутлаш билан бирга, фуқаролар турмушини фаровон қилишнинг энг муҳим омили уларнинг биргаликдаги, ҳамкорликдаги хатти-ҳаракатини такомиллаштириш, ягона мақсад атрофида уюштириш йўллари кидира бошладилар.

Адолатли жамият қуриш гоёси шаклланиши жараёнининг иккинчи босқичи ижтимоий тенглик барқарор бўлган жамиятнинг идеалини яратиш билан боғлиқ. Жамиятда мавжуд бўлган турли ижтимоий муаммоларни бартараф этмоқ учун, энг аввало, шахс ва жамият орасидаги муносабатларни уйғунлаштирмоқ зарур. Бунинг учун эса Шарқ фалсафасидан илҳомланган Европа Ренессанс даври алломалари жамият аъзоларининг мутлақ тенглигини вужудга келтириш зарур, деган гоёни илгари сурадилар. Ренессанс даври мутафаккирлари, хусусан, Томас Мор ва

Томмазо Кампанелла ижтимоий тенглик қарор топган ҳаёлий жамият қиёфасини чизиб берадилар.

Таъкидлаш зарурки, Ренессанс даврида фуқароларнинг тенглиги ҳақидаги турли назарияларнинг шаклланиши янги-янги географик кашфиётлар қилинаётган бир шароитта тўғри келди. Шу сабабдан Ренессанс даврида ижод этган файласуфлар ижтимоий воқеликни танқид қилар эканлар, янги кашф этилган ороллардан бирида ижтимоий тенгликка асосланган жамият яратишни орзу қиладилар. Файласуфлар асарларидаги бош қаҳрамон ана шундай оролни кашф этган саёҳатчи эканлиги ҳам бежиз эмас. Томас Мор назарида мазкур орол Утопия деб номланса, Томмазо Кампанелла уни Куёш шаҳри (Куёш оролнинг эмас, оролдаги шаҳарнинг номи), деб атайди. Хуллас, Ренессанс даврида адолатли инсонпарвар жамият модели «Утопия» тушунчаси ёрдамида ифодалана бошланди.

ТОМАС МОР

(1478—1535)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Томас Мор дунёқарашининг шаклланиши ва ижодий фаолияти Англияда янги дворянлар табақаси — жентриларнинг тарих сахнасига келиши, давлат абсолютизмнинг урнатилиши даврига тўғри келди. Инглиз гуманисти, давлат арбоби ва ёзувчиси Томас Мор 1478 йилнинг 7 февралда Лондонда суд амалдори оиласида туғилди. Унинг отаси лондонлик бадавлат бюргерлардан бири бўлгани туфайли Томас 1492—1494 йилларда Оксфорд университетида таҳсил олишга мушарраф бўлди. У ўқиган кезлари Оксфордда қатор эътиборли инсоншунос олимлар ижод қилардилар. Ушбу олимларнинг таъсири улароқ Томас жамиятда адолатни қарор топтириш йўллари ҳақида фикрлайди ва Оксфорд реформаторлари тугарагида иштирок этади. Оксфорддан сўнг Томаснинг дунёқарашига роттердамлик Эразм ҳам катта таъсир қурсатди.

Юксак даражада фикрлаш маданиятига эга бўлган, юнон ва латин тилларини мукаммал эгаллаган, Библия матнларини чуқур ўрганган Томас Мор ўз мулоҳазаларини 1516 йилда «Давлатнинг энг яхши тузуми тўғрисида ва янги Утопия ороли ҳақида бағоят фойдали, ҳам мароқли, ҳам олтин китоб» номи асарида баён этади. Асарнинг ўша даврда катта обрўга эга бўлган роттердамлик Эразм томонидан нашр этилиши, муаллиф мулоҳазаларининг саёҳатчи Рафаил Готлодей (XVI аср Англияси саёҳатчиларни бениҳоя улугларди) тилидан ифодаланиши Томас Морга муваффақият келтирди. Унинг шарофати билан Томас Мор 1525 йилда Ланкастер герцоглигининг канслери лавозимига тайинланди. Ушбу ла-

возимда ишлаб юрган кезлари у Англия қироли Генрих VIII эътиборини қозонди ва 1529 йилда энг юқори давлат лавозими—Англия лорд-канцлери курсисини эгаллади.

Лекин 1532 йилда унинг тақдирини тубдан узгартирган воқеалар содир бўла бошлайди. Уша йили католик черковининг мислсиз бойликлари ва обрӯ-эътиборини эгаллашни ният қилган Англия қироли Генрих VIII черков ислохотларини бошлаб юборди. Христиан-католик дунёсининг маънавий яхлитлиги тарафдори булган Томас Мор лютеранлик ислохотларга кескин қарши чиқди. Уз ахлоқий тамойиллари ва эътиқодидан воз кеча олмаган мутафаккирни 1532 йилда лорд-канцлерлик лавозимидан четлаштирадилар. Қирол Генрих VIII уни давлатга хиёнат қилганликда айблайди ва 1534 йилда Тауэрдаги қамоқхонага зиндонбанд этади. Бир йил утгач, Томас Морнинг боши танасидан жудо қилинди. Орадан уч аср утганидан кейин 1886 йилда ноҳақ зулм қўрган мутафаккир католик черкови томонидан авлиёлар сафига киритилди ва 1935 йилда қонунийлаштирилди.

Томас Морнинг ижодиёти гуманистик ахлоқий идеалнинг, инсон қадр-қиммати ва унинг эркинлиги ҳақидаги таълимотнинг ёрқин ифодаси эди. Унинг фожеали улими Флоренциядаги Платон академияси томонидан эълон қилинган олтин аср ҳақидаги орзу-умидлар барбод этилгани ва роттердамлик Эразмнинг «христианча гуманизмининг» чилпарчин булганидан далолат берди.

Т. МОРНИНГ ИЖТИМОЙ КРИТИЦИЗМИ. Мутафаккирнинг қарашлари, биз юқорида курсатиб утганимиздек, «Давлатнинг энг яхши тузуми туғрисида ва янги Утопия ороли ҳақида бағоят фойдали, ҳам мароқли, ҳам олтин китоб» номли асарида уз ифодасини топган. Китоб икки қисмдан иборат. Унинг ҳажман каттароқ булган ва дастлаб ёзилган иккинчи қисмида Утопиядаги турмуш тарзи хусусида ҳикоя қилинса, кейинроқ битилган биринчи қисмида Англия ҳаёти танқидий куз билан ёритилди. Китоб муаллифнинг мавжуд ижтимоий ва маънавий воқеликка нақадар салбий муносабатда булганини намоён этади.

«Утопия» муаллифининг гуманистик дунёқараши асарнинг биринчи қисмида ифода этилади.

Хуллас, Томас Мор узи яшаб, ижод этган жамиятни, ундаги ижтимоий-сиёсий муносабатларни танқид қилди. Биринчилардан булиб ишлаб чиқаришни умумлаштириш ғоясини илгари сурди. Лекин бундай сифатий узғаришни қонун ёрдамида амалга оширмаслик зарур эканлигини қайта-қайта такрорлади.

ЖАМИЯТНИНГ ГУМАНИСТИК ИДЕАЛИ. Англиядаги ижтимоий воқеликни антик ва қадимги христиан муаллифлари баён этган фикрлар, Библияда учрайдиган ғоялар билан таққослар экан, Т. Мор уз орзусидаги жамиятни изҳор қилади. Ушбу орзуларнинг шаклланишига флорен-

циялик платониклар, христиан гуманизми ва Платоннинг «Давлат» асари бекиёс таъсир кўрсатди.

«Утопия» сўзи Т. Мор томонидан илк бор қўлланган бўлиб, «йўқ жой», «ҳеч қаер» деган маънони англатади. Ушбу сўз ёрдамида ифода-ланган оролда бахт-саодатли кишилар фаровон турмуш кечирадилар.

Томас Мор Платон ва Абу Наср Форобийнинг адолатпарвар шоҳ ҳақидаги мулоҳазаларини давом эттиради. Максимал тенглик жорий этилган оролда фақат ҳар томонлама илмий, маърифатли, турли иллатлардан холи зотгина ҳукмдорлик қилиши мумкин. «Ҳукмдор шундай бир манбаки, ундан бутун халққа ҳам эзгулик, ҳам ёвузлик ёғилиб туриши мумкин»,— деб ёзади мутафаккир. Асарда бундай афсонавий ҳукмдор Утоп деб аталади. У мазкур оролни кашф этгач, унда ўз ижтимоий, сиёсий ва ахлоқий қонун-қоидаларини жорий этади.

Утопияда одамлар ҳунармандчилик ва қишлоқ ҳўжалик ишлари билан шуғулланадилар. Унда иштирок этиш барча кишилар учун мажбуриятдир. Орол халқи 6 соат меҳнат қилади (ўша давр Англияси учун 6 соатлик иш кунини орзу-эди).—Энг-оғир-меҳнатни жиноятчилар бажарадилар. Шу боис утопияликлар буш вақтларини ўз ахлоқий қиёфаларини шакллантириш учун сарфлайдилар.

Оролда ахлоқ устувор бўлгани боис аҳолининг динга муносабати ҳам ўзгача. Бунда Т. Мор асл динни хурофоту ирим-сиримдан ажратиб олиш зарурлигига ишора қилади. Асл дин деганда мутафаккир Флоренция платониклари талқин этган универсал динни тушунади. Утопияни қачонлардир кашф этган Утоп, асар қаҳрамони Готлодейнинг айтишига қараганда, бундай динни оролда Исо пайгамбар таваллудидан 144 йил аввал жорий этган эмиш. Ушбу динга кўра, Худо биттадир, у вақти-вақти билан турли мўъжизалар кўрсатиб, одамларга ўзи ҳақида хабар бериб туради. Инсон жони ҳам абадийдир. Унинг бу дунёдаги қилмишлари нариги дунёда баҳоланади, яъни ёки мукофотга, ёки жазога муносиб топилади. Оролнинг илк ҳукмдори Утоп аҳолининг турли элат, халқ вакилларида таркиб топганини инобатга олиб, дин эркинлигини жорий этади. Ҳатто, худосизлар ҳам жазога лойиқ топилмайдилар.

Асар Ренессанс даври файласуфлари ва адабиётшуносларига катта таъсир кўрсатди.

ТОММАЗО КАМПАНЕЛЛА

(1568—1639)

ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ. Томмазо Кампанелла Ренессанс даври Европа фалсафасининг йирик намояндасидир. У 1568 йилнинг 5 сентябрида Италияда туғилган. Ёшлигида антик фалсафа намояндаларининг асарла-

рини, айниқса, Аристотель фалсафасини синчиклаб урганган. Шунингдек, урта аср теологияси, хусусан Фома қарашлари, ўз замонасининг натурфалсафаси билан яхши таниш бўлган.

1591 йилда Европа фалсафий жамоатчилиги ҳукмига ўзининг «Фалсафа, ҳиссиёт ёрдамидаги исбот», деб номланувчи биринчи асарини ҳавола этди. Худди уша биринчи асаридаёқ инквизиция таъқибига гирифтор бўлди. Кампанелла черков ва дунёвий ҳокимият бирлигини таъминлаш тарафдори эди. Протестантларнинг ҳокимиятни ислоҳ қилишларига мутлақо қарши эди. Лекин Рим папасини бутун христианлар устидан ҳукмрон бўлишини истар эди.

Кампанелланинг фикрига мувофиқ, Худонинг бутун ер юзиди 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 ўзгаришнинг фақат ғаммабий қўзғолон ёрдамида амалга ошириш мумкин, деб ҳисоблайди. Испанлар томонидан босиб олинган Калабриядаги исёнга бошчилик қилади. 1599 йилда исёнчилар маглубиятга учрагандан сўнг қочиб кетади. 1602 йилда тутиб олинади ва суд қилиниб, умрбод қамоқ жазосига ҳукм қилинади. У 25 йилдан ортиқроқ умрини қамоқхонада — тутқунликда ўтказди.

Кампанелла 1629 йилда қамоқдан озод қилинади ва Францияга келади. Париждаги монастирлардан бирига жойлашади. Умрининг охиригача шу ерда яшаб, фалсафа, ижтимоий-сиёсий муаммолар, шунингдек, астрология билан шуғулланади. Лекин инквизиция вакиллари уни ўзлуксиз таъқиб этиб турадилар. Томмазо Кампанелла 1639 йил 21 майда вафот этади.

Кампанелланинг фалсафий қарашлари 1620 йилда ёзилган «Сехргарлик ва нарсаларни ҳис этиш ҳақида», 1631 йилда ёзилган «Ғалабага эришган атеизм», 1638 йилда ёзилган «Универсал фалсафанинг уч қисми ёхуд нарсалар ҳақида метафизик таълим» асарларида баён қилинган. Кампанелла ушбу асарларида Ренессанс даври итальян натурфалсафасининг энг кенжа вакили эканлигини яна бир бор намоён қилди. У схоластикага қарши курашди, буюк ватандоши Ғалилео Ғалилей 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. Чунинчи, у ҳали сеҳргарлар ва астрологларнинг турли башоратларига ишонар эди. Шунингдек, воқеликда содир бўлган ўзгаришларни ҳар томонлама чуқур ўрга-

ниш урнига ўрта аср схоластик адабиётларида баён қилинган қондалардан фойдаланиш билан чекланиб қолди. Шунинг учун ҳам Коперникнинг гелиоцентрик назариясини, Гильбертнинг магнетизмга бағишланган асарларини тўла илғаб ололмади.

Кампанелла фалсафий қарашларининг асосида пантеизм ётар эди. Патрици қарашлари таъсирида фикр юритиб, реал воқелик тараққиёти борлиқ билан йўқлик орасидаги узаро алоқадорликка боғлиқ, деган хулосага келади у. Бундай фикр-мулоҳазалар унда, турган гапки, неоплатонизм гоёлари таъсири остида шаклланган. Кампанелланинг фикрига мувофиқ, воқеликнинг борлиқ даражасига кўтарилиши жараёнини, яъни бор бўлишни билмоқ учун инсон борлигининг энг инсоний хусусиятларини англаб етмоқ зарур. Йўқликка олиб боровчи хусусиятларни эса инсондаги мажолсизлик, билимсизлик ва ҳасаддан қидирмоқ лозим. Борлиқ ҳам, йўқлик ҳам ҳаммадан қудратли, ҳаммани бошқариб турган Худо томонидан яратилганини унутмаслик керак.

Кампанелланинг натурфалсафаси диалектика элементларидан ҳам холи эмас эди. У воқеликдаги инкор қилувчи хусусиятлар–ижобийликнинг намоён бўлиши учун муҳим шартдир, деган гоёни ҳар томонлама қўллаб-қувватлайди. Гносеологик ва методологик масалаларда сенсуалистлар изидан боради. Чунончи, ҳис-туйғунинг объекти билан ҳиссиёт орасида фарқ борлигига, уша объект ҳиссиётдан қатъи назар мавжуд бўлишига ҳеч қандай шубҳа билдирмайди. У объектив воқеликни билиш мумкинлигига шубҳа билан қаровчи скептикларнинг қарашларига қарши чиқди. Мутлақ сенсуалист сифатида математик билимларнинг воқеликни билиш борасидаги ролига етарли баҳо бермади ва тадқиқотнинг аналитик методи моҳиятини тушуниб етмади.

ҚУЁШ ШАҲРИНИНГ АСОСИЙ ХУСУСИЯТЛАРИ. Кампанелланинг 1629 йилда ёзилган «Қуёш шаҳри» асарида унинг ижтимоий-сиёсий, маънавий-ахлоқий қарашлари баён этилган. Асарда олга сурилган гоёлар китоб муаллифининг ижтимоий-сиёсий, маънавий-ахлоқий қарашларига, шахсий кечинмаларига тўла мос тушади.

«Қуёш шаҳри»да орзу қилинган давлат тузуми идеаллашган теократик тизим намунаси бўлиб, унинг бошида қуёш рамзи бўлган Коҳин — 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 шуғулланади. Ёрдамчилар йирик олимлар орасидан сайлаб қўйилади. Уруш ва тинчлик масалалари билан шуғулланувчи ёрдамчининг хулқ-атвори, хатти-ҳаракатида куч-қувват, санъат, ҳунармандчилик, фан масалалари билан шуғулланувчи ёрдамчида донишмандлик, туғилиш ва бола-

лар тарбияси масалалари билан шуғулланувчи ёрдамчида эса муҳаббат устувор бўлмоғи лозим.

Фуқаролик ҳаёти ва фаолияти билан бевосита шуғулланиш турли лавозимларни эгаллаб турган кишиларга топширилади. Бундай кишилар ҳам фуқаролар орасидан сайлаб қўйилади.

Кампанелланинг давлат-жамиятни бошқариш дастури асосида бутун дунё фуқароларини бирлаштириш 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. Мехнат тарбиясига алоҳида урин берилади.

Шундай қилиб, Европа Ренессанс даври гуманисти Томмазо Кампанелла қарашларида жамиятда фуқароларнинг эркин, фаровон бўлиши, ҳар бир жамият аъзосининг бахт-саодатга эришиши 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, уз даврининг кўзга кўринган сиёсий арбобидир. У Британия қироллигида муҳр сақловчи лорд оиласида туғилди. 12 ёшида Кембридж университетида ўқишга киради. Уни тугаллаганидан кейин уч йил Парижда хизмат қилади. Англияга қайтганидан сўнг Бэкон Парламентга сайланиб, муҳр сақловчи, кейин Англиянинг давлат канцлери бўлиб ишлайди. Умрининг сўнгги йилларида сиёсий ишлардан четлаштирилади. Шундан кейин умрининг охиригача фақат илмий, фалсафий масалалар билан шуғулланди.

Бэкон фалсафаси Европа илмий ва маданий муҳиtida вужудга келди. У уз даврининг илгор кишилари қатори илмни черков ақидалари ва схоластикадан холи қилиш йулини тутди. Мақсадга эришиш учун ҳодисаларнинг ҳақиқий сабабларини урганадиган фан бўлиши керак, деб ҳисоблади. Шу билан бир қаторда унинг фалсафасида илоҳиёт гоёсига содиқлик яққол кўзга ташланади. Қолаверса, Бэкон узидан олдин шакланган билимни скептик (танқидий) тушунишни талаб қилди. Ишончли билим бўлиши мумкинлигини эътироф этди. Ҳақиқатга етиш учун услубий ислохот қилиш зарур, деб ҳисоблади. Ислохотнинг биринчи қадами ақлни, унга хавф солиб турувчи янглишишлардан (идоллардан) тозалашдан иборат бўлмоғи лозим. Бу янглишларнинг бир қисми бутун одамзодга хос бўлган ақл мойилликларидан, бир қисми олимларнинг айрим гуруҳларига ва ҳатто, айрим шахсларга хос бўлган мойилликлардан туғилади. Бир қисми тилнинг номукаммаллиги ва ноаниқлигидан келиб чиқади ва ниҳоят, бир қисми бировларнинг фикрларини нотанқидий узлаштиришдан пайдо бўлади. Сохта қарашлар бартараф қилингандан кейин янги фаннинг ҳақиқий услубига ўтиш мумкин. Бэконнинг фикрича, фан тажриба, далилларни имкон даражасида қайта ишлашдан иборат бўлмоғи лозим.

Ф.Бэкон 1620 йили «Янги Органон» («Билишнинг янги қуроли») асарини ёзди. Унда урта аср схоластикасини танқид қилади. Табиатни илмий жиҳатдан тушунишни асослаб беради. Аристотелнинг «Органон»идан фарқли равишда рисолада. Бэкон фаннинг вазифаларини ва

илмий индукцияни янгича тушунишни ривожлантирди. Инсоннинг табиат устидан ҳукмронлигини оширишга фаннинг қодир эканлигини билимнинг мақсади, деб билди. Билишнинг бирдан-бир тўғри йўли Бэконнинг фикрича, тажриба ва таҳлилдир. Яъни, хусусий далиллардан умумий назариялар томон йўналиш, мавжуд барча нарса ва ҳодисаларга илмий услубда ёндашиш гоёсини илгари сурди.

XV—XVI асрлар қайта таркиб топган метафизик тафаккур услубини табиётдан фалсафага кўчирди. Индукция назариясида Бэкон «салбий инстанциялар»нинг, яъни умумлаштиришга зид келадиган ва шу билан уни, етарли бўлмаган асос сифатида қайта қарашни талаб этадиган ҳолларни танлашнинг аҳамиятини биринчи бўлиб кўрсатиб ўтган эди.

Ф. Бэкон фаолиятида муҳим урин тутган, сиёсий қарашларини узи-да мужассамлаштирган асар — «Янги Атлантида»дир. Хаёлпарастликдан иборат бу асарда жамиятни фан-техника кўмагида иқтисодий жиҳатдан ривожлантириш ифодаланган.

Табиатни илмий урганиш ва инсоният турмушини такомиллаштириш масалаларини тадқиқ этиш Бэкон олдида турган муҳим вазифалардан бири эди. Унинг фикрича, билим — куч, табиат ва унинг қонуналарини урганишда илмий тадқиқотларга таянмаса, ҳулоса чиқарилса, у ҳолда табиат инсонга бўйсунмас, хизмат қилади ва билим қудратга айланади. Бэкон фалсафасининг асосида материя ва унинг хилма-хил сифат миқдорлари, уларнинг ҳаракат қонуниятлари ётади.

Бэконнинг таъбирича, материя хилма-хил сифатга эга бўлиб, унинг миқдори ўзгармасдир, ҳеч нарсадан ҳеч нарса вужудга келмайди ва ҳеч нарса йўқ бўлиб кетмайди. Материянинг бутун миқдори ёки суммаси ҳамма вақт ўзгармасдир. У камаймайди ҳам, кўпаймайди ҳам.

Ф. Бэкон материализмининг яна бир хусусияти шундаки, у материянинг тўхтовсиз ҳаракатда, бир ҳолатдан иккинчи ҳолатга ўтиб туради, деб билди ва ҳаракатнинг бу шаклини атрофлича таърифлади.

Бэконнинг фалсафани ривожлантиришдаги хизмати шундан иборатки, у биринчидан, материалистик анъанани қайта тиклади. Шу нуқтаи назардан ўтмиш фалсафий таълимотларини қайтадан баҳолаб чиқди. Илк юнон материализмининг юқори кўтарди, идеализмнинг янглишишларини очиб ташлади. Иккинчидан, Бэкон табиатни ўзича материалистик тушунишни ишлаб чиқиб, материяни зарраларнинг ва хилма-хил сифатларга эга бўлган жисмларнинг мажмуи, деб қарашни материалистик тушунчанинг асоси, деб билди. Ҳаракат материянинг ажралмас, хоссаси бўлиб, Бэконнинг назарича, бу ҳаракат механик равишда урин алмаштириш билан чекланмайди. У ҳаракатнинг ўн тўққиз турини санаб чиққан ва уларни таърифлашга уриниб кўрган. Бэконнинг бу қарашлари тула-тўқис янги эҳтиёжлар, ва талабларни акс эттиради. Англияда дастлабки капитал жамғарилиши даврида фан олдида катта вазифалар қўйилган эди. Бэконнинг қарашлар теологик ноизчиллик билан тула эди. Илмий

билиш муаммоларига қизикқанлиги учун у материя, табиат тўғрисидаги билимлар хусусида ҳеч қандай умумий ва мақсадли назария яратмаганлигини айтади. Ҳали бундай ишларга қўл уришга эрта¹, дейди Бэкон. Лекин бу ўринда мунтазам равишда Худо тушунчасига мурожаат этиб, илм соҳасида эришилган буюк муваффақиятлар замирида ақл бовар қилиб булмайдиган илоҳий куч яширинганлигини таъкидлайди. Унинг фикрича, табиий фалсафанинг тараққиёти эътиқодни мустаҳкамлаб, турли хил бидъатни йўқ қилади. Бэкон материализми илоҳиётга асосланган эди. Шу билан бир қаторда у табиатни урганиш масаласини ҳар хил мунозаралар билан эмас, балки тажрибага суянган ҳолда ҳал этишни қатъий туриб ҳимоя қилади. Бироқ уни урганишда жуда куп тусиқлар, адашишлар содир бўлади. Бэкон бу адашиш ҳолатларини турт турга, яъни «идолларга» ажратади. Булар «турли идоллар», «гор 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.

«Гор идоллари» деганда борлиқни ёлгон ҳис этиш-одамларга, айрим-кимсаларга хосдир. Ҳар бир инсон ўзининг ички субъектив дунёсига эга бўлиб, куп ҳолларда ҳодисаларни янглиш талқин қилади. «Гор шарпаси» шахснинг билим даражаси, тарбияси ва шунга ўхшаш хусусиятларидан келиб чиқади.

«Бозор идоллари» ёлгон тушунчадир. У ўзаро муомалада, айниқса, бозорда кенг тарқалган бўлиб, сузларни нотўғри талқин қилиш натижа-сида вужудга келади. Бир хил сузларни одамлар ҳар хил маънода тушу-надилар. Бу табиат ҳодисаларини билиш жараёни тортишувларга, ўрин-сиз мунозараларга олиб келади.

«Театр идоллари» ҳар хил фалсафий тизим ва фалсафий қарашларни узлаштириш асосида пайдо булган борлиқни билиш тўғрисидаги нотўғри тасаввурдир. Бунда ҳақиқий оламни, табиат ҳодисаларини билишда тур-ли қўринишлар тасаввур этилади.

Идолларни танқид қилиш билан Бэкон одамлар онгини схоластик қолдиқлардан тозалаб, табиатни илмий урганишга шароит яратишга уринади. Табиатни тўғри талқин қилиш инсонни табиат устидан ҳукм-рон бўлишга олиб келади. Бунга фақат табиат қонунлари ва унга алоқадор асосий томонларини урганиш орқали эришилади, деб ўқти-ради.

Бэкон фалсафа ва табиатшунослик фанларини ривожлантириш му-ҳим аҳамиятга эга, деб таъкидлайди. Табиатшунослик барча фанларнинг онасидир, дейди. Уни камситилишдан, хизматкорлик вазифасидан халос этиб, бутун чоралар билан барча ҳуқуқларини тиклашни талаб қилади.

¹ Бэкон Фрэнсис. Соч., в 2-х т. 2-с. изд. Испр. и доп. М., 1977—1978. Т. 2, с. 68.

Табиатшунослик ва табиат техникасининг ривожланиши Бэконнинг диққат марказида туради. Бироқ бу эътибор ҳақиқатни билишда иккиёқла-малик назариясига асосланган эди. Бэкон олам ва одамнинг яратувчиси Худо, лекин у эътиқоднинг объекти бўлиб қолади, деб тан олади. Бинобарин, билим эътиқоддан мустасно. Фалсафа тажриба ва ақлга асосланади. «Иккиёқлама ҳақиқат» уз даврининг илгор назарияси бўлиб, схоластик фалсафадан қутулишда бирдан бир илмий усулни намойиш этди.

Бэкон урта аср схоластик фалсафасининг биринчи танқидчиси сифатида майдонга чиқди. Унинг таъкидлашича, айрим файласуфлар одамзод билан илоҳиёт тушунчаларини бир-бирига қориштириб юбориб, уз фикрларини муқаддас ёзувлар битилган китоблар билан асослашгача етиб бордилар. Табиатни урганишдаги асосий тусиқ Бэкон таъбирича, схоластика эди. Схоластика гапда серуруг ва амалда натижасиз бўлиб, оламга маъносиз гаплар ва мақсадсиз мунозаралардан бошқа ҳеч нарса бермади. Схоластиканинг асосий мазмуни мавҳумлик бўлиб, у умумийликдан хусусийликка кйриб боради. Фақат силлогизмдан фойдаланган ҳолда ҳақиқий билимга эга бўлиш қийин. Силлогизм фикрлашдан таркиб топган бўлса, фикрлаш уз навбатида тушунчадан шаклланади. Куп ҳолларда асосланмаган, умумлаштирилмаган тезкор тушунчаларга эга бўлинади. Нарсаларга беақллик билан енгил-елпи қараб, уларни юзаки ва етарли даражада аниқламаслик, бузиб кўрсатиш куп ҳолларда фикрлашга путур етказди, дейди Бэкон. Одамзоднинг билим манбаи унинг ҳис этиш тажрибасида, деб эълон қилади олим. Инсон ақл-идрокининг тўғри йули унинг сезгисидир. Илмий тажриба услубига таянган ҳолда алоҳида кўринишдан умумий ҳолатга утишдаги оддий хулосалар тадқиқот утказишнинг муҳим томонини белгилайди. Шунинг учун илмий тараққиётнинг биринчи шарти билишни ташкил этиш, умумлаштириш услубларини такомиллаштириш зарур аҳамиятга эга.

Индукция умумлаштириш жараёнидир. Индукция сезгидан, алоҳида далиллардан қадам-бақадам кутарилиб, 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 тўлдириб келади.

Бэкон билиш назариясининг эмпириги эди. Шу билан бир қаторда, у билиш фақат сезги ва унинг таърифи билан чегараланиб қолмайди. Ақл назарий мушоҳада, тажриба ва сезги органлари маълумотларини қайта ишлаш йули билан табиат қонунлари ва унинг ички алоқаси сабабларини очишга интилиши керак.

Бэкон биринчилар қаторида билиш билан сезгининг алоқадорлик масаласини қўйди. Аммо бу муаммони метафизик сифатида ҳал эта олмади. У билишда назарий фикрлашнинг ролини тўғри баҳолай олмади.

Эмпирик услубдан ташқари Бэкон инсоннинг билиш (хотира, тасаввур ва фикрлаш) қобилиятидаги фарқларга асосланган ҳолда фаннинг таснифлаш тизимини ҳавола этди. Поэзия асосланган тасаввур, ҳақиқий фуқаролик тарихи ва хотира замирида ётади. Фалсафа, табиатшунослик ва математика эса фикрлашга таянади, деб таърифлайди Бэкон.

Билиш уз олдига предметларнинг сабабларини очишни асосий мақсад қилиб қўяди. Сабаблар мақсадли, ҳаракатдаги ёки яқунланган бўлади. Физика ҳаракатдаги сабабларни урганса, метафизика мақсадли ёки яқунланган сабабларни қўриб чиқади.

Табиатшуносликнинг асосий вазифаси ҳаракатдаги сабабларни урганишга қаратилган. Механика ҳаракатдаги сабаблар тўғрисидаги билимни тадбиқ этилишинигина қўриб чиқса, математика уз олдига ҳеч қандай мақсад қўймасдан табиатшунослик учун ёрдамчи восита хизматини бажаради.

Бэкон қарашлари ва фалсафасида умумий материалистик йўналишлар билан қарама-қаршӣ ўлароқ илоҳиёт фикрлари тез-тез учраб туради. Масалан, ҳамма нарса Худодан. Диний ҳақиқат ва илмий ҳақиқат пировард натижада бир-бирига мос тушади. Дастлаб Худонинг хоҳиши деса, кейин қудратини таъкидлайди. Бэкон фан дин билан бир қаторда мустақил бўлиши ҳуқуқини кўрсатишга ва асослашга уринади.

Умуман, Бэкон фалсафаси табиат қонунларини билиш ва урганишнинг самарали йўллариини излаб топишдаги жиддий ҳаракат эди.

РЕНЕ ДЕКАРТ

(1596—1650)

Агар Ф. Бэкон янги замон фалсафий фикрлаш жараёнининг шаклланишини бошлаб, шуҳрат қозонган бўлса, Рене Декарт янги замон ижтимоий эҳтиёжларининг йирик ифодачиси ва серқирра олими сифатида танилди. Декарт келиб чиқиши жиҳатидан дворян оиласига мансуб. Лекин ижодида кўтарилиб келаётган илғор буржуазиянинг манфаатларини акс эттирган. Чунки Декарт қарашларининг шаклланишига француз буржуазияси ва ўз давридаги табиий билимлар ривож, муваффақияти катта таъсир кўрсатган эди.

Рене Декарт саккиз ёшида Ла-Флеш коллежига ўқишга кирди. Бу ерда асосий билимни олади. Декарт ҳаёти туғрисидаги маълумотларнинг далолат беришича, коллеждаги қуруқ, бир томонлама ўқитиш тизими уни қониқтирмаган. Кейинчалик ҳарбий хизматда бўлади. Лекин 1621 йили ҳарбий хизматни тарк этиб, Германия, Польша, Швейцария, Италия каби Европа мамлакатларига саёҳат қилади. Анча вақт Францияда яшайди. У 1629—1644 йилларда Голландияда тадқиқот ишлари билан шуғулланди. Купгина асарлар ёзди. 1649 йилда Стокгольмга келди ва шу ерда вафот этди.

Рене Декарт 1644—1649 йилларда ёзган «Биринчи фалсафа ҳақида мулоҳазалар», «Дастлабки фалсафа» асарларидаги ғоя ва назарий қарашларни шижоат билан ҳимоя қилди. 1643 йили Утрехтда, 1647 йили Лейденда Декарт ғояларини тарқатиш ман этилди ва китоблари қўйдириб юборилди.

Декартнинг машҳур фалсафий асарларидан бири 1628—1629 йилларда ёзилган «Ақлнинг бошқариш қондаси»дир. Бу асарда Декарт Ф.Бэкон сингари илмий билиш услубларини баён этади. 1637 йили «Услуб ҳақида фикрлар» номли геометрияга оид рисоласини ёзади.

Декарт инсоннинг билиш қобилиятига оид қатор тадқиқотлар муаллифидир. 1630—1633 йилларда ёзилган «Ёруғлик ҳақида реферат», «Диоптрика» сингари ишлари билан ёруғлик нурининг икки муҳит чегарасида синиши ҳақидаги қонунни яратди.

Декарт илмий тажриба билан зўр бериб шуғулланди. Масалан, инсон кўзи анатомиясини урганиш жараёнида диоптриканинг (ёруғлик нурни 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 тулдирди. Математика ва математик тафаккурни ривожлантиришга катта ҳисса қўшди. Механикада ҳаракат ва осойишталикнинг нисбийлигини кўрсатди. Таъсир ва қарши таъсирнинг умумий қонуни ҳамда икки ноэластик жисмнинг урилишида ҳаракатнинг тула миқдори сақланиш қонунини ифода-лаб берди. Космогонияда фан учун янгилик бўлган қуёш системасининг табиий ривожланиш ғоясини тараққий эттирди. Космик материя зарраларининг уюрмали ҳаракатини олам тузилишига ва осмон жисмларининг келиб чиқишига сабаб бўладиган мазкур материянинг асосий ҳаракат шаклидир, деб ҳисоблайди. Бу гипотеза табиатни диалектик тушунишга қўмаклашди.

Юқоридагилардан кўриниб турибдики, Декарт умумфалсафий таъмоилларни 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 уйнайди. Бироқ табиий фанлар ривожини янгиликни очиш билан чеклаб қўйиб бўлмайди. Оламни билишни, қолаверса, билиш жараёнининг ўзини, маънавий ҳаёт жабҳаларини табиий билимлар ёрдамида урганиш оламни янгича идрок этиш демакдир.

Математик ва физикавий тадқиқотларга боғлиқ ҳолда Декартнинг материя ёки моддий субстанция ҳақидаги таълимоти таркиб топди. Декарт икки мустақил субстанциянинг бошланиши — рух ва материя, жон ва жисм асосидаги фалсафий тизимни яратишга ҳаракат қилди. Оламнинг яратувчиси Худо, деган ақидаси билан Декарт Оламнинг ягоналигини инкор этиб, уни бир-бирига алоқаси бўлмаган иккита — моддий ва маънавий субстанцияга ажратади. Моддий субстанциянинг ажратиб бўлмайдиган хусусияти унинг қўламга эга эканлигида деб ҳисобласа, маънавий субстанция атрибутини тафаккурда, деб билади.

Декартнинг таълимотича, инсон моддий ва маънавий субстанциянинг механик боғланишидан таркиб топган. Инсон организмнинг ҳаракати—унинг—жисми—билан, фикрлаши эса жон билан боғлиқ, дейди. Бироқ Декарт бир-биридан алоҳида, мустақил субстанцияларни мукаммал субстанция сифатида тан олмайди. У ўзининг «Дастлабки фалсафа»-сида субстанция шундай бир нарсани, мавжудлигида фақат ўзига-ўзи зарур бўлади, шунинг учун ҳам мукаммал субстанция Худодир, дейди. Декарт материяни қўлам ёхуд фазо билан бир, деб идрок этади. Фақат қўламгина субъективликка боғлиқ бўлмасдан, моддий субстанциянинг зарурий хоссалари тақозоси билан юзага келади, дейди у. Декартнинг қарашлари дуализмдан иборат эди. Унинг фикрича, ҳаракатнинг умумий сабабчиси — Худо. Материянинг ҳаракат ва осойишталиги миқдорини сақлаб туриш уни яратган Худонинг қўлида. Декартнинг инсон ҳақидаги таълимоти ҳам дуалистик тарздадир. Яъни, жонсиз жисмоний механизм продалашувчи ва фикрловчи жон билан боғлиқ. Жон эса турли хилдаги жисм билан махсус орган — гуддасимон без деб аталадиган орган воситасида ўзаро таъсирда бўлади, деб изоҳлайди. Физиологияда Декарт ҳаракатлантирувчи реакциялар схемасини белгилаб берди, бу схема рефлектор ҳаракатнинг дастлабки илмий тасвирларидан биридир. Аммо унинг материалистик физиологияси жоннинг номоддийлиги ҳақидаги таълимот билан хилма-хил тарзда қўшилиб намоён бўлади. Декарт таъкидлашича, жисмдан фарқли ўлароқ жоннинг моҳияти тафаккурдадир. Шунинг учун у ҳайвонларни жондан ва фикрлаш қобилиятидан маҳрум мураккаб анатомлар, деб биларди.

Ф. Бэкон билан бирга Декарт инсоннинг табиий кучлар устидан ҳукмронлигини, техника воситаларини кашф этиш ва ихтиро қилишни, сабаб ва амалларини билишни, инсон табиатини такомиллаштиришни билишнинг вазифаси, деб қаради. Кузланган мақсадга эришиш учун

ҳамма нарсанинг мавжудлигидан дастлаб шубҳаланмоқ зарур. Бироқ менинг фикримча, шубҳа қилаётганимга шубҳа қилиш мумкин эмас, «мен фикр қиялман, демак мен мавжудман», деб хулоса чиқарди. Декарт ана шу тезисга асосланиб, Худонинг мавжудлигини исботлашга, сўнгра ташқи оламнинг реаллигига ишонишга уринарди.

Билиш муаммолари туғрисидаги Декарт фалсафаси билишнинг ҳақиқийлигига шубҳа уйғотмайдиган, ҳақиқатга эришишнинг аниқ усуллари масаласи билан боғлиқ эди. Бундай ёндашиш Декартнинг барча асарларидаги қарашларида, жумладан, «Услуб ҳақида фикрлар» деб номланган фалсафий меросида уз ифодасини топган эди. Юқорида таъкидлаб утганимиздек, ҳамма нарсага шубҳа билан қараш, шубҳа қилиш Декартнинг асосий тамойили эди.

Декарт рационализмнинг асосчиси ҳисобланади. Рационализм (билиш назарияси йўналиши) математик билимнинг мантикий характерини бир ёқлама тушуниш натижасида вужудга келди. Математик билимнинг умумий ва зарурий характери Декартга ақлнинг уз табиатидан келиб чиққандек туюлиши сабабли у билиш жараёнида дедукциянинг фавқулодда роль ўйнашини кўрсатади. Бу дедукция интуитив тарзда пайқаландиган, тула ишончли аксиомаларга таянади. Дедуктив усулнинг талабларини Декарт қуйидагича белгилайди:

1. Ҳар қандай қизиққонлик, шошқалоқликдан холи бўлган билиш аниқ, шубҳага урин қолдирмайдиган даражада бўлиши керак.

2. Текшириладиган муаммоларни имкони борича қисмларга бўлиб ўрганиш лозим.

3. Фикр юритганда энг олдин оддий нарсадан бошлаб, сўнг мураккабга босқичма-босқич ўтиш керак.

4. Билиш жараёнидан тадқиқотни ҳисоб-китоб асосида тула олиб бориш, ҳеч нарсани унутиб қолдирилмаганига ишонч ҳосил қилиш лозим.

Декарт илгари сурган дастлабки қоидадан кўриниб турибдики, унинг билишни ўрганишдаги услуби скептика (шубҳа уйғотиш гоёси) билан суғорилган, шу билан бирга у уз навбатида гносеологик хусусиятга ҳам эга. Ҳамма нарсанинг ҳақиқийлигига шубҳа билан қараш, билиш жараёнида унинг аниқлиги ва мавжудлигига тула ва атрофлича ишонч ҳосил қилиш Декартнинг асосий талаби эди. Бошқа қоидаларни қўлашда бу шартнинг тула бошқарилиши ва унга риоя қилинишини жуда муҳим, деб биларди. Агар биринчи қоида шартлари талаб даражасида уддаланмаса ёки унинг натижалари қониқтирмаса, кейинги қоидалар ҳақиқий билишнинг таъминланишида идрокни кафолатламайди. Кейинги қоида таҳлил талаб қилади. Қолган қоида нисбатан озми-кўпми даражада услубий характерга эга. Учинчи қоида тупланган фикрлардан хулоса чиқаришга дахлдор. Қўйилаётган шартнинг асосий мазмуни шундан иборатки, янги фалсафа ва фаннинг ажралмас, самарали қисми услубий тамо-

йилларга таянади. Ва ниҳоят охирги қоида билишнинг ва урганиладиган нарсаларнинг маълум бир тартибга солиш заруриятини таъкидлайди.

Декартнинг «Услуг ҳақида фикрлар», деб номланган асари ва унда илгари сурилган гоялар янги замон фани ва фалсафасининг ривожланишида муҳим аҳамият касб этди. «Аниқлик» ва «Интуитив софлик» шартлари асосида шаклланган бу илмий назария бизнинг давримизда билишнинг асосий хусусиятини ифодалайди.

Ф. Бэкон «Янги Органон» асарида ҳақиқий фойдали далилларни амалиётда индукция усули билан ҳосил қилган бўлса, Декарт бу борада рационал дедукция услубини маъқул куради. Шундай қилиб, у тугридан-тугри бир-бирига қарама-қарши урта аср фалсафий схоластикасини ҳаёлий, қуруқ муҳокама ва сафсатага асосланганлигини исботлайди. Ф.Бэкон сингари Декарт ҳам шубҳасиз деб ҳисобланган билимга шубҳа билан қарайди. Билишнинг бирдан-бир ҳаққоний усули дедукция, деб биллади. На фикрлаш, на ҳис этиш натижалари ҳаққоний билим бермайди, дейди. У шунинг учун, ишни услубий шубҳаланишдан бошлаш керак, деб таъкидлайди. Токи, у қандайдир умумий бўлишдан қатъи назар билишда ҳеч шубҳага урин қолдирмаслиги лозим. Аммо ҳар қандай ҳолатда, ҳар қандай вазиятда иккиланиш, шубҳа қилиш ҳукм суради. Ҳамма нарсага шубҳа қилиш мумкин. Ернинг мавжудлигига, уз танасининг борлигига, шубҳа қилаётган шубҳасининг мавжудлигидан бошқа ҳамма нарсага шубҳа қилиш мумкин. Мен тафаккур қияпман, демак мен мавжудман. Юқоридагилардан келиб чиққан ҳолда Декарт ҳаққоний билим мавжуд, деб тасаввур қиларди ва шунга қараб интиларди. Фикрлаш ҳаракатидан келиб чиқиб, у борлиқни тугри билмоқликнинг зарурлигини исботламоқчи бўлади. Бунга фақат ақлни ишлатиш ва дедукция йули билан билишнинг тажрибаларига, ҳис этиш маълумотларининг аҳамиятини инкор этмаган ҳолда эришиш мумкинлигини айтади.

ТОМАС ГОББС

(1588—1679)

Томас Гоббс — инглиз фалсафасининг кўзга курунган намояндаларидан бири. У «Буюк Армада» деб номланган испан флоти чўктирилган, Англия Испания устидан галабага эришган 1588 йилда туғилган. Гоббснинг бундан кейинги ҳаёти ҳам мунтазам сиёсий воқеаларга бой даврда ўтди. Гоббс инглиз инқилобининг бошланиши ва унинг юқори чўққига чиқишининг тирик шоҳиди эди. Уша даврнинг сиёсий ҳаёти кўп жиҳатдан унинг фалсафий қарашлари ва фикрлашларига ўз таъсирини кўрсатди.

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 қилди. Узоқ давом этган 1631—1637 йиллардаги учинчи сафари унинг илмий ва фалсафий қарашларининг шаклланишида муҳим аҳамият касб этди. Бу вақтда Гоббс нафақат Европа олим ва файласуфларининг буюк ишлари билан танишди, шу билан бир қаторда уша даврнинг кузга кўринган олимлари П. Гассенди ва Галилейлар билан шахсан алоқа урнатди. Кейинчалик Англияга қайтиши билан биринчи инқилобий воқеаларнинг гувоҳи бўлди. Ижтимоий ва сиёсий муаммолар замирида табиий ҳолда ижтимоий қарама-қаршиликлар, зиддиятлар кучайгандан-кучайиб борди. Гоббс 1640 йили мазкур масалаларга оид узининг биринчи «Қонун унсурлари» асарини ёзади ва унда монархия тузумини ҳимоя қилади.

Сиёсий вазиятнинг ўзгариб бориши уни 40-йилларнинг бошларида Францияга кучиб кетишга мажбур этади. Бу ерда 1642 йилда сиёсий-фалсафий муаммоларга бағишланган «Фуқаролик ҳақидаги таълимотнинг фалсафий унсури» асарини чоп эттиради. Шунга қарамай, Гоббс ўз қарашлари билан монархия тузумининг тарафдори сифатида ўн йилдан зиёд умрини Францияда муҳожирликда ўтказди. Бироқ у муҳожир доиралари томонидан (ҳолбуки булар орасида Гоббснинг энг яқин дўстлари ҳам анчагина эди) ташкил этилган сиёсий ҳаракатларда қатнашмайди. 1651 йилда «Левнафан» асарини нашрдан чиқарганидан сўнг, роялист муҳожирларга (монархизм тарафдорлари) нисбатан муносабати ўзгарибди. У бу асарда марказлашган кучли ҳокимиятнинг зарурлиги тўғрисидаги ишончини зўр бериб ҳимоя қилса-да, ўта 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 тулдиради. Бу учлик Гоббснинг фалсафий, ижтимоий ва сиёсий қарашларини муфассал ва яхлит шарҳлаб берган асарлардир. Бошқача айтганда, Гоббс тафаккурининг энг юқори босқичга кўтарилганлигининг амалдаги ифодаси эди.

Ҳаётининг 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 университетида ҳамманинг нигоҳи олдида маълум даражада шухрат қозонган «Левнафан» асари ёқиб юборилди.

Гоббс узининг фалсафий қарашларида Европанинг континентал ғояларига суянган ҳолда, авваламбор, Декарт рационализмига, билиш масаласида Ф. Бэкон сенсуализмига жуда ҳам яқинлашиб келади. «Тана тўғри-

сида»ги асарининг биринчи қисмида фалсафани мукаммал билиш «ақл-идроқка асосланган билиш» дея таърифлади. Ақл-идроқка асосланган билишни Гоббс ҳис-туйғу тажрибасига суянган ҳолда тасаввур этади. (Бу уринда сезгини билишнинг асосий манбаи, деб ҳисоблайди). У фақат далилларни шарҳлаш билан чегараланиб қолмай, ақл-идроқка асосланган билишнинг сабабларини аниқлаб, унинг замирида билишнинг мазмунини кўради.

«Мукаммаллик» услубини континентда булгани каби Англияда ҳам тан олинishi механистик табиатшуносликнинг муваффақиятлари натижасидир. Гоббснинг таъкидлашича, фалсафа том маънода ақлга асосланиши керак. Илмий ҳақиқатга на илоҳиёт туғрисидаги билим (ваҳийга асосланган), на далилларни қайд этишга ёки билишнинг тажрибага асосланган йиғиндиси билан мақсадга эришиб булишлигини қайд этади. (Гоббс бу уринда ижтимоий фанларни назарда тутди). Фақат фалсафани ҳақиқатни рўёбга чиқариши мумкин, холос. Диний эътиқодга суянган ҳолда ҳақиқатга эришиб бўлмаслигини идрок этган Гоббс икки-ёқлама ҳақиқат назариясини ҳимоя қилади. **Ф.** Бэконга нисбатан ҳақиқат тушунчаси Гоббсда маълум маънода изчил ифодаланади. У ҳақиқатни нарсалар ҳақидаги фикрлашимиз тарзи, деб билади.

Гоббс «Биринчи фалсафа» хусусида мулоҳаза юритар экан, «жисмни» (материяни) бирламчи, деб таъкидлади, онгни эса иккиламчи, деб билди. Унинг фикрича, реал жисмлар мавжуд, қолганлари эса тўқилган тасаввурлардир. Бироқ бу борада Декартдан фарқли жиҳати шундаки, у материя билан ёйилишни айнан, деб билади. Жисмнинг ёйилиши уз-узидан эмас, балки материяга хос хусусиятдир, деган қарашини зўр бериб ҳимоя қилади. Ҳаракат, осойишталик, ёруғлик ва шунга ухшаш хусусиятларни аниқлашда Гоббс акциденция (аҳамияти 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 туғрисидаги бундай тушунча кейинчалик ҳис этишнинг объектив манбаига айланади. Унинг бу қарашлари жисмни (материяни) урганишда бир томонлама эди. Бу уринда ҳиссиёт узининг ёрқин бўёқларидан маҳрум бўлиб, геометрик мавҳум ҳиссиётга айлантириб, уни физикавий, механик ёки математик ҳаракатга боғлаб юборди.

Гоббснинг фикрича, олам механик ҳаракат қонунларига бўйсундрилган жисмлар мажмуидир. Бу борада у ҳайвонлар ва инсоннинг руҳий ҳаётини ҳам ҳаракат ва куч-гайратдан 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 ҳаёлнинг маҳсули эканлигини тасдиқлаш.

Гоббс табиатнинг сифат жиҳатдан хилма-хиллигининг объектив характериини инкор этиб, бу характериини инсон идрокининг хоссаси, деб билди ва бу идроклар замирида нарсаларнинг механик тафовутлари мавжуд, деган ҳаёлга борди.

Билим ҳақидаги қарашларида Гоббс Декартнинг тугма ғоялар назариясини танқид қилади. У барча ғояларни сезгиларга боғлайди, ғояларни таққослаш, бирга қушиш ва тақсимлаш йўли билан қайта ишлаш ҳақидаги таълимотни ривожлантирди.

Ижтимоий-сиёсий масалалардаги Гоббс қарашлари унинг якуновчи фалсафий ишлари — «Фуқаро тўғрисида» ва «Левинафан» рисоласида ўз ифодасини топди. Гоббснинг жамият тўғрисидаги қарашларининг шаклланишида Англияда ривожланиб бораётган инқилобий ҳаракатлар маълум даражада ўз таъсирини кўрсатди. Гоббс жамиятда солир бўлаётган воқеа ва ҳодисаларни илмий-фалсафий талабларга риоя этган ҳолда изоҳлашга ҳаракат қилган.

Гоббснинг жамият ва давлат хусусидаги мулоҳазалари марказида «одамларнинг табиий аҳволи» ётарди. Бу ҳолат одамларнинг табиий мойиллиги сабабли узига ва бир-бирига зарар келтиришидан, энг муҳими, қизиққонлигидан келиб чиқадиган обрўталаблик, шухратпарастлик билан белгиланади. Аммо бу далиллар тулиқ 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, узоқ 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 урнига жамият қонунларини устун қўяди. Бу билан у шартнома асосида шаклланган давлат фуқаролари ҳуқуқини табиий ҳуқуқлар билан чегаралайди. Давлат ҳуқуқлари табиий ҳуқуқларнинг ифодаси бўлиб, у фуқаролик ҳуқуқларидан бошқача бўлиши мумкин эмас. Табиий ҳуқуқ (инсон ҳуқуқлари табиий ҳолда) чегараланмаганидек, фуқаролик қонунлари, мажбуриятлари, давлат ҳуқуқи ҳам чегараланмайди.

Гоббс кучли мутлақ давлат ҳокимияти тарафдори бўлиб, жамиятдаги барча салбий ҳолатларни, мунозара ва тортишувларни, тартибсизликларни бартараф этишга фақатгина у қодир, деб ҳисоблайди. Гоббснинг

¹ *Hobbes T. Leviathan Praha. 1941. S. 205.*

кучли ва қудратли давлат ҳокимияти тўғрисидаги бу талаби эндигина шаклланиб келаётган буржуазия манфаатларига жуда ҳам мос тушарди.

Олий давлат ҳокимиятининг ифодаланишига нисбатан Гоббс давлатни уч турга бўлади:

1) Ҳокимият йигинларида ҳар бир фуқаро овоз бериш ҳуқуқига эга бўлган демократия.

2) Ҳокимият йигинларида ҳамма эмас, фақатгина айрим бир қисм — яъни, аристократлар овоз беради.

3) Фақат битта монархия деб номланган олий ҳокимият.

Буларнинг ичида энг яхши давлат шакли деб Гоббс монархияни ҳисоблайди. Ақлга суянган мустақил бошқарув уз кул остидагиларни моддий ва маънавий юксалишига, ахлоқни кутаришга, иқтисодни ривожлантиришга гамхўрлик қилади. Бу масалада унга қонун ёрдам беради, мажбуриятларнинг бажарилишини давлат ҳокимияти қафолатлайди.

Гоббснинг ижтимоий-сиёсий қарашлари нафақат унинг сиёсатни концепциялаштиришида, балки уша давр механистик табиатшунослик ёрдамида давлат ва жамиятни тушунишнинг ўзига хос йўлини топишга ҳаракати эди. Гоббснинг давлат ва жамият тўғрисидаги қарашлари, унинг тараққийпарвар ғоялари уша давр — XVII, XVIII аср мутафаккирларининг фаолиятига катта таъсир утказди.

БЕНЕДИКТ СПИНОЗА

(1632—1677)

Бенедикт Спиноза яшаб, ижод қилган Голландия XVII асрдаги энг илгор, иқтисодиёти гуллаб-яшнаган ва аҳолисининг жуда озчилик қисми қишлоқ хужалиги билан банд бўлган ягона мамлакат эди.

Саноат ва савдо-сотиқнинг юксалиши мамлакатда фан, маданият, санъатнинг ривожланишига туртки берди. Бу даврда Голландия эътиқод ва ижод эркинлиги ҳукмрон мамлакат эди. Шунинг учун бу ерга бошқа мамлакат олимлари интилишарди. Голландия уз даврининг машҳур олимлари, файласуфлари ва санъаткорларини етиштириб берди. Хусусан, Спиноза, Гюйгенс, Гуго Гроций, Рембрандлар шулар жумласидан.

Бенедикт Спиноза 1632 йил 24 ноябрда Амстердам шаҳрида яҳудий савдогар оиласида дунёга келади. Дастлабки маълумотни уз ватанида олади. Ёшлигидан истеъдод эгаси бўлган Спиноза илм эгаллашга қизиқади, физика, математика ва бошқа табиий фанларни урганади. Спиноза фалсафий қарашларининг шаклланишига Декарт, Бруно, Бэкон, Гоббс асарларининг таъсири катта бўлган.

Спинозанинг илк асари «Худо, инсон ва унинг бахт-саодати тўғрисида қисқача рисола»дир. Бу рисолада кейинчалик ёзилиб, фақат XIX аср

урталарида маълум ва машҳур бўлган «Этика» асарида ривожлантирилган асосий фикрларини илгари сурган эди.

Шунингдек, Спиноза «Декарт фалсафасининг тамойиллари», «Илохий-сиёсий рисола», «Сиёсий рисола», «Ақлни такомиллаштириш ҳақида рисола» каби асарлар ҳам ёзган. Фақат «Декарт фалсафасининг тамойиллари» асари ҳаётлик чоғида унинг номи билан нашр этилган. Спинозанинг бошқа асарлари 1677 йилда унинг яқин дўстлари томонидан «Вавотидан сунгги асарлар» номи билан нашр этувчи ва нашриётнинг манзили кўрсатилмасдан чиқарилади.

Спиноза фалсафий қарашларининг марказида ягона субстанция ҳақидаги таълимот туради. Спиноза субстанция ҳақида фикр юритганда бир бутун ва яхлит ҳолда олинган табиатни тушунади. Унинг субстанция туғрисидаги таълимоти Декартнинг дуалистик қарашларига қарама-қарши эди. Табиатни ўз-ўзидан, яъни қандайдир ташқи сабабларсиз изоҳлаш Спинозанинг энг биринчи талаби эди. Спиноза ўзининг асари «Этика»да табиатни ёки субстанцияни «Ўзининг сабаби ўзида» (*causa sui*), 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 ҳолатда аниқлаб берилган. Бу услуб геометрия, математика, айрим ҳолатларда мантиқ фанида яхши самара берса-да, фалсафанинг ўзига хос хусусиятига Спиноза ўз эътиборини қаратди. Масалан: баён услубида маълум маънодаги сўзларнинг нотўғри танланиши баён қилишни хатоликларга олиб келишини таъкидлаб, «Этика» асарининг биринчи қисмида билишни мантиқан тушунтириб беришни таклиф этади.

Спиноза аниқ фанларнинг исботлаш услубига яқинлашишга интилади. Ҳар бир далил ва исбот дефиницияга ёки исбот талаб этмайдиган аксиомага, шунингдек, ўздан олдинги 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 ўздан олдинги исбот бундан мустасно бўлса. Ваҳоланки, «ўта аниқ» муаммоларни ҳал қилишда эътироз ва иловалар қилинади. Шуларга асосланиб, Спиноза «Этика»нинг олдинги қисмида келтирган ғояни ўзида дахлдорлигини ифодалаган фалсафий далилларни баён қилади. Ўздан олдинги дефиниция ва шаклланиш тизимига нисбатан унинг фалсафасини мазмун ва моҳиятини тушунишга бу иловалар хизмат қилади.

Табиатни ягона субстанция деб тушунган Спинозанинг борлиқ ҳақидаги таълимоти пантеистик мазмунда эди. У Худо билан табиатни айнанлаштириб тушунтиради. Бундан иудаизм ва христианлик тарафдорлари-

нинг Спиноза фалсафасига муносабатини англаб олиш қийин эмас. Спинозанинг аксарият асарлари унинг ҳаётлигида нашр этилмаганлиги ёки вафотидан кейин чоп этилган асарлар түпламининг 1678 йилда тақиқланиши каби ҳолатларни эслашнинг ўзи kiffoя.

Спиноза субстанция ҳақидаги таълимотини конкретлаштириб, унинг (яъни, субстанциянинг) атрибутлари ҳақида фикр юритади. Атрибут субстанциянинг ички ва ажралмас хусусиятидир. Субстанциянинг чексиз атрибутлари бўлиб, улар субстанциянинг моҳиятини ифодалайди. Спиноза субстанция ёки бир бутун ҳолда олинган табиатнинг икки муҳим атрибути, яъни ажралмас хусусияти ҳақида тўхталади. Биринчи — тафаккур, иккинчиси табиатнинг ва ундаги нарсаларнинг моддийлиги. Жисмлар қаттиқ, юмшоқ ёки газсимон бўлишидан қатъи назар, улар бир ҳолатдан бошқа ҳолатга ўтишига қарамасдан моддийлиги доимий сақланиб қолади. Шунингдек, Спиноза субстанция тафаккур — фикрлаш қобилиятига эга бўлишини, бошқача айтганда, тафаккур ва табиат ягона субстанциянинг умумий атрибути эканини таъкидлайди.

Хуллас, Спиноза онтологиясида Декарт фалсафасидаги икки-субстанция, яъни моддий ва руҳий (номоддий) субстанция ягона моддий субстанциянинг — табиатнинг моҳиятини ифодаловчи икки атрибут қилиб олинган. Спиноза субстанция ҳақидаги таълимотни ривожлантириб, модуслар түгъисиди хам фикр юритади. Модус, содда қилиб айтганда, оламдаги алоҳида нарса ва ҳодисаларни англатади. Шу маънода, инсон хам субстанциянинг модусларидан биридир. Спинозанинг борлиқ ҳақидаги қарашларида субстанция ва модусларни алоҳида ўтқинчи нарсаларга қарама-қарши қўйиш ҳоллари хам учрайди. Ҳаракат фақат модусларга хос бўлиб, субстанция мутлақ ҳаракатсиздир. Спиноза ҳаракатни субстанция ва табиатнинг атрибути, яъни муҳим ва ажралмас хусусияти, деб билмади. У ҳаракатни фақат субстанциянинг намоён бўлиши, деб тушунди.

Спинозанинг фалсафий таълимотида зарурият ва тасодиф, зарурият ва эркинлик муаммолари хам муҳим ўрин эгаллайди. У табиатда барча ҳодиса ва жараёнларнинг зарурийлигини тан олиб, тасодифнинг объективлигини инкор этади. Тасодифнинг сабаби номаълум, биз сабабини ҳали билмаган ҳодиса деб тушунтиради, сабабини билишимиз билан гуё у заруриятга айланади. Демак, Спиноза таълимотига кура, тасодиф соф субъектив тушунча. Тасодифнинг объективлигини инкор этиш фатализмга олиб келиши аниқ. Фатализмдан озод бўлмаган Спиноза фалсафасида эса инсон табиатда ҳеч нарсани ўзгартиришга қодир бўлмаган, унинг хатти-ҳаракатлари олдиндан белгилаб қўйилган, табиат эса инсондан, унинг фаолиятидан ва табиатга фаол таъсир этишдан ажратиб тасвирланади. Лекин бундан Спиноза фалсафаси бошдан охиригача фатализмдан иборат, деган қатъий хулоса қилиш мумкин эмас.

Спиноза ўзининг эркинлик түгъисиди таълимотида фаталистик қарашларни бартараф этишга ҳаракат қилади. Спиноза фикрича, зарури-

ят эркинликни асло инкор қилмайди, балки аксинча табиатдаги барча ҳодисалар қатъий қонуниятга бўйсунгани учун инсон эркин бўлиш имкониятига эга. Агар табиатда тартибсизлик ҳукмрон бўлиб, инсон ҳам табиатнинг бир бўлаги сифатида муайян заруриятга бўйсунмаганда, у табиатни ҳам, ўз хатти-ҳаракатларини ҳам билиш имкониятига эга бўлолмас эди. Билмасдан табиат ишларига аралашшиш ва қолаверса, уни оқилона бошқарувга бўйсундириш мумкин эмас. Инсон фақат табиатни, узини ва ўз хатти-ҳаракатларини билиш орқали табиий жараёнларга фаол таъсир этиши ва ҳақиқий маънода эркин бўлиши мумкин. Спиноза ўз таълимотида эркинликка заруриятни эмас, балки мажбурлаш тушунчасини қарама-қарши қўяди. Унинг фикрича, ташқаридан, яъни четдан мажбурланмаган ҳодиса ва жараёнлар эркин ҳисобланади.

Спинозанинг эркинлик тўғрисидаги қарашлари ўз даври нуқтан назаридан айтилган фикрлар эди. У эркинликни билиш билан айналлаштиради. Аслида эркинлик фақат билишдангина иборат эмас, билиш эркинликка олиб борадиган йўл, холос.

— Спиноза субстанция ёки табиатни билиш мумкинлигини таъкидлаб, табиат нарсас-ҳодисаларини билиш мумкинлигини инкор этувчи скептиклар ва агностикларни танқид қилади. У билишнинг бир неча йўллари ва усулларини кўрсатади. Ҳиссий-тажрибавий билиш уткинчи, алоҳида нарсаларни билиш билан чегараланади. Субстанция ва унинг атрибутларини билиш эса фақат ақлий интуиция йўли билан амалга оширилади.

Спиноза билиш назариясида рационалист эди. Зеро, ҳақиқатнинг мезони, унинг фикрича, ақлдадир.

Спиноза Декартдан фарқли равишда инсонда туғма ғоянинг мавжудлигини рад қилади. Айни пайтда, у инсонда туғма билиш (интеллектуал) қобилиятнинг мавжудлигини инкор этмайди, аксинча бу қобилиятни тарбиялаш, такомиллаштириш зарурлигини таъкидлайди.

Спинозанинг ижтимоий-сиёсий қарашлари Гоббс ғоялари таъсирида 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 ўз фуқароларини фақат қўрқувда ушлаб турмасдан, иноқ ва бахтли ҳаёт қўришлари учун шароит яратиб бериши лозим.

Спиноза жамиятда фикр, виждон ва суз эркинлиги ўрнатилиши зарурлигини кўрсатади. У, айни пайтда, фуқароларнинг ўз эркинликларини ихтиёрий равишда чеклаб, давлатнинг барча қонунларига онгли равишда бўйсунтириш зарурлигини таъкидлайди. Зеро, ялпи эркинлик зарарли ва хавфлидир. Ўз навбатида, давлатнинг фуқаролар ҳақ-ҳуқуқларини поймол қилишга ҳаққи йўқ. Бундай йўл норозиликларнинг ортишига ва ижтимоий ларзаларга олиб келиши мумкин, холос.

Спиноза мамлакатда виждон, эътиқод эркинлигини ёқлаб, давлат динининг ўрнатилишини ортиқча, деб ҳисоблайди.

Спиноза бу қарашлари эвазига яҳудий, протестантизм ва католик динлари вакилларининг таъқибидан четда қолмади. 1658—1660 йилларда Спиноза «Худо, инсон ва унинг бахти тўғрисида» деб номланган кичик рисола ёзади. 1670 йилда эса «Сиёсатда ақидапарастлик трактати»ни ёзиб, унда биринчи бор «Қадимги аҳд»ни танқид қилди. У диннинг вужудга келишига асосий сабаб одамларнинг нодонлигида, деб ҳисоблади. Маърифатнинг тарқалиши билан дин барҳам топади, деб билди.

Шундай қилиб, у тарихшунослик илмига асос солишга майдон яратди. Голландларнинг ўта ашаддий қатлами вакиллари, диний ақидапарастлар унинг асарларидаги ғоялар учун доимо таъқиб остига оладилар. 1656 йили мазкур ғоялари учун Спиноза яҳудийлар жамоасидан қувиб юборилди.

Шунга қарамасдан, Спиноза жамиятда маълум даражада эътибор қозонган эди. Курфюрст Карл Людвиг таклифи билан Гейдельберг университетида профессор лавозимида ишлайди. Унинг ҳаёти қамбағаллик ва ночорликда ўтди. У ўша давр маданияти ва илмидан узиб яшади. Аммо замонасининг кузга қуринган илм аҳли билан алоқада бўлди. Р.Бойль, Х. Гюйгенслар унинг яқин дўстлари эдилар. Улимидан бир неча йил олдин шахсан учрашган Г. Лейбниц билан хат ёзишиб турарди. Тахминан 1662 йили Спиноза «Ақлни такомиллаштириш ҳақида трактат»ни ва охирги асари «Сиёсий трактат»ни ёзди. Спиноза 1677 йили Гаагада вафот этди.

Спинозанинг асосий фалсафий ғоялари унинг энг муҳим ва етук асари — «Этика»да баён қилинган. Спинозанинг фалсафий қарашларини таърифлаган Гегель шундай дейди: «Абсолют ҳақиқат шаклида Декарт фалсафасини объективлаштиришдир»¹. Спиноза фалсафий қарашларининг шаклланишида ўша давр янги фалсафаси бошқа намояндаларининг ҳам таъсири катта бўлди. У ҳар қадамда Т.Гоббс таъсирини сезиб турди. Шу билан бир қаторда Ж.Брунонинг пантеизм билан боглиқ ғоялари таъсирини ҳам Спиноза фаолиятида кузатиш мумкин.

Спиноза фалсафий тизимининг асосида ягона субстанция ҳақидаги таълимот ётади. Ҳақиқат фақат битта субстанция бўлса, унинг атрибути табиат ёки фикрлаш ва унинг оммавийлашганлиги, деб биларди. Унинг субстанцияни ягоналиги ҳақидаги таълимоти «Этика» китобининг «Худо ҳақида» деб номланган биринчи қисмида берилади. Худо тўғрисидаги қарашларини Спиноза Картезиан тизими атрибутлари билан боглайди. «Худодан бошқа ҳеч қандай субстанция мавжуд эмас», дейди. «Этика»нинг биринчи қисми 14-тасдиқда: «Худодан бошқа субстанция йўқ, бўлиши ҳам мумкин эмас, бўлмайди ҳам, бундай тушунчанинг ўзи йўқ».²

¹ Гегель. Соч. Т. 21. С. 284.

² Spinoza B. Etika. Pzaha. 1977. S-69.

Бундан шундай хулоса келиб чиқади: Борлиқнинг мавжудлиги Худодан, Худосиз ҳеч нарса мавжуд бўлмайди. Қайд этилган фикрдан қуриниб турибдики, Спиноза Худо деган субстанцияни мутлақлаштиради. Унинг назарида, Худо ва субстанция бир-бирига қўшилиб, ягона тушунчани яратди. Худо табиатни яратибгина қолмасдан, унга ҳукмдор ҳамдир, у ўзгаришлар сабабларининг марказида туради. Худо тўғрисидаги бундай тушунча ва хулосалар, табиийки, маълум даражада қарама-қаршилиқни вужудга келтирди. Спинозанинг мазкур гоялари замирида пантеизм ётарди.

Шундай қилиб, Спиноза субстанция тўғрисидаги таълимотида Декарт дуализмидаги қарама-қаршилиқни енгиб ўтди. «Фикрлаш» ва «тарқалиш субстанциялари» ўздан-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 ҳолда ифодаланган. Субстанция ўздан-ўзи давомийдир. Унинг ҳар бир атрибутини Спинозанинг тасаввурича «ўзи-ўздан 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 уринда «модус» тушунчасидан фойдаланади. Мутлақ субстанциядан — борлиқдан Спиноза хоҳ жисмоний, хоҳ ақлий, айрим ниҳояли нарсалар (модуслар) оламини фарқлайди. Субстанция яккаю ягонадир, модуслар эса бениҳоя кўпдир. Бениҳоя ақл бениҳоя субстанцияни унинг барча қўринишлари ёки аспектларида пайқаб ола билган бўлур эди. Лекин бизнинг ниҳояли инсоний фаросатимиз субстанциянинг моҳиятини фақат икки аспектда, иккита қўринишда — «қулам» сифатида ва «тафаккур» сифатида бениҳоя моҳият, деб пайқайди. Бу субстанция атрибутлари ҳақидаги Спиноза таълимоти, умуман, материалистик, лекин метафизик таълимотдир. Чунки ҳаракатни Спиноза субстанциянинг атрибути, деб ҳисоблайди. Спиноза инсон ҳақидаги таълимотни ана шу қоидалар асосида қурган. Унинг фикрича, инсон бир зот, унда қулам 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, қумасшлардан иборат қилиб қўйди. Ўзини сақлашга интилиш ва ўз фойдасини кузлаш инсоннинг хулқ-атворини ҳаракатга келтиради, дейди. Яна у ирода ҳақидаги таълимотни рад этиб, ирода ҳамиша мотивларга боғлиқ, деб эътироф этади. Лекин шу билан бирга эркинлик заруриятини билишга асосланувчи хатти-ҳаракат сифатида юз бериши мум-

кин, деб ҳисоблайди. Спинозанинг таълимотича, эркинлик фақат до-нишманд кишиларга хос бўлиши мумкин. Ҳамма ҳам эркин бўлавермай-ди. Эркинликни бундай тушуниш мавҳум ва тарихга мутлақо хилофдир.

Бениҳоя, 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-узича мавжуд бўлади. Бошқа ҳамма нарсалар (модуслар) ва жараёнлар узининг тараққиёти ёки мавжудлиги билан ички сабабларга эга. Шундай қилиб олам, аниқроғи ҳиссиёт ола-ми ҳам умумий сабаблар билан ифодаланади. «Табиатнинг у ёки бу хатти-ҳаракатисиз ҳеч нарса мавжуд бўлмайди»¹. Спинозанинг таъкидла-шича, оламда шафқатсиз детерминизм ҳукмронлик қилади.

Механик тушунча, Спиноза талқинида, детерминизм, (илмий дунёқа-раш, табиат ва жамият ҳодисаларига илмий қонуниятлар асосида ёнда-шиш) деб тасаввур қилинади. Бу борада у ҳам узи яшаган уша давр намояндалари сингари механик табиатшунослик моҳиятини янги тарақ-қиёт таъсирида, деб ҳисобларди. Декарт фалсафасида ва ундан олдинги фалсафада детерминизм ҳукмронлиги йўқолган бўлса-да, Спиноза ҳатто ҳис-туйғу ва ахлоқда детерминизм тарафдори эди. Унинг таълимотига кўра, ҳис-туйғу ташқи нарсаларнинг бизнинг танамизга таъсири натижаси эди. «Этика» китобида чақалоқнинг сутта бўлган интилишини, уз жонини сақлашга интилиш инстинкти, деб таърифлаб, бу ҳолни детерминизм билан муштарак маънода, деб изоҳлайди. Ҳатто, уз жонига қасд қилишни ҳам стоиклар ирода эркинлигининг кўриниши, деб ҳисоблар эдилар. Бу ҳолатни Спиноза уз-узини ўлдирган тананинг табиатан маънавиятини, ҳис-туйғуларининг шаклланиши ва ахлоқининг узгарганлиги шартларида, деб тушунтиради. Уз жонига қасд қилишга даъват этилган инсон ҳар қандай вазиятда ҳам уз жонини сақлаб қолиш инстинктидан холи бўлмай-ди. Инсоннинг ҳис-туйғусини назария тезислари инкор этмайди.

Билиш ҳақидаги таълимотида Спиноза рационализм йулини давом эттиради ва уни уч босқичга ажратади:

1. Билишнинг олий босқичи — ҳар қандай тажрибадан қатъи назар ақл билан ҳақиқатга эришиш.
2. Билишнинг иккинчи босқичи — ута чуқур урганилмаган ёки ифо-далашга муҳтож ҳақиқатни тенглик ёрдамида фаҳмлаш.
3. Билишнинг қуйи босқичи — ҳис-туйғуга асосланиб, теварак-ат-роф, оламни тасаввур этишга таянадиган билим.

Билишнинг бундай усули билан ҳеч нарсани аниқлаб, исботлаб бўлмайди. Спиноза бу билан ақлга асосланувчи интеллектуал билимни қуйи турдаги билимдан — ҳиссий билимдан юқори қўйган ва тажриба-

¹ *Spinoza B. Etika. Praha. 1977. S.-64.*

нинг аҳамиятини камситган. У ҳақиқатни бевосита мушоҳада қилишни ёки ақлий интуицияни интеллектуал билимнинг энг юқори тури, деб эътироф этади. Шу билан бирга, у Декартга эргашиб, равшанлик ва яққоллик ҳақиқатнинг мезони, деб эълон қилди.

«Сиёсатда ақидапарастлик трактати»ни ёзган Спиноза ўзи яшаган ўша давр ижтимоий-сиёсий қарашларини ахлоқ билан ўзвий боғлади. Диннинг мақсади нарсаларнинг табиатини билиш эмас, балки фақат кишиларни ахлоқий ҳаёт тарзида яшашга ундашдир. Шу сабабли дин ҳам, давлат ҳам фикр эркинлигига тажовуз қилмаслиги лозим. Жамият ҳақидаги таълимотида Спиноза Гоббснинг давомчисидир. Спинозанинг Гоббсдан фарқи шунда эдики, у монархияни эмас, балки демократик идора усулини ҳокимиятнинг олий шакли, деб ҳисобларди. Давлатнинг мутлақ ҳокимлигини эркинлик талаблари билан чекларди. Ҳамма фуқаролари давлат бошқарув ишларида эркин қатнашадиган давлатни Спиноза энг яхши давлат шакли, деб қарарди. У ўзининг ахлоқий қарашларидан келиб чиққан ҳолда давлат ақл-заковат билан қурилиши керак, деган талабни қуярди. Фуқаролари яхши фазилатларга эга бўлмаса ҳам, дейди Спиноза, доимо қўрқувда яшамасликлари учун давлат мунтазам гамхўрлик қилиши лозим. Одамларни шундай бошқариш керакки, улар ўз хоҳиш-иродалари билан эркин яшашлари, бойликларига бойлик қўшиб, давлатнинг обрусига обрў қўшишлари ва жамиятда юқори уринларни эгаллашга ишонч билан интилишлари лозим. Спинозанинг мазкур ғоялари ўша даврнинг ижтимоий-сиёсий қарашларида энг илгор ғоя эди.

Спиноза фалсафий ғояларининг тарихий аҳамияти шундан иборатки, унинг таълимотидаги атрибутлар механик, метафизик ва материалистик маъноларга эга эди. Шу нуқтан назардан, Спиноза Декарт дуализмидан илгарилаб кетганди. Спинозанинг пантеизми 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 университетида ўқишга киради. Талабалик йилларида Бэкон, Декарт, Бойл каби таниқли файласуф ва олимлар асарлари билан танишади.

Локк таълимоти кўп жиҳатдан турли ғоявий йўналишлар чорраҳасида вужудга келди. Локк фалсафасининг илдизи, бир томондан, табиий ҳуқуқ концепциясига бориб тақалади. Шунингдек, номиналист Оккам,

рационалист Декарт ҳам Локка катта таъсир курсатган¹. 1658 йил университетни тугатгач, Локкни университетда ўқитувчиликка олиб қолишади.

Кейинчалик Локк Франция, Голландия каби мамлакатларда муҳожирликда ҳам яшади. Қарда бўлмасин фалсафа билан шуғулланишни тўхтатмади. 1690 йил унинг асосий фалсафий асари «Инсон ақли тўғрисида тажриба» китоби босилиб чиқади. Шунингдек, «Давлат бошқаруви тўғрисида икки рисола», «Тарбия тўғрисида мулоҳазалар» каби асарлари нашр қилинади.

Ўқорида қайд этилган «Давлат бошқаруви тўғрисида икки рисола» асарида Локк патриархал-теократик давлат назариясига ва Гоббснинг мутлақ, чекланмаган давлат ҳокимияти ҳақидаги таълимотига қарши конституцион давлатни ёқлайди ва асослайди. Локк назарияси XVII асрда Англиядаги сиёсий вазиятни акс эттиради. У монархия ҳокимиятини қонун билан чеклашга уринади.

Локкнинг турли ижтимоий кучлар ўртасида келиштирувчилик нуқтаи назарида тургани унинг таълимотида ҳам ўз аксини топган. Фалсафа тарихида Локк фалсафаси муроса фалсафаси сифатида маълум. Локкнинг фалсафа тарихидаги асосий хизмати, унинг томонидан сенсуалистик билиш назариясининг ишлаб чиқиши ва ривожлантирилиши бўлди. Локк фалсафасида инсоннинг билиш қобилиятини текшириб, киши билимини вужудга келишини аниқлаш марказий масала эди. «Менинг мақсадим — инсон билимларининг пайдо бўлиши ва ҳақиқийлигини текшириш»,— деб ёзади Локк.

У инсон билимлари пайдо бўлиши тўғрисида сенсуалистик таълимотни яратиб, XVII асрда Европа мамлакатларида тарқалган «Туғма гоёлар» тўғрисидаги таълимотни танқид қилади. «Туғма гоё» тарафдорлари купинча «Худо гоё»нинг туғмалиги ҳақида фикр юритади. Локк ўз асарларида бошқа гоёлар сингари Худо гоёси ҳам туғма эмаслигини таъкидлайди. Локк фикрича, инсон бизни ўраб турган олам тузилиши ва сабабларини билишга киришмагунча, унда Худо тушунчаси бўлмайди. Шунда ҳам ташқи олам нарса ва ҳодисаларини шунчаки кузатиш билан чекланиб, ўз олдига уларнинг тартиб ва сабабларини тушуниб олиш мақсадини қўймаса, яна «Олий яратувчи вужуд ҳақидаги тушунчасиз узоқ яшайвериши мумкин». Лекин табиатнинг тузилишини билишга интилган киши илоҳий яратувчи тўғрисидаги фикрга келмасдан қолиши мумкин эмас. Дарҳақиқат, табиат шунчалар доно ва ақлга мувофиқ тузилганки, унга бир қараганда илоҳий кашфиёт маҳсули бўлиб қуринади. Локкнинг тарихий хизмати сенсуалистик билиш назариясини яратди ва инсон билимларининг ҳиссий билиш асосида келиб чиққанини асослади ҳамда туғма гоёлар тўғрисидаги таълимотни рад қилди.

¹ Гуннар Скирбекк Нилс Гилье. «История философии».— Москва, «Владос», 2000. Стр. 344.

Локк фалсафасидаги асосий тушунчалардан бири тажриба тушунчаси. Тажриба, Локкнинг фикрича, ташқи олам предметларининг сезги органларимизга таъсирidir. Бизнинг билишимиз, энг аввало, ҳиссий билиш бўлиб, у сезгидан бошланади. Локк тажрибани ички ва ташқи тажрибага бўлиб тушунтиради. Ташқи тажрибанинг объекти эса инсоннинг психик фаолияти ҳисобланади. Бизнинг барча билимларимиз ушбу икки манбадан келиб чиқади. Рефлексия ёрдамида инсон ҳиссий-эмоционал жараёнлар ҳақидаги билимларга, яъни рефлексив билишга эга бўлади.

Локк замонида предметнинг сифат ва хусусиятларини ҳам бирламчи ва иккиламчи сифатларга ажратиш одатий ҳол 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 узларида мавжуд ва улардан ажралмас, шунингдек, улар ҳиссий органлар томонидан адекват (аниқ) тарзда идрок этилади. Ҳиссий органларимиз томонидан инъикос этиладиган ранг, ҳид, таом, товуш каби сезгилар иккиламчи сифатлар ҳисобланади. Улар ҳис-идрок этувчига, яъни субъектга боғлиқ бўлади, шунинг учун ҳам улар субъектив сифатлардир.

Локкнинг ушбу иккиламчи сифатлар ва уларнинг субъективлиги ҳақидаги таълимоти XVIII аср Англия фалсафасида Берклини, яъни инглиз эмпирицизмни келтириб чиқарди. Локк фалсафий қарашларининг ноизчиллиги унинг билиш турлари ва ҳақиқат мезони ҳақидаги қарашларида ҳам кўринади.

Локк нуқтаи назарича, билишнинг энг ишончли тури индуктив билиш, яъни интуитив ҳисобланади. Куз ёруғликни бевосита сезганидек интуиция ҳам ҳақиқатни бевосита билишдир. Локкнинг таъкидлашича, индуктив билиш исбот талаб қилмайдиган билиш бўлиб, у скептицизмни рад қилишда муҳим восита бўлиб хизмат қилади. Билишнинг интуициядан кейинги ишончли тури ақлий (демонстратив) билиш ҳисобланади ва у бавосита билишдир. Билишнинг учинчи шакли ҳиссий билишдир. Локк фикрича, билишнинг бу тури ташқи оламдаги алоҳида предметларни идрок этиш билан чекланади ва билишнинг илк, энг қуйи босқичи ҳисобланади.

Шундай қилиб, Локк билиш жараёнининг бошланиши, инсон билими сезгиларидан, ҳиссий идрокдан бошланади, деб курсатади. «Тугилган боланинг онги оқ қоғоздек тоза бўлади», деган қоида Локка ҳам тегишли эди. Лекин у билишнинг мантиқий шакллари ҳам инкор этмайди. Ҳатто, уларни билишнинг юқори босқичлари, деб ҳисоблайди. Локк ижтимоий-сиёсий қарашларида табиий ҳуқуқ ва ижтимоий шартнома туғрисидаги таълимотни узица талқин қилади. Унинг фикрича, ижтимоий тараққиётнинг давлатгача бўлган даврида кишиларнинг эркинликла-

рини ҳеч ким чегаралаган эмас. Узоқ утмишда ҳар ким узига кераклича хусусий мулкка эгалик қилган, уларнинг манфаатлари ҳам қарама-қарши бўлмаган ва узаро келишиб яшаган. Гоббс айтганчалик, «Ҳамма ҳаммага қарши уруш» ёки «Киши кишига бўри» ҳолатида бўлмаган. Кишилар уртасидаги тинч муносабатлар бузилиб, таҳдидлар кучайиб бориши оқибатида ихтиёрий, узаро келишиб тузилган шартномалар вужудга келган. Ижтимоий келишувлар асосида жамиятни бошқаришнинг сиёсий ташкилоти, органи сифатида давлат вужудга келган. Локк фикрича, сиёсий бошқариладиган жамият мутлақ деспотизмни билдирмайди, балки маълум қонун-қоидалар орқали (конституциявий) бошқариладиган жамиятдир. Давлат жамиятда тартиб-интизом урнатиши ва фуқароларнинг хусусий мулкни ҳимоя қилиши лозим. У кишиларнинг шахсий даромадларини тенглаштириш, камбағалларга ёрдам бериш каби ижтимоий сиёсат билан шуғулланмаслиги керак.

Кишиларнинг ижтимоий ва иқтисодий тенглигини эмас, балки ҳуқуқий тенглигини таъминлаши лозим. Жамиятда ҳамма нарсанинг негизидан кишининг—шахсий—меҳнати—ётмоғи—лозим.—Локк—давлат—ҳокимиятининг бир жойда тупланишига қарши эди, у ижроия ва қонун чиқарувчи ҳокимиятни ажратиш тарафдори эди.

ЖАН МИЛЬЕ

(1664-65—1733)

Дин уламолари ва дворянларнинг пулга бўлган муҳтожликлари, давлатнинг молиявий танглиги ва қирол саройи анъаналарининг эҳтиёжларини қондириш мақсадида Людовик XIV солиқларни тинмай ошириш сиёсатини қўлади. Оқибатда XVIII аср урталарига келиб, француз деҳқонлари аҳволи оғирлашиб, жуда камбағаллашди.

Тукин-сочинликка бурканган дворянлар билан деҳқонлар ҳаёти уртасидаги тенгсизлик яққол кузга ташланарди. Бу пайтларда Жан Милье дайди руҳоний сифатида умрининг асосий қисмини деҳқонлар орасида утказганлиги учун уларнинг қизиқиш ва эҳтиёжларини яхши биларди. Шу боисдан бўлса керак, деҳқонлар қатори у ҳам дворян ва амалдорларни ёқтирмас эди. Ж. Милье таржимаи ҳоли туғрисида бизгача маълумотлар сақланиб қолмаган. Аммо Ж. Мильенинг 1664—1665 йилларда тутилган ва 1733 йилда вафот этган, деган хулосалар асослаб берилган. У Марнадаги Шалонда диний семинарияни тугаллаб, Этрепин қишлоғига руҳоний этиб тайинланади ва умрининг охиригача шу жойда яшайди. Ж.Милье вафотидан сўнг, унинг қоғозлари орасидан утмишдошларига қарата битилган учта салобатли манускрипт — «Менинг васиятларим» ёзуви топилади. Тез орада мазкур манускриптдан кўплаб нусхалар кучириб, уларни қимматбаҳо нархларда сотиб тарқатадилар. Қулёзманинг муқовасида шун-

дай ёзув битилган эди: «Мен хатоимни, адашганлигимни, алаҳсирашимни, одамларни маккор ва ақлсизлигини кўрдим, тушундим. Шунга нисбатан ғазаб ва нафратимни ҳис этдим. Ҳаётим давомида бу ҳақда гапиришга журъат этмадим. Аммо бу тўғрисида ўлимим олдидан ва ўлимдан сўнг айтаман».¹ Милъе қўлёзмасининг бошланишидаги унчалик катта бўлмаган кириш қисмида тан олинмишича, руҳонийлик мутахассислигини у ўз ихтиёри билан эмас, балки ота-онасининг хоҳиши билан танлаганлигини, илоҳиёт тўғрисидаги ёлгонни талқин этиб, одамларни шу гоёлар билан «боққан»лигидан виждони қийналганлигини эътироф этади. Бу ҳақда ўтмишдошлари олдида иқрор бўлмоқчи бўладию, бироқ унинг куч-қудратини кўрқув енгади ва сукут сақлашга мажбур бўлади.

Ж.Милъе руҳонийларга, черковга нисбатан ғазабини умр бўйи яшириб юрганлиги, «Менинг васиятларим» ёзуви саҳифаларида ўз ифодасини топади. «Муқаддас ёзув», «Ягона муносиб ҳукмдор — ақл бовар қилиб бўлмайдиган ҳукмдор» гоёлари унинг танқидий фикрларининг объекти ҳисобланади.

Евангелиянинг атрофлича таҳлили Ж.Милъени Исус Христоснинг ҳудолигини инкор этишга, унинг муқаддас ёзуви эса уйдирмалардан иборат эканлигига ишонч ҳосил қилади. Милъенинг асосий ҳужуми Худонинг оламини яратиши тўғрисидаги черков таълимотига қаратилган. Бунда у ҳамма учун маълум бўлган физикавий, мантикий асосларга таянади. «Художўйлар» айтадиларки, Худо мутлақ бўйсунмайдиган мавжудот, қолаверса, мустақил, такомиллашган мавжудот, ҳамма жойда у ҳозир у нозир. Мукаммал 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. Борлиқ ҳам яратилган эмас, унинг ижодкори ҳам йўқ. Ҳеч қандай тартиб, ҳеч қандай табиат қонуни табиат ҳодисалари устидан ҳукмронлик қилмайди. Яратувчига ҳам муҳтожлик сезмайди. Милъе табиий жон ҳақидаги Декарт Мальбранш ва Фенелон фикрларини ургана бориб, уларга қарши қатор муҳим эътирозларини илгари сурди. Декарт ва Мальбраншнинг таъкидлашича, руҳнинг моҳияти тафаккурдан, борлиқнинг моҳияти эса, интилишдан иборат фикр олмайдиган руҳни тасаввур қилиб бўлмайди.

¹ Милъе. «Завещание» Гана, 1937. Стр. 715.

² Ўша жойда, стр. 250.

³ Ўша жойда, стр. 431.

Милъе унга қушила олмайди. Тафаккур, унинг нуқтаи назарича, жоннинг моҳияти эмас, балки жонни уткинчи намуналаштиришдан бошқа нарса эмас, деб таъкидлайди. Фикрлаш жоннинг моҳияти, деб ҳисоблаганда, у вақтда жон яшамаган буларди, фикрлаш тўхтарди ва ҳар сафар фикрлашни бошлаганда қайтадан туғиларди. Тажриба шуни курсатадики, қаттиқ уйку пайтида жон фикрлашдан тўхтайди. Лейбницнинг бу муаммога оид хулосалари «тасаввурдаги онгсизлик» ҳақидаги таълимотига қарама-қарши улароқ, Милъе жонни билишни борлиқ билан боглайди.

Дин билан ақлни бир-бирига мос келмаслигини асослаган Милъе Бейл шубҳаларига қарама-қарши улароқ, «ақлнинг табиий нури»га қатъий ишониб, диннинг жоҳиллигини очиқ эътироф этади. Диннинг илдиизи деганда, Милъе табиий ҳолатдаги муъжизали нарсаларга соддадил одамларнинг муносабатларини, ундан фойдаланган алдоқчиларнинг гаразли ният ва мақсадларини кўради. Милъе ўз даврининг даҳрийси эди. Унинг намунали жамият қуриш тўғрисидаги таълимоти утопик характерга эга эди.

XVII—XVIII АСР НЕМИС ФАЛСАФАСИ

XVIII аср ўз асос-эътибори билан саноат ишлаб чиқаришнинг ривожлана бориши билан аҳамиятлидир. Бу жараён Германияда ҳам ўзига хос кўринишда шаклланиши билан аҳамиятга эгадир.

Уттиз йиллик уруш Германиянинг иқтисодийтини умумий турғунликка ва маълум маънода тушкунликка юз тутишига олиб келди. Мана шу тарихий жараёнлар натижасида Германия жаҳон савдосидан четга чиқиб қолган эди. Италия ва Германиянинг шу вақтгача мавжуд бўлган иқтисодий марказлари ўзининг илгариги аҳамиятини йўқотган эди. Қолаверса, XVI аср бошларидаги деҳқонлар уруши мағлубиятга учраганлигининг салбий оқибатлари ҳам ўз таъсирини кўрсатмоқда эди. Чунки ана шу оқибатлар натижасида мамлакатнинг сиёсий жиҳатдан парчаланиши кучайиб кетган эди.

Вестфалия сулҳ шартномаси (1648)га мувофиқ Шимолий денгизга чиқадиغان жойлар Голландияга, Балтика денгизига чиқадиغان жойлар эса Швецияга ўтди. Буларнинг ҳаммаси Германиянинг кейинги тараққиётга сезиларли даражада салбий таъсир кўрсатди.

XVIII асрда Европадаги бир неча давлатлар, шу жумладан Англия ва Францияда марказлашган давлат вужудга келган бўлса, Германия бу даврда 300дан ортиқроқ майда князлик, герцоглик, графлик ҳамда империя шаҳарларидан иборат бўлган кичик давлатларга парчаланиб кетган эди. Бу митти давлатлар бошида турган князь, граф-герцоглар мулкларни, ерларни ўзбошимчалик билан бошқарар, мустақил сиёсат юргизар эдилар. Улар императорга бўйсунмас, шунингдек, улар Германиянинг бир бутун бирлашувига асосий ғов булардилар. Бу жараён Пруссия қиролли-