

G.RUZMATOVA, D.RAXIMDJANOVA

**SHARQ VA G'ARB
FALSAFASIDAGI
ANTROPOLOGIK
MUAMMOLAR**



**ALFRAGANUS UNIVERSITY
NODAVLAT OLIY TA'LIM TASHKILOTI**

G.Ruzmatova, D.Raximdjanova

**SHARQ VA G'ARB
FALSAFASIDAGI
ANTROPOLOGIK
MUAMMOLAR**

DARSLIK

70220501 – Falsafa (sohalar bo'yicha)



**"TAFAKKUR" NASHRIYOTI
TOSHKENT – 2024**

UO'K: 1(1-15)(093)(075)

KBK: 87.3ya7

R 27

G.Ruzmatova, D.Raximdjanova. Sharq va G'arb falsafasidagi antropologik muammolar. [Matn]: Darslik. -Toshkent: "Tafakkur" nashriyoti, 2024. - 592 bet.

Mas'ul muharrir:

D.A.Pulatova, falsafa fanlari nomzodi, professor,
A.A.Muxamedov, falsafa doktori, dotsent

Taqrizchilar:

Sh.S.Agzamxodjayeva, falsafa fanlari doktori, dotsent,
G.K.Masharipova, falsafa fanlari doktori, professor,
A.Obidov, falsafa doktori (PhD), dotsent,
O.I.Stepanova, falsafa doktori, professor.

Darslik falsafiy antropologiyani rivojlanish tendensiyalari, oqimlari va maktablarining ijtimoiy hayotdagi o'rne, falsafiy-tarixiy asoslari bilan tanishtirish maqsadida yaratilgan. Mazkur darslik oliy ta'lim davlat standarti asosida, fanning namunaviy o'quv dasturiga mos ravishda, 70220501 – Falsafa (sohalar bo'yicha) mutaxassisligi magistr'lari uchun tayyorlangan. Darslikdan ta'limning barcha yo'nalish talabalari, magistr'lari, tadqiqotchi va fan o'qituvchilari hamda falsafa tarixini mustaqil o'rganmoqchi bo'lgan o'qituvchilar ham foydalanishlari mumkin. Darslikda "Sharq va G'arb falsafasidagi antropologik muammolar" faniga oid asosiy masalalar, tayanch tushunchalar, tushuntiruvchi nazariy matn, mavzularni mustaqil o'zlashtirish uchun savolnoma, testlar, glossariy, shuningdek, asosiy va qo'shimcha adabiyotlar ro'yxati berilgan.

Darslik "Ijtimoiy fanlar" kafedrasida (2023-yil 4-oktabr 4-son bayonnoma), Ijtimoiy fanlar fakulteti uslubiy kengashi (2023-yil 18-oktabr 3-son bayonnoma), "Alfraganus University" nodavlat oliy ta'lim universiteti kengashi tomonidan nashrga tavsiya etildi (2023-yil 30-noyabr 1-son bayonnoma).

Darslik O'zbekiston Respublikasi oliy ta'lim, fan va innovatsiyalar vazirligining 2024-yil 4-mart 55-son buyrug'iga asosan nashrga tavsiya etildi.

ISBN: 978-9910-9393-6-5

© **G.Ruzmatova, D.Raximdjanova, 2024-y.**

© **"Tafakkur", 2024-y.**

KIRISH

Darslik Kadrlar tayyorlash milliy dasturiga muvofiq holda, falsafani o'rganish asosida yoshlarni ma'naviy-axloqiy tarbiyalash jarayonida, ularning falsafiy tafakkurlash madaniyatini shakllantirish va rivojlantirish maqsadida yaratilgan. Mazkur darslik O'zbekiston Respublikasi Oliy ta'lim, fan va innovatsiyalar vazirligi tomonidan tasdiqlangan Davlat ta'lim standartiga asoslangan bo'lib, unga "70220501 – Falsafa (sohalar bo'yicha) magistratura mutaxassisligiga xos xususiyatlardan kelib chiqqan holda yondashilgan.

Darslik nazariy matn, mustaqil ta'lim savollari, adabiyotlar ro'yxati, glossariyni o'z ichiga oladi. Darslik "Sharq va G'arb falsafasidagi antropologik muammolar" fanidan magistratura bosqichida ma'ruza va seminar mashg'ulotlarini olib boruvchi professor-o'qituvchilarga, magistr-talabalarga hamda shu soha bilan qiziquvchilarga mo'ljallangan.

Darslikning maqsadi inson ongiga, talaba-yoshlar tafakkuriga uyg'onish va Yangi davr G'arb falsafasi mutafakkirlarining inson haqidagi fikrlarini singdirib, ularga nisbatan tanqidiy munosabatni shakllantirish, falsafa tarixini bilish shaxs dunyoqarashida tutgan o'rnini ilmiy nuqtayi nazardan tushuntirishdan, Sharq va G'arb falsafasining umuminsoniylik, tarixiylik va mantiqiylik xususiyatlarini tahlil etish va ma'naviyat tizimidagi ahamiyatini tushuntirishdan hamda ma'ruza va seminar mashg'ulotlarda, mustaqil ta'lim jarayonlarida manbalarga suyangan holda mustaqil fikrlashga imkon berishdan iborat. Mualliflar barcha o'rinlarda materialni imkon qadar tushunarli va aniq bayon qilishga intilgan, falsafa tarixidagi asosiy nomlar va tushunchalar bilan tanish, hamda birinchi manbalarga tayangan holda o'z falsafiy bilimni chuqurlashtirishga intiluvchi talabani nazarda tutishini hisobga olish zarur. Mualliflarga yo'llanadigan fikr-mulohazalar va e'tirozlar uchun oldindan minnatdorlik bildiradi. Bular kelgusidagi ishda imkon qadar hisobga olinadi.

1-mavzu. Falsafiy bilim tizimida falsafiy antropologiyaning predmeti va o'рни

Reja:

1. Falsafa tarixida antropatsentrizm.
2. Falsafiy antropologiya terminining mazmun-mohiyati.
3. Falsafiy antropologiya mustaqil bilim sohasi sifatida.
4. Zamonaviy antropologik renessans.

Tayanch iboralar: *falsafa tarixi, inson falsafasi, antropologiya, antropatsentrizm, antropologik renessans, antropomorfizm, mentallik, "falsafiy antropologiya".*

Falsafiy bilimlarning har bir sohasi o'z predmetiga, o'z kategoriyalar tizimiga, obyektga xos bo'lgan refleksiyaning ochishda muayyan izchillikka ega. Binobarin, eng avvalo, falsafiy antropologiya nima bilan shug'ullanishini belgilash zarur. Xo'sh, "Falsafiy antropologiya"ning o'zi nima? U bilan antropologiya va inson falsafasi o'rtasida qanday tafovut mavjud? Bu qachon vujudga keldi? Tabiatshunoslik borasidagi bilimlar insonning falsafiy ongi bilan qanday nisbatlanadi?

Falsafiy antropologiya – bu falsafaning bir bo'limi bo'lib, unda inson borliqning alohida turi sifatida o'rganiladi, inson tabiati va inson muammolari mushohada qilinadi, inson mavjudligi turlari tahlil qilinadi, olamning antropotsentrik lavhasining potentsiali namoyon bo'ladi.

Antropologiya XVIII asrda falsafiy bilimlarning mustaqil sohasi sifatida vujudga keldi. Biroq inson to'g'risida mulohaza yuritish faqat davrimizning imtiyozi emas. Inson atrof-olamining tuzilishi borasida mulohaza yurita boshlaganidan buyon o'zini-o'zi idrok eta boshladi. Men kimman va biz kimmiz? Bu kurrayi zaminga qayerdan kelib qoldik? Cheksiz tarixiy rivojlanishda (shundaymikin?) qayerga va nima uchun ketyapmiz? Bizni kurrayi zaminimizda yashovchi turfa xil tirik mavjudotlar

guruhidan nima ajratib turadi va nimalar ularga yaqinlashtiradi? Inson biologik tur sifatida o'zining intellektual va axloqiy takomillashuvi bilan o'zgaradimi? Uning ruhi qay yo'sinda rivojlanadi – olamni idrok etish yo'lida undagi o'zligini anglash yoki o'zini o'zi barbod qilish orqalimi? U atrof-olamni o'zgartiradimi yoki bil'aks, vaziyatning quli bo'ladimi? Har qanday fenomenni aftidan, quyidagi ikki xil usulda: yoki uni boshqa mavjudotlar yoki hodisalar bilan qiyoslash orqali, yoxud o'ziga xos bo'lgan noyob tabiatini ochib berish orqali idrok etish mumkin. Insonni "sirtidan" o'rganish uning tabiat (koinot) bilan, Xudo bilan, jamiyat (madaniyat) bilan, logos (mentallik) bilan munosabatlarini talqin qilishni ko'zda tutadi. Inson sir-sinoatiga "ichkaridan" yaqinlashish uning jismoniy, axloqiy, ma'naviy, hissiy, irodaviy va ijtimoiy mavjudligini idrok etish bilan bog'liq.

Bizning nazdimizda, tevarak-atrofimizdagi olamga falsafiy yondashuvlarning turfa xilligi tipologizatsiyalashgan bo'lishi mumkin. Jahon falsafasi tarixida Xudo, tabiat, jamiyat, logos va inson kabi fenomenlardan qay biriga mutlaq ustuvorlik berilganiga qarab dunyoqarashga doir turli munosabatlarni kuzatish mumkin. Shu munosabat bilan tabiat sentrizmi (kosmotsentrizm), teotsentrizm, sotsiotsentrizm (madaniy sentrizm), logotsentrizm va antropotsentrizm deya ataymiz.

Aksariyat faylasuflar olamni inson orqali, ya'ni uni olamning yaralishidagi asosiy qadriyati sifatida ko'zda tutgan holda baholaydilar. Agar qadimiy mifologiyaga murojaat qiladigan bo'lsak, u hali olamning lavhasini ajratmaydi. Mifologiyada tabiat, Xudo va inson qandaydir umumiylikda namoyon etilgan. Biroq antropomorfizm, koinot va Xudoning ongsiz ravishda insonparvarlashuvida antropologik markazlashuvning kelib chiqishi namoyon bo'ladi. Olamni idrok etish jarayoni eng boshidanoq insonning voqelikni olam bilan bog'liq bo'lgan allaqachon o'rnatilgan mezonlar asosida baholash qobiliyati bilan "yuklab qo'yilgan". Yevropa madaniyatida, xususan, qadimgi Yunonistonda Xudolar inson siymosi va unga o'xshash qiyofada yaratilganligi bejiz emas.

Insonning olamdagi o'rnini haqidagi antropotsentrik tasavvur Bibliya matnlariga xosdir. Antropotsentrizmning dunyoqarashga oid sujetlari insonning g'ayritabiiy mavjudot va yaratilmishlar toji sifatida yahudo-nasroniylik diniy ta'limoti tomonidan yaratilgan.

Ptolemey tomonidan ilgari surilgan va sxolastika namoyandalari tomonidan mafkuraviy idrok etilgan Koinotning geotsentrik tamoyili bilan antropotsentrizm g'oyasi ilmiy va falsafiy adabiyotlarda spekuliyativ ravishda bog'langan. Qadimgi falsafada Suqrot tomonidan antropotsentrizm tushunchasi shakllantirilgan. Uning fikricha, Koinot va inson azaldan ilohiy niyat bilan belgilab qo'yilgan oqilona va maqbul uyg'unlikdadir. Antropotsentrizm olamda noinsoniy obyektiv maqsadlarning mavjudligi va olamning inson uchun yaratishning maqsadga muvofiqligidan kelib chiqadi. Shu ma'noda, u teleologiyaning birmuncha izchil ifodalaridan birini namoyon qiladi.

Antropotsentrizm cherkovning diniy aqidalari asosida rivoj topgan bo'lib, u insonning "ilohiy vasiyat"ni bajarishga va "yangi ijod"ni amalga oshirishga ko'maklashishga jalb etilganligidan kelib chiqqan. Ushbu maslaklar kelgusida patristika namoyandalari tomonidan yanada rivojlantirildi. O'rta asrlar, umuman olganda, asosan antropotsentrik va geotsentrikdir.

Antropotsentrizm g'oyasi Uyg'onish davridan boshlab insonning o'ta tabiiy aloqalariga emas, balki uning o'ziga yanada ko'proq e'tibor qaratib kelmoqda. Ilm-u fanning rivojlanishi antropotsentrizm tomonidan tabiatdan unga xos bo'lgan muqaddaslik gardishini yulib olishga shay turgan inson tug'yonlarini sharaflash uchun qo'llanilgan. Bu kabi qarashlar Uyg'onish davri va Uyg'onish davridan keyingi davrlardagi insonparvarlik g'oyalari o'z aksini topgan.

Falsafiy adabiyotga antropotsentrik ko'rsatmalar kirib kelgach, ular falsafiy antropologiyaning shakllanishiga hissa qo'shdi. Binobarin, unga XVIII asr fransuz materialistlaridan bo'lgan D.Viko hamda dastlabki ma'rifatparvarlardan bo'lgan nemis mutafakkiri X.Volf asos solganlar.

“Antropologiya inson to‘g‘risidagi ixtisoslashtirilgan ta‘limot sifatida, chamasi XVIII asrda paydo bo‘lgan va o‘sha davrlardan buyon uning falsafiy bilimlar tarkibidagi o‘rni va uning madaniy ahamiyati o‘zgarishsiz qolmagan, – deya ta‘kidlaydi N.S.Avtonomova. Uning fikricha, antropologiyada “hatto ochiq-oydin ko‘rinadigan holatlar ham muammolashtirilib, yangi ilmiy ma‘lumotlar va ijtimoiy amaliyotlar ma‘lumotlarini ham hisobga olgan holda, qator yangi muammolar yuzaga keladi”.

Shunday qilib, falsafiy antropologiya olamning ibtidosi sifatida, bilish obykti va subykti sifatida insonning ustunligini ko‘zda tutadi. U o‘zining shunday jihatlari bilan tabiat sentrizmdan, logotsentrizmdan, teotsentrizmdan va sotsiotsentrizmdan farq qiladi. Ushbu ko‘rsatmalarni faqat ideal turlar sifatida tasniflash mumkin, albatta, shu sababli ular ko‘pincha aralashib, bir-biriga uyg‘unlashib ketadi.

Falsafiy antropologiya tushunchasining uch xil ma‘nosi. Mazkur tushunchalar uch xil ma‘noda qo‘llanilishiga aniqlik kiritsak, garchi ular mazmun jihatdan bir-biriga yaqin bo‘lsa-da, o‘ziga xos muammolar va yondashuvlar doirasini o‘z ichiga oladi. Umumiy mazmun birlashtirilgan – falsafiy antropologiya inson hodisasini tushunishga qaratilgan. “Antropologiya – boshqa gumanitar fanlarning davomli qatoridagi shunchaki tasodifiy fanlardan emas. Biz hech qachon o‘zimiz uchun tabiiy materiya, jonsiz materiya, nabotot va hayvonot olami sifatida muhokama qilinuvchi “mavzu”ga aylanib qolmaymiz. Ilm-u fan jabhasidan tashqaridagilarning barchasi insonning o‘ziga bo‘lgan antropologik qiziqishidan kelib chiqadi. Barcha fanlarning predmeti antropologiyada o‘zini anglab yetuvchi mavjudot sifatida idrok etib, o‘zini chinakamiga anglab yetishga intiladi”, – deya ta‘kidlaydi mashhur fenomenolog E.Fink.

Falsafiy antropologiya – bu, eng avvalo, falsafiy bilimlarning mustaqil sohasidir. XVIII asrda antropologik tadqiqotlarning o‘zini maxsus ajratish g‘oyasi tug‘ildi. I.Kant ushbu ko‘rsatmaning jo‘shqin darakchisi edi. Insonning noyob mavjudot ekanligi borasidagi ayrim va alohida faylasufona mulohazalar yuritish mumkinligi to‘g‘risidagi fikr unga tegishlidir. Inson falsafiy mu-

lohzalarning sirli va maftunkor obyektidir. Uning sir-sinoatini ochish uchun tuturiqsiz bo'lmagan va mustaqil vositalar zarur. Falsafiy antropologiya shu ma'noda mantiq, bilish nazariyasi, etika, estetika, falsafa tarixi kabi falsafiy bilimlarning an'anaviy sohalariga qarshi chiqadi. Falsafiy antropologiya bizning davrimizda yana 2 xil mazmun kasb etdi. O'tgan asrning 20-yillarida M.Sheler, A.Gelen, X.Plessner kabi mutafakkirlar tomonidan taqdim etilgan falsafiy yo'nalishlar alohida e'tirof etildi. Ushbu faylasuflar Kantga ergashgan holda inson haqidagi falsafa tomonidan to'plangan nafaqat tushuncha va sezgilarni ajratib olishga urindilar, balki ularni muayyan bir yaxlitlikda taqdim etishga ham harakat qildilar. Ular bevosita insonning tabiiy mavjudot sifatidagi muammosiga murojaat qildilar. Falsafiy antropologlar asrimiz boshlarida mazkur falsafiy oqimni – g'arb falsafasining pragmatizm, psixologik tahlil, fenomenologiya, strukturalizm kabi yo'nalishlariga qarshi qo'ydilar. Kant, aslida, inson to'g'risidagi to'plangan bilimlarni antropologik nuqtayi nazardan radikal falsafiy ifodalashni taklif qildi. Falsafiy antropologlar XX asr boshlaridagi ushbu vazifani saqlab qoldilar. Biroq ular ilmiy bilimlarni nafaqat umumlashtirishga, balki ochig'i, bilishning antropologik va noantropologik tamoyillarini ko'paytirishga ham da'vat qildilar. Mazkur tadqiqotchilar falsafiy antropologiyani birmuncha istiqbolli oqimlardan biri sifatida anglab yetar ekanlar, uning asosan falsafiy bilimlarni yanada chuqurlashtirishiga umid bog'ladilar. Biroq, Kantning dunyoqarashi (antropologik yondashuvni u shunday atagan) yoki Shelerning inson orqali ko'proq umumiy falsafiy muammolarga erishish mumkinligiga bo'lgan komil ishonchi maxsus fikrlash uslubini, voqe'likni anglab yetishning o'ziga xos usulini ishlab chiqishni nazarda tutmagan. Vaholanki asrimiz o'rtalarida dastlab insondan kelib chiquvchi va keyinchalik voqelikni talqin qilishda sof antropologik tamoyillarga rioya qiluvchi bu kabi mulohaza yuritishni rivojlantirish uchun maxsus antropologik munosabat zarurati mavjudligi tobora to'liqroq anglab yetila boshlandi. Aytish joizki, hayot haqida, tarix dinamikasi, madaniyat sir-sinoatlari to'g'risida so'z yuritish mumkin, biroq ayni paytda o'z

diqqat-e'tiborini faqat ushbu fenomenlarning antropologik o'lchoviga qaratish mumkin.

Falsafiy antropologiya bugungi kunda uchinchi ma'noni kasb etadi. Bu nafaqat falsafiy bilimlar sohasi, nafaqat muayyan falsafiy yo'nalish, balki mushohada yuritishning na rasmiy, na dialektik mantiq sirasiga kirmaydigan alohida usuli demak. Inson aniq vaziyatda – tarixiy, ijtimoiy, ekzistensial va psixologik yangi-cha antropologik fikr yuritishning boshlang'ich nuqtasidir.

Falsafiy antropologiya va ilmiy bilimlar: Falsafiy antropologiya fiziologlar, psixologlar, shifokorlar, kimyogarlar, madaniyatshunoslar tomonidan izlab topilgan ma'lumotlarni "asoslash" va "tartibga solish"ga intilgan holda, inson to'g'risidagi ilmiy bilimlar yig'indisi ustiga quriladimi? Nigohimizdan chetda qolmagan ushbu savolni birmuncha umumiyroq muammo sanalgan – falsafa va fanning o'zaro bog'liqligi nuqtayi nazaridan ham yoritish mumkin. Tabiiy falsafa, din falsafasi, tarix falsafasi, ijtimoiy falsafasi, inson falsafasi, estetika va etika kabi fanlar aniq tadqiqotlar sohasida yuzaga kelgan ma'lumotlardan foydalanadi. Tabiiy falsafa tabiatshunoslikka, tarix falsafasi tarix faniga, ijtimoiy falsafa sotsiologiyaga, inson falsafasi antropologiyaga, estetika san'atshunoslikka, etika esa axloq normalarini ishlab chiqishga tayanadi.

Darhaqiqat, bugungi kunda kamdan kam insonlar falsafiy antropologiya antropologiyani falsafiy bilimlar darajasiga ko'taradi degan fikrga amal qiladi. Shubhasiz, fanning umumiy yutuqlari falsafiy va antropologik fikrning rivojlanishiga ta'sir ko'rsatadi. Biroq inson to'g'risida yuritiluvchi falsafiy mushohadalar har doim ham tabiiy-ilmiy empirizm tomonidan qo'zg'atilmaydigan yakuniy, metafizik masalalarni hal qilishga chorlaydi. Aksariyat hollarda ushbu yakuniy masalalar muayyan bir tadqiqot ishining tor gorizonti tufayli xiralashib boradi.

Mamlakatimiz tadqiqotchilarining ilmiy yondashuvlarning ajoyib sintezi samarasini imkon qadar tezroq topish istagi faqat umidsizlikka aylangani bejizga emas. Faraz qilaylik: aniq fanlar qarama-qarshi ma'lumotlarni jamlaydi va biz, inson yaxlitligi g'oyasi bilan qurollangan faylasuflar, samarali sintezni amalga

oshiramiz, shunchaki aytadigan bo'lsak, faktlar empiriyasini birlashtiramiz.

Biroq, jumboq shundaki, inson to'g'risidagi eng muhim sezgi falsafada umuman aniq fanlar asosida emas, balki ko'pincha ularga xilof ravishda shakllanadi. Keling, tasvirlash uchun o'tgan asrni olaylik. Biologiyaning jadal rivojlanishi insonda tabiiy mavjudot sifatida sezilarli o'ziga xoslik yo'qligiga ishonishga olib keladi. U tadrijiy rivojlanishning yakun topishini namoyon qiladi va faqat ushbu nuqtayi nazardangina boshqa tirik mavjudotlardan farq qiladi. Pozitivizm ushbu ma'lumotlarga tayangan holda, insonning biologik organizm sifatida mukammal mavjudot ekanligi borasidagi g'oyani faraz qiladi.

Ushbu farazdan farqli o'laroq, yana boshqa bir falsafiy munosabat ham shakllanadi. Bu esa biologik nazariyadan tashqarida bo'lgan spekulativ faraz sifatida paydo bo'ladi. Avvaliga A.Shopengauer, keyinchalik F.Nitsshe insonning g'aroyib tirik mavjudot ekanligi borasida bosh qotira boshladilar. Sof falsafiy spekulyatsiya yo'li bilan, inson, ehtimol tabiiy maxluqotlar zanjiridan chiqib ketar, degan mulohazalar shakllangan. U eksentrik bo'lib, yaratilish toji borasida umuman hech bir taassurot qoldirmaydi. Bil'aks, biz agar insonni allaqachon jonzoat sifatida belgilangan, deya taxmin qiladigan bo'lsak, u holda inson toj emas, balki tabiatning muvaffaqiyatsiz mahsuli ekanligidan boshqa xulosaga kelib bo'lmaydi.

Agar insonni hayot faylasuflari kabi hali o'rnatilgan jonzoat emas deya hisoblaydigan bo'lsak (F.Nitsshe), u holda biologik tadrijda hech qanday avvaldan belgilangan rejaning o'zi mavjud emas. Binobarin inson qandaydir tabiiy zanjirni aslo tugatmaydi, balki shunchaki uning bo'g'inlaridan tushib qoladi. Insonni sotib olish sifatida baholanadigan hamma narsa aslida uning degeneratsiyasi jarayonidir. Ushbu mulohazalar falsafiy antropologiyani keskin o'zgartirdi. Hayot faylasuflari ilgari surgan turli xil taxminlar asrimizning ilmiy g'oyalariga ulkan ta'sir ko'rsatdi.

Shunday qilib, ba'zan "uyg'unlik"ka qaramay falsafiy antropologiyaning muhim tushunchalari yuzaga keladi. Aksincha, "uslublarni jamlash", so'ngra esa "sintez"lashga o'tish istagi

ko'pincha uzoq nazariy turg'unlikni vujudga keltiradi. Tabiiyki, aniq fanlarning insonni anglab yetishdagi muvaffaqiyatlarining ta'sirchanligiga hech kim shubha qilmaydi. Lekin aynan shu narsa ilmiy stereotiplardan va keraksiz takabburlikdan xalos qiluvchi antropologik farazlarni rivojlantirishni talab qiladi.

Shu o'rinda ta'kidlash joizki, ma'rifatparvarlar asriga qadar rivojlangan yangi antropologiya aniq fanlarning birmuncha sezilarli ta'sirini boshidan kechirgan. Shu tariqa XVII asr faylasuflari fikrlashning o'zlari taxmin qilganlaridek, "aniq tabiiy bilimlar"ni tasniflovchi uslubidan g'oyat ilhomlanganlar. Dekart va Spinozalar geometrik usullarga qiziqqanlar. Jon Lokk esa tafakkurni o'rganar ekan, muammolarni talqin qilishda empirik yondashuvga yuksak baho beradi. "Bu g'oyalar tarixidagi haqiqatan ham g'alati voqea, – deb yozadi E.Kassirer, – eng buyuk va eng kuchli geometrlardan biri O'rta asrlar falsafiy antropologiyasining kechikkan ritsariga aylandi". Bunda Kassirer 16 yoshida konus kesimlari haqida risola yozgan hamda mazkur geometrik tadqiqotlarning yangi va nihoyatda samarali maydonini ochgan B.Paskalni nazarda tutgan.

Geometriyaga bo'lgan qiziqish Paskalning matematika hech qachon inson haqidagi haqiqiy ta'lim vositasiga aylanishi mumkin emas, degan xulosaga kelishiga imkon berdi. Geometrik faraz sifatida "fikrlaydigan qamish" borasida so'z yuritish hatto kulgili ham. Shu sababli faylasuf uchun sun'iy insonni yaratishga yo'l qo'yib bo'lmaydi – binobarin uni qanday bo'lsa, shunday ko'rinishda tasvirlashi lozim. Shu tariqa, "aniq tabiatshunoslik"ka tanqidiy jihatdan qayta baho berish Paskalning muhim antropologik xulosalarga kelishiga imkon yaratdi.

Tabiiyki, falsafiy antropologiya tabiatshunoslikning aniq kashfiyotlariga munosabat bildiradi. Biroq u yanada ko'proq darajada fanning shakliga bog'liq. Shunday qilib, yangi davrda original kosmologiya, N.Kopernik tomonidan asoslab berilgan geliotsentrik tizim antropologik ta'limot negiziga aylandi. Kopernik kashfiyoti tufayli yuzaga kelgan aqliy tanazzulni bartaraf etish uchun XVII asrdagi barcha metafiziklar va olimlarning jamoaviy sa'y-harakatlari zarur bo'lgan.

D.Didro XVIII asrda fan sohasida matematikaga ustuvorlik berilganligini rad etib bo'lmashligini ta'kidladi. Garchi D.Yumda Nyuton usullarini axloqni o'rganishda qo'llash mumkin degan fikr mavjud bo'lsa-da, I.Kantning o'zi inson bilimlarini tavsiflar ekan, matematika umuman biologiyadan past, degan Nyutonning mexanikasiga murojaat qildi. XIX asrning birinchi yarmida I.F.Gerhart kabi metafiziklar va G.T.Fexner kabi psixologlar ham ishladilar, ular matematik psixologiyaga asos solishga umid bog'ladilar, antropologik qarashlar tadrijning biologik nazariyasiga ulkan ta'sir ko'rsatdi. Ular XIX asrning ikkinchi yarmida psixologiya, tarix, sotsiologiya kabi fanlar o'zlarining inson to'g'risidagi fanlar borasidagi nuqtayi nazarlarini ilgari surdilar. G.Tenning ta'kidlashicha: "Va nihoyat ilm-u fan insonlarga yetib keldi. Uch asr mobaynida u o'zining o'lchov kuchini isbotlagan holda aniq va barcha narsani qamrab oluvchi vositalar bilan qurollanib, orttirgan tajribasini aynan inson qalbi sari yo'naltirgan. Inson tafakkuri o'z mazmuni va tuzilishining rivojlantirish jarayonida ildizlarining cheksiz tarixga chuqurlashuvi va uning gullab-yashnagan cho'qqilarining borliqning mukammalligidan yuksalishi – mana shular uning predmetiga aylandi".

Pozitivistik an'analarning darakchisi Ten edi, unga ko'ra ilm-fan nihoyat unga yetib borishi bilanoq hamonki falsafani inson borlig'i sohasidan surib chiqarish mumkin, muayyan bilimlarning yutuqlari XX asrda yanada muhimroq bo'ldi. Fizika, biologiya, madaniyatshunoslik, tarix va boshqa ko'plab fanlar g'oyat ko'p hayratomuz kashfiyotlarni amalga oshirdi. Ushbu to'plangan empirizmni falsafiy o'rganish zarurati aksariyat hollarda ortiqcha deb hisoblanishiga olib keldi. "Men shunday xulosaga keldimki, – deya izoh beradi N.Amosov, – falsafaning zarurati yo'q. Bu shunga olib keldiki, to'plangan empirizm falsafiy o'rganishga bo'lgan ehtiyoj ko'pincha ortiqcha hisoblangan. "Men shunday xulosaga keldimki, – deb yozadi N.Amosov, – falsafaning keragi yo'q. Noaniq va mavhum uydirmalar kerak emas. Barcha mavjud narsalarni izohlash uchun tabiiy ilmiy yondashuv mumkin bo'ladi. Yo'q, marksistlar, shoshilmanglar, bu 100 yil

avval G.Spenser pozitivizmi timsolida bo'lgan. Endilikda fanning xazinasini boshqacha. Mana mening dalillarim: Aqlning umumiy algoritmi va inson biologiyasi. Darhol yakuniy xulosamni aytaman: inson biologiyasi hali aqldan ko'ra kuchliroq.

Har qanday psixologik, sotsiologik, iqtisodiy, tarixiy, lingvistik yoki kibernetik nazariya negizida inson tamoyilining muayyan falsafasi yotadi. Ushbu ilmiy fanlarning shu darajada rivojlanishi insonning umumfalsafiy tamoyillarini doimiy qayta ko'rib chiqishga majbur qiladi.

Zamonaviy falsafada bilimlarni antropologizatsiya qilish jarayoni aniq-ravshan aks etgan. Bu metafizik muammolarni hal qilish borasida mavhum, asoslanmagan yondashuvni yengib o'tish va ularni inson fenomeni orqali idrok etishga urinishi istagida ifodalanadi. Falsafaning muayyan an'anaviy mavzularining antropologik asoslarini izlash zamonaviy falsafiy refleksiyaning o'ziga xos belgisidir.

Falsafaning bir qismi bo'lgan falsafiy antropologiya, falsafani to'raligicha almashtirishga mutlaqo da'vo qilmaydi. Biroq uning umumiy dunyoqarashga oid ko'rsatmalari borliqning yakuniy savollarini anglab yetish uchun yangi evristik imkoniyatlarni izlab topishga yordam beradi. Falsafiy antropologiya falsafiy bilimlarning turli sohalari bilan, ilm-fan bilan muloqotga kirishar ekan, inson fenomeni, inson mavjudligi usullari, insonning o'ziga xos xususiyatlari, insonning burchlari kabi muhim masalalarni talqin qilishda yangi yondashuvlarni izlaydi.

Mustaqillik yillarida inson tabiatini chuqurroq o'rganish va undagi salbiy mayllarni bartaraf etishga yordam beradigan falsafiy qarashlarga ehtiyoj vujudga keldi. Shuni ta'kidlash joizki, ayrim kishilar millat, Vatan, xalq manfaatlariga zid ravishda jamiyatdagi mavjud qonun-qoida va me'yorlarni poymol etib, ko'proq g'arazli maqsadlarini amalga oshirishga va turli ixtiloflarni keltirib chiqarishga harakat qiladi. Shunday niyatlar yo'lida hatto jinoiy guruhlarga birlashadilar; jamiyat taraqqiyoti uchun muhim ahamiyatga ega bo'lgan davlat dasturlarini amalga oshirishga to'sqinlik qiladilar. Shuningdek, ular milliy totuvlik, tinchlik va barqarorlikka rahna soladi, ma'naviy-

axloqiy muhitni buzadi, kishilarning ijtimoiy adolatga bo'lgan ishonchini susaytiradi, barkamol insonni voyaga yetkazishga qarshilik ko'rsatadi. Ular turli ziddiyatlarni keltirib chiqaruvchi firibgarlar, hokimiyatga intiluvchi ekstremistlar, korrupsiya va jinoyatchilik olami vakillari, giyohvand, poraxo'r, terrorchi va shuhratparastlar kabi jamiyat uchun noxush odamlardir.

Insonni falsafiy bilish va tahlil etishda ana shunday kishilar mavjudligini e'tiborga olish muhimdir. Demokratik jamiyat inson huquqlarini ta'minlashni o'z oldiga maqsad qilib qo'yar ekan, bunday kishilarni tarbiyalashga, ularni ijtimoiy foydali mehnatga jalb etishga, kishilar ongida milliy manfaat va ijtimoiy qadriyatlarni rivojlantirishga alohida e'tibor beradi. Shaxs erkinligi va tarixiy zarurat bir-biri bilan uzviy bog'liq tushunchalardir. Mamlakatimizning taraqqiyot yo'lida paydo bo'lgan qiyinchilik va muammolar mohiyatini anglash shaxsni o'z bilimi va mahoratini oshirishga, yuksak g'oyalarga sodiq bo'lib yashash va ularni jadal amalga oshirishga undaydi.

Inson mohiyatini falsafiy bilish ulkan tarbiyaviy ahamiyatga ham ega. Inson falsafasi har bir yangi tarixiy davrda inson mohiyati, uning jamiyatda tutgan o'rnini va ahamiyatini chuqurroq anglashga yordam beradi. Insonga xos xususiyat va fazilatlarni bilish orqali talaba o'zida shunday sifatlarni shakllantirishga intiladi. Bunday fazilatlar falsafa va boshqa ijtimoiy fanlarni o'rganish va umuman, ta'lim-tarbiya jarayonida shakllanadi. Zamonaviy bilim va yuksak insoniy fazilatlarni egallash orqali O'zbekistonda ozod va obod jamiyat qurish vazifalari uyg'unligini ta'minlashga erishish butun ta'lim-tarbiya ishimizning bosh mezoni va uning oldida turgan muhim vazifadir. Jamiyat nima? Insoniyat azal-azaldan jamoa bo'lib yashaydi. Yer sayyorasi uning abadiy makoni, umumiy Vatanidir. Quyosh tizimidagi ana shu mitti sayyorada yashayotgan odamlar oilasini jamiyat deb atash odat tusiga kirgan. Demak, umumbashariy ma'noda jamiyat odamzodning umri, hayoti o'tgan hamma davri, joy va hududi bilan bog'liq barcha o'zgarish va jarayonlarni ifoda etadi. Shu bilan birga, biror davlat hududidagi odamlar hayoti, sivilizatsiyaning muayyan davrlaridagi turmushga nisbatan ham

ushbu tushuncha qo'llanadi. Har qanday holda ham, u umumiy tushuncha bo'lib, ayrim odam va alohida shaxs jamiyat a'zosi deb ataladi.

O'z-o'zini nazorat qilish uchun savollar:

1. Falsafiy antropologiya fanini qanday ifodalash mumkin?
2. "Falsafiy antropologiya" iborasi qaysi ma'noda qo'llaniladi?
3. Antropotsentrizm dunyoqarashga oid ko'rsatma sifatida nimalardan iborat?
4. Hozirgi davr falsafasida antropologik renessans nimada namoyon bo'ladi?
5. Falsafiy antropologiya bilan inson haqidagi ilmiy bilimlar nisbati qanday?

FALSAFA TARIXIDA INSON MUAMMOSI

2-mavzu. Qadimgi hind va xitoy falsafasida inson tavsifi

Raja:

1. Hindistonda inson to'g'risidagi dastlabki falsafiy fikrlarning vujudga kelishi.
2. Qadimgi hind vedalarida inson talqini.
3. Qadimgi xitoy manbalarida inson haqidagi dastlabki fikrlar rivoji.
4. Odamzod hayotida kosmos bilan munosabat.

Tayanch iboralar: *vedalar, upanishadlar, atman, braxman, dao, daosizm, in va yan, cheksiz koinot.*

Cheksiz koinotda suzib yurgan moviy sayyoramiz ulkan Gallaktikaga nisbatan go'yo chang zarrasidek kichik o'lchamga ega. Boz ustiga, agar u Quyoshga jindek yaqinlashsa – kuyib ketishi, arzimas masofaga uzoqlashsa muzlab qolishi tayin. Bir tomonda taftli-haroratli Quyosh, bir tomon – cheksiz zulmat, sovuq Koinot. Yer shu oraliqda o'z yo'nalishidan og'ishmay yo'l bosadi. Mana shu Sayyora Yaratguvchi tomonidan butun insoniyatga makon qilib berilgan. Insoniyat shu davrga qadar minglab yillarga teng bo'lgan taraqqiyot davrini bosib o'tdi. Undan oldin nima bo'lgani bizga qorong'u. Shu bois ham biz bir necha ming yillik tarix haqida ma'lumotga egamiz, xolos.

Ammo insoniyat hamon ko'plab savollarga aniq javob berish imkoniyatiga ega emas. Ilm-fan qanchalik rivojlangan bo'lmasin, baribir, insoniyatning borliq, koinot haqidagi bilimlari cheklangan. Borliq haqidagi qarashlar qadimdan mavjud bo'lib kelgan. Vedalarning falsafiy tahlili Upanishadlarda ham bu haqda qarashlar mavjud.

Upanishadlarning asosiy mavzusi falsafiy muammolar hisoblanadi. Biz bilamizki, falsafada asosiy muammo – bu inson muammosi hisoblanadi. Shundan kelib chiqqan holda,

Upanishadlarda asosan “Biz qayerdan kelganmiz?”, “Qayerda yashayapmiz?” va “Qayerga ketamiz?” mavzuyidagi savollar bahs munozarali savollar hisoblanadi.

Bu savollarga javoblar xususida hozirda ham bir nechta nazariyalar mavjud. Ammo haligacha yakdil bir to‘xtamga kelingani yo‘q. Bu borada doim dunyo olimlari o‘rtasida bahs munozara davom etmoqda.

Umuman olganda, Upanishadlarning asosiy mavzusi falsafiy muammolar hisoblanadi. Svetashvatarani boshlanishida biz shunga duch kelamiz, – “Biz qayerdan kelganmiz? Qayerda yashaymiz? va Qayerga ketamiz?”.

Biz qayerdan paydo bo‘lganmiz? degan savolga javobni, ya’ni paydo bo‘lish haqidagi qarashlarni “Prashana” upanishadida uchratamiz.

Qayerda yashayapmiz? degan savolga javobni “Shvetashvatara” upanishadida uchratamiz. Bunda asosan Atman (subyekt) va Brahman (obyekt) o‘rtasidagi munosabatlar haqidagi qarashlarni uhratishimiz mumkin.

Qayerga ketamiz? degan savolga javobni “Tayttriy” upanishadida ko‘ramiz.

Shuningdek, Upanishadlarda Yaratilish jarayonini ko‘proq biz falsafiy jihatlarni Atman va Braxman o‘rtasida ko‘ramiz. Bunda Yaratuvchi va Ruh o‘rtasidagi munosabatlar ta’riflanib, borliq va insoniyatning mavjudlik sababi, “Bu ichki Atman barcha narsalarning vujudga kelishida qatnashadi. Jumladan, bosh – agnidan, ko‘z – quyosh va oydan, quloq – to‘rt tomondan, nutq – Vedalardan, nafas – vayudan, yurak – butun dunyo va yerdan paydo bo‘ladi va Atman bularning barchasida qatnashadi”. Xitoy falsafasida Atman tushunchasi (Li) tushunchasi sifatida talqin etiladi. XII–XIII asrlarda yashagan xitoy faylasufi Chju Si ta’limotida u (Li) boshqa faylasuflarga nisbatan aniqroq ifodalangan. “Sin shan shakllar chegarasidan tashqarida joylashgan va nafaqat shaklga, balki soyaga ham ega emas – bu Lidir. Sin sya yoki shakllar chegarasi ichida joylashgan, hissiyot va qiyofaga ega bo‘lgani esa – ashyodir”. Ashyo lining muayyan hodisasini ifodalaydi. Qandaydir (Li) bo‘lmasa, shunday ashyo

ham bo'lmaydi. Chju Si aytadi: "Qachonki qaysidir ish amalga oshirilsa, bunda qandaydir Li mavjud".

"Li tabiiy yoki sun'iy bo'lsin, barcha narsalarda mavjud. "Chju Si yuy ley" da aytiladi: (Savol:) "Qanday qilib sinovga uchragan va jonsiz ashyolar ham tabiatga ega bo'lishi mumkin?" (Javob:) "Ular borligining birinchi onlaridanoq Liga ega bo'ladilar. Shu bois koinotda tabiatga ega bo'lmagan bironta ham ashyo yo'q deyiladi". Chju Sining shogirdi savol beradi. (Savol:) "Ashyo hissini yo'qotganlar Liga egami?" (Javob:) "Ular Liga aniqroq egalar. Masalan, qayiq faqat suvda harakatlana oladi, arava esa – faqat quruqlikda" (o'sha joyda). (Savol:) "Sinovga uchragan va jonsiz ashyolarda Li bormi?" (Javob:) "Ashyo bor ekan, uning Lisi ham bo'ladi. Falak mo'yqalam yaratmadi – inson uzun va mayin sochlarni oldi va uni hosil qildi – lek mo'yqalam bor bo'lsa, uning Lisi ham mavjud". Bundan shunday xulosa qilish mumkinki, yozuv mo'yqalamida joylashgan Li – shu mo'yqalamning tabiatidir. Bu koinotdagi barcha ashyo turlariga ham taalluqli: har bir turning o'z lisi bor, shuning uchun qaysidir turdagi ashyolar bor yoki yo'qligidan qat'i nazar bu turning lisi ularning tabiatini tashkil etadi. Ular qanday bo'lsa, ularni shunday qiladigan narsa – Lidir.

Qadimgi hind donishmandi Uddalaki Aruni Chxandogya Upanishadda o'z o'g'li Shvetaketga, obyektiv tarzdagi mavjudlik (Brahman) qat'iy ravishda tirik va notirik tabiatning barcha hodisalarida mavjud hamda bir vaqtning o'zida bu oliy obyektiv substansiya subyektiv, individual ibtido (Atman)ga tengligini nasihat qiladi. Mantiqiy baho jihatdan aytish mumkinki, Braxman – bu metafizik mavhumlik, aniqlanmagan o'xshashlik yoki turg'unlik emas, balki u butunlay haqiqiy mavjudlikni bildiradi. U tirik dinamik ruh va mavjudlikning cheklanmagan turli ko'rinishidagi shaklidir.

Bu har bir inson tafakkur qilishni boshlar ekan, u o'zi tomonidan qo'yilgan turli savollarga javob topishga harakat qiladi. Bu savollar ichida eng birinchi va muhimi uning o'zi haqidagi, ya'ni o'zining qayerdan paydo bo'lganligi, yoki kim tomonidan yaratilganligi va yoki hozirgi yashayotgan yerga qachon kelib qolganligi haqidagi savollardir. Bu savollar va

bularga beriladigan taxminiy javoblar har bir insonning yashash tarzi, e'tiqodi, va hatto hayot ma'nosini belgilab beradi. Yana shuni alohida ta'kidlash kerakki, har bir fanning boshlang'ich nuqtasi shu savollarni bilishga qaratilgan.

Borliq haqidagi qarashlar, asosan, Prashna Upanishadida keltirilgan. Prashna Upanishadida "Borliq qanday paydo bo'lgan?", "Hayot qanday paydo bo'lgan?" hamda "Biz qayerdan paydo bo'lganmiz?", degan savollar bosh muammo qilib qo'yiladi. Bunda hayot va barcha jonzotlarning paydo bo'lishi, undan so'ng, tabiat va insonga zarur bo'lgan oy, kun, yil va joylarning paydo bo'lishi haqidagi qarashlar ham mavjud.

Prashna Upanishadida borliq to'g'risida tushunchalar to'g'risida 6 savolda to'liq ochib berilgan. Bu jarayon ustoz va shogird o'rtasidagi suhbat tarzida keltirilgan. Shogird o'ziga ma'lum bo'lmagan sirli bilimlar haqida savollarni birma-bir so'raydi. Ustoz Rigveda va Yajurvedadan dalillar keltirib savollarga oydinlik kiritgan.

1. Ya'ni Atman so'zi mavjudlik ma'nosini bildirib, u ong, nutq va nafasdan iborat. Bu tushuncha ilk bor Upanishadlarning Shvetashvatara Upanishadida ishlatilgan. Upanishadlarda o'rganish obyekti hisoblanadi va birinchi savolda quyidagicha ifodalanadi.

Birinchi savol. Bir kuni shogird Kabandhi Katyayana ustoz avliyo Pippadala oldiga kelib so'radi: – "Barcha yaratilgan narsalar qayerdan kelgan?". Ustoz shunday javob berdi: – "Boshlanishida yaratilish jarayoni uzoq davom etgan. Yaratuvchi meditatsiya jarayonida bo'lgan. Shundan so'ng Nur, Materiya va Mavjudlik, Hayot paydo bo'lgan. Quyosh bu – hayot, Oy bo'lsa materiyadir. Hamma shakllar, qattiq va yumshoq materiya mavjud. Quyosh tongda Sharq tomondan ko'tarilgandan so'ng, u butun Sharqqa hayot yorug'ligini beradi va keyin Janubga, g'arb va shimolga yashash uchun hayot yorug'ligini beradi. Ko'tarilgan quyosh huddi olov singari. Bu haqda Rigvedada shunday deyilgan: "Quyosh oltin nurlar jilosida ko'tariladi! Quyoshning minglab nurlari yuzlab joylarga doimiy ravishda o'z nigohini tashlaydi". Keyin Yaratuvchi yil vaqtlarini yaratadi. Buning ikki yo'li bor. Biri

janub yo'li bo'lsa, biri shimol yo'lidir. So'ngra Yaratuvchi kun va tunni ham yaratdi. Kun bu – hayot bo'lsa, Tun bu – materiyadir. Kimdir kunni yoqtirsa, kimdir tunni yoqtiradi”.

Bizga ma'lumki, Quyosh o'z sistemasidagi yagona yorug'lik manbai hisoblanadi. Texnologiyada erishilgan yutuqlar shara-fi bilan astronomlar Oyning yorug'lik manbai emasligini, balki u bor yo'g'i Quyoshdan unga yetib keladigan yorug'likni aks ettiruvchi ekanligini kashf etdilar. Bu haqda Qur'onda shunday deyilgan: “Ko'rmadingizmi, Alloh yetti osmonni qanday qavat-ma-qavat qilib yaratdi. Oyni ular ichida nur qilib, Quyoshni esa chiroq qilib qo'ydi. (“Nuh” surasi 15-16 oyatlar)” .

2. Ya'ni Brahman rivojlanish, evolyutsiya, ruhiyat, mavjudlik va abadiylik ma'nolarida keladi. Bu atama ilk bor Atharvavedada ishlatilgan. Upanishadlarda u asosan, subyekt hisoblanadi va bu ikkinchi savolda quyidagicha ifodalanadi.

Ikkinchi savol. Bir kuni Bhargava Vaidarbhi ustozidan so'radi: – “Qanday kuchlar yaratilish jarayonini saqlab turadi va qancha hayot chiroqlarini Yaratuvchi o'zida ushlab turadi, ularning hammasida Oliy ruh ishtirok etadimi?”. Ustoz javob berdi: – “Bu kuchlar – koinotda, olovda, havoda, suvda, yerda, tovushda, aqlda, ko'z va quloqdadir. Bu kuchlar hayot chiroqlarini yoritadi va biz buni to'g'ri anglay olishimiz va ulardan to'g'ri foydalanishimiz kerak” .

3. Ya'ni Prana tushunchasi hayot degan ma'noni bildiradi. Kengroq ma'noda, hayotning paydo bo'luvchi kuchi va borliqning tabiiy rivojlanishida hayotiy energiya hisoblanadi. Prana tushunchasi hind tibbiyot kitobi Ayurveda va Yogada asosiy tushunchani tashkil qiladi va uchinchi savolda quyidagicha ifodalanadi.

Uchinchi savol. Bir kuni Kausalya Asvalayana ustozidan so'radi: – “Ustoz hayot qanday paydo bo'ladi? Qanday qilib borliqdan tashqarida va borliq ichida bu jarayon yuz beradi?” Ustoz javob berdi: – “Hayot – Oliy mendan kelib chiqadi. Hayot – bu Prana tushunchasi bilan ifodalanadi. Pranadan Apana, Smana, Vyana va Udana tushunchalari kelib chiqadi. Apana va

Smana yetti olovdan kelib chiqqan bo'lsa, Vyana – Havo, Udana – bu olovdir”. Bunda ustoz olovni nur tushunchasi bilan bog'laydi.

Aynan shunga o'xshash holatni Ishroq falsadasida ham ko'rishimiz mumkin. Ishroq falsafasining asoschisi Suhravardiyning fikricha, Materiya tushunchasi zulmat tushunchasiga hamohangdir. Jism – materiya belgisi. U jismni birlashish va ajralish xususiyatiga ega tashqi oddiy, juz'iy substansiyasi(javhari)dir. Ushbu substansiya o'z mavjudligiga ko'ra jism deb ataladi, shakl ko'rinishiga qarab quyi materiya deyiladi. Zulmatning aksi Nurdir. Umuman mavjudlik olami Nurlar olamidir. Koinot nur va zulmatning 18 ming olamidan tashkil topganligi haqidagi fikrni ham Suhravardiyda uchratish mumkin.

4. ya'ni Hiranyagarbha intellekt yoki oliylik ma'nosida keladi. Upanishadlarda u oliy men ma'nosida keladi va bu to'rtinchi savolda keladi.

To'rtinchi savol. Bir kuni Sauryayani Gargya ustozidan so'radi: – “Nima uchun insonlar uxlaydi yoki uyg'oq bo'ladi? Bunga ham Oliy men aloqadormi?” Ustoz javob berdi: – “Buning sababi kechasi quyosh yo'qligida” .

Aynan bu tushuncha Gegelda dunyoviy aql tushunchasi bilan izohlanadi. Dunyoviy aqlga o'xshab Hiranyagarbha ham barcha narsa yaralish jarayonida undan boshlanib yakunda ham unga qaytadi.

5. Ya'ni Om yoki AUM atamasi Braxmanning tabiati va uning aniq xarakterini bildiradi. Upanishadlarda bu tushuncha aniq, keng va to'la simvoldir va beshinchi savolda quyidagicha aniqlanadi.

Beshinchi savol. Bir kuni Saibya Satyakama ustozidan so'radi: – “Nima uchun insonlar hayotining so'nggi paytlarida Omga murojaat qilishadi? U nima?”. Ustoz javob berdi: – “OM ya'ni AUM – Braxmanning tabiati va uning aniq xarakterini bildiradi. AUM – bu aniq, keng va to'la simvoldir. U yuqori ruhning uchta sifatini bildiradi.

“A”– bu Braxman – yaratuvchi,

“U” – bu Vishnu – himoya qiluvchi,

“M” – bu Shiva – vayron qiluvchi.

Om bu hayotning asosiy belgisi hisoblanadi” .

6. Ya’ni Para tushunchasi yuqori degan ma’noni bildiradi. Upanishadlarda bu tushuncha yuqori bilim tushunchasi bilan ifodalanadi hamda bu bilim doirasida oliy menning oltita shakli ishtirok etadi.

Oltinchi savol. Bir kuni Sukesha Bhadvaja ustozidan so’radi: – “Siz Oliy Menning oltita shaklini bilasizmi?”. Ustoz javob berdi: – “Oliy Menning Oltita shakli quyidagilar: havo, olov, suv, tuproq, his qilish va aql. “Men” hammasidan oldin efirda paydo bo’ladi, efirdan havoga, havodan olovga, olovdan suvga, suvdan tuproqqa, tuproqdan o’simlikka, o’simlikdan ozuqaga, ozuqadan odamga o’tadi. Bunday holatda, inson ozuqani mavjudligidan energiya olib yashaydi” .

Vedalar falsafasini o’rgangan Ramanuja fikricha, materiya, ya’ni moddiy dunyo har xillikni o’z ichiga oladi. Moddiy dunyo bu Braxmaning ko’rinishi hisoblanib, sarob (illuziya) bo’lmay, haqiqiydir. Braxma – bu substansiyadir; moddiy dunyo esa oqibatdir. Ramanuja olamning namoyon bo’lishini jismlarning, ya’ni narsa va hodisalarning kelib chiqishi orqali ifodalaydi. Uning fikricha, jismlarning parchalanishi olamning namoyon bo’lmasligidir. U shu yerda biroz adashadi, chunki har qanday jism paydo bo’lish jarayonida ma’lum bir jismlar parchalanishi orqali sodir bo’ladi.

Uchta anglab bo’lmaydigan substansiyalar:

- 1) prakriti yoki materiya;
- 2) zamon va makon;
- 3) suddhata yoki haqiqiy materiya.

U hamma narsani biladi. Bu harakatlanayotgan dunyoning rivojlanishi va o’zgarishi Xudo tomonidan boshqariladi. Shu sababli siz o’z huzur-halovatingizni – faqat shu dunyodan topasiz. Avrobinda Ghoshning fikricha: – “Veda taronalari hamda Upanishadlarda uning sifatleri va qudratini o’zida mujassamlagan turli nomlar ostidagi yagona llohn tarannum etgan”. Bu degani, hali minglab yillar oldin Xudoning birligi g’oyasi biror boshqa din asoschisi tomonidan endigina targ’ib qilinayotgan bir davrda,

hinduyizm uni e'tirof etib, Vedalarda yagona Iloh haqiqati g'oyasi allaqachon ilgari surilgandi. Masalan, Vedalar va Upanishadlarda matnlarda keltirilishicha:

“U pok va poklaydi” (Rig.VIII 13,19...). “U barchaning qo'riqchisi va albatta makoni”(Rig. I.31.13,15...).

“U yagona, oddiy, yolg'iz. U barcha nafas oluvchi yaralmishlarni ko'radi, ular esa yo'q”(Atharva.XIII-4-14-21).

“U barchaning tayanchi va markazi, barcha shu Ustunga suyanadi, ularning “sovuti”ni esa fidoyiligida belgilaydi” (Rig.VIII 17.14...).

“U ko'rinmasni ko'radi, eshitilmasni eshitadi, o'ylanmaganini o'ylaydi, noma'lumni biladi” (Brihad III.7.).

“U hayot beradi, qazo Uning ilkida. Barcha borliq Uning sharofati bilan mavjud” (Atharva.XIII 3.3).

“Butun borliq Uning himoyasida, U barchaning egasi, ko'rinmay hamma yerda yashaydi, uni tanigan aqlli va xudojo'ylar o'lim changalidan ozod bo'ladi” (Shvetashvatara.VI 2.3.).

Upanishadlarda Yagona Xudo – Om, ya'ni (AUM), deb ataladi.

Chxandogya Upanishadida keltirilishicha, Om! Tong uning ko'zlari, shamol uning nafasi, quyosh uning chirog'i, daryo uning tomirlarini tashkil etadi.

Upanishadlarda keltirilishicha, hamma qushlar daraxtga qaytadi. Ularning joyi o'sha yer. Qushlar daraxtga intilgani sari insonlar xudoga intiladi. U harakat va harakatsizlik. U uzoq va yaqin. U hamma narsada mavjud bo'lish bilan birgalikda yo'qlik ham. Ko'rinib turibdiki, bu yerda faqat yagona Xudo sifatleri keltirilyapti.

Vedalarda ilohiyot va borliqning yaratilish mavzui u qadar chuqur tahlil etilmagan bo'lsa, Upanishadlarda bu jihat ancha yuksak darajada o'z yakunini topgan. Masalan, abstrakt tangri ya'ni Prajapati, butun borliq yaratilishining asosiy sababchisi va uning taraqqiyot shakllariga taalluqdor omil sifatida birinchi o'ringa o'tdi. Chunki Hindiston politeizm ruhidagi e'tiqodning monoteizmga o'tish jarayoni faqat ruhoniy emas, balki bevosita ijtimoiy-iqtisodiy hayot taraqqiyoti talabi edi. Shu ma'noda markazlashgan davlatlarning vujudga kelishi yakkaxudolik

unsurlarini shakllanishini tezlashtirdi. “Yakka podshoga yer yuzida xudoning ham yakka bo‘lishi kerak edi” . Va nihoyat, – Prajapatiy siymosida yakka xudo haqida tasavvur paydo bo‘la boshladi.

Muqaddas dinimiz kitobi Qur’onda ham: “Olloh barcha narsaning yaratguvchisidir. U barcha narsaning ustidan vakil homiydur” (“Zumar”surasi 62-oyat). “Ayting “Ollohim, Osmonlar va yerni ilk yaratguvchi zot, (ey) g‘aybi shahodatni (ya’ni yashirin va oshkor narsalarni) bilguvchi zot, yolg‘iz o‘zingina bandalaring o‘rtasida ular ixtilof qilib o‘tgan narsalar haqida hukm qilursan” (“Zumar”surasi 46-oyat). Injilda, asosan: ““Men – Ibtido va Inti-hodirman”, – deydi Xudoyi Taolo. Hozir bor, azaldan bor bo‘lgan, kelajakdagi bor bo‘lg‘usi Sarvari koinot” .

Hattoki, ko‘p xudolik deb yuritib kelingan Yunonistonda ham dastlab yakkaxudolik bo‘lgan ekan. Ya’ni, buni yunon shoiri Gesiodning Borliq va Xudolarning paydo bo‘lishi va kelib chiqishi haqidagi “Teogoniya” nomli dostonida dastavval faqat azaliy, had-hududsiz sim-siyo Xaos – g‘ayri mutashakkil olam bo‘lgan ekan. Ana shu xaos bo‘lg‘usi hayot manbai bo‘lgan. Hamma narsa: butun borliq ham, boqiy xudolar ham poyoni yo‘q Xaos tomonidan yaratilgan. Xaosga hamma Xudo sifatida sig‘inishgan.

Yuqoridagi dalillardan ko‘rinib turibdiki, Tangri taoloning yaratuvchanlik qudrati yakka-yu yagonaligi, irodasi hamda faoliyatining targ‘iboti doim asosiy o‘rinda turgan. Shu bilan birgalikda, birinchi o‘rinda faqatgina yagona Xudoga ishonishgan. Ishonch orqali ma‘lum bir o‘z birligini ushlab turgan. Buni faqatgina bir din doirasida emas, balki mavjud bo‘lgan barcha dinlar doirasida ko‘rishimiz mumkin. O‘z dinlari doirasida xalqlar va millatlar ilm-fan taraqqiyotiga o‘z hissalarini qo‘shib kelishgan.

Masalan, XI asrlarda yashagan arab-ispanskiy faylasufi Soed Andalusiy “Tabaqot ul-umam”da yuqorida keltirib o‘tilgan, ya’ni dunyo ilm-fani rivojiga hissa qo‘shgan 8 millatning har birini alohida tahlil qilgan, ularning urf-odatlarini, tabiiy va geografik muhitini tasvirlagan, ularning tillari hamda dinlaridagi asosiy prinsiplarini muhokama qilgan va ushbu millatlarning kelib chiqish tarixini qisqacha bayon qilib bergan.

Masalan, muallif fors xalqining tarixiga to'xtalib, quyidagilarni yozadi: "... Ba'zi xabar keltiruvchi olimlar eslatib o'tadiki, forslar dastlab Nuh Alayhissalomning dinlarida bo'lishgan. So'ng ular (forslar) majusiylik (olov va quyoshga ibodat qiluvchilar) diniga e'tiqod qilgunlariga qadar, ya'ni taxminan 1300 yil davomida sobiiylikka (islomgacha Quyi Mesopotamiyada yashagan osmon yorituvchilariga topinadiganlar dini) e'tiqod qilib kelganlar.

Ularning majusiy bo'lishiga sabab esa forsiy Zardushtdir. U Fors shohi Yastasib davrida yashagan va u forslarni olovni ulug'lashga chorlaydigan majusiy dinga da'vat qilgan. U olam zulmat va yorug'likdan iborat ekanligini, hamda quyidagi 5 narsaga ishonish kerakligini aytib o'tgan:

1. Yaratuvchi (Boriy, Xoliq) ga
2. Iblisga
3. Hayuloga
4. Makonga.
5. Zamonga"

Yuqoridagi Soed Andalusiyning fikrlaridan ham ko'rinib turibdiki, Yaratuvchiga bo'lgan ishonch birinchi o'rinda turibdi.

Upanishadlarda keltirilishicha, moddiyat har xil darajadan tashkil topgan. Biz ko'rib turgan, o'rganib qolgan olam eng qattiq va qo'pol moddiyatdan tashkil topgan. Bu olamdagi narsalar haqida ahbor va ma'lumotlar latif, ular bizga ko'rinmaydigan g'ayb olamida mavjud bo'lar ekan. Odamzodning fikrlari, xayollari va sezgilari ana o'sha dunyoda kezib yurarkan. Hozirgi zamonaviy ilm-fan ham tabiatda butun Koinotdagi tan-u jismlarga singib kiruvchi dunyoviy lepton gazi fenomeni mavjudligini tasdiqlovchi isbot-dalillar tobora oshib borayotganligini tan olmoqda. Dunyoviy lepton gazi haddan ziyod yengil zarrachalardan tashkil topgan. Ilmiy adabiyotlarda uning elektronlar, pozitronlar, myuonlar, teonlar, neytrinolar kabi turlari tasvirlangan.

Leptonlar inson fikri va sezgilari, moddiy dunyodagi narsalar va hodisalar haqidagi axborotlarni tashuvchi gazdir. Bu gaz tarkibida Koinotda bo'lib o'tgan, hozir yuz berayotgan va kelajakda yuz berajak barcha voqea va hodisalar majmuyi mavjud bo'ladi. Aynan ana shu gazning moddiy dunyodagi jismlar va

inson aqli o'rtasidagi o'zaro ta'sirlari hamon sirli, mavhum deb hisoblanadigan ko'pgina hodisalar qatoriga kiradi.

“Karma tangalari”, deb atash taklif qilinayotgan Shredinger turidagi tenglamalarda o'tgan va hozirgi zamon orqali kelajakka tomon suzuvchi(aksilalomat) tasvirlar bor ekan. Agar ana shu qarshidan keluvchi aksilalomatlarni odamlar yoki asboblarni tutib olsalar unda ular kelajak haqidagi ma'lumotlarni qo'lga kiritadilar.

Upanishadlarda inson “Men”ining tabiat va borliqning yaxlitligiga bo'lgan munosabati. Upanishadlarda ko'tarilgan asosiy masalalardan biri, inson “Men”ining tabiat va umuman borliqning yaxlitligiga bo'lgan munosabati. “Chhandogya” Upanishadida ko'rsatilganidek, “Inson har qanday bilimga o'z “Men”idan kelib chiqib yondashadi. U o'zini tanigach, o'z tabiatini bilishga harakat qiladi. Va shu bilimga asoslanib dunyoni o'rganadi”. “Men” shu tarzda rivojlanishda ishtirok etadi. O'tlarning, daraxtlarning va boshqa narsalarning mavjudligida hamda nimaiki tadrijiy rivojlanishida bo'lsa, “Men” ham unda qatnashadi. “Men o'simlik va daraxtlarda sharbat ko'rinishida bo'ladi. “Men” tushunadi, ko'radi, aytadi, biladi, ya'ni ertaga nima bo'lishini biladi, mavjud va mavjud emas olamini ham biladi. O'lim orqali ruhning o'lmasligini (sansarani) ham biladi. Hayvonlarda ochlik va chanqash holatlari bo'ladi. Lekin hayvonlar buni gapirib tushuntirib berolmaydi va ertaga nima bo'lishini bilmaydi. “Men” yulduzlarda nima bo'lyapti, toshlarda nima bo'lyapti, yurakda nima bo'lyapti, buni hammasini ko'radi. “Men” hammasidan oldin efirda paydo bo'ladi, efirdan havoga, havodan olovga, olovdan suvga, suvdan tuproqqa, tuproqdan o'simlikka, o'simlikdan ozuqaga, ozuqadan odamga o'tadi. Bunday holatda, inson ozuqani mavjudligidan energiya olib yashaydi. Bu yerda materiyaning rivojlanish davri ko'rsatilyapti. Bu yerda yuqori pastga hukmronlik qiladi. Efir o'zining mavjudligini tovush orqali beradi. Shuning uchun u birinchi o'rinda turadi. Endi efirdan havoga o'tamiz. Unda ham efir mavjud. Biz efirdan eshitsak, havodan his etamiz, havodan olovga o'tsa, ko'ramiz. Olovdan biz suvga o'tganimizdan so'ng, biz ta'm bilamiz. Suvdan tuproqqa o'tganimizda, hid bilamiz. Endi biz eshitamiz, his qilamiz,

ko'ramiz, ta'm bilamiz va hid bilamiz. Shu tarzda biz 5 ta she'r teoriyasini Upanishadlardan bilib olamiz.

Yer va boshqa narsalar onga ega emasdir. Ular "men"ning istaklarini amalga oshiruvchilardir. "Men" o'zini juda kichik bir bo'lak (anu), deb tasavvur etadi, shu bois o'zini chegaralangan ong va chegaralangan kuch sifatida tushunadi. Chunki "Men" o'z ruhiyatining moddiy mavjudligi haqida bilimga ega emas. Aynan mana shu tushuncha bilishdagi muhim xatodir. Bilimsizlik esa, juda cheksiz narsadir.

Upanishadlarda keltirilishicha 3 tushuncha mavjudlik va bilishning asosi hisoblanadi; Ular:

- 1) Xudo
- 2) Tabiat
- 3) Men

Paydo bo'lish va yo'qolish – bilimsizlik natijasidir. Karma – ongsiz tana va ongli menning o'zaro muloqotidir. Karma bilimlilik uyidir. Individ (satya) faoliyatining natijasi karmadir. Karma ko'rinmas va nozikdir. Karma faqat yaratilish davridagina faoliyat ko'rsatadi, yakson bo'lish jarayonida u mayya (illuziya)ga qo'shilib ketadi. Karma yo'q bo'lib ketmaydi, balki natija (meva) beradi. Mayya borliq mavjudligining isbotidir. U o'lmas, abadiy moddiy va har yerdadir. Shakti borliqning mexanik sababchisidir. Shakti – ongli Shiva bilan ongsiz mayyani bog'lovchi ipdir. Shakti ongli toza mayyadir. U soqov tildir.

Upanishadlar mohiyatan ikki bilimdan xabar beradi: "para" – yuqori va "apara" – quyi bilim talab qilinadi. Ularda bilimning bir necha bosqichlarni bilish xususida. Bilim – bu ko'p o'rganish emas, balki haqiqatlarni tushunishdir.

"Uni kim tushunmasa,
U parishonxotir va nopok.
Yeta olmas maqsadga,
Giriftordir sansaraga,

Uni kim tushunsa,
U aqlli va pok.
Yetar doim maqsadga,
Erishar qayta tug'ilmaslikka".

Bunda uni ishorasi – Upanishadlardagi hayotiy bilimlarga qaratiyapti. Bhakti ta’limotining asoschisi Ramanuja ham Vedalar falsafasini chuqur o’rganib undagi ayrim bilimlarni ochib beradi. U aniq va noaniq bilish o’rtasidagi farqni tan oladi. Uning fikricha, noaniq bilish narsalar haqidagi to’liq bilimni bermaydi.

Biz narsalarni o’ziga hos xususiyatlari orqali tushunmaymiz. Haqiqatni, ya’ni dunyoning birdan bir sababini narsalarni bilish orqali emas, balki faqat shastras orqali bilish mumkin. Haqiqatda, donolikning mohiyatlari haqiqiy kuzatilgan va cheklangan aql ortida yotadi.

Vavadeva va boshqalar bir Brahman bilan moddiy va nomoddiy narsalarni kuzatishgan. Aql haqiqatning tabiiy o’zgarishning yo’llaridir va bu yo’llar ularning so’nggi maqsadi va sababi bilan bog’langan. Hamma mashqlar aql haqiqatini ajratishi kerak. Mablag’lar va harakatlar hayotning eng yuqori darajasidir. Aqlni to’ldirish o’zini yaxshi his qilganlik sababi bilan yetarli bo’ladi. “Sen anglanadiganining anglovchisini anglay olmaysan, sen bilinadiganining bilguvchisini bila olmaysan”.

“Shvetashvatara” Upanishadi insonga quyidagicha tafakkur va tajriba asoslaridan saboq beradi: nafas nazorati, ongni jamlash va uning yordamida hissiyotni boshqarish. Bu mashqlar inson ongini subyektdan obyektga, xayoldan haqiqatga mujassamlanishiga olib keladi. Individual va universal ruhlarni birlashtiradi. Kimki bunday kosmik ong kabi yuqori darajali bilimni egallasa, u g’am-tashvish, ikkilanish, qo’rquv va qutqularidan qutuladi, borliq birligini anglaydi, o’zini o’zga o’zliklar bilan yagonaligini fahmlab yetadi. Bu esa, hayotda inson aqlan, ruhan va jismonan o’zini qo’lga ola bilish demakdir. Hayot materiyaga qaraganda keng kategoriya hisoblanadi. O’z-o’zini bilish tushunchasi oddiy bilishga nisbatan aniqroq tushunchadir.

Baqara surasining 32-oyatida keltirilishicha, ular aytdilar: – “Ey pok Parvardigor, biz faqat Sen bildirgan narsalarnigina bilamiz. Albatta, Sen o’zing ilm-u hikmat sohibisan”.

Bu haqiqat – Udir.

U esa bilimdir.

Men brahmasi!

Ya'ni kim brahmani bilsa – u tinchlanadi. Borliqni o'zida va o'zini borliqda ko'radi. Shunda iblis undan ustun kelolmaydi, xohishlar onga yo'g'riladi, ong esa bilimga, bilim esa, o'zlikka va o'zlik esa, Absolyutga yo'g'riladi. Absolyutni tanish insonni barcha dunyoviy iztirob-u tashvishlardan forig' qiladi va unga "Smadhi" maqomida g'ayblik olamiga xos xotirjamlik hissi tuyuladi. Mana shular Upanishadlar falsafasining mezoniy tafsili. "Bu quloqning eshitishi, aqlning anglashi, so'zlashning nutqi, hayotning mavjudligi, ko'zning ko'rish. Donishmand qachonki hissiyotdan o'z menini ajrata olsa, dunyodan voz kecholsagina abadiylikka erisha oladi". Ya'ni, bunda bilish, ya'ni hayotni bilish jarayoni tushuntirilgan. "Ko'rish bu na nutq, na aqlidir. Biz buni bilmaymiz. Biz buni qanday o'rgatishni tushunmaymiz. Bu bilishning bir yo'li. Biz faqat buni ustozdan bizni o'qitish jarayonida eshitamiz".

Keyingi davr hind faylasuflari xudoni bilish, dunyoni bilishni quyidagicha tafsivlashgan:

1. Xudo yagona bo'lsa-da, odamlar uni turlicha atashadi, turlicha tasavvur qilib, turli-tuman xususiyatlarni baxsh etadilar. Hovuzdan olinayotgan suvni hindular, musulmonlar va nasroniylar o'z tillarida har xil so'zlar bilan atagandek, xudoni ham birlari "Alloh", boshqalari "Rama", yanaboshqalari "Braxma" – deb aytganda ham, u yagonadir.

Bu fikr turli davrlar uchun Hindistondagi turli aqidalarni teng deb tasavvur etib, ularning muxlislarini birlashtirishga qaratilgan edi.

2. Har bir din mohiyati va inson hayotining maqsadi Xudoni bilishdan iboratdir. E'tiqodli odam o'z dinining barcha qonun-qoidalariga shak keltirmasdan rioya qilishi kerak, chunki Xudoning o'zi uni adashishiga yo'l qo'ymaydi. Ammo Xudoni bilishda turli bilmagan yo'llarga kirmaslik kerakki, bu maqsaddan uzoqlashtiradi.

3. Xudo Vedanta atamalariga ko'ra, Braxma hamma yerdadir, u ko'zdan g'oyib bo'lsada, u qalbdadir. Xudo va inson orasida mayya yoki sarob (miraj, illyuziya) yotadi.

4. Mayya tufayli inson dunyo va xudoni noto'g'ri tasavvur etib, real va norealliklarni aralashtiradi. Jumladan, buning natijasida

odam o'zini ish-harakat egasi deb noto'g'ri tushunchaga chalg'ib qoladi. Vaholanki, insonning harakatlarini xudoning o'zi boshqaradi.

5. Mayya, tashqi dunyo va "manmanlik" vasvasalaridir. Bunga "ayollar", "tilla" va "insonning manmanligi" kiradi. "Ruh (jon) – nomoddiy, faqat aqlga nisbatan tez harakat qiladi. His qilish – hamma narsani bilishga olib kelmaydi. Ruh hissiyotdan o'zib ketadi. U borliq harakatidagi barcha mavjud narsalarni ushlab turadi".

Demak, ruhiyat aql bilan bog'liq bo'lib, haqiqiy bilimga u orqali erishiladi. O'z davrida Aristotel ham Ruhni aqlga bog'lagan. Uning fikricha, ruhning oliy jihati –aql bo'lib, u ruhning eng pastki funksiyalaridan tashkil topib, taraqqiyot davomida ruhning eng yuqori funksiyasi – eng oliy aqlga aylanadi. Keyinchalik bu Gegel falsafasida bu fikrlar yanada rivojlantiriladi.

Shuningdek, hindlarning aytishicha, jon osmondagi bir xil holat va kayfiyatda tushadigan yomg'ir suviga o'xshaydi. Asl moddasi turlicha bo'lib, yomg'irga quyilgan tilla, kumush, shisha, chinni, spool va sho'r tuproqdan yasalgan idishlarga yomg'ir suvi yig'ilsa, suvning ko'rinishi, mazasi va hidi o'zgaradi. Shunga o'xshash jon moddaga qo'shni bo'lganda unga hayot berishdan boshqa ta'sir ko'rsatmaydi. Modda ish qilishga tutinganda, uchta kuchdan birining ustunligi, ikkita maxfiysining unga yordam berishi sababli, har xil maqsadlarga muvofiq moddani ishga soladi.

Demak, moddadagi jon arava mingan kishiga o'xshaydi. Jon o'z istagiga muvofiq moddani ishga soladi, bu ishda sezgilar unga xizmat qiladi. Pok tangri tomonidan unga berilgan raso aql uni to'g'ri yo'lga boshlaydi. Hindlar aqlni "Narsalar haqiqatlarini ko'rishga vosita, oliy tangrini tanituvchi, kishini hammaga do'st va xalq qoshida maqtovli bo'lishiga yetkazuvchi" , deb tavsif qiladilar.

Upanishadlardagi ratsionalizm keyinchalik, hind tafakkurining rivojlanishiga asos bo'ldi. Keyinchalik bu o'z navbatida islom falsafasiga ham ta'sirini o'tkazdi. Masalan, "Hind tafakkurining arablarga ta'siri haqida gap ketganda, Brahma firqasi va uni payg'ambarlik va vahiyga ehtiyoji yo'qligini ta'kidlaydilar. Mu-

sulmonchlilik aqidalarida ham, ratsionalizm oqimi firqasida ham shunday fikr mavjudki, aql osmoniy kuchlar yordamiga muhtoj bo'lmaganligi sababli, vahiyga ham unchalik zaruriyat sezmaydi". Bu narsa Oliy Menning faoliyat jarayonga bog'liqligini ham bildiradi.

Atman va Brahman – In va Yan: o'zaro tutash nuqtalar. Yaratilish jarayonida barcha narsalar dastlab ilk nuqtadan paydo bo'ladi. Keyingi jarayonda nuqtalar birlashuvi yangi-yangi narsalarning paydo bo'lishiga va o'zgarishiga olib keladi. Har bir sivilizatsiyaning yuzaga kelishi, yuqori cho'qqiga chiqishi hamda zavolga yuz tutishida ham yuqoridagi jarayon qatnashadi. Falsafiy jihatdan oladigan bo'lsak, sivilizatsiyalar beshigi hisoblangan Xitoy va Hindistonda ham bu jarayonni o'zaro monand tarzda ko'rish mumkin.

Qadimgi Xitoy va Hindiston ijtimoiy falsafiy fikr dastlab vujudga kelgan va taraqqiy etgan mamlakatlardan biri edi. Xitoyda fan va madaniyat o'ziga xos shaklda rivojlangan. Eramizdan avvalgi 2000-yilning o'rtalariga kelib, diniy-mifologik dunyoqarash ustuvorlik qilgan. U olam va tabiatning paydo bo'lishini o'ziga xos tarzda tushuntirgan va dunyoviy bilimlar rivojiga o'z ta'sirini o'tkazgan. Qadimgi Xitoy falsafasida turli xil yo'nalish va oqimlar mavjud. Ularda falsafiy tafakkur qadriyatlarini ishlab chiqishga uringan mashhur kishilar; o'z davrining ko'zga ko'ringan donishmandlari tabiat, jamiyat va inson hayotiga taalluqli bo'lgan ko'pgina muammolarning real yechimini izlaganlar. Bunday muammolarni o'z ijtimoiy ideallaridan kelib chiqqan holda hal etishga uringanlar. Tabiiyki, muammolarning yechimi bir xil emas, chunki olam cheksiz va benihoyadir. Ularni chegaralangan nazariy tamoyillar tizimi vositasida qamrab olish mumkin emas. Falsafiy maktablar, yo'nalishlarning turli-tumanligini, shu bilan izohlash mumkin.

Xitoy mifologiyalarida butun koinot – osmon, yer va tabiat hodisalari ilohiylashtirilgan bo'lib, inson hayot kechirish muhitini tashkil qiladi. Aynan shu afsonalashtirilgan muhitdan narsalar, hodisalar mavjudligini ta'minlaydigan, ularni boshqarib turadigan oliy bir tamoyil keltirib chiqariladi. Ko'pchilik tomonidan hurmat-ehtirom bilan tan olingan donishmandlar

ta'sirida asta-sekin xitoy falsafiy tafakkuri shakllana borgan. Ularning qarashlarida afsonaviy va dunyoviy bilimlar bir-biri bilan bevosita bog'lanib, bir-birini to'ldirib borgan xitoy falsafasi o'zining gullab yashnagan vaqtiga "urushuvchi davlatlar" deb atalgan davrda erishdiki, uni xitoy falsafasining "oltin davri" (eramizdan avvalgi VI–III asrlar) deb atadilar. Asosiy falsafiy yo'nalishlar quyidagilardan iborat edi: In va Yan, konfutsiychilik, daosizm, ismlar maktabi, moizm, legizm kabilar.

Qadimgi Hindiston ham insoniyat madaniyatining beshiklaridan biridir. Unga xos dastlabki ta'limotlar yozma manba – "Veda"larda o'z aksini topgan. Qadimgi hind falsafiy maktablari ikki guruhga bo'linadi. Hindistonlik faylasuflar bu guruhlarni astika va nastika deb ataydi. Vedanta, sankhya, yoga, vaysheshika, n'yaya va mimansa – astika guruhiga kiruvchi falsafiy maktablar bo'lgan. Ushbu maktablarning tarafdorlari "Veda"ning muqaddasligini tan olib, birdan bir haqiqat undagina ifodalangan, deyishadi. Chorvaka-lokayata, buddizm va jaynizm – nastika guruhiga kiradi.

Xitoyliklar ham, hindlar ham hayotdagi har bir vaziyat va holatning ikki ajralmas tarkibiy qismini ta'kidlashadi: bir tomondan, ziddiyat, albatta, odatdagi holatni vayron etadi, va boshqa tarafdin, ziddiyat, uning kelib chiqishi bilan vaziyatga o'z ta'sirini o'tkazadi, natijada yangi vaziyat vujudga keladi, ana shu yangi vaziyatda esa o'ziga xos ijobiy holat ham mavjud bo'ladi, shu bois ziddiyat yangi ijobiy o'zgarishlar uchun ham imkon yaratishi mumkin. Ziddiyatning ijobiy va yaratuvchanlik qobiliyati siz bu vaziyatni qanday maqsadlarga ishlata olishingizga bog'liq bo'ladi. Xitoyliklar fikricha, ziddiyat ikki asosiy tushuncha: vayron etish va yaratuvchanlikning yaxlitligi, yagonaligidan iboratdir.

Qadimgi xitoy falsafasida In va Yan tushunchalari mavjud. Ularga ko'ra Yan – oq rang, yaxshi va ijobiy narsalarda iborat bo'lgan, faol birlik, tashqi olamni bilishga qaratilgan va erkaklik belgilaridan iborat bo'lgan voqelikdir. In esa – qora rang, sust bo'lgan, ya'ni faol bo'lmagan birlik, ayollik belgilarini o'zida mujassam etgan, ichki olamni anglashga qaratilgan voqelikdir. Hayot esa, mana shu ikki muhim kategoriya – Yan va In birligi,

o'zaro qorishmasi, yagonaligi, uzviyligi, biri birini mutlaqo inkor etmasligi, o'zaro hamkorligidan tashkil topadi.

“Veda”larning falsafiy qismini tashkil etgan “Upanishadalar”da Atman va Braxman tushunchalari In va Yan tushunchalari bajaradigan vazifalar o'rnida keladi. Upanishadlarda yaratilishi jarayonini ko'proq biz falsafiy jihatdan Atman va Braxman o'rtasida ko'ramiz. Bunda Yaratuvchi va Ruh o'rtasidagi munosabatlar ta'riflanib, borliq va insoniyatning mavjudlik sababi, ularning bu dunyodagi vazifa va burchlari haqida ma'lumot beradi. Upanishadlarda dunyo Atman va Braxmaning ko'rinishi, deb ham e'tirof etiladi. Atman va Braxman doim teng o'rinda turadi. Atman ong, nutq va nafasdan iborat hamda jamiki mavjudotlarni birlashtiradi. Upanishadlardagi Atman va Braxman munosabatlariga keladigan bo'lsak, Atman – subyekt, Braxman – obyektidir. Bu ikkalasining ko'rinishi dunyoni tashkil qiladi. Qachon biz tanamiz bilan Atmanni aniqlaganimizda, Braxman Kosmosda ya'ni Viratda joylashadi. Virat – bu hamma narsa, bu dunyo haqidagi metafizik tushunchadir. U bitta joyga to'plangan barcha mavjudlikning yig'indisidir.

Bu tushunchalarni o'zaro qarama-qarshi qo'yish olamdagi tabiiy mavjud bo'lgan muvozanatni buzishga, uni ichdan qo'porishga olib keladi. Shu bois qadimgi obidalardan bo'lgan “I szin” (O'zgarishlar kitobi)da hamda Upanishadlarda ta'kidlanishicha, Yan va In, Atman va Braxman olamdagi rang-baranglik asosida vujudga keladigan birlikni tashkil etuvchi omillar hisoblangan. Tabiatdagi yorug'lik va qorong'ulik, nur va og'u, yumshoqlik va qattqlik, tosh va suv, ayol va erkak, kun va tun, osmon va yer, quyosh va oy, issiq va sovuq, yaxshilik va yomonlik kabi qarama-qarshiliklar muvozanati tabiiy bo'lib, ularni o'zaro qarama-qarshi qo'yish emas, ularni o'z holicha qabul qilish kerak. Tabiatdagi evolyutsion taraqqiyot mana shu tabiatan qarama-qarshi bo'lgan birliklarning hamkorlikdagi tabiiy harakatidan iboratdir.

Borliqning evolyutsion o'zgarishlari Inning Yangi aylanishi jarayoniga teng keladi.

Shuningdek, In va Yan tabiatning ikki fundamental asosi hisoblanadi. Ular borliq – makon va kosmosni tashkil qi-

ladi. Ularning o'zaro munosabatlari borliqdagi barcha o'zgarishlarning kelib chiqishi uchun xizmat qiladi. Ular harakati – borliqdagi garmoniyaning negizidir. Aslida, har bir narsa, har bir o'zgarishda Yan va Inning o'zaro qarama-qarshiligi mavjud bo'ladi. Chunki ular ikki qarama-qarshi energiya birligidan iborat bo'lib, ular o'rtasidagi harakat olamdagi barcha dinamik taraqqiyotning asosini tashkil qiladi. Demak, reallik – qarama-qarshi birliklarning o'zaro hamkorlikdagi harakatidan iborat bo'lgan kategoriyadir. Shu bois Yan va In mustaqil holda mavjud bo'la olmaydi, ulardan birining borligi ikkinchisi bilan solishtirgandagina o'zini namoyon qiladi. Ular o'zaro bir-biri bilan aloqadordir. Ular faqat qarama-qarshi kategoriyalar bo'lmay, ular birida yo'q xususiyatlarni ikkinchisidan oladigan, buning hisobiga biri birini to'ldiradigan va o'zaro olamdagi turli-tumanlik va rang-baranglik o'rtasidagi garmoniyani vujudga keltiradigan kategoriyalardir.

“Bu ichki Atman va Braxman barcha narsalarning vujudga kelishida qatnashadi. Jumladan, bosh – agnidan, ko'z – quyosh va oydan, quloq – to'rt tomondan, nutq – Vedalardan, nafas – vayudan, yurak – butun dunyo va yerdan paydo bo'ladi va Atmanva Braxman bularning barchasida qatnashadi”.

Qadimgi xitoy falsafasiga ko'ra, olamni vujudga keltirgan besh asosiy element, ya'ni unsur Yan va Inning o'zaro harakati orqali vujudga keltiriladi: ular – suv, olov, yog'och, metall va yer. Bu besh unsur – olamdagi besh energiyaning turli ko'rinishlari hisoblanadi. Ular munosabati bir energiyaning ikkinchisiga aylanishi asosi bo'lib xizmat qiladi. Mana shu energiyalar almashuvi borliqdagi siklik jarayonni ta'minlab beradi. Bir unsurdan ikkinchi unsurga o'tilishi davomiylik va abadiylikni ta'minlaydi. Yanning Inni qabul qilishi, Inning Yanga aylanishi – taraqqiyotni belgilaydi. Hayot, taraqqiyot, borliq va tabiatning mavjud bo'lishi uchun Inning doimiy Yanga aylanishi jarayoni bo'lishi kerak. Shunday ekan, ziddiyatlarning ham o'z ichki In va Yanni mavjud, deb hisoblanadi.

Shuningdek, hindlarning aytishicha, jon osmondagi bir xil holat va kayfiyatda tushadigan yomg'ir suviga o'xshaydi. Asl moddasi turlicha bo'lib, yomg'irga quyilgan tilla, kumush, shisha,

chinni, sopol va sho'r tuproqdan yasalgan idishlarga yomg'ir suvi yig'ilsa, suvning ko'rinishi, mazasi va hidi o'zgaradi. Shunga o'xshash jon moddaga qo'shni bo'lganda unga hayot berishdan boshqa ta'sir ko'rsatmaydi. Modda ish qilishga tutinganda, uchta kuchdan birining ustunligi, ikkita maxfiysining unga yordam berishi sababli, har xil maqsadlarga muvofiq moddani ishga soladi. Aynan ikki mahfiy kuchni Atman va Braxman tashkil qiladi.

Qadimgi hind donishmandi Uddalaki Aruni Chxandogya Upanishadda o'z o'g'li Shvetaketga, obyektiv tarzdagi mavjudlik (Brahman) qat'iy ravishda tirik va notirik tabiatning barcha hodisalarida mavjud hamda bir vaqtning o'zida bu oliy obyektiv substansiya subyektiv, individual ibtido (Atman)ga tengligini nasihat qiladi ba bu tushunchalar o'rtasida o'zaro ziddiyat mavjudligini ham ta'kidlaydi.

Xulosa qilib aytganda, qadimgi xitoy va hind falsafasiga ko'ra, ziddiyatda ham mana shu tabiiy qarama-qarshiliklar birligi mavjuddir. Ziddiyatdagi qarama-qarshiliklar birligi o'zini uning vayron etish va bunyodkorlik xususiyatlari orqali namoyon etadi. Ya'ni, har bir ziddiyatda vayron etish xususiyati bilan birgalikda bunyodkorlik, yangitdan yaratish xususiyati ham mavjud bo'ladi.

Ular o'rtasidagi kurash ziddiyatli vaziyatni tugatadi, ya'ni vayron etadi, ammo shu bilan birga uning qanday hal etilishidan qat'i nazar, yangi vaziyat, yangi holat yuzaga keladi. Ana shu yangi vaziyatda ziddiyatning yaratuvchanlik xususiyati yashiringan bo'ladi. Ziddiyatning mazkur yaratuvchanlik qobiliyatini ko'ra bilish, uni anglash va o'z maqsadlarida ishlata olish ziddiyatning yaratuvchanlik yechimi bilan bog'liq bo'lgan vaziyat hisoblanadi. Ziddiyatlarni doimo yaratuvchanlik sari yo'naltira bilish ma'lum bilim va malakalarni talab etadi. Aynan In va Yan, Atman va Braxman tushunchalari o'rtasidagi ziddiyat oxir-oqibat yangilikka olib keladi. Bu falsafiy hamda tarixiy tushunchalar mohiyatan bugungi globallashuv jarayonida o'z kuchini hamda ta'sirini saqlab kelmoqda.

Veda nainki diniy yo'nalishda, balki ko'hna hind falsafasi, huquqshunosligi, psixologiyasi, etika va estetikasi, tabiati, tili, urf-odatlarini hamda ijtimoiy hayot shakllarini ilmiy tadqiq etishda

ham ahamiyati nihoyatda katta. Vedik adabiyotlar falsafa tarixiga oid qiziqarli ma'lumotlar beradi. Upanishadlar asosan falsafiy masalalar bayon etilgan asardir. Upanishadlardagi falsafiy masalalarning zaminida shunday fundamental muammolar yotadiki, ya'ni bizni o'rab turgan olamda insonning o'rni va ahamiyati, tashqi olamning va insonning tabiati, xarakteri, ruhiy kechinmalari, olamni bilish imkoniyati, axloqiy normalari haqida fikrlar yuritiladi. Umumiy xulosadan shu kelib chiqadiki, Upanishadlardagi tushunchalar ma'no-mazmunini bilish – bu bizning dunyoqarashimizni kengaytiradi. Shuningdek, bizning tushunchalarimiz, nazariyalarimiz va umuman, bilimlarimizning barcha mantiqiy shakllari borliqning ongimiz, tafakkurimizdagi in'ikosi ekan, ular o'zlari ifoda etayotgan obyektlarni o'zgarishi, rivojlanishiga mos ravishda taraqqiy etib borishi kerak. Bu o'z ifodasini eski nazariyalarning yangilari bilan almashinish va ayni paytda ular vorisiyilgining saqlanib qolishida va shu kabi jarayonlarda topadi. Bunday o'rganish jarayoni biz yosh avlodni sog'lom fikrlashga va ma'naviyatimizni mustahkamlashga yordam beradi. O'rta asr hind faylasufi Ramanujaning fikriga ko'ra, Vedalar abadiy, unda Ishvara faqat fikr bildirishni beradi. Smrits va dostonlarda bayon etilgan g'oyalar Vedalarda davom ettiriladi va shuning uchun ular obro'li hisoblanadi. Lekin shunga qaramay, Vedalardagi ayrim tushunchalar bizga noaniq bilimlarni beradi. Bunga izoh sifatida aytish mumkinki, vaqt o'tgan sari diniy va falsafiy kitoblardagi ayrim so'zlar tushunarsiz bo'lib boraveradi. Bu tushunchalarning mohiyatini tushunishda qiyinchilik bo'lmasligi uchun ular har vaqt o'rganilib borilishi kerak.

Daoslarning axloqiy ideali. Shenjen' (yetuk donishmand) – daoslarning axloqiy ideali bo'lib, u konfutsiychilarning ideali – “yaxshi erkak” (Szyun'– szi)ga qarama-qarshi qo'yiladi. Daoslar konfusiychilar axloqiy qadriyatlarini: insonni sevish, adolat, donishmandlik, farzandning otaga hurmati, ota mehri kabilarni rad etadilar. Oliy daoli odam, ya'ni (Shin-jin) xayrli ishlarni qilishga intilmaydi, shuning uchun u fozildir. U nomsiz “dao”ga o'xshaydi. Uning asosiy sifati faoliyatsizlik, axir oliy daoli odam faoliyatsiz-ku; u dao singari kurashmaydi, lekin g'olib kela oladi.

Harakat sodir etmaslik prinsipini daoslar boshqaruv konsepsiyasining asosiga qo'yadilar. Yetuk donishmand boshqaruvchi barchaga o'zining tabiiy yo'li bilan dao bilan yurishga imkon beradi. U hech narsaga aralashmaydi, daoga xalaqit bermaydi. Shuning uchun ham eng yaxshi hoqon xalq faqat uning mavjud ekanligina biladigan hoqondir. Hukumat tinch bo'lsa, xalq soddadil bo'ladi. Hukumat faoliyat ko'rsatsa, xalq baxtsiz bo'ladi. Haqiqiy hukmdor, "dao"ga taqlid qilgani holda, hammaning oldida yuradi va o'zini hammadan pastga qo'yadi. Daoslarning ijtimoiy ideali. Daoslar "dao"ning mohiyatini madaniyatdan yiroqda turishda deb biladilar. Qadimda "dao"ga ergashgan odamlar xalqqa ma'rifat nurini sochmaganlar. Xalq bilimdon bo'lsa, uni boshqarish qiyin. Ana shuning uchun ham xalqni bilim yordamida boshqarish mamlakatni baxtsizlikka olib keladi. Ibtidoiy davrga qaytish zarurligi uqtiriladi.

Daoslar fikricha, davlat kichik va kamsonli aholiga ega bo'lishi kerak; odamlar bir joydan boshqa joyga ko'chib yurmasligi kerak. Hech kim boshqa davlatga borishi kerak emas. Qo'shni davlatlar faqat bir-biriga razm solib turishsin, o'zaro tovuqlar qichqirishi va itlar uvlashini eshitib tursinlar; insonlar qarib-chirib o'lguncha bir-biriga borib kelmasinlar. Bunday davlatlarda xalq yeydigan toam mazali, kiyimi chiroyli, uy-joyi qulay, hayoti mazmunlidir. "Dao" yo'li – tinchlik yo'li. "Yaxshi qo'shin – baxtsizlikni keltirib chiqaruvchi vosita". "G'alaba nashidasini surish –bu odamlarni o'ldirishdan quvonish demakdir".

O'z-o'zini tekshirish uchun savollar:

1. Hindistonda inson to'g'risidagi dastlabki falsafiy fikrlarning vujudga kelishining o'ziga xos xususiyatlari nimadan iborat?
2. Qadimgi hind vedalarida inson qanday talqin qilingan?
3. Qadimgi xitoy manbalarida inson haqidagi dastlabki fikrlar rivoji?
4. Xitoy afsonalarida odamzod hayotida kosmos bilan munosabat?
5. Daosizmning inson falsafasida axloqiy ideal qanday ifodalanadi?

3-mavzu. Qadimgi Eron va Turon falsafasida inson tasviri

Режа:

1. Miloddan avvalgi Eron va Turonda insonning afsonaviy-diniy tasviri.
2. Zardo'shtiylik ta'limotida olam bilan odam o'rtasidagi o'zaro aloqadorlik.
3. Inson imon-e'tiqodining uchta tayanchi.
4. Insonning mehnatga bo'lgan munosabati.

Tayanch iboralar: *"Avesto", zardo'shtiylik, "Yasna", ezgulik, yovuzlik, erkinlik, xurlik, to'rt unsur, mehnatga munosabat.*

"Avesto"da ulug'langan axloqiy g'oyalarda dunyoga kelib yashayotgan har bir insonning faqatgina o'ziga tegishli vazifasi bo'ladi. Masalan, shovqinli davraning bir chetida o'tirib, bor-yo'qligi bilinmaydigan, davradoshlarining fikricha, "qo'li-dan hech narsa kelmaydigan" kimsaning ham Yaratuvchi oldida vazifasi, o'rni va shubxasiz, qadr qimmatini bo'ladi. Bunda Yaratganning ulug' hikmati mujassam. Insonning bu dunyodagi eng asosiy yutug'i – Yaratganni tushunishi va Unga ibodat qilishidir. Hayotning bosh mazmuni ham shunda. "Avesto"da ta'lim tizimining turli sinflarida kitoblarni o'qishning afzalliklarida "chin dildan o'qigan kishi o'qish uchun ravshanlik va mukammallikni beradi"¹. Demak, kitob o'qish va uning foydasi qadimdan e'tirof etilgan. "Dadeston-i menog-i xrad", "Bundaxishn", "Oyatkor Zareran", "Zatsporam", "Kornomay Ardasher Bobakon", "Baxman Yasht", "Rivoyat" kabi pexvida yozilgan zardushtiy qo'lyozmalar tahlilidir. "Rost suxan", "Shoyist-noshoyist", "Chim-i dron", "Andarz-i danag mard", "Xveshkarix-i redagon" asarlari o'zlarining ta'lim va tarbiya haqidagi g'oyalari, o'qituvchiga maslahatlari o'quvchi, donishmand yosh avlodga, ta'lim tizimi va jarayoni, tarbiya va o'qitish jarayonida saqlanadigan qoidalar, o'qituvchilar,

¹ Авеста в русских переводах (1861–1996) / Сост., общ. ред., примеч., справ, разд. И.В.Рака.– СПб.: Журнал „Нева” – РХГИ, 1997.с 147

rahbarlar va o'quvchilarning vazifalari to'g'risida to'liq ma'lumot olish mumkin.

“Andarz-i danag mard” qo'lyozmasida adashayi o'g'li bilan suhbatlashdi, unga maslahat berdi, o'rgatdi va dedi: “O'g'lim! Qo'rquvni his qilmaslik uchun aybsiz bo'ling. O'zingizga munosib bo'lish uchun yumshoq bo'ling. Boy bo'lish uchun aqlli bo'ling. Do'stlaringiz ko'p bo'lgani uchun minnatdor bo'ling. Qo'llanmalar va vazifalarga muvofiq, qarindoshlaringiz va do'stlaringizga bo'ysuning, shuningdek, rahbaringiz bilan bahslashmang. Xotiningiz va farzandlaringizga iltifotli bo'ling va iltifot qiling, ular bilan aniq suhbatlashing, o'rgating va ularni yod eting”². Ko'rib turganimizdek, oila boshlig'i, avvalo, maslahat berish (oilaviy ta'lim), keyin esa o'z farzandlariga (maktabda ta'lim berish) o'rgatishgan. O'g'ilning vazifalari: yaxshi va aqlli do'stlarni topish, o'g'irlamaslik, har doim rostgo'y bo'lish va so'zlari va xatti-harakatlari uchun javob berishga qodirligi ta'kidlandi.

Zardushtiylarning boshlang'ich ma'lumotlari 7 yoshdan 15 yoshgacha bo'lgan ta'lim tizimining asosiy qismidan iborat edi. 7 yoshgacha bo'lgan bolalarga muntazam ravishda ta'lim berilmaydi, ular faqat zardushtiylik qonunlari bilan tanishadilar. Bu asrda bolalar turli xil gunohlardan va Axriman ta'siridan uzoq edilar, deb hisoblandi. Yetti yoshga to'lgan bola avliyo ramzlari bilan maxsus matoga o'ralgan edi. Yetti yoshli bolada yaxshi va yomon (yaxshi va yomon) farq qilishi mumkinligini hisobga olib, unga bir qator vazifalar yuklangan.

Zardushtiylik dinida bolalarni tarbiyalashga bo'lgan alohida e'tiborning namunasi quyidagi so'zlar bo'lishi mumkin: “O, Mazda! Farzandni tarbiyalayotganlarga cheksiz sevgingizni bering! Sizning maslahatingiz, ko'rsatmalaringiz, mehribonligingiz va ma'rifatingiz qani? yoki “Tarbiya hayotning asosiy tayanchidir. Har bir yigitga odob-axloqni o'rganish, o'qish va yozishni eng yuqori darajaga ko'tarishni o'rgatish kerak”.

“Har kim bu dunyoda tiriklikni bunyod etguvchi qonun bo'l-

² Зороастрийские тексты. Переводы О.М.Чунаковой. © Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 1997.

gan Ashah – haqiqat ta’limoti asosida yashashi lozim. Zardusht durmand, ashavan yoxud ezgu va qabih amallari qorishib ketgan kimsani eng yaxshi ravish rafshorga eltadi”. Yasna 33-hot³.

“Har kim andisha, so‘z yoxud ikki qo‘li bilan durvand – yolg‘on bilan kurashsa, uning izdoshlarini yaxshi yo‘lga boshlay olsa, Mazda Ahuraning muhabbatini qozonadi”. Yasna 33-hot⁴.

“Avesto”dagi axloqiy o‘g‘itlar tabiat va jamiyat, inson va hayot haqidagi qadim qarashlarning muhim qismi bo‘lib, bunda ikki xususiyat ko‘zga tashlanadi:

1) tabiat va koinot hodisalarini insonga yaqinlashtirish orqali ezgu xislatlarni madh etish;

2) inson hayoti va yaratuvchilik faoliyatini ilohiylashtirish yo‘li bilan undagi oliyjanob fazilatlarini ulug‘lash va yovuzlikni qoralash.

Bu xususiyatlarning ifodasi rivoyat, afsona va pandnoma kabi asarlarning xarakteriga ko‘ra odatda qissadan hissa yoki ta’limiy-axloqiy nasihatlar shaklida ifodalanadi. Ularda “Asha – Haqiqat odobi bilan sharaflangan zot saodatli ekani” alohida ta’kidlanib, quyidagi da’vat yangraydi:

Sen bu xonumonda yorug‘lik bo‘l!

Sen bu xonumonda abadiy nur bo‘l!

Sen bu xonumonda munavvar bo‘l!

Uzoq-uzoq zamonlar to qiyomatga qadar poydor bo‘l, sen abad-abad, to mahshar kuniga qadar ezgu va qudrat sohibi bo‘l”⁵.

Bu o‘rinda diqqatga loyiq jihat shundaki, axloqiy saodatning muhim sharti sifatida bir xil ma’noli uch so‘z “yorug‘lik”, “nur”, “munavvar” so‘zlariga o‘zgacha urg‘u berilgan. Bu tasodifiy bo‘lmay, balki zardushtiylik ta’limoti timsollaridan biri “otash”ning bevosita axloqqa aloqadorligiga ishoradir. Qiyomat kunigacha “poydor” va “ezgu qudrat sohibi” bo‘lish nasihatida

³ Avesto: tarixiy adabiy yodgorlik / N.Jo‘rayev; tarjimon A. Mahkam. – Toshkent: G‘afur G‘ulom nomidagi nashriyot-matbaa ijodiy uyi, 2015, – B. 47.

⁴ Avesto: tarixiy adabiy yodgorlik / N.Jo‘rayev; tarjimon A. Mahkam. – Toshkent: G‘afur G‘ulom nomidagi nashriyot-matbaa ijodiy uyi, 2015, – B. 47.

⁵ Авесто. /А. Маҳкам таржимаси. –Т.: Шарк, 2001. –Б.90.

esa ezgulik, axloq va jaholat o'rtasidagi kurashda ilmga chaqiriq aks etadi. Shuningdek, inson egallashi kerak bo'lgan ilmlar ham cheksizdir. Boylik to'plashga haddan tashqari intilish doim salbiy baholanadi. Ilm egallashga har qancha jidd-u jahd qilish esa, ijobiy hodisadir. Shuning uchun ham, deylik, "boylik degan tushunchaning o'zi yo'q. Chunki BILIM – Odam hayotda ega bo'lishi mumkin bo'lgan eng yaxshi narsadir. Buyuk alloma bobomiz Abu Rayhon Beruniy hatto o'lim to'shagida yotganida ham qandaydir bir ilmiy masalaning yechimini izlab, bosh qotirgan ekan. Shunda bir shogirdi: "Hozir buning mavridi emas-ku", – degan ma'noda gapirganida, alloma shunday deydi, men bu masalani bilmay o'lganimdan bilib o'lganim yaxshimasmi?"

Yuqorida: "Ilm – cheksizdir", – dedik. Shu sababli behisob ilm cho'qqilarini harchand zabt etmaylik, bilganlarimiz bilganlarimiz oldida zarradek bo'lib qolaveradi. Imomi A'zam hazratlari: "Bilmagan narsalarimni oyog'im ostiga qo'yganimda boshim ko'kka yetardi", – degan ekanlar. Mazkur masala Islom falsafasi kontekstida tahlil etilsa, inson – yorug' dunyoning aziz-u mukarram hilqati, hayot gultoji, jonzotlarning sarvaridir. Alloh taolo bandasini yaratayotganida: "Mening yerdagi halifam (O'rinbosarim) bo'ladi", – deb ulug'lagan. Odamzod shunday mo'tabar sharafga muayassarligi uchun qadr-qimmatini e'zoz-u ehtirom etib kelinadi.

Inson hayotga bir marta keladi, yashaydi, kamolga yetadi, mehnat-mashaqqatlar bilan baxt-saodatini yaratadi, odamlarning ham, o'z umrini ham yashnatadi, yaxshimi yomonmi xotira– yodgorliklar qoldirib, oxiri dorilfanodan dorilbaqoga mangi rihlat qiladi. Dunyoda maxluqotlar juda ko'p. Har biri Alloh buyurgan vazifani ado etadi. Yaratuvchi har bir jonzotga o'ziga yarasha umr, rizq, vatan bergan. Nasl qoldirish imkoniyatlarini ato etgan. Quyosh sharqdan chiqib, g'arbiga botadi, oy kechani oydin qiladi. Shuningdek, insonning bu yorug' dunyoga kelishi va yashashida maqsad, mohiyat va beqiyos hikmat bor.

Jamiyatning eng zarur jarayonlaridan biri axloqni tarbiyalash hisoblanadi. "Avesto" ta'limotlarining asosiy xususiyati ularning

axloqiy dualizm haqidagi asosiy tushunchalaridir. Zardushtiylikda Ahuramazdaning ustunligiga qaramay, u eng muhim yaxshi xudo sifatida, yovuzlikning eng muhim ruhi – Ahuramazda tomonidan yaratilgan va yaxshilikni yo‘q qilishga intilgan Anhra Mainyuga qarshi kurashishi aytiladi. Keyinchalik u zardushtiy-larga Ahriman nomi bilan ma‘lum bo‘ldi. Jefri Parrinder o‘zining “Qadimgi dunyo tarixidan tortib to hozirgi kungacha” nomli kitobida Zardushtning kosmologik dualizmining kelib chiqishini quyidagicha ta‘riflanadi: “Yomonlik yaxshi tabiat bilan bir xildir va ularning ikkalasi ham asl sabablaridan kelib chiqadi – Xudo va iblis. Har doim mavjud bo‘lgan Iblis Ahriman dunyodagi barcha yovuzliklar, kasallik va o‘lim, g‘azab va ochko‘zlik uchun javobgardir. Ular bir-biriga mutlaqo qarama-qarshi bo‘lganligi sababli ular muqarrar mojaroga duch kelishadi”.

“Hormazd butun dunyoning Yaratuvchisi va hukmdordir. Unga teng keladigan biron kimsa yo‘q. Mayr Axriman va uning barcha sheriklari, drujalar, sehergarlar, zolimlar va boshqalar vayron qilinadi, mag‘lub qilinadi va mag‘lubiyatga uchraydi! Ey muqaddas Himoyachi! Men qilgan har qanday gunoh uchun, har qanday yomonlik uchun aytgan uchun har qanday yomon so‘zlarim uchun o‘zimni tutdim. Men qilgan yoki yomon qilgan har qanday yomon ishimi bilmasdan – bu barcha gunoh turlari uchun chin dildan tavba qildim va gunohimni yuvdim”. Zardusht tilidan aytilgan ushbu fikrlar yomonlik oxir-oqibat yengilishi nazarda tutilgan.

“Rabbimizning uyi – bularning barchasi yoki
Rabbimizning kiyimi – bularning hammasi,
bu koinotda harakat qiladigan har bir narsa;
Rad etish bilan, undan foydalanish kerak bo‘lsa;
Hech kimning boyligini orzu qilmang”.

O‘z navbatida Avestoda keltirilgan yuqoridagi fikrlarda Yaratguvchi inson uchun barcha ne‘matlarni hadya qilgan. Inson bu dunyoda farozvon hayot kechirishi uchun shu ne‘matlardan to‘g‘ri va oqilona foydalanishi lozim. “Odam – o‘z hayotining yagona sohibi, ya‘ni Rahbaridir”. – deylik. Shunday bo‘lgach,

oqil rahbar o'z ixtiyoridagi asosiy "zaxira" va imkoniyatlarning doimiy nazoratida tutadi. Ularni o'z foydasi yo'lida ishlata bilsa, olam guliston.

Avestoda inson xatti-harakati Asha (haqiqat) Do'stga (yolg'onga) qarshi, o'lim hayotga qarshi kurashishga bo'g'liq. Marhumning tanasi o'lim bilan bog'liq bo'lganligi sababli, bu diniy nopoklikdir. Shunday qilib, Zardusht odamlarga yaxshilik va yomonlikning ikkita abadiy qarama-qarshi kosmik prinsiplari to'g'risidagi ta'limotni taklif qilganini ko'ramiz. Zardusht odamga nisbatan, uning qalbi yaxshilik va yomonlik o'rtasidagi kurashning markazida ekanligini o'rgatgan. Tabiatan, inson yaxshi ham, yovuz ham emas, lekin u yorug'lik va zulmat ruhlari – yaxshi va yomon xudolarining ta'siri ostida. Yaxshi ruh har bir kishini yaxshilik qilishga yo'naltiradi, yomon ruh esa uni yovuzlikka chorlaydi. Aqlli kishi yaxshilik qiladi.

Qizig'i shundaki, Zardusht qishloq xo'jaligida band bo'lganlarni yaxshi deb bilgan. Uning uchun yer yaxshilikning timsoli edi, chunki u hayot baxsh etadi. Va shuning uchun fermerlar don, sabzavot va mevalarni yetishtirish orqali to'g'ri ish qilishadi. U hayvonlarga, xususan, sigirlarga mehribon bo'lgan yaxshi odamlarni ko'rdi. Sigirlarning zoti zardushtiylik va hinduizm o'rtasidagi bog'liqlikni ko'rsatadi, bu yerda sigir muqaddas hayvon sifatida qadrlanadi. Zardusht ko'chmanchi qabilalarni uning ta'limotlariga qarshilik ko'rsatgan va yaxshi dehqonlarning dalalarini vayronaga aylantirgan yurushlar uyushtirgan. Uning fikriga ko'ra, ular juda qo'rqinchli edilar, chunki yurushlar oldidan ular chorva mollarini qurbon qildilar.

Zardusht o'z dinining marosim tomonini politeistik marosimlardan tozaladi. Uning ta'limoti butparastlikni, hayvonlarni qurbon qilishni va xoma ichimlikini iste'mol qilishni taqiqlaydi. Biroq olov marosimini Ahuramazda belgisi sifatida qoldirdi, ammo unga sajda qilish uchun emas. Yuqorida ko'rib turganimizdek, Zardusht muqaddas olov yoqilgan qurbongohda o'ldirilgan. Dunyoning oxiriga kelsak, Zardusht yaxshilikni yovuzlik ustidan g'alaba qilishni targ'ib qildi. U yaxshilar ham, yovuzlar ham

o'liklarning qayta tirilishiga va ularning barchasi eritilgan metall olovida sinashlariga ishongan. Fosiqlar uchun bu dahshatli azob bo'ladi, lekin yaxshilik uchun bu "iliq va shifobaxsh sut" ning teginishidek bo'ladi. Keyin har bir jon do'zaxning osilib turgan "qasos ko'prigi" dan o'tishi kerak. Ko'prikdan o'tgan har kim jannatga boradi. Oldinga harakat qilishdan oldin, odam moddiy shaklda bo'lganida qilgan barcha ishlari haqida yozuvni o'qiydi. Qaysi biri og'ir yoki yaxshi bo'lishiga qarab, Ahuramazda uni qayerga yuborishni hal qiladi. Zardusht jinlar kuchlari va yovuz ruhlarning so'nggi taqdiri haqida gapirmaydi, Angra MainY. Ehtimol, ular eritilgan metall bilan yoqib yuboriladi va shu bilan g'oyib bo'ladi yoki zardushtiylikda do'zax deyilganidek, ular "yolg'on joyiga" abadiy tashlanadi.

"Yasna"ga ko'ra, haqiqat va haqiqatni gapirish bu Xudoning ko'rsatmasida Yolg'on bilan tirik bo'lgandan ko'ra, haqiqatni gapirish bilan o'lish afzaldir. O'z ehtirosingizni saqlang. Agar saqlamasangiz, vaqti kelib jilovlay olmaysiz. Umuman olganda, ota-bobolarimiz saqlab qolishga harakat qilgan bu kitob adolatli bo'lishga, yaxshilik va zararni farqlashga, do'stlarga sodiq bo'lishga va xiyonat qilishdan mamnun bo'lmaslik, boshqa xalqlar bilan yashamoq, bir-birlariga mehr-muhabbatli bo'lish, vatanni hurmat qilish, ekinlarni ko'rish, qoramol boqish, qo'l mehnati bilan shug'ullanishga o'rgatadi.

Shuningdek, "Avesto"da:

- 1) jamiyatda qadimgi davrlardanoq birlik sifatida yashashning ustunligi;
- 2) jamiyatning belgisi bo'lgan oila muqaddas;
- 3) keksalarga hurmat, yoshlarga hurmat;
- 4) mehribonlik – boqiylik belgisi bo'lgan ayolga bo'lgan sevgi, hurmat;
- 5) sabr va mehnatga mehr;
- 6) halollik, sevgi va mehribonlik;
- 7) shaxs huquqlari va turli g'oyalarga ega bo'lish;
- 8) turli xil din vakillariga nisbatan yashash;
- 9) diniy insoniylik;

10) xalqaro bilimlarni sevishga intilish – xabardorlik va boshqa muammolar.

“Avesto”dagi ta’limiy-axloqiy o’g’itlar va o’zgarlar so’zlariga munosabatni ifodalovchi nasixatlar (ezgu fikr, ezgu so’z va ezgu amal) orqali so’z va ish birligi g’oyasini “Aktiv va passiv” usulida olib borish lozim. So’zni vaziyatga qarab ishlata bilish orqali vaziyatdan kelib chiqib ezgu so’z ruhiyatga ozuqa, xasta dilga malham, kayfiyatni ko’taruvchi so’z birligi ish birligiga teng bo’lsa aktiv holatda, adolatsizlik, zug’um kuchli bo’lgan vaziyatlarda so’zni tiyib turish passivlik belgisidir.

Xulosa asosida Avestoda insonni hurmat qiladigan, odamlarni qadrlaydigan, do’stlik, insoniylik, betashvishlik, mehnatsevarlik, xushmuomalalik va qiyinchiliklarga oid maslahatlar orqali atrof-muhitni (olov, suv, ayollar, vatan) himoya qilishga undovchi uyg’unlikni ko’rish mumkin. Shu bilan birgalikda ularda inson bu olamda mazmunli yashashi kerakligi haqdagi fikrlar ustundir. Olamning na boshi va na oxiri mavjud – bepoyon cheksizlik. CHEKSIZLIKni butun muhabbati bilan “qamrab” tasavvur qilish esa inson aqli uchun nihoyatda mushkul ishdir. Qolaversa, inson fazosining bepoyonligidan ko’ra, o’z-o’zini teran anglab yetsa, shuning o’zi katta yutuq bo’lur edi. Farang faylasufi Blez Paskalning quyidagi fikricha, bizda, loaqal, odam vujudining hayotini tushunish uchun zarur bo’lgan bilim ham oz... Vujudga joy, vaqt, harakat, issiqlik, yorug’lik, ovqat, suv, havo va yana ko’p narsa kerak. Tabiatda esa hamma narsa o’zaro shunday bog’liqlik, biror narsani, boshqa bironi o’zlashtirmay turib, o’zlashtirib bo’lmaydi... O’z vujudimiz hayotini, faqat unga zarur narsalarning esa butun borliqni o’zlashtirish kerak. Lekin borliq cheksiz va uni o’zlashtirish mumkin bo’lmagan holdir. Demak, bizlar o’z vujudimiz hayotini ham to’liq tushunib yetolmaymiz.

Zardushtiylik o’tmishda mintaqamiz xalqlarini, shu jumladan, o’zbek xalqi ajdodlarini ezgu g’oyalar hamda ularga tayangan ilk davlatchilik jarayonlari atrofida birlashtirgan. O’z davri uchun inqilobiy darajada yuksak yangi dunyoqarash tizimi – zardushtiylik shu qadar teran ijtimoiy va tafakkuriy ildizlarga

ega ediki, keyinchalik murakkab tarixiy bosqichlarda ham xalqning kundalik urf-odatlarida, marosimlarining amaliyot qatlamlarida zardushtiylik g'oyalarining turli amaliy ko'rinishlari transformatsiyalashgan holda saqlanib kelmoqda.

Muhimi shundaki, zardushtiylikda Ahura Mazda azal mavjud va abadiy iloh maqomida alohida mavqega qoyilgan. Umuman, barcha ezgu borliq uning tomonidan yaratilgan deyiladi. Har bir ezgu xilqatning yovuz ziddi esa, Axriman (Anxra Maynyu) tomonidan yaratiladi. Lekin Axrimanning o'zini ham odamlarning ibrat ko'zi uchun Ahura Mazda o'z-o'zligidan ayirib yaratgan.

“Videvdot”ning tarkibida saqlanib qolgan borliq dunyoning yaralishi hamda Yima Xshayati (Jamshid) podsholigi haqidagi 1-2-fragardlaridan tashqari barcha qismlari zardushtiylik ulamolari tomonidan tartibga solingan, to'ldirilgan, hatto, maxsus yozilib, Avesta tarkibiga kiritilgan, deb hisoblanadi. “Videvdot” fardardining birinchi qismida ezgulik va yovuzlik o'rtasidagi munosabat quyidagicha keltiriladi:

1.Ahura – Mazda Zardusht Spitamaga dedi: “U yerda ko'p yaxshi narsalar bo'lmasligiga qaramay, men har bir yerni qimmatli (insonlar uchun) qilib yaratdim. Men har bir yerni insonlar uchun qimmatli va qadrli qilib yaratmaganimda butun olam Ariyan Veyjaga ravona bo'lar edi”⁶. Ya'ni bunda birinchi makon haqida so'z yuritilmoqda. Jamiki mavjud narsalar, shu jumladan, insonning yashashi uchun joy nazarda tutilmoqda. Bu Avestoni yaratilish joyi, ya'ni Xorazm nazarda tutiladi. Bu makon hayot uchun zarurat. M.Ishoqov tarjimalarida esa, “(Dunyodagi) barcha yerlarni unda yashovchi bandalarim nazarida (o'zga yerlardan) yaxshiroq qilib men yaratganman. Har bir yerni undagi xalqlar uchun ma'qul qilib yaratmasam edi, barcha yerlardan odamlar (Yerlarning eng bihisht – jannat misoli etib yaratganim) Aryanam-Vaeju (Eranvej)ga qarab oqib kelavergan bo'lar edi”⁷. Yuqoridagi fikrlarga qiyosiy tarzda har

⁶ The Zend-Avesta(part I. The Vendidad. Translated by James Darmesteter. (Sacred Books of the East, Volume 4. Oxford Uneversity Press, 1880. – P 51.

⁷ АВЕСТА: “Видевдот” китоби (М. Исҳоқов таржимаси). – Т. ТошДШИ нашриёти, 2007. – Б.10.

qanday jamiyatda insonlar jannatmakon joyda yashashni orzu qiladi. O'z navbatida bu imkoniyatdan kelib chiqqan zaruratdir. Bu xuddi olovda yuz beradigan zaruratga o'xshab ketadi. Suvdan bug' chiqarilib so'ng haroratga aylanishi uchun u orqali suv bug'latiladi, u shu bug'latishga muhtojdir. Shu bilan birga quyosh dunyomizga issiqlik berish uchun harakat etishga ham muhtoj. Bu xuddi duradgorga daraxtni arralashga arra, bo'lish va parchalashga bolta kerak bo'lganiday bir holdir⁸.

2. Men butun mamlakat va davlatlarning birinchi Xudosi Ahura-Mazda Vankhi Daytya tomonidan jannatmakon Ariyana Veyjani yaratdim. Bunga qarshi butun yomonliklar va o'lim xudosi Angra Maynyu – izg'irinda ayyor Devas uchun bu yerda hukmron bo'ldi⁹. Har qanday jamiyatda yaxshilik ortidan yomonlik ham bo'ladi.

3. U yerda 10 ta qish oylari bo'lgan hamda suvlar, yer va daraxtlar uchun juda sovuq bo'lgan ikkita yoz oylari ham bo'lgan. Xuddi o'sha yerda butun falokatlar manbai qish paydo bo'lgan. Odatda qish fasli axloqi jihatdan salbiy ma'noda beriladi.

4. Men ikkinchi davlatlar va mamlakatlar xudosi Ahura-Mazda sug'dlar yashaydigan mamlakatni yaratdim. Butun yomonlik va o'lim xudosi esa, chorvaga va o'simliklarga o'lim olib keldi. Bu o'z navbatida har qanday sharoitda va vaziyatda yomonlik mavjudligidir.

5. Men uchinchi davlatlar va mamlakatlar xudosi Ahura-Mazda baquvvat muqaddas Maurini yaratdim. Yomonliklar va o'lim xudosi Angra-Maynyu esa, bosqinchilik va gunohni yaratdi.

6. Men to'rtinchi davlatlar va mamlakatlar xudosi Ahura-Mazda tinchlikka boy chiroyli Bakhini yaratdim. Yomonliklar va o'lim xudosi Angra-Maynyu esa, chumolilar va chumolilar tepaligini yaratdi.

7. Men beshinchi davlatlar va mamlakatlar xudosi Ahura-Mazda Mauri va Bakhi o'rtasida joylashgan Nsayani yaratdim.

⁸ Fozil odamlar shahri/Abu Nasr Forobiy; – 2-nashr. – T.: “O‘zbekiston milliy ensiklopediyasi” Davlat ilmiy nashriyoti, 2012. – B.22.

⁹ АВЕСТА: “Видевдот” китоби (М. Исҳоқов таржимаси). – Т. ТошДШИ нашриёти, 2007. – Б.10.

Yomonliklar va o'lim xudosi Angra-Maynyu esa, ishonchsizlik gunohini yaratdi.

8. Men oltinchi davlatlar va mamlakatlar xudosi Ahura-Mazda Haroyi uyini yaratdim. Yomonliklar va o'lim xudosi Angra-Maynyu esa, ko'z yoshi va faryodni yaratdi.

9. Men yettinchi davlatlar va mamlakatlar xudosi Ahura-Mazda yovuzlik ko'lankasini sug'urib tashlovchi Vaykeretani yaratdim. Yomonliklar va o'lim xudosi Angra-Maynyu esa, Keresaspani parchalovchi Payrika Knothayitini yaratdi.

10. Men sakkizinchi davlatlar va mamlakatlar xudosi Ahura-Mazda bol yaylovli Urvanyani yaratdim. Yomonliklar va o'lim xudosi Angra-Maynyu esa, ko'z kibrlanish gunohini yaratdi.

11. Men to'qqizinchi davlatlar va mamlakatlar xudosi Ahura-Mazda vehrkanaslar yashaydigan Khentanini yaratdim. Yomonliklar va o'lim xudosi Angra-Maynyu esa, adolatsizlik gunohini yaratdi.

12. Men o'ninchi davlatlar va mamlakatlar xudosi Ahura-Mazda betakror Harahvaytini yaratdim. Yomonliklar va o'lim xudosi Angra-Maynyu esa, o'limni ko'muvchi gunohni yaratdi.

13. Men o'n birinchi davlatlar va mamlakatlar xudosi Ahura-Mazda yorqin va maftunkor Hayetumantini yaratdim. Yomonliklar va o'lim xudosi Angra-Maynyu esa, ko'z yovuz joduni yaratdi.

14. Bu belgi shuni bildiradiki, bir nima yaratilsa, (yuqoridagi) ularda ko'z yoshi qayg'usi kuchayadi va yovuzliklar yomon ishlarga qo'l urishga undaydi. Bulardan so'ng insonlar o'limga yaqinlashadi va yuraklarida tashvish uyg'onadi.

15. Men o'n ikkinchi davlatlar va mamlakatlar xudosi Ahura-Mazda uch musobaqadan biri bo'lgan Rakhani yaratdim. Yomonliklar va o'lim xudosi Angra-Maynyu esa, ishonchsizlik gunohi yaratdi.

16. Men o'n uchinchi davlatlar va mamlakatlar xudosi Ahura-Mazda baquvvat va go'zal Chakhurini yaratdim. Yomonliklar va o'lim xudosi Angra-Maynyu esa, yovuzliklarni ko'paytiruvchi gunohni yaratdi.

17. Men o'n to'rtinchi davlatlar va mamlakatlar xudosi Ahura-Mazda Thraetoniya da tug'ilgan Azidahakani chilparchin qiladigan Varenani yaratdim. Yomonliklar va o'lim xudosi Angra-Maynyu esa, ayollardagi noodatiy tashvishlar va varvar jabr-zulmini yaratdi.

18. Men o'n beshinchi davlatlar va mamlakatlar xudosi Ahura-Mazda yetti muqaddas daryoni yaratdim. Yomonliklar va o'lim xudosi Angra-Maynyu esa, ayollardagi noodatiy tashvishlar va keraksiz issiqlikni yaratdi.

19. Men o'n oltinchi davlatlar va mamlakatlar xudosi Ahura-Mazda Rakhaning asoslariga binoan, xo'jayini yo'q erkin davlat yaratdim. Yomonliklar va o'lim xudosi Angra-Maynyu esa, qishni va Devasni yaratdi.

20. Yana boshqa chiroyli, keng, sevimli, maftunkor, yorug' davlat va mamlakatlar ham bor edi¹⁰.

"Videvdot" naski qadimiy asotirlardan tortib, zardushtiylik jamiyatining ijtimoiy, iqtisodiy, madaniy va ma'naviy dunyosiga oid hayot me'yorlariga qadar mufassal ishlab chiqilgan qonun-qoidalarining universal majmuyidir. Bu yodgorlikning ahamiyati shundaki, unda umumbashariy qimmatga ega ijtimoiy-falsafiy, axloqiy-aksiologik qoidalar bilan birgalikda Markaziy Osiyoda istiqomat qilib kelayotgan xalqlarning, xususan, o'zbek xalqining milliy tafakkuriy xususiyatlarini, urf-odatlarini, udum, irim-sirimlarining genetik asoslarini idrok etishga ham xizmat qiladi.

– Ey, olamni yaratgan Zot!

Ey, Haqiqat!

Zamini hammadan ko'ra baxtliroq bo'lgan dunyodagi birinchi joy qayer?

Ahura Mazda javob berdi:

– Ey, Sipiytmon Zardusht!

Bunday joy qo'lda pokiza o'tin, barsam, hovana va yangi sog'ilgan sut tutgan, o'z amal-e'tiqodiga dilda ishonchi sobit, o'ktam ovoz, keng yaylovlar ishqiqi bilan masrur va bu yaylovlarni

¹⁰ The Zend-Avesta(part I. The Vendidad. Translated by James Darmesteter.(Sacred Books of the East, Volume 4. Oxford University Press, 1880. – P 51-54.

qo‘shiqqa solgan bir ashavan oyoq bosgan zamindir”. Vandidod. Uchinchi Fargard, birinchi bo‘lim.¹¹ Ya‘ni bu yerda barcha jonzotlar orzu qiladigan farovon hayot haqida ketyapti. Inson borki, butun umrini farovon hayotga erishishga bag‘ishlaydi.

Olam kezar Zardusht bearmon,
Necha o‘lkalar ichra sarson.
Ming bir darvesh ichra vohidi
Turfa elat-ellar shohidi.
Kashf ayladi yaxshiligini ham,
Tubanlig-u baxshiligini ham.
Va nihoyat keltirdi imon:
To‘rt tomonda hamon hukmron,
Avval-oxir zabardast davlat
Ezgulik-Yovuzlik basavlat.¹²

“Yomon tarbiyachi o‘z ta‘limi bilan ilohiy so‘zlarni teskari qiladi va tiriklik idrokini xarob aylaydi.

Haqiqatda u odamlarni rostlikning bebaho sarmoyasidan va Ezgu Niyatidan bahrasiz aylaydi.

Ey, Mazda! Ey, Ashah – Haqiqat!

Men olamimdan bosh ko‘targan ushbu kalomlar bilan sizlarga qurbonlik keltiraman”. Yasna 32-hot¹³.

“Avesto”da ta‘kidlanishicha, barcha ezgu so‘zlar Ahura Mazdaga tegishlidir. Bu so‘zlarning tub mohiyati axloqning uch tamoyiliga ham “ezgu” so‘zining qo‘shilishida (ezgu fikr, ezgu so‘z, ezgu amal) yorqin mazmun-mohiyatini izohlab, kishilarni ularga rioya qilishga undaydi (20 – Goh). Jumladan, “Do‘stlikka chinakam do‘st bo‘lganlarga eng oliy ezgulik muyassar bo‘ladi”, “Asha – Haqiqatning jamiki fayz-shukuhi, qudrati haqiqat istovchilarga muyassar bo‘ladi”, “Haqiqatni alqovchilarga haqiqatning mukofoti nasib etadi” kabilar:

¹¹ Avesto: tarixiy adabiy yodgorlik / N.Jo‘rayev; tarjimon A. Mahkam. – Toshkent: G‘afur G‘ulom nomidagi nashriyot-matbaa ijodiy uyi, 2015, – B. 225.

¹² Nitshe Fridrix. Zardusht nidosi [Matn] : tarjima / F.Nitshe. – Toshkent: O‘zbekiston faylasuflari milliy jamiyati nashriyoti. 2017-yil, – B. 61.

¹³ Avesto: tarixiy adabiy yodgorlik / N.Jo‘rayev; tarjimon A. Mahkam. – Toshkent: G‘afur G‘ulom nomidagi nashriyot-matbaa ijodiy uyi, 2015, – B. 45.

Inson xarakterini belgilovchi 5 ta asosiy xususiyat “Avesto”da ta’riflangan. Ularda ikkitasi bevosita ezgu so’zga aloqadordir. Bular so’zning aniq va ma’noli bo’lishi hamda Ahura Mazdaga e’tiqod faqat ezgu so’z bilangina ifodalanishidir.

Kitobda “eng muhim so’z qaysi?” savoliga “burch”, “sahiylik”, “yaxshi niyatni ifodalovchi so’z” kabi javoblarni uchratish mumkin¹⁴. Shuningdek, inson faoliyatining mohiyatiga aloqador o’zak vositalar sifatida aql, bilim, odob qatorida ezgu ish bilan uyg’unlashgan ezgu so’z ham qayd etiladi.

Qadimda kishilarning so’zda sehr bo’lishi haqidagi qarashlari “Avesto”da ham aks etgan. Jumladan, Videvdotning 21 – fargarida so’zning sehrli kuchi, xastaliklarni davolashdagi o’rni xususida fikr yuritiladi. Ezgu so’zlar bilan davolashda oliy ilohni ulug’lovchi duolarni bexato o’qish, har bir so’zda xaloskorlik mo’jizasi borligiga ishonish talab qilinadi.

Zero, ezgu so’z ruhiyatga oziq, xasta dilga malham, kayfiyatga ko’tarinkilik bag’ishlovchi vosita sifatida e’zozlangan.

“Avesto”da ezgulikni ifoda etuvchi va bevosita dunyoviy ma’no ustuvor bo’lgan so’zlar ishtirokidagi hikmatlarni shartli ravishda ikki guruhga ajratish mumkin:

1) ta’limiy-axloqiy o’g’itlar. Bular mashhur tarixiy shaxslar va murabbiylarning farzandlarga yoxud umuman, kishilarga qarata murojaat nasihatlaridir. Bular ikki xil:

a) o’zgalar so’zlariga munosabatni ifodalovchi nasihatlar: “Eshitganlaringga diqqat bilan quloq sol”, “Yovuz va yolg’onchilar nutqiga quloq solma”, “Boshliqni ulug’la, uni hurmat qil va so’zlariga quloq tut”, “Ulug’ martabali donishmand kishilarni e’zozla, so’zlariga quloq sol” va boshqalar.

b) o’zing aytadigan so’zga aloqador nasihatlar: “Hech kimga yolg’on gapirma”, “Rostga ham, yolg’onga ham qasam ichma”, “Aniq gapir. O’ylamay so’ylama”, “O’tkir so’zni gapir, so’z – ezgu nutqdir. Ammo sukut ham bor. Sukut – nutqdan afzal”, “ikkiyoqlama gapirma”, “O’zing zarar ko’rmayin desang,

14 Авесто. / А. Маҳкам таржимаси. – Т.: Шарк, 2001.-Б.127.

yig'inlarda yolg'onchining yonida o'tirma", "Shilqim va ezma bo'lma" kabilar.

2) ta'limiy-axloqiy xarakterdagi hikmatlarga aylangan umumlashgan xulosalar: "Rost so'z sendan qoladigan qutlug' yodgorlikdir", "Haqqo'ylik va rostlik Tangri odatidir", "Kim yolg'on so'zga og'iz ochsa, baxt qushi undan qochadi", "Gapiruvchi nodon bo'lsa ham eshituvchi dono bo'lmog'i zarur", "Sukut – eng yaxshi odat", "Ovqatlanish paytida gapirmoq gunohdir" va boshqalar.

– Ey, olamni yaratgan Zot!

Ey, Haqiqat!

Zamini hammadan ko'ra baxtliroq bo'lgan dunyodagi birinchi joy qayer?

Ahura Mazda javob berdi:

– Ey, Sipiytmon Zardusht!

Bunday joy qo'lda pokiza o'tin, barsam, hovana va yangi sog'ilgan sut tutgan, o'z amal-e'tiqodiga dilda ishonchi sobit, o'ktam ovoz, keng yaylovlar ishq'i bilan masrur va bu yaylovlarni qo'shiqqa solgan bir ashavan oyoq bosgan zamindir".

"Avesto"ning turli nashrlari va tarjimalaridan keltirilgan so'z fayzi haqidagi ushbu namunalarda qadim ajdodlarimizning turmush saboqlari umumlashgan bo'lib, ular asrlar davomida xalq orasida keng qo'llanilib kelindi, ba'zi hikmatlarning biroz o'zgargan turdosh variantlari paydo bo'ldi, lekin ularning tub mohiyatidagi "so'zdagi sehr, she'rdagi hikmat" ma'nosi hozirda axloqiy qadriyat sifatida yashab kelmoqda.

Ezgulik ne'matlaridan kishilarni bahramand etishda yaxshi va halol amallarning alohida o'rni bor. Nomukammal jahonning komillik sari intilishida ezgu amal asosiy omil bo'lib, u avvalo, jaholat va zulmni qoralash, insonning ozod va erkin yashashiga, ijodiy intilishlarini quvvatlashga, umuman, har jihatdan poklanishiga qaratilgan. Jumladan, ezgu amal "...yaxshi ishlash, omonatga xiyonat qilmaslik, ojizlarni qo'llash, serg'ayrat bo'lmoq, xalq, Vatan uchun xizmat qilmoq, mehmondo'stlik, parhezkorlik, yomon ishlardan yuz o'girmoq, mehribonlik, insonparvarlik, jamiyat qonunlariga itoat etmoq, o'tganlarni

esda tutmoq, haqiqat talab bo'lmoq, bemorlar holidan xabar olib turmoq, muhtojlarga yordam berish, o'z ishi va kasbiga mehr qo'yish, adolatli bo'lmoqdan iboratdir¹⁵.

Bu amallarning har biri kishi qalbidan yomon niyatlarni quvishga, dilini ravshan, iymonini but qilishga xizmat etadi. Shuning uchun ham ezgu amal sohibi shu yaxshi me'yorlarga rioya qilishi va boshqalarni ham shunga da'vat etishi savob sanalgan. Zero, "Har bir ayol yo er o'zi durust va yaxshi deb bilgan narsasiga amal qilishlari va boshqalarni ham ogohlantirishlari hamda ular ham o'sha narsaga amal qilishlari kerak" (Yasna, 35-Goh)¹⁶. Bunday kishining qalbi pok, xulqi xush bo'lib, hunar va ilm egallasa, foydali mehnat bilan shug'ullanib rizqi-ro'zi halol bo'lsa, uning amali sobitqadam, so'zi chin bo'ladi. Bu esa ikki olamda ham eng go'zal sanalgan fikr, so'z va amal bo'lib, oxirat mukofoti umidida ular olamni obod aylab, unga fayz bag'ishlash" uchun donolar-u nodonlarga bayon etiladi. Oliyjanob fazilatlar tantana qiladigan, adolat ulug'lanadigan jamiyat hayoti go'zal hisoblangan.

Kishilarni ezgulikka yo'llashda ezgu so'zning o'rni alohida ta'kidlanib, u pok fikrning ifodasi va inson axloqining tarkibiy qismi hisoblangan. Shuning uchun kishilarga so'zda, mulohazada va kundalik hayotda pok e'tiqodga suyanish tavsiya etilgan. Xususan, so'z va ish birligi g'oyasi alohida ta'kidlangan. Zardushtiyar hayotida so'zning o'rni va qudrati, inson shaxsi va ma'naviyatini boyitishdagi ahamiyatiga donishmandlik ramzi sifatida alohida urg'u berilgan. Subutsizlik, aytilgan so'zga amal qilmaslik qattiq qoralangan. Videvdotning 4-fargardi, 2-bo'lim, ikkinchi qismida Zardusht: "Ey dunyoni yaratuvchi zot! Ey haqiqat! Qasamlarning sanog'i nechta dir", deb so'raydi. Ahura Mazda mening qasamlarim oltita bo'lib, birinchisi so'z qasamidir, deb javob beradi¹⁷. Qasamlar boshida so'z qasami turishi bejiz emas. Chunki insonning ichki dunyosi va fikri, avvalo, so'zda

¹⁵ Хомидов Х. Авестодан Шоҳномага. – Т.: Шарк, 2007. – Б.31.

¹⁶ Avesto: tarixiy adabiy yodgorlik / N.Jo'rayev; tarjimon A. Mahkam. – Toshkent: G'afur G'ulom nomidagi nashriyot-matbaa ijodiy uyi, 2015, – B. 159.

¹⁷ Хомидов Х. Авестодан Шоҳномага. – Т.: Шарк, 2007. – Б.32.

ifodalanadi, imon-e'tiqodi aytgan so'zida va qilgan ishida aks etadi. So'zdagi ma'no-mazmun shaxsning aql-farosat darajasini belgilaydi. Shuning uchun ham Videvdotning uchinchi qismida : "kim so'z qasami yolg'iz so'zning o'zigina deb tushunsa, uni qo'l qasami bilan tuzatish va unga tavon to'latish zarur"ligi aytilgan.

"Avesto"dagi "triniti" – axloqiy uchlik g'oyasi eng qadim davrlardan boshlab, kishilik jamiyati taraqqiyotining keyingi bosqichlarida yaratilgan barcha ta'limiy asarlar mazmunining shakllanishiga asos bo'ldi.

"Dinkard"da keladi: "Ahrimaniy Oz ilohiy ulug'vorlik va farog'at asosi bo'lmish "Farr" dan ("hurra") odamlarni mahrum etishga safarbar qilingan. Yaratuvchi farrni Ozdan saqlash uchun aqlhiradni yaratdi. Farrnig hayotiyliqi aqlning farzonaligidan, uning halokati "varina"dan.

Fathulla Mujtaboiy buyuk Hofiz Sheroziyning bir baytini sharhlarkan, shoir "Oz" (dev) va "aql"ning "Dinkart" kitobida yuqorida naql qilingan holatini ajib bir yo'sinda ifoda etganini qayd etadi:

Solho bandagii mazhabi rindon kardam,
To ba fatvoyi xirad hirs ba zindon kardam.
Necha yil bandalik ul mazhabi rindon ettim,
Aql fatvosi bila hirsni zindon etdim.

Hvdamatanam – "Yetti hot" ning ilk va so'nggi so'zi. Yasna, 35– hotning 2-bandi shu so'z bilan boshlanadi. (Ayrim avestoshunoslarning fikricha," Yetti hot" aynan shu banddan boshlanadi." Hvamatanam" "Avesto"ning deyarli ko'plab o'rinlarida duch keladi. Bu uning nechog'li katta ahamiyatga ega ekanligini ko'rsatadi." Hvamatanam" duosining tarjimasi quyidagicha:" Ezgu fikr, ezgu kalom va ezgu amalni kim bu yerda va har yerda ulug'lanadi va ulug'langusi, madh etaman. O'zim ham jon-u dilim bilan yaxshilikka intilaman"¹⁸.

Yuqoridagi fikrlar mazmun jihatdan, yaxshilik ezgulik sari yetaklovchi yo'l ekanligi, har qanday amal hamda har qanday

¹⁸ Avesto: tarixiy adabiy yodgorlik / N.Jo'rayev; tarjimon A. Mahkam. – Toshkent: G'afur G'ulom nomidagi nashriyot-matbaa ijodiy uyi, 2015, – B. 158.

joyda ezgulik bo'lishini ko'rsatadi. Ezgulik aksiologik qadriyat sifatida insonning jamiyatda o'z ijtimoiy o'rnini topishga xizmat qiladi. Insonning ijtimoiy maqomi, uning umuminsoniy qadriyat sifatidagi ko'rsatkichlarini baholashda nimalarga ustuvorlik berish to'g'ri bo'ladi, degan savol qo'yiladigan bo'lsa, albatta, uning moddiy va ma'naviy mavjud ekanligiga shubha tug'ilmaydi. Chunki inson ijtimoiy munosabatlarga kirishar ekan, nafaqat oila a'zosi, davlat fuqarosi, jamiyat a'zosi yoki u bu mulkka, ijtimoiy guruhga daxldor; shuningdek, u bir xil keng ma'nodagi moddiy va ma'naviy umumiylikdagi aqlining "uyushma"sidan kam iboratdir. Ana shu "uyushma"da nima yetakchilik qiladi, degan savolga javob izlaganimizda, ularni o'zaro bog'lab turadigan botiniy qudrat, kuchga ko'proq ustuvorlik berish mumkin bo'ladi. Bunga qanday asos bor? Asos shuki, o'ziga xoslik bilan "uyushgan" insonlarga agar tashqaridan ularning izzat-nafsi, or-nomusi, g'ururi, "men"ligi poymol etilsa yoki manfaatlariga zid bo'lgan kuchlar, xatti-harakatlar yuzaga kelsa, ular kasb-kori, egallab turgan mansabi yoxud yoshi va yashash hududidan, jinsidan qat'i nazar, o'zaro birlashib, ularga qarshi turadilar va o'z millatining or-nomusi, g'ururi va iftixorini himoya qilishda yagona kuch bo'lib birlashadilar. Bu "siyosat"mi yoki allaqanday odamlar tomonidan o'ylab chiqilgan harakatlarmi? Yo'q, albatta. Bu ana shu "uyushmani" ushlab, o'zaro bog'lab turgan botiniy (ichki) kuch-qudratdir. Agar bu uyushmani bog'lab turgan botiniy kuch uzilsa, u jamiyatda taraqqiyot orqaga ketadi. Avestoda jamiyat zavoli haqiqat radi, porso va qudrat sohibi Surush bilan ifodalanadi. Ya'ni: "Jahonni yuksaltiruvchi ashavan, Ashah – haqiqat radi, porso va qudrat sohibi Surushni olqishlaymiz.

U kayaza gunohiga botgan yerga shikast beradi.

U kayaziy gunohiga botgan yerga shikast beradi.

U kayaziy gunohiga botgan xotinga shikast beradi.

U tiriklikni tubanlashtiruvchi g'oyatda qudratli duruj devini mag'lub etadi.

U jahon ahli behruzligini didboni va qo'riqchisidir"¹⁹.

¹⁹ Avesto: tarixiy adabiy yodgorlik / N.Jo'rayev; tarjimon A. Mahkam. – Toshkent: G'afur G'ulom nomidagi nashriyot-matbaa ijodiy uyi, 2015, – B. 105.

Avestoda Surush butun yaxshilik olamini, ya'ni Mazda olamini qo'riqlashini ko'rishimiz mumkin. Eng asosiysi – bu jarayon tabiiy kechadi, unga kimningdir ko'rsatma berishiga zarurat yo'q. Ya'ni, insonlarni o'zaro bog'lab turadigan ilohiy kuch o'zini ko'rsatadi. Bundan kelib chiqadigan g'oya shuki, bugun millatning shakllanish jarayonini tarixiy, ijtimoiy va jamiyat taraqqiyoti bilan bog'lashning o'zi yetarlimikan? Fikrimizcha, bu jarayonga yana ham chuqurroq, qarashga to'g'ri keladi. Ya'ni, odam bolasi inson bo'lib dunyoga kelishi bilan birga, o'zida millatning qandaydir ichki ma'naviy “elementlari”, ruhiyatini, o'ziga xosligini ona qornidayoq, oziqlanish va ulg'ayish jarayonida shakllantirishi mumkin-ku? Yana ham aniqrog'i, u insonga qon bilan “kirib”, ruhiyatda amal qilishga aylanadigan ilohiy qudratdir, deyishimiz mumkin. Biz o'zimizning ko'p yillik ilmiy qiziqishlarimiz va kuzatuvimiz natijasida mazkur jarayonga real hayotda kuzatilgan misollarni keltirishimiz mumkin. Jumladan, real hayotda rus millatiga mansub bola o'zbek oilasida tarbiyalansa, albatta, u aqlini taniganidan keyin, ko'proq, rus bolalari bilan, o'zbek bolasi ham xuddi shunday ulg'ayganida o'z millatiga mansub bolalar bilan o'ynashga moyilligi kuchli bo'lganligining guvohi bo'lganmiz. Yoki yana bir misol: ota-onasidan judo bo'lib, bolalar uyida tarbiyalangan bolalar garchand o'zlarining ona tillarini bilmasalar-da, ulg'ayganlaridan keyin o'zlarining ota-onalari mansub bo'lgan millatning urf-odat, an'ana va qadriyatlariga nisbatan mehr-muhabbatlari kuchli bo'lishini ham real hayotda ko'plab uchratib kelamiz. Bunga o'zbekning buyuk rassomi Ro'zi Choriyev asarlarida, u bilan bo'lgan suhbatlarda bu inson bolalar uyida tarbiyalanib, ta'lim olgan, yoshligida o'zbek tilini deyarli bilmagan, ulg'ayib balog'at yoshiga yetganida ham uni “chala” gapirsada, o'zbek bo'lganidan faxrlanib, o'zbekona urf-odat, udum va marosimlarga sadoqati kuchli edi.

Shunday qilib, “Avesto”dagi ezgulik kategoriyasi “triniti” – uchlik sifatida real va ruhiy olamga bab-baravar tegishlidir. U insonning jismi va ruhini poklashga, jismoniy va ma'naviy yetuklikka xizmat qiladi. Uning qalbi ezgu niyatlar va Tangriga sadoqat tuyg'ularini jo etadi, yovuz kuchlar kirdikorlarini fosh

qiladi. Bunda ustozlar, koinlar o'g'itlari va murabbiylar faoliyati muhim ahamiyat kasb etadi. Ayniqsa, ta'lim jarayonida bunga katta e'tibor berilgan.

Keyinchalik zardo'shtiylikdagi insonga oid g'oyalar moniylik tomonidan rivojlantirildi. Moniy o'zidan avval o'tgan Buddha, Zardusht va Isoning ilohiy bashoratlarini, ularning payg'ambarligini e'tirof etgan. Moniy izdoshlari Isoni Moniydan keyingi o'rinda turuvchi nur xabarchisi deb bilganlar. Moniy ta'limotining mag'izi Abu Rayhon Beruniyning "Qadimgi xalqlardan qolgan yodgorliklar" kitobida yaxshi yoritilgan: "Moniy olamning borligi va ko'rinishi haqidagi hujjat va dalillar natijalariga zid ravishda xabar berdi. Nur olamlariga, qadimgi insonlar va "hayot ruhiga" (ishonishga) da'vat etdi. Nur va zulmat qadimdan bor va bu ikkisi azaliy, dedi. Hayvon so'yishni va unga alam yetkazishni, olov, suv, o'simliklarga ziyon yetkazishni – eng ochiq ko'z bilan – harom qildi. Siddiqlar, ya'ni moniy mazhabidagilarning taqvodorlari va zohidlari o'zlariga farz qilgan qonunlar tuzdi..." (Beruniy 1968, 241–242).

Moniy ta'limoticha, alam yaxshilik va yovuzlik asosiga qurilgan. Bu mangu va qarama-qarshi kuchlar dunyo turguncha turadi va bir-biri bilan kurashib yashaydi. Moniy ta'limotiga ko'ra, taraqqiyot nurning zulmat ustidan to'liq hukmronligiga olib bormog'i kerak. Moniy va uning izdoshlari muhim diniy masalalardan biri dunyoda yovuzlikning yashab turishi sabablarini izlashdan iborat deb bilganlar. Dinning mohiyati ham inson uchun yovuzlikka qarshi kurashish yo'llarini ochishdan iboratdir.

Moniylik ta'limoti asosida Mazdak ta'limoti yuzaga kelgan. U eramizning V–VI asrlarida keng tarqalgan edi. Uning asoschisi Mazdak (470–529-yillar) bo'lgan. Mazdak va uning maslakdoshlari o'z qarashlarida xalq ommasiga suyangan. Xalqning ozodlik, erkinlik, hurlik yo'lida olib borgan harakatlariga rahnamolik qilgani uchun tez fursatda ularning maslakdoshlari, izdoshlari ko'payib ketgan. Mazdakiylik ijtimoiy tengsizlikni bartaraf etish yo'lida kurashga da'vat etuvchi mafkura sifatida xizmat qilgan. Unda asosiy yovuzlik – boylikka hirs qo'yish va o'ta kambag'al-

lik qoralanadi. Bu insonparvar harakatdan cho'chigan shoh Mazdakni turli hiylalar bilan o'limga mahkum etadi. Mazdakiylar harakati, eramizning VI asrida bostirilganiga qaramay, turli mamlakatlarda muayyan darajada davom etgan. O'rta Osiyoda Muqanna, Ozarbayjonda Bobak boshliq dehqonlar va shahar kambag'allarining zulmga qarshi kurashlari bunga misol bo'ladi.

O'z-o'zini tekshirish uchun savollar:

1. Miloddan avvalgi Turonda insonning afsonaviy-diniy tasviri qanday bo'lgan?
2. Zardo'shtiylik ta'limotida inson imon-e'tiqodining uchta tayanchi – fikr sofliqi, so'zdagi sobitlik va faoliyatning insonparvarligi masalasi qanday yechim topgan?
3. Insonning mehnatga bo'lgan munosabati qanday yechilgan?
4. Inson barkamolligida oziqlanish va mo'l-ko'lchilikning ahamiyati nimada bo'lgan?
5. Tinch-osoyishta barqaror hayot haqiqat ramzi sifatida?

4-mavzu. Qadimgi yunon faylasuflarining inson to'g'risidagi qarashlari

Режа:

1. Inson hamma narsaning me'yori (Protagor).
2. Suqrot: erkinlik masalasi va insoniy qadriyatlarining obyektiv asosi.
3. Aflotun falsafasida qalb va tananing dualizmi.
4. Arastu: inson siyosiy hayvon sifatida.

Tayanch iboralar: *axloqiy ratsionalizm, "inson-me'yor", g'o'yalar, "xotirlash", kategoriyalar, demiurg, jon abadiyligi, jamiyat tabaqalari, "ideal davlat", birinchi harakatlantiruvchi kuch, materiya-shakl, faol-passiv tafakkur, davlat shakllari, inson siyosiy hayvon.*

Protagorning bosh tezi: "Inson – barcha barcha narsalarning mezoni, mavjud bo'lgan narsalarning ham, mavjud bo'lmagan narsalarning ham"²⁰. Bu tezisning mohiyatini tushunish uchun yuqorida qayd etilgan relyativizm isbotiga yana bir marta murojaat qilish lozim bo'ladi. Xususan, Platon Protagor tezisini quyidagicha tavsiflaydi: narsalarning mohiyati har bir kishi uchun alohidadir, demak narsani men qanday tasavvur qilsam, u men uchun shunday bo'ladi; sen qanday tasavvur qilsang, sen uchun u shunday bo'ladi. Platon buni shunday misol orqali tushuntiradi: Ba'zi hollarda esayotgan bitta shamoldan kimdir sovqotadi, kimdir sovqatmaydi. Ya'ni, bitta kishi uchun shamol sovuq, boshqasi uchun unday emas. Qanday tuyulsa, shunday seziladi. Shu asosda, shamol o'z holicha sovuqmi yoki kimgadir nisbatan sovuqmi, degan savol tug'iladi. Bu relyativizmning *birinchi isboti*²¹.

Ikkinchi isbot: hech bir narsa o'z holicha vujudga kelmaydi va mavjud bo'lmaydi, u faqat boshqa narsaga nisbatangina vujudga

²⁰ Шарипов М. Фалсафа тарихи (қадимги шарқ ва ғарб фалсафаси). – Тошкент: Университет, 2017. – Б. 124.

²¹ O'sha yerda. – B. 125.

keladi va mavjud. Ana shuning uchun ham shamol o'z holicha sovuqmi yoki yo'qmi degan savol, xuddi shamol mavjudmi degan savol singari, ma'nosizdir. Chunki u bir kishi uchun shamol, boshqasi uchun u emas, bittasini chayqaltiradi, boshqasi uni sezmaydi²².

Platon "Teetet" dialogida Protagorning alohida olingan kishining hissiy idroki to'g'risidagi fikri talqinini ma'qullaydi. Sokrat ning ta'kidlashicha, esayotgan shamol bittamizga sovuq, boshqaga iliq bo'lib tuyuladi va so'raydi: Protagorning shamol kimningdir sovqotishi uchun sovuq, kimgadir unday emasligi uchun – iliqdir. Bunda Protagor fikrining umuman inson uchun emas, konkret shaxs uchun bildirilayotgani shubhasiz. Protagor fikricha, sovuq kunda yomg'irdan uyga kirgan kishi yomg'ir-iliq, issiq xonadan tashqariga chiqqan kishi shu yomg'irni sovuq desa, har ikkala mulohazani to'g'ri deb qabul qilish zarur. Uningcha, yomg'ir mening sezgi a'zolarim uchun iliq, boshqa kishiniki uchun – sovuq. (Bir kuni sofistga gometriya qonunlari barcha uchun birdek emas deganlarida, Protagor konkret sharoitda geometrik chiziqlar ham, aylanalar ham yo'q, shuning uchun hech qanday qiyinchiliklar kelib chiqmaydi, deb javob beradi)²³.

Platon fikricha, Protagor sezgilarning subyektivligi to'g'risidagi mulohazasida haq. Biroq ularning barchasi chindir degan fikrida haq emas. Haqiqatan ham, sezgilar hamma vaqt ham chin bo'lavermaydi. Mezon haqidagi Protagor fikriga munosabat turlichadir. Ba'zan Protagorda haqiqat mezoni to'g'risida fikr bormi, degan savol qo'yiladi. Xususan, bu savolga Sekst-Empirik yo'q deb javob beradi. Platon fikricha esa, Protagor hech bir kishi yolg'on fikr bildirmaydi, biroq muayyan fikr chin bo'lmagan taqdirda ham, yaxshi deb qabul qilinishi mumkin, degan. Dono kishining fikri oddiy kishilarning fikriga qaraganda yaxshiroq. Protagor bu yerda Demokrit pozitsiyasiga o'tadi. Ma'lumki, Demokrit "barcha narsaning mezoni – donishmand", degan.

²² Шарипов М. Фалсафа тарихи (қадимги шарқ ва ғарб фалсафаси). – Тошкент: Университет, 2017. – Б. 126.

²³ Copleston F. History of philosophy. Vol.1-9. – New York-London-Toronto-Sydney-Auckland, 2003.– p. 87.

Lekin masalaning mohiyati bunda emas. Protagor fikricha, *“bosh mezon – foyda ko‘rish”*²⁴. Bu yerda biz Protagorning gnosoyelogik relyativizmdan axloqiy relyativizmga o‘tishini kuzatamiz. Protagor fikricha, ezgulik va yovuzlikni farqlashning qat’iy mezoni yo‘q. Xuddi obyektiv tarzda issiq yoki sovuq bo‘lmagani kabi, obyektiv tarzda ezgulik va yovuzlik ham yo‘q. Ular nisbiydir. Nimaning yaxshi yoki yomonligini aniqlashda, o‘zingiz uchun yoki ba‘zan davlat uchun foydaliligi nuqtayi nazaridan kelib chiqishingiz zarur.

Protagor fikricha, yaxshi axloqiy fazilatlarini, masalan, adolatlilik, mardlik, mulohazalilik, mehribonlikni ta‘lim-tarbiya, yaxshilikka intilish yo‘li bilan egallash mumkin. “Protagor” dialogida Platon faylasufning o‘z mulohazasini axloqiy qadriyatlar sohasiga qo‘llamaganini ko‘rsatadi. Biroq Protagor o‘z-o‘ziga zid kelgan deb hisoblaganimizda ham obyektlarni hissiy idrok qilishga nisbatan chin bo‘lgan narsa, axloqiy qarashlar nuqtayi nazaridan ham haqiqatdir deb taxmin qilishimizga zaruriyat yo‘q. Protagor, barcha narsalarning mezoni – inson deydi, agar uning obyektlarni hissiy idrok etishga nisbatan individualistik talqinini qabul qilsak, uni axloqiy qadriyatlar va mulohazalarga nisbatan ham taalluqli deb hisoblashimiz zarur. Agar aksincha, bunday talqinni axloqiy qadriyatlarga nisbatan kuchga ega emas desak, unda uni obyektlarni hissiy idrok etishga nisbatan ham qabul qilib bo‘lmaydi; boshqacha aytganda, “Teetet” va “Protagor”dan birini tanlash, boshqasini rad etishga majburmiz. Lekin birinchi navbatda “barcha narsalar” o‘zida axloqiy normalarni mujassamlantirgan degan fikr hech qayerdan kelib chiqmaydi, ikkinchidan, spetsifik hissiyot obyektlari haqiqiy va universal bilim predmeti bo‘lmagani holda, axloqiy normalar ana shunday bilim predmeti bo‘lishi mumkin. Platonning o‘zi bunday qarash tarafdori bo‘lgan.

Haqiqatda Protagor axloqiy mulohazalar va qadriyatlar to‘g‘risida nima degan? “Teetet”da axloqiy mulohazalarning

²⁴ Шарипов М. Фалсафа тарихи (қадимги шарқ ва ғарб фалсафаси). – Тошкент: Университет, 2017. – Б. 126.

nisbiyligini ta'kidlagan (Zero, muayyan konkret davlatda to'g'ri va maqtovga sazovorga o'xshab ko'ringan amallar shu davlatning mavjud bo'lishiga yordam berguniga qadar to'g'ri va maqtovga sazovor deb hisoblanadi degan fikrdaman") va dono kishi to'g'ri harakat foydasiga noto'g'ri xatti-harakatlardan voz kechishi kerak degan firni aytgan. Boshqacha aytganda, masala bir axloqiy baholash – to'g'ri, boshqasi – yolg'on ekanligida emas, balki bittasi boshqasiga nisbatan “to'g'riroq” ekanligidadir.”²⁵ Shu ma'noda br xil odamlar boshqalaridan aqlliroq va hech qachon noto'g'ri o'ylamaydilar degan fikrlar birdek chindir”. (Mutlaq haqiqat mavjud emas deb hisoblaydigan kishining “hech kim hech qachon noto'g'ri o'ylamaydi”, deb aytishga haqli emas). Platonning “Protagor”da yozishicha, sofistlar vijdon va adolat tuyg'usi barcha insonlarga xudo tomonidan in'om etilgan, “chunki garchi faqat ozgina odamlargina san'atga qobiliyatli bo'lganida, shaharlar mavjud bo'la olmasdi”. Bu “Teetet”da aytilganidan farq qiladimi? Ehtimol, Protagor quyidagini nazarda tutgandir: Qonun umuman olganda muayyan axloqiy moyillikka ega bo'lib, barcha kishilar uchun tug'madir, lekin Qonunning ayrim turlari konkret shahar-davlat misolidan ma'lum bo'lishicha, nisbiydir. Bir davlatning qonuni boshqa davlat qonuniga nisbatan “to'g'riroq” bo'lmagani holda, u davlat uchun “to'g'ri keladigan” bo'lishi va shu ma'noda qulayroq va maqsadga muvofiq bo'lishi mumkin. An'analarni saqlash va ijtimoiy shartlanganlik tarafdori sifatida Protagor davlatning axloqiy an'alarining shakllanishi va o'zlashtirish tarafdori va ayni paytda dono kishilarning davlatni “yaxshi” qonunlarga olib kelishini e'tirof etadi. Ayrim, alohida olingan shaxslarga kelsak, ular jamiyatda qabul qilingan normalar, an'analarga sodiq bo'lishi kerak²⁶.

Protagor fikricha, fazilatli bo'lish qobiliyati barchaga xos, lekin, u tug'ilishda berilgan emas. Protagor aytishicha,

²⁵ Шарипов М. Фалсафа тарихи (қадимги шарқ ва ғарб фалсафаси). – Тошкент: Университет, 2017. – Б. 126.

²⁶ Протагор ахлоқий таълимоти тўғрисида қаранг: Copleston F. History of philosophy. Vol.1-9. – New York-London-Toronto-Sydney-Auckland, 2003. -p. 87-89.

jinoyatchini jazolash faqat unda yaxshi fazilatlarini tarbiyalash uchun amalga oshirilgandagina ma'noga ega bo'ladi. Chunki bunda yovuzlikning oldini olish uchun jazolanadi. Din haqida gapirar ekan, Protagor xudolarning borligini ham, yo'qligini ham, qanday ko'rinishga ega ekanligini ham bilmaymiz, buni bilish uchun inson umri yetmaydi, deydi. Lekin uningcha xudoga ishonmagandan ko'ra, ishongan yaxshiroq. "Xudolar to'g'risida" kitobida Protagor yozadi: "Xudolar masalasiga kelsak, ularning haqiqatan mavjudmi yoki yo'qmi ekanligiga ishonchim yo'q, ularning qanday ko'rinishda ekanligini ham bilmayman, chunki bilishimizga xalaqit beradigan ko'p narsalar bor, ular qatorida inson hayotining uzoq emasligi masalasining noaniqligi ham bor"²⁷. Bu mazkur asardan hozirgi kunga qadar saqlangan yagona parchadir. Har bir masala bo'yicha turli xil fikrlar mavjudligi relyativistik nazariyadan kelib chiqadi, Protagor bu fikrni rivojlantirib, dialektik va ritorik xilma-xil fikrlarni ishlab chiqish va dalillarni qidirish san'atida mashq qilishadi va agar "kuchsiz nutqni kuchli qil" degan qoidaga amal qilishsa, ko'proq muvaffaqiyatga erishishi mumkin. Sofistlar dushmanlari buni quyidagicha talqin qilishdi: axloqiy jihatdan boshqalaridan yomon bo'lgan ishda g'alabaga erish, lekin bu qoidaning modal tusga ega bo'lishi shart emas. Masalan, o'zini himoya qilishga o'z mijozning adolatli ishini yoki juda murakkab ishni yutib chiqishga yordam bergan yurist to'g'risida, u "zaif" odamga g'alaba qozonishga yordam berdi, bunda u axloqqa zid ish qilmadi, deyish mumkin. Prinsipsiz notiqlar va eristika muxlislari tufayli bu qoida tez orada yomon shuhrat kasb etdi, lekin bunda Protagorni qalloblarga yordam berdi deb bo'lmaydi. Lekin shunga qaramasdan, dialektika va eristika amaliyoti bilan bog'liq relyativistik doktrinaning tabiiy ravishda insonda haqiqat va adolatni chekkaga surib qo'yib, muvaffaqiyat qozonishga xohishi borligini inkor etib bo'lmaydi. Protagor birinchilar qatorida grammatikani o'rganishga kirishgan va bu fan o'zining paydo

²⁷ Copleston F. History of philosophy. Vol.1-9. – New York-London-Toronto-Sydney-Auckland, 2003. -p. 89.

bo'lishi bilan Protagorga qarzdor. Uni gaplar tasnifini amalga oshirgan, otlar jinsini aniqlash uchun zarur terminologiyani ishlab chiqqan deyishadi.

Sokrat falsafasida erkinlikning xususiyati. Madaniyatning universaliyasi sifatida tahlil qilinayotgan erkinlik o'z ildizi bilan antik davrga borib taqaladi. Tarixiy-falsafiy jarayonda erkinlik haqidagi tasavvurlar kundalik ongdagi doimiylikda ham, huquqlar tizimida ham, falsafiy ta'limotlarda ham ma'lum bir darajada transformatsiyaga uchragan. Aynan antik falsafada inson erkinligi va huquqlari o'rtasidagi aloqadorlik yaxshi ochib berilgani hech kimga sir emas. Antik jamiyatda qullik mavjud narsadek qaralgan bo'lsa, unda erkinlik muammosi qul holatiga aloqasi bo'lmagan. Huquq va erkinlik faqat fuqaroligi bo'lgan shaxslargagina tegishli bo'lgan. Jumladan, mas'uliyat faqat ularning bo'yniga ilingan. Erkinlik va huquq ilk bora siyosiy va yuridik doirada aniqlangan.

Bundan tashqari, miloddan avvalgi V asr so'nggida antik yunon dunyosi klassik polis davri inqiroziga yuz tutdi. O'sha davrga qadar antik shahar-davlatlar eng obro'li shaxslarning kibrlarini jilovlab, o'z fuqarolarining faoliyatini nazorat qilishni uddalab kelgandi. Biroq jamoaviy yer-mulkning qisqarishi, xususiy xo'jalik va mulkdorlikning ahamiyati ortishi, ko'p yillik urushlar, fuqarolarning mulkiy tabaqalanishi natijasida jamoa ustidan nazorat borgan sari susaygan. Antik inson rivoji yangi tarixiy sharoitlarda individning jamoadan, shaxsning jamiyatdan, fuqaroning davlatdan ajralishini namoyon etgan. Bu yunon dunyosida o'sha vaqtlarda yuqori baholangan "erkinlik" tushunchasini qaytadan anglash jarayonini talab qilar edi.

Klassik polisda fuqaro erkinligi uning xo'jalik avtarkiyasi (o'z-o'zidan qoniqish, tashqi muhitga tobe bo'lmaslik) fuqaroviy teng huquqlilik va jamoa oldidagi burchni bajarishi bilan mos kelishini nazarda tutgan. U ular orqali meteklar va qullardan, ya'ni fuqaroviy jamoaga nisbatan tashqi insonlardan ajratib turuvchi tabiiy holat va merosiy ustunlik kabi qabul qilingan. Antik Yunonistonda erkinlik an'anaviy tarzda qullik, tobelik, tutqunlikning antitezasi sifatida namoyon bo'lgan, shuningdek,

erkin va qulni antinomiyasi antik yunon madaniyatini, yana ham ko'proq ellin va varvar qarama-qarshiligini xarakterlaydi. M.Poletsning fikricha, "Tarixan aynan erkin bo'lmaganlar, qullarning mavjudligi, birinchi o'rinda, boshqalarga o'zlarining shaxsiy erkinligini his qilish imkonini bergan"²⁸.

Ammo oldingi erkin va erkin bo'lmagan polis aholisi orasidagi aniq chegaralarning miloddan avvalgi V asr oxiridagi o'chirilishi e'tibordan chetda qolishining iloji yo'q edi. Jumladan, Pelopones yangi erkin fuqarolarni qanday osonlik bilan harbiy asirlarga yoki qo'lga olingan shahar aholisini qullarga aylantirish mumkinligini ko'rsatdi. Bularning bari shahar-davlatlarning nufuzi tushishi fonida sodir bo'lgan. Ularni "Kambag'al fuqarolarga o'zlari hisoblashgan huquq asosidagi talablaridan uning yordam berish vaziyati kamroqligi, boylarga esa ular bajarish doirasiga qaraganda ko'proq norozichiliklarni bildirilishi"²⁹ da ayblashgan. Polis tizimining kuchsizlanishi fuqarolarni davlat bilan birligi yo'qolishiga olib keldi. Bu esa erkinlikni an'anaviy tushunishni puchga chiqardi. Shuning uchun o'sha davrning faylasuflari uchun oldingi "ma'naviy aloqa"ni saqlab qolish yoki ulardan voz kechish tarafida qolish erkinlik/tobelik (ἐλευθερία/δουλεία) antinomiyasini yangi mazmun bilan to'ldirish zarur sanalgan.

Bu muammoga birinchilardan bo'lib Sokrat e'tibor qaratgan. O'n yillar o'tib, uning shogirdlari tomonidan yozilgan dialoglarda aks etgan bir qator suhbatlari buning dalolatidir. Platonning "Gorgiy" dialogidan olingan birinchi faylasuf Afin bilan sofist Kallikning hamda Ksenofontning "Sokrat haqida xotiralar" nomli ikkinchi kitobidagi shogirdi Aristipp bilan bo'lgan polemikasiga e'tibor qaratamiz. Bu ikki bahs hissiy lazzatlanish ustidan aqliy nazoratni hamda shu yuzasidan, Sokrat va uning opponentlari uchun xos bo'lgan erkinlikning turli tushunchalari paydo bo'lishi borasidagi mavzularni bir-biriga yaqinlashtirgan. Lekin afinalik mutafakkirning argumentlari bu ikki bahsda ham o'xshashligiga

²⁸ Polenz M. Freedom in Greek Life and Thought. The History of an Ideal. – Dordrecht, 1966. – P. 3.

²⁹ Глускина Л.М. "Проблемы кризиса полиса", Античная Греция: проблемы развития полиса. – М., 1983. – II. – С. 29.

qaramasdan Kallikl va Aristipp himoya qilayotgan erkinlikning turli “konseptlari”ga qarshi borishiga to’g’ri keladi. Shu o’rinda, Sokratning pozitsiyasiga xos bo’lgan tanish qarama-qarshilik kelib chiqishiga e’tibor bermaslikning iloji yo’q.

Platonning “Gorgiy” nomli dialogida Kallikl mashhur sofist Gorgiy va uning shogirdi Polo bilan suhbatini yakunlaganidan so’ng Sokrat bilan bahsga kirishadi. Ustozi va yoshi katta do’stini murosqa qilayotganiga lol qolgan yosh aristokrat fikricha, uni Sokrat yengil kulgu ostiga olgan. U esa adolatsizlikni boshdan kechirishdan ko’ra uni to’g’rilash ancha uyatliroq deb hisoblagan holda, unga qat’iyat bilan qarshi turdi. Uning ta’kidlashicha, o’ziga adolatsizlik munosabatiga erkin insonlar emas, faqat qullargina yo’l qo’ya olishi mumkin. Sofistlar uchun xos bo’lgan tabiat va urf-odat (qonun) antitezasidan kelib chiqqan holda, o’z nuqtayi nazarini e’lon qiladi. “Sokrat haqiqatni ishlashga da’vo qilasan, – dedi Kallikl, – unda mana senga haqiqat: hashamat, o’zboshimchalik, erkinlik – bular ezgulik ham, baxt (albatta, agar sharoitlar yaxshi ko’rinishda bo’lsa) ham. Sizlarning barcha balandparvoz so’zlaringiz va tabiatga qarshi bo’lgan shartliliklaringiz foydasiz bema’nilikdan boshqa narsa emas”³⁰.

Erkinlikning haqiqiy ko’rsatkichi o’zboshimchalik sifatida tushunilishini Kallikl “kuchli shaxs”ning istalgan istaklarini qondirish deb hisoblaydi. Shu o’rinda, o’zini qo’lga olish va adolatni, kuchsizligini yashiruvchi olomon tomonidan, inson bo’yniga ilishga harakat qiluvchi jilov deb nomlanadi. Shu maqsad yo’lida ko’plab “kuchi ojizlar” ustidan yuksalishga qodir bo’lganlarni qo’rqitish uchun mo’ljallangan qonun-qoida o’rnatadilar. Ular bu bilan boshqalardan yuqori bo’lish uyatli va adolatsizdir, deya ta’kidlaydilar. “Ammo agarda, – deb e’lon qiladi ushbu antik yunon “nitsshechisi”, – tabiat tomonidan yetarlicha iqtidor bilan ta’minlangan inson barcha kishanlarni o’zidan soqit qilish va buzib tashlash uchun paydo bo’lsa, men aminmanki: u ozod bo’ladi, u bizning yozuvlarimizni, sehrlarimizni ham, afsunlarimizni ham, shuningdek, tabiat qonunlariga qarshi

³⁰ Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1986. – Горгий. – С. 492.

bo'lgan barcha narsalarni yerga toptab tashlaydi, o'ziga kelgan holda sobiq qul oldimizda hukmron ko'rinishida paydo bo'ladi – ana shunda tabiat adolati o'z nurini sochadi!"³¹.

O'zining suhbat qurish xulqiga sodiq qolgan holda, Sokrat boshqalar ustidan yuksakroq turishni xohlovchi insonlar o'z ustlaridan hukmronlik qila oladilarmi, degan savoldan boshlagan holda Kallikl fikrini o'zgartirmoqchi bo'ladi. Oppanentining buni qanday tushunish mumkin, degan savoliga faylasuf "O'zini qo'lga olish, o'zini nazorat qilish, o'zining lazzatlanish va istaklarini egasi bo'lish ko'nikmasini"³² nazarda tutayotganini javob qilib aytadi. Jumladan, Kallikl o'zini qo'lga olish nodonlarning o'ylab chiqargan cho'pchagi yoki qullarning qismati, deya hisoblaydi. Sokrat boshida uni yaxshi va yomon lazzatlanishlar o'rtasidagi farqni tan olishiga majburlaydi, keyin esa lazzatlanish uchun ezgulikka emas, balki ezgulik uchun lazzatlanishga intilish kerak, degan xulosaga uni olib borib qo'yadi. "Men tomonga quyidagi maqsad yuz tutmoqda, – deydi u, – qaysiki, uni umr davomida qarshisida ko'rish kerak hamda u uchun, ya'ni adolat va o'zini qo'lga olish baxtini qidirayotgan har bir kimsa uchun yo'ldosh bo'lishi uchun nafaqat o'zimizning, balki o'z shahrimizning kuchini ayamasligimiz zarur; ha, mana shunday yo'l tutish lozim, tiyib bo'lmaydigan istaklarga erk berish noo'rin, ularni qondirish uchun shoshilmaslik kerak, chunki bu tuganmas yovuzlik, bu qaroqchi hayot kechirishni bildiradi"³³.

Biroq uning suhbatdoshi mazkur vaqtgacha bahsga nisbatan qiziqishini yo'qotadi. O'zining mehmoni Gorgiy ko'nglini olish maqsadidagina uning so'zlarini tinglab, unga javob qaytarishni davom ettiradi. Kallikl axloqiy o'z-o'zini mukammallashtirishdan ko'ra davlatda hokimiyatga erishishni undanda ko'proq qadrlaydi. Shuning uchun Sokratning argumentlari uning fikrini o'zgartira olmaydi. Balkim, sofist o'zi uchun, mayli u gapda g'olib bo'laversin, men esa amalda haq bo'lib qolaman, degan qaror

³¹ Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1986. – Горгий. – С. 484.

³² Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1986. – Горгий. – С. 491.

³³ Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1986. – Горгий. – С. 507.

qabul qilgandir. Bil'aks, o'tkir opponent savoldan o'zini to'xtatib qola olmasdi. Sokratning o'zi afinaliklarni u bilan bo'lgan suhbat boshidagi holatga qaraganda yaxshi bo'lib qolishlariga umid qiladi. Shu bilan birga, u faylasufdan "davlat boshqaruvi" uni o'z so'zlarini unga qo'llash uchun yo'l qo'yishlari bilan qiziqib ko'rди. Ya'ni, "Hech qaysi davlat boshlig'i o'zi boshqarayotgan shahar qo'lidan noloyiq o'lim topmaydi"³⁴.

Ksenofontning "Sokrat haqida xotiralar" nomli kitobining birinchi bobida keltirilgan Sokratning Aristipp bilan suhbatini o'zini qo'lga olishga (muvozanatga) bag'ishlangan. Boshidanoq Sokrat o'zi uchun muhim bo'lgan o'zini nazorat qilish mavzusini ko'taradi. Suhbatdoshiga qarata ikki insonni, biri hokimiyatga yaroqlisi, boshqasi qobiliyati bo'lmagan insonlarni qanday tarbiyalagan bo'lardi, deya o'rta savol tashladi. Faylasuf tomonidan berilayotgan savollarning xarakteridan kelib chiqqan holda, u shogirdining yashash tarzini o'zgartirish maqsadida insonlarni ikki tur – hukmronga (hukmdorlar) va bo'ysunuvchilarga (qullar) bo'linishi haqidagi xulosaga olib kelib qo'yayotgani bizga tushunarli bo'ladi. Jumladan, suhbat boshida Aristipp doimo uning fikriga qo'shiladi. Sokrat undan to'g'ridan to'g'ri so'raydi: "Agar sen bu insonlarning har bir sinfiga ularning o'rnini ko'rsata olsang, unda tushunib turganingdek, mana shu sinflarning qay biriga o'zingni qo'yishga haqliman, deb bilar eding?"³⁵.

Biroq Aristipp unga tavsiya qilingan tanlovdan bosh tortadi. U o'zini na hukmronlik qilishni xohlovchilar va albatta, na qullar qatoriga qo'shmasligini aytib o'tadi. "Menimcha, – deydi u, – mana shu ikki qirralar orasida men yurishga harakat qilayotgan qandaydir o'rta yo'l, na hokimiyat, na qullik orqali emas, erkinlik orqali yo'l baxtga to'g'ri olib boradi"³⁶. Kirenaik Sokratni aniqlashtiruvchi savollariga javob berishni davom ettirgan holda, o'zining hayotiy pozitsiyasini shunday tasniflaydi: "O'zi

³⁴ Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1986. – Горгий. – С. 519.

³⁵ Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. – М.: Наука, 1993. – II. – С. 1,7.

³⁶ Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. – М.: Наука, 1993. – II. – С. 1, 11.

uchun tashvish orttirishni va boshqalarga ham ish orttirishni istagan kimsani shunday tarbiyalar edimki, ularni hokimiyat uchun yaroqlilik darajalariga solardim; men esa o'zimni erkin va yoqimli yashovchilar darajasiga qo'ygan bo'lardim... Men o'zimni, hatto, fuqarolar safiga ham qo'shmayman: men har yerda boshqa yurtlikman"³⁷.

Sokratning javobi shunisi bilan e'tiborga loyiqki, faylasuf o'z raddiyalarida shart sanalgan narsaga emas, mazmunga urg'u bergan. Boshida u (Kallikl ruhida) Aristippga aytadi: "Agar odamlar orasida yashagan holatingda hukmronlik qilishni, hukmronlik ostida bo'lishni xohlamasang hamda hukmdorlarga xohish bilan bo'ysunmasang, unda kuchlilar kuchsizlarni yig'latishlarini, butun bir jamoani ham, alohida-alohidalarni ham qullikda ushlaydilar"³⁸. O'quvchisining o'z erkinligini saqlab qolish uchun qaysidir polisning fuqarosi bo'lishni xohlamaslik haqidagi so'zlariga Sokrat begona yurtliklar har taraflama chidashlari kerak bo'lgan gina va zo'ravonliklar to'g'risida unga eslatib o'tadi. Aristipp o'zlari istamagan iztiroblarni boshdan kechirayotgan qullar bilan ularni o'z xohishlari orqali ular boshlariga tushirayotgan hukmdorlar o'rtasidagi farqni ko'rmayotgani orqali unga qarshi chiqqanda, ustozni hamma gap ularning ko'zlagan maqsadlarida, deya javob beradi. "Kimki turli qiyinchiliklarni o'z istagi bilan boshdan kechirsa, – deb fikr yuritadi u, – o'sha inson ishi yurishishiga bo'lgan umid bilan mehnat qilayotgani to'g'risidagi xayollar bilan o'zini ovutadi. Xuddi, masalan, ovchilarga o'ljani qo'lga kiritish haqidagi fikrlar bilan mehnat qilish yoqimliroq"³⁹. Sof aql yuritish nuqtayi nazari bo'yicha bunday argument yetarli miqdorda ishonarli ko'rinadi. Biroq u suhbat boshidagi hokimiyatga yaroqli insonlar o'zlari istaganda emas, balki davlat manfaatlarini talab qilgan paytda azob-uqubat yetkazishga tayyor bo'lishlari zarur, degan fikrdan birmuncha yiroqlashadi.

³⁷ Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. – М.: Наука, 1993. – II. – С. 1, 9, 13.

³⁸ Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. – М.: Наука, 1993. – II. – С. 1, 12.

³⁹ Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. – М.: Наука, 1993. – II. – С. 1, 18.

Sokrat suhbat yakunida Aristippga sofist Prodikning asarini gapirib beradi. Unda navqiron Geraklga chorrahada uchragan ikki ayol – Ezgulik va Axloqsizlik – ulardan birini tanlashi haqida gapirishlari to‘g‘risida so‘z ketadi. Bu hikmatdagi axloqiy tanlov, shubhasiz, Sokratning “o‘rta yo‘l” varianti imkonsiz ekanligi haqidagi so‘zlari to‘g‘riligini tasdiqlashi kerak. Ustoz shogirdiga ushbu darsni o‘zlashtirishni hamda unga kelajakda asqotib qolishi mumkin bo‘lgan narsalarni e‘tibordan chetda qoldirmaslikni maslahat beradi. Ammo bahs oxirida Aristipp u bilan Kalliklga o‘xshab rasman kelishmaydi. Sokrat uchun kelishuv masalasi muhim bo‘lgan holda unga quyidagicha murojaat qiladi: “Men hozircha so‘zlarimni tasdiqlovchi yakka-yu yagona guvohni tasavvur qila olmayapman, seni esa suhbatimizda hech qanday muvaffaqiyatga erishmading, deb hisoblayman”⁴⁰.

Ushbu dialogda Aristippning hayotiy pozitsiyasi qanchalik haqqoniy yoritilgan, degan savol alohida e‘tiborga loyiq. Bunda Diogen Laertskiy o‘zining shubhasini keltirib o‘tgan holda so‘zlaydi: “Ksenofont Aristippni yoqtirmagan: shuning uchun ham u Sokratga Aristippga qarshi yo‘naltirilgan va lazzatlanishni qoralash ko‘rinishidagi muloqotni yozib bergan”⁴¹. Bizning fikrimizcha, Ksenofontning Aristippga nisbatan bo‘lgan salbiy munosabatini yashirmaganiga qaramasdan, xususan, Sokratning shogirdi deb atamagan holda, u uning so‘zlarini o‘zi o‘ylab topmay, ularni qanday tushunsa, shunday yetkazgan. Bu haqda, masalan, ikki muallifning Aristipp shaxsiga bergan baholarining o‘xshashligi aytib turibdi. Shunday qilib, Gerakl haqidagi hikoyatda Axloqsizlik yo‘lidan, Ksenofont fikricha, Aristipp ketyapti, qahramonga so‘zlaydi: “...Qo‘rqma, men seni bu vositalarni qo‘lga kiritish uchun mehnat hamda jismoniy va ruhiy iztiroblar yo‘li orqali olib o‘tmayman; yo‘q, sen boshqalar ishlab topayotganidan foydalanasan, yashash uchun vositalarni hech nimaga qaramasdan topasan”⁴². Diogen Laertskiy Aristipp

⁴⁰ Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1986. – Горгий. – С. 472.

⁴¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979. – II. – С. 65.

⁴² Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. – М.: Наука, 1993. – II. – С. 1, 25.

haqida norozilik kayfiyati bilan emas, balki hayratlanish bilan yozadi: “U vaziyatdan kelib chiqqan holda o‘z rolini ijro etib, istagan joy, vaqt yoki insonga moslashish qobiliyatiga ega edi. ...U shu lahzada imkoni bo‘lgan narsadan lazzatni ajratib olar edi hamda imkonsiz bo‘lgan lazzatlarni qidirib o‘tirishga mehnatini sarflamas edi”⁴³.

Albatta, bu yerda Aristippning falsafiy qarashlari oxirigacha ochib berilmagan, jumladan, dialog suhbat haqidagi xotiralarga tayanib yozilganligini hisobga olish kerak. U eramizdan avvalgi 403-yildan kech bo‘lmagan vaqtda bo‘lib o‘tgan. Bu vaqtda uning muallifi Afinani tark etgan edi. Ksenofont yoritib bergan Aristipp obrazi orqali biz u haqda hayotni bag‘oyat sevuvchi hamda insonning nozik taraflarini bilimdoni sifatida tasavvurga ega bo‘lamiz. Bu uning an’anaviy qabul qilishlariga mos keladi, kirenaiklar falsafasini o‘rganuvchi zamonaviy tadqiqotchi ham buni ma’qullaydi. “Hech nimaga qaramasdan, – yozadi u Aristipp haqida, – u lazzatni axloqiy maqsad deb yaqqol tasavvur qilganligi – “imkoni boricha yengil va yoqimli” yashagani, o‘zini lazzatli taomlarga, ichimlik va kiyimlarga bag‘ishlagani, mashhur Laida xizmatlaridan foydalangani orqali tasdiqlanadi”⁴⁴. Shuni ta’kidlash lozimki, o‘zining getero Laida bilan bo‘lgan aloqasini oqlash maqsadida Kirena maktabining asoschisi falsafaga mashhur iborani kiritdi: “...Eng yaxshisi lazzatlanishdan o‘zini tiyish emas, eng yaxshisi bu unga tobe bo‘lmasdan, ustidan hukmronlik qilishdir”⁴⁵. Bu falsafiy va hayotiy qarash Aristippda Sokrat bilan bo‘lgan ko‘plab suhbatlar ta’siri bo‘yicha “o‘rta yo‘l”ning axloqiy o‘ziga xosligi haqida yillar mobaynida fikr yuritish natijasida paydo bo‘lgan bo‘lishi mumkin.

⁴³ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979. – II. – С. 66.

⁴⁴ Tsouna V. “Cyrenaics and Epicureans on Pleasure and the Good Life: The Original Debate and Its Later Revivals,” *Strategies of Polemics in Greek and Roman Philosophy. Series: Jerusalem Studies in Religion and Culture.* – 2016. – V. 21. – P. 113-114.

⁴⁵ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. II. М., Мысль, 1979. – С.75.

Sokrat har bir opponenti bilan bahsda g'olib bo'lib chiqadi. Bu suhbatlarning boshqacha yakuni bo'lishi ham mumkin emas edi, chunki ularni bizgacha unga sodiq bo'lgan shogirdlari yetkazganlar. Biroq hozirgi zamon o'quvchisi uchun Sokrat mantig'i mukammal ko'rinishga ega emas. Afinalik faylasuf ayrim hollarda suhbatdoshi qisman fikriga qo'shilgan bo'lsa ham, umumlashtirib yuborishini, keyinchalik esa o'ziga o'zi qarshi chiqayotganlikda ayblashini (Kallikl bilan suhbatda) yoki haqiqiy hayotdagi dalillar bilan muhim bo'lgan soha argumentlarini qo'shib yuborishini (Aristip bilan suhbatda) ilg'ash qiyin emas. O'z-o'zidan shunday taassurot paydo bo'ladi, Sokrat sofistlarning hiylalaridan juda yaxshi xabardor bo'la turib, tajribali bahs yurituvchi san'ati bilan vaziyatlarda qo'llashi mumkin bo'lgan.

Mana shu bahslarning mazmunini tashkil qiluvchi qism sifatida kirgan erkinlik haqidagi diskursda Sokrat, asosan, muhokama qilinayotgan tushunchalar definitsiyalariga katta urg'u bergan holda yoki erkinlikka hech qanday umumiy ta'rif bermasligini yoxud uni "qarama-qarshi" usuli bilan xarakterlashini e'tibordan chetda qoldirib bo'lmaydi. To'g'ri, Isokrat, Ksenofont, Platon asarlarida Sokratni inson erkinligini "ἐγκράτεια" kabi, ya'ni o'z ustidan hukmronlik qilish, o'zini nazoratda ushlab sifatida tushunish ko'rinishidagi belgilarni uchratishimiz mumkin. Biroq nima yoki kimning boshqarilishi holatini bildiruvchi ἐγκρατής sifatida faylasufning o'zi keltirib chiqarganmi yoki unga yangi mazmun shakllantirganmi yoxud u Sokrat nutqlari ta'sirida uning shogirdlari tomonidan kechroq yaratilganmi yoki yo'qmi ishonch bilan tasdiqlab bo'lmaydi⁴⁶. Masala yana bir narsada muammoli, masalan, Platonning turli dialoglarida o'z ustidan hokimiyat bilan erkinlik atamaları o'zaro munosabati turlicha tushuniladi. "Gorgiy"da bu tushunchalarni u yaqinlashtirgandek ko'rinadi hamda o'z ustidan hokimiyatni "tiyilish, o'zini boshqara olish ko'nikmasi, o'zining lazzatlanishi

⁴⁶ Қарағ: Jaeger, W. Paideia: The Ideals of Greek Culture. Volume 2: In Search of the Divine Centre. New York and Oxford 1943. – P. 52-57.

va istaklarning egasi bo'lish"⁴⁷, deya xarakterladi. Ammo "Menon"da Sokrat, ko'rinishidan, ularni o'z suhbatdoshiga aytgan holda ajratadi: "Lek endi sen erkinligingni yo'qotmaslik uchun o'zingni qo'lga olmay, mening ustimdan esa hukmronlik qilmoqchi ekansan va bo'ysundurasan..."⁴⁸. Bundan tashqari yana "Xarmid" dialogi ham mavjud, unda o'zini qo'lga olishga yaqin bo'lgan "σωφροσύνη" tushunchasi haqida gap ketadi. U alohida ma'noga ega, insonga nima yaxshi, nima yomonligini baholashga va shuning asosida to'g'ri yo'l tutishga yo'l beruvchi bilim kabi ta'riflanadi⁴⁹.

Demak, Sokrat pozitsiyasini yaxshiroq tushunishga yondashuv quyidagilarni e'tiborga olishni talab etadi. Ya'ni, qadimiy an'analarga ko'ra, u antik falsafa rivojida yangi bosqichni yo'lga qo'ygan mutafakkir sanaladi. Ilk asoschini roli uni "o'tish turi" ko'rinishidagi mutafakkir qilib qo'ydi. Uning qarashlari o'tmish va kelajak dunyoqarashlarini moslashtirishi shart bo'lgan. Bu munosabatda Sokratni, o'zida ham faylasufni, ham donishmandni jamlagan Fales bilan taqqoslash mumkin. Shu sababli falsafiy masalalarni qo'yish va yechishda u bir tomondan novator ko'rinishida, boshqa tomondan konservator sifatida chiqishini kutish tabiiy holdir.

Bu to'liq shaklda Sokrat inson erkinligini qanday tushunganligiga tegishlidir. Bir tomondan, u adolatsiz ish tutayotgan inson qanchalik ixtiyoriy harakat qiladi, iroda erkinligi masalasining ilk ko'rinishlarini nimada ko'rishi mumkin kabi muammolarni yechishga harakat qilgan birinchi antik faylasuf bo'lgan⁵⁰. Boshqa tomondan, Sokrat berilgan masalaning yechimini ezgulik va yovuzlikni bilishga olib borgan. Jumladan, u "Hech kim o'z xohishi bilan yovuzlik qilmaydi" fikri "o'zingni angla" degan qadimgi iborada asl ma'nosini topgan. Qanchalik g'ayrioddiy bo'lmasin, irodasining zaifligiga (ἀκρασία) yo'l qo'ymagan, ikki yovuzlikdan beozzorog'i tanlovini ko'rib chiqqan holda, inson o'z xohishi-

⁴⁷ Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1986. – Горгий. – С. 491.

⁴⁸ Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1986. – Менон, 86d. – С. 352.

⁴⁹ Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1986. – Хармид, 164d-169b – С. 262.

⁵⁰ Каранг: Виндельбанд В. О свободе воли. – Санкт-Петербург, 1904. – С. 6.

ga ko'ra yovuzlikni tanlashi mumkinligini u inkor etadi. Uning insonlarni real xulqiga qarama-qarshi turuvchi yondashuviga norozilik, zamonaviy tadqiqotchining fikricha, Aristotelni quyidagi holatga olib keldi: "O'zining mashhur mulohazasida "akra-siya" yoki chalkashliklarga olib boruvchi "iroda zaifligi" nomli keltirilayotgan hodisa Sokrat pozitsiyasiga aniq zarba bo'ladi"⁵¹. Afinalik faylasufning nuqtayi nazari bo'yicha, oliy ezgulikni bilishning o'zi yetarli, inson uni tanlashi uchun uni an'analarga sodiqligi aksini polis manfaatini alohida fuqarolarning shaxsiy manfaatlaridan doimo ustun qo'yishida ko'rish mumkin.

Shuningdek, Sokrat fikricha, erkinlik "substansional" xarakter emas, agar shunday atash joiz bo'lsa, "atributiv" xarakter kasb etishini tan olish zarur. Bunday munosabatni u shogirdi Platonga qoldirgan. U uchun "erkinlik subyekt avtonomiyasida emas, balki ma'lum bir holatda – aynan bilim va oliy ezgulikka aloqadorligida o'z aksini topadi"⁵². Erkinlikni o'sha vaziyatda faqat insonni polisdan ajratish ma'nosini beruvchi "subyekt avtonomiyasi" sifatida Sokrat hushyor, hatto, unda anarxik xohish-istaklarni fuqaroviy tafakkur ustidan g'olibligini ko'rib, uni dushmanlarcha qabul qilar edi. Buni uning suhbatdoshlari his qilishardi. Masalan, sofist Pol unga aytgan: "Seni eshitib Sokrat, erkinlikni sen shaharda o'zing nima xayolonga kelsa, shuni qilish sifatida umuman qabul qilmasding, ularning aksinchasi maqbul sen uchun"⁵³. Sokrat "kuchli shaxs" atamasining apologeti Kallikl bilan muvozanatdagi lazzatlanishlarning tarafdori Aristipplar-ni tafakkur va ezgulik yo'lidan adashgan insonlar sifatida hisoblagan holda, o'rtasidagi farqni ko'rishi tasodif emas. O'zining tafakkurga "sig'inish"i bilan u Aristipp insonga tashqi olamning bezovtaligi va tashvishlariga qaramasdan o'zligini saqlab qo-lishga imkon beruvchi lazzatlanishlarda *ruhiy* erkinlik topganini

⁵¹ Frede M. A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought. – London, 2011. – P. 22.

⁵² Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. – М., 1999. – С. 35.

⁵³ Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1986. – Горгий. – С. 468.

sezmagani⁵⁴. Aynan mana shunday erkinlikni boshqa intellektual ko'rinishda bo'lsa ham Sokratning o'zi juda ham qadrlagan.

Sokratning erkinlikka bo'lgan munosabatida ziddiyat ko'zga tashlanadi. U birinchi bo'lib, Afina fuqarosi sanalardi, ammo uning suhbat olib borish usul va xulosalari an'anaviy polis qarashlariga qarama-qarshi chiqardi. Faylasuf uning faoliyati muhim davlat ahamiyatiga egaligida qat'iy turardi va bir vaqtning o'zida davlat ishlari bilan shug'ullanishdan qochardi, polis qonunlarining ustuvorligini tan olardi, shu bilan birga, o'zining "xudo" sining ovozigacha quloq solish huquqini himoya qilardi. Sud da undan o'z aybini tan olishini so'rganlarida Sokrat afsusni emas, balki afinaliklar oldidagi burchini bajarishi ko'rinishida o'zining huquqi borasidagi qat'iy fikrini ko'rsatdi. U buni tafakkur va xohish-irodasini qo'llanishi orqali bajarish deb tushungan va o'zini an'analarga sodiqligi orqali emas, balki shaxsiy fikrning chinligi orqali oqlagan. Bu haqda u fuqarodoshlariga shunday degan: "Sizlarga turli yaxshiliklarni tilash – Afina er-yigitligini tilayman hamda sizlarni sevaman, lek sizlardan ko'ra xudoga quloq solaman va menda nafas va qobiliyat bor bo'lgan paytgacha falsafa yuritishdan, kimni uchratsam, sizlardan qay biringizni fikringizdan qaytarish va o'zgartirishdan to'xtamayman..."⁵⁵.

Shunda quyidagi paradoksal vaziyat yuzaga keldi: hayot mazmunini ushbu polisning oliy manfaatiga xizmat qilishda ko'rgan insonni polis fuqarolari "yoshlarni buzishi" borasida sud qilishdi! Natijada Afina sud boshqaruvchilari ayblanuvchi ishini mohiyatan hal qilish qolib, uning ularni hayot tarzlari borasidagi tanqididan o'zlarini himoya qilishga majbur bo'lgan holda Sokratni o'lim jazosiga hukm qilishdi. Mashhur faylasuf shavqat qilishlarini so'rash va o'lim jazosidan o'zga yurtlarga qochishni qabul qilishni istamagan holda zahar to'la jomni sovuqqonlik bilan qabul qildi va o'z nomini abadiy haqiqat izlovchilar ro'yxatiga kiritib qo'ydi. Biroq shunday savol

⁵⁴ Каранг: Лосев А.Ф. История античной эстетики. – М., 2000 – Том 2: Софисты. Сократ. Платон. – С. 127-129.

⁵⁵ Платон. Собрание сочинений: в 4-х т. – М.: Мысль, 1990-1994. – Апология Сократа, 29d. – С. 830.

tug'iladi: agar fikri o'zgaruvchan fuqarodoshlari Sokratni davlat yuqorisiga olib chiqib qo'yanlarida u kim bo'lar edi: erkinlik himoyachisimi yoki uni badarg'a qiluvchimi? O'z istaklaridagi muvozanatni ko'tarish, ehtiroslar ustidan tafakkur, nazorat, o'z-o'zini qo'lga olish, inson axloqiy o'z-o'zini mukammallashtirish sifatida kabi fikrlar so'zsiz eng yuqori baholarga loyiq. Ammo hukumat tomonidan vakolatga ega shaxslar boshqaruvi ostida davlat siyosati darajasida bunday "paydeya"ni qurish, ko'rinib turganidek, erkinlik chegaralanishiga olib keladi. Insonning shakllanishi bir tomonlama xarakterga ega. Bu ko'rinishdagi pedagogika tanqidi esa axloqiy va siyosiy imkonsizlikka aylanadi. Bunda Sokrat ma'qullagan qadimgi Spartadagi fuqarolarning tarbiyasi guvohlik beradi.

Siyosat sohasidagi erkinlikning fuqaro majburiyati va mas'uliyati bilan o'zaro aloqadorligi to'g'risidagi tasavvurlar shakllanadi, deb ta'kidlashimiz o'rinli bo'ladi. Jumladan, Sokrat birinchilardan bo'lib, erkinlikda axloqiylik bilan siyosiylikni, jamoaviylik bilan individuallikning ajralmas va birdamligiga, uning ijodiy xarakteri hamda tanlov bilan aloqadorligiga e'tibor qaratadi. Sokratning qarashlari tahlili axloqiy tanlovsiz hamda axloqiy normalarga itoatsizlik bilan erkinlikni anglash ilosizdir. Inchinun, insonlar ularning axloqiy qarashlarini ko'rsatuvchi idrok etish qobiliyatiga ega, u ezgulik bilan yovuzlik o'rtasidagi tanlovda ko'maklashadi. Inson tanlov vaziyatiga tushgan paytida Sokrat naznida u faol mavjudot ko'rinishiga keladi, shu tufayli ham u bo'lishi mumkin bo'lgan alternatalarga duch keladi. Shu bilan birga, inson qiladigan tanlov asosida mas'uliyat hamda axloqiy baho yotadi: "Ezgulik bilan yovuzlik o'rtasidagi tanlovda yanglishadiganlar mas'uliyatni yetarli darajada anglamaganlar hamda xato harakatlarni amalga oshirganlar"⁵⁶.

Inson muammolarining axloqiy jihatlarini o'rganar ekan Sokrat erkinlikni nafaqat tanlov, balki ezgulik, yaxshilik, axloqiylik bilan ham bog'lagan. Sokrat etikasi pozitsiyasidan

⁵⁶ Брамбо Р.С. Философы Древней Греции. – М.: Центрполиграф, 2002. – С. 183.

erkinlik refleksiyasida individuallik va jamoaviylik simbiozi vujudga keladi. Ilk bora inson erkinligi o'z chegaralarini boshqa bir inson erkinligi chegarasigacha borib tugata oladi, degan fikr shakllanadi.

Sokratning bu kabi erkinlikni axloq bilan bog'lashi o'ziga xos ma'noni keltirib chiqargan. Insonning erkinligi jamiyat qonun-qoidalariga bo'ysungan holda axloqiy kategoriyalardan biri bo'lgan ezgulikka intilish bilan aloqador. Shunday ekan, individ o'zining xususiy, moddiy ehtiyojlaridan ozod bo'lib, komillikka intilishi haqiqiy absolyut erkinlikka bo'lgan yo'lni bosib o'tish bilan tenglashtiriladi. Bu kabi g'oyalar tasavvuf ta'limotining ayrim qarashlari bilan mos kelishini anglash qiyin kechmaydi.

Mamlakatimizda ham xalqimizga erkinlikni aynan odob-axloq qoidalari bilan birgalikda uyg'unlashtirish xos. Yoshlar o'z istaklarini kattalar bilan maslahatlashgan holda bajarishlari, ularni xatolarga yo'l qo'yishlari oldini oladi. Shu bois, erkinlikni ular aynan oila davrasida his qiladilar. Axloq qonuniyatlari u yerda juda yaxshi shakllangan. Shu asnoda, erkinlik tushunchasi yuzaki holatga kelib qolmaydi, uning asl ma'nosi ochiladi.

Bundan tashqari, Sokrat maktablarining falsafiy ta'limotlarida, kiniklar va kirenaiklarda fuqarolar erkinligining boshqacha talqinlarini keltirib chiqarish mumkin. Kiniklar nuqtayi nazar bo'yicha inson o'z tabiatiga ko'ra gunohkor va zolim, shu tufayli u erkinlikni qo'lga kirita olmaydi. Bularning barini aybdori tabiat ne'matlarining cheklanganligidir. Shu o'rinda "Gunohkor inson o'z ehtiroslariga tobe va o'z qalbining eng qimmatli boyligi – erkinlikni yo'qotadi"⁵⁷. Kiniklar maktabi vakillari sof erkinlik haqidagi savolni o'zining individual hayoti davomida sotsium oldidagi mas'uliyati orqali belgilashgan. Kiniklar pozitsiyasi bo'yicha avtarkiya sof erkinlik sanaladi. U shaxsning mustaqilligi va avtonomligini o'z ichiga oladi, ular esa "nodonlar ortidan quvayotgan ne'matlardan qimmatliroqdir"⁵⁸.

⁵⁷ Греческий мудрец Диоген. – М.: Посредник, 2010. – С. 37.

⁵⁸ Антология кинизма. – М.: Наука, 1984. – С. 14.

Demak, erkinlikning tabiiy va tabiatan boshlang'ich g'oyasini kirenaik maktabi vakillari umumtenglik g'oyasi bilan kelishtirgan holda ilgari surishgan. Umumqabul qilingan madaniy va axloqiy normalarni inkor etgan holda kirenaiklar (Feodor, Gegesiy) ular inson tabiatiga zid keladi, degan fikrni ilgari surishgan. Eng mukammal ne'mat sifatida lazatlanish e'lon qilingan. Ularga erishish esa idrok va ezgulik orqali amalga oshadi.

Platon ta'limotida erkinlik dialektikasi. Sokrat maktablariga qarama-qarshi uning shogirdi Platon erkinlikni ideal davlatdagi eydoslarni o'zida mujassam etgan holda talqin qilgan. Faqat sotsiumning bunday ijtimoiy ko'tarilishlar mavjud bo'lmaganda va fuqarolarni guruhlarga bo'lish qonunlashtirilgan modelida erkinlik qat'iy ko'rsatmalar chegarasida faoliyat doirasini mo'ljallaydi. Shu o'rinda, "Davlat uchun haddan ortiq erkinlik haddan ziyod tobelikka aylanadi"⁵⁹. Biroq Platonchilik pozitsiyasi bo'yicha davlat qonunlariga bo'ysunish zaruriyati tan olinadi. U o'z ichiga individ mas'uliyati va tanlov uchun taqdim etilgan variantlarni oladi. Platon fikri, "Qonun kuchga ega bo'lmagan hamda kimningdir hokimiyati qo'l ostida bo'lgan davlat barbod bo'lishga yaqinroqdir. Qayerda qonun bo'lsa, u boshqaruvchining hukmdoridir, ular esa uning tobesi, men davlatni saqlab qolish va ma'budlar davlatga bera oladigan har qanday ne'matlarning barchasini ko'zdan kechirib chiqmoqdaman"⁶⁰. Jumladan, aynan qonun "erkinlikning yagona asl namoyoni"⁶¹ bo'lib turadi. Shunday ekan, faqat erkinlikning mavjudligi borasidagi savollargina emas, balki u individga zaruriy ahamiyat kasb etadimi, qonunchilikka bo'ysunish va davlat manfaatlarining ustunligi zaruriyati bilan qanday bog'langan, degan savollar ham tug'ilishi tabiiydir. Xususiyluk munosabatida umumiylik dominantligini tan olgan holda Platon shunday xulosaga keladi, qonunga bo'ysunish va an'analarga sodiq qolish erkinlikka ehtiyoj qoldirmaydi, davlat manfaatlarining ustunligiga to'siq bo'ladi, isyon va bo'ysunmas-

⁵⁹ Платон. Собрание сочинений. В 4 т. М.: Мысль, 1994. – Т. 3. – С. 352.

⁶⁰ Алексеев П.В., Панин А.В. Хрестоматия по философии. – М.: Проспект, 2003. – С. 99, 519.

⁶¹ Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1986. – С. 22.

likka asos bo'ladi. Erkinlik eydoslari davlat sifatidir, shaxsning emas, davlat boshqaruvining ideal modeli imtiyozidir, individning emas.

Shunday qilib, Platon o'z falsafiy qarashlarida erkinlik dialektik xarakter kasb etadi. U o'z ta'limotidan kelib chiqib, g'oyalar va soyalar olamida erkinlik mavjudligini tan oladi. Biroq tushunchani salbiy tus olishi Platon ijodida yaqqol ko'zga tashlanadi. Demak, u erkinlikni inson uchun xavfli ta'siri, erkin tanlovda qiyinchilik va murakkablik, davlat va jamiyat faoliyatida negativ oqibatlariga olib kelishi borasidagi fikrlarga bir necha bor to'xtaladi.

Jumladan, Platonning siyosiy qarashlari ustoz Sokratnikidan birmuncha farq qilgan. U Afinada o'rnatilgan demokratiya tuzumini yoqlamagan. U yerdagi yunon polisi o'z fuqarolariga taklif qilgan huquq va erkinliklarni kuzatib, bu sohadagi ishlardan hafsalasi pir bo'lgan. Bunga Sokratning o'limi ta'sir etgan, deya taxmin qilish mumkin. Afinani u ideal davlat g'oyasiga mos deya hisoblamagan. Ustozining o'limidan so'ng Platon yunon polisleri qatorida ajralib turgan va boshqa shahar-davlatlardan tubdan farq qilgan Spartaga e'tiborini qaratadi. Spartaning tuzumi uning mukammal davlat elementlariga ko'p tomonlama mos kelishini tahlil qiladi.

Spartada harbiy tartib-intizom hukm surgan. Polisning bu sohadagi ustuvorligi uning fuqarolari hayotining ilk paytidanoq erkinlik chegaralari qat'iyon belgilab qo'yilishiga sabab bo'lgan. Bunga misol qilib, oqsoqollar kengashi yangi tug'ilgan go'dakni yashash yoki o'limini hal qilishlarini aytish mumkin. Ya'ni, nimjon, kasalmand, biror nuqson bilan tug'ilgan bolalar, aynan, ularning qarori bilan tog'ning baland cho'qqisidan jarlikka uloqtirilgan. Bu davlat uchun faqat sog'lom va baquvvat fuqarolar va harbiylar kerak bo'lgan. Ularda shaxs, jinsidan qat'i nazar, jamiyatda teng ko'rilgan. O'zi tavallud topgan oilada tarbiya ko'rish 7 yoshgacha belgilab qo'yilgan. Shu yoshga yetgan qiz va o'g'lonlar maxsus qo'shin lagerlari sanalgan algellalarga harbiy san'atdan ta'lim va tarbiya olishlari uchun jo'natilgan. Faqat Spartadagina jins bo'yicha tengsizlik kuzatilmagan. Har bir spartan u xoh ayol,

xoh erkak bo'lsin polis tartib-qoidalariga birdek amal qilgan va harbiy saboqlarni teng ravishda o'zlashtirgan. Balog'atga yetgan har bir fuqaro polis hayotining har jabhasida o'zining faol harakati bilan ishtirok etgan. "Likurg... hamshaharlarga boshqalardan alohida yashashni bilmaslik va istamaslikni o'rgatdi. Ular, aksincha, asalarilarga o'xshab har doim birga o'z boshqaruvchilari atrofida yashashlari zarur edi..."⁶², degan so'zlar aynan Spartaning sotsial tuzumiga Plutarx tomonidan berilgan ta'rif sanaladi.

Spartaning ijtimoiy holatidan ruhlangan tarzda Platon "Davlat" nomli asarining ayrim joylarini aynan ulardan namuna olib yaratadi. Uning ideal davlatida inson erkinligi chegaralanadi. Fuqarolar sotsial tabaqalanishga uchraydi. Bu tabaqalanish uch turkumdan tashkil topadi: soqchilar, jangchilar va oddiy insonlar. Platon iloh odamlarni uch xil turdagi jismdan bunyod etganligini ta'kidlagan holda, ularni eng yaxshilari sanalgan faylasuflar va soqchilar – oltindan, salkam darajada yaxshilari, ya'ni jangchilar – kumushdan, jismoniy mehnat bilan shug'ullanadigan oddiy xalq – mis va temirdan ishlangan⁶³, deya tasniflaydi.

Davlat boshqaruvi haqida so'z ochganda uning o'ziga xos yondashuvi paydo bo'ladi. Unda Platon "yolg'on"ni hukmatga berilgan muhim imtiyoz deb hisoblagan. Aynan shu "yolg'on" tufayli hukumat fuqarolarini o'z aqidalariga, g'oyalariga, ideallariga ergashtiradi hamda ular tomonidan qabul qilinishini yengillashtiradi.

Platonning "Davlat" asarida keltirilgan siyosiy-ijtimoiy ko'rinishdagi ta'limotiga e'tibor qaratganimizda hukumat boshida turuvchilar, ya'ni faylasuflar va soqchi, harbiylar kamoliga katta urg'u berish kerakligini aytib o'tganiga guvoh bo'lamiz. U davlat boshqaruvini faqat donolik va aql-zakovat sohiblari bo'lmish faylasuflarga ishonib topshirish zarurligini asoslashga intilgan. Borliq, koinot va atrof-muhitdagi narsalarning,

⁶² Плутарх. Избранные сочинения / Пер. с древнегреч. Т. Сидаш. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2008. – С. 116.

⁶³ Платон. Сочинения в четырех томах / Под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса. – СПб., 2007. – Т.3., Ч.1. – С. 629.

tushunchalarning asl ma'no-mazmunini, mohiyatini faqat faylasuflar anglash, idrok etishga qodir. "G'or" allegoriyasi bejizga Platon ta'limotida qo'llanilmagan. "G'or" obrazi bilan faylasuf o'rab turgan moddiy dunyoni tasvirleydi. Aynan shu obrazda "soyalar olami" degan atama qo'llaniladi. "G'or" tasvirida faylasuflar bilan oddiy insonlarning farqi yorqin ochib beriladi. Oddiy odamlar aynan shu moddiy olamning asirlaridir. Ularning dunyoqarashlari mana shu "g'or" devorlari chegarasidan tashqarigacha kengayish qobiliyatiga ega emas. Shu dunyoga asir insonlar haqiqiy olamdan, ya'ni "g'oyalar olami"dan tushgan nurdan paydo bo'lgan soyalarnigina haqiqat deb biluvchilar sanaladi. Faylasuflar esa bu yolg'on dunyo ekanligini biladigan, bu "g'or" chegaralaridan tashqariga chiqish imkoniyatini qo'lga kiritib oladigan, tutqunlikdan ozod bo'lib, chin "g'oyalar olami" nurlaridan bahramand bo'lish hamda uni ko'zni achishtirib, namlantiruvchi yorug'ligiga chidashni uddasidan chiqadigan shaxslar sanaladi.

Gap erkinlik haqida ketganida faylasuflar boshqa davlat fuqarolariga nisbatan ancha-muncha erkin hisoblanadilar. Ularning yuqori darajadagi erkinliklari haqiqatga intilish orqali belgilanadi. "Soyalar olami"dan chiqqan faylasuflar "g'oyalar olami"da butunlay qolisha olmaydi. Qo'riqchi va soqchiga aylanuvchi faylasuf g'orga qaytib kirishga hamda haqiqat quyoshini hech qachon ko'rmaganlar orasida yashashga⁶⁴ majburligi alohida e'tiborga olinadi. Platon fikricha, aynan faylasuflar haqiqatni unga erisha olmagan oddiy odamlarga yetkaza olish, bu yolg'on dunyo ekanligini ularga tushuntirish imkoniga egalar.

Erkinlikka aksiologik tomondan yondashadigan bo'lsak, turli davr, diniy e'tiqod, mamlakatlarga tegishli bo'lishlaridan qat'i nazar, asrlar davomida insonlar uchun eng qadrli ne'matlardan biri doim erkinlik bo'lgan. Hozirgi davr bu g'oyaga juda katta e'tibor qaratgan. Uning o'rnini va ahamiyatini yuqori darajalarga, cho'qqilarga olib chiqib qo'ygan. Shu o'rinda

⁶⁴ Murray G. Five Stages of Greek Religion. – New York: Mineola, 2002. – P. 114.

“erkinlik” tushunchasini tushuntirishda bir xil mazmun kelib chiqmasligini aytib o‘tish darkor. Ularning farqi sezilarli holatda bo‘lishini ilg‘ash qiyin emas. Bu masalaga yechim topishda Platon qarashlariga e‘tibor qaratishimiz kerak. Uning nuqtayi nazari bo‘yicha, erkinlikning bir-biriga mos ma‘nolarini mazmunan shakllanib kelgan tarixiy yondashuvlardan qidirish foydadan holi bo‘lmaydi. Platoncha an’anani turli sohalarga kirib borganini Bertran Rassel o‘z kuzatuvini asosida tushuntirishga harakat qilgan hamda o‘zi yashagan davrda mavjud bo‘lgan sotsial davlat (bu yerda Sovet Ittifoqini nazarda tutgan) unga Platon utopiyasini yodga solishini aytib o‘tgan⁶⁵.

Zamonamiz ruhiyatidan kelib chiqqanda, zamonaviy g‘arbiy jamiyat tamoyili individning xususiy erkinligiga e‘tiborini qaratadi. Platonning “Davlat” asarida esa jamiyat uchun asosiy e‘tibor adolat g‘oyasiga berilgan. Shuningdek, biz Platonning “erkinlik” tushunchasi bo‘yicha mulohazalarini zamonaviy fikrlar bilan o‘xshash va farqli tomonlarini aniqlashga harakat qilamiz. Shu bilan birga, uning aynan Platon qo‘llagan asosiy aloqalarini, mutafakkirning qarashlarini umumiy muammoli maydonda transformatsiyaga uchraganini ochib berishga harakat qilamiz.

Yangi falsafiy lug‘atda keltirilgan talqin bo‘yicha, erkinlik – “faoliyat imkoniyatini va tashqi belgilangan maqsad bo‘lmagan sharoitlarda xulqini aniqlovchi subyekt qatorining madaniyat universaliyasi sanaladi...”⁶⁶. Demak, unga bo‘lgan turli-tuman munosabatlar ichidan o‘xshash, qisman o‘zlashtirilgan “erkinlik” tushunchasi ta‘rifini ham kuzatish mumkin. Buni o‘tgan asrda mavjud bo‘lgan ideologiya tanazzulidan avval, asosan, erkinlikni aynan platoncha salbiy tushunish, jamiyat tizimiga, kollektivizmga qarshi qo‘yish kabi yondashuvdagi g‘oyalar ilgari surilganida ko‘rish imkoni mavjud.

Aynan o‘tgan asrda yashab, izlanishlar olib borgan faylasuf V.S.Solovev Platon ijodi bilan tanishib, erkinlik to‘g‘risidagi

⁶⁵ Социализм // Философский энциклопедический словарь. – М., 2002. – С. 428.

⁶⁶ Новейший философский словарь / Под ред. А.А. Грицанова. – Минск, 1999. – С. 608.

qarashlarini tahlil qilgan holda, quyidagi fikrlarni o'z xulosasi sifatida bildirgan: "...ruhiy ezguliklar tabiatidan majburiy bo'lishi mumkin emas. Bu ezguliklar insonda ikkita: yaxshilik, ya'ni bizning irodamizning o'z-o'zidan ichki joylashuvi hamda chinlik (yoki huquqiylik), ya'ni bizning aqlimiz bilan qanday bo'lsa shunday haqiqatning ichki kelishuvi. Bu tasniflardan shuni tushunish mumkinki, erkinlik yoki nomajburiylik u yoxud bu mavjudlikdagi ruhiy yoki ichki ezgulikka kiradi"⁶⁷. U "tanlov erkinligi" tushunchasini batafsil, aniq yoritish insonlarga mushkullik tug'dirishini ta'kidlaydi. Jumladan, V.S.Solovevning erkinlik masalasi individual mavjudlik bilan universal mavjudlikning, xususiy borliq bilan umumolamiy borliqning asl munosabati borasidagi savolga olib borishiga iymoni komil bo'lgan⁶⁸.

Bundan tashqari, Platonning erkinlikka oid qarashlari bilan tanishib, uni teleologik yondashuv asosida talqin qilgan faylasuflar ko'pchilikni tashkil etadi. Bu holatda boshqa davrlarda yashab o'tgan mutafakkirlarning baholari bir-biridan tubdan farq qilib, masala ilk qo'yilishidan boshlab qarashlarning qutbiy qarama-qarshilikka uchraganini sezish qiyin emas.

Jumladan, Karl Popper Plattonni to'g'ridan to'g'ri totalitarizm tuzumiga asos bo'lib xizmat qilgan g'oyalar ijodkorlaridan biri, deb ataydi⁶⁹. K.Popper o'z ishlarida individ qadriga oid masalaga ko'p marotaba to'xtalgan. Shundan kelib chiqib, u faylasufning insonga emas, davlatga xos, degan fikrlariga qarshi chiqadi. Platon umumiy davlat manfaatlari hammadan ustun qo'yadi. K.Popper individning erkinligini jamiyatdan ajratadi.

Aksincha, I.Kant bu fikrlarni yoqlamay, Platon jamiyati "...qonunga muvofiq tarzda har bir inson erkinligi qolgan boshqalarniki bilan to'la mos ko'rinishdagi anchayin insoniy erkinlik..."⁷⁰ka asoslangan, deb hisoblaydi. Fikrlarini davom

⁶⁷ СОЛОВЬЕВ В.С. Соч.: В 2 т. – М., 1990. – Т. 1. – С. 455.

⁶⁸ СОЛОВЬЕВ В.С. Соч.: В 2 т. – М., 1990. – Т. 1. – С. 456.

⁶⁹ Поппер К. Открытое общество и его враги: В 2 т. – М., 1992. – Т. 1. – 448 с.

⁷⁰ КАНТ И. Соч.: В 8 т. – М., 1994. – Т. 3. – С. 285.

ettirgan tarzda, bu davlat tizimini istalgan davlat konstitutsiyasini tuzishda asos qilib olish zarurligini alohida ta'kidlaydi.

G.V.Leybnits: "Platonda eng ajib narsa... uning ruh o'z-o'zini harakatga keltiruvchi substatsiyadir... materiyaga qarama-qarshi bo'lgan faollikning boshlang'ichidir degan ta'kidi sanaladi..."⁷¹, degan so'zlarida Platon talqinidagi ruh substansiyasining erkin tasvirlanishi va materiya uning zid ma'nodagi sifatiga egaligini nazarda tutadi.

Platon g'oyalariga o'z munosabatini bildirgan Fridrix Nitsche mutafakkirning falsafasi bilan tanishar ekan, uning shaxsini "qari odatiy sotsialist"⁷², degan ta'rif bilan baholaydi. Bundan F.Nitsshega uning erkinlikni jamiyatdagi shaxs uchun ortiqchaligi to'g'risidagi qarashlari yoqmaganligini xulosa qilishimiz mumkin. O'zining "Insoniylik, haddan ortiq insoniy" asarida esa yunon faylasuflarini qattiq tanqid qilib, ularni "ruh tiranlari" deb nomlaydi.

"Platon ta'limoti bo'yicha faylasuf soyalar olami chindek tuyuladigan g'ordan chiqib ketishni istaydi hamda ma'budlar o'zlarining chegaralanmagan erkinliklari bilan yashaydigan sharoitga erishishni xohlaydi"⁷³, degan fikrlarni Lev Shestov kitoblarida uchramiz. V.S.Solovyev "Platon o'z ijodida Sokratning erkin fikrni ulug'lovchi kuylaridan past, quyi darajaga, inson ustidan total nazoratni oqlovchi "Qonunlar" darajasiga tushib ketgan"⁷⁴, – deb hisoblagan. A.F.Losev qarashlarida Platon ishlariga nisbatan savol yuzaga keladi: Platon ta'limotining mohiyatida erkinlik joylanganmi yoki totalitarizm yotadimi? Javob quyidagicha ochib beriladi: *Afinalik. Forslar, keragidan ortiq monarxiya boshlang'ichini sevib qoldilar, afinaliklar esa erkinlikni; shuning uchun ham na ularda, na bularda muvozanat uchramaydi*⁷⁵.

Platonda erkinlikni tasodif sifatida tasavvur qilish holatlari ham kuzatilishini zamonaviy tahlillarda uchratish mumkin.

⁷¹ Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. – М., 1982. – Т. 1. – С. 192.

⁷² Ницше Ф. Соч.: В 2 т. – М., 1990. – Т. 1. – С. 445, 446.

⁷³ Шестов Л.И. Соч.: В 2 т. – М., 1993. – Т. 1. – С. 379.

⁷⁴ Соловьёв В.С. Соч.: В 2 т. – М., 1988. – Т. 2. – С. 624.

⁷⁵ Платон. Законы. – М., 1999. – С. 693.

“Fedr”da qalblar g’oyalar saltanatida yashagan holda, erkin tarzda “qandaydir tasodif” orqali jismga tushib qoladi. Shu tarzda qalb ontologik jihatdan tasodif bilan ta’minlanadi⁷⁶. Qalb Platonda jism zindoniga tashlangan. Shu bois bu yerda, ya’ni mana shu dunyoda erkinlikning mavjud bo’lishi yetarlicha muammolidir.

Platon ta’limotlarida erkinlik atamasi bo’yicha tizimli konsepsiya mavjud emasligini yuqoridagi fikrlar tasdiqlab beradi. “Erkinlik” tushunchasi o’sha davrning o’zida Platon ta’limotida transformatsiyaga uchrab boradi, buning natijasida uning qarashlarida dialektik muhit paydo bo’ladi. Platonning erkinlik haqidagi qarashlari evolyutsiyasiga baho bergan V.S.Solovyev fikrini inobatga olgan holda, uning bosqichlariga qisqacha to’xtalib o’tamiz.

Ilk, ya’ni Sokrat bosqichi: bu paytda Platonda aynan Sokrat tushunish ustuvorlik qiladi. Ya’ni, polisidagi qul holatiga qarama-qarshi keluvchi fuqaro ezguligi erkinlikni namoyon etadi. Mazmun jihatdan ijtimoiy-huquqiy ahamiyat kasb etuvchi erkinlikning ushbu aspekti mutafakkirning butun falsafiy faoliyati davomida saqlanib qoladi. “Faqat erkin inson o’zining shiddati ustidan hukmron bo’lishi mumkin”⁷⁷. Jumladan, “Yunonlar davlati ushbu erkinlikning o’ziga xos qadriyati orqali boshqa davlatlardan ajralib turadi”⁷⁸. “Sokrat apologiyasi” asarida atama metafizik ma’noda kelganini uchratamiz. Na-faqat shu davrda, balki keyinroq yozilgan ko’plab dialoglarida ham ozod bo’lishning asosiy ko’rinishi qalbni tanadan ozod bo’lishida namoyon bo’ladi. Bu o’rinda orfikchilik-pifogorchilik an’analar ta’siri ilmiy izlanuvchi G.V.Drach⁷⁹ tomonidan yaxshi ochib berilgan. Unda qadriyat munosabatidagi erkinlik yuqori bosqichni egallaydi.

⁷⁶ Философский и культурологический феномен восточнохристианской цивилизации / Под ред. А.Н. Ерыгина. – Ростов н/Д. 2004. – С. 65.

⁷⁷ Платон. Диалоги. – М., 2000. – Алкивиад 1, 122. – С. 201.

⁷⁸ Платон. Диалоги. – М., 2000. – Менексен 238 с, d. – С. 100.

⁷⁹ Драч Г.В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. – М., 2003. – С. 181.

Yetuklikka o'tish bosqichi: bu davr o'zida erkinlikka nisbatan salbiy munosabatlar yuzaga kelgani bilan boshqalaridan ajralib turadi. "Gorgiy" dialogida⁸⁰ Sokrat sofistlar bilan bahsga kirishar ekan, erkinlikni barcha narsalarning mumkinligi sifatidagi talqinlarni qattiq tanqid ostiga oladi.

Yetuklik bosqichi: Platon o'z kuzatuvlari asosida, huquqshunoslardan farqli ravishda, falsafa bilan shug'ullanayotgan yoshlar o'zlarida erkinlikni ham tarbiyalashadi⁸¹, degan fikrni "Teetet"da keltirib o'tadi. "Timey" nomli yana bir dialogida bu tushuncha barpo etuvchi tafakkur zaruriyatni qo'lga olishi ko'rinishidagi metafizik ma'noda o'z aksini topadi. Siyosiy-ijtimoiy ruhda yozilgan "Davlat" asari ideal jamiyatni qanday qurish kerakligi, unda fuqarolar pozitsiyasi qay holatda bo'lishi zarurligi haqida gap boradi. Hokimiyat boshida keng dunyoqarashga ega, narsalar mohiyatini anglay oladigan, nisbatan erkin motivatsiyalashgan jamiyat vakillari, ya'ni faylasuflar turadi⁸².

Platon o'zi ishlab chiqqan ideal davlatdagi jamiyat uchun erkinlik qanchalik ahamiyatli ekanligini ta'kidlaydi. Ammo jamiyatga zarur erkinlik shaxsiy erkinlikni anglatmaydi. U bir individga berilgan ne'mat bo'la olmaydi, balki uni butun bir davlatga tegishlilikini izohlaydi. Shunday bo'lsada, davlat markaziga erkinlik qo'yilmaydi. Uning asosiy g'oyasini adolat etib belgilaydi. Bu masalani D.Lubke o'z ishlarida alohida yoritgan⁸³. Davlat erkinligini ta'minlovchi vosita sifatida qonunlar nazarda tutilgan. Platon nuqtayi nazarida, davlat boshqaruvining bosqichma-bosqich tahlilida erkinlik ahamiyati o'zgarishga uchrab boraveradi.

Agar ularni ketma-ketlikda, ya'ni bir tuzum ikkinchisini qanday keltirib chiqarishi to'g'risida Platonning qarashlari orqali tasavvur hosil qilish mumkin. Xullas, ideal tuzumdan ilk bor

⁸⁰ Платон. Философы Греции. Основы основ: логика, физика, этика. Платон. Аристотель. – М.: Харьков, 1999. – Горгий 452, 453. – С. 29.

⁸¹ Платон. Федон. Пир. Федр. Парменид. – М., 1999. – Тезет 172 d – 173 b – С. 229.

⁸² Қаранг: Brown E. Minding the gap in plato's republic. – Washington: St. Louis, 2004. – P. 295.

⁸³ Қаранг: Lübke D. Platon. – Leipzig; Iena; Berlin, 1984. – P. 31.

chekinishning ko'rinishi timokratiya tuzumi bilan belgilanadi. Timokratiya boshqaruvi boyishga intiladi. Buning natijasida hokimiyat tepasiga boylar qatlami keladi. Bu ko'rinishdagi tuzum oligarxiya ko'rinishini oladi. Qadriyatlar mezonini o'zgaradi. Ya'ni, ezgulik o'rniga boylik ulug'lanadi. Bu esa ikki xil ko'rinishdagi tabaqalanishni yuzaga keltiradi. Davlat boy va kambag'al davlatlarga ajraladi.

Ba'zan boshqaruvda kambag'al qatlam boylar ustidan g'alabaga erishib, hammaning fuqaroviy darajalarini tenglashtiradigan vaziyatlar uchrashi mumkin. Mazkur ko'rinishdagi holat demokratiyani shakllantiradi. "Demokratik inson" tushunchasi "erkin inson" tushunchasi bilan aynanlashib, davlatning o'zida to'laqonli erkinlik, ochiqlik va nima istasa shuni qilish imkoniyati yuzaga keladi. "...Demokratik davlatda faqat erkinlik qanchalar ajoyibligi va bu davlatda faqat o'z tabiati bo'yicha kim erkin bo'lsa, o'shagina yashashi darkorligi haqida eshitasan"⁸⁴, degan fikrlarni u "Davlat" asarida keltirib o'tgan.

"Siyosat" asarida keltirilgan jummalarda hokimiyat uchga ajratilishi kuzatiladi:

- aristokratiya va oligarxiya, ya'ni kamchilik guruh boshqaruvi;
- monarxiya, tiraniya, saltanat hukmronligi;
- demokratiya – xalq, ko'pchilik boshqaruvi.

Monarxiya boshqaruv holatiga qarab, ham o'ta og'ir, ham juda yengil ko'rinishda o'tishi mumkin. Demokratiyada esa na og'ir, na yengil boshqaruv vaziyati kuzatilishi amrimahol. Saltanat hokimiyati hammani markaziga chorlaydi – erkinlarni ham, tobelarni ham. Baridan to'g'ri foydalanib, ular baxtini ta'minlaydi.

"Siyosat" asarida ontologik-kosmologik kontekstdagi erkinlik to'g'risida: "Xudo ba'zan Koinot harakatini unga o'zi aylanishini aytgan holda yo'naltiradi, ba'zan unga erkinlik taqdim etadi – qachonki, Koinotning aylanmasi vaqt o'lchamiga munosib ko'rinishiga yetganda; keyin bu harakat Koinot – tafakkurga ega tir-

⁸⁴ Платон. Филеб. Государство. Тимей. Критий. – М., 1999. – Государство 562 б, с. – С. 350.

ik mavjudot bo'lgani uchun o'z-o'zidan ortga qaytadi..."⁸⁵, degan qisqacha izoh keltirilgan.

So'nggi bosqich ("Qonunlar"): bu davr Platonning "Davlat" asarida belgilangan fikrlar orqali davom ettiriladi. Individual erkinlik holati oldingisidan ko'ra anchayin muammoli tarzda aks etadi. Davlat faoliyatida boshqaruvchilar va bo'ysunuvchilarning mavjudligi, ularning vazifalari belgilab qo'yiladi. Shu bilan birga, boshqa asoslardan tashqari kim boshqarishga loyiqligini qismat aniqlaydi. Hokimiyat o'zida turli ko'rinishlarni mujassamlashtiradi. Bularga quyidagilar kiradi:

- farzandlar ustidan ota-onalik hokimiyati;
- kichiklar ustidan kattalar hokimiyati;
- "oliyjanoblar" "oliyjanob bo'lmaganlar"ni boshqarishi;
- qullar ham o'z egalariга bo'ysunishi;
- nimjonlar kuchlilarga itoat etishi;
- bilimsizlar bilimdonlarga bo'ysunishi.

Platon hokimiyatda tiraniyaning o'rin egallashi ayni mud-daoligini to'g'ridan-to'g'ri aytadi. Bunda "tiran" so'zi yunonlar orasida har doim ham yomon ma'noda qo'llanilmaganini e'tibor-ga olish kerak.

Ammo Platon, takroran aytish mumkinki, doimo inson yoki jamiyatdagi alohida bir shaxs manfaatini emas, balki davlat va jamiyatning umumiy, yaxlit foydasini ko'zlovchi g'oyalar taraf-dori bo'lgan. Albatta, bunda qonun davlat erkinligini anglatgan. Uning VIII maktubidan: "...Bo'ysunish kabi erkinlik ham, agar ular chegarani bosib o'tishsa, bu ulkan yovuzlikdir, shu miqdor-da ulkan ezgulik hamdir: xudolarga qullarcha bo'ysunish yaxshi, insonlarga esa yaxshimas. Idrokli insonlar uchun qonun – xudo, nodonlarga esa – lazzatlanishdir"⁸⁶, degan satrlarini keltirish o'rinli bo'lar edi.

Jumladan, mutafakkir falsafiy fikrlari tahlili chog'ida erkinlikning haddan ortig'i jamiyat halokatiga olib kelishi

⁸⁵Платон. Политик. Законы. Послезаконие. Письма. Сочинения платоновской школы. – М., 1999. – Политик 269 с, d – С. 18.

⁸⁶Платон. Политик. Законы. Послезаконие. Письма. Сочинения платоновской школы. – М., 1999. – Письма. – С. 507.

to'g'risidagi fikrlari, hozirgi davrgacha bo'lgan tarixiy tajribadan kelib chiqqan holda, qanchalik haqiqatga yaqinligini ko'rishimiz mumkin. Hozirgi davrda ham yoshlar "erkinlik" tushunchasini har kim istagan ishini qilishi mumkin, degan tushuncha bilan aynanlashtirishadi. Ammo bu tarzda tushunish hamda shu yo'nalishda harakat qilish jamiyat parokandaligiga, boshboshdoqlikka, umumiy tizimning buzilishiga olib keladi. Bu yillar mobaynida shakllanib kelgan axloqiy prinsiplarga ham putur yetkazadi. Zero, har bir shaxs erkinligi boshqa bir shaxs erkinligi chegarasida tugaydi. Shu o'rinda Konstitutsiyamizning 20-moddasini keltirish joiz bo'ladi: "Fuqarolar o'z huquq va erkinliklarini amalga oshirishda boshqa shaxslarning, davlat va jamiyatning qonuniy manfaatlari, huquqlari va erkinliklariga putur yetkazmasliklari shart"⁸⁷.

Bulardan tashqari, birinchilardan bo'lib antik davrda falsafiy refleksiya pozitsiyasi orqali erkinlik ideal ko'rininishga ega bo'ladi. Uni nazariy konsept sifatida tahlil qilish orqali keyingi falsafiy an'analar tarmog'ini bergan holda, erkinlikni hukumat tomonidan cheklov zaruriyati pozitsiyasidan turib, erk chegaralari to'g'risida savol qo'yiladi. Erkinlikni ideal sifatida, shu bilan birga, davlat qonun-qoidalari orqali shaxsning uyg'unlikka intilishi sifatidagi tahlili jarayonida Platon ushbu tushunchani madaniyat universalialari ko'rinishida o'ziga xosliklarini namoyon etadi. Erkinlik haqidagi tasavvurlar jamoa manfaatlari xususiy manfaatlardan ustun bo'lgan holdagi nazariy ideal qurilma ko'rinishida tasvirlanadi. Siyosiy falsafa kontekstidagi ideallar bilan erkinlikni bog'lar ekan, Platon va uning izdoshlari ushbu tushunchani axloqiy tarafdin tahlil qilishgan.

Aristotel qarashlarida inson erkinligi. Aristotel o'z ishlarida erkinlik atamasini o'ziga xos yondashuv bilan ko'rib chiqadi. Uning asar va ta'limotlarida erkinlik so'zi turli sohalarda, turli ko'rinishda aks etadi. Falsafiy qarashlari joy olgan "Metafizika" asarida Aristotel donishmandlikni talqin qilish jarayonida bu donolik xislatini nazariya ("theoretikai" -

⁸⁷ O'zbekiston Respublikasining Konstitutsiyasi. – T.: O'zbekiston, 2019. – 29 b.

teoretika) ilmiga mos kelishini aytib o'tadi. U ushbu ilmga yuqori baho berib, uni yuksaklarga ko'taradi. Uning faoliyatini esa erkin sifati bilan ta'riflaydi: "...Boshqalar uchun emas, balkim faqat o'zi uchun o'zi yashaydigan insonni erkin deb aytsak, unda xuddi shuningdek ushbu ilm ham yagona erkin ilmdir, ya'ni u faqat o'zi uchungina mavjud sanaladi"⁸⁸. Bu kabi izoh erkinlikning jo'n shakli hisoblanadi. Ammo bu uning asl mazmuniga putur yetkazmaydi, aksincha to'ldiradi va soddalashtiradi.

Jumladan, Aristotelning erkinlik tasnifida o'zidan ilgari ijod qilgan faylasuflar qarashlaridan farqli va o'xshash jihatlarni uchratish mumkin. Aristotel ta'limotida insonga quyidagicha talqin beriladi: u faoliyatga, noyob sifat sanalgan erkin tanlovga ega mavjudot. Ushbu tanlovni amalga oshirish uchun bilimning o'zi yetarli emas, balki irodaviy akt ham zarur. Erkinlik tomon ezgu bilim va ezgulikka intilish ko'rinishini olgan, mukammal-lashgan avtarkiya bilan yo'g'rilgan holda borish darkor. Bu qarashlari Aristotelni Sokratning erkinlikni axloqiy tanlov bilan ifodalagan tasviriga yaqinlashtirib qo'yganini kuzatamiz. Aristotel fikri bo'yicha, avtarkiyani namoyon etuvchi omil idrok va qonunlarga tayanuvchi polis hayotining tartibi hisoblanadi. Biroq faqatgina donishmandlar uchun u Logos bilan mos bo'luvchi baxtga intilish qiyofasiga ega bo'ladi. Erkinlik, shuni hisobga olgan holda, mas'uliyat bilan aloqadorlikda qolishdan tashqari faoliyat xarakteristikasi sifatida ham o'zini namoyon etadi. Aristotel fikricha, erkin faoliyat spontan xarakter kasb etganda ham, o'ylab chiqilgan, aniq bir maqsadga ega bo'lganda ham aslidedk qoladi. Jumladan, faoliyat "o'zining shaxsiy ta'siridan kelib chiqqani", sxolastlar aytganidek, *sua sponte* bo'lgani tufayli erkin tarzda jonlanadi⁸⁹.

Aristotel faoliyatni (praxis) axloqiy qarashlarni amalda ko'rsatish, ya'ni amaliyotga tatbiq qilish uchun vosita sanasa, inson shu axloqiy g'oyalar sohibi, ifodalovchisi, olib yuruvchisi

⁸⁸ Аристотель. Сочинения в 4-х томах. // Метафизика. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1. – С. 69.

⁸⁹ Steinvoth U. Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit. 302 S. Darmstadt, 1987. – P. 12.

hisoblanadi. U bu kabi fikrlarini etikaga oid asarlarida yozib qoldirgan. Faoliyatni turkumlar ekan, u qilmishlar (praxis) bilan ijodkorlikni (poiesis) ajratib ko'rsatadi. Shu tufayli san'atni qilmishlar qatoriga emas, aynan ijodkorlik, yaratuvchanlik safiga qo'shish darkor⁹⁰. Biron bir san'at asarini yaratish uchun ijodkorlik faoliyati, ilhomlanish asqotadi. Ammo bajarilayotgan qilmishlar undan farqli ravishda erkin tanlov, inson xulqini universal qoidalari, amaliy, ya'ni axloqiy va siyosiy hayot, polis fuqarolarining umumiy axloqiy va huquqiy normalari bilan aloqaga kirishadi.

Faoliyat xarakteristikasi tarzidagi erkinlik talqini bilan bir qatorda, Aristotel uni "o'zboshimchalik" va "ezgulik" tushunchalari bilan bog'lagan holda ko'rib chiqadi. Faoliyat o'zboshimcha va o'zboshimcha bo'lmagan turlarga bo'linadi. Birinchisiga, ya'ni o'zboshimcha faoliyat turiga ishlab chiqilgan normalar, o'rnatilgan qoidalar, tabiiy yoki ijtimoiy tartibga bo'ysunish yoxud keltirib chiqaruvchi oqibatidan bexabar bo'lgan, ma'lumotga ega bo'lmagan holda ularni amalga oshirish kabilar xos.

O'zboshimcha faoliyat uchun idrok va asos zaruriy shartlar sanaladi. Ular ongli tarzda aktuallashtiriladi. Faoliyat va qilmishlarni maqsad, vositasini aniqlovchi tanlov erkinligi inson voqeligida aql va bilim yordamida paydo bo'ladi. Bundan o'zboshimcha faoliyat amalga oshirilishi uchun aniq bir erkinlik va anglanganlik kabi xususiyatlar talab etilishini xulosa qilish mumkin.

O'zboshimcha bo'lmagan faoliyat turiga ixtiyordan tashqari harakatlarni bajarish xos. Unda tashqi tomondan ta'sir o'tkazilish yo'li orqali muayyan ish amalga oshiriladi. Bu yerda erkin tanlov uchun o'rin ajratilmaydi. O'zboshimcha bo'lgan faoliyat turiga xos bo'lgan xislatlar bu turga mansub bo'lolmaydi.

Individ faoliyatining faktorlaridan biri aynan aql hisoblanadi. Aqlda maqsad tanlovi va faoliyat vositasi, ijtimoiy normalar

⁹⁰ Аристотель. Сочинения в 4-х томах. // Никомахая этика. – Т. 4. – М.: Мысль, 1983. – С. 54-293.

buzilishi va bo'lishi kutilayotgan natijaga bo'lgan javobgarlikni qabul qilish, sababni anglash kabi holatlar o'zaro bog'langandir. Aristotel yana ikki yo'nalish: qadrlil va axloqiylarni o'z ichiga oluvchi aqliy-o'zboshimcha faoliyatlarni shunday talqin etadi. Baxt izlanishida, ya'ni *evdonomiyada* inson e'tiborini ezgulik va uni amalga oshirishga qaratadi. Ezgulikning o'zi qadrlil tomondan evdonomiyani ham, erkinlikni ham o'lchov darajasi sanaladi. Aynan tanlov erkinligi aristotelchilik pozitsiyasidan erkinlik va mas'uliyat bor yoki yo'qligini aniqlaydi. "Inson ajabtovur ishlarni ham, uyatli qilmishlarni ham bajarishi mumkin. Uning qilayotgan qilmishlari qanday xarakterda bo'lishi o'ziga bog'liq. O'z irodasiga ko'ra inson odil yoki odil bo'lmasligi mumkin. Shuningdek, amalga oshirgan qilmishlariga mos ravishda, unga izzat-ikrom ko'rsatiladi yoki sud orqali jazo belgilanadi"⁹¹.

Aristotelning falsafiy ta'limoti chegarasi doirasida siyosat, huquqiy normalar va axloq bir tizimda aloqaga kirishishi va ishlashining guvohi bo'lamiz. Davlatning maqsadi va mazmuni ezgulikka erishish, fuqarolarning baxti sanaladi. Buning uchun erkinlik oliy darajadagi ezgulik bilan yo'g'rilishi darkor. Shundagina insonlar baxtli yashash imkoniga ega bo'ladilar.

Axloqiy ezgulik borasidagi fikrlarni Aristotel "lazzatlanish" va "uqubat" tushunchalari bilan ham ko'rib chiqqanligini asarlarida uchratamiz. Ular orasida erkinlikning roli ham mavjudligini eslatib o'tish joiz. U "Nikomax etikasi" asarida shu masalalar uning zamonida qanday ta'riflaganini yozib o'tgan. "Demak, hech qanday lazzatlanish o'z-o'zidan, tasodifiy tarzda ham yaxshilik (ne'mat) emasligi borasidagi fikrlar ba'zilar uchraydi. Chunki lazzatlanish va yaxshilik aynan emas. Boshqalar esa ba'zi bir lazzatlanishlar yaxshi va ezgu, ammo ko'pchiligi ahmoqona va bema'ni, deb hisoblaydi. Yana uchinchilar: "Agar hamma lazzatlanishlar yaxshilik bo'lgan taqdirda ham, oliy yaxshilik (ne'mat) lazzatlanish bo'la olmasdi"⁹². Aynan shu fikrlar zamiridan kelib

⁹¹ Аристотель. Этика. – М.: АСТ, 2010. – С. 117.

⁹² Аристотель. Сочинения в 4-х томах. // Никомахая этика. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 54-293.

chiqib faylasuf inson ushbu lazzatlanish ketidan quvmasligiga ishora qiladi. Ular ustidan hukmron bo'lgan holda ularga erk bermasligi kerakligi to'g'risidagi fikrlari quyidagicha:

“Shunday qilib, lazzatlanish yaxshilik (ne'mat) emas fikri har qanday lazzatlanish – hissiy qabul qilinuvchi shakllanish, tabiiylikning to'ldiruvchisidir (genesis eis physin aisthete), degan tasnifga asoslanadi. Shu bilan birga, hech bir shakllanish maqsad bilan qardosh, birdam bo'lmaydi. Masalan, uy qurilishining hech qaysisi tayyor uy bilan bir bo'lmaganidek. Bundan tashqari, aql bilan ish yurituvchi lazzatlanishdan qochadi; yana: mulohazakor lazzat keltirayotgan narsadan emas, iztirobdan erkin, ozod bo'lish yo'lini izlaydi; yana bunga: lazzatlanish – mulohaza yuritish (to phronein) uchun to'siqdir; shu o'rinda, lazzatlanish qancha ko'p bo'lsa, to'siq ham shuncha kattalashadi. Mana masalan, muhabbat kechinmalaridagi lazzatlanish, axir unga sho'ng'igan inson hech narsani aql bilan tushunishga qodir bo'lmay qoladi. Bundan tashqari, lazzatlanish san'ati umuman uchramaydi, bir vaqtning o'zida har bir yaxshilik (ne'mat) san'at faoliyatidir. Alqissa, lazzatlanishni bolalar bilan hayvonlar izlaydilar”⁹³.

Aristotel lazzatlanish shakllanish jarayoni bo'lgani uchun uni maqsadga aylantirib bo'lmasligini ta'kidlaydi. U lazzatlanishlar orasida nosog'lomlari, uyatli lari, zararlilari, tanbehga loyiq lari ham mavjudligi haqida aytib o'tgan. Jumladlarda lazzatlanish va iztirob hissiy elementlardan iborat ekanligini tushunish mumkin. Shunday ekan, bu ko'rinishdagi hissiyotlar ustidan nazorat qilish o'z qo'limizda, aql yordami bilan hech qanday tashqi tazyiqlarsiz, erkin holatda boshqarish imkoniyatiga ega ekanligimizni qayta ta'kidlashning asosi yo'qligi ko'rinib turibdi.

Shu bilan birga, Aristotel erkinlik fenomenini tahlil qilish jarayonida uni sofistlarga o'xshab inson uchun barcha narsalarning o'lchovini bildirishi kabi oddiy munosabatdan farq qilgan yondashuvni bergan. Unga ko'ra, erkinlik negizida ijtimoiy chegara va hadlar, sotsial komponentlar mavjud bo'lgan siyosiy-etik, sotsiologik tushuncha hisoblanadi.

⁹³ O'sha manba.

Aristotel antik davr mobaynida ungacha to'plangan bilimlar yig'indisini tizimlashtirishda barcha sohalarni hisobga oladi. Ularni ajratib alohida analiz va sintez orqali nazoratdan o'tkazadi. Bu bilimlar orasida, albatta, "erkinlik" tushunchasi ham o'ziga xos o'rin egallaydi. Uning ta'limotida ushbu fenomenni o'rganishga alohida e'tibor qaratilib, ijtimoiy tuzilmaga tegishli ko'rinishlardagi "o'zboshimchalik" tushunchasi bilan birga izohlanadi.

Shu o'rinda, Aristotel "erkinlik" tushunchasini faqat aqliy, ratsional fikr yuritish chegarasida qolishi kerakligini qoralaydi. Bu fenomen intilish bilan ta'minlanishi darkor. Uning falsafasida erkin faoliyat dualistik ko'rinish kasb etadi. Ya'ni, u aqliy fikr yuritish aktidan hamda irratsional insoniy istaklardan tuzilishi mumkin. Bu maqsad sari intilish va harakatni amalga oshirish faoliyati sanaladi.

Iroda erkinligi bilan belgilangan "faoliyat" sohasida inson quyidagilarni amalga oshira olish imkonini qo'lga kiritadi:

- o'z-o'zini tanlash;
- o'zini o'zi axloqiy va ongli mavjudot sifatida ijodkorlik bilan yaratish;
- o'z xulqi va hayot tarzini axloqiy ideallar bilan, ezgulik va yovuzlik, zaruriy va mavjud to'g'risidagi tushunchalar orqali shakllantirish.

Ustozi sanalgan Platon qarashlariga Aristotel qarama-qarshi pozitsiyani egallagani manbalardan ma'lum. Uning erkinlik haqidagi fikrlariga qo'shilmaydi. Platon tanani zindon deb atab, qalb u yerda tutqunlikda yashashini ta'kidlab, bu moddiy olamda erkinlikni mavjud emasligini aytib o'tgan. Uni faqat ideal, ya'ni "g'oyalar" olamida uchratish mumkin. Inson tafakkuri yordamida jism zanjirlarini uzib, hissiy ehtiroslar hamda jismoniy va moddiy ehtiyojlardan ozod bo'lgan holda qalbni yuqoriga haqiqiy ideal reallikka intiltirish orqali erkinlikka erishib boradi. Inson erkinligi deganda, Platon hissiy qiziqishlar, istaklar ustidan tafakkur ustunlik qilishi, umuman olganda, inson moddiy olamdan butkul erkin bo'lishini nazarda tutgan. Aristotel bu ko'rinishdagi idealistik yondashuvni dualistik shaklga solib

qo'yadi. Uning fikricha, tana va qalb uyg'unlikda, yagonalikda bo'lib, hissiyotlar, istaklar qalbning xususiyati sanaladi, ular uning ongsiz qismidir. Tafakkur va ong qalbni moddiy olamdan ozod qiluvchi vosita emas, balki maqsadli hayot tarzi, yo'l-yo'rig'i hamda amalga oshiruvchi qilmishlarini tanlashda ko'makchi vazifasini o'taydi. Inson erkinlikka g'oyalar olamiga borib emas, shu moddiy dunyoda tafakkuri orqali o'z ehtiroslarini nazoratda ushlashi, atrof-muhit bilan faol munosabatda bo'lishi hamda ularni anglashga harakat qilishi bilan erishadi.

Aristotelida iroda erkinligini tushunish an'anaviy chegaradan chetga chiqmaganini kuzatish mumkin. Barcha kabi iroda erkinligi unda biron-bir bosim, ta'sir va majburlov ostida bo'lgan, bilimsiz harakat qilgan jonzot erkinlikka ega bo'lmagan mavjudot sanaladi, deb izohlanadi. Aristotel uchun insonning har qanday faoliyati erkindir. Shaxs qilmishlarini o'zining ehtirosi ta'siri ostida bajargan bo'lishidan qat'i nazar, ixtiyoriy, o'z xohish-istagiga binoan amalga oshiradi. Ushbu pozitsiyasi bilan faylasuf "Hech kim yovuzlikni o'z istagi, irodasi orqali amalga oshirmaydi"⁹⁴, degan Sokratning fikrini tanqid qilgan. Bu tanqidni Aristotelning "Agar biz Sokrat qarashlariga ergashadigan bo'lsak, unda inson o'zi ustidan hukmron emas, shu tufayli u o'z qilmishlariga javobgar bo'la olmaydi, degan xulosa kelib chiqadi"⁹⁵, ko'rinishidagi tahlilida uchratish mumkin.

Ixtiyoriy va erkin tarzda bajariladigan qilmishlar va ularga javobgar bo'lish borasidagi fikrlarini Aristotel "Nikomax etikasi" asarida misollar bilan tushuntirib, asoslab beradi. Masalan, "Mast odamni ikki hissa aybdor hisoblaydilar", bunga sabab ichmaslik uning qo'lida⁹⁶. Buni Aristotel analogik tarzda davom ettiradi: "Bilish shart sanalgan va qiyin bo'lmagan qonunlardan bexabarlikni"⁹⁷ qonunchilik jazolaydi. Ushbu misoldan qonunni

⁹⁴ Платон. Диалоги. – М., 1986. – С. 607.

⁹⁵ Подробнее о критике Аристотелем этических парадоксов Сократа см.: Ф. Х. Кессиди. Сократ. – М., 1976. – С. 130-152.

⁹⁶ Аристотель. Сочинения в 4-х томах. // Никомахая этика. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 54-293.

⁹⁷ O'sha manba.

bilmay buzish, jinoyat sodir etish shaxsni javobgarlikdan ozod etmasligini tushunish mumkin. Faylasuf mulohazalaridan insonda ijobiy axloqiy tasavvurga ega bo'lish qobiliyati mavjudligi bois o'zi tomondan amalga oshirilgan harakati va qilmishlariga o'zi javobgarligi haqidagi xulosalar kelib chiqadi.

Zamonaviy izlanuvchilardan bo'lgan Robert Keynni "Insonlar, hatto, ma'lum bir xarakter tomonlari sabab bo'lgan qilmishlariga ham javobgardirlar, chunki aynan shu tomonlar qachonlardir o'tmishlarida shakllantirilgani uchun ham mas'uliyatni his qilishlari kerak"⁹⁸, degan fikrlaridan Aristotel g'oyasini eslatib o'tayotganini ilg'ab olamiz. Bu sharoitda inson birinchi bo'lib, qilmishlariga mas'uliyatni bo'yniga olish zaruriyatini paydo qiladi. Ushbu ko'rinishdagi mas'uliyat prinsipi shaklini inson amalga oshirgan, oshirayotgan va oshirmoqchi bo'lgan qilmishlari, faoliyati va harakatlari olib keladigan oqibatlari hamda shu ishni bajarishga sabab, bahona va vaj bo'lib xizmat qilgan narsalarga o'zi javobgarlikni bo'yniga olishida bilinadi. Bunga misollarni ko'plab keltirish mumkin. Masalan, R.Keynning fikrlarini: "Agar ma'lum bir qaror inson xarakteri yoki uning vaji orqali sezilarli darajada tushuntirilgan bo'lsa, unda o'zining qaroriga birlamchi javobgar bo'lish uchun inson o'tmishda agenti amalga oshirgan hamda hozirgi agentga xos bo'lgan ayrim xarakter tomonlari va vajlar shakllanishiga ta'sir ko'rsatgan qarorlari va harakatlariga qisman mas'uliyatli bo'lishi kerak"⁹⁹.

Aristotel falsafasida uchraydigan o'zboshimchalik to'g'risidagi masala inson tabiatidagi tanlov, iroda, intilish va maqsadlarning o'zaro uzviy aloqadorligini o'zida mujassamlashtiradi¹⁰⁰. Bunga qo'shimcha tarzda aytish mumkinki, u o'zboshimchalik

⁹⁸ Kane R. A Contemporary Introduction to Free Will. – Oxford: Oxford University Press, 2005. – P. 120-123.

⁹⁹ Kane R. A Contemporary Introduction to Free Will. – Oxford: Oxford University Press, 2005. – P. 121.

¹⁰⁰ Харламов А.Н. Особенности формирования категорий свобода воли, вина и ответственность в эпоху Античности // Вестник Воронежского государственного университета. Серия "Лингвистика и межкультурная коммуникация". – 2007. – № 2. – С. 98-102.

va erkinlik masalalarini ishlab chiqishdagi natijalarga Sokrat va Platonning ayrim qarashlari ustidan fikr yuritish va tanqid qilish orqali erishadi. Bu jarayonda u faqat inson tabiatining mohiyatini ko'rib chiqish orqali xulosalar chiqaradi.

Demak, ezgulik va yovuzlik o'rtasidagi erkin tanlovning o'zi o'rnatilgan axloqiy norma hamda ideallarni bilish va anglash bilangina bajarilmaydi. Shuningdek, ezgulikni tanlash uchun axloqiy qat'iyat, prinsipiiallik, emotsional-irodaviy maslak bo'lishi talab etiladi. Bularning bari individning xarakteri, xulqidan kelib chiqadigan omillardir. Erkin tanlovning bu kabi tomonlarini Sokrat va Platon to'g'ri baholamaganlarini ta'kidlab o'tadi¹⁰¹.

Mutafakkirning tanlov erkinligi borasidagi mulohazalari ham e'tiborga loyiq. Unda u tanlov erkinligi mohiyatini ochib berishga intiladi. "Endi erkin tanlov (proairesin) nima ekanligini qarab chiqish qoldi, u intilishmi yoki yo'q. Intilish boshqa tirik mavjudotlarga ham xos, lekin erkin tanlov hammaga xos emas; erkin tanlov mulohaza yuritish (meta logy) orqali olib boriladi, mulohaza yuritish esa insondan tashqari hech bir hayvonga xos emas, shunday ekan erkin tanlov intilish bo'la olmaydi. Ammo u istak bo'lishi mumkinmi? Yoki yo'qmi? Ammo istak ham erishib bo'lmaydigan narsalarga tegishli: biz, masalan, o'lmaslikni istasak, lekin buni tanlay olmaymiz. Va yana. Erkin tanlov maqsadning o'ziga qaratilmagan, balki unga olib boruvchiga yo'naltirilgan: hech kim o'ziga sog'liqni tanlamaydi, biroq biz sog'liqqa foydali bo'lgan yo'nalishlarni tanlaymiz – sayr, yugurish; istak, aksincha, maqsadning o'ziga yo'naltirilgan: biz sog'lom bo'lishni istaymiz. Shunday ekan, bu yerda ham ma'lum bo'ladiki, istak va erkin tanlov mos kelmaydi. Erkin tanlov (proairesin) ko'rinishidan, shu so'zning aynan o'ziga to'g'ri keladi: biz boshqasidan bir joyni tanlaymiz, masalan, yomon joydan yaxshi joyni. Shu tariqa, har safar erkin tanlovga taklif etilganlardan yomonini emas, yaxshisini lozim topish (antikatalattometha), erkin tanlov borasida gapirish o'rinli.

¹⁰¹ Аристотель. Сочинения в 4-х томах. // Большая этика.– М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 295-374.

Agar shu tarzda intilishning hech bir turi erkin tanlov emas ekan, unda erkin tanlov bilan o'ylab ko'rish (ta kata dianoian) bog'liqmi? Yoki, balki, bu ham emasdir? Axir biz ko'p narsalar haqida o'ylaymiz, o'ylash davomida fikr hosil qilamiz, ammo o'ylayotganimizda tanlashni amalga oshiramizmi? Fikrimcha yo'q. Axir biz Hindistonda nima qilinishi to'g'risida o'ylaymiz, lekin hech narsani tanlamaymiz. Demak, erkin tanlov – o'ylash ham emas.

Agar erkin tanlov aytib o'tilgan narsalarning hech biri bilan mos kelmasa, ularning barchasi qalbdagi joylashgan, unda erkin tanlov ular ayrimlarining bog'lovchisi bo'lishi darkor"¹⁰².

Erkin tanlov izohini berish oson masalalardan emasligi Aristotel qarashlarida yaqqol namoyon bo'lgan. Erkin tanlov o'zida bir necha xususiyatlarni mujassamlashtirishi mumkinligi haqidagi taxminni yuqoridagi jummalarga asoslanib, aytish mumkin. Inson o'zboshimcha qilmishlarini aynan erkin tanlov orqali amalga oshiradi. Biron qilmishni qilish yoki qilmaslikni o'zi hal etadi. Erkin tanlovni bajarish uchun inson aql yordamidan foydalanadi. Shundagina u hayoti davomida to'g'ri yashashi, rivojlanishi, tajribaga ega bo'lishi, bilimlarini ko'paytirishi, dunyoqarashini kengaytirishi mumkin.

Jumladan, Aristotel o'z asarlarida keltirilib o'tiladigan moddiy, formal, harakatlanuvchi, maqsadli, tasodifiy kabi sabablar orasidan inson qilmishlarining ilk manbasi ham, sababi ham odamning shaxsan o'zi ekanligi ma'lum bo'ladi. Shu tezisdan kelib chiqib, insonning o'zi o'zining qilmishlari sababchisi ekan, unda u erkin tarzda irodasi izmiga quloq tutib, faoliyat olib borish imkoniga ega. Demak, yana qaytib aytish mumkinki, u qilmishlari uchun o'zi mas'uliyatli bo'lib qolaveradi. Qilmishlarning ko'pchiligi javobgarlikni uni amalga oshirgan inson xarakteri, xulq-atvoriga yuklab ko'rsatiladi. Ammo Aristotel bo'yicha o'z xarakteriga javobgarlik o'z bo'ynidaligini ta'kidlaydi. Chunki shaxs ushbu xarakterini shakllantirgan yillar

¹⁰² Аристотель. Сочинения в 4-х томах. // Большая этика. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 295-374.

davomida amalga oshirgan ishlariga mas'uldir. Buni ongli inson xulq-atvorini to'g'rilash imkoniyatiga egaligi bilan isbotlaydi.

Bundan tashqari, Aristotel erkinlik masalasini jamiyat va davlat kesimida ham ko'rib chiqqan. U jamiyatdagi insonlar tengligi haqidagi masalalardan yiroq bo'lgan. Hamma inson xudo oldida tengdir, degan diniy ko'rinishdagi tezis u uchun begona. Uning gumanizmi do'stlik va yaxshilik tilash ko'rinishidagi insonlarning o'zaro munosabati bilan cheklangan. Tenglik haqidagi qarashlarni u o'zini bu dunyoda teng holatlar uchramasligini asoslash orqali yoqlamaydi. Aristotel etikasi natijalariga ko'ra, inson bir xil qobiliyatga, xarakterga, faoliyat shakliga, aktivlik darajasiga ega emas. Shu bois ham ular oladigan baxt, lazzat, yaxshiliklar ham turlicha bo'ladi.

Demak, Aristotel fikricha, qulda baxtning mavjud bo'lishi imkonsiz. Hammaga ma'lumki, qulchilik masalasida mutafakkir o'z zamonasining yondashuvi va munosabatidan chetga chiqmagan. U varvarlardan (yunon bo'lmaganlar) ellinlarning tabiiy ustunligi hamda birinchilarning ikkinchilar ustidan hukmronlik qilishi tasdiqlanganligi to'g'risidagi nazariyani ilgari surgan. Ellinlar tabiatan erkin shajlardir. Varvarlar esa, aksincha, tabiatan qul sanaladi. Ammo amalda qullarga nafaqat varvarlar, balki ellinlar ham aylantirilgan. Aristotel o'z opponentlari ta'kidlagan ellinlarni tabiatan emas, balki qonun bo'yicha qulga aylanishlari (masalan, urushda asir olish orqali) mumkinligi borasidagi fikrlariga qo'shilishga majbur bo'lgan. Shu o'rinda faylasuf yozadi: "Qullik tabiati borasidagi qarashlarda uchraydigan ikkilanish bir qancha asoslarni o'z ichiga oladi: bir tomondan, birlari tabiatan qul sanalmaydi, boshqalari esa erkin hisoblanmaydilar; boshqa tomondan, bir xillarida bu kabi farqlar mavjud hamda ular uchun birlarining qul bo'lishi, boshqalarining hukmdor bo'lishi foydali va adolatlidir"¹⁰³.

Qullarni quyi darajadagi insonlar qatlami, hatto, jonli predmetlar qatlamiga kiritish Aristotelning ijtimoiy-siyosiy

¹⁰³ Аристотель. Сочинения в 4-х томах. // Политика. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 376-644.

mavjudot sifatidagi inson mohiyati haqidagi konsepsiyasi bilan bog'langan. Mutafakkir uchun jamiyatdan (jamoadan, qabiladan, davlatdan) tashqarida bo'lgan inson – bu yoki xudo, yoki hayvon. Ammo qullar polisdagi jamoadan tashqari, unga kirmaydigan, fuqaroviy huquqlardan mosuvo element sifatida gavdalanar ekanlar, unda qullar inson emas, degan xulosa yasash mumkin. Bu qarashlarda qul erkinlikka erishgan vaqtidagina insonga aylanishi mumkin.

Endi Aristotelning insonlar erkin irodasi va o'z qilmishlari uchun javobgarlikning determinizmlari mos kelishi bo'yicha yana bir necha fikrlarini inobatga olib, tahlil etamiz. Erkinlikning asl mohiyati ko'rsatilgan va ushbu fenomen ko'p uchraydigan kitoblaridan biri bo'lgan “Nikomax etikasi” bizga o'z ko'magini beminnat bermoqda. Uning 3 kitobi boshi o'zboshimcha va o'zboshimcha bo'lmagan qilmishlar izohiga bag'ishlangan. Shuningdek, anglangan tanlov muammosiga ham. Inson o'z qilmishlarini erkin tarzda bajarar ekan, uning ushbu qilmishlarining o'zboshimcha, o'zboshimcha bo'lmagan va aralash turlari bor. Turkumlarga ajratilgan har bir qismga Aristotel o'z izohini berib o'tadi. Uning fikricha, o'zboshimcha harakatlarda muhim rol ni sabab, ya'ni inson ichidagi biron nima o'ynaydi. Shu jumladan, o'zboshimcha faoliyat o'zimizga bog'liq. Insonlar ular uchun javobgar bo'lishlari zarurligini ham qat'iy ta'kidlab o'tish joiz. “Biroq qilmishlar va axloqiy mezonlar bir xil ma'noda o'zboshimcha emas: qilmishlar boshidan oxirigacha bizning boshqaruvimizda va biz hamma alohida vaziyatlarni bilamiz. Axloqiy mezonlar yoki qalb qatlamlari, bizning boshqaruvimiz ostida faqat boshida bo'lib, kasalliklar singari ularni asta-sekin taxlanib borishi sezilmaydi. Lekin boshlanishi qanchalik qo'limizda bo'lsa, mezonlar shunchalik o'zboshimchadir”¹⁰⁴.

Determinizm tarafdorlari o'z qat'iy munosabatlari bilan Aristotel qarashlariga qarshi chiqishlari mumkin. Bularga ularning

104 Аристотель. Никомахова этика. Сочинения: в 4-х т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 108.

quyidagi fikrlari asos bo'lib xizmat qiladi: barcha qilmishlar xarakter orqali aniqlab qo'yilgan; ularga insonlarning o'zi mas'ul bo'lmagan; chunki u bolalikdan turli ijtimoiy institutlar ta'siri ostida shakllanib kelgan; u bu uchun javobgarlikni o'z bo'yniga olishning iloji bo'lmagan genetik irsiyatga bog'liq; shundan kelib chiqqan holda, bu kabi qilmishlarga axloqiy mas'ullik haqida gap bo'lishi mumkin emas.

Bularga javoban Aristotel o'z antitezislarini tayyorlagan. Haqiqatan, ayrim xarakter qirralari tug'ma sanalishi hamda bu erkinlikni chegaralashi haqidagi qarashlarga qo'shiladi. Ammo shu o'rinda insonlar o'z xarakterini o'zgartirishga qodir. Agar xarakter qilmishlarni keltirib chiqarsa, insonlar esa o'z xarakterlarini ayrim qirralariga javobgar bo'lsalar, unda ular o'z qilmishlari uchun axloqiy mas'uliyatni his qilishlari shart.

Qilmishlar sababini insonlarning o'zlari hisobiga kiritib qo'yish, shuningdek, har bir individ o'zi amalga oshirgan harakatlari uchun javobgarlikni bo'yniga olishi zarurligi haqidagi qat'iy fikr Aristotelni shaxs-sababiyat nazariyasi tarafdori safiga kiritib qo'yadi. Shaxs-sababiyat nazariyasi prinsiplariga muvofiq, erkin shaxs ilgari sodir bo'lgan ma'lum bir voqealardan, vaziyatlardan, shu bilan birga, tabiat qonunlaridan kelib chiqqan holda, turlicha harakat qilish imkoniyatini qo'lga kiritadi. O'z-o'zidan xulosa kelib chiqadiki, erkin qilmishlarning sababchisi boshqalar emas, aynan insonlarning o'zlari hisoblanadi.

Aristotelda barcha qilmishlar erkinligi o'zboshimchalik bilan belgilanadi. Bu yerda erkinlik salbiy ma'no kasb etmaydi. Shunchaki, inson har bir xatti-harakatini erkin ravishda tanlov orqali bajarishi nazarda tutilib, shunga muvofiq tarzda ularga javobgarlikni ham faqat o'zi o'z bo'yniga olishi to'g'risida gap ketgan. Bizning davlatimiz qonunlarida ham xuddi shunday. Har bir fuqaro erkin, shu bilan birga, erkinlik qonun chegarasidan chetga chiqqan hollarda jazo choralari qo'llanilishi ko'rsatib o'tilgan. To'g'ri, antik davrdagi jamiyat hozirgi jamiyatdan tubdan farq qiladi. Biroq erkinlikning asl mohiyati o'zgarmay qolgan.

Epikur falsafasini shoirona bayon qilgan Lukretsiy Kar o'z materialistik metafizikasi bilan bu ta'limotni har qanday

g'ayritabiiy narsalardan voz kechtirdi. U hatto inson ruhini ham materiyaning eng nozik shakli deb bildi. Stoitsizm esa, aksincha, g'ayritabiiylikni tan oldi. Lekin bu ta'limot tomonidan yaratilgan xudo yaratish jarayoni bilan shu darajada qorishib ketdiki, natijada panteistik nazariya (xudo bilan tabiatni birlashtirish)ga aylanib ketdi. Garchi stoitsizm xudoning ustunligini, odamlarning tengligini uqtirgan, axloqiy me'yorlarga rioya qilishni targ'ib qilgan bo'lsa ham, u odamni tabiat qonunlari bilan yakkamayka qoldiradi. Odamlar esa bu qonunlarga bo'ysunishi va ularni o'zining zaif aqli bilan anglashi kerak deb uqtiradi.

Shunday qilib, yunon va rim falsafiy ta'limotlari va dinlari tizimi xristianlikning vujudga kelishi uchun zamin hozirladi. Ko'pchilikka mansub bo'lgan mushriklikni gunoh va uni yuvish haqidagi tasavvurlarga o'rgatdilar. Natijada Rim saltanati fuqarolari xristianlikni din sifatida tan olishga tayyor edilar. Yunon falsafasi xristian diniy ta'limotining sofliqi uchun xavf tug'diradi. Xristianlik dinini yahudiylarga nisbatan ko'proq yunonlar qabul qildilar. Ularning ichida juda ko'p faylasuflar bo'lib, ular falsafaga xristianlik libosini kiydirishga harakat qildilar. Bular eng avvalo gnostiklar edilar. Gnostitsizm milodimizning 150-yillarida juda ham ravnaq topdi. U yovuzlikning kelib chiqishi sababini axtarishga bo'lgan insonning tabiiy intilishi mahsuli sifatida kelib chiqdi. Gnostiklar yovuzlikning ifodasi deb materiyani hisoblaganlar. Ular shunday falsafiy ta'limot yaratmoqchi bo'lganlarki, unda xudo ruh singari yovuzlik bilan bog'lanmagan, odam esa xudo bilan o'z tabiatining faqat ruhiy tomoni bilan munosabatda bo'lsin.

Bu albatta, aslida odamning kelib chiqishi haqidagi savolga javob berishga harakat qiluvchi mantiqiy, haqli ta'limot edi. Bu savolga javob berish uchun gnostiklar xristianlikni yunon falsafasi bilan birlashtirishga harakat qildilar. Agar gnostitsizm g'alaba qilganda edi, xristianlik qadimgi dunyoning navbatdagi falsafiy dini bo'lib qolardi. Gnostitsizm falsafasining asosiy xususiyati dualizmdir. Bu ta'limot bo'yicha, moddiy va ruhiy dunyo o'rtasida aniq chegara mavjud. Moddiylik yomonlikning timsoli, ruhiylik – yaxshilikning manbai.

Gnostiklar xudo va materiya o'rtasidagi qarama-qarshilikni bartaraf qilishga harakat qilganlar. Buning uchun ular o'z ta'limotlariga emanatsiya (ilohiy nurlanish), demiurg haqidagi ta'limotni kiritganlar. Bu ta'limot bo'yicha, ilohiy nurlanish jarayonida ruhiylik kamayib, moddiylik ko'payib boradi. Demiurg esa yaratish kuchiga qodir bo'lolmagan darajada ruhiy, shuningdek, gunohkor, yovuz moddiy dunyoni yaratishga qodir bo'lgan darajada moddydir. Gnostiklar bu demiurgni Tavrotdagi iogova bilan tenglashtirardilar.

Iso Masixni tushuntirish uchun gnostiklar doketizm haqidagi ta'limotni ishlab chiqdilar. Bu ta'limot bo'yicha materiya –yovuzlikdir. Shuning uchun mutlaq ma'naviy pok zot bo'lgan Iso materiya bilan qo'shilishi mumkin emas. Odam shaklida Iso faqat sharpa bo'lib, uning moddiyligi faqat tasavvur qilinishi mumkin, yoki Masih Isoning odam sifatidagi tanasiga juda qisqa vaqtda, ya'ni cho'qinishi va xochga tortilgungacha vaqdda kirgan. Shundan keyin Xudo – Iso tanani tashlab ketgan, xochda esa Odam – Iso o'lgan. Isoning asosiy vazifasi insonga shunday maxsus bilim berish bo'lganki (gnosis), u yordamida aql kuchi bilan o'zini qutqara olsin.

Gnostiklar odamning ruhi bo'lmish jonning qutqarilishini dinga ishonish bilan bog'lanishiga ishonganlar. Lekin shu bilan birga alohida bilim (gnosis) borki, Iso uni tor doiradagi olim maqomidagi odamlarga bergan. Buni esa inson qutqarilishining eng ta'sirchan usuli deb xisoblaganlar. Ularning ta'limoticha, faqat alohida bilimga ega bo'lgan pnevmatiklar (pnevma – “ruh”) va e'tiqodga ega bo'lgan ruhshunoslargina samoga ko'tarila oladilar. Boshqalarga esa u yerda joy bo'lmaganligi uchun abadiy azob-uqubat nasib etgan. Bu ta'limot bo'yicha, inson tanasining tirilishi mumkin emas. Tana moddiy va u kelgusidagi hayotdan mahrum ekan, odamda ikki imkoniyat qoladi. U yo o'z tanasi xohishlarini ayovsiz jilovlab turishi kerak, yoki axloqsizlikka yuz o'girishi kerak.

Markion 140-yilda o'z ona shahri Pontni tashlab chiqib, Rimga keladi. U yerda o'z izdoshlari bilan bu ta'limotni juda ko'p odamlar orasida yoyadi. Shuning uchun Markion gnostitsizm-

ga ergashgan, deb cherkovdan haydaladi. Cherkov gnostitsizm ta'limotini keskin qoralaydi, chunki bu ta'limot ikki xudoni, ya'ni Tavrotga mansub bo'lgan yovuz xudoni va Injilga mansub ezgu xudoni tan olardi. Bu narsa antisemitizmga olib kelardi. Gnostitsizm insoniyat jabr-sitamli o'limini va Isoning jismoniy qayta tirilishini inkor qilardi. Gnostiklar faqat tanlangan odamlargina samoda xudo bilan yashab lazzatlanadilar; degan ta'limoti bilan ma'naviy faxr uyg'otardilar. Ular inson tanasining kelajakdagi istiqbolini inkor etardilar. Bu masalada ular qadimgi yunon mifologiyasiga va falsafasiga yaqin edilar. Gnostiklar tomonidan ishlab chiqilgan tarki-dunyochilik (asketizm) o'rta asrlarda asketikcha hayot tarzini targ'ib qilib moniychilikni vujudga keltirdi.

Gnostitsizmga nisbatan yaqin bo'lgan ta'limot moniychilik (manixeizm)dir. Unga **Moniy** ismli shaxs (216–276) asos solgan. U Messopotamiyadan kelib chiqqan bo'lib, III asrning o'rtalarida o'z falsafiy ta'limotini yaratdi. Moniy xristianlikni, zardushtiylik va boshqa sharq xalqlari dinlarini o'ziga xos tarzda birlashtirib, dualistik diniy-falsafiy ta'limotni yuzaga keltirdi. Uning ta'limoticha, dastlabki odam shunday bir mohiyatdagi ilohiy nurlanish natijasida vujudga kelganki, bu mohiyat, o'z navbatida undan yuqoriroq ilohiy nurlanish bosqichidan o'tgan. Yorug'lik olami-ning egasiga zulmat olami-ning egasi qarshi turadi. Bu zulmat olami hokimi dastlabki odamni alday olganki, natijada unda yorug'lik va zulmat mujassamlashgan. Insonning joni yorug'lik olamidanda kelib chiqqan, lekin inson tanasi uni zulmat olami bilan bog'lab turadi. Jon nurining inson tanasining qulligidan qutulishi insonning qutqarilishidir. Bu narsa faqat yaxshilik, ajralish bilan amalga oshadi. Komil insonlar darveshona hayot kechirib, ma'lum marosimlarni amalga oshiradilar. Bu marosimlar esa yorug'likning qo'shilishi jarayonida muhim rol o'ynaydi, deb hisoblaganlar. Boshqa odamlar esa moniychilik ruhoniylarining zarur ehtiyojlarini qondirish uchun ularga yordam berganlar. Bu tufayli esa ular o'zlarining qutqarilishlari uchun ham harakat qilganlar. Moniychilar shu darajada darveshona hayot kechir-

ganlarki, ishqiy munosabatni yovuzlik, deb hisoblaganlar va nikohsiz hayotni targ'ib qilganlar.

Moniychilik Moniy Eronda o'ldirilgandan keyin ham ko'p vaqt saqlanib qoldi. Hatto yirik xristian ilohiyotchisi Avgustin ham haqiqatni topish bilan shug'ullanib, 12 yil moniychilikka shogird tushgan. Keyinchalik Avgustin o'zining ana shu qarashlarini inkor qilish uchun juda ko'p kuch sarflagan.

Xristian dini ta'limotiga nisbatan yaqin ta'limotlardan yana biri neoplatonizm falsafasi bo'lgan. Neoplatonizm Aleksandriyada vujudga kelgan. Bu ta'limotning birinchi targ'ibotchisi **Ammoniy Sakkas** (174–242) bo'lgan. U xristian oilasida voyaga yetgan. Xristian cherkovining otalaridan biri **Origen** hamda Plotin Sakkasdan ta'lim olganlar. III asrda bu ta'limotning eng yirik targ'ibotchisi Plotin (205–270) bo'lgan va uning Rim saltanatida yoyilishiga katta hissa qo'shgan.

Neoplatonizmning abadiy shakllanishini Porfiriy (232–305) o'z asarida amalga oshirdi. U Plotin asarlari asosida "Enneada" nomli nazira yozgan. Bu asar bizgacha yetib kelgan. Bu asarda dualizm emas, metafizik monizm bayon qilinadi.

Neoplatonchilar Mutlaq ruhni butun borliqning transsendent – (o'xshamagan) tengi bo'lmagan manba deb hisoblab, hamma narsa ilohiy nurlanish – emanatsiya tufayli vujudga kelgan deyдилar. Bu emanatsiya insonning yaratilishi bilan yakunlanadi. Inson ongli jonga va tanaga ega. Bu ta'limot bo'yicha, koinotning maqsadi yagona ilohiy boshlang'ichdan kelib chiqqan, hamma narsa yana unga qaytishi kerak. Falsafa bu jarayonning tezlashuviga yordam beradi. Odam tafakkur nuri – mistik intuitsiya orqali xudo bilan mashg'ul bo'lishi va hamma narsa nimadan kelib chiqqan bo'lsa, yana o'shanga qaytishi bilan shug'ullanishi kerak. Mana shu jarayonda vujudga kelgan jazava (ekstaz)ni hayotning eng oliy darajadagi lazzati deb bilganlar.

Dindan qaytgan deb mashhur bo'lgan imperator **Yulian** o'zining qisqa muddatli (361–363) hukmronligi davrida xristianlikning dushmani sifatida neoplatonizmni qo'llab-quvvatlagan, uni o'z saltanatining diniga aylantirishga harakat qilgan. Bu ta'limot xristian dinining yuksak ma'naviy talablarini

bajarmaslik ruhida bo'lgan mushriklar diqqatini ham o'ziga tortgan. Albatta, bu ta'limot xristian dinida mistitsizmning rivojiga hissa qo'shdi. Neoplatonizm VI asrning boshlarigacha saqlanib qoldi.

O'z-o'zini tekshirish uchun savollar:

1. Protagor inson hamma narsaning me'yori deganda nimani nazarda tutgan.
2. Sokratda: insoniy qadriyatlarning qanday ifodalanadi?
3. Platon falsafasida qalb va tananing dualizmi nimadan iborat?
4. Aristotel insonni siyosiy hayvon deganda nimani nazarda tutgan?
5. Ellinizm davrida shaxs masalasi qanday yechim topgan?

5-mavzu. Xristian falsafasida inson tavsifi

Режа:

1. Xristianlik falsafasida inson va xudo munosabati masalasi.
2. O'rta asrning teomorfik antropologiyasi.
3. Tana va ruh munosabati. Gunoh va tavba-tazarruh.
4. Iroda erkinligi. Ishonch va bilim.

Tayanch iboralar: *apologetika, patristika, sxolastika, ilk xristianlik, skeptitsizm, nominalizm, realizm, universaliiylar, "ikki haqiqat", teomorfik antropologiya, tana va ruh munosabati.*

Yunon faylasuflari odamlarni o'zlari yashab turgan vaqtincha va nisbiy dunyodan ustun bo'lgan reallikka diqqatlarini tortib ham xristianlikning tarqalishiga yordam berdilar. Suqrot ham, Platon ham biz yashab turgan, sezib turgan dunyo o'tkinchidir, u haqiqiy dunyoning soyasidir, faqat o'sha haqiqiy dunyoda yaxshilik, go'zallik, haqiqat kabi eng oliy ezgulik namunalari mavjuddir, deb ta'lim berganlar. Ularning ta'limoticha, bu haqiqiy dunyo o'tkinchi va moddiy emas, balki ruhiy va abadiydir. Albatta, ularning bu intilishlari shaxs sifatidagi xudoni topishga olib kelmadi, lekin odamlarni uni topish uchun o'z aqliga murojaat qilib, nimalarga erishishi mumkinligiga ishontirdi. Xristianlik Suqrot va Platon ta'limotiga ergashuvchilarga yaxshilik, go'zallik, haqiqat, ilohiy shifoatni odam-xudodan qidirish kerak, deb o'rgatdi. Yunonlar ham jon o'lmasdir, deb hisoblaganlar, lekin ular tananing jisman qayta tirilishini inkor qilganlar. Yunonlar adabiyoti va tarixi shundan dalolat beradiki, ular asosan haqiqat va yolg'on, insonning abadiy kelajagi haqida g'amxo'rlik qilganlar. Yunonlar gunohni faqat mexanik ma'noda qabul qilganlar, uni qandaydir aniq sa'y-harakat deb bilganlar, uni hech mahal shaxs kamchiligi deb qaramaganlar. Ma'lumki, bunday gunoh insonni xudoga qarshi qilib qo'yardi, odamlarga yovuzlik keltirardi.

Апологетика. II va III asrda xristianlik tarixida apologetika yoki apologetlar davri vujudga keladi. Apologetika so'zining lug'aviy ma'nosi himoya qiluvchi demakdir, ya'ni xristian dini

aqidalarini turli hujumlardan himoya qilishdir. Apologetlar davlatning xristianlikka nisbatan bo'lgan dushmanligini bar-taraf qilishga intilganlar. Ular o'z adabiy asarlarida xristianlik ta'limotini asrashga, Rim saltanati hokimlariga xristianlikni ta'qib qilishni oqlab bo'lmasligini ko'rsatishga intilganlar. Shu tufayli o'z asarlarida yo dialog yoki apologiyaning tan olingan mumtoz shaklidan foydalanganlar. Ularning asarlarida inkor qi-lish va tasdiqlash kabi ikki an'ana ko'zga tashlanadi. Apologetlar, avvalo, mushriklar tomonidan xristianlikni ayblovchi ateizm, kannibalizm, dabdababozlik, xudoga qarshi xatti-harakatlar kabi ayblarni inkor qilganlar. Ular xristianlikning pokligini tas-diqlab, qo'pollik, osiylik yahudiy diniga, mushriklar diniga xos deb hisoblaganlar.

Apologetlar asarlarida mushriklik dinlari rahbarlarini xristianlikning mohiyatiga aql mezoni bilan yondashishga chaqiriladi. Xristian dinini mantiqiy asoslashga intilish, uni tushunarli talqin qilish va oqibatda unga qonuniylik maqomini berish maqsadi ko'zda tutiladi. Ularning ta'kidlashlaricha, xristianlikka qarshi qo'yilgan ayblovlar hech qanday dalillarga asoslanmagan. Bu narsani ular xristianlik davlatida fuqarolik maqomini olish uchun asosiy dalil bo'la oladi, deb hisoblaganlar.

Apologetlar ilohiyotchilarga nisbatan ko'proq faylasuflar edi. Ularning ta'kidlashicha, xristianlik bu eng qadimgi din va falsafa-dir. Masalan, Injilda Troyan haqida bashorat qilingan, yunon falsafasida mavjud bo'lgan haqiqat masalasi esa, xristianlik va yahudiylik dinidan o'zlashtirilgan. Apologetlarning uqtrishicha, xristianlik eng oliy falsafadir. Buning isboti esa Tavrotda bashorat qilingan. Isoning zoxidona hayoti, uning bashoratlari bunga dalil bo'la oladi. Taxminan 140-yilda afinalik xristian faylasufi Aris-tid imperator Antoniy Piyga himoya maktubini yuboradi. Unda ko'rsatilishicha, xristian ibodati xaldeylar, misrliklar, yahudiylar ibodatdan farq qiladi. Xristiancha ibodat shakli ulardan ustundir.

Jabrdiyda Yustin (100–165) II asrning eng mashhur apolo-ge-ti bo'lgan. U mushriklik diniga mansub bo'lgan oilada tug'il-gan, juda yoshligidanoq haqiqatni topish maqsadida falsafa bilan shug'ullangan. U stoiklar falsafasidan, Platon idealizmidan, Aris-

totel qarashlaridan haqiqat izlagan. Uni Pifagorning matematik falsafasidan ham qidirgan. Rivoyat qilishlaricha, Yustin keyinchalik dengiz sohili bo'ylab yurib, shunday bir odamni uchratganki, u odam Yustinga xristian falsafasiga murojaat qilishni tavsiya qilgan. Shundan keyin Yustin xristianlikni qabul qilgan va Rimda xristian maktabini ochgan.

150 yildan keyin Yustin imperator Antoniy Piy va uning asrandi bolalariga o'zining "Birinchi apologaya"sini yuborgan. Unda u imperatorni o'zining xristianlikka bo'lgan munosabatini qayta ko'rib chiqishga chaqirgan, xristianlarni qonuniy cheklashlardan voz kechishini so'ragan. Yustin xristianlar ateistlar emasligini isbot qilgan. U Isoning pok, oliy darajadagi axloqiy hayoti Tavrotda payg'ambarona bashorat qilinganligini isbot qilmoqchi bo'ladi. Xristianlarning ta'qibi, xristianlik bilan bog'liq bo'lgan to'g'ri yo'ldan adashishlar shayton bilan bog'liq. Yustin xristianlarning hayoti bilan mukammal tanishib, ularga nisbatan qo'yilgan ayblar asossiz ekanligini isbotlar ekan, ularni ta'qib qilishga barham berish kerakligini uqdirib o'tadi. "Ikkinchi apologiya" esa birinchi apologiyaga ma'lum darajada ilova edi. Unda Yustin xristianlarga nisbatan zulm va adolatsizlik hollarini keltiradi. Iso va Suqrotni bir-birlari bilan solishtirib, insonlardagi ezgulik Isodandir, deydi u. Yustin "Trifon bilan suhbat" asarida muqaddas kitobni allegorik talqin qilishga intilib, yahudiylarni Isoning mahdiyona bashoratiga ishontirmoqchi bo'ladi. Bu asar ko'p jihatdan avtobiografik xarakterda bo'lib, mutafakkir hayoti haqidagi qimmatli manbadir.

Yustinning Rimdagi shogirdi ko'p Sharq mamlakatlariga sayohat qilgan Tatian (110–172)dir. U II asrning o'rtalarida "Rimliklarga murojaat" degan asar yozgan. Bu asarida u yunonlarning madaniy rahnamolikka qilgan da'volarini tanqid qiladi. Ushbu asar shu jihatdan muhimki, uvda butun bir millat – yunonlarga qarshi qaratilgan. Tatianning fikricha, xristianlik o'zining axloqiy me'yorlari bo'yicha yunon falsafasi va dinidan yuqori turadi. Demak, xristianlarga shunga mos munosabatda bo'lish kerak. Tatian xristianlikni mifologiya va falsafa bilan solishtirib, xristianlik yunon falsafasi va diniga nisbatan ancha

qadimiyroqdir, deydi. Buning isboti – Muso Troyan urushi haqida soʻzlab oʻtgandir.

Gʻarbiy apologetlar xristianlikning mushriklik bilan oʻxshash tomonlariga emas, farq qiluvchi tomonlariga katta eʼtibor berdilar. Gʻarbiy cherkovning yirik apologetlaridan biri Tertullianidir. U 160-yilda Karfagenda xizmat qilayotgan rim harbiy qismida tugʻilgan. U yoshligidan yunon va lotin tillarini yaxshi bilganligi uchun mumtoz adabiyotni yaxshi egalladi. U kasbi boʻyicha huquqshunos boʻlgan. Tertullian notiqlik sanʼatiga eʼtibor bergan, Rimda huquqshunoslik bilan shugʻullangan. Oʻsha yerda xristianlikni qabul qilgan. Uning joʻshqin tabiati, harbiylikka moyil ruhiyati uni puritan hayot tarzini kechirishga turtki boʻlgan. Lotin tilini puxta egallab, mantiqiy aqlga ega boʻlgan Tertullian oʻzini gʻarbiy ilohiyotchilikka, “sogʻlom taʼlimot” yaratishga bagʻishladi. Shuningdek, u xristianlikka qarshi turuvchi falsafiy va mushriklik dini taʼlimotlarini tahlil qilishga eʼtibor berdi. Viloyat gubernatoriga yozgan oʻz himoya maktub (apologiya)larida xristianlarga qoʻyilgan ayblarga eʼtiroz bildiradi va ular imperiyaning loyiq fuqarolari ekanligini taʼkidlaydi. Uningcha, xristianlarni taʼqib qilish har qanday sharoitda magʻlubiyatga uchraydi, chunki hokimiyat xristianlarni taʼqib qilgan sari ularning miqdori oshib borayapti. Oʻz kasbiy bilimidan ustalik bilan foydalangan holda Tertullian cherkovni taʼqib qilayotgan davlat qoidalari shubhali ekanligini isbot qilmoqchi boʻladi va taʼkidlaydiki, xristianlikning diniy taʼlimoti va axloqi mushriklikka nisbatan ancha yuqori darajadadir.

Gʻarbda cherkovning eng yirik otasi **Avreliy Avgustin** boʻlib, u Muqaddas (Blajeniy) deb nom olgan edi (354–430). U faylasuf va ilohiyotchi boʻlgan. U ikki davr oraligʻida, yaʼni antik dunyo va shakllanib kelayotgan oʻrta asrchilik oraligʻida yashagan. Odamlarni orqaga – “Xudo podsholigiga” – maʼnaviy tetik jamiyatga chaqirgan. Avgustin Shimoliy Afrikaning Tagosta shahrida rimlik amaldor oilasida 354-yilda tugʻilgan. Uning onasi Monika oʻgʻlining xristianlikni qabul qilishini xudodan astoydil nola qilib soʻragan. U dastlabki maʼlumotini mahalliy maktabda olib, lotin tilini puxta egallaydi. Yunon tiliga

esa e'tiborsizlik bilan qarab, umrining oxirigacha ham unda durustroq gaplashmagan. Keyin uni ritorikani o'rganish uchun Karfagenga yuboradilar. Uyidan tashqarida o'zini erkin his etgan Avgustin ham boshqa talabalar kabi bebosh hayotga sho'ng'ib, bir joriya bilan yashay boshlaydi. Bu turmushdan uning Adeodat ismli o'g'li tug'iladi. 373-yilda Avgustin haqiqatni anglash niyati bilan moniychilikka yuz o'giradi, lekin undan qoniqmaydi va tez orada voz kechadi. Sitseronning "Gortenziya" asarini o'qish ta'sirida falsafaga, xususan, neoplatonchilar falsafasiga yuz o'giradi. U 383-yilda Milanga ko'chib o'tgunga qadar o'z ona shahri Karfagenda va Rimda ritorikadan dars beradi. 386-yilda Avgustinda ruhiy o'zgarish yuz beradi va u xristianlikni qabul qiladi. U bebosh hayot tarzidan ham, ritorikadan dars berishdan ham voz kechadi. 391-yildan umrining oxirigacha Avgustin o'z umrini yepiskoplikka, tadqiqotlarga, adabiyotga bag'ishlaydi. U 100 ga yaqin kitob, 500 va'z-nasihat, 200 noma yozib qoldiradi.

Avgustinning avtobiografik xarakterdagi asarlaridan biri 401-yilda yozilgan "Amru ma'rif" ("Ispoved")dir. Bu asarda xristianlikni qabul qilgungacha bo'lgan o'z hayoti to'g'risida fikr yuritadi. Bibliyaning ko'p boblari uning tomonidan allegorik tarzda talqin qilinadi. Avgustin o'zining yoshlikda mushriklik falsafasi bilan shug'ullanganligi haqida afsuslanib yozadi. Uning fikricha, bu falsafa kishini xristianlik kabi haqiqatga olib kelolmaydi. Uning "Akademiklarga qarshi" degan asarida ta'kidlanishicha, falsafiy tadqiqot orqali odam faqat ehtimoliy xarakterga ega bo'lgan haqiqatga erishishi mumkin. Aniq, to'liq, mukammal haqiqat esa faqat ilohiy karomat orqali bilinadi. Avgustin asarlarining yozilishi ruhan uning jo'shqin xarakteriga xos. U jo'shqin, jozibali ruhda yozib, bir mavzudan ikkinchi mavzuga hayajon bilan o'tadi. Uning ijodi yaxlit bir ruhda emas. Unda yagona tizim yo'q. Lekin uning ijodiy merosi shunday bir boy manbaki, undan ko'p vaqtlargacha xristian falsafasi ozuqa olgan.

Avgustin falsafasi xristian dini doktrinalari va qadimgi doktrinalarni taqqoslash mahsulidir, desak xato qilmaymiz. Avgustin ta'limoti uchun antik davr falsafiy doktrinalaridan Platon

ta'limoti g'oyaviy manba bo'lgan. Avgustin bu ta'limotni asosan neoplatonchilar talqini orqa-li o'rgangan. Platon metafizikasi-dagi g'oyalar, bilish nazariyasidagi absolyutizm, dunyo tuzilishi-dagi tamoyillar farqini tan olish (yaxshi va yomon ruhlar, ayrim ruhlarning mavjudligi), ma'naviy hayotda irratsional omillarni ta'kidlash- bularning barchasi unga katta ta'sir ko'rsatadi. Avgustin ta'limoti o'rta asr tafakkurining belgilovchi ma'naviy omiliga aylanib, butun G'arbiy Yevropa xristianlik ta'limotiga katta ta'sir ko'rsatdi. O'rta asr patristika vakillaridan birortasi Avgustin darajasiga ko'tarila olmagan edi. U va uning izdoshlari diniy falsafada xudoni va ilohiy muhabbatni anglash - inson ruhining yagona maqsadi, yagona qadriyati, deb bilganlar. U san'atga, madaniyatga va tabiiy fanlarga nihoyatda kam e'tibor bergan. Avgustin o'z falsafasini xristian dini ta'limoti ruhida talqin qilishga katta ahamiyat bergan. U o'tmishdoshlari o'z oldilarigagina qo'ygan ishlarni amalga oshirdi. U xudoni falsafiy tafakkurning markaziy mavzusiga aylantirdi. Uning falsafasi teotsentrik ruhda, ya'ni xudo falsafiy tafakkurning markazidir. Xudoning birlamchi va boshlang'ich tamoyilligidan kelib chiqib, u jon tandan ustun, iroda va sezgi aqldan yuksak turadi, deb ta'kidlaydi. Bu ustunlik metafizik jihatdan ham, gnoseologik jihatdan ham, axloqiy jihatdan ham go'yoki shubhasizdir. Xudo eng oliy darajadagi mohiyatdir. Faqat uning borlig'i uning o'z tabiatidan kelib chiqib, boshqa barcha narsalar unga qaramdir. Xudoning borlig'i hech narsaga bog'liq bo'lmagan mohiyatdir. Boshqa hamma narsalar faqat ilohiy iroda tufayli mavjuddir. Xudo hamma mavjud narsalarning, hamma o'zgarishlarning yagona sababchisidir. Xudo faqat dunyoni yaratibgina qolmasdan, uni saqlab turadi, doimo yaratishda davom etadi. Avgustin dunyo dastlab yaratilgandan keyin, o'z-o'zicha rivojlanadi, degan deistik ta'limotni inkor qiladi. Avgustin ta'limoticha, xudo shuningdek, bilishning ham o'ta muhim predmetidir. O'tkinchi narsalarni bilish mutlaq bilish uchun hech qanday ma'noga ega emas. Xudo bilishning sababchisi hamdir. Xudo inson ruhiga, inson tafakkuriga nur kiritadi, odamlarga haqiqatni tanishda yordam beradi. Xudo eng oliy darajadagi farovonlikdir va umuman hamma ezgulikning sabab-

chisidir. Hamma narsa xudo tufayli mavjud ekan, har qanday ezgulik faqat xudodan kelib chiqadi. Xudoga intilish inson uchun tabiiy va faqat u bilan birlashibgina inson baxtga erishishi mumkin. Shunday qilib, Avgustin falsafada ilohiyot uchun katta yo'l ochib beradi.

Jon masalasida Avgustin Platon g'oyalariga ergashib, jonni spiritualistik ruhda tushunadi. Uningcha, o'ziga xos substansiya sifatidagi jon jismoniy sifatga ham ega emas, tananing bir turi ham emas. U faqat fikrlash, iroda, xotira funksiyalarigagina ega. Biologik funksiyalar bilan uning hech qanday aloqasi yo'q. Tanadan jon o'zining mukammalligi bilan farq qiladi. Jonni bunday talqin qilish qadimgi yunon falsafasida ham mavjud edi. Lekin Avgustin ulardan farqli ravishda jonning bunday ustunligi xudodandir, jon xudoga juda yaqin va o'lmasdir, degan fikrni aytadi. Uning fikricha, jonni biz tanaga nisbatan yaxshiroq bilamiz, jon haqidagi bilim aniqroq, tana haqidagi bilim aksincha, noaniq va ehtimoliydir. Bundan tashqari, xudoni tana emas, jon biladi, tana bilishga xalaqit beradi. Jonning tanadan ustunligi tufayli odam xissiy lazzatlarini bartaraf qilib, joni haqida qayg'u-rishi kerak. Ma'naviy hayotning asosi aql emas, irodadir. Bunda Avgustin shunga tayanadiki, har bir narsaning mohiyati uning passivligida emas, faolligidadir. Bundan insonning mohiyatini passiv xarakterdagi aql emas, balki harakatchan, faol iroda belgilaydi, degan xulosa kelib chiqadi. Avgustinning iroda ustunligi haqidagi ta'limoti qadimgi yunon ratsionalizmidan farq qiladi. Inson ruhini irratsionalistik talqin qilish shunga olib keladiki, natijada erkin iroda ruhning mohiyati, deb e'lon qilinadi. Bu g'oyani u faqat biologiyada emas, balki ilohiyotga ham tatbiq etadi, ya'ni irodaning us-tunligi ilohiy mohiyatga ham taalluqlidir. Shunday qilib, uning falsafasi intellektualizm va ratsionalizmdan volyuntarizmga qarab yo'nalganligi shubhasizdir.

Avgustinning butun falsafasi yagona, mutlaq va mukammal xudo haqidagi ta'limotda mujassamlashgan. Dunyo ilohiy yaratish kabi ahamiyatga ega emas, u faqat sharpadir. Xudosiz hech narsani qilish ham, hech narsani bilish ham mumkin emas. Tabiatda g'ayritabiiy narsaning ishtirokisiz hech narsa sodir

bo'lmaydi. Avgustin dunyoqarashi naturalizmga aniq qarshi qaratilgan. Yagona mohiyat va haqiqat sifatidagi xudo metafizik ta'limot mazmunini tashkil etadi. Xudo bilimning manbai sifatida bilish nazariyasining predmeti, xudo yagona ezgulik va go'zallik bo'lgani uchun axloqning predmeti, xudo alohida qudrat va mehribonlik egasi bo'lgani uchun dinning predmetidir. Xudo faqat cheksiz borliq bo'lib qolmasdan, balki mukammal muhabbat hamdir. Neoplatonchilar shu tariqa nazariy fikr yuritganlar, lekin xudo ularda alohida mohiyat sifatida tushunilmasdi. Neoplatonchilarda xudo yagona ilohiyotning emanatsiyasi (nurlanishi), tabiiy jarayonning zaruriy natijasi bo'lsa, Avgustinda neoplatonchilar monizmidan farqli tarzda dualizm namoyon bo'ladi. Avgustinda dunyo – xudo irodasining mahsuli. Neoplatonchilarda xudo va olam yagonadir.

Avgustin ta'limoticha, xudo erkin faoliyatining mahsuli bo'lgan olam oqilona yaratilgan. Xudo uni o'z shaxsiy g'oyasi bilan yaratgan. Xristian platonizmi – Platonning g'oyalar haqidagi ta'limotining avgustincha talqini (varianti)dir. Avgustin ta'limoticha, xudoda real dunyoning ideal obrazi (timsoli) yashiringan. Platonda ham, Avgustinda ham ikki dunyo: xudodagi ideal dunyo, olam va makondagi – moddiy dunyo mavjud. Bu dunyo g'oyaning materiyada mujassamlanishi bilan paydo bo'ladi.

Avgustin ellinistik falsafa vakillari singari inson hayotining maqsadi va mazmuni baxt, deb hisoblamaydi. Avgustin baxtni faqat yagona bir narsa – xudoda topish mumkin, deydi. Insoniy baxtga erishish – bu, eng avvalo, xudoni bilish va jonni sinovlardan o'tkazish. Skeptiklardan farqli o'laroq Avgustin olamni bilish mumkin, deb hisoblaydi. U shunday bilim usulini qidirganki, u xatolardan xoli bo'lsin. Bilimning ishonchli boshlang'ich asosi, nuqtasini topishga harakat qilgan. Uning fikricha, ishonchsizlikni bartaraf qilishning yagona usuli, bu sezgilar bizga haqiqiy bilim berishi mumkin, degan fikrdan voz kechishdir. Sezgilar orqali bilish mumkin deyish ishonchsizlik (skeptitsizm)ni mustahkamlashdir.

Avgustin bilish mumkinligiga yana bir dalil keltiradi. Skeptiklarning dunyoga, bilishga, ishonchsizligi va shubhasining o'zi bilimning haqiqatligiga, aniqligiga dalildir, deydi u. Chunki ham-

ma narsaga shubhalanish mumkin, lekin shubhalanayotganimizga shubhalanib bo'lmaydi. Mana shu bilimga shubha bilish jara-yonidagi mustahkam haqiqatdir.

Insonning ongi, joni doim o'zgarayotgan, notinch dunyodagi muxim tayanchdir. Qachon odam o'z ruhini bilishga intilsa, u unda tashqi dunyoga bog'liq bo'lmagan mazmunni topadi. Odamlar o'z bilimlarini o'zlarini o'rab turgan dunyodan oladilar, degan tasavvur juda yuzaki, aslida ular bilimni o'z ruhlarining tubidan oladilar. Avgustin bilish nazariyasining mohiyati hamma g'oya va tushunchalarning yaratuvchisi xudodir, degan aprior ta'limotdir. Abadiy va o'zgarmas g'oyalar haqidagi inson bilimi uni shunday xulosaga olib keladiki, ularning manbai, abadiy, mutlaq, zamondan tashqari, jisimsiz xudoga borib taqaladi. Inson yarata olmaydi, u faqat ilohiy g'oyalarni qabul qiladi xolos.

Xudo haqidagi haqiqatni aqi emas, e'tiqod bila oladi. E'tiqod esa aqldan ko'ra irodaga taalluqlidir. Sezgi va qalbning rolini ta'kidlagan holda Avgustin e'tiqod va bilimning birligini aslo unutmaydi. Shu bilan birga u aqzni yuqori pog'onaga ko'tarmaydi, faqat uni to'ldiradi. E'tiqod va aql bir-birini to'ldiradi. "E'tiqod qilish uchun aqlli bo'l, e'tiqod qil, aqlli bo'lish uchun". Avgustin falsafasi fanning mustaqil holatini inkor qiladi. Fanda esa aql haqiqatning yagona vositasi va mezoni bo'lgan. Bunday ta'limot xristianlikning ruhiga mos keladi. Mana shu asosda xristianlik tarixida keyingi bosqich – sxolastika davri vujudga keladi.

Avgustin bilish nazariyasining xarakterli tomonlaridan biri xristianlik mistitsizmidir. Bunda tadqiqotning asosiy predmeti xudo va inson ruhi sanaladi. Bilish nazariyasida irratsionallik – iroda omillarining ratsional-mantiqiy omillardan ustun turishini Avgustin o'z ta'limotida e'tiqodning aqldan ustunligini belgilaydi. Uningcha, inson aqlining mustaqilligi emas, balki diniy aqidalar karomati buyuk martabadir. Xudoga ishonish – bilishning boshlang'ich nuqtasi.

E'tiqodning aqldan ustunligi masalasi xristian falsafasida yangi emasdi. "E'tiqodingiz manbai faqat muqaddas kitob"da, deb hisoblovchi o'tmish "cherkov ota"laridan farqli o'laroq Avgustin e'tiqodning eng oliy nufuzli manbai, deb cherkovni hisoblagan. Cherkov haqiqatan yagona, gunohsiz, so'nggi tayanchdir. Bunday

dunyoqarash o'sha davr sharoitiga mos kelardi. Chunki Rim imperiyasining g'arbida cherkov g'oyaviy jihatdan ham, tashkiliy jihatdan ham kuchli markazlashgan tashkilot edi. Avgustinning cherkov oddidagi xizmati yana shundaki, u e'tiqodning aqldan ustunligini falsafiy jihatdan ham isbotlashga uringan. Uningcha, barcha inson bilimi ikki manbaga ega. Birinchisi, tajriba, hissiy aloqa doirasidir. Uning chegarasi hodisalar bo'lib, undan nariga o'tish mumkin emas. Ikkinchi manba birmuncha boyroq, muhimroq bo'lib, u boshqa odamlardan bilim olishdir. Bu bevosita bilim bo'lib, u e'tiqoddir.

Avgustin umuman e'tiqod bilan cherkov nufuzi tufayli muqaddaslashtirilgan diniy e'tiqodni aralashtirib yuboradi. Ma'lumki, tajribaga suyangan ishonch butunlay boshqa mohiyatga ega. U muqaddas kitoblar "haqiqat"laridan kelib chiquvchi e'tiqoddan butunlay farq qiladi. Avgustin falsafasida yaxshilik va yomonlik, ular o'rtasidagi farq masalasi muhim turadi. Uningcha, bir tomondan xudo yaratgan dunyoda yaxshilik bo'lmasligi mumkin emas. Ikkinchi tomondan esa yomonlikning mavjudligi shubhasizdir. Shuning uchun Avgustin ta'kidlaydiki, yomonlik tabiatga xos emas, u erkin ijodning mahsulidir. Xudo dunyoni yaxshilik manbai qilib yaratgan, lekin uni yovuz iroda zaharlagan. Bundan o'z navbatida boshqa bir xulosa chiqariladi. Yomonlik yaxshilikka mutlaq ravishda qarama-qarshi emas, u faqat yaxshilikning zaif tomoni. Mutlaq yomonlik yo'q, mutlaq yaxshilik bor. Hech qanday yaxshi ishlar qilinmayotgan yerda yomonlik yuzaga keladi, yomonlik – oliy maqsadlardan yuz o'girish, kibr-havodir. Kibr-havo xudoga murojaat qilmaslikdan kelib chiqadi. Yana Avgustin ta'kidlaydiki, yomonlik dunyo muvozanatini buzmaydi, lekin dunyo uchun zarardir. Gunohkorlarni jazolash ham, avliyolarni mukofotlash ham bu muvozanatni buzmaydi. Demak, Avgustin dunyoda yomonlikning mavjudligini inkor qilmaydi, lekin uni faqat yaxshilikning yo'qligidan, deb hisoblaydi. Uningcha, yomonlik dunyoviy xarakterga ega bo'lib, odamlardan kelib chiqadi. Yaxshilik xudodan kelib chiqadi, chunki u xudo mehribonligining mahsulidir. Inson yomonligi uchun javob beradi.

Muhabbat tushunchasi, masalasi bo'yicha Avgustin monax Pelagiy bilan bahslashadi. Bu xristian axloqi masalasi bo'yicha

irratsionalistik va ratsionalistik oqim vakillari o'rtasidagi bahs edi. Pelagiy antik davr ratsionalizmidan kelib chiqib, dastlab gunoh bo'lmagan, deydi. Odam gunohlardan xoli tug'iladi, u cherkov yordamisiz o'zining huzur-halovati haqida g'amxo'rlikni o'ylashi kerak. Pelagiyning bu ta'limoti xristian cherkovining g'oyaviy tamoyillariga ochiqdan ochiq hujum edi. Avgustin Pelagiyning bu ta'limotiga qarshi chiqib, taqdir haqidagi ta'limotni ishlab chiqadi. Bu ta'limot bo'yicha, Odam Ato birinchi inson sifatida ozod va gunohsiz tug'ilgan. U xudo irodasi bo'yicha harakat qilib mangu hayotga erishishi mumkin edi. Lekin shayton vasvasasi bilan Odam Ato shaxsida ro'y bergan say-harakat uchun odamlarning butun avlodi ozod emas, gunohkor va o'limga mahkum etilgan. Avliyo Pavel singari o'z gunohlari uchun jazolanadilar.

O'zgarmas, abadiy mohiyat sifatidagi xudo va o'zgaruvchan, o'limga mahkum yakka narsalar o'rtasidagi qarama-qarshiliklarni tadqiq qilish natijasida Avgustin zamon masalasiga to'xtaladi. Bu masalada Avgustin zamoni osmoniy sferalar harakati bilan bog'lab qo'yuvchi antik davr faylasuflariga qarshi chiqadi. Uningcha, osmoniy sferalari ham xudo tomonidan yaratilgan. Uningcha, zamon harakat, o'zgarish o'lchovidir. Bunday harakat va o'zgarish hamma "yaratilgan" narsalarga xosdir. Dunyo yaratilishidan ilgari zamon bo'lmagan. U xudo yaratuvchanlik faoliyatining mahsuli sifatida namoyon bo'ladi. Narsalar o'zgarishidagi o'lchov xudo faoliyati tufayli yuzaga keladi.

Avgustin vaqtning asosiy kategoriyalari o'tgan, hozirgi, kelajak kabilar ekanligini tushuntirishga harakat qilgan. Uningcha, o'tmish ham, kelajak ham hech qanday talqinga sig'maydi. Faqat hozirni talqin qilish mumkin. Xuddi shu zamon tufayli o'g'gan yoki kelajak haqida bironta fikrga ega bo'lish mumkin. O'tgan zamon inson xotirasi bilan bog'langan, kelajak orzuda mujassamlashgandir. O'tmishni ham, kelajakni ham hozirgiga taqash ilohiylikdan, mutlaqlikdan dalolat beradi. Xudoda hamma vaqt hozirgi bilan o'tmish va kelajak mujassamlashgan. Xudoning mutlaq abadiyligi va moddiy, insoniyat dunyosining o'zgaruvchanligi, o'tkinchiligi o'rtasidagi qarama-qarshilik

Avgustin tomonidan ishlab chiqilgan xristian dunyoqarashining asosi bo'lib qoladi.

Avgustinning yirik apologetik asarlaridan biri "Ilohiy saltanat haqida"gi risolasidir. 410-yilda Alarix tomonidan Rimning xonavayron qilinishidan vahimaga tushgan ko'pchilik, bu falokat rimliklarning eski dinlaridan voz kechib, xristianlikni qabul qilganliklari uchun yuz berdi, deb hisobladilar. Avgustin o'z do'sti Markellinning iltimosi bilan bunday qarashlarga zarba bermoqchi bo'ldi. Uning ta'kidlashicha, davlatning ravnaqi eski ko'pxudolik dini tufayli bo'lmagan, chunki rimliklar xristianlikni qabul qilgunlaricha ham mag'lubiyatlar uchun, abadiy farovonlikka erishish uchun Rim xudolariga sig'inishi zarur bo'lmagan. Avgustinning fikricha, mushriklar xudolari hayotda ham, ma'naviyatda ham hech qanday yordam berolmaganlar. Xristianlik esa rimliklar foydalangan hamma moddiy boyliklarni berishi mumkin.

Avgustinning bu asarida tarix falsafasi o'ziga xos ishlab chiqilgan. Unda Avgustin ikki shahar – Ilohiy va Dunyoviy shahar mohiyatini tahlil qiladi. "Xudo shahri" xudoga muhabbat bilan o'zaro birlashgan odamlar va samoviy jonzotlardan iborat. Dunyoviy shaharda o'z-o'ziga muhabbat qo'ygan, o'z sharafi va farovonligiga intiluvchi jonzotlar yashaydi. Shunday qilib, bu shaharlar muhabbatning turlari bilan bir-biridan farqlanadilar. Shaharlar haqida gapirganda, Avgustin Rim imperiyasini nazarda tutmaydi. Uning qarashlari universal xarakterda bo'lib, o'sha paytda keng tarqalgan tarix qaytarilishlar (sikllar) bilan rivojlanadi, degan qarashlarga qarshi edi. Avgustin bu ikki shaharning o'sishi va ravnaqini tahlil qiladi va ularning taqdiri haqida bashorat qiladi. Qiyomatdan keyin Ilohiy shahar aholisi umumiy baxtga, dunyoviy shahar aholisi esa abadiy jazoga erishadi. Lekin Avgustin ta'kidlaydiki, bu shaharlar o'rtasidagi ikki xil holat vaqtincha, zaruriy emas va u xudo irodasi bilan tugatiladi.

Avgustin jamiyat masalalarini ham ilohiyotchilik ruhida talqin qiladi. Avgustin yangi xristian falsafasiga asos soldi. U yunonlarning obyektivizm va intellektualizmiga asoslangan ta'limotini inkor qilib, iroda aqldan ustun, deb e'lon qiladi. Avgustin xudoni cheksiz, dunyoni esa g'ayritabiiy mohiyatning

mahsuli va inoyati, deb biladi. Xudo, eng avvalo irodaga ega bo'lgan mohiyatdir. Uning falsafasi irodaga, e'tiqodga, muhabbatga, rahm-shafqatga, ishonchga asoslangan falsafadir. U hech mahal aql va isbotga asoslangan falsafa emas.

Avgustin ijodida qarama-qarshilik va ishonchsizliklar ko'p. Masalan, u bir tomondan, haqiqatga faqat yakka odamgina erishishi mumkin deb hisoblasa, ikkinchi tomondan – haqiqat faqat cherkovning imtiyozidir, deydi. Bir tomondan, haqiqat bevosita xarakterga ega, ikkinchi tomondan esa u g'ayritabiiy ne'matdir. Avgustin ratsionalizmga befarq qaraydi, lekin oxirgi maqsadni, intilishni aql bilan bog'langan ilohiy shuudir, deydi. Uningcha, tana yovuzlik emas, chunki u xudo tomonidan yaratilgan, lekin jismoniy xohishlar yovuzlik manbaidir. Avgustin moniychilikdagi yaxshilik va yomonlik dualizmini inkor qiladi, lekin dualizm uning tarix falsafasining asosi edi. Uning ijodida va qarashlarida pog'onalarga ajratilgan turli xristianlik intilishlari, muqaddas kitoblar va cherkov g'oyalari, ratsionalizm va mistitsizm, muhabbatga sodiqlik qorishib ketgan. Avgustinning juda ko'p izdoshlari bo'lgan.

Sxolastika so'zining lug'aviy ma'nosi "maktab", "o'qiydigan joy" kabilarni anglatadi. Sxolastlar deb, Buyuk Karl saroyidagi, saroy maktablaridagi o'qituvchilarni hamda dinni o'qitishda falsafadan foydalangan o'rta asr ilohiyotchilarini ataganlar. Bular haqiqatni yangidan qidirmaganlar, balki mavjud haqiqatni mantiqiy yo'llar bilan isbotlashga harakat qilganlar. Sxolastika – bu ilohiyotni ratsionallashtirishga bo'lgan urinishning yangi ko'rinishidir. E'tiqodni tafakkur bilan mustahkamlash maqsadida ilohiyot muqaddas kitoblar falsafiy nuqtayi nazardan tadqiq qilinishi kerak, deb hisoblagan. Muqaddas kitob so'zlarini Aristotel deduktiv logikasi yordamida sistemalashtirish va yangi kashf qilingan Aristotel falsafasi bilan uyg'unlashtirish kerak, deb hisoblangan. Sxolastika Aristotel falsafasining Yevropaga kirib kelishining asosiy sababidir. V asrda Boetsiy tomonidan tarjima qilingan bir necha asarlargina mavjud edi. Uning dunyoqarashi haqida lotin tilidagi tarjimalardan juda kam ma'lumotga ega edilar. XII asrga kelib G'arbiy Yevropada Aristotelning lotin va arab tilidan tarjima qilingan asarlari bilan kengroq tanishdilar.

Buyuk arab mutafakkiri Ibn Rushd (Averroes – 1128–1198)ning tarjima va sharhlari 1200 yildan Yevropaga Ispaniya (Andaluziya) orqali kirib keldi. Xuddi shu davrda Yevropaga mashhur yahudiy mutafakkiri Moisey Maymoniy (1135–1204) tomonidan qilingan tarjimalar ham kirib kela boshladi. Sxolastikaning tarqalishiga yana bir sabab – muqaddas kitoblarni oʻrganish uchun ayrim monax ordenlarining falsafaga qiziqishi boʻldi.

Masalan, Foma Akvinskiy, uning ustozlari Buyuk Albert, Dominikan ordeni monaxlari, Vilyam Okkam va Bonavetura, fransiskan ordenlari monaxlari edi. XII asrda vujudga kelgan universitetlar yangi ilmiy yoʻnalishga boshpana boʻldi va tez orada ilohiyotni mantiq va tafakkur yordamida oʻrganishning dasturi ishlab chiqildi. Masalan, Parij universiteti Abelyar davrida sxolastikaning yetakchi markaziga aylandi. Sxolastlar asosan haqiqatni qidirish bilan emas, balki mavjud boʻlgan umumiy haqiqatni ratsional tahlil qilish bilan shugʻullanganlar. Ular uchun haqiqatga qanday usul bilan erishilmasin, muqaddas kitoblarga eʼtiqod usuli bilanmi yoki falsafiy mantiq usuli bilanmi, bundan qatʼi nazar, haqiqatning garmonik tarzda yaxlit boʻlishi shart qilib qoʻyilgan.

Oʻrta asr tafakkuri faqat siyosiy va cherkov birligiga erishishnigina emas, balki falsafada birlikka ham erishishni xohlagan. XIII asrda Yevropada Aristotel falsafasining kirib kelishi sxolastlarni bu masalani bajarishga undadi. Sxolastlar uchun dalillar mutlaq, ishonchli va muhimdir. Ular taʼlimotining mazmunini Bibliya (Tavrot va Injil), eʼtiqod ramzlari, cherkov otalarining asarlari tashkil etardi. Ularning maqsadi esa eʼtiqod aqlga mos keladimi, degan savolga javob berish boʻlgan.

Sxolastlar metodologiyasi Aristotel dialektikasi (yaʼni logikasi)ga tayangan, taʼlimotning mazmuni esa ilohiyot boʻlgan. Mazmun ham, usul ham oʻzgarishi mumkin emas.

Aleksandriya maktabiga Klimentdan keyin uning shogirdi Origen (184–254) rahbarlik qildi. Uning otasi Leonid oʻlgandan keyin 16 yoshli Origen 6 kishidan iborat oilasiga gʻamxoʻrlikni oʻz zimmasiga oladi. Maʼlumotlarga qaraganda, Origen ham oʻz

otasi bilan jabrlanishni xohlagan, lekin onasi uning kiyimini berkitib qo'ygandan keyin uyda qolishga majbur bo'lgan. U shu darajada o'qishga qobiliyatli va bilimli bo'lganki, 203-yilda, 18 yoshida Klimentning maktabiga voris deb e'lon qilinadi va 231 yilgacha shu mansabda qoladi. Origenning ko'p asarlarini nashr qilinishiga sabab uning nufuzli oiladan chiqqan do'sti Amvrosiy bo'lgan. Origen 6000 ga yaqin taxta yozuv muallifi bo'lgan. U katga obro'li va nufuzli do'stining qo'llab-quvvatlashiga qaramasdan, juda oddiy, darveshona hayot kechirgan, quruq taxta ustida uxlagan.

Origenning "Selsga qarshi" asari, Selsning "Haqiqiy gap" asariga qarshi yozilgan edi. Platonning izdoshi bo'lgan Sels bu asarida xristianlarni irratsionalizmga ayblab, ular tarixiy asosga ega emasliklarini isbotlamoqchi bo'ladi. Origen bu aybnomani inkor qiladi va xristianlik mushriklikdan farqli o'laroq odamlarning xulq-atvoriga katta ta'sir qiladi, xristianlar haqiqatni izlashda izchildirar, deb ta'kidlaydi. Uning asarlarida amalda Injilga ergashish nihoyatda ulkan axloqiy poklik bilan birlashib ketgan edi. Uning ta'kidlashicha, din va axloqning qoidalariga xilof ish tutish mutlaqo mumkin emas. Xristianlik va axloq doimo qo'lni qo'lga qo'yib yurishi kerak. Ko'p sxolastlarning falsafiy fikrlash mezoni yunon falsafasi bo'lgan. Ularning ta'limoti Platon va Aristotel falsafasining umumiy tamoyillariga mos kelishi kerak edi. Xususan, universaliiylar (umumiy tushunchalar)ning tabiati, e'tiqod va tafakkurining mutanosibliigi masalasida bahs-munozara olib borilar edi.

Realizm ta'limoticha, universaliiylar yoki umumiy g'oyalar yakka narsalardan alohida mavjuddir. Masalan, go'zallik, farovonlik kabi umumiy tushunchalar ayrim, yakka odamlarning xatti-harakatidan mutlaqo mustaqil mavjuddir. Bunday qarash "universaliiylar yaratilgan narsalardan avval mavjuddir", deb ifodalaniadi. Platon ta'biricha, odamlar bu dunyo chegaralaridan chuqurroqqa qarashlari va eng chuqur, haqiqiy reallikni ko'rishlari kerak. Bu ta'limot realizm nomi bilan mashhur. Realizmning yirik vakillaridan biri Anselm Kenterberiykiydir (1033–1109). U shimoliy Italiyada tug'ilgan. 1093-yilda Kenterberiyda arxi-

yepiskop lavozimini egallagan. Uning tafakkur va e'tiqodning o'zaro munosabatlariga bo'lgan qarashlari "bilish uchun e'tiqod qilaman", degan tezisda o'z ifodasini topgan. Uningcha, eng avval va asosan e'tiqod bilimning asosi bo'lishi kerak. Anselm o'zining ikki asarida tafakkur e'tiqodni asoslab berishi kerakligi haqidagi xulosalarga keladi. Ulardan biri "Monologion" – xudo borligi sabab-oqibat munosabatlari orqali induktiv usul isboti. Bu kosmologik isbot shakli bo'lib, uni shunday izohlash mumkin. Odam hayotda ko'p ne'matlardan foydalanadi. Bu ne'matlarning barchasi eng oliy ne'matning intihosidir. Mana shu eng oliy ne'mat tufayli ular mavjuddirlar. Cheksiz pastga qarab ketishni tasavvur qilib bo'lmaganligi uchun, bularning hammasining sababi xudodir. Anselmning ikkinchi asari "Prologion" – xudo borligining deduktiv isbotidir. Bu ontologik isbot deb atalib, mos kelishlik haqidagi ta'limotga asoslangan. Anselmning fikricha, har bir odamning ongida eng oliy mukammal mohiyat haqida g'oya bor. Bu g'oya esa, obyektiv mavjud bo'lgan reallikka mos kelishi kerak, chunki agar bunday mohiyat mavjud bo'lmasa, demak, u komil ham bo'lmaydi, undan oliyroq mukammallikni ham tasavvur qilib bo'lmaydi. Demak, xudodan ham yuqoriroq g'oyani, komilroq mohiyatni tasavvur qilish mumkin emas ekan, unda xudo haqiqiy reallikda bordir. Garchi bu va boshqa xudo mavjudligining mantiqiy isbotlari uning borligini to'liq isbotlay olmasa ham, ayrim qo'shimcha qimmatga ega. Ular har bir bilimga ega bo'lgan odamga agar xudo mavjudligini inkor qilinsa, hech narsani haqiqiy ravishda tushuntirish mumkin emasligini ko'rsatadi. Anselm o'zining "Nima uchun xudo odamga aylandi?" degan asarida yozadiki, odam mutlaq xudoga bo'ysunishi kerak. Lekin Odam Atoning gunohga botishi bilan tabiiy odam bo'ysunmaydigan bo'lib qoladi. Shuning uchun u xudo oldida qarzdordir. Buning uchun u qarzini to'lashi yoki jazolanishi kerak. Odam qiyofasidagi Xudo Iso xochda o'z o'limi bilan qarzini uzdi. Bu qarzni oddiy odam uzolmas edi. Shunday qilib u bunday majburiyatdan qutuldi.

Aristotel reallik tabiatiga nisbatan mo'tadil munosabatda bo'lgan. Uningcha, universaliylar obyektiv mavjuddir. Lekin ular ayrim, yakka predmetlardan alohida mavjud emaslar, ularning

o'zida, ularning ongida mavjuddir. Aristotel ta'limotining muhim tomonlarini tan olgan o'rta asr sxolastlari mo'tadil realistlar deb atalganlar. Ularning yirik vakillari Abelyar va Foma Akvinskiylardir.

Britaniyada tug'ilgan Abelyar (1079–1142) o'z aqliy qobiliyati bilan yoshligidanoq juda mashhur bo'lgan. Uning Parij universitetida ilohiyotdan o'qigan ma'ruzalari shu darajada mashhur bo'lganki, hatto ayrim vaqtlarda ularni tinglash maqsadida bir necha ming talaba yig'ilgan. U o'zi xususiy dars bergan Eloiz degan talabasini sevib qolgan. U Fulbert degan kanonikning jiyani bo'lgan. Ularning bu sevgi mojarolari oshkor bo'lib qolgandan keyin Fulbert Abelyardan ayovsiz o'ch olgan. Bir necha kallakesarlarni yollab uni qattiq jazolagan. Shundan keyin Abelyar Eloizaga monastrga ketishi zarurligini uqtirgan.

Abelyar pozitsiyasi – mo'tadil realizm. Uning fikricha, dastlab reallik xudo ongida mavjud bo'lgan, keyin bevosita narsalarning o'zida (lekin bu olam tashqarisida emas) va oqibatda odamlarning ongida mavjud bo'lgan. Anselmga qara-ma-qarshi Abelyar “Men e'tiqod qilish uchun bilaman”, deydi. Tafakkurning haqiqatni topishdagi rolini ta'kidlab, Abelyar doimo tafakkurga avtoritet (nufuz) sifatida murojaat qiladi. U ta'kidlaydiki, shubha tadqiqotni taqozo qiladi, tadqiqot esa haqiqatga olib keladi. Uning fikricha, Isoning o'limi xudoni qanoatlantirish uchun emas, balki odamlarga xudoning sevgisini yuqtirish uchun yuz berdi. Bu bilan esa odamlarga axloqiy ta'sir o'tkazish va uning oqibatida o'z hayotini xudoga bo'ysundirish bo'lgan. Bu qarash axloqiy ta'sir o'tkazish nazariyasi deb ataladi.

Abelyarning yirik asari “Ha va yo'q” 158 tasdiqdan iborat. Ular maxsus tartibda cherkov otalarining ayrim g'oyalarga nisbatan “ha” yoki “yo'q” deb bildirgan qarashlari edi. Shunday qilib, Abelyar cherkov otalari orasida qarama-qarshilik mavjudligini, u esa ularni bartaraf eta olishini ta'kidlaydiki, garchi u umumqabul qilingan katolik ilohiyotini inkor qilmagan bo'lsa ham, uning usuli ruhoniylarning g'azabiga sabab bo'ldi. Chunki u haqiqatni anglashda tafakkurning rolini juda yuqori baholagan. Mo'tadil realizmning yana bir vakili Buyuk Albert (Albert fon Bolshtedt, 1193–1280) Paduan unversitetida erkin

san'atlarni, tabiiy fanlarni, o'sha paytda cherkov tomonidan tan olinmagan Aristotel falsafasini o'rgandi. 1223-yilda dominikan ordeniga kirib, u yerdan Kyolnga ilohiyot va falsafani o'rganish uchun yuboriladi. U o'qituvchi sifatida juda mashhur bo'lib, zalga eshituvchilar sig'maganligi uchun ochiq maydonlarda ma'ruza o'qigan. 1260-yilda Drezdenda yepiskoplik lavozimiga ko'tariladi. O'z xohishi bo'yicha bu lavozimdan ozod qilinadi va qolgan umrini Kyolnda o'tkazadi. Monastrda kechirgan tanholik hayotida butunlay ilmiy va adabiy faoliyat bilan shug'ullanadi.

U shuni tushunganki, G'arbiy Yevropaga antik davr tafakkurining kirib kelishini to'xtatish mumkin emas, aksincha, xristianlikni asoslash va mustahkamlash uchun antik davr falsafasidan keng miqyosda foydalanish kerak. O'z ijodida u ko'pincha, Aristotel asarlariga murojaat qiladi, ularni sharhlaydi, ayniqsa, mantiqqa juda yuqori baho beradi. Aristotel mantiqiy ta'limoti ruhida XIII asr sxolastikasiga universaliylar masalasida realistik mazmun kiritadi. U avvalgi sxolastlarga nisbatan falsafaga mustaqil o'rin ajratadi. Masalan, diniy aqidalar muammolari bilan (uchlanganlik, gunohni yuvish, qayta tirilish) misteriya masalalari o'rtasida farq mavjudligini ko'rsatadi. Uningcha, bu masalalar ilohiyotchilik tadqiqotlari, tabiiy-ilmiy muammolar mazmunini tashkil qilib, falsafiy tushuntirishni talab qiladi.

Foma Akvinskiy 1225-yilda tug'ilgan. U graf Landolf Akvinskiyning o'g'li edi. U Montekassino shahridagi benediktlar monastrida tarbiyalangan, Neapol universitetida erkin san'atni o'rgangan. 17 yoshida dominikanlar ordeniga a'zo bo'lib kiradi. U yerdan uni Parijga o'qishga yuborishadi. U yerda uning o'qituvchisi Buyuk Albert bo'lib, keyinchalik u bilan Kyolnga qaytadi. 1252-yilda u yana Parijga qaytadi va u yerda o'z o'qishini davom ettiradi. Italiyada bo'lganda Aristotel asarlari bilan tanishadi. 1268–1272-yillarda yana Parijda bo'ladi. Bu yerda ilohiyotdan mashhur o'qituvchi bo'lib taniladi, ko'p sxolastlar bilan ilohiyotning muhim masalalari bo'yicha bahs yuritadi. 1274-yilda Lion shahriga safarga chiqqanida Terragino shahri yaqinidagi Fossanova monastrida vafot etadi. Unga muloyimligi tufayli "Farishta doktor", degan laqab berishadi.

Lekin uning asosiy asarlari “Ilohiyot umumlashmasi” va “Mushriklarga qarshi umumlashma”, “Ilohiyot umumlashmasida” katolik dini aqidashunosligi ishlab chiqilgan. Bu asar umuman sxolastik ilohiyotshunoslikning asosidir. Akvinskiy fan va din munosabatlari masalasini aniq ishlab chiqqan. Uningcha, fanning vazifasi dunyodagi qonuniyatlarni tushuntirish. Shuningdek, Akvinskiy obyektiv, to‘g‘ri bilimga ega bo‘lish mumkinligini tan oladi. U faqat inson aklining faoliyatigina haqiqat bo‘la oladi, degan tasavvurlarni ham inkor qiladi. Uningcha, bilim ichkariga, fikrlarning subyektiv shakllariga emas, obyektga, tashqariga qaratilishi kerak.

Lekin bilim obyektiv va haqiqat bo‘lishiga qaramasdan, u hamma narsani qamrab ololmaydi. Falsafiy, metafizik bilim dunyosi ustida boshqa bir dunyo borki, u bilan ilohiyot shug‘ullanadi. Bu dunyoga tafakkurning tabiiy kuchi bilan kirish mumkin emas. Foma Akvinskiy ta‘limoticha, xristianlik dinining o‘ta muhim sirlari falsafa va bilimdan tashqarida bo‘ladi. Masalan, uch xudolikning yagonaligi bunga misol bo‘la oladi. Bu yerda gap g‘ayritabiiy haqiqatlar haqida ketayapti. Masalan, ilohiy karomat, shafolat, inoyat va h.k. faqat e‘tiqoddadir. Lekin uningcha, fan va din o‘rtasida qarama-qarshilik yo‘q. Xristian dini aqldan ustun turadi, lekin aqlga qarama-qarshi emas. Haqiqat faqat bitta, chunki u xudodan kelib chiqadi. Xristian diniga qarshi inson aqli pozitsiyasidan qarama-qarshi qo‘yilgan dalillar komil, ilohiy aqlga qarama-qarshidir. Inson tafakkuri ega bo‘lgan vositalar esa yetarli emas. Bunday fikrni Foma hamma vaqt o‘zining bahs yurituvchi risolalarida ta‘kidlaydi. Bu munozarali risolalar mushriklarga ham, xristian shakkoklariga ham qarshi qaratilgan edi.

Uningcha, falsafa ilohiyotga, dinga shuning uchun xizmat qilishi kerakki, u diniy haqiqatlarni aks ettiradi, ularni tafakkur kategoriyalarida talqin qiladi, shuningdek, dinga qarshi bo‘lgan soxta dalillarni inkor qiladi. Falsafaning o‘zi g‘ayritabiiy haqiqatni isbot qilolmaydi, lekin unga qarshi qo‘yilgan dalillarni kuchsizlantiradi. Akvinskiy dunyoqarashida ilohiyotning quroli sifatidagi falsafaning roli mukammal o‘z aksini topgan.

Akvinskiyning borliq haqidagi ta'limotida Aristotel ta'limotining unsurlari yana ham ko'proq namoyon bo'ladi. Lekin Foma Aristotelning tabiiy-ilmiy qarashlarini mavhumlashtiradi. Undan faqat xristian ilohiyoti uchun xizmat qilishi mumkin bo'lgan jihatlarnigina saqlab qolishga urinadi. Uningcha, olam bir necha bir-biridan ajralgan pog'onalarga bo'lingan tartibda mavjuddir. Eng quyi pog'ona – o'lik tabiat. Uning ustida o'simlik va hayvonot dunyosi mavjud. Ulardan esa eng yuqori pog'ona odamlar dunyosi kelib chiqadi. Odamlar dunyosi g'ayritabiiy, ruhiy dunyoga o'tish bosqichidir. Hamma mavjud narsalarning maqsadi, ma'nosi, oliy darajasining birinchi mutlaq sababi, eng komil reallik – xudodir. Akvinskiy Aristotel metafizikasini Platon g'oyalari bilan qorishtiradi. Bu ayniqsa, estensiya va ekzistensiya (mohiyat va hodisa) tushunchalarini talqin qilganda ravshan namoyon bo'ladi. Uningcha, har bir, ham yakka, ham ilohiy mutlaq shakldagi mavjud narsalar mohiyat va hodisadan iborat. Har bir narsaning mohiyati yakka, ayrim emas, balki jins xususiyatlari belgilarida mavjuddir. Xudo mohiyat, mavjudlik (hodisa) bilan bir xildir. Hamma yaratilgan narsalarning mohiyati esa, aksincha, ularning mavjudlik holatiga mos kelmaydi, chunki u ularning yakkalik holatidan kelib chiqmaydi. Har bir yakka narsa yaratilgan, boshqa omillar tufayli mavjud. Ular tasodifiylik va shartlanganlik xarakteriga ega. Faqat xudogina mutlaq, shartlanmagan, shuning uchun u zaruriy vujud, chunki zaruriyat uning mohiyatidadir. Xudo oliy, vujudiy borliqdir. Yaratilgan narsalar murakkab borliqdir. Mohiyat va mavjudlik (hodisa) haqidagi Akvinskiy ta'limoti xudo va dunyo o'zaro munosabatlari masalasini dualistik hal qiladi. Bu esa xristian monoteizmi (yakkaxudolik)ning asosiy tamoyillariga mos keladi.

Akvinskiyning shakl haqidagi ta'limoti bilan bevosita universalialar haqidagi ta'limoti bog'langan. Bu masalada u mo'tadil realizm pozitsiyasida turadi. Uningcha, birinchidan, universalialar (umumiy tushuncha)lar yakka narsalar mohiyati shaklida mavjuddir. Ikkinchidan, ular yakka narsalarni mavhumlashtirish jarayonida inson ongida mavjuddir. Uchinchidan, ular ilohiy ongda yakka narsa va hodisalarning ideal obrazi sifatida narsalargacha

mavjud bo'ladi. Xuddi shu uchinchi xil ko'ri-nishda Akvinskiy ta'limoti, Aristotel ta'limotidan farq qiladi. Akvinskiy ta'limoticha, xudoning borlig'i aql bilan isbot qilinadi. U Anselm Kenterberiyский tomonidan talqin qilingan xudo borligining ontologik isbotini inkor qiladi. Uningcha, "xudo bordir", degan ibora aql uchun ravshan va tug'ma emas. Xudoning borlig'i isbot qilinishi kerak. Foma Akvinskiy xudo borlig'ining beshta isbotini keltiradi.

Birinchi isbot tabiatda harakatning mavjudligidir. Har bir harakat qilayotgan narsa boshqa qandaydir biron narsa orqali harakatga keladi. Lekin bu harakatning davomi uzluksiz bo'lishi mumkin emas, chunki birinchi "harakatga soluvchi" ham, u tufayli harakat qilayotgan narsa ham birinchi harakat qilayotgan narsa tufayli harakat qiladi. Birinchi harakatga soluvchining mavjudligi shu bilan belgilanadi. Bu esa xudodir.

Xudo borlig'ining **ikkinchi isboti** ta'sir qiluvchi sababning mohiyatidan kelib chiqadi. Dunyoda qator ta'sir qiluvchi sabablar bor. Biron narsa ta'sir qiluvchi sababchisiz bo'lishi mumkin emas. Aks holda, u o'zidan o'zi ilgari bo'lib qolardi, bu mumkin emas. Demak, qandaydir birinchi ta'sir qiluvchi sabab borki, u xudodir. Xudo borlig'ining **uchinchi isboti** tasodif va zaruriyatning o'zaro munosabatidan kelib chiqadi. Bu o'zaro munosabatlar zanjirini ham uzluksiz tasavvur qilish mumkin emas. Tasodifiy narsa zaruriy narsaga bog'liq. Bu zaruriy narsaning zaruriyligi esa, yo boshqa zaruriy narsaga bog'liq, yoki uning zaruriyligi o'zida mavjud. Oqibatda shu narsa aniqlanadiki, qandaydir birinchi zaruriyat borki, u xudodir.

Xudo borlig'ining **to'rtinchi isboti** birin-ketin keladigan, hamma yerda, hamma narsada mavjud bo'lgan kamolot darajalarining mavjudligidir. Eng oliy darajadagi kamolot darajasi borki, u ham xudodir.

Xudo borlig'ining **beshinchi isboti** teleologik isbotdir, ya'ni hamma narsalarning maqsadga muvofiq yaratilganligidir. Uning asosida butun tabiatda namoyon bo'ladigan foydalilik yotadi. Bu ta'limot bo'yicha, hamma narsa, hatto foydasiz va tasodifiy bo'lib ko'ringan narsalar ham qandaydir maqsadga intilgan, biron ma'noga ega, biron foydasi bor. Demak, shunday bir ongli

mohiyat borki, hamma tabiiy narsalarni maqsadga yo'naltiradi. Bu xudodir.

Albatta, ko'rinib turibdiki, bu ta'limot ma'lum darajada Aristotel va Avgustin ta'limotlariga ham yaqin. Xudoning mo-hiyati haqida gapirib, Akvinskiy o'rtacha yo'lni tanlaydi. Uning fikricha, xudoni anglash, bilish uch xil ma'noda bo'lishi mumkin. Tabiatdagi ilohiy ta'sir vositasi bilan, yaratuvchi va yaratilganing mosligi asosida anglanadi, chunki tushunchalar ilohiy yaratishni anglatadi. Har bir narsa faqat cheksiz, komil xudo borlig'ining zarrachasi sifatida tushunilishi mumkin. Insonning bilimi hamma narsada komil emas, lekin u bizga mukammal, mutlaq borliq sifatidagi xudoni bilishimizga yordam beradi.

Shuningdek, muqaddas kitob yoki ilohiy karomat ham bizni xudoni koinotning yaratuvchisi sifatida bilishga o'rgatadi. Akvinskiyning ta'kidlashicha, yaratilish faqat ilohiy karomat orqali bilish mumkin bo'lgan reallikka xosdir. Yaratish jarayonida xudo o'z ilohiy g'oyalarini amalga oshiradi. Bu yerda Akvinskiy yana Platon g'oyalarini boshqacharoq shaklda talqin qilishga urinadi.

Foma Akvinskiy ta'limotida inson jonining mohiyati masalasi ham muhim o'rin egallaydi. U ko'pgina risolalarida sezgilar, xotira, ayrim ruhiy qobiliyatlar, ularning o'zaro aloqalari, bilish haqida yozadi. Bu masalada ham u Aristotelning passiv materiya va faol aql haqidagi ta'limotidan kelib chiqadi. Uningcha, jon hamma hayotiy voqea va jarayonlarda shakllantiruvchi tamoyil, mohiyatni tashkil etadi. Inson joni tanasiz, materiyasiz sof shakl, materiyaga bog'liq bo'lmagan ruhiy substansiyadir. Uning yo'qolmasligi va o'lmasligi shu bilan belgilanadi. Jon tanaga bog'liq bo'lmagan substansiya ekan, demak, u tananing yo'qolishi bilan yo'qolmaydi. U sof shakl sifatida o'z-o'zidan yo'qolmaydi.

Shunday qilib, Akvinskiy insonning mangulikka tashnaligini ruhiy substansiyaning o'lmasligining isboti deb hisoblaydi. Bu narsa esa, yakka jonlar ustida turuvchi qandaydir umumiy jonning o'lmasligi haqidagi Ibn Rushd (Averroes) ta'limotiga ziddir. Ayrim ruhiy quvvatlar, ularning xususiyatlari masalasida ham Foma Aristotel ta'limotidan kelib chiqadi. Uningcha, o'simliklarga xos bo'lgan, modda almashini-shi va ko'payishi xususiyatiga ega bo'lgan o'simlik (vegetativ) joni bor. Undan

yuqoriroq pog'onada sezish, his qilish, intilish, erkin harakat qilish xususiyatlariga ega bo'lgan hayvonot joni turadi. Insonda esa bu xususiyatlardan tashqari onglilik xususiyati – aql bor. Inson ongli jonga ega. Bu ongli jon o'zida yuqoridagi ikki xil jonning vazifalarini ham bajaradi.

Akvinskiy aqlni irodadan ustun qo'yadi. U shunday fikr yuritadi: "Agar biz narsalarni ularning ichki mohiyati orqali emas, balki tashqi ko'rinishlari asosida bilar ekanmiz, demak, biz o'z jonimizni bevosita emas, bilvosita, intuitsiya orqali bilamiz". Akvinskiy jon va bilish haqidagi ta'limoti ratsionalistik ruh bilan sug'orilgan. Dominikan ordenining monaxi bo'lgan Akvinskiy ta'limoti fransiskan monaxlarining faqat psixologiya sohasida emas, boshqa sohalaridagi qarashlariga ham qarama-qarshidir. Fransiskan monaxlarining qarashlarida inson bilishining faolligi ta'kidlanadi. Akvinskiy esa Aristotel ta'limotiga ilova qilib, bilishning passiv xarakterini ko'rsatadi. Bilishda u borliqning obrazli qabul qilinishini ta'kidlaydi. Agar obraz haqiqiy borliq bilan mos kelsa, bilim to'g'ridir.

Inson bilimining manbai masalasida ham Foma dastlab Aristotel ta'limotidan kelib chiqadi. Uningcha, bilishning manbai ilohiy g'oyalarni yoki ularni xotirlashda emas, balki tajribada, hissiy qabul qilishdadir. Bilimning mahsuli sezgilardan kelib chiqadi. Hissiy tajriba faqat yakka, ayrim narsalarni aks ettiradi. Aqlning obykti esa ayrim narsalarning mohiyatidir. Mohiyatni bilish mavhumlashtirish orqali amalga oshadi. Akvinskiy o'zining jon va bilish haqidagi ta'limoti asosida axloqiy ta'limotni yaratdi. Axloqiy faoliyatning belgilovchi omili deb Akvinskiy iroda erkinligini ko'rsatadi. Bu masalada ham u Avgustin va fransiskanlar ta'limotiga qarshi chiqadi. Oliyjanoblik belgilari sifatida Akvinskiy yunon falsafasidagi to'rt fazilat: donolik, jasurlik, mo'tadillik, adolatdan tashqari yana uch xristianlik oliyjanobligini: iymon, umid va muhabbatni e'tirof etadi. Oliyjanoblik haqidagi Akvinskiy ta'limoti murakkab, lekin bu ta'limotning markaziy g'oyasi oddiy. Bu quyidagi g'oyaga asoslanadi: inson tabiati aqlidir. Demak, kim aqlga qarshi bo'lsa, u insonga ham qarshidir. Aql irodadan ustun va uni boshqaradi. Uningcha hayotning ma'nosi baxtdir. Baxtni esa u xudoni shuur qilish va bilish deb hisoblay-

di. Bilish insonning eng oliy vazifasidir. Xudo – bilishning tubsiz manbai. Insonning oxirgi maqsadi xudoni shuur qilish, bilish va unga muhabbatdir. Bu maqsadga erishish yo'li sinovlarga to'la. Aql insonni axloqiy tartibga yetaklaydi. Axloqiy tartib – bu ilohiy qonunlardir. Aqya abadiy rohat va baxtga erishish uchun nima qilish kerakligani insonga o'rgatadi.

Akvinskiy tabiat, moddiy dunyo, tabiiy-ilmiy masalalar bilan ham qiziqqan. U, eng avvalo, axloqiy dunyo, demak, jamiyat masalalari bilan qiziqadi. Uning diqqat markazida ma'naviy va ijtimoiy masalalar alohida o'rin egallaydi. Qadimgi yunonlar singari u ham odamni, eng avvalo, jamiyatda, davlatda olib qaraydi. Davlat umumiy farovonlik haqida g'amxo'rlik qilish vazifasini bajaradi. Lekin Akvinskiy ijtimoiy tenglikka mutlaq qarshi chiqadi. Tabaqalanish farqlari abadiydir, deydi u. Quyi tabaqalar o'z xo'jayinlariga bo'ysunishlari kerak, umuman, butun xristianlar uchun bo'ysunish oliyjanoblikdir. Davlatning eng afzal shakli monarxiyadir. Xudo dunyoda, jon tanada qanday o'rin egallasa, monarx o'z podsholigida shunday o'rinni egallashi kerak. Oliyjanob va adolatli podshoning hokimiyati xudoning olamdagi hokimiyatining aks etishidir.

XIII asr oxiri XIV asr boshlarida dominikanlar ordenida Foma ta'limoti (tomizm) yetakchi o'rinni egallaydi. Akvinskiy uning "birinchi doktori" deb e'lon qilinadi. 1323-yilda u "avliyo" deb e'lon qilinadi. Foma Akvinskiy ta'limotining markazi dastlab Parij universiteti, keyinchalik Kyoln universiteti bo'lib qoladi. Sekin-asta tomizm (Foma Akvinskiy ta'limoti) cherkovning rasmiy doktrinasiga aylanadi. Uyg'onish davrida yangi ijtimoiy sharoitlar tufayli tomizm inqirozga uchraydi.

O'z-o'zini tekshirish uchun savollar:

1. O'rta asr G'arbiy Yevropa falsafasi xususiyatlari.
2. Xristian dini mafkurasi, uning aqidaviy asoslari va ijtimoiy mohiyati.
3. Xristian sxolastikasining mohiyati va tarixiy bosqichlari.
4. Avreliy Avgustin dunyoqarashi.
5. Foma Akvinskiyning sxolastik ta'limoti.
6. Foma Akvinskiyning ijtimoiy-diniy ta'limoti.

6-mavzu. Renessans davri falsafasining antropotsentrik xususiyati

Reja:

1. Uyg'onish davri antropotsentrizmi.
2. Aqlli shaxs avtonomiyasining gumanistik ideali.
3. Insoniy tabiatning ochiqligi g'oyasi.
4. Antik ideallarga, qadriyatlarga murojaat.

Tayanch iboralar: *shaxs avtonomiyasi, gumanistik ideal, uyg'onish davri antropotsentrizmi, uyg'onish davri, renessans, gumanizm, panteizm, utopiya, ideal jamiyat, davlat haqida.*

Uyg'onish davri Yevropada XIV asrning ikkinchi yarmida to XVII asrning boshlarigacha bo'lgan davrni o'z ichiga oladi. Bu davrga kelib, ko'pchilik mamlakatlarda asta-sekinlik bilan eski ishlab chiqarish munosabatlarining o'rniga yangi ishlab chiqarish munosabatlari vujudga kela boshlagan edi. Bu esa insoniyat tarixida shu davrgacha yuz bergan eng buyuk ilg'or to'ntarishlardan biri edi.

Haqiqatan ham bu davrda hayotning hamma tarmog'ida muhim ilg'or, hatto aytish mumkinki, inqilobiy o'zgarishlar yuz berayotgan edi. Sanoat ishlab chiqarish usulining dastlabki kurtaklari O'rta yer dengizi atrofidagi ayrim shaharlarda XIV va XV asrlardayoq yuzaga kelgan. Bu davrda, ayniqsa, Italiya eng taraqqiy etgan davlat bo'lgan. Bu yerda boshqa davlatlarga nisbatan avvalroq savdo-sotiq, hunarmandchilik tez sur'atlar bilan rivojlangan. Shular tufayli Italiyada boshqa Yevropa davlatlariga nisbatan shaharlar va shaharlarning hayoti tez sur'atlar bilan o'sgan. Italiyada XIV asrlardayoq dastlabki manufakturalar vujudga kelganki, ular hunarmandchilik ishlab chiqarishiga nisbatan oldinga tashlangan katta qadam edi. Savdo, sudxo'rlik, hunarmandchilik manufakturalaridan juda katta foyda kelar edi. Natijada bank egalari, savdogarlar, sanoatchilardan

iborat mavqeli tabaqa vujudga keldiki, ular Italiyaning Venetsiya, Genuya, Florensiya shaharlarida feodallar ustidan g'alaba qozonib, siyosiy hokimiyatni qo'lga oldilar. Shuningdek, sanoatning rivoji G'arbiy Yevropada XV–XVI asrlardagi qator geografik va texnik kashfiyotlar bilan ham bog'liq. Amerikaga va Hindistonga dengiz yo'lining ochilishi, Magellanning butun dunyo bo'ylab sayohati shunga olib keldiki, bir necha asrlar davomida o'zgarmas deb hisoblagan Yer kurrasining chegarasini buzib yubordi.

Ijtimoiy-iqtisodiy hayotdagi bu o'zgarishlar, geografik va texnik kashfiyotlar Yevropa xalqining bu davrdagi ma'naviy hayotida ham tub o'zgarishlarga olib keddi. Jumladan, bu davrda cherkovning ma'naviy hokimiyati xristian dini negizida vujudga kelgan islohcilik harakatlari ta'sirida ham singdirilgan edi. Bu islohcilik harakatlarida feodalizm quroli bo'lgan rim-katolik cherkovi ta'siridan qutulishga harakat qilayotgan, tobora mustahkamlanib borayotgan yangi tabaqalarning intilishlari aks etardi. Cherkov ma'naviy hokimiyatining zaiflanishiga faqat turli islohotchilik harakatlari ta'sir qilibgina qolmay, balki cherkov, din bilan hech qanday aloqasi bo'lmagan dunyoviy madaniyat va ma'naviyatlarning keng tarqalishi ham sabab bo'ldi.

Renessans – fransuzcha “*Renaissance*” – Uyg'onish ma'nosini bildiradi. Renessans insoniyat ma'naviy taraqqiyotidagi uyg'onish davri XV asrdan Yevropada boshlanadi¹⁰⁵. Tabiiyki, ushbu ijtimoiy-tarixiy jarayon Yevropaning turli mamlakatlarida turlicha kechadi. Renessans davri Yevropada uch asosiy bosqichni: ilk bosqichi (XIV asr), yetuklik bosqichi (XV asr), va oxirlab qolgan so'nggi bosqichini (XVI asr) bosib o'tdi.

Renessans o'zining ilk bosqichida butun Yevropani emas, balki uning eng rivojlangan mamlakatlarini qamrab oldi. Renessans davrining ilk bosqichining izlari qadimgi Italiyada XII asrdayoq vujudga kelgan edi. Xuddi shuning uchun ham Renessans o'zining ilk bosqichida sof “italyancha voqea” edi. O'z taraqqiyotin-

¹⁰⁵ Фалсафа. Қомусий луғат / Қ.Назаров таҳрири остида. – Тошкент: ЎФМЖ, 2005. – Б. 346.

ing yetuk bosqichiga u butun Yevropaga xos xususiyat kasb etdi.

Bu paytda Yevropaning bir qator rivojlangan mamlakatlarida hunarmandchilik va savdo-sotiqning tez rivojlanishi boshlandi. Kishilarning shahar tomon intilishlari oshib ketdi. Jamiyat hayotida shaharning o'rne va ahamiyati uzluksiz kuchaydi. Yangi iqtisodiy munosabatlar qaror topa boshladi. Kishilarning turmush tarzida muhim ijobiy o'zgarishlar sodir bo'la boshladi. Renessans davri o'ziga xos yangi madaniyatni yaratdi. Ushbu madaniyat nafaqat dinga, balki ilm va fanning ilg'or yutuqlariga tayana boshladi.

Ilk Renessans davrida fanning buyuk qudratli qadriyatlarini ulug'landi va yanada boyidi. Oqibatda renessans davrida Yevropaning rivojlangan mamlakatlarida inqilobiy o'zgarishlar ro'y berdi. Chunonchi, bu davrga kelib birinchi kitob nashr etildi, Kolumb tomonidan Amerika kashf etildi. Vasko da Gama Afrikani aylanib o'tib, Hindistonga boradigan dengiz yo'lini ochdi, Magellan o'zining uzoq davom etgan sayohatiga asoslanib, Yer kurrasining sharsimon ekanligini isbotladi, geografiya va geodeziya fan sifatida e'tirof etildi.

Matematikaga oid simvolik belgilar qabul qilindi, ilmiy anatomiya va fiziologiya asoslarini fan sifatida o'rganish boshlandi. Ximiya va astronomiyada yirik yutuqlarga erishildi va h.k.

Renessans davriga kelib xristian dini o'zining mafkuraviy hukmronlik mavqeyini yo'qota boshladi, ijtimoiy turmushning barcha sohalarida din va cherkovning zo'ravonlik ta'siri barham topdi. Bunday keskin burilish, faqat fan, falsafa, san'at va adabiyotdagiga emas, balki xristian dinining o'z qobig'ida ham ro'y berdi. Ya'ni Yevropaning bir qator mamlakatlarida sekulyarizatsiya jarayoni boshlandi. *Sekulyarizatsiya* (din, cherkov ta'siridan xoli bo'lish) jarayoni kishilar dunyoqarashida dinning ta'sirini kamaytirib yubordi¹⁰⁶. Shuningdek, bu jarayon ijtimoiy turmushning boshqa sohalariga ham o'z ta'sirini o'tkazmasdan qolmadi.

¹⁰⁶ Фалсафа. Қомусий луғат / Қ.Назаров таҳрири остида. – Тошкент: ЎФМЖ, 2005. – Б. 346.

Oqibatda kishilarning fikrlash madaniyatida ham jiddiy o'zgarishlar ro'y berdi. Tabiiy, fikrlash madaniyatidagi bunday keskin o'zgarish o'rta asr teokratizmiga qarshi kurash zaminida vujudga keldi va rivojlana boshladi. Endilikda kishilarning fikrlash madaniyatida gumanistik qarashlar ustuvorlik qila boshladi.

Gumanizm (lotincha *humanus* – insoniylik) – inson shaxsini borliqning asosiga qo'yib, uni ulug'lashga yo'naltirilgan qarashlar majmuyidir¹⁰⁷. Shu ma'noda gumanizm tushunchasi turli tarixiy davrlar va hududlarda tarqalgan turlicha ta'limotlar va dunyoqarash tizimlariga tatbiqan ishlatiladi.

Gumanizm, birinchidan, Yevropa madaniyati taraqqiyotidagi muayyan tarixiy bosqich (Uyg'onish davriga xos) falsafiy-amaliy tafakkur tarzi; ikkinchidan, borliqqa munosabat va uni idrok etish tizimidir. XIV–XVI asrlardagi Yevropa Renessansi cherkov aqidalarining inson ruhi ustidan mutlaq hukmronligiga qarshi vujudga kelgan harakat bo'lib, tafakkurda gumanizm shaklida namoyon bo'ldi.

Gumanizm Avgustin rad etgan “insoniy o'lchamlarga binoan yashash”ni himoya qildi. Uni Tangri irodasiga zid emas, balki muvofiq deb baholadi. Aksariyat Yevropa olimlari gumanizmning “antropotsentrizm” (borliq mohiyatining asosiga inson irodasini qo'yish) g'oyasiga tayanishni e'tirof etadilar. Gumanizm rivojini tadqiqotchilar turli bosqichlarga ajratadilar:

- ilk gumanizm – XIV asrning 30–90-yillari;
- gumanizmning yuksalishi – XIV asrning birinchi yarmi;
- bevosita gumanistik talqindagi neoplatonizmning tarkib topishi – XV asrning ikkinchi yarmidan XVI asrning boshlarigacha;
- gumanizm g'oyalari mazmunidan chekinishlar va gumanizm harakatining so'nishi – XVI asrning ikkinchi yarmi.

Ilk gumanistlar insonning hayotiy ehtiyojlariga e'tiborni qaratib, insonni borliq markaziga qo'yidilar. Bu davrda inson haqidagi ilmlarga, ayniqsa, she'riyat va axloq ilmiga qiziqish

¹⁰⁷ Фалсафа. Қомусий луғат / Қ.Назаров таҳрири остида. – Тошкент: ЎФМЖ, 2005. – Б. 95.

kuchaydi. Qadimgi yunon va rim allomalari yaratgan merosni jiddiy o'rganish keng tus oldi. Bu davr mutafakkirlari yerdagi moddiy hayot inson uchun berilgan, uni ezgulik va adolatning tabiiy qonunlariga muvofiq ravishda tartibga solish ham insonning o'z qo'lidadir, degan g'oyani ilgari surdilar.

XV asr ikkinchi yarmidan boshlab gumanistlar bevosita neoplatonizm g'oyalarining yangicha talqinini ishlab chiqishga kirishdilar. Neoplatoniklar insonning tangriga bo'lgan munosabatini talqin etishda ibtidoiy tasavvurlarni yengib o'tib, borliqni yaxlit tizim sifatida tushundilar. Tabiat va ilohiy mohiyatning o'zaro ichki bog'liqligiga e'tibor berdilar. Ular o'rta asrlarga xos tarkidunyochilik kayfiyatidan yuz o'girib, yorug' dunyo go'zalligini ilohiylashtirdilar.

Gumanizm davri ijodkorlari yagona halloqi olamning yaratuvchilik mahoratiga havas qildilar va o'z faoliyatlarida butun mahorat va salohiyatlarini safarbar etib, ana shu mukammallikka intildilar. Gumanizm mohiyatidagi evrilishlarga ijtimoiy-siyosiy hayotdagi o'zgarishlar ham ta'sir ko'rsatdi, oxir oqibatda, gumanizm o'z o'rnini yangi qarashlarga bo'shatib bera boshladi.

Tabiiy ijtimoiy muhitda sodir bo'layotgan o'zgarishlarga insonning intellektual aqliy imkoniyatlari nuqtayi nazaridan qarash insonning baxtiligi yoki baxtsizligining sabablarini osmondagi ilohiy mo'jizadan emas, balki u yashayotgan muhitdan izlash tuyg'ulari qaror topa boshladi. Kishilarning fikrlash madaniyatida gumanistik tamoyillarning ustuvorlik qilishi, ularning antik madaniy merosga bo'lgan qiziqishlarini kuchaytirdi. Bu hol o'z navbatida antik faylasuflarning asarlarini o'rganishga bo'lgan intilishlarini ham kuchaytirdi.

Qadimgi yunon faylasuflari Aflotun va Arastu falsafasi qayta tahlil qilina boshlandi. Neoplatonizm, stoiklar falsafasi Epikur va Sitseron qarashlariga qiziqish kuchaydi. Renessans eng avvalo, antik zamonning madaniy va falsafiy merosi haqida erkin fikr yuritish, har qanday qoidalarni o'zgarmas, mutlaq haqiqat deb

qarashdan voz kechish inson bisotida mavjud bo'lgan qobiliyat va iste'dodni erkin namoyish qilish uchun vujudga kelgan imkoniyat edi.

Xuddi shuning uchun ham barcha ijod ahli “yopiq maktablar” namoyandalari emas, balki mustaqil tadqiqotchi sifatida harakat qila boshladilar, har bir tadqiqotchining o'ziga xos bayon qilish, voqelikni real tasvirlash uslublari vujudga keldi. Bunday uslublar o'tmish falsafiy adabiyotlarining sxolastik – bachkanalikka asoslangan murakkab bayon qilish uslubiga zid edi, uzoq davrlar mobaynida hukmronlik qilib kelgan diniy-ilohiy mafkuraning tor manfaatlaridan iborat bid'atlarga qarshi kurash usuli edi.

Renessans madaniyatining targ'ibotchilari va tashviqotchilari shahar aholisining yuqori tabaqalari-yirik ishbilarmonlar, meshchanlar yuqori ma'lumotga ega bo'lgan ziyolilar edi. Renessans davri madaniyati insonparvarlik g'oyalari bilan yo'g'rilgan va falsafasi insonni eng oliy qadriyat ekanligini har tomonlama isbotlashga urindi.

Xuddi shu davrga kelib ijtimoiy munosabatlarni baholashning yangi mezoni – insoniylik kriteriysi vujudga keldi. Insoniylik ajdodlar yaratgan madaniy-ma'naviy merosni o'zlashtirish qobiliyati bilan belgilandi, olamni teotsentrik tushunishdan antropotsentrik tushunishga o'tildi. Bunday inqilobiy o'zgarish, shubhasiz, o'ta murakkab jarayon bo'lib, turli ziddiyatlarga to'la edi.

Xususan, renessans madaniyatini shod-u xurramlik bilan qo'llab-quvvatlovchi shahar aholisining yuqori tabaqalari bilan, uning o'rta va pastki qatlamlari orasida turli siyosiy ziddiyatlar, kelishmovchiliklar mavjud edi. Chunonchi, jamiyatning yuqori tabaqalaridan biri bo'lgan meshchanlar davlat apparatini cherkovni reformatsiya, ya'ni isloh qilish yordamida tovar-pul munosabatlarini barqarorlashtirmoqchi va uni kengaytirmoqchi bo'lsalar, aholining o'rta va past tabaqasi vakillari jamiyatni yana o'rta asr tartibotlariga rioya qilishga da'vat etardilar.

Xuddi shuning uchun ham renessans Yevropaning turli mamlakatlarida turlicha shakllarda namoyon bo'ldi. Bunday turli-tumanliklar oqibati o'laroq, renessans madaniyati, falsafasi

bilan reformatsiya, ya'ni isloh qilish orasidagi o'zaro aloqadorlik mexnanizmini baholashda, yevropalik mutaxassislar orasida xilma-xil fikr-mulohazalar uchrab turadi. Natijada renessans xalqaro, ya'ni umumyevropa ahamiyatiga molik voqea, reformatsiya, ya'ni isloh qilish esa bu faqat milliy (nemislarga xos) voqea deb ishontirmoqchi bo'lgan qarashlar ham paydo bo'ladi.

Shunday bo'lishiga qaramasdan, renessans va reformatsiya haqida bahs-munozara yurituvchilarning barchasi bu yirik voqea orasida umumiylik, o'xshash tomonlari mavjudligini e'tirof etadilar. Bunday umumiylik odamlar turmush tarzida ildiz ota boshlagan yangicha madaniyatning shakllana boshlaganligi bilan izohlanadi.

Renessans davri insoniyat bosib o'tgan tarixiy taraqqiyot yo'lining eng muhim davrlaridan biridir. Bu davr jahon sivilizatsiyasi taraqqiyotiga ulkan hissa qo'shdi. Renessans davrida gumanistik g'oyalarni ulug'lagan Dante Aligyeri (1265–1321-yillar), paduyalik Marsiliy (1278–1348-yillar), Franchesko Petrarko (1304–1374-yillar), Djovanni Bokachcho (1313–1375-yillar), Georgios Gomistes (1360–1425-yillar), Marsilio Fichino (1422–1495-yillar), Piko Dello Mirandola (1463–1495-yillar) kabi buyuk zotlarning katta bir sulolasi yetishib chiqdi. Ilm-fanga e'tibor kuchaydi, amaliyot bilan fan orasidagi chegara ham o'zgara boshladi.

Injener va rassom nafaqat va o'rta asr zamonasidek "san'atkor", "texnik", balki chinakam ijodkor yaratuvchi darajasiga ko'tarildi. Kepler, Galiley, Kovalyeri singari ijodkorlar Xudo tomonidan sodir etilgan tabiiy hodisalarni ichki tuzilishidagi o'zaro aloqadorlik qonuniyatlarini bilishga intilganlarini ularning ijodida uchratamiz. Inson to'g'risidagi qarashlar renessans davrida yanada yuksaklikka ko'tarila boshladi. Insonning qadr-qiymati har tomonlama osha boshladi. O'rta asrlarda mavjud bo'lgan – Xudo orasidagi ittifoq haqidagi qarashlarga darz ketdi. Inson Xudodan ajralib, mustaqil fikrlash imkoniyatiga ega bo'ldi endi u falakiyotdan emas, balki o'zidan najot izlay boshladi. O'zining teranlashib borayotgan tanasining imkoniyatlaridan madad qidirishga tushdi. Xuddi shu bois renessans davri antro-

potsentrizmida go‘zallikni ulug‘lash tamoyili ustuvor mavqega ko‘tarildi. Tasvirlarda insonning go‘zalligini, ayniqsa, uning qiyofasidagi latofatni tasvirlash o‘sha davr san‘atining bosh mavzusiga aylandi. Bunday holatni renessans davrining mashhur musavvirlari – Bottichelli, Leonardo da Vinchi, Rafael asarlarida ko‘rish mumkin.

Ba’zida “Uyg‘onish davri” atamasi keng ma’noda uzoq muddat davom etgan ma’naviy va ijodiy turg‘unlikning o‘rniga keluvchi intensiv madaniy rivojlanish ma’nosida tushuniladi. VIII–IX asrlardagi Karolinglar Renessansi, Yevropada shaharlar taraqqiyoti bilan bog‘liq ravishda ro‘y bergan XII asr Renessansi, shuningdek, gruzin, eron, arman, arab, hind, xitoy Renessansi haqida so‘z borganda atama keng ma’noda qo‘llaniladi. Tor ma’noda esa XIV asrda Shimoliy Italiyada boshlanib, XVI asrda G‘arbiy Yevropaning kattagina qismiga yoyilgan hamda antik madaniyat ideallari va qadriyatlarining qayta “uyg‘onishi”, qayta qadr topishi bilan tavsiflanuvchi davr tushuniladi. “Uyg‘onish davri” atamasi xuddi “O‘rta asrlar” kategoriyasi singari nafaqat xronologik, balki ma’naviy mazmunga ham ega. Mazkur davrni “O‘rta asrlar”dan ham, “Yangi davr”dan ham ajratib turadigan aniq chegarani belgilash imkonini beruvchi uning o‘ziga xos jihati ko‘proq ma’naviy hayot sohasida namoyon bo‘ladi. Agar ushbu o‘ziga xoslik ko‘zdan qochirilsa, “Uyg‘onish davri”ni yo “o‘rta asrlar”, yo “yangi davr”ning qismi sifatida olib qarash yoki bo‘lmasa, ularning o‘zaro almashinuv paytidagi nomustaqil davr o‘laroq baholashga to‘g‘ri keladi.

Har qanday hayot voqeligiga mutlaqning majozii namoyon bo‘lish shakli sifatida, bu davrning eng asosiy ma’naviy xususiyati sanaladi. O‘rta asrlarda xudo ayro holda, yangi davrda olam xudodan alohida tasavvur qilindi. Uyg‘onish davrida esa xudo va olam munosabatlari Foma Akvinskiy tushuntirganidek, “oqibatdan sababga” yo‘naltirilgan tarzda emas, aksincha, obrazdan proobrazga, majozdan ma’noga, hodisadan mohiyatga tomon yo‘nalgan tarzda talqin etildi. Bruno va Kampanella hayotlariga o‘lim xatari tahdid qilgan kezlarda ham, hatto qiy-noqlar ostida jon taslim qilganlarida ham o‘zlarining haqiqatga

nisbatan shaxsiy qarashlari va borliqni ilmiy bilish borasidagi huquqlari uchun emas, insonning, olam va undagi narsalarning ilohiy qadr-qimmatini uchun kurashganlar. Ular bu qarashni nafaqat inkvizitsiya, balki, tabiatdan yaxlit, to'raligicha iste'mol qilish tarafdori bo'lgan endigina yetishib kelayotgan korchalon tadbirkorlar oldida ham qat'iy turib himoya qilganlar. Uyg'onish davrida ro'y bergan tabiatga munosabatning o'zgarishi Nikolay Kuzanskiyning: "Olam – markazi hamma joyda, chegarasi esa hech qayerda bo'lmagan sfera (soha)dir",¹⁰⁸ – degan so'zlarida yaqqol ifodasini topadi. Garchi mazkur ta'kid neoplatonizmni yuzaga keltirgan bo'lsa ham, uni uyg'onish davriga yaqin deyish mumkin.

O'rta asrlarda borliq Arastu metafizikasi va Ptolamey kosmologiyasiga muvofiq ravishda cheklangan, o'tib bo'lmas "qo'zg'almas yulduzlardan iborat makon" ko'rinishida tasavvur etilgan. O'sha zamonlar insonining aqli ham, tasavvuri ham cheksizlik oldida ojiz qolgan. Ta'bir joiz bo'lsa, cheksizlik o'rta asrlar tafakkurini sarosimaga solgan. Ehtimol shundan ham ular olamni o'z aqliy imkoniyatlariga mos holda cheklangan shaklda tasavvur qilgan bo'lsalar ajabmas. Garchi yer olam markazida tursa ham, unga oy ostidagi nur singan ko'rinishda tushadigan (nur yerga oy orqali tushishi nazarda tutilmoqda) borliqning qismi deb qaraganlar. O'rta asrlar odamini orzu-umidga to'la nigohini ko'kka qadagan inson obrazida tasvirlash mumkin. Aniqrog'i, ular – "o'rta asr kishilari" – o'z istak va intilishlari ro'yobini osmon bilan bog'lab, o'lim esa uning badali¹⁰⁹, – deb bilganlar. Jism to'siqlariga (materiyaning) yerdan yulduzlar ruhi tomon qochish lozim bo'lgan. Obrazli qilib aytganda, yangi davrga kelib olam hech qanday chek va chegaraga ega emas deb tushunildi. Aql va iroda garchi cheksizlikni tan olsa-da, hali-hanuzundan sarosimada edilar, hamon aql cheksizlikni to'la tasavvur qilishga ojiz edi. Shu sababdan yangi davrda insoniyat fanni qalqon qi-

¹⁰⁸ Кузанский Н. Об учёном незнании // Перев. Бибихин В.В. – М.: "Академический проект", 2011. – 160 с. – С. 46.

¹⁰⁹ Karimov R., Toshov X. Falsafa tarixi: O'rta asr G'arb falsafasi. O'quv qo'llanma. – Toshkent: Universitet, 2017. – B. 84.

lib ko'tardi. Markazning yo'qligi boshlang'ich nuqtaning, ma'no-ning, hayot tayanchlarining yo'qligini anglatardi.

Uyg'onish davriga kelibgina insoniyat anglanmagan tarzda bo'lsa-da cheksizlik haqida o'ylab ko'ra boshladi. Uyg'onish davri kishisi tabiatning har nuqtasida xudo namoyon, "har jabhada markaz mavjud", shuning uchun ham butun olam tayanch, hayot va ma'noga to'la, deb hisoblardi. Uyg'onish davri mutafakkirlari jonli mavjudotlarning cheksiz darajada turli-tuman shakllarini bilgan, shuning uchun ham har qanday olam sayyoralar va yulduzlarda hayot kechirish uchun qulay shart-sharoit mavjud deb hisoblagan. Ular kosmosni xalq bilan to'la muhabbat va uyg'unlik hukmron bo'lgan go'zal shahar sifatida tasavvur qilganlar. Tabiatga munosabat masalasida XIX asr romantiklari va Shellinggacha bo'lgan davr yangi zamon falsafasining uyg'onish davridan ko'ra, o'rta asr tafakkuri bilan yaqinligi ko'proq ko'zga tashlanadi: tabiatga nisbatan yuqoridan turib past nazar bilan qaralgan, nari borsa, unga befarq munosabatda bo'lingan. Insoniyatning ehtiyoji, ayniqsa, moddiy ehtiyojini qondirish uning eng asosiy vazifasi sanalgan. Tabiat oldidagi ulkan hayrat, uning ulkan e'tirofi, haqiqiy bilimga chanqoqlik va tabiatga ham shu yo'sinda munosabat bildirish, uyg'onish davri dunyoqarashining o'ziga xos xususiyatlari sifatida namoyon bo'ladi. Tabiatni bilish hamda u orqali o'zlikni va uning yaratuvchisi bo'lmish xudoni bilishni anglatgan. Uyg'onish davrida erkakka nisbatan ayol, ayniqsa, uning yaratish – "tug'ish"i tabiatga yaqinroq deb hisoblangan. Qolaversa, yuqoridagi tabiatga oid mulohazalar ayolga ham taalluqli. O'rta asrlarda ayolga yovuzlikning uyas¹¹⁰, – deb qaralgan. U vaqtlarda undan mumkin qadar qochish, uni iloji boricha jilovlab turish zarur, degan fikr keng targ'ib qilingan. Bu esa zaminiy, mislsiz go'zallik sohibasi bo'lmish o'sha zamon Madonnasi timsolini yuzaga keltirdi. Bulardan tashqari, Uyg'onish davrining quyidagi o'ziga xos xususiyatlarini ham ajratib ko'rsatish mumkin.

¹¹⁰ Karimov R., Toshov X. Falsafa tarixi: O'rta asr G'arb falsafasi. O'quv qo'llanma. – Toshkent: Universitet, 2017. – B. 86.

Yunonlar va rimliklardan soʻng Yevropa sahnasiga chiqqan German qabilalari qanchalik yuksak madaniy taraqqiyotga erishgan boʻlmasinlar, antik sivilizatsiyadan keyingi butun boshli davr uygʻonish davri mutafakkirlari tomonidan “varvarlar davri” deb baholandi. Bu uyqudan uygʻongani uchun Gʻarb koʻp jihatdan Sharq oldida qarzdor sanaladi. Uygʻonish davridan oldingi asrda Portugaliyadan Gʻarbgacha, Indoneziyadan Sharq-qacha boʻlgan hududga yoyilgan arab-musulmon olami yuksak madaniy qadriyatlar va anʼanalarning tashuvchisi boʻldi. Salb yurishlari davridayoq oʻsha zamonlarda musulmon dunyosining qalbi sanalgan Quddusi sharifda yevropalik ritsarlar oʻzlarining maʼrifatli raqiblaridan koʻp narsani oʻrgangan edilar. Keyinchalik arab mamlakatlari bilan savdo aloqalarining yoʻlga qoʻyilishi, madaniy qadriyatlar, badiiy did va ilmiy-falsafiy gʻoyalarning oʻzaro almashinuviga xizmat qildi. Italian gumanistlari oʻrta asr anʼanalari va qadriyatlari, taʼlim darajasi, ayniqsa, isteʼmoldagi til – “xalqchil lotin tili”ga varvarlikning sarqiti sifatida qaraganlar. Hali salb yurishlari davrida “haqiqiy iymon” – xudoga toʻgʻridan toʻgʻri, bevosita murojaat, Isoning hayoti va oʻlimi bilan belgilanuvchi muddat bilan cheklanardi. Yevropalik ziyoratchilar esa bir qancha qotib qolgan iymon aqidalaridan chekinib nisbatan jonliroq, nisbatan hayotiyroq shakllarini qabul qila boshladilar. XI asrdagi klyunskiy Injil tarixi shular jumlasidandir. Keyinchalik ruhning alanga misol intilishiga monand barcha rasmiy chegaralarni sidirib tashlaydigan yangi iymon shakllarini targʻib etuvchi Avliyo Bernar, avliyo Fransisk Assizskiy singari avliyolar paydo boʻla boshladi. XIV–XV asrlarda yevropaliklar xudoni anglash va diniy maʼnoda oʻzlikni bilish borasida shunday nozik nuqtaga yetib kelgandilarki, bunchalik oʻtkir hissiyotni na oʻrta asrlarda, na yangi davrda uchratib boʻlmasdi. Hatto oddiy xalq ham eʼtiqodning nozik jihatlarini qizgʻin muhokama qilardi. Bir toʻda Flagellantlar (Flagellantlar – “qamchilovchilar”, XIII–XV asrlar, ayniqsa, 1348-yil “qora vabo” avjiga chiqqan paytlarda Germaniya va Italiyada keng tarqalgan tanani azoblash orqali gunohlardan poklanishni targʻib qiluvchi birodarlar) shaharma-shahar

izg'ib yurardi. Taqvodorlikning tashqi – inson ichki dunyosi bilan bog'liq bo'lmagan, cherkov vositasida amalga oshiriladigan shakli o'z umrini o'tab bo'lgandi. Endi har bir kishi yaratuvchi va o'z qalbi o'rtasida ichki aloqa bog'lashga intiladigan vaqtlar kelgandi. Uyg'onish davrining yetakchi mutafakkirlari o'zlarigacha xristianlik paytlarini bid'at va irim-sirimlar zamoni deb, hisoblay boshladilar. Ayniqsa, e'tiqod va o'zlikni anglash borasida katta o'zgarishlar fursati yetganini bot-bot ta'kidlardilar.

Uyg'onish davriga kelib, madaniy hayotda ham, sivilizatsiya rivojida ham birdek katta burilish ro'y berdi. XV–XVI asrlarda hayot sur'atlarining keskin oshishi, Yevropa xalqlari turmush tarzining tubdan o'zgarishi, ularning tor, mahalliy hududlar chegarasidan chiqib, butunjahon miqyosida faoliyat ko'rsatishlariga sabab bo'lgan ulkan kashfiyotlar yuzaga keldi. Bular orasida eng muhimlari sifatida kompas, porox hamda kitob chop etishning yo'lga qo'yilishini ko'rsatish mumkin.

Kompasning kashf etilishi dengizchilarga katta tavakkal bilan ummon orqali o'zlariga noma'lum o'lkalarga ham suzib borish imkonini berdi. Buyuk geografik kashfiyotlar tufayli dunyo hududining o'rta asrlarda tasavvur qilingandan birmuncha kengligi ma'lum bo'ldi, harakatsiz yulduzlar sohasi – qotib qolgan borliq haqidagi xayollar barham topdi. Insoniyat tafakkuri “Yer qobig'i”dan tashqariga chiqib, cheksizlik sari intilardi. Inson yangitdan o'zini “dunyo fuqarosi” o'laroq tasavvur qilib, “global dunyoqarash” sohibiga aylana boshladi.

Yevropada porox kashf etilishi (u kompas singari allaqachon Xitoyda kashf etilgan edi) bilan, uni turli vayronkor qurollar: to'p va zambaraklar, o'qotar qurollar yasashda qo'llanila boshlandi. Hatto Venetsiyaning zambarak va yadrodan tashkil topgan qurol-aslahalari uning harbiy qudrati ramzi va Sharq bilan o'zaro savdo va madaniy aloqalarining tayanchi ekanligi to'g'risida afsona ham mavjud.

Yevropada birinchi marta XV asrda kitob nashr etilgan. Biroq bunday kitoblar nisbatan birmuncha qimmat va kamyob bo'lgan. Tommazo Kampanellaning g'ururlanib: “XVI asrda o'tgan besh

ming yildagidan ko'ra ko'proq kitob chop etildi"¹¹¹, – deb aytgan so'zlarida ancha jon bor.

Davrning asosiy yutuqlari sirasiga yuksak mahorat bilan ishlangan haykaltaroshlik, me'morchilik va tasviriy san'at namunalari yaratilishi-yu, Lyuterning diniy islohoti kabilar kiritiladi. Ammo falsafiy fikr rivojida davr ruhi go'yoki kamroq namoyon bo'ladi yoxud umuman ko'zga tashlanmaydi, degan qarashlar mavjud. Quyidagi mulohazalar esa bu yondashuvning bahsli ekaniga ishora qiladi. Antik falsafaning yangidan chuqur tadqiqi uyg'onish davrining falsafiy fikr sohasidagi ulkan xizmatlaridan sanaladi. Garchi antik mualliflarning asarlari lotinchada o'rta asrlar mutafakkirlariga tanish bo'lgan bo'lsa-da, ular keyinchalik Italyan tilining shakllanishiga asos vazifasini o'tagan qo'pol, oddiy xalq kundalik iste'molidagi lotin tilida yozilgan va nusxa ko'chirilgandi. Shuningdek, ulardan faqatgina sxolastik shtudiyda foydalanilardi. Amalda esa yunoncha original matnlar noma'lum bo'lib, borlariga ham tartib berilmagan edi. Uyg'onish davrining boshlaridanoq (kitob nashr qilish keng yo'lga qo'yilgan paytlar – XV–XVI asrlardan) gumanistlar original yunon va lotin tilidagi matnlarni katta jo'shqinlik bilan izlab topish, o'rganish, o'zaro qiyoslash, ularni filologik tanqid chig'irig'idan o'tkazib chop etishga kirishib ketdilar. XVIII asrning oxirlarigacha yevropalik faylasuflar antik falsafa manbalari bilan uyg'onish davrida amalga oshirilgan tarjimalar orqaligina tanishishga muvaffaq bo'lganlar. Ko'pincha Uyg'onish davri falsafasi bosqichlarining uch tendensiyasi ajratib ko'rsatiladi: 1) gumanizm; 2) neoplatonizm; 3) naturfalsafa.

Gumanizm – XIV asrning o'rtalaridan XV asr o'rtalariga qadar bo'lgan muddat oralig'ida, neoplatonizm – XV asr o'rtalaridan XVI asr birinchi yarmigacha bo'lgan vaqt mobaynida, naturfalsafa esa XVI asrning qolgan qismida rivoj topdi. Neoplatonizm ravnaq topsa-da, gumanizm uyg'onish davri mutafakkirlariga xos xususiyat bo'lib qolaverdi, u o'zining barcha asosiy xususiyat-

¹¹¹ Karimov R., Toshov X. Falsafa tarixi: O'rta asr G'arb falsafasi. O'quv qo'llanma. – Toshkent: Universitet, 2017. – B. 91.

larini saqlagan holda shunchaki yangi, nisbatan falsafiy, nazariy asoslangan tusga kirdi. Neoplatoniklar va naturfaylasuflar ham nazarda tutilib, keng ma'noda, uyg'onish davri mutafakkirlarining barchasini "gumanistlar" deyilsa, mubolag'a bo'lmaydi. Obrazli qilib aytganda, neoplatonizm naturfalsafa tomonidan siqib chiqarilmadi, aksincha, alohida tarzda unga kirib bordi.

Antik neoplatonizm yuksak va ezgu xristianlik bilan bir qatorda vujudga keldi. Neoplatonizm o'zining ilk Plotin va Prokl tomonidan asos solingan paytlarida yagona ilohiy moddiy olamning oxirgi mavjudotiga qadar kirib borishga qodir emas deb hisoblaganlar va shuning uchun ham xristianlikning materiyani boshqacha tushunish imkonini bergan xudoning singib ketishi siri haqidagi ta'limotiga katta shubha bilan qaraganlar. Lekin faol ijodiy yaratuvchi kuch, ijodiy yaratuvchi aql vazifasini o'taydi. Materiya xudoni to'laligicha mutlaq o'ziga jo qila olsa, u holda materiya "borliqning nusxasi", gunohning ibtidosi, nurni mahv etgan zulmat degan ta'rif-u tavsiflar yolg'onga chiqib qolardi. Darhaqiqat, materiyaning mazkur talqiniga nasroniylikning birinchi asrida xristian dogmatiklari tomonidan ko'p murojaat qilinmadi. Ammo uyg'onish davri faylasuflari xristianlikni ana shunday tushunish asosida materiyaning ulkan e'tirofiga urg'u berdilar.

"Xudo hamma narsada mavjud – u hech narsada mavjud emas" degan Dionisiy tezisini nazarda tutib, uyg'onish davri namoyandalarining barchasini u yoki bu ma'noda "panteist"lar deyish mumkin. Lekin uyg'onish davri panteizmi umumiy ma'nodagi panteizmdan farq qiladi. Masalan, Spinozaga ko'ra, xudo nafaqat "ibtido" va "intiho", balki "o'rtaliq" hamdir. U butun borliqda va har narsada namoyon: ibtido sifatida u birinchi sabab, borliq va mavjudlikning mangu chuqur asosini; intiho sifatida mutlaqlikning chegarasi, barcha intilishlarning maqsadi, universumning hamma narsani qamrab olishga qodir yaxlitligini; o'rtaliq sifatida esa har bir narsaning individual mavjudligini ifodalaydi. Cheksizlik nuqtayi nazaridan qaralganda, har bir narsaning individualligi qaysidir ma'noda (abadiy asos bo'lgan)

xudo ma'lum narsani o'ziga aylantirishini anglatadi. Bundan har bir individuallikning mutlaq ahamiyati to'g'risidagi ulkan dunyoqarash darajasidagi xulosa kelib chiqadi: unga ko'ra, har bir individuallik o'zi voqe' bo'lgan mavjudotda qanchalar o'zgacha va takrorlanmas tarzda namoyon bo'lsa, unda "ilohiy olam nuri" shunchalar yorqinroq va aniqroq aks etadi. Butun olam va uning har bir zarrasi ilohiy sifat ifoda etadi. Kampanella "Butun olam va uning har qanday bo'lagi qudrat, donolik, va muhabbatdan iborat"¹¹², – deb hisoblaydi. Bu xudoning uch ipostasiga muvofiq keluvchi, uch "primaliteta" deb ataluvchi uch mutlaq shaklidir.

XIV–XV asrlarda G'arbiy Yevropa mamlakatlarida yangi ishlab chiqaruvchi kuchlar o'rta asr tuzumi ustidan g'alaba qozonishda jamiyatdagi ilg'or kuchlar – sanoatchilar, savdogarlar va bankirlarning tabaqalari shakllana boshladi. Yangi tuzumni rivoji tabiatni o'rganishta bog'liq bo'lgan. Tabiat ilmiy bilish – manbai taraqqiyot zaminiga aylangan edi. Ana shu tarixiy sharoitda mazkur tuzum madaniyatiga qarshi o'z kashfiyotlari va asarlari bilan kurash olib borgan insonparvar, tabiatshunos olimlar g'oyaviy maydonda o'z o'rinlarini topa bordilar. N.Kuzanskiy, N.Kopernik, J.Bruno, G.Galiley sxolastik falsafaga qarshi kurashda quvg'inliklardan, o'limlardan qo'rqmay, mardlik ko'rsatib, jamiyatning olg'a siljishiga katta ta'sir ko'rsatdilar. Falsafa tarixida Yangi davr falsafasiga asos soldilar.

Inson tabiati xudoning eng buyuk yaratgan borlig'idir. Insonning tabiatida koinotdagi barcha unsurlar, jonzotlar birlashadi va yagona borliqni tashkil etadi. Shuning uchun insonning tabiatida xudoning yagona borlig'i mavjuddir. Lekin bu yagona borliq inson tabiatida yashiringan va ayrim insonlarda bu yagona borliqning faqat bir qismi ochiladi. Xudoning borligi va mavjudligi butun odamzodning borlig'ida mavjuddir. Butun odamzodning borlig'ini, ya'ni uning zotini o'z ichiga qamrab olgan shaxs ilohiy odamdir. Bu ilohiy odamii xristian dini tilida Nikolay Kuzanskiy "xudoning o'g'li", ya'ni mutlaq ruhdan yaratilgan Iso Masih deb

¹¹² Антология мировой философии: Возрождение. – М.: Харвест: АСТ, 2001. – 927 с. – С. 645.

hisoblaydi. Iso Masihning borlig'ida Ollohning nurli siymosi tajalli etadi va u butun olamni o'z ichiga jamlaydi. Iso Masihning tabiati ilohiy tabiatdir va u butun borliq koinot bilan qo'shilib ketadi. Borliqning har bir nuqtasida Iso Masih mavjuddir va Iso Masihning ichida butun borliq mavjuddir. Ayrim odamlarning tabiati esa bu yagona borliqning faqat bir qirrasini aks ettiradi. Lekin har bir insonda cheksiz rivojlanish imkoniyatlari mavjuddir.

Kuzanskiy fikricha inson tafakkuri barcha bilimlarni o'ziga jo etgan va asta-sekin ularni ochib beradi. Bilimning bunday yuzaga chiqishi asta-sekinlik bilan tajriba orqali amalga oshadi. Tafakkurning bir nechta bosqichlari bor. Tafakkur yoki aql hissiyot, tasavvur va mantiqiy fikr yuritishdan iboratdir. Bularning barchasi oliy darajadagi aql yoki ruhning xossalaridir. Hissiyotlar asosida fikr yuritish yordamida aql narsalar haqida bilimga ega bo'ladi. Hissiyotlar inson aqliga nozik moddiy substansiya orqali ta'sir qiladi. Mantiqiy fikr yuritish hissiyotlardan olingan ma'lumotni tahlil qilib, bu tahlil asosida narsalar haqidagi bilimga ega bo'ladi. Lekin mantiqiy fikr yuritishning o'zi to'la bilimga yetisha olmaydi. Bunday to'la bilimni aqldagi intuitiv qobiliyat beradi. Aql chegarasi yo'q bilimdir. Mantiqiy fikr yuritish esa chegaralangan. Kuzanskiy mantiqiy fikr yuritish bilan aql o'rtasidagi farq bor deb hisoblaydi: aqlga mantiqiy fikr yuritishdan tashqari hissiyot, tasavvur, intuitsiya kiradi. Shuning uchun aql cheksiz narsalarni bilishga qodir.

Ishonch va bilim masalasida Nikolay Kuzanskiyning fikrlari panteistik xarakterga ega edi. Ya'ni u xudo tabiatda tajalli etadi, tabiat esa xudoning ko'rinishi deb hisoblar edi. Lekin Kuzanskiyning bu fikrlari keng tarqalgan mistik bilimlardan farq qilar edi. Bu masalada Kuzanskiyning fikri averroistlarning fikridan farq qilar edi. Bundan tashqari e'tiqodning bunday tushunishi Kuzanskiy ta'limotini undan oldingi faylasuflarning qarashidan ham ustun edi. Kuzanskiyning intuitsiya va cheksizlik haqidagi bilimlari o'sha davrning bilimlaridan tubdan farq qilar edi va Kuzanskiy intuitsiya orqali bir-biriga zid bo'lgan fikrlarni birlashtiradi va ularning bir-biriga o'tish jarayonini qayd qiladi. Intuitsiya ziddiyatlarni yengib bilimdagi barcha

tafovutlarni yechadi. Intuitsiya aqlning oliy turi bo'lib, barcha narsalarning mohiyatini ochib beradi. Mantiqiy fikr yuritishda esa, narsalarning faqat yuzaki xossalarini o'rganadi.

Intellektual intuitsiya N.Kuzanskiy ta'limotida "bilimli bilimsizlik" sifatida tan olinadi. Bilimsiz bilim deb atalgan intuitiv qobiliyat sxolastikadagi mantiqiy fikr yuritishga qarama-qarshi qo'yiladi. "Bylimsiz bilim" orqali narsalarning mohiyati asta-sekin bosqichma-bosqich ochiladi. Kuzanskiy tomonidan intuitsiyaga qo'yilgan bu nom olimlarni kamtarinlik yo'lga chaqirar edi. Manmanlik Kuzanskiy fikricha, bilish jarayonidagi eng katta to'siqlardan biridir. Bu to'siqqa qarshi intuitsiya o'zining kamtarinligini qo'yadi. Kuzanskiy ta'limotida haqiqat mutloq haqiqat emas, balki bosqichma-bosqich bilish jarayonidir.

Nikolay Kuzanskiy ta'limotida bilimning subyeksi va obyeksi bir-biriga o'tadi va birlashadi. Bilish jarayoni cheksiz jarayon bo'lib, bu jarayonda tafakkur haqiqatni to'la bilishga intiladi. Lekin unga yetisha olmaydi. Kuzanskiy fikricha tafakkurning haqiqatga intilishi ko'p burchakli shaklning doiraga intilishiga o'xshaydi, ko'p burchakli shaklning burchaklari ko'payib borgan taqdirda ham doira shakliga aylanmaydi. Xuddi shunday inson tafakkuri mutlaq haqiqatga erisha olmaydi. Ko'pburchakli shaklning doiraga aylanishi subyektning obyektga aylanishiga o'xshashdir. Subyekt obyekt munosabatlarini bunday tushunish panteistik qarashlardagi xudo va inson o'rtasidagi munosabatlarni yangicha talqin qilishga ham ta'sir etdi. Kuzanskiy fikricha, inson butun borliqdagi xudoni bilishga intiladi buning natijasida insonning tabiati ilohiylashib boradi. Xudo esa insonning ichki olamida tajalli eta boshlaydi. Natijada inson ilohiy odamga aylanadi. Xudo tabiatda qanday o'zini tajalli etsa, inson ham xudoni aynan shu shakllarda o'rganadi. O'sha davrning bilimlari ichida eng rivojlangani matematika bo'lganligi uchun Kuzanskiy ham hamma boshqa fanlarda ham matematika usullarini keng ishlatishni taklif qildi.

Makiavelli fikricha inson faqat taqdirga bo'ysunib yashashi xatodir. U o'z qo'lidan kelgan faoliyatni yuritishi kerak va bu

faoliyat orqali u o'z taqdiriga ta'sir ko'rsatadi. "Taqdir xuddi asov daryoga o'xshaydi, u yo'lida duch kelgan barcha narsalarni oqizib yuboradi. Ammo bu daryoning o'zani va oqimini bilgan siyosatchi ehtiyotkorlik bilan oldindan harakat qilishi mumkin. U xavf-xatarni oldini olish uchun daryoning ayrim joylariga to'g'on qurishi mumkin va bu to'g'onlar orqali o'zini xavf-xatardan asraydi. Taqdir o'yinlarida omad ko'proq tavakkal qiluvchilarga kulib boqadi" deb yozadi Makiavelli. Insonlar tomonidan sodir bo'ladigan buzg'unchiliklarga qarshi davlat qonun-qoidalar ishlab chiqaradi.

O'z falsafasining markaziga Tomas Mor axloqiy masalalarni qo'yadi. Uning fikricha jamiyatning rivojlanishi fuqarolarning halolligi, vijdonliliga bog'liqdir. Xudo insonni ozod va erkin qilib yaratdi va unga barcha narsalarning me'yor o'lchamini berdi. Toki inson o'z nafi dardida bu me'yorni unutar ekan baxt-sodatga yetishishi ancha mushkuldir. Boshqa jonzotlarga nisbatan xudo insonga o'z-o'zini anglash, o'z xatolarini tushunib yetish qobiliyatini ham bergan. Bundan kelib chiqib odamlar jamiyat tuzumini o'zgartirishlari va adolatli tuzum ham barpo etishlari mumkin. Baxt nima degan savolga javob berar ekanlar, utopiyaliklar Epikur ta'limotiga yon bosadilar va dunyoviy lazzatdan rohatlanishni baxt deb hisoblaydilar. Morning "Utopiya"sida o'rta asr xristian diniga xos bo'lgan tarkidunyochilik g'oyasini tanqid qiladi. Insonga berilgan buyuk ne'matlardan biri salomatligidir. Inson uning qadriga yetishi va asrab-avaylashi kerakdir. Utopiyaliklarga diniy e'tiqod va tafakkur bir-birini inkor etmaydi. Aksincha ular bir-birini to'ldirib turadilar.

Kampanella fikriga ko'ra, narsalar tashqi hodisalari jihatidan turli-tuman bo'lsa ham, ichki mohiyatiga yoki metfizikligiga ko'ra, yagona Ilohiyotga tegishlidir. Ilohiyot orqali ular bir-biri bilan sirli, ajralmas munosabatda bo'ladi. Ana shu narsalarning "simpatik" bog'liqligi yoki tabiiy magiya shuni taqozo qiladiki, hamma yaralgan narsaning asosida Yagona dunyoviy jon yotadi. Bu Ilohiyotning dunyoni yaratishdagi va boshqarishdagi universal qurolidir.

Dunyoviy jon bilan uning hodisalari o'rtasidagi bog'lovchi rolni naturfalsafiy kategoriyalar bo'lgan – makon, issiqlik, tortilish va itarilish tushunchalari o'ynaydi. Dunyodagi tabiiy mavjudotlarning Ilohiyot bilan va o'zaro metafizik muloqoti ongsiz yoki instinktiv tarzda sodir bo'ladi. Inson dinda ongli va erkin tarzda Ilohiyot bilan birlashishga intiladi. Insonning bunday yuksaklikka intilishi Ilohiyotning quyiga intilishi bilan birga kechadi. Donishmandlikning ilohiy timsoli sifatida Isoni olishimiz mumkin. Demak, insoniyatga ijtimoiy yagonalik sifatida diniy-mistik nuqtayi nazarni bog'lashi Kampanellani yoshlik chog'idanoq teokratik kommunizmga olib keldi.

Kampanella falsafada bilishda tajribani ahamiyati kattaligini va zaruratini ko'rsatadi. Ikki haqiqat masalasini ko'taradi, ya'ni Tabiat va Ilohiy Yozuv. Dunyoni nafaqat mushohada qilish, balki o'zgartirish insonning qo'lidan keladi. Inson erkin va qudratli mavjudotdir. Uning qalbi ilohiyotga monanddir. U o'zi yaratilgan tabiatdan ustun bo'la oladi. Kampanella Galileo Galileyni himoya qiladi. Koinotning cheksizligini qabul qilmaydi. Lekin dunyoning ko'pligini tan oladi. O'zining falsafiy antropologiyasida Kampanella ilk insonparvar-gumanistlarning g'oyalarni davom ettiradi.

Renessans davri insoniyat bosib o'tgan tarixiy taraqqiyot yo'lining eng muhim davrlaridan biridir. Bu davr jahon sivilizatsiyasi taraqqiyotiga ulkan hissa qo'shganligi, yangicha fikrlash tarzining shakllanganligi bilan xarakterlidir. Yangicha fikr yuritish madaniyati antik zamon, o'rta asr fikrlash madaniyatidan tubdan farq qildi. Cherkov tomonidan o'rnatilgan rasm-rusumlar va urf-odatlariga qarshi chiqish, tabiatshunoslikning rivojlanishi, insonga oliy qadriyat sifatida qarovchi gumanistik g'oyalarni yuzaga kelishiga turtki bo'ldi. Renessans davri dunyoqarashining antik va o'rta asrlar davri dunyoqarashidan farq qiladigan eng muhim xususiyatlaridan biri uning san'atga asoslanganligidir. O'rta asr falsafasining negizida din turgan bo'lsa, Renessans davri dunyoqarashining markazida badiiy-estetik did ustunlik qiladi.

O'rta asr sharoitida kishilar o'rtasidagi munosabatlarda ularning qaysi tabaqa va guruhga, qanday kasbga mansubligi yoki din bilan aloqadorligi muhim ahamiyatga ega edi. Shuning uchun ham kishilar dunyoqarashida guruh yoki tabaqa, kasb-hunar yoki din nuqtayi nazari, ehtiyoji, manfaati hukmronlik qilardi. Uyg'onish davriga kelib, har bir kishining o'zi mustaqil fikr-mulohaza yuritadigan bo'ldi. Mustaqil fikr yuritishning vujudga kelishi ularning ijtimoiy turmushdagi pozitsiyasini o'zgartirdi. Kishilar faoliyatida o'z kuch quvvati va qobiliyatiga ishonish, mag'rurlik kabi xislatlar mustahkam o'rin egalladi. Umuman olganda, Renessans davri jahon sivilizatsiyasini o'ziga xos layoqat, qobiliyat va iste'dodga ega bo'lgan burch, individuallik bilan boyitdi.

Uyg'onish davridagi madaniy va falsafiy fikrlarni rivojlantirishga alohida e'tibor berilishi lozimligi, ilmiy-falsafiy fikr rivojida XVI asr yangi davrning ikkinchi bosqichi sifatida o'ziga xos o'ringa ega. Ilm-fan markazi bu davrda Fransiyaga ko'chadi, chunki XVI asr oxiri va XVII asr boshlarida bu yerda ma'rifatchilik harakati keng quloq yoyadi. Uyg'onish davrida Rafael va Leonardoning kartinalarida, Petrarka va Ronsard she'riyatida, Bokkacho va Rableda real inson yulduzday yarqirab turdi. Monten tabiatining xususiyatlariga bo'lgan ko'p qirrali va so'nmas qiziqishida kashfiyotning quvonchli ekanligini his etish mumkin. U mutafakkir uchun nihoyatda jozibali mavzu va mo'jizadir, va muallif bunday mukammallikdan qoyil qolishdan charchamaydi. Uyg'onish davrida Rafael va Leonardoning kartinalarida, Petrarka va Ronsard she'riyatida, Bokkacho va Rableda real inson yulduzday yarqirab turdi. Xuddi shu qadar shov-shuvli, keng qamrovli, katta hajmli ravishda inson timsoli "Tajribalar" asari sahifalarida ochib berilgan. Monten uni jamoatchilikka nihoyatda sodda tarzda tanishtiradi: u o'zini timsolida ochib beradi va buning uchun mutaffakirdan maxsus harakatlar talab qilinmaydi, shunchaki samimiy bo'lish va "yog'ochoyoqda turmaslik" kifoyadir. Ehtimol, mutafakkir xuddi shu yo'sinda teng muvaffaqiyatga erishgan holda, o'z rejasini

amalga oshirishi mumkin edi, agar boshqa bir insonni namuna qilib olganda. Bu yerda tub farq yo'q: shunchaki mutafakkir o'zini yaxshiroq biladi.

Fransuz ma'rifatparvarlik harakatining ko'zga ko'ringan vakili, psixologik tahlil ustasi, mutafakkir Mishel Montening "Tajribalar" ("Les Essais") asari muallifining o'ziga xos jozibali kuch bilan singdirilgan izlarini o'zida mujassam etgan. Uyg'onish davrining tarixiy tajribasini chuqur aks ettirgan ushbu kitob eng yaxshi insonparvarlik intilishlarini o'zida mujassam etgan holda, haqiqatan ham bitmas-tuganmas hayotiy donolik xazinasiga va inson qalb sirlarini nozik kuzatishlariga aylandi. Hozirgi kunda ham u o'zining doimiy falsafiy, estetik, tarixiy, didaktik-pedagogik, filologik ahamiyatini saqlab kelmoqda. Aynan shuning uchun har bir o'quvchining ushbu kitob muallifining fikr parvozini va chuqur falsafiy mulohazalarini tushunishga bo'lgan hayotiy ehtiyoji va istagi sifatida tushunish mumkin.

Xuddi shu qadar shov-shuvli, keng qamrovli, katta hajmli ravishda inson timsoli "Tajribalar" asari sahifalarida ochib berilgan. Monten uni jamoatchilikka nihoyatda sodda tarzda tanishtiradi: u o'zini timsolida ochib beradi. Inson o'z fikrlari va ishlarining xo'jayinidir, faqat ular unga bo'ysunadi, ular uchun u, avvalambor, javobgardir. Agar u o'z hayotini, faoliyatini, kundalik hayotini atrofdagilar bilan muloqotni aql, adolat, ezgulik asosida tashkil qila olsa, rejalari va ishlarida tabiatga, shu jumladan, o'z tabiatiga bo'ysunsa, bu tamoyillar tabiiy ravishda jamoaviy hayotning tanasiga kiradi. Shu bilan birga Monten "Tajribalar" asarining ikkinchi kitobidagi XII maxsus bobini butun asarning deyarli oltidan biriga bag'ishlangan skeptitsizmni asoslash muammosiga bag'ishladi. Bunda bayon etilgan falsafiy g'oyalarni aql va imon o'rtasidagi munosabatlarga oid takliflarini to'g'ri va aniq tushunishga va tiklashga yordam beradigan asosiy muammo bo'lib xizmat qiladi.

Monten "Tajribalari"ning asosiy mohiyati insonni o'zi anglash uchun o'ziga va o'z ongiga tajribalar o'rnatishga urinishdan iborat. Axir, inson o'zining asosiy prinsipida narsalarning mohiyatini bilmaydi; "agar biz narsalarni qanday bo'lganligini bilsak, ularni

xuddi shunday qabul qilgan bo'lar edik"¹¹³. Aql-idrok shubhalar bilan doimiy o'zaro aloqada ishtirok etish bilan birga, o'z-o'zidan chekinib, mavjud bo'lgan barcha narsalarni tushunishga intiladi. Shuni ta'kidlash kerakki, aynan Monten o'zining "Tajribalar" asarida Rene Dekartning falsafiy pozitsiyasida fundamental asos olgan yangi metafizikaga yo'l ochdi.

Dunyo doimiy ravishda o'zgarib turishi va inson uni tashkil etuvchi element ekanligi sababli, u doimo o'zgarib turadi. Monten insonni buyuk kuch va hurmat bilan ajablantiradigan sirli sinoat sifatida qabul qilmaydi. Shuningdek, u inson bilan bog'liq mavjud haqiqatni fojiali idrok etishga intilmaydi. Uning fikriga ko'ra, inson "hayratlanarli darajada behuda, chindan ham o'zgaruvchan va abadiy o'zgaruvchan jonzot"; "u qanday kurakda turmaydigan so'zlar bilan ifodalash zarurati bo'lsa, shunchalik kulgili", "farslar (ya'ni – qo'pol hazil) dagidek hazilkash" va hokazo. Insonni doimiy o'zgaruvchan mavjudot sifatida tushunish uchun tajriba zarur. Bular – "o'z ustidan amalga oshirilgan tajribalar" yoki "o'z-o'zi uchun uyushtirilgan tajribalar"¹¹⁴. Monten o'zining "tavsiflari"ga muvofiq ravishda jamiyat g'oyalari evolutsiyasini tahlil qilish imkoniyatini berish istagiga ishora qiladi. U bu o'zgarish jarayonini mustaqil ravishda kuzatib borish istagi haqida bo'ladi¹¹⁵.

Mutafakkirning fikriga ko'ra, tashqi dunyo teatrning sahna-simon ko'rinishi bo'lib, u insonning ichki dunyosini, uning ruhini oydinlashtirishga hissa qo'shishi mumkin. Uning "Tajribalar" asarining asosiy mohiyati "ruhimizning sarg'ish yo'llarini izlash, uning qorong'u tubiga kirib borish, u yoki bu son-sanoqsiz eng kichik harakatlarini payqash – bu juda qiyin vazifa, bu bir qarashda tuyulishi mumkin bo'lganidan ancha qiyinroq. Bu kasb

¹¹³ Монтень М. Опыты. Книга 3. Издание подготовили А.С. Бобович, Ф.А. Коган-Бернштейн, Н.Я. Рыкова, А.А. Смирнов. 2-е издание. Ответственный редактор Ю.Б. Виппер. – Москва: "Наука", 1979. –С.271.

¹¹⁴ Монтень М. Опыты. Книги 1,2. Издание подготовили А.С. Бобович, Ф.А. Коган-Бернштейн, Н.Я. Рыкова, А.А. Смирнов. 2-е издание. Ответственный редактор Ю.Б. Виппер. – Москва: "Наука", 1979.-С.242.

¹¹⁵ Савицкий С. Праздность и свобода по Монтеню // Философско-литературный журнал Логос. – 2019. – Т. 29. – № 1(128). – С.192.

yangi va g'ayrioddiy bo'lib, bizni kundalik hayot faoliyatidan, eng keng tarqalgan ishlardan chalg'itadi. Bir necha yillardan buyon, mening barcha fikrlarim o'zimga qaratilgan, chunki men faqat o'zimni o'rganaman va tekshiraman, agar boshqa narsani o'rgansam, bu kutilmagan tarzda o'zimga tatbiq etish, aniqrog'i, o'z vujudimga kiritish demakdir"¹¹⁶.

Montenning fikricha, o'zgaruvchan narsalarning tashqi muhiti, o'z-o'zini boshqarish va o'z "men"ini anglash uchun faylasufning o'z-o'zini anglashdagi uslubiy harakatlarini takrorlab, intellektual yuk hosil bo'ladigan amaliy ma'noni yaratadi. Muallif doimiy ravishda o'ziga bo'lgan qiziqishi haqida gapiradi, atrofda bo'layotgan chin voqelikka emas. Muallif o'zining johilligiga ishora qiladi, lekin u buni kuchli va oliyjanob hodisa sifatida ko'rsatadi.

Monten hayotga to'g'ri yo'l vazifasini bajaradigan o'z-o'zini bilish jarayoniga o'ziga bo'lgan ishonch emas, balki faqat o'zining johilligi hissa qo'shishi mumkinligini ta'kidlaydi: "Hech qanday alohida qadr-qimmat, ta'kidlaydi Monten, unga xos bo'lgan barcha juda ko'p nomukammallik va zaif tomonlardan xabardor bo'lgan odamni mag'rurlikda ayblamaydi, ya'ni – inson mavjudligining barcha ahamiyatsizligini. Suqrot natijada o'zini o'zi anglash jarayonida o'ziga nisbatan nafratga botdi, unga donishmand unvoni berildi. O'zini xuddi shu tarzda biladigan kishi, o'z bilimlari natijalari haqida gapirishdan qo'rqmasligi mumkin"¹¹⁷.

Monten aql haqida fikr yuritar ekan, undan foydalanish me'yorlarini aniqlashga intiladi. Uning fikricha, aqlni ma'lum me'yorgacha ishlatish foydali, bu me'yordan o'tgach, aql ham ish bermay qo'yadi. Masalan: Xudo haqidagi tushunchani keltiradi. Xudo borligini, diniy aqidalarni aql yordamida asoslab berish, diniy aqidalarning ratsionalistik sistemasini vujudga keltirishga

116 Монтень М. Опыты. Книги 1,2. Издание подготовили А.С. Бобович, Ф.А. Коган-Бернштейн, Н.Я. Рыкова, А.А. Смирнов. 2-е издание. Ответственный редактор Ю.Б. Виппер. – Москва: "Наука", 1979.-С.198-199.

117 Монтень М. Опыты. Книги 1,2. Издание подготовили А.С. Бобович, Ф.А. Коган-Бернштейн, Н.Я. Рыкова, А.А. Смирнов. 2-е издание. Ответственный редактор Ю.Б. Виппер. – Москва: "Наука", 1979.-С.201.

urinish bema'nilikdan boshqa narsa emas. Shu bois Monten Xudo haqidagi tushunchalarni insoniy belgilardan ozod qilishga urinadi.

O'zini bilish istagi doimiy ravishda Montening ichki nutqining dialogini yuzaga keltiradi. Bu o'ziga xos tanishning yangi ma'nolarini ochib beradigan chizgilar polifoniyasi bilan ajralib turadi. Bunday faol taranglik muallifning o'ziga xos "Men"i orqali o'zini egallash va tushuntirishga urinish bilan tavsiflanadi.

Shunday qilib, inson uchun o'zini kashf etish jarayoni "o'zida" amalga oshiriladigan eksperimental faoliyat doirasida amalga oshiriladi. Monten ta'kidlaganidek, inson hayot faoliyatini olib boradigan empirik holatlar tufayli doimiy o'zgarishga duch keladi.

Monten ta'kidlashicha, har bir kishi boshqalardan o'zining xislatlari va fazilatlari bilan ajralib turadi. Insonning o'ziga xos fazilatlari butun umri davomida o'zgarib turadi. Bu o'zgarish ma'lum ratsional axloqiy qoidalar asosida bo'lishi shart. Demak, Montening yetuk axloqli shaxs nazariyasida inson kamolotida aqlning o'rni beqiyosdir.

O'z-o'zini tekshirish uchun savollar:

1. Renessans va gumanizm nima?
2. Antropotsentrizmga ta'rif bering.
3. Gumanizm nimani ilgari suradi?
4. Utopiya nima?

7-mavzu. Musulmon falsafasida inson tafsiri

Режа:

1. Musulmon madaniyati va uning o'ziga xos xususiyati.
2. Sunniylik: mutakallimlik, mu'tazalliylik va shialik ta'limotlarida inson borlig'i.
3. Tasavvufda komil inson haqidagi mulohazalar.
4. Inson ruhiyati erki, inson ichki olami, hislari.

Tayanch iboralar: *mutkallimlik, mu'tazalliylik, "ruh", "qalb" va "aql" to'g'risida, jismoniy, aqliy, nafsoniy, ruhiy quvvatlar, tasavvuf antropologiyasi.*

Sharqning, xususan, O'rta Osiyo hududida yetishib chiqqan tasavvuf ilmi vakillarining ilmiy merosida inson, uning mohiyati, ma'naviyati muammosi asosiy o'rin olganligi sababli, jumladan, insonni yuksak axloqiy-ma'naviy komillikka ko'tarishda tarbiyaning ahamiyati katta ekanligi alohida e'tirof etilgan. Insonning insoniyligini belgilaydigan asosiy yo'l – tarbiya va ma'rifatdir. O'rta Osiyo mutafakkirlari ta'lim, tarbiyaga e'tibor barcha davrlarda ham ustivor ahamiyat kasb etgan¹¹⁸.

O'rta Osiyo hududida ilk tasavvuf tariqati – “hakimiya”ning asoschisi Hakim at-Termiziyning ilmiy merosi ilm-fan, xususan islom dini rivoji uchun muhim o'rin tutadi. Hakim at-Termiziy inson ma'naviyati haqidagi fikr-mulohazalarini o'zining mashhur “Al-Jomi' as-sahih” asaridan tashqari “Shimoili Nabavariya” (“Payg'ambar alayhissalomning shakl va sifatleri”), “Kitob uz-Zuhd” (“Zohidlik kitobi”), “Asomi'u as-sahoba” (“Sahobalarning ismlari”), “Al-asmo' valkuno” (“Ismlar va kun'yalar”), “Kitobul ilal” (“Illatlar kitobi”) va boshqa kitoblarida bayon etdi.¹¹⁹

Uning “Navodir al-usul” asarida ayrim kimsalarning goho o'zini o'jiz va notavon deb his qilishi, o'zini xo'rlangan deb bilishining asosiy sabab qilib, “Insonning umidsizlikka tushishi

¹¹⁸ Xolmo' minov J.M. Qiyosiy tasavvufshunoslik. Monografiya. – Toshkent, 2016.

¹¹⁹ Abu Iso Termiziy. Sahihi Termiziy. Tanlangan asarlar. – Toshkent, 1993. – B. 8.

bu uning Allohni bilmaganidandir”¹²⁰, – deb ko’rsatadi. Alloh insonni yaratib, nega umidsizlikka tushiradi degan savol tug’iladi. Bunda alloma aytmoqchiki, Allohni tanigan banda zinhor umidsizlikka tushmaydi, u doim Allohga suyanadi. Inson taqdiridan nolish bandaga xos ish emas, inson taqdiridan emas, o’zini umidsizlik botqog’iga kishanlagan – nafsidan o’pkalashi kerak. Shuningdek, asarda inson butun umr sinovlarda sinalib, Allohning imtihonidan o’tadi. “Navodir al-usul” bayonida “Alloh bandasiga bu dunyoda boyluk, faqirlik, izzat, ulug’lik va tubanlik kabi xislatlarni ato etib, ularni imtihon qiladi”¹²¹.

Alloma insondagi ichki xilqatlar “ruh”, “qalb” va “aql” to’g’risida ham purma’no hikmatlar qoldirgan. Uning fikricha, “ruh” ning qarorgohi inson boshida, nafsning qarorgohi inson qornida bo’ladi. “Qalb” Allohning rahmatini, Uning nuri xususiyatlarini va bulardagi sirlarni idrok etadi. “Aql” esa Allohning tadbiri va uning xususiyatlari hamda undagi hikmatni anglaydi. “Qalb” “aql” ustida hukmdordir. Keyinchalik allomaning qarashlarini Ibn al-Arabiy rivojlantirib: “Inson dunyosining asosi – “qalb”dir, uning vaziri – “aql”dir”,– degan qarashni ilgari suradi¹²².

Hakim at-Termiziyning “Manozil ul-iboda” asarida Alloh bandalarining yetti manzili haqida so’z yuritiladi. Asarda har bir manzilning asl xususiyatlari, ularning talablari, maqomi va mavqeyi bayon etilgan. Har bir manzilda inson nafsga duch kelib, manzilga yetmoqlik uchun inson shu nafs bilan kurash olib borib, uni yengishga undaydi. Asarning umriboqiyliigi ham shunda, ya’ni nafs insonni ko’zini ko’r, quloqlarini kar qiladi, unga qarshi kurash esa “qalb” ko’zini nurli qiladi, zotan bu insonni teran mushohadaga yetaklaydi. Ushbu asar insonni islomiy ma’naviyatni anglashga, yosh avlodni kamolot sari mushohada etishga da’vat etadi.

¹²⁰ Tursunov S., Murtozoyev B. Termiziyning ilmiy tafakkuri. – Toshkent: O’zbekiston, 2016. – B. 74.

¹²¹ Abu Iso Termiziy. Sahihi Termiziy. Tanlangan asarlar. – Toshkent, 1993. – B. 50.

¹²² Ibrohimjon Usmonov. Navodir al-usul hikmatlari. – Toshkent: Fan, 2009. – B. 119.

Hakim at-Termiziy o'z asarida Allohning bandalarini uch toifaga ajratadi, bular: Allohning mahbuslari – mo'minlar, shahvatning mahbuslari-fosiqlar, shaytonning mahbuslari – kofirlardir. Xullas, ushbu asarda bandaning eng katta jihodlaridan biri – o'z nafsigga qilingan jihod ekanligi, haqiqiy mo'min banda esa Allohga yaqinlik maqomiga erishish uchun bir necha mashaqqatli sinovdan o'tishi kerakligi, bu imtihonda “xurmo bargigek yo-nishi” mumkinligiga qaramay iroda orqali Allohning madadiga tayanib bosib o'tib, “qalb nuri” ila manzilni yakunlashi bayon etilgan. Asarning qiymati ham, uning bandani Allohga ixlos, chin e'tiqod, itoat, so'ng ilmga amal qilishlikni targ'ib qiladi.

Allomaning “Navro'znoma” risolasi alohida tahlil etish uchun muhim manba hisoblanadi. Risolada tabiat va jamiyat, tabiat va insoniyat aloqalari, ular o'rtasidagi mutanosiblik va nomutanosiblik holatlari, shuningdek, tabiat mo'jizakorligi oldida insonning ojizligi bilan bayon etiladi. Insoniyatning necha asrlik turmush tarzi, ularning hayotiy tajribalari mujassam etilgan. Sharq olamida yetti raqami ulug'lanib kelingani, hatto inson a'zolarini ham yetti sayyora bilan nomlangan. Masalan, orqa miya – Zuhul, qalb (qon aylanish tizimi) – Quyosh, oshqozon – Oy, bosh miya – Mirrix, o'pka (nafas yo'llari) – Atorud, jigar – Mushtariy, buyrak – Zuhra. Allomaning fikricha, inson tabiatida ham yettita xulq mavjud: g'azab, rag'bat, raxbat (hadik, qo'rquv), shahvat, g'aflat, shak, shirk. Shuningdek, “Ixtilojoti a'zo” deb nomlangan risola debochasida inson sochi yoki ko'zining rangi, bundan tashqari, qosh, kiprik, yuzining ranglari va ularning inson tabiatiga, fazilatiga, xususiyatiga ta'siri haqida sharh berilgan.¹²³

XIV asrda Muhammad ibn Muhammad Naqshband (1317–1389) “Naqshbandiya” tariqatiga asos solib, uning ta'limotiga ko'ra solik yo'lini hayotdan ajralmagan holda, inson turmush tarzi bilan chambarchas bog'lanishga egadir. Bahouddin Naqshbandning quyidagi beshta: “Hayotnoma” yoki “Arbobi urfon”, “Dalilul-oshiqin”, “Al-avrod al Naqshbandiya”, “Xadiyyat

¹²³ S. Tursunov. B. Murtozoyev. Termiziyarning ilmiy tafakkuri. – Toshkent: O'zbekiston, 2016. – B. 46.

us-solikin va tuhfat ut-tolibin”, “Tanbeh al-g’ofilin” asarlari ilmiy meros sifatida talqin etiladi. Ushbu ta’limot o’zining soddaligi, hayotiyliigi va insonning jamiyatdan ajralmagan holda o’z kasb-hunari bilan halol yashashga chorlov sifatida boshqa tariqatlardan ajralib turgan. Xususan, naqshbandiya tariqati “safar dar vatan”, “xilvat dar anjuman”, “dil ba yor, dast ba kor”, “ho’sh dar dam, nazar ba qadam” kabi ham irfoniy, ham amaliy shiorga asoslanadi¹²⁴.

Naqshbandiya ta’limotining asosida “dil ba yoru, dast ba kor” shiori yotadi. Naqshbandning fikricha, bandaning Allohga sirtidan turib e’tiqod qo’yish, imyon mustahkamligi, Haq taologa sidqidildan itoat etish, ixlos va ma’naviy kamolot asosiy o’rin egallaydi. Axloqiy poklik, qanoatli, xalq g’ami bilan yashash, mehnatsevarlik, sabrli bo’lish, o’zi nazorat qilib borish, olgan bilimlarini dilda mustahkamlash, umrning har bir damini savob ishga, har bir nafsni ma’naviy kamolot uchun sarflash, hatto ixtiyoriy faqirlik bilan Allohga intilish yuksak fazilat hisoblanadi. Bahouddin Naqshband odamning qadrini mansabi, boyligi bilan emas, ma’naviy komilligi bilan o’lchaydi. Unda hunar, kasb egallab, o’z mehnati bilan halol luqma yeb yashash talab qilinadi, tilanchilik, darbadarlik bilan kun kechirish sufiy uchun isnod sanaladi. Inson hamma yumushni o’zi qilishligi, uyda xizmatkor saqlash, o’zganing mehnatidan foydalanish (ekspluatatsiya) ham taqiqlangan.

Alloma tariqat haqida quyidagi so’zlarni keltirib o’tadi: banda yo jazba, yoki suluk yo’li bilan tarbiyalanadi. Bu bandaning ixtiyoridagi tanlov sanaladi. Bu tariqatni tanlaganlar orasida ba’zilarining dillarida muhabbat urug’i mavjud, ammo dunyoviy aloqalar tufayli rivojlanmay, o’smay qolgan. Tariqatning vazifasi ularning dillaridagi o’sha aloqalarni sindirib tashlash hisoblanadi. Aksincha, ba’zilarning qalblarida esa muhabbat urug’i yo’q. Bu qalblarda muhabbat urug’larini yuzaga keltirmoqlik ham tariqat ishidir. Naqshbandiya ta’limoti esa bandani Suyukliga yetkarishga vosita hisoblanib, ushbu yo’lga kirganlar oxirida bu

¹²⁴ Abdulhakim Shar’iy Jo’zjoniy. Tasavvuf va inson. – Toshkent: Adolat, 2001. – B. 49.

sulukdan ayrilib, Allohga yetishlik musharraf bo'ladi. Bu yo'lda insonga faqirlik katta yordamchi bo'ladi. Banda nimaga erisha ham shu sifati bilan erishishi aytiladi. Suluk yo'lga endigina qadam qo'yan inson, avvalo, odamlarning so'ziga quloq solish lozim. Agar ular Allohdan gapirayotgan bo'lsalar, vujudim bilan tinglash kerak, aksincha bo'lsa bunday odamlardan uzoqlashish kerak. Bu yo'lni tutguvchilar nimaga erishgan bo'lsa, Qur'oni karim oyatlari va hazrat payg'ambar alayhissalom hadislariga amal qilganlik orqaligina bo'ladi. Bu amaldan biron natijaga erishmoq uchun taqvo qilib, shariat qoidalariga azimat bilan rioya qilmoq, ahli sunna val jamoa asoslariga amal qilmoq hamda bid'atlardan qochmoq kerakligi uqtiriladi. Bu suluk egalari tavhid siriga erishmoq mumkin bo'lmasa ham ma'rifat siriga erishmoqligi mumkin. Suluk shiori esa quyidagicha bo'lishi lozim: "Dast ba kuru dil ba Yor, tan dar bozoru dil ba Yor" – qo'ling ishda, ko'ngil Allohda bo'lsin, tan bozorda bo'lsa ham ko'ngil Yor-da bo'lsin". Bu yo'lda inson hoy'u havasga berilmasligi, nafs ahli tutgan ishlar asosining sababchisi zalolat ekanligi va inson qilajak ishlarida niyatni to'g'ri qilish u uchun eng muhim narsa hisoblanadi. Kishi o'zining nafsiga tuhmat qilishi kerak, shu orqali o'z nafsining yomonligini taniydi, uning hiyla-nayrangini anglaydi, bunday qilish insonga bu yo'lda yurishlik oson bo'ladi. Bu ish insonda hatto o'zgalarning gunohini ham o'zlaridan deb bilish hollari ko'p bo'ladi. Banda uchun musulmonlik – bu iloji boricha hukmlarga bo'ysunish, taqvoga rioya qilish, amalni bajarishga intilish va bekorlikdan uzoq bo'lib, bularning hammasi nuri safo va rahmat hamda valoyat darajasiga yetishish vositasi sanaladi. Agar bu yo'l toliblaridan bir guruhi bir-birovlari bilan hamsuhbat bo'lsalar, bu suhbatda xayr-u baraka ko'p bo'ladi. Solik bu ishga doimo amal qilinsa, oxiri haqiqiy iymon bilan yakunlanadi... Xoja Bahouddin Naqshband tariqatida iymonga quyidagicha ta'rif qiladi: "Iymon – qalbni Allohdan boshqa o'ziga rom etuvchi foydali va foydasiz narsalardan uzib, Haqqa bog'lashdir"¹²⁵.

¹²⁵ Alisher Navoiy. Nasoyim ul-muhabbat. Alisher Navoiy nomidagi Til va adabiyot instituti. – T.: O'zbekiston, 2012. – B. 127.

Uning “Al-avrod al Naqshbandiya” asari necha yillar ilm-fanda o‘rganilmagan bo‘lsada, Ali ibn Ahmad al-G‘uriy yozgan sharh – “Sharhi avrod” asari keng jamoatchilik qiziqishiga sabab bo‘ldi. Asarda banda barcha ilmlarni qodir emasligi, bandaning ilmlari ma‘lum hududga egaligi, faqat Allohgina barcha ilmlarni o‘rab olgan va barcha narsalar adadining hisobi Unda ekanligi aytilgan. Banda Allohdan o‘z ilmini o‘rganishga, Uni fahmlashga qobilyat berishini, shukr qilishga, serduo va gunohlardan qaytuvchilar qatoridan qilishlikka, toatli, mutavoze‘-kamtar bo‘lishlikka, behuda so‘zlashlikdan asrashni doimo so‘rashligi uqtiriladi. Insonning badxulq xislatlari – nafrat, o‘zgalarni yomon ko‘rishni yuragidan uzoqlashtirish, qalbida kina, fasod, g‘azab saqlashmasligi aytiladi. Chunki ular “qalb hijobi” deb hisoblaydi. Xususan, asarda eng katta g‘am – sarosimalik deb ta‘kidlaydi¹²⁶.

Naqshbandning e‘tiroficha, insondan talab qilinadigan asosiy narsa – o‘z qalbini dunyo g‘uborlaridan tozalash, o‘z nafi bilan kurashish, qalbda Alloh nomlarini takrorlab yurish shart qilindi. Ushbu tariqat Yassaviya tariqatidan farqli ravishda inson Allohni zikr qilishda “zikri xufiya” (yashirin zikr tushish) bilan ajralib turadi.

Naqshband insonni yakkalikka emas, jamoa bo‘lib yashashga chorlaydi. U insonni suhbatdoshlar ichra bo‘lishga, bilmaganni bilib olishga, yuksalish, karomatlar sir-u asrori, ilohiyot olami nurlaridan bahramand bo‘lishlikka da‘vat etadi. Agar inson buning aksini qilsa, yakkalik insonni bilimdan, ma‘rifatdan mahrum qilishini ta‘kidlaydi.

Islom dunyosining aqtobi arbaa (to‘rt qutbi)ga mansub qodiriylik tariqatining muassisi Abdulqodir Giloniy ham o‘z asarida inson masalasiga to‘xtalib o‘tadi. O‘z davrining buyuklaridan bo‘lgan Hazrati Navoiyning yozishicha: “Shayx Muhyiddin Abdulqodir Jiliy (q.s.) karomatlari tavotur (uzluksiz)... jahon shayxlarining birortasiga bunday karomatlar zohir bo‘lmagan”¹²⁷.

¹²⁶ Xoja Bahouddin Naqshband. Al-avrod al Naqshbandiya. Gulchehra Navro‘zova tarjimai. // Buxoro mavjlari jurnali, – Buxoro, 2008. – B. 41.

¹²⁷ Alisher Navoiy. Nasoyim ul-muhabbat. –Toshkent: O‘zbekiston, 2008. – B. 180.

Abdulqodir Giloniyning tasavvuf ilmiga oid “Sirrul asror” va “Sirrul fi yahtajju ilayhil abror” (“Aziz va pok kishilar toifasining ehtiyojlarini atalgan sirlarning siri”) mavjud. Uning “Maktuboti Giloniy” yozishmalarida insonning eng muhim “a’zosi” – qalb hisoblaydi. Uning ta’kidlashicha, “Ey inson! Qalb bir qandil kabidirki, undan nur taralmog’i zarur. Bunday taralayotgan nurga, har saboh atrofni yoritadigan quyosh va uning ziyosi misol bo’la oladi. Qalbingdagi ana shu ziyoni topishga kirish” deb ta’rif beradi.

Abdulqodir Giloniy inson ma’naviyatida qozonish kerak bo’lgan xislat – irfon, ya’ni ma’rifat tuyg’u deb tushuntiradi. Inson bilish doirasi cheklangan, chunki faqatgina ushbu dunyoni bilgan idrok, undan olislarni seza olmoq uchun yetarli emas. Unga bir boshqa tushuncha va o’zgacha bir hissiyot kerak. Bu (idrok sohibi) faqat ko’z o’ngidaginigina ko’ra oladi. Ko’rilajak narsaning ustiga biror parda tortilsa yoki biror to’siq chiqib qolsa ko’rolmay ham qoladi. Ya’ni gap zohiriy va botiniy ilmlar haqida ketmoqda. “Ma’rifat”ga erishmoqlik ham oson emas. Faqat, erishmoq uchun inson qalabda sodiq basirat ko’zini ochmoq kerakki, mushohada etmoqlikni va fikr yuritmoqlikni talab etadi.

Naqshbandiya tariqati yirik vakili – Abdulxoliq G’ijduvoniyni falsafiy–irfoniy merosida dunyoviylikni o’zida singdirgan, insonning ilm-ma’rifat, oliy axloq, ma’naviy yuksalishga intilish g’oyalari teran ifodalanganligi bilan ajralib turadi. Uning “Odob-i tariqat”, “Vasiyatnoma”, “Maqsad as-solikin” kabi tasavvufiy risolalarida insonning bu dunyodagi vazifasi haqida so’z yuritiladi¹²⁸.

Abdulxoliq G’ijduvoniyni “Vasiyatnoma” risolasida soliklarni o’z nafsini tiyish, kam uxlab, kam yeyish va keragidan ortiq gapirmaslikka chaqiradi. U inson yomon insonlarga ham yaxshilik qilishga mehr-oqibatli bo’lish kerakligi uning e’tiborga sazavor fikrlaridan biri sanaladi. Uning fikriga ko’ra, agar biron kishi boshqa odamning ko’nglini og’ritgan yoki unga ozor bergan,

¹²⁸ Abdulxoliq G’ijduvoniyni va tasavvuf. Ilmiy konferensiya maqola va tezislari. – Toshkent, 2003. – B. 10.

zarar yetkazgan bo'lsa, zinhor undan qasd olish fikrida bo'lmaslik kerak. Aksincha, inson o'zgalarga ozor bermasdan, iloji bo-richa xayrli ishlar bilan mashg'ul bo'lgani ma'qul. Bu dunyoda inson fursatni boy bermaslikka, kishilarni har bir daqiqadan unumli foydalanishga da'vat etadi, jamiyatga foyda keltiradigan ishlar bilan shug'ullanish lozimligini ta'kidlaydi.

Xojagonlar nafs tarbiyasiga alohida e'tibor berib, nafs insonni fano darajasiga olib kelishini isbotlashga harakat qilganlar. Unga ko'ra, banda ixtiyori to'la ravishda ilohiy ixtiyor bilan uyg'unlashib, bandaning asosiy maqsadi Haq rizoligiga erishish hisoblanadi. Tariqat peshvolarining fikricha, insonga barcha jismoniy, aqliy, nafsoniy, ruhiy quvvatlarni boshqara olish, o'z-o'zini anglash va o'zining mikroolamida makroolamni ilohiylikni joylashtirishning eng afzal yo'llarini izlab topganlar. Qalbdagi ilohiy fayzni to'plash, insondagi mavjud zaxiralarini ochish, ularni borliqni go'zallshtirish kabi ezgu ishlarga safarbar etish uchun "Nazar bar qadam" rashqasi asosida qo'l va oyoq quvvatini jismonan va ruhan to'g'ri yo'naltirgan.

Abdulxoliq G'ijduvoni o'n nur ta'limoti orqali inson qalbida o'nta nurni mujassam etish mumkinligini ko'rsatdi. Komil inson qalbida iymon, islom, tavhid, ma'rifat, hidoyat, yodkard, bozgasht, nigohdosh, yoddosht, shayx nurlari tajalliy etgan bo'lib, bundan inson butun mavjudotga ilohiy ishq bilan mushohada, nazar, munosabat qila oladigan bo'ladi¹²⁹.

Uning fikricha Haqning maskani insonning o'z qalbi, ko'ngli bo'lib, bu dunyodagi ko'plikning yagonalik jihatin, yagonalikning abadiy aslini anglagan kishi Haqqa yaqinlashadi. Kimki ko'plik olamida Yagonalikni nazorat etsa, kimki sanoqsiz jonlarda Yagona abadiy hayot, Ruh, Jonni ko'rsa, kimki turli shakllar olamida Yagona Mutlaq Vujudni payqasa, u abadiy baxt-saodatga erishib, oromlik holatiga yetishadi. Haq vasliga yetishishni niyat qilgan inson uchun zaruriy shartlaridan biri qalbni, ko'ngilni poklash, soflash va odamlarga, barcha tirik mavjudotlarga yaxshilik, mehribonlik qilish kerakligi uqtirilgan.

¹²⁹ N. Safarova. Xojogon tariqatida komil inson masalasi. Ilmiy maqolasi. – Toshkent, 2003. – B. 12.

Islom dinining insonparvarlik mohiyatida o‘z hissasini qo‘shgan mutasavvufchilardan biri, “Porsoiya” ta’limoti asoschisi Muhammad Porsoning falsafiy-irfoniy qarashlari inson kamoloti uchun pozitiv ta’sir ko‘rsatgan. Porsoning “Tahqiqot” asarida “وجود” “vujud” haqiqati “Mutlaq borliq”¹³⁰ dir. Ahadiyatdan “واحدیات” vohiyatga, vohiyatdan “ربوبيات” rububiyatga va undan “jome’ai insoniyat” ga tajalliy qilib, “حضارات کلی” “xazoroti kulliya”ni tashkil qilishi haqidadagi “tajalliy” (“in’ikos”) nazariyasini ishlab chiqadi. Bu tajalliyotdan Olamdagi barcha moddiy va nomoddiy narsalar vujudga keladi va ular doimiy o‘zgarishda bo‘lib, “اروج” “uruj” takomillashishda bo‘lishi ta’kidlangan. Mutasavvufning “Tahqiqot” asaridagi “Haq o‘zining vujudi bilan ashyolarga shakl va tamoyillar kiydirdi. O‘zining vujudi nuri bilan ularni ko‘rinadigan qilib qo‘ydi. O‘zining shuhudi baqosida boqiy bo‘lishlari uchun tajalliy etdi. O‘zining uluhiyatining (ilohiy mutlaqiyat) dalili uchun vahdatda kasratni (birlikda ko‘plikni) joylashtirdi”¹³¹ degan irfoniy-falsafiy g‘oyasini kiritdi. Muhammad Porsoning Alloh odamni yerning barcha tomonlaridan olingan bir siqim tuproqdan yaratgani sababli, odam avlodi yerning turiga o‘xshab, “qizil tanli”, “oq tanli”, “qora tanli” deb tadqiq qiladi. “Yerning yumshoq, qattiq, nopok joylari bo‘lgani kabi insonlar ham turlicha bo‘lib, pokiza tuproq odamlari muloyim, karomatli, ulug‘ xislatli bo‘lib, ular orasida hur va erkin mukarram kimsalar bo‘lishi”¹³² haqida aytib o‘tilgan. Shuningdek, kitobning “Qolibi odamiy” (“odam andozasi”) deb nomlangan faslidagi inson qolipi tuproqning makoni zohir va ayon ekanligi, suvning makoni alohida bo‘lib, latifligi, bu latiflik suvning latofatiga o‘xshashligi, suvning havoning makoni o‘ziga xos bo‘lib, suvning makonidan ham latifroq ekanligi, havoda olovning makoni bo‘lib, u ham havoning makonidan latifroqligi hamda “ruh” ushbu barcha

¹³⁰ Muhammad Porso. Tahqiqot. Buxoro. // Markaziy AKM Sharq qo‘lyozmalari bo‘limi. – inv № 137. – B. 74.

¹³¹ Muhammad Porso. Tahqiqot. Buxoro. // Markaziy AKM Sharq qo‘lyozmalari bo‘limi. – inv № 137. – B. 3.

¹³² Muhammad Porso. Tahqiqot. Buxoro. // Markaziy AKM Sharq qo‘lyozmalari bo‘limi. – inv № 137. – B. 88.

zarlarning zari, haqiqat va mavjudligi to'g'ridagi g'oyalar ilmiy tahlil etilgan. Xususan, "mohiyati ruh misoli bo'lasad mohiyati Haq ast"¹³³, ya'ni "ruhning mohiyati misoli jasadda Haqning mohiyati kabi" – degan talqin inson borlig'idagi har bir unsur o'z makoniga ega hamda "Ruh" mohiyatini barcha unsurlar ichida muhim ekanligi ta'kidlanadi.

Porsoning "Tahqiqot" asarida shuningdek, "Dar adl va hikmat bad onki, harchi xudoyi taolo ofaride ast. Dar haqqi odamiy chohor qismat. Yaki onki, ham dar in jahon sudmand ast va ham dar on jahon chun ilm va xulqi neyku dar in jahon ne'mat bihaqiqati on ast"¹³⁴. Ya'ni, "Hikmat va adolat Undan keyingi, har bir narsaning yaratuvchisi Allohdir. Muhammad Porsoning "Faslul-xitob" asarida inson nuqsonlari quyidagilardan iborat:

I. Insonning banda ekanligi.

II. Insonning borlig'i Alloh borlig'ining o'zidan emas, balki u yaratilmishdir.

III. Insonning johilligi uning nuqsonlarining avvalidir.

Muhammad Porsoning fikricha, "inson" nomi bilan yaratilgan mavjudot uch xil bo'ladi: aqli to'liq shakllangan va aniq bo'lmagan tasavvurlarga qaram odam, turli e'tiqodlarga taqlid qiluvchi odam va o'zining nafsoniy istak-mayllariga qarshi kurashib, nafsini tozalagan va o'zining yomon sifatlaridan voz kechgan komil inson.

Asarda inson bilimlarini ham uch martabada hosil bo'lishi haqida fikr yuritiladi. Ulardan biri, "ilmul-yaqin" insonning mushohada shu'lasini ma'lum va muhaqqiq ravshanlashish va ro'yobga chiqish martabasidir. Ikkinchisi, "Aynul-yaqin" mushohada va mu'oyin (kuzatish) orqali bo'ladi, xayol va asmo al-husna bilan dil xotirjamlikka erishadi. Uchinchisi, "Aynut-tavhid" ya'ni Haqning yagonaligini bilish, Haqni tanimoqlik, unga erishishdir¹³⁵.

Muhammad Porsoning "Tahqiqot" asarida "Hazrati dil' konsepsiyasiga ko'ra, "dil' ilohiylik va insoniylik o'rtasidagi oxirat

¹³³ O'sha asar. – B. 81.

¹³⁴ O'sha asar. – B. 100.

¹³⁵ Muhammad Porso. Faslul-xitob. // Qo'lyozma. (Tarjima N.B.) – Kogon: Naqshbandiya, – Inv. 1443. – B. 98.

ko'zi ekanligi yoritilgan. Inson saltanati "Hazrati dil"ga har jihatdan bog'liqdir. Insondagi sifat o'zgarishi aynan dil orqali amalga oshishini asoslab bergan.

Sharq mumtoz adabiyotining yirik vakillaridan biri Farididdin Attor¹³⁶ insonning ilohiy olam sirlarini hech qachon tushunolmasligi o'zining qarashlari bilan tahlil qilishga uringan. "Agar odam Allohni bilsa, o'zining ham naqadar aziz, sharaflig' zot ekanligini tushuna boshlaydi. Buni tushuna boshlagach esa odam o'zidagi yomon fe'l-atvor, tuban qiliqlar, baxillik, ichi qoralik, badnafslig', boshqa insonlarga jabr-zulm qilish, kibr-u havo, jahlg'azab bilan kamtarin, sofdil odamlarning dilini og'ritish – inson ishi emasligini, odam tabiatiga nomunosib ekanligini tushuna boshlaydi"¹³⁷.

Farididdin Attorning fikricha, inson ilohiy sirlar olamidan tashqaridadir. Agar, ichkarida bo'lsa, bu olamda ahmoqona, gunoh ishlar bilan, vayrongarchilik bilan, jabr-zulm qilish bilan o'zini do'zaxga tayyorlamas edi. Shu sababli, sofdil insonlar bu dunyoda mashaqqatda yashaydilar¹³⁸. Insonlar bu moddiy olamda ko'rinmasdir, chunki bu Olam cheksiz va Haq shu qadar ulug', qudratliki Yaratuvchining olamlarni, hayotni qanday yaratganligini bilishga inson aqli ojizdir, yaxshisi – inson o'zini turli illatlardan poklab, Yaratganga shukronalar aytib yashashi kerakligini ta'kidlaydi. Attorning "Mantiq ut-tayr" dostonida nomi keltirilgan har bir qushning sifatlari inson sifatlari yanglig' o'xshatishlar va vazifalar taqsim qilib berilgan.

Inson gavhar (boylik)ni doimo sevadi, lekin "gavharning asli usti biroz bo'yalgan toshdir. Inson ana shu tosh savdosida (g'avg'osida, ishqida) dili toshday qotib qolibdi. Agar ustidagi

¹³⁶ Farididdin Attor Nishopur shahri yaqinidagi Kadikon qishlog'ida 1119-yilda tavallud topgan. Nishopur madrasalarida tahsil ko'rgan. Makka, Misr, Iroq, Shom shaharlarini kezib, so'fiy shayxlar kitoblarini o'rgangan. Attorning diniy-falsafiy qarashlari Ilohiynoma, Asromnoma, Musibatnoma, Haydarnoma, Muxtornoma, Xisravnoma, Sharqul qalb, Mantiqut tayr, Bulbulnoma, Ush-turnoma kabi dostonlarida bayon etilgan.

¹³⁷ Farididdin Attor. Mantiq ut-tayr. / Forsiydan Najmiddin Komilov va Mahkam Mahmudov tarjimasi. – Toshkent, 2009. – B. 28.

¹³⁸ O'sha asar. – Toshkent, 2009. – B. 169.

rangni ko'chirib tashlasang, gavhar bir tosh kabi bo'lib, qaysi insonkim rangi yo'q ekan, u shubhasiz, toshning o'zi bo'lib qoladi. Qaysi insondagi "ruh" bo'lsa, u rangni istamaydi, chunki mard (asl inson) tosh istamaydi"¹³⁹, – deb tushuntiradi.

Uning ta'kidlashicha, inson ma'naviy dunyosida insof najot sultonidir. Agar inson insof bilan ish qiladigan bo'lsa, bu bir umr namoz o'qib, boshini sajdaga qo'yishidan ko'ra yaxshiroq. Jahonda odamlarga beg'araz insof bilan muomala qilish, insonlarga bildirmay hojatlarini chiqarishdan ulug'roq savob, yaxshiroq javonmardlik yo'q. Kimki oshkora ravishda insof ko'rsatsa, bunday odamda riyo kam ko'rinadi. Inson Haq yo'lga kirsam boshqalardan insof talab qilmaydi, ammo o'zlarida insof ustuvor bo'ladi, u uchun inson borini bag'ishlaydi¹⁴⁰.

Farididdin Attorning e'tirof etishicha, inson tuproq va ruhdan tarkib topgan bo'lib, buning sababini Allohning o'zigagina ayon. Insonni ko'za, ilohiylik esa daryoga qiyoslash mumkin. Agar ko'zani suvga botirganda, uning ichi suvga to'lguncha quldirab ovoz chiqaradi, ammo ichiga suv to'lganidan keyin u ovoz chiqarmay qo'yadi, daryoga qo'shilib ketadi. Attor bundan shunday xulosaga keladi: biz aslimiz Ilohga yetguncha nola qilamiz, Ilohga yetgandan keyin esa, U bilan birlashib ketamiz, nolamiz ham tugaydi. Bundan tashqari, ko'zaning vujudi loydan, insonning vujudi ham shunday: uning ichi suvga, ya'ni ruhga to'la, loydan asar ham qolmaydi. Daryo ichida qalbing ham daryoga aylanadi, qalb ko'zi ochiladi¹⁴¹.

Abdurahmon Jomiyning insonparvarlikka yo'g'rilgan qarashlari uning qator asarlarida o'z ifodasini topgan. Uning "Nafohot ul-uns" asari tasavvuf tarixini o'rganishga katta manba hisoblanib, unda 616 ta mutasavvuf hayoti va faoliyati haqida ma'lumot berilgan bo'lib, ulardan 34 nafari ayollardir. Jomiy o'zining "Lavoyiq" ("Lavhalar") va "Sharqi Ruboiyot" asarlarida olamdagi

¹³⁹ Farididdin Attor. Mantiq ut-tayr. / Forsiydan Najmiddin Komilov va Mahkam Mahmudov tarjimai. – Toshkent, 2009. – B. 34.

¹⁴⁰ O'sha asar. – B. 100.

¹⁴¹ Abdulxoliq G'ijduvoniyy va tasavvuf. / ILmiy konferensiya maqola va tezislari. – Toshkent, 2003. – B. 14.

barcha narsalar (jumladan, inson ham) bosqichma-bosqich Xudodan emanatsiya yo'li bilan kelib chiqqanligi to'g'risidagi qarashlarini bayon etgan¹⁴².

Allomaning "Bahoriston" asari ham umuminsoniy aqidalar va insonparvarlik g'oyalarining ko'pligi bilan ajralib turadi. Jomiy o'zining insonparvarlik g'oyalarini obrazlar orqali ham, xususan, asosiy sujet chizig'idan tashqarida qoladigan chetga chiqishlar va muayyan boblarda ham ifodalab bergan. Mutafakkir bu asarda o'zining ezgu g'oyasini do'stlik, kechirimlilik, murosa va adolat kabi xislatlar orqali ochib berib, hikoyat, naql, go'zal baytlar bilan jamlangan sakkiz jannat ravzasiga qiyoslagan.

Jomiy asarda yozadiki, Iskandar bilan hakim suhbatida falsafiy tahlil qilsak, "Inson tani qindir, jon esa qindagi qilich. O'tkirlik va kesmoqlik qilichning ishi"¹⁴³. Inson xulqi xalqi bilan yaxshi bo'lmasa, uning badanidagi terisi o'z uchun zindondir, chunki o'z vujudi oh-vohdir, zindon uning oldida oromgohdir¹⁴⁴.

Jomiy "korxonayi ilohiy" tushunchasi bilan borliq olamini tushunib inson bu olamda yashar ekan "forig' o'lturmoq" – g'aflatda bo'lmoq "yaxshi ermasdur" deb, "Dil ba yorlik"ni "Dast ba korlik" bilan birga uyg'un, mutanosib, mustahkam aloqada bo'lishi lozimligi va bu yo'ldagi insonlar bironvi og'irini yengil qilish g'amida yurishi kerakligini ta'kidlagan.

Necha asrlardan buyon inson mohiyatini ochib berishda umuminsoniy qarashlari bilan ilm-fanda ulkan meros qoldirgan, Sharqning mashhur shoiri Alisher Navoiyning asarlari bashariyat uchun yirik manba sifatida o'rganish obyektiga aylangan.

Alisher Navoiyning umri oxirida yozilgan – "Mahbub ul-qulub" asarida o'z davri ijtimoiy – siyosiy voqe'likni hokim mafkura bilan yangicha talqin qilgan. Alisher Navoiy e'tirof etishicha, ushbu asar insonni ulug'lash, uni barkamol ko'rish, zamondoshlari va avlodlarga o'rnak bo'lish, yaxshilik va yomonlikni anglash, go'zallikni ardoqlashda, ezguliklarga intilish, chirkin xislatlar va

¹⁴² Anvar Choriyev. Inson falsafasi. – 1-kitob. – Toshkent. 2007. – B. 60.

¹⁴³ Abdurahmon Jomiy. Bahoriston. / Forschadan Sh. Shomuhamedov tarjimasi. – Toshkent: Yangi asr avlodi.2007. – B. 11.

¹⁴⁴ O'sha asar. – B. 15.

yovuzliklardan asranishda dastur ul-amal bo'lish nazarda tutilgan.

Ushbu asarning ikkinchi qismida insonning komillikka erishish yo'li, tasavvuf tamoyillari haqida fikr yuritiladi. "Ushbu qismdan yomonliklardan mosivo bo'lishning eng to'g'ri yo'li nafsni riyozat bilan mavh etib, sabr-u qanoat bilan pok yashash, ruhni chiniqtira borib, hamida axloqqa erishish xususida fikr yuritiladi. Nafsni mag'lub etib, ilohiy fayzdan bahra olishning dastlabki bekati – tavnadir. Tavbadan murod haq yo'liga kirgan solikning barcha yomon ishlardan ogoh bo'lib, ulardan butkul voz kechishi, har taraflama poklanishdir".¹⁴⁵ Asarning "Mutafarriqa favoid va amsol surati" ("Turli foydali maslahatlar va maqollar") deb nomlangan qismida axloq masalalariga doir 400 ga yaqin maqol va hikmatli so'zlar qo'llangan bo'lib, adib ular orqali pand-nasihati berib, go'zal insoniy fazilatlarini egallashga, yomon illatlardan saqlanishga, ilm o'rganishga, yaxshilarga yor, muhtojlarga madadkor bo'lib, xalq va Xoliq oldidagi burch, vazifalarini halol ado etishga da'vat etadi".¹⁴⁶

Insonning ma'naviy kamolotini yuksaltirishda Alisher Navoiyning tasavvufga oid asargina emas, uning g'azallaridan ham "ma'nolar xazinasi"ni kafsh etish mumkin. Najmiddin Komilov o'zining "Tasavvuf" asarida shoirning "Qaro ko'zim" g'azali tahlil etgan. Bu g'azal quyidagicha boshlanadi:

Qaro ko'zim, kelu mardumliq emdi fan qilg'il,
Ko'zim qarosig'a mardum kibi vatan qilg'il.

Xususan, ushbu g'azal oshiqning yetuklik va kamolot timsoli – Komil insonga muhabbati ifodalangan¹⁴⁷. Chunki tasavvufiy istilohlarda ko'z – Komil inson timsoli hisoblanadi. Ko'zni sevish orqali Allohni sevish ifodalanadi. G'azalning har bir baytidan

¹⁴⁵ Vohidov R, Eshonqulov H. O'zbek mumtoz adabiyot tarixi. – Toshkent: O'zbekiston yozuvchilar uyushmasi Adabiyot jang'armasi nashriyoti, 2006. – B. 435.

¹⁴⁶ Masharipova Z. Mahlub ul-qulub hikmatlarida xalq maqollari. Navoiyga armug'on. – 5-kitob. – Toshkent, 2006. – B. 77.

¹⁴⁷ Najmiddin Komilov. Tasavvuf. – Toshkent. Movarounnahr nashriyoti, 2009. – B. 345.

tasavvufiy ma'no – mazmunga boy timsollar, tashbehlarni uch-ratish mumkin. Xususan, Komil inson shoir uchun eng aziz, eng mahbub, eng qadrli va uni ko'z qorachig'idek asrashga intiladi, unga talpinadi, butun vujudi bulan shu vujudga singib ketmoqchi bo'ladi. Mazmunan shoir odamning loydan yaratilgani, Haqqa bo'lgan ishqning azaliy va abadiyligi, Odam atodan qolganligiga ishora etadi. Mutlaq ruh dunyoni yaratar ekan, unga o'z nurini taratib (tajalli etib) harakatga keltirgan. Husn-u jamol bag'ishlagan. Dunyo – kasrat, ya'ni ko'plikni anglatadi, bunda Ilohning sifatleri mujassam. Dunyo bepoyon va Iloh manbasiga nisbatan qorong'uroq – zulmatlidir. Inson esa tajalliyotning oxiridir, u asl manbaga qaytishga intiladi, chunki u Mutlaqiyatdan ajralgan, hijronda. Lekin dunyo tashvishi, zulmatini yengmasdan turib, Mutlaq ruh jamoliga musharraf bo'lolmaydi. Haq visoliga erisholmaydi. Inson falak aylanishi, zamonlarning o'tishi, tabiat qonuniyatlariga qarshilik qilishga ojiz. Shuning uchun inson Yor visoliga intilishi, g'animat damlarini behuda o'tkazmay umr shodliklaridan bahramand bo'lishi lozim¹⁴⁸.

Mirzo Abdulqodir Bedil¹⁴⁹ u inson to'g'risidagi qarashlari asosini hamma narsa Xudoda o'z ifodasini topganidek, Xudo ham hamma narsada o'z ifodasini topadi degan qarashga asoslanadi. Uning fikricha, Koinot abadiy, uni hech kim yaratmagan, inson esa, real borliqning, koinotning mahsuli hisoblanadi. Shuning uchun faqat insongina Olamni bilishga qodir.

Najmiddin Komilovning e'tiroficha, Bedil ijodi – bu faylasuf so'fiy shoirning tafakkuri va kechinmalari, hayotga, Ilohga, insonga munosabati, an'anaviy hikmatlarni yangi zamon talablari bilan muvofiqlashtirib, xalqning dard-u hasrati,

¹⁴⁸ Najmiddin Komilov. Tasavvuf. – Toshkent. Movarounnahr nashriyoti, 2009. – B. 354.

¹⁴⁹ Mirzo Abdulqodir Bedil mutafakkir va jamiyatshunos olim, o'ziga xos faylasufona qarashlar sohibi asli Shahrisabzning barlos urug'idan bo'lib, Hindistonning Azimobod shahri yaqinidagi Patnada 1644-yilda harbiy xizmatchi oilasida tavallud topgan. Bedil 1720-yilning 5-dekabrda Dehlida vafot etadi. Tilsimi hayrat, Tarkibot va tarjeot, Muhiti a'zam, Turi ma'rifat, Ishorat va hikoyat, Ruqa'ot, Chor unsur, Irfon, Nukot, G'azaliyot, Ruboiyot kabi bir qancha asarlari mavjud.

turmush chigalliklari va oliy haqiqatlarni ifodalagan o'ziga xos bir murakkab va jozibali badiiy olimdir. Bedil qarashlarining boshqa so'fiy shoirlardan farqi – Ilohdan insonga qarab emas, balki insondan Ilohga qarab borish g'oyasi yotadi.¹⁵⁰

Xususan, Bedilning ijodida borliq va inson o'rtasidagi robita masalasi asosiy o'rin tutadi, chunki u bu falsafiy masala bilan doimiy ravishda shug'ullanib, faqat o'zigagina xos bo'lgan dunyoqarashni takomillashtirib bordi¹⁵¹.

Tasavvuf antropologiyasida inson tushunchasi va mazmun-mohiyati. Ko'p asrlar mobaynida islom dini inson ma'naviyatining ajralmas qismi sifatida odamzodning hayot ma'nosini anglash, insoniylik, mehr-oqibat, halollik, oxiratni o'ylab yashash, yaxshilik, mehr-shafqat singari fazilatlarini o'zida mujassam etgan muqaddas dinlardan biri bo'lib kelgan. Bugungi kunda islom dini bilan birga tasavvuf ilmiga nisbatan ham ko'plab olimlarning qiziqishlari ortib bormoqda. Buning asosiy sababi har qaysi insonning Alloh marhamat qilgan bu hayotda to'g'ri yo'l tanlashi, umrning mazmunini anglashi, avvalambor, ruhiy poklanish, yaxshilik va ezgulikka intilib yashashida uning ta'sirini anglamoqdagi ahamiyati bilan bog'liq.

Xususan, falsafada ham bahs mavzusi insonmi yoki borliq va uning shakllarimi degan savolga olimlar uch ming yildan ko'proq vaqt davomida javob izlab kelmoqdalar. Falsafa ilmida inson, uning orzu-umidlari, uning borliqqa bo'lgan munosabatlarini o'zining bilimlar, amaliy tajriba natijalari bilan bog'lab, yaxlit tahlil etuvchi, shu asosda ularni teran anglashga imkon beradigan umumiy metodologik xulosalar chiqaruvchi fanlar sirasiga kiradi. Shuningdek, necha asrlardan buyon shakllangan falsafiy ta'limotlarning asosiy ahamiyati ham inson mohiyati, manfaatlari qanchalik to'g'ri aks etgani, insonparvarlik g'oyalari, qadriyatlariga qanchalik tayanilgani bilan belgilanadi.

Sharq ma'naviyati tarixida tasavvuf ta'limoti VIII asrning o'rtalarida paydo bo'lgan. Dastlab u zohidlik harakati ko'rinishi-

¹⁵⁰ Najmiddin Komilov. Tasavvuf. Birinchi kitob. – Toshkent, 1996. – B. 373.

¹⁵¹ Xolmo'minov J. M. / Abulma'oniyy ma'naviyati (Bedil hayoti va falsafiy qarashlariga chizgilar). Ilmiy maqolasi. – Toshkent, 2016. – B. 326.

da bo'lib, u ta'limot tarafdorlari qanoat va zuhdni asosiy maqsad qilib olib, tarkidunyochilik g'oyasi asosida faqat toat-ibodat bilan shug'ullanganlar. Shu asnoda, birinchi tasavvuf maktablari Kufa, Bag'dod, Basra shaharlarida vujudga kela boshladi. Tasavvuf ilmida insonni Allohni jon-dildan sevish, Uning zoti va sifatlarini tanish va bilish, ko'ngilni nafs-u hirs g'uboridan poklab, botiniy musaffo bir holatda iloh vasliga yetishishga chorlov ko'p o'rinlarda uchraydi.

IX asr oxiri – XI asr boshlariga kelib, tasavvuf ilmi inson mohiyatini anglash uchun keng yoyila boshladi. Bu davrga kelib, tasavvufning fano va baqo kabi tushunchalari, Haqqa vosil bo'lish mayli shiddat bilan targ'ib qilingan bo'lsa, XIII asr o'rtalaridan boshlab esa “vahdatul vujud” ta'limoti yuzaga keldi.

Tasavvuf falsafasiga binoan, Alloh avval Muhammad (s.a.v.) ning nurini yaratdi. So'ngra shu nur tufayli olam va odamlarni yaratdi. Ayrim nazariyotchilar inson olami olami sag'ir (kichik olam) sifatida olami kabir (katta olam) deb nomlanadigan yuqori olamlarning xususiyatlarini o'zida aks ettirishini ta'kidlaydilar. Mazkur qarash Aziziddin Nasafiyning insonning ikki asosdan iboratligini yana bir karra tasdiqlaydi. Inson ruhi o'z rahmoniy xususiyatlari bilan Mutlaq ruhga faqat inson o'zligini anglash bilan yetishmoq mumkin. Ibn al-Arabiyning “Fusus ul hikam” asarida shunday deydi: “Inson ikki tomonlama oynadir. Bir tomoni rahmoniy xususiyatlari va ikkinchi tomondan bandalik illatlari unda aks etadi. Qachonki siz rahmoniy xususiyatlar bilan qaralganda, u (inson) barcha mavjudotlardan ko'ra ulug'roqdir; qachon bandalik nuqsonlari bilan qarasa, u (inson) barcha mavjudotlardan ko'ra pastroq va arzimasroqdir”¹⁵².

Tasavvuf antropologiya o'zi nima degan savol insonda tug'ilishi tabiiy. Xususan, ushbu savolga javob topish uchun “arxeologik”, “antropologik” va “falsafiy” jihatdan tahlil qilsak to'g'ri bo'lsa kerak.

Tadqiqotlarga qaraganda, insonlar dastlab dunyoning eng katta parchasi bo'lmish Osiyo qit'asida yashaganlar. Shu sabab-

¹⁵² Ahmed Avni Konuk. Füsusu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi. – 1Cilt. – Istanbul, 2017. – B. 30.

dan Osiyo insonlarning ilk tavallud topgan joyi, ilk madaniyat, ilk din chiqqan hudud hisoblanadi. Insonlarning dastlabki hayoti, ularning yashash tarzi haqida arxeologlar va tarixchilar shunday fikr bildiradilar: “Insonlar avval vahshiy bo’lishgan, keyinchalik darajama-daraja yuksalib, bugungi madaniy saviyaga yetishgan. Dastlab chaqmoq toshdan yasalgan bolta bilan ish ko’rgan bo’lishsa, keyinchalik temir qilich qo’llay boshlashgan. Demak, bu nuqtayi nazardan, inson ikki davrni – vahshiylik va madaniyat davrini boshidan kechirdi, deb hisoblanadi. Lekin tasavvuf ahli arxeologiyaning, insoniyatning dastlabki davri “vahshiylik davri bo’lgan”, degan fikrini rad etadilar. Ularning fikricha, insonlarning dastlabki davri vahshiylik emas, balki ilk madaniyat davridir. Bu ilk madaniyat darsini insonlarga ilohiy payg’ambarlar berishgan. Xususan, inson o’z hayoti davomida ikki davrni – vahshat va madaniyat davrini emas, balki ilk madaniyat, vahshat va ikkinchi madaniyatdan iborat uch davrni boshidan kechirgan. Vahshiylik esa, insonlar uchun ikki madaniyat orasidagi bir bosqichdir.

Antropologiya inson mohiyatini, uning tabiat va jamiyatdagi o’rnini, o’ziga xos xususiyatlarini o’rganish bilan shug’ullanadi. Antropologiyada inson mohiyatini to’laroq ochish uchun “men”, “ong”, “shaxs”, “ruh” tushunchalari qo’llanadi. Antropologiya insondagi insoniylikning namoyon bo’lishi va rivojlanishini ruh bilan bog’laydi. Ayrim tadqiqotchilar insonga xos bo’lgan biror-bir xususiyatga alohida urg’u bergan va shu orqali insoniy mohiyatni ochib berishga harakat qilgan. Masalan, I. Kant insondagi axloqiy jihatlarga ko’proq e’tibor bergan va uni ezgulikni yovuzlikdan farqlovchi mavjudot sifatida ta’riflagan. Vladimir Solovyev insonning boshqa mavjudotlardan farqini uyalish, achinish va oliy kuchlarga sig’inish kabi xususiyatlarda, deb bilgan. Uning fikricha, inson o’zining tuban mayllari va gunohlaridan uyalish qobiliyatiga ega. Faqat odamlarga emas, balki butun tirik jonga achinish va muqaddas kuchlarga sig’inish insongagina xos.

Tasavvuf antropologiya esa insonshunoslik, ya’ni tasavvufiy falsafada inson yaratilishi, uning mohiyati, olam bilan o’zaro aloqadorligi, axloqiy xususiyatlari va insonning o’zligini

anglamoqligi, xususan, komil inson masalasini o'rganishdan iborat ilm hisoblanadi. Shuningdek, islom dini insonni ulug'lab, uni fikrlashga, o'zini anglashga va o'z nafsini tarbiyalashga yordam berguvchi din sifatida qudratini namoyon etdi.

Tasavvuf insonparvarlik g'oyalari bilan sug'orilgan hayotbaxsh bir ta'limot ekanligini hisobga olsak, avvalo, tasavvuf haqida biroz to'xtalsak. So'zimiz boshida mutasavvuf olimlarning "tasavvuf" atamasi haqida ta'riflarini keltirib o'tamiz:

- Hasan al-Basriy bir so'fiy haqida: "Bir kun Ka'bani tavof qilayotgan bir so'fiyni ko'rdim. Unga pul bermoqchi bo'ldim, lekin u rad etdi. U dedi: "menda to'rtta tanga bor, shu ham menga yetarli", - deb so'fiy pulni olmadi. Lekin uning bir dirhami ham yo'q edi. Hasan al-Basriyni u kishining qalbining boyligi haqiqatdan hayron qoldirdi. Rasululloh (s.a.v) dedilar: "Haqiqiy boyluk ko'p pul miqdorida emas, balki qalbning boyligida (ruh)"

- Imom Molik aytdilar: "Kim bo'lsa shariat ilmlarini o'rganadi, lekin tasavvufni o'rganmaydi - u fosiq bo'ladi (ya'ni Allohga osiy bo'ladi)".

- Imom Shofeiyy roziyallohu anhu aytadilar: so'fiylar bilan do'stlashib, ulardan: "Vaqt qilichdir, agar siz undan foydalanmasangiz u o'z manfaati uchun sizga qarshi xizmat qiladi. Nafsingni yaxshilikka aylantir, bo'lmasa u seni yomonlikka aylantiradi. Senda nafsning istaklari kamligi najotdir"- degan hikmatli iborani tashbeh qilgan. Imom Shofe'iy yana shunday deganlar: "Bu dunyoda uchta narsa kerak: 1. G'ayritabiiylikdan voz kechish. 2. Odamlarga yumshoq munosabatda bo'lish. 3. So'fiylar yo'liga ergashish (ahlu tasavvuf)".

- Imom an-Navaviy tasavvuf haqida ikkita kitob yozgan, ular "Bo'ston al-Orifin" va "Al-Maqosid". U "Al-Maqosid"da shunday yozadi: "Tasavvuf beshta asosdan iborat turadi: 1. Taqvo - yashirin va ochiq; 2. So'zda va amalda Payg'ambar (s.a.v)ga ergashish; 3. Uchrashuv va ajralishda odamlarga bog'lanmaslik; 4. Katta-yu kichik Allohdan rozi bo'lish; 5. Quvonch va qayg'uda Alloh bilan birga bo'lish".

- Ibn Xaldun, butun dunyoda mashhur "al-Muqaddima" yozilgan. U bu kitobda shunday yozadi: "Tasavvuf shariat ilmlari-

dan biri va u islomda paydo bo'lgan. Bu sahobalar, tobeinlar va ularning yo'li, shuningdek, u odamlarni haqiqatga o'rgatuvchi yo'ldir”.

– Husayn Muhammad Maxluf tasavvuf haqida shunday yozadi: “Islomiy tasavvuf – yuqori islomiy ta’lim olish orqali tana va ruh sifatlarini yaxshilash, yurak xastaligini davolash uchun yuksak axloq va aniq yo’naltirilgan yo’ldan iborat”.

– Abul-Vafo Taftazoniy o‘z asarida shunday yozadi: “Islomiy tasavvuf insonga dunyodan ma’naviy ozuqa olishga yordam beradi. Tasavvuf moddiy dunyoni ma’naviy ozuqa olish vositalaridan biri. Va tasavvuf yordamida inson tana qurquvidan qutuladi va haqiqiy ixlosga erishadi”.

– Mashhur so‘fiy Sari Saqatiy (vafoti 251 h. y. 865-m. y.) shunday deydi: “Tasavvuf uch ma’noni o‘z ichiga olgan atamadir:

1. Ma’rifat nuri, vara’ nurini so’ndirmaydi.

2. Botin ilmiga oid biror so’zni kitob, (ya’ni, Qur’on) va sunnatga qarshi ishlatmaydi.

3. Karomatlarni, sirlarni, Alloh bilan o‘zining orasidagi xos sirlarni elga bildirmaydi”¹⁵³.

Inson hayvonlardan o‘zining xatti-harakati va butun mavjudotga ongli munosabatda bo‘lishi bilan ajralib turadi. Buni ko‘plab tasavvuf ahli olimlari o‘z asarlarida bayon etgan. Mansur Muhammad ibn Ahmad insonning hayvonlar, mineral va o‘simliklar dunyosidan afzalligi 2 ta xususiyati bilan belgilanishini ta’kidlaydi:

– sezgilar

– ongli harakat¹⁵⁴.

Jurjoniy esa, insonning afzalligi uning noma’lum narsalarni ma’lum narsalardan ajratib olishida deb tushuntiradi. U “insonga sezgi, ongli hatti harakat, nutq xosdir, u idrok qilish qobiliyatiga ega”,¹⁵⁵ – deb yozadi.

¹⁵³ Usmon Turar. Tasavvuf tarixi. – T.: Istiqlol, 1999. – B. 17.

¹⁵⁴ Mansur Muhammad bin Ahmad. Tashrif ul- badan. O‘z. RFAA. Beruniy Sharqshunoslik instituti qo‘lyozma inv. – Toshkent, 2000. – B.12.

¹⁵⁵ Mir Said Sharif Jurjoniy. Oyineyi gitinamo. O‘z. RFAA. Beruniy Sharqshunoslik instituti qo‘lyozma inv. – Toshkent, 1994. – B.11.

Faylasuf olim H.Aliqulov “aql insonning boyligi, u Alloh tomonidan in’om qilingan qimmatbaho sovg’adir. Inson nimaiki ish bilan mashg’ul bo’lar ekan, biror narsani idrok qilar ekan, bularning hammasi aql tufayli, tafakkur qilish orqali sodir bo’ladi”¹⁵⁶, – deb yozadi.

Jaloliddin Rumiyning quyidagi fikri bizning irfon to’g’risidagi tushunchamizni yanada boyitadi: “Ajab emaski, Haq taolo oramizdagi bir jinsdan iborat bo’lgan ba’zilarimizni mumtoz etsa, toki bizning ichimizga kirsam va biz undan bexabar bo’lsak, U esa bizni bilib tursa”¹⁵⁷.

Olmon olimasi Annamariye Shimmel fikricha, “insondagi nafs tushunchasi Qur’oni Karimda so’z qiymati erkin bo’lib, u ko’pincha umumiy ma’noda “o’zim”ga tegishli”¹⁵⁸, – deb tushuntiradi.

Muqaddas kitobimiz Qur’oni Karimda insonning yaratilishi haqida “Ar’of” surasining o’n birinchi, o’n ikkinchi, o’n beshinchi – “Xijr” surasining yigirma oltinchi oyatlarida dastlabki Odam (Odam Atoni) suratini, Alloh qora botqoqdan, ya’ni loydan erta tongda yasaganligi keyin unga tiriklik, ya’ni jon ato etganligi, keyin esa Momo Havoni Odam Atoning “chap biqinidan” yaratilganligi xabar qilinadi. Islom qoidalariga muvofiq butun kishilik jamiyati Odam Ato bilan Momo Havodan tarqalgan. Ko’rinib turibdiki, tasavvuf falsafasida inson to’g’risidagi fikr-mulohazalari islom dinining paydo bo’lishi (VI asrning boshlari) va uning shakllanishi bilan bog’liq. Tasavvufshunos olim J.Xolmo’minov to’g’ri ta’kidlaganidek, Qur’oni Karimda Inson mohiyatini ochib berishda uning barcha mavjudlardan ulug’ligi, aksincha ba’zi joylarda mazammam etilgan. Ya’ni, Qur’oni Karimda Inson ham yaxshi va ham yomon, ham go’zal va ham buning aksidir. Ulug’langan Inson “mamduh inson”, mazammam etilgan inson esa “mazzum Inson” sanaladi. Tasavvuf ta’limotining “Inson” tushunchasi atrofidagi tasavvurlari Qur’oni Karim asosida shakllangan.

¹⁵⁶ Aliqul H., Nosirov R., Ortiqov T., Ashurov A., Rahimjonov Sh. Ma’naviy-axloqiy qadriyatlar mutafakkir talqinida. – Andijon, 2003. – B. 65.

¹⁵⁷ Komilov N. Tasavvuf. Tavhid asrori. – Toshkent: Movarounnahr, 1999. – B. 21.

¹⁵⁸ Annamararie Shimmel. Jonon mening jonimda. /Tarjimon Y. Parda. – Toshkent: Sharq. 1999. – B. 73.

Tasavvufda inson mohiyati zamonlar osha eskirmay kelmoqda. Chunki inson, uning tabiati, ruhiy olami, qalb sofligi, nafs-ga qarshi jihodi va o'zini anglashida Inson ruhiy tarbiyasining go'zal bir usuli sifatida turli zamon va makonlarda mavjud bo'la oladigan, bugun va kelajakda ham mavjud bo'lishga haqli bo'lgan ta'limot sanaladi.

Tasavvuf antropologiyasining hayotbaxsh g'oyalari bugungi davr insoniyat uchun ham katta nazariy va amaliy ahamiyatga ega. Tasavvuf antropologiyasining inson tamaddunidagi bugun va kelajak uchun qo'shgan hissasi quyidagilar bilan izohlash mumkin:

1. Insonning sha'nu sharafini yuksaltirish, uni ruhiy inqirozlar, har qanday pastkashlik, tubanlik va qabohatlardan asrash uchun xizmat qiladi.

2. Inson sha'ni va qadr-qiyamatini ulug'lab, uni eng yuksak maqom va martabalarga ko'tarishga yordam beradi, Insonning aqlan-ma'nan boyishi, ruhan-botinan poklanishi va ma'naviy komillikka erishishi uchun xizmat qiladi.

3. Har bir inson fitratida umumbashariy insoniy fazilatlarini kamol toptirishga yordam beradi.

4. Har bir inson qalbida Yaratganga shukronalik, Inson, Jamiyat, Borliq, Tabiat, Hayot va borliqdagi barcha mavjudotlarga nisbatan mehr-muhabbat hislarini uyg'otadi, insonni mehr-oqibatli, rahmdil, shafqatli, kechirimli, bag'rikeng va saxovatli bo'lishga undaydi.

5. Insonparvarlik g'oyalarini tarannum etish orqali har bir inson tabiatida insoniyatga bo'lgan cheksiz ishq-muhabbat tuyg'ularini uyg'otadi, uni ulug'lash va ardoqlashga chorlaydi.

6. Insonni Xudo, Borliq, Inson, Hayot, Ruh, Tabiat, O'tmish, Bugun, Kelajak... haqida tafakkur qilish va olamni ham aqlan, ham qalban idrok etishga undaydi.

7. Insonga Yaratganning qudrati, Olamning tuzilishi, Inson aql-zakovati va qobiliyatlari haqida fikr yuritish va bundan kerakli falsafiy-mantiqiy xulosalar chiqarishga yordam beradi.

8. Inson, Borliq, Hayot, Tabiat va Jamiyatning dialektik taraqqiyoti manzarasini yaxlit holda tasavvur etish imkoniyatini yaratib beradi.

9. Inson tabiatida yuksak estetik zavqni, go'zal his-tuyg'ularni tarbiyalaydi, butun Borliq va undagi mavjud narsalar Yaratganning go'zal mahsulotlari va ayni paytda, Uning cheksiz-tuganmas nuri hikmatining shu'lalari, hatto Uning O'zi ekanligi uchun ham undan zavqlanish, bahramand bo'lish, go'zallik olamiga sho'ng'ib ketish va shu orqali qalbni, ruhni, botinni, niyatni poklashga da'vat etadi. Insonda yuksak ma'naviy-ruhiy fazilatlar va insoniyatga bo'lgan chuqur mehr -muhabbat, izzat-ehtiromlar tuyg'ularini tarbiyalash va tinchliksevarlik g'oyalarini targ'ib qilish orqali uning tabiatida har qanday zo'ravonlik, kuch ishlatish, urush va qurolli to'qnashuvlarga qarshilik ko'rsatish immunitetini oshirishga yordam beradi.

10. Ushbu tasavvuf antropologiyasi insonni oliy qadriyat deb bildi va qadr-qiymati, asrlar davomida qadr-qiymati toptalgan Insonni ulug'ladi, uning mavjudotning gulto'ji ekani, mehnat, riyozat, ma'rifat va ruhiy-qalbiy poklanish orqali ilohiyot olami bilan bog'lanishi mumkinligini ko'rsatib berdi¹⁵⁹.

Inson mohiyatini falsafiy jihatdan chuqurroq tahlil qilishda shaxs, individ, individuallik tushunchalarining mohiyatini bilish va ularni bir-biridan farqlash muhimdir. Shaxs o'zida sotsial sifatlarni mujassamlashtirgan insonni ifoda etadi. Kishilar shaxs bo'lib tug'ilmaydi, balki jamiyatdagina shaxs bo'lib shakllanadi va rivojlanadi. Chunki insonga xos ijtimoiy sifatlari, fazilatlar avloddan avlodga irsiy yo'l bilan o'tmaydi. Inson dunyoga kelgan vaqtida jamiyat, siyosiy tuzum, madaniyat, ishlab chiqarish, oila, ommaviy axborot vositalari, mafkura kabi ijtimoiy tuzilmalar mavjud bo'ladi.

Tasavvufda insonning mohiyati, manfaatlari, borliqqa munosabatini muayyan qadriyatlarga tayanib, yaxlit tahlil etish zaruriyati barcha davrlarda ham bo'lgan, bundan keyin ham davom etadi. Bunda faylasuflar inson va olam tahlili bilan bog'liq bo'lgan barcha umumiy xulosalarida axloq, odob mezonlari insonparvarlik qadriyatlariga tayanganlar. Shu masala to'g'risida

¹⁵⁹ Xolmo'minov J. M. Vahdad ul-Vujud falsafasi va uning Naqshbandiya ta'limotiga ta'siri (Monografiya). – Toshkent: Tafakkur, 2020. – B. 291.

Forobiy shunday degan edi: “Falsafani o’rganishdan avval o’zingizni hirs-havaslardan shunday tozalangki, sizda maishat, shahvoniyat kabi tuyg’ular emas, balki kamolotga bo’lgan ishtiyoq-havas qolsin... Bunga xulq-axloqni so’zdagina emas, balki amalda takomillashtirish orqali erishish mumkin”.

Jumladan, XIX asrning o’rtalarida yuzaga kelgan, XX asrda dunyodagi qator mamlakatlarda tarqalgan markscha falsafa oqibatida tasavvuf ilmida Inson mohiyati siyosiy aqidalar, avtoritar ko’rsatmalar soyasida qolib ketdi. Xususan, markscha-lenincha falsafaning eng asosiy kamchiliklaridan biri ham insonning ruhiy-ma’naviy olamini o’rganishga yetarli e’tibor bermaganligidir. Insonning jismoniy va ma’naviy qiyofasi, ruhiy holati haqida aniq ma’lumotga ega bo’lmasdan turib, uning kasbkor malakasini oshirish yo’llari, uslublari va usullarini izlash xato ekanligini tarix isbotlab berdi. Insoniyat ongi va faoliyatini turli yo’llar, zug’umlar bilan tiqishtirilgan: “inson – mehnat resursi”, “inson – mehnatning subyekti” kabi markscha-lenincha g’oyalardan voz kechmoqlik uchun oliy darajadagi biosotsial mavjudot bo’lgan insonni yaxlit o’rganmoq keyingi davrlarga kelib ilm-fanda muhim ahamiyat kasb etdi.

Tasavvuf falsafasi shakllanishida nafaqat Qur’oni Karim, Hadisi Sharif, shu bilan birga tariqatlarning ta’siri sezilarli bo’ldi. So’fiylikning g’oyaviy-nazariy asosi bo’lgan tasavvuf talablariga ko’ra, inson barkamollik darajasiga erishmoqligi uchun to’rtta murakkab: shariat-tariqat-ma’rifat-haqiqat bosqichlarini bosib o’tmoqligi nazariy jihatdan ko’plab tasavvufiy olimlar tomonidan ilmiy o’rganildi.

O’rta asrlar antropologiyasida mutafakkirlarning izlanishlarida odam nafaqat barcha tabiatda(koinotda) uning shohi yoki “koinot toji” sifatida birinchi o’rinni egallaydi. O’rta asr mutafakkirlari uchun inson va butun koinot o’rtasida o’tib bo’lmaydigan tubsizlik yotadi. Inson, aniqrog’i uning ruhi boshqa dunyodan, ruhiy olamdan ajratilgan holda mavjud, degan qarashlar ham mavjud.

Xulosa qilib, falsafa va tasavvuf ilmida inson mohiyati o’zaro uyg’unlikda, tasavvuf ilmining asosi islom dini ekanligi bilib

olish mumkin. Insonni falsafiy bilish va tahlil etishda falsafiy qarashlarga ehtiyoj tugʻdiradi.

Oʻz-oʻzini tekshirish uchun savollar:

1. Markaziy Osiyo falsafasida inson masalasi talqini.
2. Inson muammosining gumanistik yechimi.
3. Inson kamoloti qanday bosqichlardan oʻtadi?
4. Vahdatul vujud va vahdatul shuhud oʻrtasida qanday farq bor?
5. Ruhning ichki intizomi, fikrning paydo boʻlishi va yoʻqolishi, tasavvur va tafakkur, xayol va borliqning ongga, ongning borliqqa taʼsiri qanday?

8-mavzu. Tasavvuf falsafasi va insonning ruhiy-ma'naviy kamoloti

Reja:

1. Kubraviyada inson tavsiri.
2. Yassaviyada inson ta'rfi.
3. Naqshbandiyada inson timsoli.
4. XVI–XX asrlarda musulmon falsafasida barkamol inson g'oyalarning targ'ibot va tashviqot qilinishi.

Tayanch iboralar: *kubraviya, yassaviya, naqshbandiya, barkamol inson g'oyalari, tasavvuf nazariyasi va amaliyoti, teologiya, tasavvufiy-axloqiy qarashlar, jadidchilik, komil inson tarbiyasi.*

IX asr davomida tasavvuf nazariyasi va amaliyoti rivojlandi va bir qancha shaharlarda so'fiylik maktablari asos solindi, jumladan Basra, Bag'dod va Xuroson maktablari paydo bo'lgan. Tasavvufiyetakhchilari inson va uning Xudoga qanday munosabatda bo'lishi kerakligi haqidagi ta'limotlarini yaratdilar. So'fiylarning, X asrga kelib dastlabki diniy uyushmalari vujudga keldi. X–XI asrlarga kelib tasavvufda nazariy qarashlar va ta'limotlar to'liq shakllandi, musulmonlar tomonidan islomiy ta'limot sifatida qabul qilindi. Tasavvuf ta'limotlarining dastlabki davrida Mansur Halloj, Fariduddin Attor, Jaloliddin Rumiylarning birgina borliq, haqiqat, mohiyat borki, u Xudodir kabi qarashlari tariqatlarda ilgari surilgan bo'lsa, Imom G'azzoliy, Xoja Ahmad Yassaviylar davriga kelib tasavvufiy-irfoniy qarashlarda Xudo bilan birlashib ketish g'oyasi ilgari surildi. XI–XII asrlarda tasavvuf ijtimoiy hodisa sifatida musulmon jamiyati, diniy hayotning bir qismiga aylandi. Tasavvufiy g'oyalarni rasmiy islom shariati bilan yaqinlashtirishga erishgan mutasavvuf Imom G'azzoliy edi¹⁶⁰.

Xoja Ahmad Yassaviy o'z tariqati tamoyillarini yaratishda avvalo "aholining ruhiy-ma'naviy darajasi, diniy-ma'rifiy tayyorgarligi"ni nazarda tutgan, so'ngra ko'chmanchi chorvador tabaqala-

160 Islom tasavvufi manbalari. – Toshkent.: O'qituvchi, 2005. – B. 92.

rining ijtimoiy-iqtisodiy imkoniyatlarini hisobga olgan. Aholi zich joylashgan hunarmandchilik yoki dehqonchilik bilan tirikchilik qilinadigan yerlarda esa darvishlar xalqning xayr-ehsonlari hisobidan yashab turganligi uchun ular yassaviylikning barcha talablarini bajarishlari imkon bo'lmagan. Natijada yassaviya asosan Turon zaminining turkiy el-u elatlari-ko'chmanchi chorvadorlar orasida vujudga kelib, yoyilgan bo'lsa, Naqshbandiya ta'limoti esa kishilarni mehnatga, hunarmandchilik bilan shug'ullanishga da'vat etib, ko'proq shaharlarda, hunarmandchilik yoki dehqonchilik bilan kun kechiruvchi o'troq aholi orasida keng tarqaladi. Albatta, naqshbandiylik va yassaviylikning tarqalishini bunday "jug'rofiy-etnik" chegaralash nisbiydir. Yassaviylik tariqatini turkiy xalqlar orasida tarqalishi ularning ruhiy-ma'naviy ehtiyojlariga ham bog'liqdir.

Xoja Ahmad Yassaviy o'zining "Devoni hikmat"larida ma'naviy-ma'rifiy tarbiya, ma'naviyat, axloq, insonni tarbiyasi bilan bog'liq, insonniy sifatlarni shakllantiruvchi vositalarni o'ziga xos bo'lgan qarashlarni ilgari suradi.

Xoja Ahmad Yassaviyning ma'naviy kamolot, ya'ni, bilimlari darajasi uning ijtimoiy voqelik, mehnat, kishilar va jamiyatga bo'lgan munosabatlarida aks etdi. Xoja Ahmad Yassaviy teologik qarashlarini ilohiyatsiz tasavvur qilib bo'lmaydi. Hikmatlarda ta'kidlanishicha, u hali tug'ilmasidanoq ilohiy olam bilan bog'langan edi.

Xoja Ahmad Yassaviyning ijtimoiy-falsafiy axloqiy qarashlariga e'tibor qaratsak, ular faqat gunoh, tavba, nafs mavzularidan iborat emas. Xoja Ahmad Yassaviy komilikka yetishishida to'siq bo'ladigan, barcha illatlarni qoralaydi. Ulardan biri adolatsizlikdir. Shuning uchun mutasavvuf adolatsizlik qurbonlari bo'lgan insonlarni o'z qarashlarida, asarlarida himoya etadi.

Xoja Ahmad Yassaviy fikricha, inson nodonlik va jaholat tuzog'iga tushmasligi uchun u ilmni egallashi, "olimlarga xizmat" qilib, ular "so'ziga amal" qilishi zarur. Haqiqiy ilm egalari "tan-u jonga rahbar turur", tariqatning "ayn ul-yaqin"i, shariatning "ilm ul-yaqin"i, haqiqatning "haqq ul-yaqin"i bosqichlarini sadoqat bilan o'tagan insonlardir. Bunday insonlarni Yassaviy tasavvuridagi komil insonlardir deb ta'kidlaydi. Xoja Ahmad Yassaviy

“Hikmatlar”da oriflar haqida soʻz yuritib, “ich-u tashi” “haq nuri-ga” toʻla, koʻngli yorugʻ, nazari ochiq, nigohi bedor kishilardir deb taʼkidlaydi.

Xoja Ahmad Yassaviy adolatni himoya qilish, qalban poklik, samimiyat, muhtoj-u qashshoq va ojizlarga yordam qoʻlini choʻzishga tayyor turish va bundan biron minnat kutmaslik kabi umuminsoniy qadriyatlarini hikmatlarida, pand-u nasihatlarida maʼnoli ifodalagan. Mutassavvuf fikriga koʻra, har bir tolib, har bir solih, har bir shayx, har bir soʻfiy ana shunday boʻlishi lozim.

Vatanparvarlik, vatanga muhabbat tuygʻusi, uning ravnaqi yoʻlida fidokorlik qilish, taraqqiyotiga oʻz hissasini qoʻshish gʻoyalari ham Xoja Ahmad Yassaviy hikmatlarida muttasil jaranglab turadi. U ilm oʻrganish, olamni bilish maqsadida yurtidan uzoq-uzoqlarga safar qiladi, musofirlikning koʻp azob-uqubatlari boshdan kechiradi. Bunday safarlar, oʻzga oʻlkalardagi gʻariblik hayoti uning qalbida Vatan qadri, yurt sogʻinchi, xalq mehri kabi oliy tuygʻularni tarbiyalaydi. Xuddi shunday vaziyatlarda Xoja Ahmad Yassaviydan yordam olish, uning aytganlarini yoshlarga namuna qilib koʻrsatish ishning ancha oldinga siljishiga koʻmak beradi. Yassaviya tariqatining axloqiy mohiyatini, “bu dunyoning dogʻlarini insonga yuqtirmaslik”, uning “Alloh yaratgan chogʻidagi musaffoligini saqlash” tashkil qiladi.

Maʼlumki, Xoja Ahmad Yassaviy xalq orasida katta shuhrat topgan, kambagʻal, gʻariblarning himoyachisi, hayotning barcha tamaʼlaridan uzoqlikda, haqqa yetishgan valiylerden edi. U, shuhrat ortirgan paytlarida ham faqirona kiyinar, gʻariblarcha yashar, koʻproq ibodat qilar edi. Xoja Ahmad Yassaviyga zamondosh ruhoniylar orasida badavlat muridlar hisobiga mol-dunyo orttiradigan tamaʼgir shayxlar, pirlar topilar, ana shunday shayxlarni pir keskin tanqid qiladi. Koʻrinib turibdiki, Xoja Ahmad Yassaviy tarki dunyo qilgan emas, balki hayotning boy, komil insoni edi. Bu hikoyalar, rivoyatlar maʼlum bir haqiqat asosida vujudga kelgan, deyish mumkin. Bu haqiqat shundan iboratki, dunyoning tinchligi va farovonligi, insoniyat kelajagi aqlli, bilimli, ilimli, yaxshi niyatli odamlar faoliyatiga bogʻliq. Ilohiy eʼtiqod va tafakkur bizni har xil yomonliklardan saqlaydi.

Professor Ibrohim Haqqul yassaviya tariqati mohiyatini, sobiq tuzum davrida “Tufroq bo’lgil, olam seni bosib o’tsin” misrasini salbiy talqin etilishini tanqidiy baholaydi. U Xoja Ahmad Yassaviyning “Tufroq bo’lgil, olam seni bosib o’tsin” misrasi tasavvuf falsafasiga asoslanishini ta’kidlaydi, ya’ni Tangri taolo dastlab to’rt unurni: o’t, suv, yer, shamolni so’ng shulardan odamni yaratgan; insonning asosini sabr, xudoning marhamatiga umidvorlik, ezgu xulq va muruvvat timsoli bo’lmish suv tashkil etadi. Bundan tashqari, tuproq Allohning munavvar nuri, suv uning yorug’ hayoti, har ikkalasi jannat mulki sanaladiki, Yassaviydagi “tufroq” obrazi xuddi shu ma’no va mantiqlar asosiga qurilgan. “Unda diniy tushunchalar bilan bog’liq bo’lmagan boshqa ma’no” qatlamlari ham bor, – deb yozadi I. Haqqul. Masalaga kengroq qarab savol qo’yaylik. “Tuproq nima? Tuproq – Vatan, tuproq necha yuz yillardan buyon ne-ne ulug’ farzandlarni quchog’iga bosib kelayotgan mushfiq zamin. Shuning uchun biz uni e’zozlab ona tuproq deymiz. U olis avlodlarga onalik qilgan. U ota – bobolarimizning onasi bo’lgan. U bizning onamiz. Va kelajak nasllarning onasi bo’lajak”¹⁶¹. Bundan tashqari yassaviya tariqat ahli qarashlarida “dunyo” tushunchasining turli ma’nolari mavjud: jumladan, dunyo bu – jismdir; – zulmat, noaniqlik ramzi; – mavjudodlar olami, moddiy borliq; – boqiy (haqiqiy) dunyoga qarama-qarshi (yolg’on) bo’lgan foniq dunyo kabi ma’nolarni anglatadi.

Yassaviy “Hikmatlari” nihoyatda teranki, ular insonni, komilikka, halolikka, to’g’rilikka, yomonlik bilan yaxshilikni farqlashga o’rgatadi. Ahmad Yassaviy hikmatlari, o’g’itlari shogirdlaru barcha xalqqa tez yetib borar edi.

Mutasavvuf, o’zini boshqalardan yuqori qo’ymaydi, valiy-murshidman deb, kibrga berilmaydi, balki o’zini doimo tanqidiy baholaydi. O’zini va boshqalarni kamtarlikka undaydi:

“Yo’ldin chiqib ozg’onimni bilmadim men,
Haq so’zini qulog’img’a olmadim men,
Bu dunyodin ketorimni bilmadim men,
So’rar bo’lsa, men qul anda ne qilg’aymen?”¹⁶¹

¹⁶¹ Яссавий А. Хикматлар. – Тошкент.: Ф.Фулом номидаги Адабиёт ва санъат нашриёти, 1991. – Б.183.

Ulug' allomalar, ulamolar, pirlar, shayxlar, avliyo kishilarning jamiyat hayotida tutgan o'rnini ularga berilgan taxalluslar va nomlarida ham o'z aksini topgan. "Shayx" yo'l ko'rsatuvchi, boshlovchi, rahnamo ma'nolarini anglatadi. Tasavvufda, ular Allohga yaqin bo'lishga erishgan tariqat rahnamolari hisoblanadi. "Valiy" – Allohga yaqin demakdir, ko'plik ma'noda "avliyo", deb ataladi. Shuning uchun ularga Habibulloh "Allohning do'stlari" ma'nosida ham qo'llaniladi. Ta'kidlash kerakki, Xoja Ahmad Yassaviy karomatlarini to'g'risida turli rivoyat, naqllar mavjud bo'lib, "Karomati mutavvaliy va nomaxsur" karomatlari uzluksiz va cheksiz.

Xoja Ahmad Yassaviy tasavvufiy-axloqiy qarashlarida inson yomon yo'lga kirib, gunoh qilib qo'ymasligi lozim. Chunki, gunoh bu insonni Alloh bilan munosabatini buzishdir, ya'ni barcha gunohlar Alloh ko'rsatmalariga rioya qilmaslik oqibatidir. Barcha tasavvufiy tariqatlar gunohni qoralaydi, ammo bandani barcha gunohlarga iqrorligini, tavba qilishni to'la yoqlaydi. Chunki, tavba qilish, ruhiy poklanishdir. Tavba baxtsizlik yo'lining oxiri va to'g'rilik yo'lining boshlanishidir, u tabarruklik g'aflatidan seskanmoq va bashariyat uyqusidan uyg'onmoq va o'zining noloyiq ahvolini anglamoq va behuda fe'llarni tark etish asnosida ko'zga ko'rinmas yaramasliklarni his qilmoq, keraksiz narsalarga intilish zararidan xabardor bo'lmoq kabi ishlar, sharmandalik va da'vogarchilik tufayli xijolatga qolishdin ogoh bo'lmoqdir"¹⁶².

Ahmad Yassaviy komilikka erishishda to'siq bo'ladigan, barcha illatlarni qoralaydi. Ulardan biri adolatsizlikdir. Shuning uchun mutasavvuf adolatsizlik qurbonlari bo'lgan insonlarni o'z qarashlarida, asarlarida himoya etadi. Bundan ko'rinadiki, Yassaviy merosini o'rganish adolat mezonlarini anglashimizga, tushunishimizga yordam beradi. Xoja Ahmad Yassaviy tushunchasidagi adolat islom dini ustuvorligini ta'minlash, shariat va tariqat tantanasi yo'lidagi sa'y-harakatlar emas, balki, jamiyatda odil kishilarni ham adolat ustunlari, deb biladi va davlat shunday shaxslar bilan "xush"ligini ta'kidlaydi.

¹⁶² Алишер Навоий . Махбуб ул-кулуб. – Тошкент: Бадий адабиёт, 1989. – Б.301.

Demak, mutasavvuf o'z davrining jiddiy ijtimoiy muammolari, ziddiyatlarini o'rtaga tashlagan. Xoja Ahmad Yassaviy "G'arib jonim yuz tasadduq donolardin", deganida qanchalik faxrga to'lgan bo'lsa, "Duo qiling nodonlarning yuzin ko'rmay" misralarida esa aziyat chekkan xalq uchun katta xavfni ko'rgan va ushbu davr illatlarini ijtimoiy muammo sifatida ko'tarib chiqqan va fosh etgan. Yassaviy faqatgina kaltabin va xudparast kishilarni nodon sanamagan, balki olimman deb kitob o'qib, ma'nosini anglamaganlarni, ruhi, qalbi nopok amaldorlarni ham ashaddiy nodonlar safiga qo'shgan. Ahmad Yassaviy fikricha, inson nodonlik va jaholat tuzog'iga tushmasligi uchun u ilmni egallashi, "olimlarga xizmat" qilib, ular "so'ziga amal" qilishi zarur. Haqiqiy ilm egalari "tan-u jonga rahbar turur", tariqatning "ayn ul-yaqin"i, shariatning "ilm ul-yaqin"i, haqiqatning "haqq ul-yaqin"i bosqichlarini sadoqat bilan o'tagan insonlardir. Bunday insonlarni Yassaviy tasavvurdagi komil insonlar, deb ta'kidlaydi. Mutasavvuf "Hikmatlar"da oriflar haqida so'z yuritib, "ich-u tashi" "haq nuriga" to'la, ko'ngli yorug', nazari ochiq, nigohi bedor kishilardir, deb ta'kidlaydi.

Bahouddin Naqshband ijtimoiy qarashlarida faqirlik g'oyasini ilgari suradi, odamlarni Payg'ambarimiz Muhammad (s.a.v.) dek yashashga targ'ib qiladi, payg'ambar davridagi turmush tarzini qayta tiklashga chorlaydi. Naqshbandiy ta'limotida, faqirlik – kishining o'z ixtiyori bilan qabul qilinishi sifatida eng muhim g'oyalardan biri ekanligini targ'ib qilinadi. Faqirlik – bu odamlarni qashshoqlikda yashashga da'vat qilish emas, balki inson an'anaviy qiyofasidagi muhim *axloqiy*, ma'naviy va ruhiy *qiyofasining* poydevori, ya'ni "faqirlik" inson siymosidagi soddalik, kamtarlik nishonasidir.

Naqshbandiylik falsafasida, faqirlikning shartlaridan biri – qanoat hisoblanadi. Qanoat bu – kishining halol mehnat qilishidir. O'z navbatida qanoat – mehnat qilishni kundalik tabiiy ehtiyojga, hayotiy ko'nikmasiga aylantirgan kishida namoyon bo'ladi. Qanoat insonni qadr-qimmatini oshiradi, ma'naviy yuksaklikka ko'taradi. Insonning o'zligi va o'z qadr-qimmatini anglab olishga keng yo'l ochib beradi. Qalb qo'rini turli xil noxushliklardan xolos qiladi hamda poklaydi.

Inson o'z ko'nglidagi yaramas illatlarga, ya'ni, o'z-o'ziga bino qo'yish, shuhratparastlik, makkorlik, johillik, yolg'onchilik kabi qarshi doimiy tarzda kurash olib borsa o'zi istagan ruhiy-ma'naviy yetuklikka, yuksaklikka erishadi. Naqshbandiylikda, inson ijtimoiy hayotda qo'li doimo mehnatda bo'lishligini uqtiradi. Ya'ni, mehnatsiz qo'lga kiritilgan boylik – ruhiy-ma'naviy jihatdan yetuk bo'lib shakllanishiga salbiy ta'sir yetkazadi. O'z navbatida, inson qalbida Allohga bo'lgan muhabbatiga rahna soladi. Insonning ma'naviy dunyosi qanchalik shaffof bo'lsa, uning tashqi dunyosi axloqli bo'ladi. Insonning botiniy olamida, noqobillik kabi illatlar ko'zga tashlansa, shubhasiz, bunday illatlar inson zohiriy olamida o'z ifodasini topadi. Botiniy olamini zohiriy olamsiz, zohiriy olamni botiniy olamsiz tasavvur qilish mumkin emas, ya'ni ular biri ikkinchisini taqozo etadi.

Bahouddin Naqshband fikricha, ruhiy-ma'naviy yetuk, barkamol inson – o'tkir aqlga ega, his-tuyg'ulari, sezish qobiliyati, idroki yuksak fazilatga ega bo'lmog'i lozim. Xususan, insonning falsafiy tafakkur yuritmoqlik uchun – insonning zehni o'tkirliги keng bo'lishni talab etadi. Komil shaxs fazilatlarida kishi aqlni huda-behuda narsalarga sarf etmasligi, har bir so'zi aql va odob tarozisida tortilib, mulohazasi e'tiqodiga monand bo'lmog'i, bajargan har bir ishidan afsus chekmaslik uchun odobi bilan boshqalarga namuna bo'lmog'i va ajralib turmog'i lozim. Eng asosiysi noo'rin so'zlar bilan kishilar qalbiga shikast yetkazish, ehtiyotsizlik, beozorlik, yolg'on so'zlash barkamollik kushandasidir.

Bahouddin Naqshband insonni ma'naviy-ruhiy poklikka chorlash bilan birga, kundalik faoliyatdan voz kechmay, Alloh bilan birga bo'lish ya'ni, qalbdagi saqlashga chorlaydi. Bunda inson hamisha yuksak iymon e'tiqodga va ezgulik sifatlarini o'zida mujassam etmog'i darkor. Naqshbandiya ta'limotiga ko'ra, har bir inson moddiy boylikdan ko'ra ma'naviy boylikka tomon intilishi, e'tiqodli va iymonli bo'lishi zarur. Iymon va e'tiqod Allohga bo'lgan muhabbatning belgisidir. E'tiqodni mustahkamlamoq uchun Qur'oni Karim va Hadisi Sharif yo'lidan borish va hamisha Allohni yod etish kishini barkamollikka erishish kabi a'lo sifatlar bilan siylaydi.

Naqshbandiya ta'limotiga muvofiq, komillikni orzu qilgan kishi qalban "zikri xufiya" ya'ni, maxfiy zikr qilishi (Alloh nomini takrorlashi), xilvatda piri – murshidi uchrashib so'zlashishi darkor. Shogird kamolotining muhim sharti esa suhbat davomida ustoz va shogird fikr mulohazalarining birlashishidir. Shuningdek, insonlar orasidagi suhbat jarayonida oshkoralik bilan xufiyalikni muvofiqlashtirishga, uning ma'nosi va mazmunini sabr ila eshitmoq, ayniqsa, bahs-munozaralarda axloq chegarasidan chiqmay odob bilan so'zlashish ta'kidlanadi.

Bahouddin Naqshband naqshbandiylik nazariyasi orqali tasavvuf ta'limoti yordamida jamiyatning ijtimoiy guruhlari va qatlamlarini tenglashtirib ular o'rtasidagi ziddiyatlarni yumshatib, ijtimoiy muammolarga barham berish hamda Movarounnahrda yashovchi barcha elatlar ma'naviyati va madaniyatini bir – biriga yaqinlashtirishga harakat qilgan. Barcha tabaqalarni yagona g'oya atrofida birlashtirishni xohlagan.

Naqshbandiya ta'limotida barkamol insonning tashqi va ichki dunyosining go'zalligi faqatgina sharqona axloq qoidalariga mos ravishda emas balki, umuminsoniy axloqiy tamoyillar talablari yordamida tasvirlanadi. Inson go'zallikdan lazzat olib, hamisha go'zallik sari intiladi. Xuddi shu haqiqat o'rta asr musulmon falsafasining dolzarb mavzularidan biriga aylangan. Mutafakkirlar bunday his-tuyg'ularni falsafiy mazmundagi so'zlar bilan ta'riflash musavvirlar kabi qalb ummonining rangorang marvaridlaridan foydalanganlar.

Shunday qilib, tasavvuf ta'limoti insonning ruhiy-ma'naviy kamoloti to'g'risidagi ta'limot bo'lib, bevosita musulmon falsafasi va axloqi zaminida vujudga kelgan, o'rta asr musulmon falsafasining eng yirik yutug'i sanaladi. Shu bilan birga musulmon falsafasi va axloqi jahon ilm-fan yutuqlariga ham tayanib yunon, xitoy, hind, eron, turon madaniyatlari xazinalaridan bahramand bo'lgan.

Naqshbandiya ta'limotida ilgari surilgan g'oyalardan biri ya'ni har bir shaxs foydali ish bilan mashug'ul bo'lmog'i lozimligi haqidagi fikrni Xoja Ahror Valiy o'z ta'limotlarida yanada boyitgan. Xoja Ahror Valiy talqinida inson o'z mehnatlari orqali kishilar

ko'nglini shod etmog'i lozimligi e'tirof etilib, o'zgalar ko'nglini shod aylash haqiqiy chin musulmon kishining sifatlaridan biri deb tushuntirgan. Insonlar og'irini (yumushini) yengil qilish va jamiyatda ijtimoiy jihatdan odamlar uchun foydali shaxsga aylanish, insonlarga rohat va xursandchilik bag'ishlash kabi fazilatlarini inson axloqining ko'rki, namunasi deb ta'riflangan.

XVI asrdan e'tiboran, Markaziy Osiyoning ko'p mamlakatlari madaniy-ma'rifiy hayotida ratsionalizm o'rnini din egallay boshladi, inson turmush tarzida ilmiy-tabiiy fanlarning o'rni va ahamiyati susayib bordi. Diniy bilimlar, diniy taassubning roli kuchaydi. Islom dinining qoidalari, aqidalari jamiyat hayotida hal qiluvchi ahamiyatga ega bo'ldi. O'rta asrlar musulmon madaniyatining ko'rki bo'lgan tasavvuf falsafasining odamlar fikrlash tarzidagi o'rni susayib qoldi. Odamlar dunyoqarashida sunniylikning ta'siri ortib bordi. Bunday holatni o'sha davrda ijod qilgan musulmon faylasuflari Yusuf Qorabog'iy, Sharif Buxoriy, Inoyatulla Buxoriy, Boborahim Mashrab, So'fi Olloyor, Maxtumquli Firog'iy asarlarida ko'rish mumkin. Ayrim sharq faylasuflari esa inson borlig'ini ratsionalizm va sensualizm g'oyalari asoslanib talqin etar edilar. Xususan, Mirza Bedil va uning izdoshlari Abdul Hakim Siyolkugiy Muhibullo al-Hindi, Qozi Muboraklarning inson to'g'risidagi qarashlari asosida ratsionalizm va sensualizm g'oyalari yotadi.

XVI–XVII asrlar musulmon falsafasida inson borlig'i to'g'risidagi falsafiy bilimlarni yangi dalillar bilan boyitgan faylasuflardan biri Yusuf Qorabog'iy edi¹⁶³. Uning inson faoliyati mohiyati to'g'risidagi qarashlarining g'oyaviy-nazariy asosini

¹⁶³ Ma'lumot o'rnida: Yusuf Qorabog'iy 1563-yilda Ozarboyjonda Araks daryosi yaqinida joylashgan Qorabog' qishlog'ida tug'ilgan. 1579-yilda Qorabog'iy Sherozga keladi va Habibullo Mirzojon Sheroziyga shogird tushadi. Sheroziy vafotidan so'ng samarqandlik Xalilullo Badaxshoniydan saboq oladi. Zamonasining falsafa, astronomiya, tibbiyot fanlari yutuqlari bilan tanishadi. Qadimiy Turon, Eron, yunon faylasuflari asarlarini qunt bilan o'rganadi. Ayniqsa, Yunon faylasufi Aristotelning "Osmon" haqidagi kitobini sinchkovlik bilan tahlil qiladi. Adabiy va falsafiy merosi 24 asarda o'z ifodasini topgan Najmiddin Kubro ta'limotining tolmas targ'ibotchisi Yusuf Qorabog'iy 1647-yilda Samarqandda vafot etadi.

Muhammad G'azzoliy va Muyiddin Arabiy asos solgan "Vahdati vujud" ta'limoti tashkil etadi.

Sharqning buyuk insonshunos allomalari Najmiddin Kubro, Aziziddin Nasafiyning odam va olam to'g'risidagi qarashlarini har tomonlama rivojlantirgan Yusuf Qorabog'iy o'zining "Yetti jannat risolasi"da inson tanasida koinotda mavjud bo'lgan narsalarning zarralari bor, inson tanasi bilan uni o'rab turgan atrof-muhit orasida doimiy aloqadorlik mavjud¹⁶⁴, deb tushuntiriladi. Shuning uchun atrof muhitning barcha xususiyatlari inson tanasida (kichik olamda) o'z ifodasini topadi. Uning fikriga ko'ra, "Garchi olam jismlari holati va uning ajib xususiyatlari shu qadar turli-tuman o'laroq tasavvurda xayoliy bo'lib ko'rinsa-da, darhaqiqat, bu jismlar zehni o'tkir ongli odamlar nazdida katta olamning aynan nusxasidir, ular ba'zan falaklar va unda mavjudotdan iborat bo'lgan "universal jonzot", deb ataladi. Universal jonzotda Quyosh – yurak, Oy – oshqozon, Saturn – qora taloq, Yupiter – jigar, Mars – o't xaltasi, Venera – buyrak va Merkuriy – miya, deya ta'riflaydi¹⁶⁵.

XVI–XVII asrlar falsafasida barkamol inson g'oyalari tadqiq qilishda faollik ko'rsatgan So'fi Olloyor edi. So'fi Olloyorning barkamol inson to'g'risidagi fikr-mulohazalari yangiqo'rg'onlik (G'allaorol) maktabdor shoir Ubaydulla Alamkash tomonidan rivojlantirildi. Xususan, Alamkash faylasuf shoir So'fi Olloyorning 18 g'azaliga muhammas bag'ishladi¹⁶⁶.

Shunday qilib, X asrdan XIX asrning birinchi yarmigacha bo'lgan davrdagi musulmon shoir va faylasuflari, ibn al-Arabi, Abduxoliq G'ijduvoni, Abu Nasr Forobiy, Aziziddin Nasafiy, Bahovudin Naqshband, Abdurahmon Jomiy, Husayin Voiz Koshifiy, Xoja Axror Valiy, Alisher Navoiy, So'fi Olloyor kabilarning ma'naviy merosda komil inson haqidagi qarashlarning ma'rifat-parvar jadidlar ijodiga muhim omil bo'lib ximzat qildi. Ularning

¹⁶⁴ Чориев А. Инсон фалсафаси. Инсон тўғрисидаги фалсафий фикрлар тараккиёти. I китоб – Тошкент.: "Chinog ENK", 1998. – B.275.

¹⁶⁵ Нуриддинов М. Юсуф Қорабоғий ва Ўрта Осиёда XVI–XVII асрлардаги ижтимоий фалсафий фикр. – Тошкент.: 1991, – Б.57-58.

¹⁶⁶ Чориев А. Инсон фалсафаси. Инсон тўғрисидаги фалсафий фикрлар тараккиёти. I китоб – Тошкент.: "Chinog ENK", 1998. – Б.281.

inson hayotining mazmuni to'g'risidagi falsafiy qarashlari asosida, bir tomondan har tomonlama ulug'langan insonparvarlik g'oyalari yotsa, ikkinchi tomondan ratsionalizm va sensualizm yotardi. O'z navbatida, barkamol insonni ulug'lovchi insonparvarlik g'oyalari targ'ibot va tashviqot qilish Sharq ma'rifatparvar falsafasi uchun xos edi.

Jadidlar zamon kishisining komillik sifatlarini belgilashda, xususan, mutasavvuf allomalarning komil inson haqidagi ta'limotlariga tayangan, ularni zamon talablariga muvofiq tarzda rivojlantirgan bo'lsalar, ikkinchi tarafdin, Yevropa falsafasi va adabiyotida o'z talqinini topgan inson konsepsiyasidan davr va o'ziga xos mahalliy muhit, xalqning turmush tarzi xususiyatlaridan unumli foydalandilar.

Jadidlar o'z faoliyatida milliy mahdudlikka qarshi kurashdilar. Agar G'arbiy Yevropa va Rossiyada ma'rifat va taraqqiyot tashabbusini markaziy hukumat boshlab bergan, ya'ni yuqoridan quyiga tushgan bo'lsa, Turkistonda, hokimiyat qoloq bo'lgani uchun jadidlar o'z shaxsiy hisoblaridan yangi usuldagi maktablar, kutubxonalar ochdilar; teatr truppalari tashkil qildilar; pyesalar yozdilar; o'zlari aktyor, o'qituvchi, noshir sifatida darslik bitib, gazeta-jurnal chop qildilar, ya'ni barcha vositalar bilan o'z xalqlarini ma'rifatli qilishga sa'y – himmat ko'rsatdilar. Ularning elparvarligi va insonparvarligi ana shunda namoyon bo'ladi.

Jadidlar nazdida zamona kishisi qanday bo'lmog'i lozim? Qanday sifatlarga ega bo'lgan kishilar o'z millatini zulm iskanjasidan xalos etishga qodir? Jadidlar insonning mohiyatini tushuntirishda gumanistik antropotsentrizm pozitsiyasidan turib yondashganlar. Jadid namoyandalari Abu Nasr al-Forobiy falsafiy an'analarini davomchisi sifatida borliqning dialektik birligini inson aqli bilan ochib berishini ta'kidlaydilar. Ilohiylik aqlda va aql hamda borliqning birligi kabi falsafa jadidlar g'oyasiga mazmunan birlashganligidadir. Jadidlar ijtimoiy-siyosiy vaziyatdan kelib chiqib, ilmiy ratsionalistik saqlagan holda, ilmiy tushunchalarni diniy e'tiqod bilan muvofiqlashtirishga intilganlar. Jadidlar falsafiy qarashlar va Qur'on ta'limoti o'rtasida ziddiyat bo'lishi mumkin emas, deb hisoblaganlar.

Shuni alohida ta'kidlash zarurki, jadidlar falsafiy qarashlarida hozirgi kundagidek jamiyatni tashvishga solayotgan – dinning inson ma'naviy kamolotidagi o'rniga obyektiv yondashish taraqqiyparvar demokratik institutlar tizimini vujudga keltirish, o'lkada milliy rivojlanishning zamonaviy yo'lini shakllantirish kabi vazifalar jamlangan. Ushbu vazifalarni ro'yobga chiqarish uchun fan yutuqlari va ilg'or texnologiyani mukammal egallash muammolarini yechish va islom dinini muttassiblikdan tozalashni qaror toptirish kerak edi. Shuningdek, jadidlar islom dinining rolini ochib berish bilan birga ta'lim, madaniyat, iqtisod va jamiyatning barcha sohalarini isloh etishni targ'ib eganlar.

Dinning ijtimoiy mohiyati va vazifalari haqida fikr yuritgan jadidlar nafaqat islom dinining, balki butun jahon dinlarining buyukligini chuqur anglaganlar. “Dinsiz dunyoda yashamoq, deb yozadi Behbudiy, – insoniyat va madaniyatdan emas. Dinsiz mutamaddun bo'lmoq muholdur”¹⁶⁷. Mahmudxo'ja Behbudiyning ta'kidlashicha din insonning e'tiqodi sanalib, uning ruhiyati bilan bog'liqdir. Uning ta'kidlashicha e'tiqodsiz inson bo'lmaydi. Turli dinlarga ishonuvchilar ham o'z e'tiqodlari bilan farq qiladi. Jadidlar diniy va milliy bag'rikenglikni targ'ib qiladilar va uni hayotda amalga oshirishga intiladilar. Ayniqsa, har bir millatning ikkinchi bir millat tomonidan kamsitilishiga va millatlararo nikohga qarshi bo'lganlarga “har bir musulmon kitobiy xalqlar bilan turmush qurishga muxtordir”¹⁶⁸, deb javob beradi.

Jadidlarning qarashlarida oila munosabatlari ijtimoiy-falsafiy masala sifatida o'rin olgan. Kishilar oila poydevorini to'g'ri barpo etmasdan hamda farzandlarni axloqan va ma'naviy pok qilib tarbiyalamasdan, barpo etilayotgan jamiyatni isloh qilish, uning rivojlanishini taraqqiyot sari yo'naltirish mumkin emasligi haqida bong uradi. Abdurauf Fitratning ta'kidlashicha “Har bir millatning xalqning ichki intizomi va totuvligi uning saodati va

¹⁶⁷ Avvalgi musulmonlardagi madaniyat. “Oyna” jurnalidan A.Obloqulov tabdili. – // “Zarafshon” gazetasi, 1997 yil, 15 iyul.

¹⁶⁸ Qosimov S. Behbudiy va jadidchilik. // “O'zbekiston adabiyoti va san'ati”, 1990, 26 yanvar.

izzatiga bog'liq. Millat oilalari tinchlik va totuvligi intizomiga tayanadi. Qayerda oila munosabati kuchli intizomga tayansa, mamlakat va millat ham shuncha kuchli va muazzam bo'ladi"¹⁶⁹. Mahmudxo'ja Behbudiyning "Padarkush" asaridagi Domla va Ziyoli, Hoji Muinning "Eski maktab, yangi maktab" pyesasidagi Komilboy, "Mazluma xotin" dagi muallim kabi qator obrazlar ana shunday yangi zamon qahramonlarining timsolidir.

Mahmudxo'ja Behbudiyning ma'rifatparvarlik g'oyalari, jamiyatni taraqqiy ettirish uchun kadrlar tayyorlashning zarurligi to'g'risidagi falsafiy qarashlari, uning "Padarkush" asaridagi ziyoli obrazi orqali ifodalanadi. Ziyoli inson o'zining jamiyat, davlat, madaniyat, ilm-fan, texnika haqidagi fikr-mulohazalarini ilmiy asoslangan dalillar orqali tushuntirishga, isbotlashga harakat qiladi. Xususan, ziyolidagi bu xususiyatlar uning boy kishi bilan bo'lgan muloqotida ko'zga tashlanadi. Ziyoli quyidagi fikrlarini bildiradi: "Bolalarni, olimi zamoniy bo'lmog'i uchun avvalo, zaruriyatini diniya va o'z millatimiz tilini bildirg'ondan so'ngra musulmoniy xat va savodini chiqarub, hukumatimizning nizomli maktablaringa bermoq kerakdur, ya'ni shahar maktablari va gimnaziyani o'qub tamom qilg'onlaridan so'ng Maskov va Peterburg dorilfununlariga yuborib, zakunchilik, dokturlik, sudyalik, injenerlik, ilmi iqtisod, ilmi san'at, ilmi hikmat, muallimlik va boshqa ilmlarni o'qutmoq kerakdur. Hattoki shul tariqa o'qugan musulmon bolalarini Farangiston, Amerika va Istambul dorilfununlariga tarbiya uchun yubormoq kerakdur" Rusiya vatanina va davlatina bilfe'l sherik bo'lmoq kerakdur va davlat mansablariga kirmoq lozim..."¹⁷⁰.

Behbudiy yoshlarga ta'lim berishda milliy urf-odatlarini himoya qilish bahonasida milliy cheklanishga berilmaslikni ta'kidlab, yoshlarning kiyinish, yangiliklarga intilishdan cho'chimaslikni uqtirdi. Chunonchi "...Endi kelayluk shu jaz'iy tashabbuslar mas'alasigakim. Bu: kursi (stul)ga o'turmoq, qoshiq

¹⁶⁹ Абдурауф Фитрат. Оила ёки оила бошқариш тартиблари. – Тошкент.: Маънавият, 2000. –Б.4.

¹⁷⁰ Махмудхўжа Бехбудий. Падарқуш. // Танланган асарлар. -Тошкент.: Маънавият, 1997. –Б.44.

va chinakcha iste'mol etmak; medal taqmoq, havoning issiqligi uchun bosh yalang'och o'tirmoq kabi shaylardan iboratdir"¹⁷¹, deb ta'kidlaydi.

Mahmudxo'ja Behbudiy yozilgan darslik va qo'llanmalarda jamiyatning ijtimoiy-iqtisodiy hayotiga oid muhim masalalarni ko'targan, o'qish va o'qitish tizimini takomillashtirish uslublarini tadqiq qilib, diniy va dunyoviy bilimlarni o'zlashtirishning zarurligini ta'kidlagan. Shuningdek, Behbudiy nafaqat ma'rifatni yoyish, xalqni jaholat botqog'idan xalos qilish, unga adolat, erk, haqiqat yo'lini ko'rsatishga intildi, balki milliy kadrlarni tayyorlash, tarbiyalash, ularni jahon talablariga javob beradigan saviyaga ko'tarish masalasini ham ilgari surdi.

Mahmudxo'ja Behbudiyning "Padarkush" asarida ifodalangan fikrlardan ta'sirlangan Hoji Muin Nusratullo Qudratullo o'g'li bilan hamkorlikda "To'y" nomli to'rt pardali pyesani yozdi. Uning ta'kidlashicha, sahnalashtirilgan "Padarkush" asari katta taassurot qoldirgan va dramaturgiya sohasida ijod qila boshlagan. Buning samarasi o'laroq, yuqorida qayd qilingan asar dunyoga kelgan. "To'y" pyesasi tez orada mashhur bo'lib ketadi va teatr sahnalarida tez-tez qo'yiladi. Asarda boy odamning dabdabali to'y tufayli kasodga uchraganligi hikoya qilinadi. Asarning qisqacha mazmuniga ko'ra, Turkiston boylaridan biri manmanlik kasaliga giriftor bo'lganligi tufayli o'z mol-mulkini ko'z-ko'z qilish, hamtovoqlari o'rtasida soxta obro' orttirish maqsadida katta sunnat to'yi o'tkazishni niyat qiladi. To'ydan manfaatdor bo'lgan domla, imom, ellikboshi va boshqa eskicha fikrlovchilar uning bu niyatini qo'llab-quvvatlab, to'yni tezroq va kattaroq o'tkazishni maslahat beradilar. Ilg'or fikrli ziyoli (jadid)ga esa boyning fikri ma'qul tushmaydi, uningcha, katta to'y o'tkazishga hech qanday hojat yo'q. Lekin boy takabburligini yenga olmaydi, obro' qozonish maqsadida bor pulini sarflaydi. Natijada bankdan olingan qarzni to'lay olmagan boy, hibsga olinadi. Asardagi ilg'or fikrli ziyoli obrazini yaratishdan maqsad, mahalliy boylar va ulamolar e'tiborini davrning eng muhim

¹⁷¹ Mahmudxo'ja Behbudiy. Tanlangan asarlar. – T.: Ma'naviyat, 1997. – B.80.

masalalariga qaratishga, millat taraqqiyoti uchun foydali ishlar bilan band bo'lishga undashdan iboratdir.

Taraqqiyparvar va ma'rifatparvar Abdurauf Fitrat xotin qizlarimizning o'qimishli bo'lishi kelajak avlodlarimizning nodon va johil, tarbiyasiz bo'lmasliklari hamda bolalar tarbiyasidan xabardor bo'lishlari uchun zarurdir deb ta'kidlaydi. Avloniy tarbiyani "oiladagi mushkul vazifa go'dak tavalludidan so'nggi er-xotin bo'yniga tushadigan farzand tarbiyasidir"¹⁷²¹, – deb e'tirof etadi.

Abdurauf Fitrat yosh avlod tarbiyasini millat tarbiyasiga tenglashtirib, "tarbiya millat onasi" degan g'oyani ilgari suradi. Yosh avlod tarbiyasida onaning asosiy o'rni to'g'risida quyidagicha ta'rif bergan: "Tarbiya axloqiyalari maktabdan ko'ra ko'proq muhtarama onalar quchog'ida axtarilmog'i kerakdur. Bolalarimizni matlub darajada adablik va tarbiyatlik qilmoq xohishida onalarimizni "ilmi tarbiya al-atfol"dan bahrador etmog'imiz darkor. Bolalarimiz inson bolalari kabi bo'lsinlar desak, eng avval boshlab, onalarimizni tarbiya va ta'lim eta oling. Yo'qsa bolalardan, maktablardan momil bo'lgan foyda husula kelmas"¹⁷³². Bundan ko'rinib turib tiki jadidlar oilada bola tarbiyasi bilan shug'ullanuvchi ayollar ham o'qib, bilim olishlari kerakligini uqtiradilar. Buni Abdurauf Fitrat ham quyidagicha ta'kidlaydi:

Farangi: Buxoroda ayollar ham tahsil oladi yoki yo'q?

Mudarris: Yo'q, ayollar tahsil ko'rmaydilar.

Professor Fitrat domlanning ayollarning aqli shuuri ta'lim va tarbiya borasida erkaklar aqlidan aslo kam bo'lmasa borasida, "biz Amerika va Fransiyo ayollarining ixtirolari mushohadasini keyin bildikki, ayolning tushunish darajasi erkaknikidan kam emasdir", "...Ilm olish har bir musulmon erkak va ayolga farzdir"¹⁷⁴¹, "... yaxshi amallarga ega bo'lishlik vojibdir. Negaki yaxshi axloqsiz

¹⁷² Fitrat A. Oila yoki oila boshqarish tartiblari. – Toshkent.: Ma'naviyat, 2000. – B.5.

¹⁷³ Fitrat A. Yana to'y masalasi. // Sadoi Farg'ona. 1914-yil 8-iyun.

¹⁷⁴ Fitrat A. Hindistonda bir farangi ila buxoroli mudarrisning jadid maktablari xususida qilg'an munozarasi // Sharq yulduzi. – 1997.– № 1. –B.130.

yaxshi amallar mumkin emasdir... Biror kimsa ham tarbiyasiz yaxshi axloq sohibi bo'lmaydi. Yurtning baxtsizligi, zaminning saodatsizlig'idirki, ayollar u yerni ta'lim va tarbiya tarafidan mahrum qiladilar" kabi farzandlar tarbiyasida ayollarning aql-zakovoti, tarbiyasi haqida fikr yurita turib "xotunlarni o'qitmoq va alarning akillarini jilo bermak va erlari birla yaxshi muomilalar qilmoq va bolalarini tarbiyat qilmoq albatta zarurdir..."¹⁷⁵ deb fikr-mulohaza bildirib o'tadi.

Fikrga qo'shimcha qilib aytishimiz joizki, har bir farzand ertangi kunimizning davomchilari. Ularning kelajagi esa biz, kattalarga bog'liq. Shunday ekan, ularga Mustaqil O'zbekiston tanlagan eng to'g'ri va eng adolatli yo'ldan adashmaslikni qancha erta o'rgatsak, shuncha yaxshi natijaga erishamiz. Chunki oilada shakllangan ma'naviy muhit bir umr insonning yashash tarziga ta'sir ko'rsatadi.

Shuni ham alohida ta'kidlash zarurki, Turkiston jadidlari G'arb va Yevropa falsafasi ayniqsa, fransuz ma'rifatparvarlarining asarlariga ham murojaat qilganlar, ular jadidlarda katta qiziqish uyg'otgan. Chunki bir vaqtlar G'arb va Yevropa o'z taraqqiyotida Sharqdan kuchli ta'sirlangan edi. Muayyan davrga kelib, G'arb va Yevropa ilm-fan, texnika va texnologiyalar, madaniyat sohasida katta yutuqlarga erishdi. Natijada bu yutuqlardan Sharqni bahramand qilish vaqti keldi. Shuning uchun ham jadidlar Yevropaga katta umid bilan qaradilar. Ammo Turkiston jadidlarining ilg'or ma'rifatparvarlik g'oyalari faqat G'arbdan, Yevropadan ma'naviy ozuqa olgan deb qat'iy tasdiqlash bir yoqlama xulosa chiqarish bo'lar edi. Shunga alohida urg'u berish joizki, til bilmaslik katta to'siq bo'lganligi tufayli jadidlar fransuz ma'rifatparvarlarining asarlarini turkcha tarjima qilingan nusxasidan o'qir edilar. Turkiston jadidlardan ba'zilar Turkiyaga borib, bu mamlakat kutubxonalaridagi boy manbalar bilan tanishganlar, shular asosida asarlar yozganlar va hatto o'z vatanlariga ilmiy qimmatga ega bo'lgan kitoblarni olib kelganlar.

¹⁷⁵ Fitrat A. Bir musulmon. Xotunlar erlar bilan barobar emas // Turkiston viloyati gazetasi. 1912-yil 20-sentabr soni.

Shu ma'noda, jadidlar rivojlangan fuqarolik jamiyati yaratishdek istaklarini amalga oshirishda loqaydlik, qoloqlikka qarshi kurashga ahamiyat berganlar. Ushbu vazifalarni amalga oshirishda taraqqiyparvar, bilimli yoshlarga tayanganlar. Jadidlar xorijiy tilni o'rganish va texnika taraqqiyotining ahamiyatiga e'tibor berib, xususiyl mulkdaxlsizligi kuchli davlatning garovi deb tasavvur qilganlar. Jadidlar orzu qilgan davlat islom mavqeyini saqlagan holda barcha madaniyatlarning erkin rivojlanishiga qarshi bo'lmasligi lozim bo'lgan. Jadid namoyandalari xalqning madaniyatini ko'tarishni orzu qilib, kelajak yoshlar qo'lidaligini tushungan holda yoshlarni Yevropaning ilg'or o'quv yurtlarida o'qitishni targ'ib qilganlar.

Jadidlar yoshlarga murojaat qilib, millat taraqqiyoti uchun jonbozlik qilib kurashishga chaqiradi. Jadidlar Turkiston mintaqasining taraqqiyoti va rivojlanishini asosi sifatida zamonaviy ta'lim-tarbiya beradigan boshlang'ich va o'rta maktablar, oliy o'quv yurtlarida tahsil olish, demokratik mazmundagi islohotlarni amalga oshirish, yoshlarning ma'rifatparvarligi, shijoati natijasida vujudga keladi, deb hisoblaydilar. Shuning uchun har bir ishda yoshlarning ilmga bo'lgan salohiyatidan umidi kattaligi va ularga suyanishi haqida yozadilar.

Jadidchilik harakati namoyandalarining ilmiy-ma'rifiy merosi yoshlarni ma'naviy-axloqiy jihatdan kamol toptirishda ilmiy tarbiyaviy o'rin tutadi yani taraqqiyot bosqichida yoshlarni "ma'naviy qashshoqlik" va "axloqiy tubanlik" kabi salbiy illatlardan himoya qilishda ham jadidlar merosining o'rni beqiyosdir. Jadidlarning insonning qadr-qimmati va sha'ni-oriyatini himoya qilguvchi insonparvarlik, hurfikrlilik va bag'rikenglik g'oyalari yosh avlodga ta'lim-tarbiya berish, ularni komillik sari yetaklashda asosiy nazariy manbalardan biridir.

Turkiston jadidlari har bir jamiyatda komil insonni voyaga yetkazish ma'naviy muhit bilan bog'liq, degan fikrga keldilar. Mamlakat istiqloli va istiqbolini o'ylagan jadidlar zamon kishisining ma'naviy qiyofasini belgilashda ikki manbaga tayandilar. Bir tomondan, ular milliy urf-odat va an'analarni qadriyat sifatida yuksak baholagan bo'lsalar, ikkinchi tomondan

esa, Yevropa tajribasini o'rganish zarurligini ta'kidladilar. G'arb va Sharq insonshunosligini payvand qilishga intilgan jadid yozuvchilarining ijobiy qahramonlariga berilgan ta'rifida komillikning "ovrupocha andoza"si ko'zga tashlanadi.

Jadidlar insoniyati komillik sifatlarini belgilashda, milliy va islomiy an'analarga, xususan, mutasavvuf allomalarning komil inson haqidagi ta'limotiga tayangan, shuningdek, ushbu yondashuvni zamon talablariga muvofiq tarzda rivojlantirganlar. Shuningdek, ikkinchi tarafdin, xorij falsafasida o'z talqinini topgan inson konsepsiyasidagi milliy muhit, fikrdan unumli foydalandilar. Jadidlar matbuoti ana shunday haqqoniylik va jasorat namunasi bo'lib, milliy o'zlikni anglash, milliy iftixor va vatanparvarlik va xalq taqdiri uchun mas'uliyat tuyg'ularini shakllantira oldi.

Jadid bobolarimiz merosi, ularning ijodi ham bu xulosani tasdiqlaydi. Bugung-u kunda jadidlar adabiyoti va falsafasi, ma'rifatchiligi va mafkurasi, ular ilgari surgan milliy g'oyalar va qarashlar o'zbek falsafasi taraqqiyotida muhim o'rin egalagan alohida e'tirof etilayotgani bejiz emas. Zero, ularning adabiy merosi o'sha davrdagi ijtimoiy-siyosiy harakatning umumiy in'ikosi, o'zbek xalqi ozodlik falsafasining namoyon bo'lishi, undagi ustuvor g'oyalar va tamoyillarning yaxlit jadid ta'limotiga aylangani, xalqimizning ezgu orzulari va maqsadlarining nasriy va nazmiy ifodasidir.

Umuman olganda, komil inson tarbiyasi hamma davrlarda muhim ijtimoiy vazifa hisoblanib, yaxshi ta'lim-tarbiya ko'rgan insonga jamiyatning boyligi, deb qaralgan. Insonning zeb-ziynati u egallagan bilimlari hamda ko'rgan tarbiyasi bilan o'lchangan. Bilimli insonlar yetuk deb sanalsa, mutafakkirlarimiz qarashlarida komil inson bo'lish uchun ko'pgina fazilatlarga ega bo'lish lozimligi o'z aksini topganini ko'rishimiz mumkin.

Jumladan, ma'rifatparvar Sidiqiy-Ajziyning "Nima lozim?" she'rida o'sha davr ziyolilari, umuman, Markaziy Osiy xalqlarining oldida turgan eng muhim masalalar sifatida nafaqat, maktab, ilm-fan masalasi, shu bilan birga kasb-hunar egallash, zamonaviy ilmiy-texnik taraqqiyotni to'g'ri anglashi va egallash

masalalariga ham jiddiy, shuningdek, hal qilinishi lozim bo'lgan muammo sifatida yondashiladi. Shuning uchun ham o'rni-o'rni bilan quyidagi muammolar ko'tariladi:

Asbob-u hunar o'zgalarning mulkida to'lg'on,
"Tashvish ziyodi ba musulmon" nima lozim?

Gar tekxa vabo jonga, do'xtirga ishonma,
Folbin ila kushnochu duoxon nima lozim?¹⁷⁶

Yana bir ma'rifatparvar Ibrat domlani qarashlarida insonning zeb-ziynati bo'lgan kasb-hunar egallash, hunarning inson kamoloti borasida qimmatli fikrlar bildiradi. Bekor – behuda yurgan yoshlarni ham tanqid ostiga olib, uch oy qish bekor yurishlarini to'y va gap degan suhbatlari bo'lib, ularda g'iybat bo'lmay kitob, masala o'qilsa, yoshlarning dunyoqarashi kengayishi mumkinligini e'tirof etadi. Is'hoqxon bu fikrlarni bildirar ekan hunarli bo'lishni yoshlarga maslahat berib, hech bir payg'ambar va avliyo hunarsiz bo'lmaganligini aytib, yoshlar ham ishlab, maishatlariga kerak hunar qilsalar to'g'ri yo'lda yurgan bo'lar edilar, degan xulosani beradi¹⁷⁷.

Komil inson haqidagi ajdodlarimiz tomonidan bildirilgan g'oyalar o'z navbatida katta ijtimoiy-axloqiy, ma'naviy ahamiyatga ega. O'tmish tariximizda komil inson haqida o'ziga xos sharqona axloq kodeksi ishlab chiqilgan bo'lib, bunday sifat va fazilatlariga ega bo'lish uchun intilgan har bir insonning orzu-armoni, deb qaragan.

Komil inson – halollik va poklik, insondagi iymon va e'tiqodlilik timsolining oliy ko'rinishidir. Barcha inson shunga harakat qilmog'i va intilib yashamog'i lozimdir. Mustaqil O'zbekistonning yangi taraqqiyot bosqichida halollik va poklik, vijdonli va diyonatli, iymonli bo'lishlik nechog'lik zarur ekanligi barchamizga ayon. Quyidagi ta'rifda zamonaviy komil inson shaxsining muhim xususiyatlari zamonga xos teranlik bilan yoritilgan: "Komil inson deganda, biz avvalo, ongi yuksak, mustaqil fikrlay

¹⁷⁶ Ibrat, Сиддикий-Ажзий. Сўфизода. Танланган асарлар. –Т.: Маънавият, 1999. – Б.161.

¹⁷⁷ Жакбаров М. Исхоқхон Ибрагимова ижоди ва фалсафий қарашлари // Ўзбек фалсафаси тарихи (III жилд). – Тошкент.: Muharrir, 2020. –Б.327.

oladigan, xulq-atvori bilan o'zgalarga ibrat bo'ladigan bilimli, ma'rifatli kishilarni tushunamiz"¹⁷⁸.

Bugungi ijtimoiy muhitida insonlarning asosan ikki yo'nalishda dunyoqarashga egaligi ko'zga tashlanmoqda: ilmiy-falsafiy va diniy-mistik dunyoqarash. O'zbekistonning asosiy qomusi – Konstitutsiyasida dunyoviy davlat qurish nazarda tutilganligi bois bu ikki dunyoqarashni birini biriga qarama-qarshi qo'ymagan holda ta'lim-tarbiya tizimi jarayonida ya'ni, bog'cha, maktab, oliy o'quv yurtlari va boshqa muassasalardagi ilmiy-falsafiy dunyoqarash shakllantirishga e'tibor qaratilayotganini ta'kidlash lozim.

Mustaqil O'zbekistonda jamiyatni tubdan yangi asosda qurish va uni har tomonlama rivojlantirish xalqning dunyoqarashi, ma'naviyati bilan bevosita bog'liqdir. Mamlakat mustaqilligi, taraqqiyoti, xalqning baxt-saodati, iymon-e'tiqodi, vatan, erk tuyg'usi muayyan tarzda jamiyatdagi ma'naviy muhit darajasi bilan belgilanadi. Agar biz masalaga shu nuqtayi nazardan yondashadigan bo'lsak, ma'naviyatning yuqorida sanab o'tilgan komponentlari Turkiston jadidlarining ijodida yaqqol o'z ifodasini topganligini ko'rishimiz mumkin. Binobarin, Turkiston jadidchiligining ma'rifatparvarligi bilan jamiyatning ma'naviy takomili o'rtasida uyg'unlik mavjuddir.

Jadidlar ma'rifat, ya'ni xalq orasida ta'lim-tarbiya usullarini davr talabiga moslash va savodxonlikni keng tarqatish orqali uning ma'naviy yuksalishiga erishish mumkinligi g'oyasini ilgari surdilar. Ularning nazarida, ma'rifat bilan ma'naviyat aslida madaniyatning tarkibiy qismlari bo'lib, uning negizida vujudga keladi. Ma'naviyat ma'rifatning yuksak bosqichi bo'lganligi tufayli, uning daraja va ko'lamini ifodalaydi. Demak, ma'naviyat inson ongliligini ko'rsatuvchi, uning o'z-o'zini anglashi, xulq-atvori, hatti-harakatlarining oqibatini belgilaydigan, madaniy saviyasidan iborat bo'lgan insoniy fazilatdir.

Bundan ko'rinib turibdiki, "Ular "Ilmdan boshqa najot yo'q va bo'lishi ham mumkin emas" degan hadisi sharifni hayotiy e'tiqod

¹⁷⁸ Каримов И.А. Тарихий хотирасиз келажак йўқ. Биз келажагимизни ўз қўлимиз билан кураимиз. Т.7. – Т.: Шарқ, 1998. –Б.6.

deb bildilar. Milliy istiqlol, taraqqiyot va farovonlikka, avvalo, ma'rifat orqali, dunyoviy va diniy bilim, zamonaviy ilm-hunarlar-ni chuqur egallash orqali erishish mumkin, deb hisobladilar"¹⁷⁹.

Jadidlarning konseptual falsafiy g'oyalari hozirgi innovatsion o'zgarishlarning darakchisi, bugungi kundagi strategiya yo'nalishdagi demokratik islohotlarning genetik asosi bo'lib xizmat qilmoqda. Chunki ularning siyosiy dasturlari umuminsoniy xususiyatlarni asosan erk, ozodlik, adolat, mustaqillik kabi g'oyalarni tarannum etadi. Bu esa o'z navbatida jadidchilik harakati mustaqillikka g'oyaviy asos bo'ladigan nazariyalarni ilgari surganligidan dalolatdir.

Bugungi kunda jadidlarning ma'naviy merosining ahamiyati, ilgari surgan g'oyalari haqida Prezident Shavkat Mirziyoyevning 2020-yil 30-sentabrdagi 1-oktabr-O'qituvchi va murabbiylar kuniga bag'ishlangan tantanali marosimdagi nutqidagi quyidagi fikrlariga e'tibor qaratsak, yana bir ishonch hosil qilishimiz mumkin: "..... o'n oltinchi asrning ikkinchi yar-midan boshlab Markaziy Osiyo zaminida ichki urush va nizolar, hokimiyat uchun kurash avj oldi. Ayirmachilik va mahalliy-chilik kuchaydi, ma'rifat o'rniga jaholat ildiz otdi. Natijada bir paytlar gullab-yashnagan o'lkamizda ijtimoiy-siyosiy va iqtisodiy inqiroz yuzaga keldi. Ilm-fan va tafakkur mash'ali so'na boshladi. Yurtimizning o'n to'qqizinchi asrga kelib qaramlikka tushib qolishida ayni shunday salbiy holatlar asosiy sabab bo'lgani hammamizga yaxshi ayon"¹⁸⁰.

Darhaqiqat, hozirgi davrda insoniyat oldida turgan barcha umumbashariy muammolar yechimi avvalambor inson omili rolining faollashuvi, uning sog'lom fikri yuksak ma'naviyati va ma'rifati bilan bog'liq bo'lib qolayotganligi isbot talab qil-maydigan haqiqatdir. Zero, XXI asr insoniyat tarixida yangi bir

¹⁷⁹ Ўзбекистон Республикаси Президенти Шавкат Мирзиёевнинг “Ўқитувчи ва мураббийлар куни”га бағишланган тантанали маросимдаги нутқи// Маърифат газетаси, 2020 йил, 30 сентябр сони.

¹⁸⁰ Ўзбекистон Республикаси Президенти Шавкат Мирзиёевнинг “Ўқитувчи ва мураббийлар куни”га бағишланган тантанали маросимдаги нутқи// Маърифат газетаси, 2020 йил 30 сентябр сони.

davrni – sivilizatsiyamiz oldida turgan barcha muammolarni va ziddiyatlarni yuksak ma'naviyat, teran aql-idrok, bilim va tafakkur kuchi, o'zaro hurmat va kelishuv yo'li bilan hal qilinishi ustuvor bo'lgan davrni boshlab berdi. Bir so'z bilan aytganda, yangi asr bizning oldimizda turgan barcha muammolarni oqilona hal etishning o'ziga xos yo'lini ko'rsatib turibdi. Bu yo'l barcha xalqlar va millatlar o'rtasidagi tinch-totuvlik, o'zaro hurmat va teng huquqlilikka asoslangan, shuningdek, umuminsoniy havfsizlikka tahdid solayotgan kuchlarni bartaraf etish, barqarorlik shartlari yechimini beradigan va taraqqiyot kafolatlarini ta'minlaydigan istiqbol yo'lidir. Vaholanki, bugungi kunda hal qilinishi lozim bo'lgan muammolarni na siyosiy zo'ravonlik va na kuch ishlatish yo'li bilan hal qilib bo'lmasligini hayotning o'zi ochiq-oydin ko'rsatib turibdi.

O'z-o'zini tekshirish uchun savollar:

1. So'fiylik va tasavvuf.
2. Inson barkamolligining bosqichlari.
3. Yassaviyada inson qanday ta'riflangan?
4. Naqshbandiyada inson timsoli qanday gavdalanadi?
5. XVI–XIX asrning birinchi yarmida musulmon falsafasida barkamol inson g'oyalarining mazmuni?
6. XIX asrning ikkinchi yarmi va XX asr boshlarida Markaziy Osiyo ma'rifatparvarlarining jamiyat hayotini insonparvarlashtirish borasidagi sa'y-harakatlari qanday amalga oshdi?

9-mavzu. XVII–XVIII asrlar Yevropa falsafasida ma’rifatparvarlik g’oyalarning ifodalanishi

Reja:

1. XVII asr falsafasi: insoniy tabiat muammosi.
2. XVIII asr: taraqqiyot g’oyasi.
3. Immanuil Kant falsafasida inson haqidagi ta’limotlarni tizimlashtirish.
4. Lyudvig Feyerbax antropologiyasi.

Tayanch iboralar: *yangi davr falsafasi, sillogistika, antropologiya, substansiya, modus, birlamchi va ikkilamchi sifatlar, ijtimoiy kelishuv, metafizika, tug’ma g’oyalar, deduksiya, induksiya, subyektivizm, tasavvur, taassurot, deizm, transdental falsafa, aprior, aposterior, antinomiya, kategorik imperativ, ruh fenomenologiyasi, mutloq ruh, biologik antropologiya, muhabbat falsafasi.*

XVI–XVII asrlar kishilik tarixida yangi bir bosqichni boshlab berdi va tarix solnomasiga “Yangi davr” nomi bilan kirdi. Bu davr o’ziga xos xususiyatlarga ega. Bu davrda adabiyot, san’at va madaniyatda ham tengi yo’q asarlar yaratildi (Shekspir, Rembrant va boshqalar). Ularda inson muammosi, uning qudrati va go’zalligi kabi masalalar aks ettirilgan. Jamiyatning ijtimoiy-siyosiy hayotida va ma’naviyatida bo’lgan bu burilishlar, tabiiyki, yangi davrdagi falsafiy fikrga ham ta’sir etadi. Angliyalik F.Bekon va fransiyalik R.Dekart yangi davrning birinchi mutafakkirlari bo’ldilar.

Frensis Bekon (1561–1626-yillar) faylasuf olimdan ko’ra ko’proq davlat arbobi sifatida faoliyat ko’rsatgan. Ko’pchilik tadqiqotchilar uni siyosatchi sifatida tan olishadi. Zotan, u yoshligidan siyosatga qiziqqan. 19 yoshidayoq Bekon siyosat maydonida o’zini ko’rsatgan. Keyinchalik elchi, sudya, vazir, lord-kansler lavozimlarida ishlagan. U farmonlar, qarorlar, siyosiy ishlar yozish bilan ovora bo’lib, fan va falsafa bilan chuqur shug’ullana olmagan.

Ma'lumotlarga ko'ra, u poraxo'rlikda ayblanadi va hibsga olinadi. Biroq uning poraxo'rligini isbotlovchi dalillar yo'qligi sababli ozod qilingan va ishdan chetlashtirilgan. Qolgan umrini u ilm-fanga bag'ishlaydi va ikkita yirik falsafiy asar yozadi. Birinchi kitobi "Yangi Organon"da (1620-yil) Bekon o'zining fan va uning usullari to'g'risidagi qarashlarini bayon qilgan. Ikkinchi kitobi "Yangi Atlantida"da (1627-yil) uning jamiyat haqidagi fikrlari aks ettirilgan.

Bekon fikricha, bilishning asosiy vazifasi tabiatdan inson manfaatlari yo'lida foydalanish, ya'ni uning ustidan hukmronlik qilish, shuningdek, inson hayotini takomillashtirish bo'lishi kerak. Bilishda u tajribaga katta e'tibor beradi. Tajriba, uningcha, ikki xil bo'ladi: samarali tajriba. Bunday tajriba insonga bevosita foyda keltiradi. Yo'l ko'rsatuvchi tajriba. Bunday tajriba yordamida qonunlar va narsalarning xossalari o'rganiladi.

Fan to'g'risida gapirar ekan, uni aql bilan bog'laydi va aqlni adashishlardan tozalash kerak, degan g'oyani ilgari suradi. Uning ta'kidlashicha, bilish yo'lida 4 ta to'siq-g'ov bor. Bular quyidagilar:

1. Urug' to'siqlari, inson tabiati bilan bog'liq bo'lgan to'siqlar. Inson tabiat to'g'risida o'ziga xos xususiyatlaridan kelib chiqqan holda fikr yuritadi: o'zidagi ilohiylikni tabiatga ham ko'chiradi.

2. G'or to'siqlari. Olimlarning subyektiv yondashuvi natijasi-dagi xatolar. Kimningdir nazarida yaxshi hisoblangan narsa boshqa birov uchun yomon bo'lishi mumkin.

3. Bozor to'siqlari. Kishilar o'rtasidagi so'zlar vositasida olib borilgan fikr almashuv natijasida vujudga kelgan g'ovlar.

4. Teatr to'siqlari. Tanqidiy o'rganilmagan, yolg'on fikrlar tufayli paydo bo'lgan to'siqlar.

Bu to'siqlarni bilish tabiatni o'rganishdagi xatolarning oldini oladi. Bekon bilishda uslubning ahamiyatiga ham to'xtaladi. Hozirgacha, ta'kidlaydi olim, kashfiyotlar tasodifan bo'lgan. Tadqiqotchilar to'g'ri metod bilan qurollanganlarida edi, kashfiyotlar hozirgidan ancha ko'p bo'lar edi. U dogmatik va empirik metodlarni tahlil qiladi va ulardagi biryoqlamalikni ko'rsatadi. Haqiqiy metod, uning fikricha, tajriba orqali olingan

materiallarni miyada qayta ishlash usulidir. Bunda u **induktiv** uslubni nazarda tutadi.

Rene Dekart (1596–1650-yillar), ta'bir joiz bo'lsa, o'rgimchak olim bo'lgan: u biron-bir oliy o'quv yurtida o'qimagan, olimlar davrasida bo'lmagan, o'zi o'qib, o'zi o'rgangan. U 1621-yilgacha harbiy xizmatda bo'lgan. Harbiy xizmat Dekartning fan bilan shug'ullanishi uchun ma'lum darajada sharoit yaratgan: harbiy yurishlar, asosan, mart-oktabr oylarida bo'lgan, qolgan vaqtda kitob o'qish, olimlar bilan suhbatlashish imkoni bo'lgan. Dekart bo'sh vaqtdan unumli foydalangan va fanning turli yo'nalishlarida ijod qilgan: analitik geometriya, to'g'ri burchakli koordinatlar tizimi Dekart nomi bilan bog'liq. U o'z tadqiqotlarida matematika metodini qo'llagan.

Falsafiy fikr rivojida ham uning hissasi katta bo'lgan. Dekart, falsafiy termin bilan aytganda, **dualist**. Uning fikricha, ikki narsa – nomoddiy va moddiy substansiya birlamchi asos sifatida mavjud. Har ikkisini oliy substansiya – Xudo boshqaradi. Bilish masalasida Dekart quyidagicha fikrlaydi: bilish shubhadan boshlanishi kerak, chunki shubha danakni qum va tuproqdan tozalaydi. Hamma narsaga shubha bilan qarash falsafiy fikrning asosi bo'lishi kerak. Dekart bilishda sezgi bilan bir qatorda inson aqliga yuqori baho beradi, natijada ratsionalizmni rivojlantiradi. U Bekonga qarama-qarshi o'laroq **deduktiv** uslub tarafdori. Bilishning vazifasi, Dekart o'qitishicha, insonning tabiat kuchlari ustidan hukmronligini ta'minlashdan, inson tabiatini yanada takomillashtirishdan iborat.

Dekart fikricha: “Faqat mulohaza yurituvchi falsafa o'rniga amaliy falsafa yaratish kerak. Uning yordami bilan suv, olov, havo, yulduz, osmon jismlari va boshqa bizni o'rab turgan jismlarning kuch va harakatini bilib olib, biz ulardan xuddi o'zimizning ustalarimizning hunarlari kabi foydalanishimiz mumkin. Shubhani hech qanday chegara bilan o'lchash kerak emas, “men osmon, havo, yer, suv, ranglar, shakllar, tovushlar va boshqa hamma narsalar ilyuziya va xayollar deb o'ylayman”, – deydi faylasuf.

Dekartning ta'limoticha, shubha biron-bir narsaning haqiqatda mavjud emasligining isboti emas, balki shartli vositadir.

Shubha usulida haqiqatni yolg'ondan ajratish haqiqiy bilimga ega bo'lishdir. Shubhalanish faoliyati qanchalik chuqur va uzoq bo'lmasin, u hamma vaqt mavjud bo'lib qoladi. Dekart g'ayriilmiy, asossiz, dogmatik, bilimlarni inkor qilish masalasini ko'ndalang qilib qo'yib, buyuk mutafakkir sifatida bilim rivojining yangi yo'llarini ochishga xizmat qiladi. Lekin Dekart bilimning mustahkam, haqiqiy asosini nima tashkil qiladi, degan savolga to'g'ri javob berolmaydi.

Dekart ratsionalizmning yorqin vakilidir. Uning ta'limoti bo'yicha, aql, ya'ni nazariy tafakkur hissiy bilim, jonli mushohadaga nisbatan bilimning yuqori bosqichi bo'lib qolmasdan, balki mustaqil o'ziga xos bilimning manbaidir. U bizning sezgi a'zolarimiz bilishga qodir bo'lmagan bilimlarning ham manbaidir. Dekartning borliq haqidagi ta'limotining tarixiy ahamiyati shundaki, unda eng muhimi tabiatni ilmiy tushunishdan kelib chiquvchi fizik nazariya mavjuddir. Dekart fizikasining eng yorqin tomoni uning materiya va harakat haqidagi ta'limotida aks etadi. Dekartning fizikasi uning sxolastikaga qarshi qaratilgan universal metodologik shubha metodi kabi XUP asr falsafiy fikrining eng muhim yutuqlaridan biridir. Materiyaning zarrachalari harakatdadir. Bu harakat asosan ana shu zarrachalar harakatining makonda o'zgarishidir. Materiyaning tashqarida turuvchi hech qanday kuch yo'q, faqat bundan xudo istisno. Materiya va harakat yo'qolmasdir. Sodir bo'layotgan hodisalar moddiy zarrachalarning o'rin almashinishidan, ularning bir-birlariga bevosita ta'siridan, zarracha shakllarining o'zgarishidan iborat.

Harakat miqdori zarrachalar harakati tizimini yaratuvchi massadir. Bu harakat miqdori butun dunyoda doimiydir. Dekart ta'limoticha, dastlab materiya bir xil bo'lgan va yagona girdob shaklida harakat qilgan. Keyin materiya uch qismga ajratilgan yoki uch elementga ajratilgan: eng yirik zarrachalar yer elementini tashkil qilgan, kichkina, dumaloqlari havo elementini, eng noziklari va maydalari hamma narsaga kiruvchi suyuqlikni – olov elementini tashkil qilgan. Materiya girdobining aylana harakati materiyaning eng qattiq va yirik zarrachalarini

uning markazidan chetlashtiradi, ulardan sayyoralar hosil bo'ladi. Markazda olov elementining yengil zarrachalari qoladi. Ulardan Quyosh va yulduzlar paydo bo'ladi. Sayyoralarning aylanishi yangi mahalliy girdobning paydo bo'lishiga sabab bo'lgan va natijada muayyan tizim vujudga keladi. Dekartning bu kosmologik ta'limoti tabiat rivojlanishiga ilmiy qarashni tayyorlashda katta ijobiy rol o'ynadi. Chunki uning bu kosmologik ta'limoti "ilohiy turtki" haqidagi tasavvurnigina yo'q qilib qolmasdan, balki tabiiy hodisalarni tarixiy rivojlanishi jarayoni orqali tushuntirishga intilardi. U dunyoning moddiyligi va uning obyektiv qonuniyatlarga bo'ysunishi haqidagi tamoyilga suyanardi. Dekart kosmosni o'zining maxsus qonunlari asosida zamonda asta-sekin rivojlanib boruvchi bir jism deb qarashi tabiatga tarixiy qarashni aks ettiradi. Dialektika elementlari, Dekartning matematik kashfiyotlarida ham mavjud edi. Dekart bilishda to'g'ri ilmiy uslubning buyuk ahamiyatiga ishonadi.

Dekart yozadi: "Hech qanday uslubsiz bironta haqiqatga erishishni orzu qilgandan ko'ra, hech narsani orzu qilmagan ma'qul". U to'g'ri uslubsiz bilishga intiluvchi kishini ko'rga o'xshatadi, garchi ko'rish qobiliyatiga ega bo'lsa ham. Uning fikricha, go'yoki insonda tug'ma g'oyalar mavjud. Bu tug'ma g'oyalar hech qanday tajribaga aloqador emas. Masalan: mantiq va matematikaning asosiy qonun-qoidalari insonda tug'ma bo'ladi. Haqiqiy bilishning asosi va mezoni faqat soddalik, aniq va ravshanlikdir. Bundan ko'rinadiki, Dekart fikricha, u faqat intellektga xosdir, ya'ni bevosita mulohazaga xosdir. "Yaxshi aqlga ega bo'lishning o'zi kifoya emas, balki uni to'g'ri qo'llay olish muhimdir". "Shuningdek, hamma odamlarda aqliy tafakkur qobiliyati bir xil" bo'ladi, deydi Dekart. Insonlardagi intellektual daraja o'rtasidagi farq esa, uslubiy fikrga bog'liqdir. Uning ilmiy uslubining qoidalari shundan iborat. Dekartning falsafiy fikrlari keyingi davr falsafasi taraqqiyotida muhim o'rin tutadi.

Tomas Gobbs (1588–1679-yillar) falsafa tarixida o'ziga xos o'rin tutadi. U ilg'or g'oyalari uchun Angliyadan quvg'in qilinadi va u yerdan ketishga majbur bo'ladi. Italiyada keyin bir muddat Fransiyada yashaydi va bu yerda Bekonga kotiblik qiladi. T.Gobbs

Bekon g'oyalarini chuqur o'rganadi va tartibga keltiradi. Gobbs fikricha, dunyo jismlar yig'indisidan iborat. Jismsiz biror-bir narsa mavjud bo'lmaydi. Jismsiz substansiya bamisoli jonsiz jismdir. Tafakkurni materiyadan ajratish mumkin emas. Bilishda u Dekart ratsionalizmiga qarama-qarshi o'laroq, sezgilar ahamiyatiga ortiqcha baho beradi: tashqi olamni hissiy qabullash (sezgi) bilish manbai. Sezgi yordamida hosil qilingan "g'oya" (narsa) aql orqali qayta "ishlov"dan o'tadi. "**Leviafan**" asarida T.Gobbsning davlat to'g'risidagi qarashlari bayon qilingan. Uning fikricha, kishilik jamiyatining ikki xil holati mavjud: tabiiy va fuqarolik. Tabiiy – bu insoniyatning dastlabki holati. Bunda kishilar shaxsiy manfaat, o'z-o'zini saqlash yo'lida tabiatdagi (yashash uchun kurash) singari bir-birini yo'q qilishga harakat qiladi, kuchli yengadi, kuchsiz yengiladi, boshqacha aytganda, kishi kishiga bo'ri bo'lib, barcha-barchaga qarshi urushadi. Bunday dahshatning oldini olish uchun davlat tuzish kerak. Davlat shaxsiy manfaatlarni umumiy manfaatga bo'ysundiradi va to's-to'polonga yo'l qo'ymaydi.

Davlat vujudga kelgandan so'ng kishilar o'rtasidagi munosabatlarni boshqarishga asoslangan jamiyat fuqarolik holati hisoblanadi. Demak, davlat jamiyat a'zolarini bir maqsadga yo'naltiruvchi, ular o'rtasida tinchlikni saqlab turuvchi, umumiy manfaatni ta'minlovchi zo'rlik vositasi – diktaturadir. Shunga qaramay, T.Gobbsning xizmati shunda bo'ladiki, unga qadar davlat Allohning erk-xohishi deb tushuntirilgan va ilohiylashtirilgan edi. Gobbs esa, bunday qarashga barham beradi va davlat inson manfaatlari va ehtiyojlari bilan bog'liqligini ko'rsatib berdi.

Bekon ishlarini izchillik bilan davom ettirgan mutafakkirlardan yana biri **Jon Lokk** (1632–1704-yillar) bo'lgan. Gobbs, yuqorida aytilganidek, Bekon qarashlarini tartibga solish bilan chegaralangan bo'lsa, Lokk uning bilim hissiyot dunyosi bilan chambarchas bog'liqligi to'g'risidagi g'oyalarini asoslab beradi. Angliyada Lokk siyosatchi sifatida mashhur, chunki u o'z asarlarida 1688-yilgi burjua revolyutsiyasining ikki hukmron sinf burjuaziya va yangi dvoryanlarning kelishishi (murosasi) bilan yakunlanganligi qonuniy jaryon ekanligini isbotlashga harakat

qilgan. Haqiqatan ham burjua demokratiyasining nazariyotchisi sifatida bir qator g'oyalarni ilgari surgan. Jumladan, hokimiyatni qonun chiqaruvchi, ijro etuvchi va sud hukumatlariga bo'lish to'g'risidagi fikrni birinchi bor Lokk o'rtaga tashlagan. Ijro etuvchi hukumat, ungacha, xalq saylaydigan qonun chiqaruvchi hukumat, ya'ni parlament nazoratida bo'lishi kerak. Ko'rinadiki, Lokk xalqning saylash huquqi to'g'risida ham birinchi bo'lib so'z yuritgan. Bu g'oya keyinchalik fransuz ma'rifatparvari J.J.Russo tomonidan rivojlantirilgan. Mustaqil O'zbekistonda demokratik tamoyillarga asoslangan huquqiy davlat qurish jarayoni borayotgan bugungi sharoitda bu ta'limot yanada ahamiyatlidir.

Lokk bilish masalasi ustida ham atroflicha fikr yuritgan. "Inson aqli to'g'risida tajriba" (1690-yil) nomli asarida u "tug'ma g'oya"lar haqidagi qarashlarni tanqid qiladi, har qanday g'oyaning yagona asosi tajribadir, degan fikrni aytadi va uni isbotlashga harakat qiladi. Tajriba, uningcha, ikki xil: ichki va tashqi bo'ladi va har ikkisi o'z manbaiga ega. Ichki tajribaning manbai – refleksiya bo'lib, u fikrlash, his-hayajon va ehtiros bilan bog'liq. Tashqi tajribaning manbai sezgi bo'lib, u insondan tashqaridagi narsa-hodisalarning sezgi a'zolariga ta'siri natijasida vujudga keladi.

Lokk narsa-hodisalarning sezgi a'zolariga ta'siri haqida fikr yuritar ekan, narsalarning sifatini ham **birlamchi** va ikkilamchi sifatlarga bo'ladi. Zichlik, uzunlik, harakat kabilar birlamchi sifatlarga bo'lib, narsalarning o'ziga xosdir. Rang, ta'm, ovoz kabilar **ikkilamchi** sifat bo'lib, narsalarning o'ziga xosdek bo'lib ko'rinsada, aslida ularda bo'lmaydi: ularda sezgi uyg'otish qobiliyati bor, xolos. "Agar hamma narsa sezgilar orqali namoyon bo'lsa, u holda inson biron-bir sezgi a'zosi bilan his qila olmaydigan xudo, jannat va do'zax kabi tushunchalar qayerdan paydo bo'lgan?" – degan savolga javob berishda Lokk yuqorida aytilgan ichki tajriba-refleksiyaga, ya'ni ichki o'z-o'zini anglashga tayanadi va bu masalada ham kelishish (murosa) yo'lini tanlaydi.

Bu davrning falsafasi taraqqiyotiga salmoqli hissa qo'shgan yana bir donishmand niderlandiyalik **Benedikt Spinoza** (1632–1677-yillar)dir. U o'ziga to'q dindor yahudiy oilasida tug'ilgan va ular muhitida o'sgan. Ota-onasi uni ham dindor

qilib tarbiyalamoqchi bo'lishadi, biroq bunga erisha olmaydi. Bu davrda fan va texnika, san'at va madaniyat Yevropaning boshqa mamlakatlariga qaraganda Niderlandiyada ancha rivojlangan va yangi bosqichga ko'tarilgan, yangi davr falsafasining asoschilaridan hisoblanmish R.Dekart 20 yil davomida shu yerda faoliyat ko'rsatgan, uning shogirdlari, xususan, Anri de Rui ustozlari ishini izchillik bilan davom ettirgan va bularning hammasi Niderlandiyada falsafa taraqqiyoti uchun yaxshi sharoitlar yaratgan edi.

Ilg'or ilmiy g'oyalar, ayniqsa, Dekart falsafasi bilan yaqindan shug'ullangan Spinoza ota-onasiga qarshi boradi va din bilan aloqasini uzadi. Ota-onasi va atrofdagilari uni bu yo'ldan qaytarmoqchi bo'lishadi, lekin Spinoza tanlagan yo'lidan qaytmaydi. Shunda uni yakka lab qo'yishadi, ta'qib qilishadi hatto unga suiqasd uyushtirishadi. Spinoza Amsterdamni tashlab ketishga majbur bo'ladi, u umrining oxirigacha kichik bir qishloqda yolg'iz yashaydi va oynachilik qilib kun ko'radi. Bo'sh vaqtlarida fan va falsafa bilan shug'ullanadi, bir qator asarlar yozishni niyat qiladi, ammo mudhish kasallik sababli faqat ikkita kitobni tugatishga ulguradi: "Ilohiy-siyosiy traktat" (1670-yil) va "Etika" (1675-yil). Biroq ular Spinoza hayotligida nashr etilmaydi. 100 yildan keyingina buyuk faylasuf Gegel ularni qayta tiklaydi. Hayotligida tan olinmagan Spinoza o'limidan keyin 100 yil o'tgach faylasuf sifatida e'tirof etildi. Spinoza R.Dekart izidan boradi va undagi dualizmni yengib, monistik g'oyani ilgari suradi. U substansiya, tabiat va xudo tushunchalarini ishlatadi, ishlatganda ham ularni teng ma'noda qo'llaydi. Shunga ko'ra, unda panteizm elementi bor, deyish mumkin.

Mutafakkir birinchi kitobida Injilga va olamning xudo tomonidan yaratilganiga shubha bilan qaraydi. Uning yozishicha, Injil xudo tomonidan yuborilgan muqaddas kitob emas, balki kishilar ijodining mahsulidir. Bilish masalasida Spinoza ratsionalist sifatida fikr yuritadi. Uningcha, bilish uch bosqichdan iborat:

1. Eng quyi bosqich – tashqi olamni hissiy bilishga asoslangan tasavvur. Bu tartibsiz bo'ladi.

2. Ikkinchi bosqich – isbotlar vositasida aqlga asoslangan bilish.

3. Uchinchi oliy bosqich – bevosita isbotsiz aqlga asoslangan bilish.

Demak, birinchi bosqich hissiy, ikkinchi va uchinchi bosqichlar esa intellektual bilishdir. Spinoza aqliy bilishga katta e'tibor bergani holda hissiy bilishni ahamiyatini to'g'ri tushunib yetmaydi. Mutafakkir "Etika" asarida inson masalasini o'rtaga tashlaydi. Uning fikricha, inson o'z faoliyatida yaxshilik qonunlariga yoki yomonlikdan nafratlanishga asoslanmaydi, balki u o'zini saqlab qolish va foyda olish yo'lida harakat qiladi. Demak, inson faoliyati yashash uchun kurashga qaratilgan.

Spinozaning erkinlik to'g'risidagi qarashi ham mazkur asarda bayon etilgan. U mutlaq erkinlik bo'lishi mumkin emas, deydi. Erkinlik, Spinoza fikricha, anglashilgan zaruriyat bo'lib, inson ma'lum doira (temir aylana) ichida erkindir, xolos. Keyingi davr faylasuflari (L.Feyerbax, marksizm asoschilari va boshqalar) erkinlik haqida fikr yuritganlarida Spinozaning erkinlik to'g'risidagi ta'limotiga asoslanganlar.

XVII asrda Germaniyadagi falsafiy fikrning eng yirik vakillaridan biri **Gotfrid Leybnits** (1671–1716-yillar) edi. Leybnits falsafasining mag'zi uning monodalar haqidagi ta'limotida o'z ifodasini topgan. Leybnits cheksiz **ruhiy substansiyalar** mavjudligini tan oladi. Ularni monoda deb ataydi. Bu ta'limot uning ko'pchilik asarlarida, ayniqsa, "monodologiya"da ifoda etilgan. U monodalar mutloq sodda, harakat qiluvchi kuch va mustaqillikka ega, har bir monoda boshqa monodalardan farq qiladi, deb ta'kidlaydi. Leybnits ta'limoticha, moddiy substansiya ko'lamga ega emas, o'lik, tashqaridan harakatga keluvchi massadir, monodalar moddiy emas, ular ko'lamga ham ega emas. Ular bo'linmas, makon esa cheksiz bo'linuvchidir. Monodalar makonga ham ega emas, fizik nuqtalar ham emas. Ularning tabiati sof ruhiy, ular harakatlantiruvchi kuchning markazidir. Monodalar "ilohiyot uchqunining" uzluksiz ajralib chiqishidan vujudga keladi. Ilohiy uchqun esa – birlamchi monoda bo'lib, u har qanday borliqning oxirgi asosidir.

Leybnits ta'limoticha, monodalar o'z rivojlanish darajalariga qarab bir necha turlarga bo'linadi. Sodda monodalar, jon monodalari, ruh monodalari. Sodda monodalar faqat xira tasavvurlarga ega bo'ladilar. Jon monodalari sezadilar va qayta ishlaydilar. Ruh monodalari tasavvurga ega bo'lgan ongli mohiyatlardir. Ular "odam" va "geniy" kabi o'xshatishni eslatadi. Monodalar tashqi dunyoga qaratilgan "ko'zgudan mahrumdirlar". Leybnitsning ta'limoticha, har bir monoda o'zicha bir dunyodir, har bir monoda – o'z-o'ziga ega bo'lgan yagona narsadir. Mutloq reallik faqat monodalarda va ularning tasavvurlarida mavjuddir. Materiya – bu xira tasavvurlarning qorishmasidir.

Falsafa tarixida Yangi davr G'arb falsafasi alohida o'rin tutadi. Bu davr falsafasi g'oyat murakkab va xilma-xil fikrlarga boy bo'lib, turlicha maktablar va qarashlarni o'z ichiga oladi. Bu davrda insonlar hayotida, ong taraqqiyotida, ijtimoiy-iqtisodiy va siyosiy hayotda misli ko'rilmagan tarixiy voqealar bo'ldi. Bular barchasi insonning dunyoga bo'lgan munosabatini o'zgartirib, dunyoni yangicha chuqurroq o'rganish va bilimni hayotga tatbiq qilishga undadi. Ayni vaqtda insonning tutgan o'rnini, mohiyatini, o'zligini va ichki dunyosini to'laroq o'rganishga imkon yaratildi. Tabiatshunoslik rivoji shunchalik ilgarilab ketdiki, mikro va makrodunyoni tadqiq qilish, kosmosga odam uchirish kabi masalalar insonni hayratga solarli darajaga yetdi. Shu bilan birga tabiatshunoslikning rivoji yangi-yangi muammolarni ham keltirib chiqardi. Bular ichida inson muammosi, xususan, uning ichki dunyosi, borlig'i, mohiyati va uning falsafiy tahlili kabi masalalar dolzarbligi bilan faylasuflar diqqat-e'tiborini jalb qilmoqda. Mazkur davrda o'z ta'limotlarini keng yoyilishini istagan ma'rifatparvarlar o'z g'oyalarini sodda-tushunarli shaklda ifodalashga harakat qilganlar. Ularning fikriga ko'ra, baxtsizlikning asosiy sababi insonlarning johilligidadir, deb bilganlar. Shuning uchun ham ulardan qutulish uchun xalqni ma'rifatli qilish kerak, deb hisoblaganlar. Ma'rifatparvarlar ta'limotining asosida insoniy tafakkur qudratiga katta ishonch yotar edi. Faqatgina ana shu qudrat hayotni o'zgartirishga qodir. Shuningdek, ular din va cherkovni qat'iy tanqid qilganlar. Din va

cherkov insoniy tafakkur rivojini cheklaydi, erkinligini bo'g'adi, deb hisoblaganlar.

Russoning "Insonlar o'rtasidagi tengsizlikning kelib chiqishi va asoslari to'g'risidagi mulohazalar" asari uning obro'siga yana obro' qo'shadi. U "Fanlarning ma'naviyatga ta'siri" asarida o'zi yashab turgan sivilizatsiyani tengsizlik sivilizatsiyasi deb tanqid qiladi. Shuningdek, u ta'kidlaydiki, fan taraqqiyoti inson tabiatini, ma'naviyatini takomillashtirmaydi. Albatta, bu bilan u fan va madaniyatga qarshi chiqqan, deyish noto'g'ridir. "Fanga hujum qilayotganim yo'q, lekin ezgulikni himoya qilyapman", – deydi u. Russo ijtimoiy muammolar va huquqsizlik, zulmning manbaini ijtimoiy tengsizlikda, ya'ni mulkiy tengsizlikda ko'radi.

Russo jamiyatshunos (sotsiolog), siyosatchi, axloqshunos, ruhshunos (psixolog) va pedagog sifatida ma'rifatchilik tarixida chuqur iz qoldirgan. U o'z qarashlarida shaxs va insonning o'z tabiatidan begonalashuvi muammolarini ko'tarib chiqadi. Uning fikricha, inson tabiatdan uzoqlashmasligi kerak. Shuning uchun u kishilarni qishloqda yashashga chaqiradi, zotan, u qishloq turmush tarzini shahar turmush tarzidan afzal ko'radi. Shaharda odam ko'p, birov birovini tanimaydi, shuning uchun shaharda aldam-qaldam kuchli: savodsiz o'zini o'qimishli, kambag'al o'zini boy qilib ko'rsatishga harakat qiladi. Bunday yomon muhit yomonlarning ko'payishiga olib keladi, shuning uchun qishloq turmush tarzini, qishloq maktablarini rivojlantirish kerak, deydi olim. Kishilarning umuman tabiatdan, qolaversa, o'z tabiatidan uzoqlashishi qanday salbiy oqibatlarga olib kelayotganini bugungi hayot ham ko'rsatib turibdi. Demak, Russoning bundan ikki yarim asrlar muqaddam aytgan fikrlari bugun ham ahamiyatini yo'qotgani yo'q.

Russo o'z ijtimoiy qarashlarida fransuz jamiyatining kambag'al fuqarolari manfaatlarini himoya qiladi. Shuning uchun ham Russo ijodining markazida inson muammosi va ijtimoiy tengsizlik masalasi yotgan. Jamiyatda xususiy mulkning ko'payishi va tengsizlikni kuchayib borishi insonlarning e'tiqodini so'ndiradi va mehr-oqibat hissiyatini yo'qolishiga sabab bo'ladi.

Insonni tabiatga va boshqa insonlarga mehrini yo'qolishi axloqni yemirilishiga olib keladi. Bu esa san'atga ham salbiy ta'sir etadi. San'atda go'zallik hissiyoti yo'qolib uning o'rnini dekodans (tushkunlik) egallaydi. Shuning uchun Russo, ilm-fanning rivojlanishi axloq va san'atning rivojlanishiga olib kelmagan degan javobni beradi.

Russo yomonlik – sivilizatsiyaning o'zida, deb ishonadi. Uning Dijon akademiyasi mukofotini olgan badiasidagi shov-shuvga sabab bo'lgan xulosasi xuddi shunday edi. Sivilizatsiya sun'iy va ayniyotgan hayotga eltadi. Bu badiasida Russo taraqqiyotga bo'lgan ishonchni tanqid qiladi va romantizmga asos tayyorlaydi: Shahardagi hayot va ilmlar insonda mavjud bo'lgan yaxshi va tabiiy sifatlarni buzadi, deydi.

Shunday qilib, Russo tabiatga qaytishga chaqiradi. Bu bilan u ibtidoiy hayotga qaytish kerakligini nazarda tutgan. U doimo, inson jamiyatning qismi ekanini ta'kidlab turadi. Russo bizni tabiat qo'ynida "insoniy jamiyat a'zolari sifatida va sog'lom hayotni mujassamlashtirishga" chaqirgan. Bunday holda uning tezisi oliy sivilizatsiyadagi inqirozga va madaniyatsiz ibtidoiychilikka ham qarshi qaratilgan bo'ladi.

Gobbs tomonidan shakllantirilgan va Lokk hamda XVII asr ingliz va fransuz liberalistlari tomonidan rivojlantirilgan individualizm, qo'pol qilib aytganda, shaxsiy manfaatga ega bo'lgan, hisobni biladigan, lazzat va foydaga intiladigan, savdolashish qobiliyatiga va mulk to'g'risidagi tasavvurlarga ega bo'lgan to'la mukammal shaxs tushunchasini istifoda qiladi. Individning bu sifatlari shaxsiy tashabbus va xususiy mulkni himoya qiluvchi davlatdan ilgariroq mavjud bo'ladi. Davlat o'z-o'zidan hech qanday qadriyat emas. Davlatning individualistik nazariyasini davom ettirar ekan, Russo davlatning tabiiy holatdan boshlanishi va ijtimoiy shartnoma bilan yakunlanishi haqidagi dalillarni yakuniga etkazadi. Ammo bu Russo uchun biri tabiiy holat va davlat tomonidan shakllantirilgan ijtimoiy shartnoma va ikkinchisi shartnoma asosida jamiyat tuzish asosida birining boshqasiga o'tishi bilan bog'liq tasavvurlar masalasigina emas.

Shunday qilib, J.J.Russo erkinlik va yuridik huquqlar tengligi, xalq va davlat o'z vazifalari va burchlarini ko'rsatgan holda bitim tuzishi to'g'risida fikr yuritadi. Shuni ta'kidlash kerakki, mutafakkirning o'zi Fransiyadagi burjua inqilobi muqarrarligini to'la anglab yetmagan bo'lsa-da, uning g'oyalari mazkur inqilobni tayyorlashda muhim o'rin tutadi. O'sha davrgacha bo'lgan falsafiy qarashlardan jiddiy farq qilgan, o'zigacha bo'lgan falsafiy g'oyalarni rivojlantiribgina qolmay, balki mohiyatiga ko'ra, ulardan ancha ilgari ketgan fransuz faylasufi fransuz ma'rifatchiligi rivojiga katta hissa qo'shdi.

Kant metafizikasi – bilishimizning birinchi asoslari haqidagi falsafadir. Axloq konsepsiyasi. Insonning hamma qilmishlari o'ziga muhabbat orqali shartlangan. Ana shu shartlanganlik hissiyot orqali amalga oshadi. Kant erkin irodani yoqlab, fatalizmni qoralaydi. Fatalizm majburiyat va burchni inkor qiladi. Erkin irodani tan olmay turib axloqiy harakat qilib bo'lmaydi. Kant o'zining axloqiy konsepsiyasini "Axloqiylik metafizikasi asoslari" nomli asarida bayon qiladi (1785); "Amaliy aql tanqidi" (1788); "Xulq metafizikasi" (1797); "Inson tabiatiga xos dastlabki yomonlik" (1792); "“Bu nazariyada to'g'ri kelar, lekin amaliyot uchun bo'lmaydi” iborasi haqida" (1793); "Aql chegarasidagi din" (1793).

"Axloqiy qonun" va "amaliy aql". Ikki narsa qalbimni to'ldiradi – osmon to'la yulduzlar va mendagi axloqiy qonun! Diniy teologik axloqiy qoidalarini inkor qiladi. Ularni ijtimoiy-tarixiy shakllanganligini ham tan olmaydi. "Axloqiy qonun" inson ongida mavjud bo'lgan o'zgarimas berilganlikdir. U mutlaq qadriyat xususiyatiga ega. Axloq majburiyatni inson tabiatidan emas, balki sof aqlning aprior shaklidan izlash lozim; bu yerda amaliy aql nazarda tutiladi. Iroda asosini amaliy aqldan topish lozim. Sof aql iroda yo'nalishini aniqlaganda u amaliy aqlga aylanadi.

"Ezgu iroda" va burch. "Yaxshi niyat" Kant ta'limotida fundamental asosga ega. "Yaxshi niyat" axloqiylikning ustunidir. "Yaxshi niyat" = "axloqiy qonun" orqali aniqlanadi. Burch ham shu qatordan o'rin olgan. Yaxshi niyat va burch insonni yuksaklikka ko'taradi. Ana shular insonni hayvonot dunyosidan ajratib

turuvchi kuchdir. Axloqiy qonun muqaddasdir! Kant axloqiy ta'limotida aql irodaga qarama-qarshi qo'yilmaydi. Kant yaxshi niyatni aqlga muvofiq qilib qo'yadi. Yaxshi niyat = amaliy aql.

Axloqiy yo'nalgan iroda hamma tirik jonzotga taalluqlidir. Yaxshi niyatni zaruriy komponenti bu avtonomlikda". Hech qanday tashqi shart bilan bog'lanmagan". Kant irodani insonning ijtimoiy va biologik shartlar bilan bog'langanligini inkor qiladi. Jumladan, uni xudo irodasi bilan shartlanganligini ham inkor qiladi. Sof axloqiy harakat, faqat va yana faqat burchni bajarish uchun qilingan harakatda ko'rinadi. Kantni axloqiy rigorizmda, pedantik qat'iylikda ayblashadi.

Kant "Axloqiylik metafizikasi asoslari" asarida axloqni dindan ajratish kerakligini qadamma-qadam asoslab borgan. Yaxshi niyat eng oliy ezgulikdir. Kant etikasiga evdimonik va utilitar ta'limotlar qarama-qarshi turadi. Yaxshi niyatni tug'dirish maqsad bo'lishi shart!

Kategorik imperativ – axloqiylik qonunning yuqori shaklidir. Kategorik imperativ – sof aprior qonundir. Kantning kategorik imperativi formal xususiyatga ega. Bu formalizm – apriorik va antievdeemonik rigorizm orqali namoyon bo'ladi. Insonga har doim, har qanday vaziyatda maqsad sifatida qara! Hech qachon inson vositaga aylanmasin. Kategorik imperativ hammaga tegishli; hamma uning oldida teng javob berishi shart.

Axloqiy majburiyatlar yig'indisi. Inson o'z hayotini saqlash uchun qayg'urishi shart; salomatligi haqida o'ylashi shart; hurmat va muhabbat majburiyatlardir; axloq do'stlik ikki inson o'rtasidagi to'liq ishonchdir; do'stlikda inson ehtiyojlari qondiriladi. Inson maqsadi – o'zini komillikka intilishi va boshqalarni baxti uchun yordam berishidir. Hamma tashqi tomondan qilinadigan qarama-qarshiliklarga erkin iroda orqali kurashish kerak. Aql dunyosi – nomoddiy, hissiyotdan tashqari. Sof ruhiydir; inson erkin irodasi aql dunyosida asoslanadi.

Axloq va din. Axloq dinga muhtoj emas. Axloq dinga olib boradi, ya'ni xudoni axloqiy qonun yaratuvchisi sifatida ko'radi; diniy e'tiqod axloqqa nisbatan ikkilamchi xarakterga ega; xudo g'oyasi axloqni asoslaydi; axloqiy din insoniy majburiyatlarni

xudo soʻzi sifatida bajarishdir; hamma tarixiy real dinlar xudoga sigʻinish sifatida mavjud boʻlgan; Kant fikricha, din – ilohiyotlar yigʻindisi emas, majburiyatimiz yigʻindisidir; Insondagi Yovuzlik va ezgulik erkin irodaga bogʻliq; oʻz ustidan kurash olib borib Yovuzlikni yengish zarur.

Faylasuflarning axloqiy burchi. Taʼlimotlarning haqiqatligini tadqiqotchisi boʻlishi kerak. Kant faylasuflarni davlat maslahatchilari boʻlishini xohlaydi. Sanʼat falsafasi va estetik mulohaza qobiliyati. Ajoyiblik – bu hech qanday manfaatsiz hammaga birdek yoqish; ajoyiblik – sof shakli orqali yoqadi; ajoyiblik – axloqiy ezgulik belgisidir; taabni hech qanday tushuncha bilan aniqlab boʻlmaydi.

Organik tabiat. Organik tabiatni – faqat mexanik tamoyillar bilan ochib boʻlmaydi; arxetip intellekt – mavjud, u narsalarning substrati mohiyatiga kira oladi. Tarix falsafasi va ijtimoiy falsafa. Kantning ijtimoiy falsafaga bagʻishlangan ishlari Fransuz revolyutsiyaga 5 yil qolganda yozilgan. “Butunjahon fuqarolik sharoitida eng umumiy tarix gʻoyasi” (1784); “Maʼrifatparvarlik nima – savolga javob” (1795); “Xulq metafizikasi” birinchi qism (1797).

Kant ongli ravishda “tarix metafizikasi”ni yaratishdan voz kechadi. Kant tomonidan tarix naturalistik koʻriladi; insonning tabiiy imkoniyatlari individda emas, balki urugʻda roʻyobga chiqadi. Uning tarix falsafasi ijtimoiy-madaniy xususiyatga ega. Insonni harakatga chorlovchi kuch bu uning – magʻrurlik, hokimiyatga intilishi, manfaatparastlik xislatlarini mavjudligidir. Bu axloqiy salbiy ehtirossiz – insonning koʻpgina tabiiy imkoniyatlari rivojlanmay qolardi. Bu ehtirosslar ijtimoiy shartlanmagan. Tarixiy taraqqiyotga qarama– qarshi va antogonizmlarga xos. Insoniyatning eng oliy maqsadi fuqaroviy huquqiy jamiyatni qurishdan iborat.

Butun tarix davomida barcha harakatlarda yetakchi rol oʻynagan inson haqida koʻp fikrlar yuritilgan. Falsafa tarixidagi mutafakkirlar ijodida ham asosiy mavzu inson boʻldi deyishimiz mumkin. Koʻplab tadqiqotchilar insonni asosiy mavzu sifatida oʻrganishni Suqrot boshlab berganligini yozadi. Shuni unutmazlik

lozimki, Suqrotndan oldin ham faylasuflar inson va uning hayoti bilan qiziqqan. Borliqni inson hayoti va uning iqboli uchun muhim deb hisoblab, uning xususiyatlarini tadqiq qilganlar.

O'zidan oldingi mutafakkirlar singari Gegel ham o'zi yaratgan murakkab obyektiv idealizmga asoslangan falsafasini bevosita inson hayoti va uning rivojiga bag'ishladi. U butun insoniyatning haqiqiy erkinlikka erishish tarafdori bo'lsa-da, insonlar erkinlik orqali o'z-o'zligini anglab yetar ekan, uning haqiqiy namunasi sifatida pruss monarxiyasi ekanligini ko'rsatdi. Bejiz Bertran Rassel uni vatanparvar prussiyalik demagan edi. Uning falsafiy sistemasida inson dunyoviy ruh yoki mutlaq g'oya orqali o'z-o'zini anglab yetadi. Mutlaq g'oya o'z rejalarini amalga oshirishda inson va undagi qobiliyat va ko'nikmalaridan foydalanadi. Gegelga ko'ra, har bir shaxsning ongi mutlaq g'oya yoki dunyoviy ruhning zarrasi, inson esa "dunyoviy ruh"ning yakuniy ruhidir.

Gegel fikricha, umumjahon tarixi ruh olamiga tegishli. Dunyo atamasi jismoniy va ruhiy tabiatdan iborat. Insoniyat tarixida jismoniy tabiat muhim rol o'ynaydi lekin Gegelning asosiy obyekti "Ruh va uning rivojlanish yo'lidir"¹⁸¹. Gegel o'zi uchun tabiatni oqilona tizim sifatida ko'rib chiqishni maqsad qilmagan balki, uning kuzatuv ruhnig o'z haqiqatini umumjahon tarixida namoyon qilishidadir. Gegel nuqtayi nazaricha, "biz tarix deb ataydigan jarayon ruhning evolutsiyasidir"¹⁸².

Gegel bevosita insonga aloqador bo'lgan ruhning uch muhim jihatini "Tarix falsafasi" asarida quyidagicha keltirib o'tadi:

Birinchisi – ruh tabiatining mavhum xususiyatlari;

Ikkinchisi – ruh o'z g'oyasiga erishishidagi foydalanadigan vositalar; Uchinchisi – ruhning mukammal timsoli egallagan shakllaridir.

Gegel ruhning tabiatini uning qarama-qarshi tomoni bo'lgan materiya orqali tushunadi. Gravitatsiya materiyaning mohiyati bo'lgani kabi, ozodlik ruhning substansiyasi yoki mohiyatidir.

¹⁸¹ Hegel G.W.F. The Philosophy of History, // With Prefaces by Charles Hegel and the Translator, J. Sibree, M.A.Kitchener 2001. -P. 30.

¹⁸² Demet Konur Salih Toprak "Hegel'in İnsan Anlayışı" Etti, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1/2, Temmuz 2016, -S.120.

Gegel ruh va ozodlik tushunchalarini o'zaro bog'liqligini shunday tushuntiradi: "Ruhga boshqa xususiyatlar qatorida ozodlik ham berilganligi haqidagi ta'limotni hamma osonlik bilan ma'qullaydi, lekin falsafa Ruhning barcha fazilatlari faqat ozodlik orqali mavjud deb o'rgatadi, bularning barchasi vositadir, ozodlik Ruhning yagona haqiqati ekanligi spekuliyativ falsafaning natijasidir"¹⁸³.

Gegelning ta'kidlashicha, kompozitsion bir-birini istisno qiladigan materiya markaziy nuqtaga moyilligi tufayli tortishish kuchiga ega bo'lsa, ruh esa, o'zining markazida bo'lgan narsadir. Demak, yuqoridagi mulohaza shuni keltirib chiqaradiki, materiya o'z mohiyatiga ega, ruh esa o'z-o'zidan mavjudlikdir, ya'ni bu aynan ozodlik tushunchasidir.

Gegel insonni birinchi navbatda ozodlik tushunchasi bilan ifodalab, ozodlik tufayligina inson o'zligini anglab yetishiga ishora qiladi. "Agar men qaram bo'lsam, mening borlig'im men bo'lmagan boshqa narsaga ishora qiladi, men tashqi narsadan mustaqil mavjud bo'la olmayman"¹⁸⁴ deya faylasuf inson va ruhning bir-biriga bog'liqligini ko'rsatishga harakat qilgan.

"Men erkinman, agar mavjudligim o'zimga bog'liq bo'lsa"¹⁸⁵ – bu yerda Gegel ruhning o'z-o'zidan mavjudligi, o'z borlig'ini anglashdan boshqa narsa emasligini ifodalshga harakat qiladi. Faylasuf ongda ikkita narsani farqlashga harakat qilgan, birinchi men bilgan haqiqat; ikkinchisi esa men bilgan narsa. Aynan shu ikki jihatning sintezi o'z-o'zini anglashni keltirib chiqaradi.

"Inson, deb yozadi Gegel, – harakat orqali o'zini haqiqatga aylantirmaguncha, o'zining nima ekanligini bila olmaydi"¹⁸⁶. Inson o'zligini anglab yetishida harakatning nechog'lik muhim

¹⁸³ Hegel G.W.F. The Philosophy of History, // With Prefaces by Charles Hegel and the Translator, J. Sibree, M.A.Kitchener 2001. -P. 31.

¹⁸⁴ Hegel G.W.F. The Philosophy of History, // With Prefaces by Charles Hegel and the Translator, J. Sibree, M.A.Kitchener 2001. -P. 31.

¹⁸⁵ Hegel G.W.F. The Philosophy of History, // With Prefaces by Charles Hegel and the Translator, J. Sibree, M.A.Kitchener 2001. -P. 31.

¹⁸⁶ Гуревич П.С. "Тема человека в философском наследии Гегеля" Философский журнал 2018. Т. 11. № 2. -С. 79.

ekanini faylasuf “qul va xo‘jayin” dialektikasi orqali ochib berishga harakat qilgan. “Ong avvalo o‘zidan xabardor bo‘lishi kerak. Avval o‘zidan boshlab, so‘ng obyektga yuzlanadi, ya‘ni avval “Men”ni, keyin esa “men” bo‘lmaganni bilib oladi”¹⁸⁷. Biroq u hali o‘zini anglab yetmagan. O‘z-o‘zini anglash subyektdan boshlanib, obyektga aylanadigan ongni o‘ziga qaytarish orqali erishiladi. Shu tarzda u o‘zini rivojlantirib boradi.

Insondagi o‘z-o‘zini anglash istagi boshqalar tomonidan tan olinish istagini paydo qiladi. Gegelda bir inson tomonidan, boshqaning tan olinishi inson mavjudligining asosidir. Bu tan olish o‘zaro murosaga asoslanishi kerak. Lekin bu tan olish yoki qabul qilish ikki tomonning tengligini emas, balki birining ustunligiga olib keladi. Bu o‘zaro kurashni keltirib chiqaradi, lekin bu qaysidir tomonning halokatini anglatmasligi kerak. “O‘z-o‘zini anglashning tug‘ilishi muqarrar ravishda, o‘z-o‘zini anglash o‘rtasidagi munosabatlar orqali o‘tadi va bu munosabatlarning birinchi shakli o‘z-o‘zini tasdiqlash uchun kurash holida bo‘ladi. Gegelning mashhur qul-xo‘jayin dialektikasi bu kurash va uning oqibatlarini dialektikasidir”¹⁸⁸.

Inson o‘z mavjudligini ta‘minlash va erkinligini his qilishi uchun, boshqa o‘z-o‘zini tabiiy mavjudlikda anglab yetgan ongga ko‘rsatishi kerak. O‘z-o‘zini anglashga intilayotgan ikki ong, o‘zini boshqasiga isbotlashi kerak. O‘zini anglab yetishni orzu qilgan bir taraf hayotini xavfqa qo‘yib, tabiat bilan bo‘lgan kurashda g‘alaba qildi. U ikkinchi tomonga o‘zini tan oldirdi va xo‘jayinga aylandi. Ikkinchi taraf esa xo‘jayinga qaram mavjudotga ya‘ni qulga aylandi. “Oqibatda xo‘jayin va unga tobe qul mavjud bo‘lgan vaziyat yuzaga keladi”¹⁸⁹

Xo‘jayinning qo‘l ostida ishlaydigan qul uchun, faqat o‘zini ozod qilish fikrigina mavjud edi. Quldagi bu fikr uning harakati

¹⁸⁷ Demet Konur Salih Toprak “Hegel’in İnsan Anlayışı” Etü, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1/2, Temmuz 2016, -S.120.

¹⁸⁸ Tülin Bumin, Hegel: Bilinç problemi, Köle– Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi, -S. 30.

¹⁸⁹ Скирбекк Г., Гилье Н. Фалсафа тарихи, Ўзбекча тарж.:И.Санифназаров ва Ж Маҳкамов. – Т.: Шарқ, 2002. – б 471.

mahsuli bo'lgan mehnat bilan amalga oshardi. Qul mehnati bilan o'zini ham tabiatni ham o'zgartiradi. "O'rganish va o'zgarish bor joyda, taraqqiyot va tarixiy evolutsiya bo'ladi"¹⁹⁰. Ko'rinib turganidek, o'z-o'zini mehnat orqali o'zgartiruvchi qul erkinlik g'oyasini o'zida mujassamlashtiradi. Shunday qilib, qul va xo'jayin o'rtasidagi farq tugaydi. Demak, tarix qulning taraqqiyot va o'zgarish tarixidir.

Gegel ruh o'z g'oyasiga erishishidagi foydalanadigan vositalarni bevosita erkinlik tushunchasi bilan bog'lab tushuntirishga harakat qildi. Erkinlik o'zini dunyoga aylantirish vositalari haqidagi savol bizni yana tarix fenomeniga olib boradi. Gegelning yozishicha, insonlar tarixga birinchi marta razm solganida, uni odamlarning xatti-harakatlari ularning ehtiyojlari, ehtirosolari, xarakteri va iste'dodlaridan kelib chiqqaniga ishonadi. Faylasuf, ehtiyojlar, ehtiroslar va qiziqishlarni harakatning yagona manbai deb bilib, haqiqiy umumjahon tarixning bunyodkori sifatida ko'radi. Ya'ni insonlar o'z hayotlarini o'z qo'llari bilan yaratar ekan, ko'proq ularning ta'sirida bo'ladi. Gegel insonlarda ehtiyojlar, ehtiroslar va qiziqishlar bilan birga, liberal yoki umum-bashariy maqsadlarni ham mavjudligini ta'kidlaydi. "Bu xayrixohlik yoki oliyjanob vatanparvarlik, lekin bunday fazilatlar va umumiy qarashlar dunyo va uning amallari bilan solishtirganda ahamiyatsizdir"¹⁹¹.

Gegel yuqoridagi fazilat va qarashlarga ega insonlarda aql ideali mavjud deb biladi, lekin bunday insonlarning ulushi butun insoniyatga nisbatan ancha oz ekanligidan qayg'uradi. Yuksak insoniy fazilatlar va aql ideali insoniyatning butun tarixi davomida, xalqlardan xalqlarga ko'chib yuradi. Gegel bu yerda inson onining o'ziga xos rivojlanish talqinini taqdim etib uni uch davrga ajratadi: Sharq dunyosidagi inson, yunon-rim dunyosidagi inson va nemis dunyosidagi inson.

U Sharqdagi insonga baho berar ekan, "Sharqliklar inson ruhining ozod ekanligi haqida bilimga ega emaslar, buni bilma-

¹⁹⁰ Demet Konur Salih Toprak "Hegel'in İnsan Anlayışı" Etü, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, I/2, Temmuz 2016, -S.122.

¹⁹¹ Hegel G.W.F. The Philosophy of History, // With Prefaces by Charles Hegel and the Translator, J. Sibree, M.A.Kitchener 2001. -P. 34.

gani uchun ham erkin emaslar”¹⁹² degan bir yoqlama fikrni ilgari surdi. Uningcha, Sharqda faqatgina hukumdorning erkinligi mavjud bo'lib, u ehtiroslar, ishtiyoqlar va subyektiv qiziqishlar asiri sifatida tasvirlandi. Boshqa insonlarda esa, uning aksi, agar ularda ham shunday qiziqishlar bo'lsa, albatta, ikki tomon o'rtasida ziddiyatlarni keltirib chiqarardi. Bu qarama-qarshiliklar o'z-o'zidan dunyo sivilizatsiyasiga ulkan hissa qo'shgan davlatlarning paydo bo'lishiga olib kelmas edi. Shu tarzda Hegel “Sharq dunyoqarashini kamsitadi”¹⁹³. Fikrimizcha, yuksak rivojlangan davlatlarning mavjudligi undagi insonlar va ularni boshqaruvchilar o'rtasidagi har ikki tomonni qoniqtiruvchi maqsadlarning mushtarakligidir. Gegelning sharqdagi inson masalasiga yondashuvini Yevropa markazchilik nuqtayi nazaridan yondashuv deb hisoblaymiz.

Faylasuf yunon-rim dunyosidagi inson masalasiga munosabatini quyidagicha izohladi: “Erkinlik ongi yunonlar orasida paydo bo'ldi”¹⁹⁴, u rimliklarda ham mavjud edi, lekin hamma insonlar u yerda erkin bo'la olmaganlar. Yunonlar ham rimliklar ham erkinlikka ega bo'lmagan kishilarni inson sifatida ko'rmaganlar. Hattoki, g'arbning buyuk donishmandlari sifatida qaraladigan, Platon va Aristotel ham ba'zi insonlardagi erkinlikning tarafdori bo'lishganini, qullarga esa, erkinlikni zarur deb hisoblamaganini Hegel ta'kidlab o'tadi. Faylasuf tomonidan, yunonlar va rimliklarning qulga ega bo'lishi va o'z erkinligining manbai deb bilishi insoniy ehtiroslar, ishtiyoqlar va subyektiv qiziqishlarning natijasi sifatida baholanadi. Ya'ni, ular qulchilik institutining mavjudligidan manfaatdor edi.

Gegel birinchi bo'lib nemis xalqlari, “insoniy ong nasroniylik ta'sirida ozodlikka erishdi, uning Ruhning mohiyati ekanligini

¹⁹² Hegel G.W.F. The Philosophy of History, // With Prefaces by Charles Hegel and the Translator, J. Sibree, M.A.Kitchener 2001. -P. 31.

¹⁹³ Мадаева Ш.О. Ориентализм Шарқ ва Ғарб дилоги тадқиқининг методи сифатида / Фалсафий маданиятлар мулоқоти: илмий тўплам. – Тошкент: “Нишон-Ношир”, 2014. – Б .5.

¹⁹⁴ Hegel G.W.F. The Philosophy of History, // With Prefaces by Charles Hegel and the Translator, J. Sibree, M.A.Kitchener 2001. -P. 32.

anglashdi”¹⁹⁵ – deya yuksak insoniy fazilatlar nemis xalqlari on-gida qaror topganini ifodalaydi. Unga ko‘ra, erkinlik ongi avvalo dinda, ruhning ichki qismida ro‘y beradi va real voqelikdagi mu-nosabatlarga kiritiladi. Bu katta muammolarni keltirib chiqarishi mumkin, lekin mavjud davlatning oqilona konstitutsiyani qabul qilishi bilan muammo hal etiladi. Gegelning fikricha, oqilona tar-tibning yaratilishi, haqiqiy erkinlikka yo‘l ochadi, haqiqiy insoniy va umumbashariy maqsadlarni tarbiyalaydi. Bu o‘z navbatida su-byektiv qiziqishlar, ehtiroslar va ishtiyoqlar erkinligini ma‘lum darajada chegaralaydi.

Gegel ehtiros-larni, shaxsiy maqsadlar va xudbin istaklarni qondirish harakatining eng samarali manbai deb bildi. Uning kuchini quyidagicha izohladi: “ular adolat va axloq qo‘yadigan hech qanday cheklovlarni hurmat qilmaydi”¹⁹⁶. Haqiqatan insoniy ehtiros-lar ko‘p hollarda jamiyat va davlat taraqqiyoti uchun xizmat qiluvchi axloqiylik va huquqiylik tamoyillarini pisand qilmasdan uni buzishga harakat qiladi.

Gegel fikricha, insoniyat tomonidan yaratilgan sivilizatsi-yalarni vayronaga aylantirishida Xudo aybdor emas, balki in-sonlarning ehtiros-larga chuqur berilishi natijasida shunday bo‘lgan. Faylasuf umumiy va mavhum tushunchalar bo‘lgan tar-tib, maqsad, taqdirni ruhning tabiati va g‘oyasi deb bildi. Uning fikricha, tartib, mavjud bo‘lish rejasi, qonun – yashirin mohiyat bo‘lib, subyektiv ongda mavjuddir. Ular faqat o‘zi uchun mavjud-lik bo‘lib, bu shunchaki imkoniyat yoki potensialdir. Imkoniyatni harakatga keltiruvchi kuch – iroda bo‘lib, u keng ma‘noda inson faoliyatidir. “Faqat ana shu faoliyat orqali g‘oya ham, umuman mavhum xususiyatlar ham amalga oshadi, ularni harakatga kel-tiruvchi va harakatlantiruvchi kuch insonning ehtiyoji, instinkti, mayl va ishtiyoqidir”¹⁹⁷.

¹⁹⁵ Hegel G. W.F. The Philosophy of History, // With Prefaces by Charles Hegel and the Translator, J. Sibree, M.A.Kitchener 2001. -P. 32.

¹⁹⁶ Hegel G. W.F. The Philosophy of History, // With Prefaces by Charles Hegel and the Translator, J. Sibree, M.A.Kitchener 2001. -P. 34.

¹⁹⁷ Hegel G. W.F. The Philosophy of History, // With Prefaces by Charles Hegel and the Translator, J. Sibree, M.A.Kitchener 2001. -P. 36.

Shunday qilib, Gegel insoniy ehtiros tushunchasiga kamroq axloqiy va ko'proq yomon jihat sifatida qaradi. U ehtirosning insonda kamroq aks etishi tarafdori bo'ldi. "Gegel biladiki, insonni ehtiroslar, ta'sirlar va hissiyotlar yengadi"¹⁹⁸. Uningcha, ehtiros shunday bir kuchki, u inson irodasini obyektga emas subyektga yo'naltiradi.

Shuningdek, Gegel iroda va aqlning o'ziga xosligini ifoda etuvchi "xarakter" tushunchasiga ham to'xtaldi. Xarakter insoniy irodaning faqat shaxsiy manfaatlarga xizmat qilish bilan cheklanib qolmasdan, jamiyat uchun foydali bo'lgan ishlarni amalga oshirishda turtki vazifasini bajaradi. Gegel bu yerda xarakter tushunchasini insoniy ehtirosni, aqliy jihatdan nazoratga olish nuqtayi nazaridan ishlatadi deyishimiz mumkin.

Gegel ruhning o'z g'oyasiga erishishidagi vositalar sifatida – ishtiyoq, ehtiros, iroda, xarakter va boshqa tushunchalarni qo'llar ekan, ular bevosita inson bilan bog'liqdir. Ular insonsiz hech qachon voqelikka aylana olmaydi. Lekin ruhning uchinchi muhim jihatini tashkil etuvchi shakllari qaysilar degan masala bizga ancha qiziqarliidir. Chunki mana shu uchinchi jihat Gegelning inson muammosiga yondashuvini ochib beradi deyishimiz mumkin.

Mutafakkir o'zi uchun quyidagi savolni qo'yadi: "mening e'tiqodim nimadan iborat, mening ehtirosimning obyekti nima, u haqiqiy, mazmunli xususiyatga egami?"¹⁹⁹ – uning savoliga quyidagicha javob berish mumkin. Gegel ehtiroslarining obyekti davlatdir. Konstitutsiyaviy huquqiy davlat uning e'tiqodining asosidir. Gegel davlat institutiga nazar tashlar ekan "davlat o'z fuqarolarining shaxsiy manfaatlari bilan bir bo'lsa, ichki qudratli bo'ladi va yaxshi tashkil topgan hisoblanadi"²⁰⁰ degan xulosaga keladi.

¹⁹⁸ Гуревич П.С. "Тема человека в философском наследии гегеля" *Философский журнал* 2018. Т. 11. № 2. -С. 78.

¹⁹⁹ Hegel G.W.F. *The Philosophy of History*, // With Prefaces by Charles Hegel and the Translator, J. Sibree, M.A.Kitchener 2001. -P. 38.

²⁰⁰ Hegel G.W.F. *The Philosophy of History*, // With Prefaces by Charles Hegel and the Translator, J. Sibree, M.A.Kitchener 2001. -P. 38.

Inson baxt-u iqboli bevosita davlatning kelajagi va kuch qudrati bilan bog'liq. Hegel davlatning kelajagi yo'lida ko'plab ijtimoiy tuzilmalar, institutlar, siyosiy tashkilotlar tashkil topishi va ular davlat bilan birga bo'lishi kerakligini, shuningdek, ularni harakatga keltiruvchi kuch ongli inson ekanligini ta'kidlab o'tadi. Lekin bunday holatga o'zaro qarama-qarshiliklarsiz, ziddiyatlarsiz erishib bo'lmashligini u juda yaxshi angelaydi. U davlatning ana shunday uyg'un holatga erishuvi "uning yuksak fazilati, kuch-qudrati va gullab-yashnashi davrini belgilaydi"²⁰¹ – deb aytib o'tadi.

Gegel murakkab falsafiy tizim yaratuvchisi sifatida, uch dialektik tuzilmani o'z falsafasining usuli sifatida belgilab berdi. Bu uchlik orqali Gegelni o'qir ekanmiz ruh va davlat tushunchalariga eng ko'p duch kelamiz. Albatta, ularni bog'lovchi ko'priklarni vazifasini bajaruvchi tushuncha bu insondir. U ongli mavjudot sifatida Gegel tizimining asosida yotadi. Inson aqlli mavjudot bo'lgani bois, ma'lumotlarni tafakkur qilishga qodirdir. "Gegelning fikricha, bu boshqa o'zliklarga duch kelish jarayoni yaxlit tarzda ko'rib chiqilishi va tekshirilishi kerak bo'lgan jarayondir"²⁰².

Gegel inson tushunchasini tarixning siklik jarayonida uning boshqa obyektlar bilan munosabati nuqtayi nazaridan tekshiradi. Bu munosabatlarda inson tashqi dunyo va boshqa bilan birlashuvchi borliq sifatida amalga oshiriladi. Bir tomondan subyekt bilan, ya'ni o'zi bilan, ikkinchi tomondan esa obyekt va undan tashqaridagi hamma narsa bilan. Gegeldagi inson borligi haqida so'z yuritilganda, uni tashqi olam ongi bilan uyg'unlashib ketganini ko'ramiz, chunki falsafiy borliq bilan uyg'unlashgan inson borligi o'z-o'zini anglab yetgan bo'ladi. O'z-o'zini anglash yo'lidagi birinchi qadam boshqa ikkinchisi oldida o'z mavjudligini ko'rsatishdir. Bu holat bizni yana "Ruh fenomenologiyasi" asarida keltirilgan "qul va xo'jayin" dialektikasiga yetaklaydi. "Gegel "qul va xo'jayin" o'rtasidagi munosabatni, Xudo va in-

²⁰¹ Hegel G.W.F. The Philosophy of History, // With Prefaces by Charles Hegel and the Translator, J. Sibree, M.A.Kitchener 2001. -P. 39.

²⁰² Demet Konur Salih Toprak "Hegel'in İnsan Anlayışı" Etü, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1/2, Temmuz 2016, -S.122.

son o'rtasidagi munosabatga o'xshatadi"²⁰³. Faylasufga ko'ra, insonning haqiqiy mavjudligi uning harakatidir. Dindor odam xudodan qo'rqadi, sababi esa o'limdir. Shu boisdan u xudoning quliga aylanib, o'zi xohlaganicha harakat qila olmaydi. Bu yerda dindor va qulning harakatida farq mavjuddir. Dindor o'z harakatlari bilan, o'zini qul kabi ozod qilishni emas balki, oxirat saodatini ko'zlaydi. Qul esa oxirat saodatini o'z qilmishidan emas, balki, ilohiy inoyatdan topadi.

Gegeldagi qul va dindorning mavjud hayotdagi imkoniyatlariga nazar solsak, qulning bu dunyodagi hayotni anglab yetishdagi imkoniyati kengroqdir. Qul o'zida erkinlikka erishish g'oyasini ko'tarib yuradi. Bu unga ko'proq mehnat qilish, o'z ustida ishlash va shu orqali o'zini o'zgartirishga olib keladi. Bu o'zgarish birinchi navbatda uning real hayotda o'zligini anglab yetishidir. Dindorning hayoti esa, qul hayotining aksidir, u o'zidagi qo'rquv tufayli, harakatdan o'zini tiyadi. Undagi harakatning kamligi esa, uning o'z-o'zini anglab yetishiga imkon bermaydi, natijada u mavjud reallikni o'zida to'liq his qila olmaydi va baxtsiz bo'ladi.

Gegel o'zining qul haqidagi qarashlari orqali, qulning xo'jayin qolib, dindorga urush ochdi degan xulosaga kelmasligimiz kerak. Faylasuf bu yerda dindorning hayotga bo'lgan qarashini aqlga moslashtirish tarafdoridir. U xuddi qalban Xudo bilan bo'l, mavjud reallikni tan olgan holda harakat qil demoqchi bo'lganday bo'ladi. Gegelning bu qarashi, Sharqning zehnda tengsiz tasavvufiy vakili Bahouddin Naqshbandning "qo'ling mehnatda bo'lsin, ko'ngling Allohda bo'lsin" shioriga o'xshab ketadi.

Gegel insoniyat tarixini kurashlar tarixi sifatida baholab, insonni ham ushbu kurashlarning natijasi deb bildi. Uning fikricha, tarixning boshlanishi insonning paydo bo'lishi bilan bog'liq. "Inson dunyoga kelar ekan, yo xo'jayin yoki quldir; bu ikkilik bor joyda inson bor"²⁰⁴ deya yozadi mutafakkir. Gegel uchun umumjahon tarixi – insonning amalga oshirgan ishlari, insonlar va tabiat o'rtasidagi munosabatlar, qul va

²⁰³ Demet Konur Salih Toprak "Hegel'in İnsan Anlayışı" Etü, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, I/2, Temmuz 2016, -S.125.

²⁰⁴ <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=24017601>

xo'jayinning o'zaro bir-biriga ta'siridir. Mutafakkirning "Ruh fenomenologiyasi"dagi insonga munosabati ham biz uchun muhimdir. Chunki, faylasufning barcha asarlarida yagona inson haqida so'z boradi. To'g'ri ushbu asar ong va ruhning rivojlanish bosqichlariga bag'ishlangan bo'lishi mumkin. Lekin faylasuf "inson ruhdur"²⁰⁵ deb bejizga aytmagan.

Gegel qulning erkinlikka erishishini quyidagi bosqichlarda ifodalaydi, u stoitsizm, skeptitsizm va nasroniylik bosqichlarini bosib o'tib, o'lim va keyingi dunyo g'oyasini chetga surib, o'zini ozod qiladi. Bu jarayon davlatning shakllanishi va fuqaroning paydo bo'lishida o'z aksini topadi. Yuqoridagi mulohaza shuni ko'rsatadiki, qulning erkinlikka erishuvi o'z-o'zidan davlat va fuqaroga borib taqaladi. Bu Gegeldagi insonning murakkab ekanligidan dalolat beradi.

Falsafiy antropolog P.S.Gurevich o'z maqolasida Gegel g'oyasidagi shaxs individ emas, balki davlatdir deb yozadi. Shuningdek, u Gegelning insonga yondashuviga o'ziga xos keskin fikrini quyidagicha bildirib o'tadi: "shaxs unda o'ladi, uning oliy voqeligiga singib ketadi va davlat xizmatiga topshiriladi"²⁰⁶. Bu fikrlari hozirgi zamon nuqtayi nazaridan to'g'ri bo'lishi mumkin. Lekin faylasuf o'zining falsafiy ta'limotini o'zi yashagan davr ijtimoiy-siyosiy muhitidan kelib chiqib yaratdi va insonga ham shu davr ko'zi bilan qaradi. XVIII–XIX asrlarda nemis xalqi tarqoq holda hayot kechirardi, ushbu tarqoqlikka barham berishning yagona yo'li Gegelga ko'ra kuchli tartibga asoslangan davlat g'oyasi edi. Uningcha, yagona inson birlashmasdan, yoki davlat qurmasdan turib o'zida haqiqiy erkinlikni his qila olmaydi. Qachonki davlat mavjud bo'lsa, uning fuqarolari bo'lgan insonlar o'zlarida haqiqiy baxtni his qiladilar.

Gegeldagi inson boshqa insonlar bilan shu qadar bog'langan-ki, jamiyatning barcha talablarini yolg'iz o'zi bajara olmagani uchun u nafaqat mehnat qiladi, balki mehnatni boshqalar bilan ham taqsimlaydi. Shunday jarayonlarni boshdan o'tkazgan in-

²⁰⁵ Гегель Г. В. Ф. *Философия религии*. Т. 2. -М.: 1977. -С. 231.

²⁰⁶ Гуревич П.С. "Тема человека в философском наследии гегеля" *Философский журнал* 2018. Т. 11. № 2. -С. 74.

sonda jamiyat haqidagi tasavvurlar shakllanadi. Ushbu jamoaviy hayot va mehnat tufayli, insonlarda “huquq” tushunchasiga ehtiyoj paydo bo'ladi. Gegelning fikriga ko'ra, birlik umuminsoniy bilan identifikatsiyalashgandagina ozod bo'ladi. “Shaxslar o'z ehtiyojlarini qondirish va istaklarini ro'yobga chiqarish uchun ana shu tamoyil va qoidalarga muvofiq harakat qilsalar, ikkinchi tomondan, bu harakatlar orqali umuminsoniy tuzilmaning amalga oshishini ta'minlaydilar”²⁰⁷.

Gegel shaxsning erkinligi davlat tomonidan yaratilgan qonunlarga bo'ysunish orqali mavjudligini ta'kidlab, qonunlar orqali ochib berilgan axloqiy hayotga oid belgilanishlarni shaxslarning burchlari sifatida keltirdi. Aynan ushbu burchlar erkinlikni amalga oshirish yo'lidir.

“Davlat odamlarning hayotiga cheklovlar qo'yadigan odamlar yig'ini emas”²⁰⁸. Balki, davlat o'zi hukmronlik qiladigan makonda, barcha fuqarolarga yoki shaxslarga erkinlik beradi. Davlat tomonidan yaratilgan qonunlar, unda yashovchi odamlarning barcha ehtiyojlarini qondirishning qonuniy usullarini ko'rsatadi.

Gegel ba'zi alohida shaxslarning subyektiv ehtiyojlari bilan bog'liq bo'lgan, o'z xohishiga ko'ra harakat qilish erkinligini cheklash tarafdoridir. Shunday shaxslar borki, ular o'zlarining subyektiv irodasini ro'yobga chiqarish uchun jamiyat va uning a'zolaridan o'z manfaatlari nuqtayi nazaridan foydalanmoqchi bo'ladi. Bunday shaxslarning harakati, ham jamiyat va uning a'zolariga, ham davlatga salbiy ta'sirini o'tkazadi. Faylasuf shunday alohida shaxslarga nisbatan erkinlikning cheklanishi kerakligi tarafdori bo'ldi.

Gegel shaxs ongidagi mavhum erkinlik g'oyasini davlatda konkretlikka erishishini ta'kidlab, bu erkinlikning kafolati davlat qonunlari ekanligini e'tirof etadi. U qonunlarni xalq shakllantiradi, konstitutsiya esa xalq ruhiyatining ifodasidir, deydi. “Davlat o'zi hukmronlik qilgan makonda, boshqaruv uchun manba bo'lgan konstitutsiya o'z mazmunini ma'lum bir xalqdan

²⁰⁷ Hegel G.W.F. *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, -S. 82.

²⁰⁸ Demet Konur, Salih Toprak “Hegel'in İnsan Anlayışı” *Etti, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/2, Temmuz 2016, -S.127.

oladi”²⁰⁹, bu shuni anglatadiki, xalqning asosini tashkil etuvchi insonlarning orzu-umidlari, ehtiyojlari, maqsadlari xalqning ruhini aks ettiradi. Ushbu xalq ruhi esa davlat tomonidan qabul qilinadigan qonunlarda o‘z aksini topadi. Bu fikrlar insonning davlat bilan chambarchas bog‘liq ekanini ko‘rsatadi.

Obyektiv ruh hisoblangan davlat huquqiy me‘yorlar va qonunsiz harakat qila olmaydi. Qonunlar esa paydo bo‘lishida inson harakatlari va tafakkuri natijasi bo‘lgan xalq ruhining mahsuli sifatida namoyon bo‘ladi. Gegel asri tom ma‘noda tarix asridir. Tarix ongi rivojlangan bu asrda, Gegel o‘zining falsafiy tizimini insoniyat tarixi ustiga qurdi. Biz Gegendagi insonning o‘z-o‘zini anglash yo‘lidagi tarixini o‘rganar ekanmiz, ushbu tarixni doim o‘zgarishda va rivojlanishda ekanini ko‘ramiz.

Asosiy xususiyati o‘zgarish va rivojlanish bo‘lgan umumjahon tarixining asosiy subyekti bo‘lgan inson – o‘z-o‘zini anglaydigan mavjudot ekanligini aytishimiz mumkin. O‘z-o‘zini anglaydigan mavjudot sifatida inson o‘zini to‘liq anglashni maqsad qiladi, bu o‘z hayotidan qoniqishning zaruriy shartidir. Agar inson komillikka erisha olsa, insonning tarixi tugaydi, chunki u komillikka erishgan bo‘ladi. O‘zini tamomlagan va o‘zligini to‘liq anglagan kishi hikmat darajasiga yetgan bo‘ladi. Falsafa insonni mutlaq bilim sari yetaklashini hisobga olsak, o‘zini anglab yetgan odam o‘zining chekli va o‘limli ekanligini ham anglaydi. Insonning o‘z-o‘zini anglash yo‘lidagi birinchi bosqichi o‘limdan qo‘rqishdir. Gegendagi ongli o‘zini anglagan odam, o‘zining intihosi o‘lim ekanligini bilib, o‘lim g‘oyasini qabul qiladi va o‘zining mutlaq ruh ekanini anglaydi. Shu sababdan ham u o‘z fasafasi markaziga insonni qo‘ydi. Ya‘ni inson haqiqatdir. Gegel insonni anglash va bilish uchun uning tabiatini bilish zarurligini ko‘ra oldi. Shu sababli, eng avvalo, insonning o‘z-o‘zini anglaydigan mavjudot sifatida rivojlanishi o‘zidan shaxsni keltirib chiqaradi. Shaxslar esa boshqa alohida individlar bilan birgalikda jamiyat va davlatni paydo qildi. Shunday qilib, inson Gegelning tarix falsafasi-

²⁰⁹ Demet Konur, Salih Toprak “Hegel’in İnsan Anlayışı” Etti, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, I/2, Temmuz 2016, -S.127

da jamiyat va davlat bilan yaxlit holda o'z o'rnini topib shaxsga aylanib boradi.

Feyerbaxning usuli shunga olib keldiki, dinni tushunishning kalitini inson tabiatidan, uning ehtiyojidan, xohishidan, manfaatidan, intilishlaridan qidirmoq kerak. Angropologiya dinning yashirin mazmunidir, deydi, faylasuf. U ikki sababga ega: **birinchidan**, insonda kechayotgan qo'rquv, quvonch, muhabbat, his-hayajon kabi kechinmalar orqali din yuzaga keladi. Bunday psixologik kechinmalarsiz insonda dinga ehtiyoj tug'ilmadi. **Ikkinchidan**, dinning obyektini, uning shakllari xayolot (fantaziya) orqali yuzaga keladi. Bunday gnoseologik mohiyatsiz, inson xudo haqida tasavvurga ega bo'lmasdi. Antropologiya, faylasuf fikriga ko'ra, shunday metodologik vositaki, uning yordamida biz dinning mohiyatini, xudoni to'g'ri tushuntira olamiz, tabiat haqida gapirar ekan, inson o'zining kelib chiqishi va mavjudligi uchun tabiat oldida qarzdordir. Inson tabiatning bir bo'lagi bo'lganligi uchun tabiatda va tabiat tufayli yashashi mumkin. Tabiat – insonni boquvchi ona. Tabiatning inson uchun bu ahamiyati tufayli tabiat dinning birinchi predmeti va birinchi xudosi bo'lgan. O'zining antropologik tamoyili orqali din tufayli insonning buzilgan xohishi, manfaati, ehtiyojlari namoyon bo'ladi. Bundan kelib chiqadiki, uning sirlari antropologiyadadir. Bunda insonni tabiiy-moddiy mavjudot deb tushunadi. Tabiat birlamchi, ong esa ikkilamchi. Feyerbaxning antropologik falsafasi mohiyati ana shunday. Garchi Feyerbax o'zini naturfaylasuf deb atamagan bo'lsa-da, uning falsafasi tabiatni tushunishdagi naturfalsafadir. Feyerbax din va g'ayriilmiy falsafani teologiyaning ratsional shakli deb, ularni qattiq tanqid ostiga oladi.

Feyerbax Gegelning dialektik metodini yetarli baholay olmaganligiga e'tiborni qaratishimiz lozim. Gegel falsafasini rad qilib, Feyerbax metafizik falsafaga qaytadi. Lekin XIX asr fanining yuqori darajada bo'lganligi, Gegel dialektikasiining ta'siri natijasida uning falsafasi mexanistik xarakterga ega emas edi, unda olamni talqin qilishda ko'pgina dialektika elementlari bor edi.

Feyerbax tabiatning doimiy harakatda bo'lishi va turli-tumanligi, ularning bir-biriga o'tib turishi, tabiatdagi si-at

o'zgarishlari, inkor qilish va ziddiyatlar haqida gapiradi. Falsafani teologiyadan ajratishning muhimligi, uning taraqqiy etishida tabiatshunoslikning ahamiyatini ta'kidlaydi, lekin materiya tushunchasining falsafiy kategoriya sifatidagi mazmunini tushunib yetish darajasiga ko'tarila olmaydi. U dialektikaning tafakkur qilish metodi sifatidagi ahamiyatini tushuna olmadi.

Feyerbax olamni bilish mumkinligi haqida gapiradi. Bilishda sezgilarning ahamiyatini yuksak baholaydi, sensualizm g'oyalari ilmiy talqin qiladi. Shuning bilan birga u bilishning sezgilardan iborat emasligini, unda mantiqiy tafakkur roli katta ekanligini ko'rsatib o'tadi. Feyerbax, tabiat kitobini sezgilarimiz bilan o'qiydiz, lekin uni sezgi organlarimiz yordamida tushunmaydiz, deydi. Feyerbax obyektiv reallikni bilish jarayonini e'tirof etishni izchillik bilan olib bordi. Haqiqiy borliq o'zining hissiy bilish qobiliyatiga bog'liq. Bu bizning sezgi a'zolarimizga ta'sir etuvchi bilish obyektlari – hissiy qabul qilish, sezish, his etish orqali amalga oshadi. Uning ta'kidlashicha, faqat shunday tafakkur realdir, obyektivdirki, qachonki u his etish orqali amalga ohsa, faqat shunday holatdagina tafakkur obyektiv haqiqatni ochib berishga qodir bo'la oladi. Hissiy qabul qilishdan voz kechishda, spekulativ falsafaning xatolikka yo'l qo'yishining sababi, tafakkurda deydi, Feyerbax.

Tafakkurning hissiyotdan butunlay uzilishi obyektiv bilish predmetini yo'qqa chiqaradi. Dunyo – deydi, u faqat ochiq boshga ochiq, hissiyot esa faqat boshning teshikchalari hisoblanadi. Hissiy bilishni u bilishning asosi va haqiqatning mezoni deb tajriba darajasiga ko'taradi. Shu yo'sinda tafakkurning tajriba bilan doimo aloqadorlikda bo'lishini zaruriy hol deb biladi. Uning fikricha, hissiy bilish o'zining to'liq rivojida ratsional bilimga o'tadi. "Universal hissiyot bu idrokdir". Feyerbax Gegel ratsionalizmining mazmunini rad etdi-yu, shuning bilan birga undagi ratsional mag'zini ko'ra olmadi, ya'ni uning ta'limotidagi dialektik metodni inkor etdi. Mavhumlik muammosini Feyerbax faqat adashish muammosi deb bildi. Feyerbax tafakkurni hissiyotdan ajratib qo'ydi.

Tarixni tushunishda idealist bo'lib qoldi. Feyerbax amaliyotning bilish jarayonidagi ahamiyatini tushunib yetmaydi. Dinga qarshi kurashni Feyerbax o'zining asosiy vazifasi deb hisoblagan. U xudo va dinning qandaydir sirli, g'ayritabiiy ekanligi haqidagi tasavvurlarni izchil tanqid qiladi. U dinning g'ayri-tabiiy mazmuni yo'qligini ta'kidlaydi. Xudo tushunchasi bu inson mohiyatini begonalashtirib va fantastik buzib tushunishdir. Feyerbax insonning asl ijtimoiy mohiyatini ochib bera olmaganligi sababli, uning falsafasi doirasida inson tabiatning mavhum mavjudoti bo'lib qoldi va shuning uchun ham u dinning mohiyatini tugal Yoritib bera olmadi, uni tanqid qilishda mavhumlikdan qutula olmadi. Uning dinida inson o'z xohishlarini ilohiylashtiradi, din real hayotda amalga oshirish mumkin bo'lmagan insoniy xohish va ehtiyojlarning fantastik xayoliy tarzda qondirilishidir, degan fikri ahamiyatga egadir. U diniy fantaziyalar bu ehtiyojlarni haqiqiy qondirish uchun to'siqdir; ularni faqat kishilarning yerdagi faoliyati asosida qondirish mumkin, deb to'g'ri aytadi. Lekin Feyerbax mazkur fikrlardan to'g'ri xulosalar keltirib chiqara olmaydi. U ongni isloh qilishga, insonning xudoga bo'lgan muhabbati o'rniga insonning insonga bo'lgan muhabbatini targ'ib qiluvchi Yangi dinni yaratishga da'vat qilish bilan chegaralanadi.

Feyerbax yangi dinni, ya'ni muhabbat dinini yaratishni o'z oldiga maqsad qilib qo'ydi. Bunday din jamiyatda axloq rolini o'ynashi mumkin, degan xulosaga keladi. An'anaviy diniy ishonch, e'tiqod endilikda insonlarning bir-birlariga bo'lgan haqiqiy muhabbatini amalga oshira olmaydi. Bu umid qiladigan muhabbat emas, chunki unda dinga ishonmovchilarga nisbatan nafrat ko'zi bilan qarashga undaydi va ularga qarshi xudoning la'natini yog'diradi. Yangi din esa xudoga nisbatan mutaassiblik e'tiqodidan qutqarishi kerak, insonni insonga mehr-oqibatli qilib, faqat inson inson uchun xudoga aylanishi kerak, degan fikrni olg'a surdi. Faylasufning fikricha, muhabbat xudbinlik emas, balki uning o'zi insonni xudbinlikdan ozod etadi. Xudbinlik insonni barcha narsalarga nisbatan loqaydlikka olib boradi, deydi mutafakkir. Xudbinlik faqat uning shaxsiy farovonligiga taalluqli narsa emas. Aksincha, muhabbat xudbinlikdan qutulishga va

insonlarning ezgulikka intilishini yaratishga, insonni insonga nisbatan samimiy bo'lishga olib keladi. Sevgi amalda boshqa kishi uchun o'zidan kechish demakdir. Kimda-kim o'zini boshqalar uchun fido qilsa, u haqiqiy muhabbatning egasi bo'ladi, deydi faylasuf.

Muhabbat ong va tabiatning universal qonuniga aylanishiga faylasuf umidvor edi. Chunki nafrat – bu hamma narsani buzuvchi va parchalovchi quroldir. Muhabbat esa yaratilish qurolidir. U ijtimoiy hayotning muhim tamoyiliga aylanishi kerak. Muhabbat barcha ijtimoiy aloqalarga butunlay singib ketishi kerak, ya'ni bolalar va ota-onalar, erkak va ayol, ijtimoiy guruhlarni bog'lovchi muhim ijtimoiy vositaga aylanmog'i lozim. Muhabbat, ayniqsa, ayollarga nisbatan alohida ahamiyatga ega. Ayolni sevmagan inson, umuman, insonni sevmaydi, deydi, faylasuf. Faylasufning muhabbat haqidagi fikri o'zining soddadilligi va xayoliyligiga qaramay, o'zida insonparvarlik g'oyasini shakllantirishga asos yaratadi. Unda "inson inson uchun" tamoyili barcha insoniyatning birligi va hamkorligi g'oyasini ifodalaydi. Faylasuf "Mening birdan-bir insonlarga ma'naviy talabim, hech kim hech qachon hech kimga yovuzlik qilmasin", deyman, deb yozadi. Bunday dini yaratishni u ijtimoiy adolatga erishishga tomon tashlangan muhim qadam deb hisoblaydi. Bu bilan Feyerbax ijtimoiy muamrolarni hal qilishning haqiqiy yo'lidan chetga chiqib ketadi.

Insonni moddiy tabiat mavjudoti deb tushunishga asoslangan holda Feyerbax barcha kishilarning baxtli bo'lishi uchun teng huquqli tamoyilni ilgari suradi. Baxt-saodat, adolat insonning moddiy, hissiy ehtiyojlarini qondirilishida namoyon bo'ladi. Sezgilar ovozi bu axloqdagi birinchi kategorik imperativdir, deb ta'kidlaydi Feyerbax. Hissiy lazzatlanish va emotsional qoniqishni e'tirof etmagan inson axloqiy fazilatlaridan yiroqdir. Feyerbaxning axloqiy ta'limoti, mutafakkirning falsafiy qarashlarida muhim o'rin egallaydi. Uning axloqiy ta'limoti evdemonistik (inson hayotining maqsadi – baxt) xarakterda bo'lib, "Men" va "Sen" birligini, shaxsiy va umumiy manfaatlarning mushtarakligini taqozo etadi. Faylasuf birinchi o'ringa insonni antropologik

ma'noda tushunishga da'vat etadi. Uning uchun eng muhimi o'zaro individual munosabatdir. Baxtga intilishni faylasuf inson iroda kuchining harakatida ko'radi. U esa o'z navbatida ongning zaruriyati nuqtayi nazaridan ma'naviy burchni yuzaga keltiradi. Bu intilish amalda xudbinlik hissiyoti emas, chunki boshqalar bilan birlashmasdan turib, haqiqiy baxt-saodatga erishib bo'lmaydi. Chunki inson o'z baxtiga o'zganing baxti orqali erishadi. Shuning uchun ham Feyerbax kishining kishiga muhabbati Men va Sen o'rtasidagi shunday munosabatki, unda kishilarning o'rtasidagi teng huquqlikning qondirilishi va dialektik ifodalanishiga erishiladi, deb tasvirlayli. U o'zining muhabbat haqidagi ta'limotiga mos ravishda Feyerbax aql egoizmi konsepsiyasini ilgari suradi. Unga muvofiq shaxs manfaatlarining haqiqiy qondirilishiga Shunda erishishi mumkinki, qachonki uning xatti-harakatlari boshqalarning va hatto ko'pchilikning o'z baxtiga erishishga real imkoniyat yaratib bersa bunday pozitsiya axloqqa zid deb qaraladigan individualistik egoizmga qarshi turadi. Feyerbaxning mulohazalarida axloq-odob muammolariga ilmiy materialistik yondashish kurtaklari mavjud. Axloqni talqin qilishda nemis faylasufi mavhum, tarixdan chetda turgan tabiiy insondan kelib chiqadi. Unda axloq muammolariga aniq ijtimoiy-tarixiy yondashish sezilmaydi. U iqtisodiy munosabatlarning axloqiy me'yorlari va tasavvurlarining shakllanishidagi ahamiyatini inkor qiladi.

Feyerbaxning axloqiy qarashlari uning demokratik, mavhum gumanistik nuqtayi nazarini ifoda qiladi. Lekin ular ijtimoiy munosabatlarni, shu jumladan, axloqiy munosabatlarni ilmiy tushunishga haqiqiy yo'lni ochib bera olmaydi. Faylasuf ijodida, ayniqsa, uchta mavzu yaxshi ishlab chiqilgan. **Birinchisi**, tabiat bamisoli ibtido va inson dunyosining ibtidosidir, degan fikr. **Ikkinchisi**, dinning ruhiy ildizi masalasiga doir mulohazalar. **Uchinchisi**, muhabbat mavzuyini axloqiy tamoyil sifatida talqin etishdir. Bu mavzular bo'yicha mulohazalar qiziqarli va shak-shubhasiz, yangicha yondashishning namunasidir. Lekin faylasuf o'zi ilgari surgan muhim falsafiy muammolarni

rivojlantira olmadi. Chunki u hayotining katta qismini qishloqda o'tkazganligi sababli faol ilmiy va ijtimoiy faoliyatdan chetda qolgan edi. Gegeldan farqli o'laroq u ijtimoiy hayot va jahon tarixi taraqqiyoti haqida fundamental ta'limot yarata olmadi.

Feyerbaxning jamiyatga va davlatga bo'lgan qarashlarida biryoqlamalikka yo'l qo'ygani sezilib turadi. Shak-shubhasiz, faylasufning jamiyat va davlat to'g'risidagi ta'limotining noizchil bo'lishining sababi tabiatga bo'lgan qarashlarini jamiyatga tatbiq eta olmaganligidadir. Uning antropologik falsafasi faqat tabiatning o'zini ichiga sig'dira olgan, xolos. Uning antropologizmi ijtimoiy ongning paydo bo'lishi va o'zgarishi sabablarini, rivojlani-shini jamiyatdan emas, aksincha, tabiatdan izladi hamda ijtimoiy borliq tabiatga nisbatan ikkilamchi, degan xulosaga keladi. Lekin shuni ta'kidlash lozimki, u jamiyatni g'ayritabiiy tushunishdan yiroq bo'lgan. U din insonlarning hayotiga va g'oyasiga zid, siyosiy erkiga qarshi narsa, deb bildi. Jamiyat va jamiyat a'zolarini xudo yaratgan emas, aksincha, xudoni, dinni insonlarning o'zlari yaratgan, deydi. Din inson mohiyatini konkret insondan ajratib, ilohiylashtirgan, degan fikrga keladi faylasuf.

Tabiatdan tashqarida hech qanday g'ayritabiiy kuchlar yo'q. Xudo va din kishilarning xayoliy mahsulidir. Biroq shuni aytmoq lozimki, Feyerbax umrining oxirigacha izchil dahriy bo'lib qolgan emas, chunki u dinning moddiy sababi va sinfiy ildizini ochib bera olmadi. Uning dinga bo'lgan noizchilligini yana shunda ko'rish mumkinki, u dinni mutlaqo tugatish tarafdori bo'lmagan, balki mavjud an'anaviy din o'rniga yangi dunyoviy, muhabbat dinini, ya'ni insonlarni bir-biriga og'a-inidek, opa-singildek muhabbatli bo'lib yashashga da'vat etuvchi din haqida fikr-mulohaza yuritgan. Faylasuf xayol qilayotgan dinda xudo emas, aksincha, inson hukmronlik rolini o'ynamog'i lozim. Yangi din insonlar o'rtasida axloq-olobni mustahkamlashga qaratilishi falsafiy ta'limot bo'lmog'i zarur. Taajjubli joyi shundaki, Feyerbax xudoni inkor etgan holda, dinni saqlab qolishga harakat qildi. Dinni e'tirof etish, bu demak, xudoni e'tirof etish bilan barobardir.

Faylasufning diniy va ijtimoiy qarashlari uning axloqiy qarashlari bilan chambarchas bog'liqdir. Faylasufning tarix falsafa-

si axloq-odob, jamiyat haqidagi tasavvurlari bilan chambarchas bog'liqdir. Garchand faylasuf o'z axloqiy ta'limotini inson bilan chambarchas bog'lagan bo'lsa ham, lekin u tasavvur qilgan inson konkret inson bo'lmay, aksincha jamiyatdan, ijtimoiy hayotdan uzilgan, yana mavhumlashgan, o'zini o'zi tanimaydigan inson sifatida gavdalanadi. Faylasufning fikricha, kishilarning baxt-saodatga intilishi axloq ilmining asosini tashkil etadi. Axloqning asosiy vazifasi kishilar o'rtasida, oilada, ayol bilan erkak o'rtasidagi jinsiy aloqalar asosida yaqqol ifoda etiladigan, baxtga intilishlarini o'zaro bir-biri bilan bog'lashdan, murosaga keltirishdan iboratdir. Erkak va ayol o'rtasidagi jinsiy, axloqiy aloqalar barcha munosabatlar asosini tashkil etadi. Faylasuf axloq-odob munosabatlarini jamiyatdagi konkret iqtisodiy va ijtimoiy qatlamlari o'rtasidagi munosabatlarda ko'rmay, mavhum bir ma'noda tushungan. Faylasufning asl maqsadi, niyati, axloq vositasi bilan jamiyatdagi barcha mavjud sinf va ijtimoiy tabaqalar o'rtasidagi qarama-qarshiliklarni kelishtirishdan, bartaraf etishdan iborat edi. Uning ta'limoticha, jamiyat negizida din va diniy axloqiy munosabatlar yotadi.

Feyerbaxning ta'kidlashicha, jamiyat tarixi dinlarning o'zaro almashinuvi tarixidan iboratdir. Faylasufning asosiy kamchiligi va xatosi ijtimoiy hayotdan uzilib, chekka bir qishloqda yashab, jamiyatda yuz berayotgan inqilobiy o'zgarishlar, fanda sodir bo'lgan yirik kashfiyotlar (energiyaning saklanishi va o'zgarish qonuni, Darvinning evolyutsion nazariyasi, hujayraning kashf etilishi)dan bexabar qolganligi sabablidir. Faylasuf o'z faoliyati jarayonida naturfalsafa bilan cheklanib, ijtimoiy hayotdan, ijtimoiy fanlar taraqqiyotidan ajralib qolgan edi. Uning ijtimoiy hayotni talqin etishdagi oqizligining sabablaridan biri bu Angliyada yuz bergan siyosiy, iqtisodiy o'zgarishlar, Fransiyadagi sotsial utopistlarning nazariyalari bilan yaqindan tanish bo'lmaganligidir.

Jamiyat tarixi XIX asr nemis falsafasida inson faoliyatining maydoniga aylangan edi. Shuningdek, yaxlit va qonuniy jaryon davrlar holatining va kishilar o'rtasidagi munosabatlarning o'zgarishiga olib keldi. XIX asr nemis falsafasi o'z davriga

nisbatan dunyoni chuqur va keng tushuntira oldi. Keyinchalik nemis faylasuflari boshlab bergan ishni boshqa mutafakkirlar davom ettirdilar.

XIX asr nemis falsafasi falsafiy fikrlarning rivojlanishida muhim rol o'ynadi, deyishga haqlimiz. **Birinchi**dan, unda dialektika taraqqiyot nazariyasi va falsafiy tafakkur uslubi sifatida ishlab chiqildi. **Ikkinchi**dan, ruhiy jarayonlar turli jamiyat hayotida va umuman tarixiy jarayonda faol omil ekanligi falsafiy konsepsiya darajasida shakllandi. **Uchinchi**dan, insonning bilish jarayonida, ijtimoiy subyekt ekanligi haqida Yangi ta'limot yuzaga keldi. Davrlar holati, insonlar o'rtasidagi munosabatlarnin o'zgarishi bir butun va qonuniy jarayon sifatida namoyon bo'ldi. Nemis falsafasi o'z davriga nisbatan olamni chuqur va har tomonlama tushuntira oldi. Feyerbax qarashlari nemis klassik falsafasida naturfalsafiy g'oyalarni tarqatishga, falsafiy fikrni yangi sifati bosqichiga ko'tarishga xizmat qildi.

O'z-o'zini tekshirish uchun savollar:

1. XVII asr ratsionalistik metafizikasida matematik metodlar asosida falsafani aniq fan sifatida yaratishga urinishlar.
2. "Birlamchi" va "ikkilamchi" sifatlar aloqasi masalasining keng muhokama qilinishi.
3. Falsafiy va xususiy-ilmiy bilimlarning chegaralanishi.
4. Nima uchun nemis klassik falsafasi deyiladi?
5. Falsafa tarixida nemis klassik falsafasining ahamiyati qanday?
6. Aprior, aposterior tushunchalariga ta'rif bering.
7. Hegel uslubi bilan tizimi o'rtasida qanday ziddiyat bor?
8. Lyudvig Feyerbax nima uchun Hegel falsafasini tanqid qildi?

10-mavzu. Noklassik falsafa. Inson falsafasi rivojining ziddiyatlari va yo'nalishlari

Reja:

1. Hozirgi zamon G'arbiy Yevropada inson falsafasini qo'yilishi.
2. Ratsionalizmda inson haqidagi ta'limotlarning o'ziga xos xususiyatlari va maktablari.
3. Inson biologik tuzilma. Irratsionalizmda inson talqini.
4. Inson qalbi koinot. Iroda masalasi. Ekzistensiya.

Tayanch iboralar: *inson biologik tuzilma, irratsionalizm, ratsionalizm, ekzistensiya, ruhiy rivojlanish davrlari, "hokimiyatga bo'lgan erk", abadiy qaytish, hukmronlik irodasi, nigilizm, dekadans.*

Falsafa tarixida XIX–XX asr alohida o'rin tutadi. Bu davr falsafasi g'oyat murakkab va xilma-xil fikrlarga boy bo'lib, turlicha maktablar va qarashlarni o'z ichiga oladi. Bu davrda insonlar hayotida, fan taraqqiyotida, ijtimoiy-iqtisodiy va siyosiy hayotda misli ko'rilmagan tarixiy voqealar bo'ldi. Bular barchasi insonning dunyoga bo'lgan munosabatini o'zgartirib, dunyoni yangicha chuqurroq o'rganish va bilimni hayotga tatbiq qilishga undadi. Ayni vaqtda insonning tutgan o'rnini, mohiyatini, o'zligini va ichki dunyosini to'laroq o'rganishga imkon yaratildi. Tabiatshunoslik rivoji shunchalik ilgarilab ketdiki, mikro va makrodunyoni tadqiq qilish, kosmosga odam uchirish kabi masalalar insonni hayratga solarli darajaga yetdi. Shu bilan birga tabiatshunoslikning rivoji yangi-yangi muammolarni ham keltirib chiqardi. Bular ichida inson muammosi, xususan, uning ichki dunyosi, borlig'i, mohiyati va uning falsafiy tahlili kabi masalalar dolzarbligi bilan faylasuflar diqqat-e'tiborini jalb qilmoqda.

Ma'lumki, Gegel va uning Marks tomonidan qayta ishlangan ta'limoti XIX asr falsafiy tafakkuri rivojida alohida ahamiyatga ega bo'ldi. Biroq bu ta'limot sovetlar davrida mutlaqlashtirildi, barcha fanlar va amaliyotning yagona metodologik asosi

sifatida talqin qilindi. Falsafa tarixi materializm bilan idealizm o'rtasidagi kurash deb qaraldi. Hodisalarni tushuntirishda sinfiylik, partiyaviylik, mafkuraviylik bosh mezon qilib olindi.

XIX–XX asr G'arb falsafasi boshqa yo'ldan ketdi. Bir tomondan, falsafadagi borliq, ong, bilish, tarix falsafasi kabi an'anaviy masalalarga o'zgartirish kiritib, ularni yangicha tahlil qildi. Ikkinchidan, marksistik falsafaga o'z munosabatini bildirib, bu falsafa yangi davrda ro'y berayotgan o'zgarishlarni izohlashga o'zlik qilayotganini ko'rsatdi.

Shuning uchun XIX–XX asr G'arb faylasuflari shu vaqtgacha falsafada kam e'tibor berilgan yoki butunlay ishlanmagan masalalarni falsafiy bahs-munozara maydoniga olib chiqdilar. Shunday qilib, XIX asrning o'rtalaridan boshlab noan'anaviy (noklassik) yo'nalishdagi bir qancha falsafiy oqimlar yuzaga kela boshladi. Ularning vakillari ijtimoiy taraqqiyot, inson aqli bilan bog'liq masalalarni qayta ko'rib chiqibgina qolmasdan, jamiyatdagi ma'naviy bo'hrondan qutulish choralarini qidirdilar. Dunyoning turli-tuman va rang-barangligi, inson ma'naviy hayotining ichki qonuniyatlarini, hayot mazmuni, inson va uning mohiyati, yashashning ma'nosi, inson ruhiyatining tahlili, falsafiy tafakkurning o'ziga xosligi, falsafada yangi uslub, inson faoliyatini ijobiy tomonga yo'naltirish kabi muammolarga alohida e'tibor berdilar. XIX asr falsafasida inson, insoniylik va insoniyat, insonning ichki va tashqi dunyosi, bilish jarayonining yangi qirralari kabi masalalarga keng o'rin berildi. Falsafiy ijodiyotda bo'lgan erkinlik, qo'llangan demokratik tamoyillar, plyuralizm tamoyili turli g'oyaviy ilmiy qarashlar bilan boyitildi. Bu davrda bir qancha falsafiy oqimlar vujudga keldi.

Jamiyat taraqqiyoti muammolari ham ularning diqqat markazida turdi. Bu falsafiy ta'limotlarda ham hozirgi paytdagi murakkab muammolar bilan bir qatorda an'anaviy muammolarni ham muayyan nuqtayi nazardan yoritishga harakat qilinadi. Hozirgi murakkab sharoitda avvalgidek ko'r-ko'rona bizga yoqmagan yoki biz tushunmagan oqimlarga "zararli" degan yorliq bermasdan, ularni xolis nuqtayi nazardan o'rgansak foydadan holi bo'lmas. Chunki har qanday hodisada bir-biriga

zid tomonlar bo'lgani sababli ushbu noklassik ta'limotlar ham "sof" salbiy hodisa bo'lib qololmaydi. Masalan, markscha falsafa vakillari e'tiboridan chetda turgan noratsionallik muammolarini ishlab chiqishda neofreydizmning xizmatlari katta. Xuddi shu oqim namoyandalarining insonda ko'pincha uchrab turuvchi psixik kasalliklarning, anglanmagan xatti-harakatlarining sabablarini tushuntirishda tegishli xulosani chiqarib olsin.

Mana, misol uchun Freydning nazariy qarashlari, pragmatizm va ekzistensializm g'oyalari, Berdyayev va boshqalarning falsafasidan o'rgansak, foydadan xoli bo'lmaydi. Men g'arb falsafasida ham barcha muammolar yechilgan, demoqchi emasman. Biz ko'p masalalarda G'arb faylasuflarining fikrlari bilan, ayniqsa, individualizm, egoizm qarashlarini ilohiyashtirish bilan kelishmasligimiz mumkin. Lekin ularni hisobga olishimiz, keraklisini e'tirof, keraksizini inkor etishimiz zarur".

Uyg'onish davridan XIX asrning birinchi yarmigacha bo'lgan davrda yanada ma'naviy yuksalish davom etdi. Bu davr falsafiy qarashlarida tabiat, jamiyat va insonga turli jihatdan falsafiy yondashishning o'ziga xos tamoyillari, ideallari va madaniy qadriyatlarini ishlab chiqilishi o'ziga xos holda nihoyasiga yetkazildi. Juda ko'pchilik adabiyotlar bu davr falsafiy yo'nalishlarini ham klassik falsafa deb atashadi. An'anaviy va noan'anaviy falsafaning farqi, eng avvalo, aql (intellekt) muammosida ko'rinadi. Bu tasodifiy emas. Chunki aql muammosi yangi davr falsafasining markazida turadi. Yangi davr faylasuflari tafakkurni juda keng ma'noda tushunishgan va tabiat, jamiyat va insonning faoliyati ularga xos bo'lgan tafakkur bilan bog'langan. XIX–XX asrlar klassik falsafasida "individual ong" bilan bir qatorda "individuallikdan tashqari ong" sifatida amal qiluvchi inson ma'naviy madaniyati doirasidagi turli g'oyalar, tushunchalar, g'oyalar, ideallar, normalar, qadriyatlar tahliliga va undan tashqaridagi ma'naviy faoliyat shakllari yordamida insonning dunyoni o'zlashtirishi, ya'ni fikrda dunyoning "ikkilanishi" jarayonidir. Xuddi shu narsa "ilohiy" tafakkur haqidagi teologik, idealistik yo'nalishlarining qandaydir absolyut ruh, oliy aqlning dunyo taraqqiyotini boshqarishi haqidagi qarashlariga asos bo'lgan.

Kantdan Gegelgacha bo'lgan yo'l – bu insonning tanqidiy baholovchilik qobiliyati sifatida tushunilgan oliy aqlning gegelcha “ilohiy” aql aqidasi o'rin bo'shatib berishi yo'lidir. Bu davrda fanning taraqqiyoti hamda aqlning takomillashib borishiga ishonch hukmron bo'lgan. Shuning uchun klassik falsafada, nafaqat dunyo, bilish, uning usullari haqidagi, balki xudo, ishonch va diniy muammolar ham ratsionalistik ruhda talqin qilingan. Qisqasi, klassik falsafa namoyandalari umumiylik haqidagi nazariy fikrlar bir butun borliq inson va uning umumiy mohiyati, jamiyat bilishning metodlari va uning umumahamiatli tamoyillari, barcha davrlar va barcha kishilar uchun umumiy ahamiyatga ega bo'lgan axloq normalari va hokozolar haqida munozara yuritishgan. Alohidalik, konkretlik haqidagi, masalan, alohida, konkret kishilar, ularning erkinligi, huquqlari, fikrlari, iztiroblari haqidagi masalalar, umuman inson, uning mohiyati haqidagi masalaga bo'ysindirilgan edi. Xullas, XIX asrning o'rtalarigacha ratsionalizm ruhi hukmron bo'lgan klassik yo'nalishlar barcha falsafiy yo'nalishlarning belgilovchisi edi.

XIX asrning 40–50 yillaridan boshlab noklassik falsafiy yo'nalishlar yuzaga kela boshladi. Bu, eng avvalo, K.Marks va F.Engelsning falsafiy nazariyasidir. Ular klassik falsafaning umumiy ratsionalistik yo'nalishini, uning fan va taraqqiyotga ishonch ruhini rivojlantirish bilan birga dunyo, inson, aql, bilish, fan, jamiyat va ijtimoiy taraqqiyot haqida ta'limot yaratdilar.

Shu bilan birga bu davrda boshqa noklassik yo'nalishlar ham paydo bo'ldi. Ularga daniyalik S.Kerkegor, nemis faylasuflari F.Nitsshe, O.Shpengler va boshqalar kiradi. XIX-XX asrlardagi klassik falsafani himoya qiluvchi yangi yo'nalishlar paydo bo'ldi. Bularga XIX asrning 60-70 yillarida yuzaga kelgan neokantchilik, neogegelchilik va neotomizm (Foma Akvinskiy, lotinchalashtirilgan nomidan kelib chiqqan Tomas) kiradi.

XIX-XX asr G'arb falsafasi tushunchasiga mazkur davrda vujudga kelgan noklassik ta'limotlar kiradi. Shu davr mutafakkirlari klassik falsafasi asosiy-fundamental tushunchalarni tanqid ostiga oldilar; jumladan, “haqiqat”, “aql” kabi tushunchalarni, hattoki falsafani fan sifatidagi predmeti va

vazifasini ham qaytadan ko'rib chiqishni maqsad qilib qo'ydilar. Shu davr faylasuflari "metafizika"ning umumiy, mavhum kategoriyalariga qarama-qarshi yakkalik, bevosita namoyonlik, yaqqollik tushunchalarini qo'ydilar. Obyektiv dunyoning umumiy qonunlaridan "dalillarni", "hayotni", subyekt ongining hodisalarini tahlil qilishga o'tdilar; ratsionalizmdan, gegelning mantiqiy ta'limotidan irratsionalizmga, mutafakkirning badiiy, diniy, mifologik intuitsiyasiga o'z e'tiborini qaratdilar. Umumiy farovonlikka erishishda yakka manfaatni umumiy manfaatga bo'ysindirishda ma'rifiy axloqqa qarshi yakka individning erkinligi, huquqi va g'ururini, sha'nini qo'ydilar.

F.Nitsshe antropologiyasi. Nitsshening fikricha, insonning eng katta boyligi – bu uning ichki erkinligidir. Bunday ichki erkinlikdan kelib chiqqan holda, Nitsshening insonga hayratomuz ta'sir ko'rsatuvchi barcha kashfiyotlari amalga oshirilgan. Bunda muallifning o'ziga xos ijodiy usulini ham nazarda tutish zarur: u tahlilchi emas, balki to'g'rirog'i ritorikdir. Basharti biz Nitsshe ta'rifini sof tanga sifatida qabul qiladigan bo'lsak, u holda biz zo'ravonlik va irqchilik targ'ibotini, bir so'z bilan aytganda, natsistlar Nitssheda "o'qigan" barcha narsani olamiz. Biroq axir Nitsshega nafaqat Gitlerning yugurdaklari, balki K.-G.Yung, S.Sveyg, B.Shou, L.Tolstoylar ham tahsinlar o'qiganlar. Ular Nitssheni ta'limotini badiiy mubolag'alardan sof holda, boshqacha tarzda o'qiydilar va Nitsshe g'oyalariga chuqur kirib borib, shoir va faylasuf Nitsshe she'riyatiga qoyil qoladilar. Uning siymosini noto'g'ri talqin qilish va inkor qilish – odat tusiga kirgan qadriyatlar va muqaddas ziyoratgohlarga oshkora malomatlar qiluvchi romantik hayratomuz burjua (va insonni yana qanday qilib o'ylashga majbur qila olasiz? deya hisoblagan Nitsshe) hamda ta'limotining ibtidosi XX asr antropologiyasiga borib taqaluvchi buyuk faylasuf Nitsshening ikki xil uyg'unlashuviga asoslanadi.

Nitsshe o'zining inson tamoyilida Dekart g'oyalaridan yuz o'girishgacha boradi. U irodaning o'z-o'zini ehtiyojini qoplovchi tasviri bilan ongning o'zining ehtiyojini o'zi qoplovchi tasviriga almashtiradi. Agar bu Nitsshe undan erk g'oyasini o'zlashtirgan Artur Shopengauer uchun yashash erki bo'lsa, Nitsshe uchun

esa bu “hokimiyatga bo‘lgan erk” hisoblanadi. Bu nafaqat inson hayotini, balki olamda kechayotgan jarayonlar dinamikasini ham belgilab beradi. Inson olamning umumbashariy qonuniga bo‘ysunuvchi faqat bir bo‘lagidir. Dostoyevskiyning ojiz “xo-hishi”ga qanchalar o‘xshash! O‘xshaydi, biroq unchalik emas. Har qanday inson Dostoyevskiyda araqxo‘r Marmeladov, jabrdiyda falsafaga ega bo‘lgan alohida shaxs esa – yovvoyi Rogojindir. Nitssheda, qat‘iyroq qilib aytganda, umuman insonning o‘zi yo‘q. U o‘zining “Axloq nasabnomasi” nomli asarida quyidagilarni e‘tirof etadi: aslida, faqat yengilmas iroda tufayli yuzaga kelgan harakat mavjud subyekt esa shunchaki harakatga birlashtirilgan. Xuddi shu kabi, oliy harakatga shaxsiy o‘sishga qodir bo‘lmagan zaif mavjudotlar sig‘inuvchi ximera (ro‘yo) – Xudo birlashtirilgan.

Nitsshe tamoyilining ikkinchi tizimi – mangulikka qaytish to‘g‘risidagi ta‘limotdir. Nitsshe o‘zicha qalbni xalos qilish g‘oyasini “hayosiz” deya atagani holda, boqiylik muammosini qo‘ydi. Boqiylik – bu baqoga qaytish”, tug‘ilish va o‘lim halqasi, insoniyat uning ichida undan xalos bo‘lishga umid qilmay, hech bir ma‘nosiz azob chekishga mahkumdur. Oxiratda rohat-farog‘at yo‘q – xuddi faqat bir xil xatolarni hamda bir xil azob-u uqubatlarni cheksiz takrorlashgina mavjud. O‘limning yetishmasligi-nasroniylikda eng oliy baxt deya sanalsa (“o‘lim o‘lim bilan tuzatiladi”) – faylasuf uchun bu halokat hisoblanadi. Agar hayot cheklangan bo‘lsa, deya mulohaza yuritadi Nitsshe, u holda inson o‘z joniga qasd qilish orqali azob-uqubatlarga barham berishi mumkin edi. Biroq agar inson yana azob-uqubatlarni maskaniga qaytsa, bu kabi holatda u ushbu so‘nggi erkinlik manbai bo‘lgan hayotini o‘z istagi bilan tugatish imkoniyatidan mahrum bo‘ladi.

Nitsshe antropologiyasi mazkur ikki tamoyildan tug‘iladi. Mangulikka qaytish do‘zaxini yengib bo‘lmaydi, biroq hayot dahshatlariga nisbatan shaxsiy qarashlarni rivojlantirishga harakat qilish mumkin (ekzistensialist faylasuflar dunyoning yaratilishidagi tartibsizliklarda o‘zlarining tayanch nuqtalarini topar ekanlar, keyinchalik Nitsshening ushbu g‘oyasini rivojlantiradilar). Biroq inson chinakam “hayot darg‘asi” bo‘lishi uchun uning qo‘lida hokimiyat erki bo‘lishi kerak, deya davom etadi

faylasuf. “Men uchun hayot o‘shish, hukmronlik, kuch to‘plash, qaysar mavjudlik instinkti bilan o‘xshashdir; agar hokimiyatga erk mavjud bo‘lmasa, borliq tanazzulga yuz tutadi”.

O‘quvchilar va hatto tadqiqotchilar aksariyat hollarda Nitsshenga xos bo‘lgan “hokimiyat erki”ni hukmronlik qilish erki, kengayish uchun Gitler Nitsshedda “o‘qigan” aynan shu narsani totalitar istak sifatida tushunadilar. Ammo bu tushuncha g‘oyat “yuzaki”dir. Bu kabi tushunish borasida rus faylasufi F.Stepun: “Ommalashtirishga bo‘lgan har qanday urinish – uni barbod qiladi”, deya Nitssheni ogohlantiradi.

Nitsshe tushunchasiga ko‘ra kuch – bu birinchi navbatda o‘z ustidan hukmronlik demakdir. O‘z hayotini mustaqil hal qilishdan voz kechib, uni ko‘ngilli ravishda aynan begona qo‘llarga – Xudoning qo‘liga topshirish, Nitssheni nasroniylarning sabr qilish va ko‘nikish kabi qadriyatlariga qarshi g‘azab bilan qurolanishga undaydi. “Hanuzgacha butun mavjudot shu paytga qadar o‘zidan yuksakroq bo‘lgan nimanidir yaratdi; va siz mazkur buyuk to‘lqinning pasayishi bo‘lishni va insondan afzal bo‘lishni emas, balki hayvon holatiga qaytishni istaysizmi? Insonga nisbatan maymun nima? Tahqirlanish yoki azobli sharmandalik. Va shuningdek o‘ta qudratli inson uchun inson – Tahqirlanish yoki azobli sharmandalik bo‘lishi lozim. Nitsshe antropologik ta‘limotidagi markaziy shaxs bo‘lgan – o‘ta qudratli inson bilan shu taxlit uchrashamiz.

Bashariyat taraqqiyotini texnik jihatdan takomillashtirishda ham, ehtiyojlarni to‘liq qondirishda ham amalga oshirish mumkin emas, balki faqat komil inson timsolidagi – o‘ta qudratli inson yaratishda amalga oshirish mumkin. U qo‘llab-quvvatlovchi kuch sifatida Xudoga muhtoj emas. U o‘zidan ustun bo‘lishga intiladi, birmuncha darg‘azab bo‘lgan “hokimiyat kvantini” namoyon qiladi. “Men yo‘lda “o‘ta qudratli inson” so‘zini ko‘tardim va bu insonni yengish kerak bo‘lgan narsa – bu maqsad emas, balki ko‘prik insondir”, deya mushohada yuritadi Zardusht.

Butun XX asr davomida Nitsshe aynan vayronkor, bashariyat dushmani sifatida badnom bo‘lgan. Tabiiyki, buning sabablari aniq. Uning insonni tabiatdagi eng noto‘kis xilqat sifatida

tavsiflashini qanday baholash mumkin? Bu insonga nisbatan nafrat sifatida bo'lsa – mumkin. Va bu bayonot asosida M.Sheler, X.Plesner, A.Gelen, E.Fromm kabi yorqin antropologik ta'limotlarni qurish mumkin. Uning “yiqilayotganni turtib yubor” degan imperativini qanday anglab yetish mumkin? Darg'azablikni va Nitssheni rahm-shafqatni inkor etuvchi inson sifatida tamg'a qo'yish mumkin. Va bu zaif inson kimligini anglab yetish uchun “ikkinchi o'zan”ni topishga urinib ko'rish mumkinmi? Sening yoningdagi inson himoyasizmi? Yoki boshqa birovmi? Ehtimol, hech kim buni Nitsshening o'zidan yaxshiroq tushunmagandir: “insonda mahluq va yaratuvchi yagona bir butunlikda uyg'unlashadi: insonda moddiylik, siniqlik, seroblik, keksaklik, loylik, bema'nilik, betartiblik mavjud; ammo insonda shuningdek yaratuvchanlik, haykaltaroshlik, bolg'aning qattiqligi ham bor, yettinchi kun va ilohiy tomoshabin ham mavjud bo'lib – bu kabi ziddiyatni tushunasizmi? Va sizning hamdardligingiz “insondagi mahluq”qa mansubligini, boz ustiga shakllangan, singan, bolg'alangan, yirtilgan, kuydirilgan, chiniqqan, tozalangan bo'lishi kerakligini ham tushunarmikinsiz?..” Nitsshe mutlaqo o'zga insonni “turtish” ga chorlamaydi: u go'yoki ilon o'zining eskirgan terisini to'kkani kabi ichki mute'ligini uloqtirishga, o'zidagi “mahluq”ni “Yaratuvchi” nomi bilan inkor etishga chaqirar ekan, o'zini “turtish”ga chorlaydi”. Hukmronlik erki – bu olish erki emas, balki yaratish erkidir. Insonda buning uchun yetarlicha imkoniyatlar mavjud, binobarin u boshqa tirik mavjudotlardan farqli o'laroq, va'da berishga jur'at etadigan jonzotdir, ya'ni to'liq erkinlikka ega bo'lgan xilqatdir.

Biroq Nitsshening fikricha, hukmronlik qiluvchi nasroniy axloq, noerkinlik axloq demakdir. Xochda jon taslim qilgan faqat birgina Iso Masih mavjud bo'lgan, binobarin u mustaqil ravishda o'ziga harakatlanish qonunini yaratgan. Qolganlar, ya'ni mazkur qonunga noreflektiv bo'ysunuvchilar, mustaqil bo'lishdan voz kechganlar. Demak, inson – omma axloqi yoki shaxsiy erkinlik yo'li kabi ikki yo'ldan ham borishi mumkin. Va yana faylasuf tushunarsiz bo'lib qolmoqda. “Biz o'zimizni axloqdan xalos qilishimiz zarur...” – bu so'zma-so'z ma'noda yangradi va qabul

qilindi, ammo: “axloqiy yashash uchun” deya ilgari surilgan fikrning davomi esa e’tiborga olinmadi. Har bir inson individual axloqni yarata bilishi zarur. Shuning uchun Nitsshedagi yuqori va quyi qatlamlarga bo’linish, italiyalik gumanistlar g’oyalarini yodga soladi: yagona aristokratiya – bu ruhiyat aristokratiyasidir. Yuqori qatlamga mansub bo’lganlar – hatto hayotlari evaziga ham o’z qadriyatlariga rioya qilishdan qo’rqmaydiganlar sirasiga kiruvchilardir. Quyi qatlamga mansub omma esa jamiyat normalarini qo’rqoqlarcha mute’lik va qullar kabi tobe’lik bilan qabul qiluvchilardir.

O’ta qudratli inson – aristokratiyaning idealidir. Ammo o’ta qudratli inson qanday inson? Haqiqatan ham bu natsistlar ko’rgan “oqish-malla muttaha”mi? Rahnamomi? Zolim hukmdormi? Bu savolga hozirgi davr fransuz faylasufi J.Delez quyidagicha javob berdi: “O’ta qudratli inson tasdiqlanishi mumkin bo’lgan barcha narsaning insonda mujassamlashuvidan o’zga narsani anglatmaydi. Ehtimol bu tanlangan borliqdagi eng yuksak shakl, selektiv mavjudotda ifodalangan tur, avlod va subyektiv ibtidodir. Bu haqiqatan aslida erishib bo’lmas idealdir. Demak, inson o’ta qudratli insonga aylana olmaydimi? Yo’q, aylana olmaydi. Bundan tashqari, o’ta qudratli inson muallifining o’zi hech kim bo’la olmasligini bilar edi. U bu idealga intilish orqali “biz inson bo’lamiz” deya umid qilgan. “Shuning uchun imkonsizlik atrofida aylanish mazmun kasb etadi”. “Imkonsizlik atrofida aylanish” esa – bu insonning o’zini o’zi yaratuvchi muhit demakdir. Nitsshening Yevropa dekadent sifatida qabul qilgan tamoyili mohiyatan Dostoyevskiyning “erkinlik sinovi” asosiga qurilgan antropologiyasi kabi romantikdir. Biroq inson g’oyasi-ning takomillashmaganligi va shuning uchun doimo mohiyatiga aylanishi – butun zamonaviy antropologiyaning “olovli nuqta”si-ga aylanishi – Nitsshening xizmatidir.

Uchinchi eng muhim antropologik model XIX asr oxiri XX asr boshlaridagi nafaqat insonni romantiklashtiradi, balki aksincha, uning ahamiyatining so’nggi tuyg’usini undan tortib oladi. Kosmotsentrik antropologiya insonning koinotuyg’unligini o’zida mujassam etgan mavjudot sifatida mavjud ekanligini oqlashga

harakat qildi; teotsentrik antropologiya – mayli, izohlar bilan bo'lsa ham – insonga ilohiy maqom kasb etdi; italyan gumanizmi insonni “ijod toji” sifatida ta'rifladi; Yangi davr insonshunosligida inson o'zining yuksak qadr-qimmatini topishga harakat qildi. Biroq inson shu qadar serqirra mavjudot bo'lib chiqdiki, uni qandaydir bir tomondan, “qamrab olish” imkonsiz bo'lib chiqdi. Ushbu murakkablikka B.Paskal g'oyat ajoyib ta'rif bergan: “inson qanday ximera (ro'yo)? Qanchalar misli ko'rilmagan narsa, qanchalar yirtqich, qanchalar betartiblik, qanchalar ziddiyatlar maydoni, qanday mo'jiza! Barcha narsalarning hakami, yer ostidagi ma'nosiz chuvalchang, haqiqatni saqlovchi, shubhalar va xatolarni to'plovchi girdob, Borliqning shon-shuhrati va chiqiti. Bunday chigallikni kim yechadi?... Mag'rur inson, sen o'zing uchun o'zing jumboq ekanligingni bilib qo'y! Tafakkuring zaifligiga ko'nik! Jim bo'l, bema'ni tabiatni, inson insondan cheksiz yuqori ekanligini bilib qo'y!”.

Nitshe va Dostoyevskiy tomonidan – aynan ushbu “inson insondan yuqori” yo'nalishi ishlab chiqilgan. Biroq XIX asrning ikkinchi yarmida muxolifat chizig'i vujudga keldi: “inson insondan past”. “Inson zaif tafakkurga ega mavjudotdir, uning mayllari uni boshqaradi”, – deya ta'kidlaydi Freyd. Inson psixikasi yaxlit emas, balki parchalangan. Maqtalgan “*ratio*” – bu shunchaki faqat “ko'rgazma”, uning ortida mayllarning jilovlanmagan olami yashiringan.

Freyd modelida inson uch ibtidoning yig'indisi sifatida namoyon bo'ladi. Ulardan birinchisi – bu o'z-o'zini yoki Egoni, qaror qabul qilish uchun mas'ul bo'lgan aqliy tuzilmaning tarkibiy qismi. U “voqe'lik tamoyili”dan kelib chiqqan holda ishlaydi. Bu atrofda voqelikni tahlil qiladigan va tahlil natijalari asosida harakatlanuvchi Ego. Bu inson psixikasining ijro organi bo'lib, uning xulq-atvoriga mulohazakorlik o'lchovini kiritadi. Egodan tepada “ustqurma” – Yuqori Ego mavjud bo'lib, u inson madaniyatga kirishi bilan jamiyat normalari va qadriyatlarini tizimini qamrab oladi. Super Ego shaxs tomonidan asta-sekinlik bilan shunday o'zlashtiriladiki, u xarid qilingan narsa sifatida qabul qilinishni to'xtatadi. Uning vijdon va Ego-ideal kabi

ikkita tarkibiy tizimi mavjud. Vijdonga ota-onalarning jazolashi orqali erishiladi va o'ziga nisbatan tanqidiy munosabat, ichki axloqiy taqiqlar va aybdorlik hissi tomon rivojlanadi. Ego-ideal esa aksincha, tarbiyaning – maqtoqlar, ma'qullash ifodalari kabi ijobiy tomonlaridan kelib chiqadi. Shakllangan Super-Ego mezoni ota-onalar va jamiyat tomonidan nazoratni insonning o'zini o'zi nazorat qilishi bilan almashtirishdan iborat.

Psixikaning ushbu darajalari “oqil inson” obraziga to'liq mos keladi. Biroq Freyd ta'kidlagan uchinchi daraja – bu ongsiz, insonning nazorati ostida emas. Bu instinktlarning qaynab turgan qozoni – sirli U (yoki Id), “zavq tamoyili”dan kelib chiqadigan qorong'u ibtido. Garchi aniq belgilab bo'lmasa-da, inson hayotida aynan Id markaziy o'rin tutadi. Agar Ego va Super Ego inson olamini qayta qursa, u holda ichki betartiblik – Id psixikaning eng qadimgi va eng asosiy qismini qayta quradi.

G'ayriixtiyoriylik haddan ziyod faol: u – g'oyalar, ko'nikmalar, qobiliyatlar kabi behisob ma'lumot zaxiralarini saqlaydi. Freydning fikricha, uning irratsional mayllarida inson erkinligi tomir otadi. Inson Egosining ibtidosi ham Id da ildiz otadi: axir ushbu U o'zini belgilaydi va aksincha emas. Shu sababli bizning harakatlarimizning maqbul ekanligiga bo'lgan ishonchimiz ro'yodir. Biz chinakam istaklarimizni bila olmaymiz, binobarin ular g'ayriixtiyoriy ravishda ishlab chiqiladi.

G'ayriixtiyoriylik – bu bizning hayot (Eros) va o'lim (Tanatos) dan iborat asosiy instinktlarimiz joylashgan joy. Freyd katta hayotiy kuchga ega bo'lgan eng muhim jinsiy instinktlarni ko'rib chiqdi, ularning to'plangan quvvati “libido” deb nomlangan. Tajovuzkorlik, shafqatsizlik, o'z joniga qasd qilish va qotillik asosida – instinktlarning ikkinchi guruhi – Tanatos yotadi. Shoirning “o'lim tahdidini soluvchi barcha narsa, chunki o'lik yurak tushuntirib bo'lmas zavqlarni yashiradi” degan fikrlari uning psixoanalitik g'oyalari bilan tasdiqlangan. Shu sababli Id hayot va mamot, sevgi va nafrat o'rtasidagi chuqur ziddiyatli munosabatlarning manbai bo'lib, inson psixikasining tuzilishidan, bir so'z bilan aytganda, insonning ichki kechinmalaridan kelib chiqadi. Bizning butun ma'naviy hayotimiz tafakkur va

irratsionallik, burch va his-tuyg'ular, mas'uliyatli qarorlar va mas'uliyatsiz istaklar kurashidir. Egoning ishonib bo'lmaydigan taqdiri nafaqat oldindan aytib bo'lmaydigan U (Id) mavjudligi bilan, balki vijdon va aybdorlik hissi orqali insonga ta'sir qiluvchi Yuqoridagi – Men mavjudligi bilan ham belgilanadi. “O'z uyining egasi” bo'lmagan Ego haqiqiy olam bilan, U va Yuqoridagi -Men bilan muttasil ziddiyatda bo'lib keladi.

Ushbu fojiali o'zaro bog'liqlikda nafaqat inson hayoti, balki jamiyat madaniyati ham o'ynaladi. Uni yaratish mexanizmi sublimatsiya, ya'ni ijtimoiy maqbul maqsadlarga instinktlar kuchini o'tkazish. Taqiqlangan birlamchi chaqiriqlarning betartibliги bilan yuzma-yuz duch kelgan inson o'z-o'zidan dahshatga tushadi va ongsiz ravishda ularni “quvib chiqaradi” (“sig'dirmaydi”) yoki ularning kuchini ijodkorlikka sarflaydi. Shu sababli ham madaniyat o'zining asoslanishida “nosog'lom”dir: “... madaniyat – bu hokimiyat va zo'rvonlik kabi vositalarini qo'lga kiritishga muvaffaq bo'lgan ko'pchilik qarshilik ko'rsatadigan ozchilik tomonidan yuklangan narsa demakdir”.

“Freyd to'ntarishi” Yevropaning shaxsiyati va madaniyatiga ta'sir darajasi jihatidan Kopernik yoki Eynshteynnikiga o'xshashdir. U – ratsio bilan shaxsning o'xshashligini ayovsiz qoraladi, ya'ni u Dostoyevskiy va Nitsshelar tomonidan XIX asrda boshlangan ongni e'tiborsizlashtirish jarayonini yakuniga yetkazdi. Uning sharofati bilan borliqdagi shaxs irratsional mexanizmlarini va madaniyat ijodlarini tahlil qilish mumkin bo'lib qoldi. Faqat freydizmdan so'ng C.G.Jung tomonidan jamoaviy ongsizlikni, A.Bergson tomonidan intuitivizmni, E. Fromm va K.Xornilar tomonidan neofreydizm tamoyillarini, A.Maslou va V.Frankllar tomonidan gumanistik psixologiyani o'rganish imkoniyati yuzaga keldi. Freyd inson shaxsiyatining yashirin burchaklarini oqilona tadqiq qilib, ma'rifat orzusini qoyilmaqom ravishda amalga oshirdi. Boshqa tarafdin esa, ma'rifatparvarlarning ongdagi barcha umidlariga va insonning asl umidlariga aynan Freyd qat'iy nuqta qo'ygan edi. Inson o'zining koinotdagi imtiyozli mavqeini qaytarib bo'lmas darajada yo'qotdi. Taraqqiyot ham, ilm-fan yutuqlari ham inson

ishtiyotlarining kuchli girdobiga qarshi tura olmasligi tayin edi; uni qayta tarbiyalash, g'azabini jilovlash, urushlarni tugatish uchun qilingan barcha urinishlar ma'nosiz, ya'ni ular irratsional U bilan emas, balki maqbul bo'lgan Men bilan aloqador. Va nihoyat, asosiysi: agar insonning mavjudligini aniqlovchi ongsiz kuchlar mavjud bo'lsa, unda shaxsiy, anglab yetilgan erkinlik imkonsiz bo'lib chiqadi. Inson qalbi misoli qafasdagi simlarga urilgan hurkak qush kabi, bir vaqtning o'zida jamiyat oldidagi qo'rquv va o'zidagi avvaldan aytib bo'lmas jihatlari bilan cheklanadi. Antropologik maydonda Freydning paydo bo'lishi bilan, inson uchun hech qanday, hatto eng vaqtinchalik uyni ham qayta qurish imkonsiz bo'lib qoldi, chunki bu imkonsizlikning sababi – insonning o'zi.

“Uysizlik”ning yakuniy va asosiy davrida inson – yagona tamoyilning prokrust yolg'oni bilan qamrab bo'lmas serqirra, koshinkor mavjudotidir. Aynan shu narsa XX asrning birinchi yarmi madaniyatida birga mavjud bo'lgan beshta asosiy “inson modeli”ni aniqlashga M.Shelerning “Inson va tarix” asaridagi falsafasiga asos bo'ldi.

Eski va yangi Tavrot sinteziga asoslanuvchi diniy model. Unga muvofiq, hayvonlardan farqli o'laroq, inson Tangri timsolida va unga o'xshash qilib yaratilgan. Boshqa jihatdan, u osiylik natijasida Xudodan uzoqlashdi. Bu kabi fikrni I.Kant aforistik tarzda shakllantirgan holda, insonning o'zicha o'zi undan biror narsani yo'nib chiqarish uchun u nihoyatda qiyshiq yog'ochdan yasalganligini aytdi. Insonning o'ziga nisbatan bunday munosabati muqarrar ravishda o'zining haqiqiy osiyligidan, irsiy aybidan qo'rqish kabi holatni keltirib chiqaradi. Falsafada ushbu his-tuyg'ular S.Kyerkegor, adabiyotda esa A.Strinberglar tomonidan to'liq yetkazib berilgan.

• Yunon modeli (Nomo sapiens) insonni birinchi navbatda maqbul mavjudot (Anaksagor, Aflotun, Arastu kabi Ma'rifatparvarlik davri faylasuflari) sifatida tushunadi. Inson tafakkuri tinmay olam va olam tartibini yuzaga keltiruvchi Logos g'oyasini faraz qiluvchi qisman ilohiy vazifa sifatida o'rganiladi. Quyidagi xulosalar bu yerda birmuncha o'rinli: 1) barcha tabiiy

mavjudotlardan farqli o'laroq, insonga ilohiy ibtido berilgan; 2) mazkur ibtido va koinotdagi olam tartibini mangu hosil qiluvchi va shakllantiruvchi narsa bir xil "ildiz"dan tomir yozadi va shu sababli ham insonning olamni anglab yetish borasidagi bilimlari haqiqatdir; 3) inson ongida (logotiplarda) namoyon bo'lgan bu ibtido uning ideal mazmunini hayotga aylantirishga ko'maklashuvchi kuchga egadir ("ruhning kuchi", "g'oyaning avtokratiyasi"); 4) u mustahkam va hatto ijtimoiy kataklizmlar va madaniy falokatlar davrida ham saqlanib qoladi.

• *Homo faber* modeli. Bunda inson tabiatdagi noyob mavjudot sifatida emas, balki hayvonning alohida turi sifatida tushuniladi. Bu instinktlar (birinchi navbatda, naslni davom ettirishga, hokimiyatga va ovqatlanishga intilish) bilan belgilanadi. Boshqa tabiiy mavjudotlardan farqli o'laroq, uni vositalarni (shu jumladan tilni) yaratish va qo'llash orqali takomillashtirishi mumkin. Aynan ushbu elementlar, kuchlar va qonunlar insonda boshqa barcha mavjudotlarda bo'lgani kabi ishlaydi. Farqi shundaki, ular insonda birmuncha murakkab oqibatlariga olib keladi: jumladan, sifat jihatidan rivojlangan miY. *Homo faber* ta'limoti inson tafakkuriga xos bo'lgan xususiyatni inkor etadi, ruh esa faqat odamsimon maymunlarda topilgan yuqori ruhiy qobiliyatlarning keyingi rivojlanishi sifatida tushuniladi. Biz bilish deya ataydigan narsa – bu qo'zitish va organizm ta'siri o'rtasida yanada chuqurroq singib ketgan siymolar qatoridir. J.B.Lamark, C.Darvin, K.Marks kabi pozitivistlar va bixevioristlar ushbu tamoyil tarafdorlari edi.

• *Insonning badxulq hayvon sifatidagi modeli* tarix davomida insonning hayvon sifatida tanazzulga uchrashi g'oyasi bilan bog'liq. "Haqiqatan ham inson faqat bo'sh surrogatlarni (til, vositalar va boshqalarni) rivojlantirishga qodir, uning hayotiy xususiyatlari va hayotiy ko'rinishlari orqali o'z sezgirligi ostonasida og'riqli o'sishda yonish, hayotning qochuvchisi – umuman hayot, uning asosiy qadriyatlari, qonunlari, muqaddas kosmik ma'no-si. "Inson shunchaki rivojlanishning boshi berk ko'cha emas, u hayotning boshi berk ko'cha! Shunga ko'ra, insoniyat tarixi bu turning yo'q bo'lib ketishining zaruriy jarayonidir, bu aniq o'lim-

ga mahkum. Ushbu modelning tarafdori bo'lgan T. Lessing, inson ham o'z manmanligi bilan yirtqich maymunlarning muayyan bir turi ekanligi borasidagi fikrni ilgari suradi. F.Nitsshening bayonoti ham xuddi shu modelga birlashtirilgan insonning noqis hayvondan bo'lak narsa emasligini e'tirof etadi.

- Va nihoyat, *insonning dinga qarshi modeli*. Ateistik antropologiyaning asosiy tezisi quyidagilardan iborat: inson shaxs sifatida faqat Xudodan tashqarida mavjud bo'lishi mumkin. Modomiki Xudo olamni va insonni reja asosida yaratgan bo'lsa, demak, inson avvaldan belgilab qo'yilgan va determinantlik shaxsiyatni barbod qiladi. "Yo tabiat va umuman borliq teleologiyasini, yoki inson teleologiyasini tanlash lozim, – deya yozadi N.Gartman. "Tabiiyki, Xudoning predikatlari iroda erkinligi, halollik, poklik, aql va kuchga ega bo'lgan insonga o'tkazilishi kerak. Binobarin, faqat Xudodan tashqarida, uning erkinligi va mas'uliyatini anglagan holda, inson insonga aylanishi mumkin (L. Feyerbax, F. Nitsshe, Z.Freyd, N. Xartmann kabi ekzistensialistlar va ateistlar).

Keling, e'tiborimizni yuqoridagilarni yozgan insonning Sheller modellari hamda teotsentrik, logotsentrik hamda boshqa tarixiy va madaniy tushunchalari o'rtasidagi chuqur tafovutga qaratsak. Ular bir-birini o'rnini bosmaydi, biroq bir paytning o'zida yangi davr Yevropa madaniyati tushunchasida hukmronlik qiladi.

Insonda universal mulohazaning mavjud emasligi bejiz emas: bu XIX asr oxiridan to hozirgi kunga qadar davom etib kelgan ma'naviy inqirozning asoratidir. O. Shpengler uning mohiyatini yaqqol ifodalagan holda, uni "Yevropa inqirozi" deya atagan. Rossiyada u A.Beliy tomonidan aniqlashtirilgan: uning "Dovonda" nomli kitobining uchinchi qismini xos ravishda: "Bu – hayot inqirozi. – Fikr inqirozi. – Madaniyat inqirozi", deya nomlangan. Ushbu inqirozlar insonning buyuk inqirozining ifodasidir. M.Fuko mazkur inqirozga "subyektning ajali" deya baho bergan.

Insonning determinantligi to'g'risidagi – tabiat tomonidanmi, jamiyat tomonidanmi yoki ongsizlikdanmi degan tasavvur u haqidagi savolni o'chirib tashlaydi. Subyektning ajali deganda

Arastuning an'anaviy Yevropa modeli – Boetsiyning rad etilishi tushuniladi, unda inson, bir tarafdin, oqilona va faol mavjudlik markazi sifatida, ikkinchi tarafdin esa – sabablar, qonunlar, axloqiy institutlar to'riga chulg'anib qolgan mavjudot sifatida namoyon bo'ladi. Antropologik "gullab yashnagan" va "so'ngan" davridagi yangi vaqt insonga to'laqonli muammoni berdi. M.Xaydegger: "Hech bir davr inson haqida bizning davrimizchalik ko'p va rang-barang narsalarni bilmagan, va shu bilan birga hech bir davr inson qanday jonzot ekanligini biznikidan kam ham bilmagan", – degan fikrni ilgari surgan.

Ushbu inqirozning ijtimoiy-madaniy omillari qanday? Yangi davrdagi Yevropa inqiloblari natijasida inson hayotining oila, hunarmandchilik ittifoqi, jamiyat kabi tanish, organik shakllarining qulashi yuz berdi. Burjua jamiyatida inson tanish bo'lib qolgan an'anaviy "yarim xonaki" aloqalar barqarorligi barham topadi. Bu kabi "submadaniy portlash" (A. Toffler)ning sodir bo'lishi bizning davrimizga yanada xosdir. Inson bir submadaniyatdan boshqasiga o'tar ekan, an'anaviy rishtalar kuchini yo'qotishi muqarrar. XX asr oxirlarida qulagan sobiq federal davlatlar respublikalarida (SSSR, Yugoslaviya va boshq.), beqarorlik holati yomonlashib bormoqda: inson bu aloqalarni nafaqat umumtamaduniy jarayonlar darajasida, balki etnoijtimoiy tuzilmalarning mahalliy qismlari darajasida ham yo'qotib boradi.

Insonning o'z ijodiga – madaniyat olamiga bo'lgan munosabati tubdan o'zgarib bormoqda. Dastlab, bu texnologiyaning inson hayotidagi o'rnini o'zgartirishga taalluqli: qulayliklar yaratish mexanizmidan u yagona maqsadga aylandi. Olam hukmdori mashina harakatlarining oqibatlarini oldindan aytib bo'lmas quliga aylandi. Bu yerda "mashina" shunchaki texnik qurilmadan ko'ra ko'proq narsa demakdir: dunyoni mashina sifatida idrok etish insonning o'zligini anglab yetishining tegishli turlarini yuzaga keltiradi. Quvonararlisi, "inson o'z ehtiyojlari uchun xizmat qilishga qo'yilgan mashinaning ijodkoridir" – "inson davlatning aqlli mashinasining murvati" – va so'ngra inson – aqldan ozgan ulkan mega-mashina bo'lgan kitning qornida Yunus bo'lganligini anglab yetishidir.

XVIII–XIX asrlarda, siyosat avval boshidanoq taraqqiyotning kaliti, tarixni rejalashtirilgan ishlab chiqarish bo'lib tuyuldi. XX asr oldindan aytib bo'lmas kelajakni yaratish sifatida qabul qilinadi. Ko'rinishidan, orttirilgan tajribaga asoslangan holda, kelajak va insonning undagi o'rni haqida aniq tasavvurga ega bo'lish mumkin edi. Biroq ushbu tajribaning o'zi Z.Freydning nechog'li haq ekanligini tasdiqlaydi: siyosat nafaqat oqilona mulohazalar va baholarga, balki urushlar va halokatlarga olib keluvchi g'ayriixtiyoriy intilishlarning mantiqsizligiga ham quriladi. Basharti biz ushbu mantiqsizlikka mashinani bebaho kuch timsoli sifatida qo'shadigan bo'lsak, u holda insonning hayoti va o'z-o'zini anglab yetishi misli ko'rilmagan darajadagi muammolarga duch keladi. Biroq aynan ushbu inqiroz tufayli antropologiya uning birinchi yarmidan to hozirgi kunga qadar o'ziga xos "shov-shuv"li holatni boshdan kechirmoqda.

Yangi antropologiya avvalgisidan keskin farq qiladi. Antropologiyaning qadimgi makoni bo'lgan falsafa – endi yetarli emasdek tuyuladi. Antropologiya madaniyatning barcha jabhalariga kirib borishi borasida so'z yuritish mumkin. U bilimning alohida sohasiga, ongning falsafiy, psixologik va badiiy turlari yutuqlari sintezi mahsuliga aylanadi. Shubhasiz, barcha davrlarda san'at ham, psixologiya va inson ruhiyatining boshqa sohalari ham insonga bo'lgan qiziqish bilan yo'g'rilgan. Biroq ular hech qachon bu qadar yaqqol birlikda uyg'unlashmagan. Aynan XX asrdan boshlab psixologik kashfiyotlar va falsafiy g'oyalar turli xil san'at yo'nalishlarida namoyish qilina boshlandi va o'zgartirildi: jumladan, Freyd tamoyilining G'arbiy Yevropa yetakchisiga ta'sirini ortiqcha baholash mushkul, xususan, syurrealizmga. O'z navbatida, san'at psixologik tushunchalar uchun materialni "yetkazib beradi" (bu o'rinda Z.Freyd, K.-G. Jung, K.Leongard, P.Gannushkin, L. Vigotskiy va boshqalar asarlari e'tiborga molikdir) va falsafiy tadqiqotlar (S.Kyerkegor, J. P. Sartr va A.Kamyu kabi nafaqat yozuvchilar, balki faylasuflar ham bo'lganligi bejiz emas). Aynan shu davrdan boshlab biz o'z tushunchamizda madaniy va falsafiy antropologiyaning paydo bo'lishi borasida haqli ravishda so'z yuritishimiz mumkin.

Boshqa tarafdin, o'sha paytdan boshlab antropologiyaning gumanitar bilimlarning muayyan sohosi sifatida har qanday birli-gi va hatto oldingi davrlarda bo'lgani kabi, insonning qat'iy belgi-langan paradigmatlari borasida so'z yuritish ham g'oyat mushkul bo'ldi: madaniyatda insonning ikkala an'anaviy modellari mav-jud – "Tangri siyomosidagi odam", "aqli jonzot sifatidagi odam", "qurollar ishlab chiqaruvchi mavjudot sifatidagi odam" va ularga yana yangidan-yangilari qo'shilib boradi. Marksning "iqtisodi-yot odam"i T.Lessingning "dekadent odam"i bilan; S.Kyerkegor-niing "e'tiqod ritsari sifatidagi odam"i A.Shopengauerning "ha-yotga bo'lgan erk sifatidagi odam"i bilan; E. Kassirerning "ramziy odam"i M.Buber va E.Levinaslarning "suhbatdosh odam"i bi-lan; G.Marselning "pilgrim odam"i M.Xaydeggerning "borliq cho'poni bo'lgan odami" bilan birgalikda yashaydi. Mumtoz an-tropologiya yo'qolib bormoqda: inson mavjudligi uchun faqat haqiqiy asoslar bo'lmagan olamda unga asoslanadigan hech nar-sa yo'q. "Yangi antropologiya" – insonning o'zi va yaqini haqidagi har bir yangi fikri bilan go'yoki "hamisha ilk bor" mavjuddek. Muhimi, tayyor loyiha emas, balki o'z-o'zini anglashga bo'lgan individual urinishdir. Bizlardan har birimiz o'zimizning "inson haqidagi fan"imiz muallifiga aylanamiz.

Hozirgi davrimizdagi vaziyat insonni bilmaslik nima ekanligi bilan tasniflanadi. Biroq qanday bilim haqida so'z yuritilmoqda? Ushbu bevosita savolga aniq javob berish uchun aslida nima yetishmayapti? Axir haqiqiy, gipotetik, metafizik yoki ekzisten-sial bilimlar haqida so'z yuritilmayati? Bu ko'p jihatdan falsafiy antropologiyaning tavsiflovchi yoki konstitutsiyaviy intizom sifatida tushunilishiga bog'liq. Qanday bo'lmasin, falsafa qat'iy ilmiy bilimlarga muhtoj bo'lib, uni tavsiflash va asoslash maqsadida turli usullar orqali qo'llaniladi. Agar fanlarni Arastu tasnifiga muvofiq joylashtirilgan bo'lsa, u holda biologiya inson haqidagi eng umumiy fan bo'lib chiqadi, binobarin boshqa tabiiy fanlar, jumladan, fizika kabi fanlarda inson to'g'risida masala qo'yilmaydi. Uning uchun u boshqalar orasida mexanik, dinamik, elektromagnit, issiqlik va boshqa parametrlariga ko'ra o'rganiluvchi xuddi shunday jismdir. Aksincha, biologiya

tirik tizimlar to'g'risidagi fan sifatida o'z predmetida jonli jism ega. Tizimlashtirilgan va tasniflangan turli xil organizmlar orasida homo sapiens deya ta'riflanuvchi inson uchun ham joy mavjud. Albatta, insonning nafaqat tirik mavjudotlar orasida, balki umuman koinotdagi o'rni haqida ham savol tug'iladi, bu ko'p jihatdan biologiya va boshqa fanlar, masalan, fizika va kimyo o'rtasidagi munozaralarga bog'liq. Shu sababli falsafiy antropologiyada nafaqat qandaydir muayyan bir fan to'g'risidagi ma'lumotlar, balki ularning o'zaro bog'liqligining natijalari ham muhim ahamiyat kasb etadi.

Inson biologiyasini qiyosiy fan sifatida tasniflash mumkin, chunki u bir turdagi shaxslarni boshqa o'xshash turdagi shaxslar bilan qiyoslaydi. Bu esa nima uchun inson bilan maymunning o'xshashligi haqidagi savol markaziy ahamiyat kasb etishini izohlaydi. Biologiya o'ziga xos "tirik mavjudotlar pillapoyasi"ni qurishga intiladi, uning g'oyasi tadrijiy qonunlarning birligini isbotlash, yangi va yanada mukammal organizmlarning yuzaga kelish vazifasi bilan bog'liq. Shu sababli inson biologiyasining dastlabki va asosiy savoli uning boshqa tirik mavjudotlar orasida egallagan o'rni bilan bog'liq. Uning spetsifikatsiyasi sutemizuvchilar, primatlar, antropoidlar bilan qiyoslash jarayonida amalga oshiriladi. Natijada, insonning o'ziga xos anatomik, morfologik, ontogenetik va ekologik xususiyatlari, hatto unga eng yaqin turlardan ham, boshqa turlarga nisbatan birmuncha chuqur ekanligi aniqlandi. Stereoskopik ko'rish, yuzning shakli, rivojlangan mushaklar, qo'lning mehnat quroliga aylanishini, bosh suyagining katta hajmda ekanligi, va birinchi navbatda, halqum va nutq a'zolarining rivojlanishi – bularning barchasi eng muhim anatomik va morfologik afzalliklardir. Bundan tashqari, boshidanoq miyaning instinktlarni saqlash uchun mas'ul bo'lgan sohalarida odamlarda kam rivojlanganligi va jumladan, yuqori aqliy funksiyalarni rivojlantirish uchun mas'ul bo'lgan korteks sohalarining birmuncha aniq ekanligi muhim ahamiyat kasb etadi.

Tananing turli xil tizimlarining yetilish tezligini qiyoslaydigan bo'lsak, insonning o'ziga xosligi yanada ravshanroq bo'ladi.

Shunday qilib, bolalarda asab-mushak tuzilmasi tug'ilganidan keyin butun yil davomida pishib yetiladi, bu Portmannning embrion deya atashiga sabab bo'lgan. Ushbu anomaliyaning ahamiyati shundaki, ovqatlanishning o'zi ijtimoiy-madaniy ta'sir xarakteriga ega bo'ladi va chaqaloqqa shakllantiruvchi ta'sir ko'rsatadi. Shunday qilib, tug'ilishdan meros bo'lib o'tgan va tashqi muhitga moslashish jarayonida shakllangan tanada plastik ravishda bog'langan. Boshqa barcha yuksak sutemizuvchilar uchun bu mumkin emas, binobarin ular bachadonda asab-mushak to'qimalarining plastik shakllanish bosqichidan o'tadilar va tashqi dunyo ta'siridan ajralgan holda, instinktlarning o'zgarimas to'plamiga ega bo'ladilar. Muayyan vaziyatlarda hayvonlarning xatti-harakati, asosan, uning yashashi va rivojlanishi uchun sharoit bo'lgan turlarga xos bo'lgan individual tajribadan xoli bo'lgan irsiy instinktlar orqali belgilanadi. Atrof-muhit hayvonga reaksiyalarni boshqaradigan va ichki (gormonal) tayyorlik yoki ehtiyoj bo'lsa, ularni keltirib chiqaradigan sxema sifatida ko'rinadi. Bu holatda hal qiluvchi narsa shundaki, hayvon bu vaziyatda mazmunli xatti-harakatni tanlashni "o'rganishi" shart emas, chunki u allaqachon avvaldan "biladi", aniqrog'i, go'yoki aniq biladigandek, har doim shunday qat'iy harakatlanadi.

Shunday qilib, inson va hayvon o'rtasida g'oyat keskin tafovut mavjud. Biroq insonlar kabi, ayrim hayvonlar ham boshqa hayvonlardan keskin farq qiladi, deyish mantiqan to'g'rimikin? Biz hayvonlar va insonlarga xos bo'lgan tabiiy ehtiyojlarni qondirish va o'zini o'zi saqlash usullarini hisobga olgan holda, mazkur jumboqni bartaraf etishga harakat qilishimiz mumkin. Biroq ular soch qoplamasining yetishmasligi libos bilan, panja va tishlarning zaifligi qurol bilan qoplanishida uzluksizlikni ko'rsalar, unda insonning nomukammalligini va uni to'ldirish usullariga e'tibor berish mumkinligi hayvon nuqtayi nazaridan aniqlanadi.

Shu sababli uni boshqa gominidlar bilan qiyoslash insonning jumbog'iga javob bermaydi. Paradoksning yana bir yechimi – bu inson hayvon va shu bilan birga undan farq ham qiladi. Redusionizmdan farqli o'laroq, dualizm tanasi va ruhiga ega

bo'lgan ikki tarkibli insonning eski tamoyilidan kelib chiqadi. Biroq, u – inson tanasining ruh tomonidan boshqariluvchi o'ziga xos xususiyatlarini taxmin qilish orqali erishiladigan birlikni izohlash kabi yana bir qiyinchilikka duch keladi.

Aslida, insonning yaxlit tamoyili yangi integrativ yondashuv sharti asosiga qurilishi mumkin. Inson fenomeni etnologiya, psixologiya, sotsiologiya, tibbiyot, din va hatto musiqa nazariyasi kabi fanlar, ya'ni, inson faoliyatining shakllari va qonuniyatlarini, shuningdek, uning mahsulotlari va ma'nosini o'rganuvchi barcha fanlar tomonidan ham ochib berilgan. Ularda yuqorida e'tirof etilgan paradoksnı yengish uchun tayanch nuqtasini topish mumkin. Uning manbai shundaki, insonlar ham, maymunlar ham bir xil biologik mezonlar nuqtayi nazaridan o'rganiladi va aynan shu narsa yo reduksionizmga yoki bo'lmasa dualizmga olib keladi. Insonni yo biologiklashtirish yoki bo'lmasa tabiiy antropomorfizatsiyalashtirish qolmoqda. Antrotomorfizm arvohlari reduksionizm soyalaridan kam darajada barqaror emasligi bejiz emas. Ular, umuman olganda, o'zaro taxmin qiladilar va bir-birlarini to'ldiradilar: inson hayvonning fonida, hayvon esa insonning fonida aniqlanadi. Tanqid ostiga olish kerak bo'lgan qiyosiy anatomiya yoki etnologiyaning o'zi emas, balki biologik asosda falsafiy antropologiyani qurmoqchi bo'lgan falsafiy dastur ekanligi ravshan.

O'z-o'zini tekshirish uchun savollar:

1. XIX – XX asrda ijtimoiy-siyosiy hayot, fan-texnika taraqqiyoti va ma'naviy madaniyatdagi o'zgarishlarning g'arb-falsafasida aks etishi.
2. XIX–XX asrlarda Yevropa mamlakatlari falsafasining rivojlanishi.
3. Yevropa mamlakatlari falsafasining yo'nalishlari.
4. Yevropa mamlakatlari falsafasining xususiyatlari.

11-mavzu. Irratsionalizm oqimida inson botiniy olami haqidagi ta'limotlar

Reja:

1. Insonning ekzistensial olami. Karl Yaspers ta'limotida inson masalasi.
2. Martin Xaydegger dunyoqarashida inson o'ziga xos talqini.
3. Alber Kamyu – “isyonkor inson”.
4. Gabriel Marsel qarashlarida inson masalasining yechim topishi.
5. Jan Pol Sartr falsafasida inson masalasi.

Tayanch iboralar: *ekzistensial olam, “isyonkor inson”, “chegaradosh vaziyat”, dasiyn, falsafiy e'tiqod, diniy e'tiqod, skeptitsizm, transendensiya, mavjudlik, absurdlik, hayot mazmuni.*

Karl Yaspers gumanistik va liberal mushohada yurituvchi mutafakkir sanaladi. U urushdan keyingi Germaniyada demokratik tartibotlarning o'rnatilishi va yangicha ijtimoiy ongning shakllanishida ulkan ta'sir ko'rsatdi. Karl Yaspers nafaqat kitob va maqollari orqali, balki radiodagi chiqishlarida ham yurtdoshlariga muttasil qilgan murojaatlarida insoniyatni qanday bo'lmasin qonli inqiloblar va qirg'inbarot urushlarga duchor etuvchi, XX asrning eng jiddiy xatari bo'lmish totalitarizm tahdididan qutqazish haqida xitob qilgan.

Bu borada mutafakkirning “Gunoh haqida savol” (1946); “Atom bombasi va bo'lajak inson” (1958); “Ozodlik va birlashish”(1960); “GFR qayoqqa qarab borayapti” (1966) kabi ijtimoiy-siyosiy mavzulardagi bir qator asarlari ulkan ahamiyat kasb etdi. “Kelajagimiz va Gyote” (1947), “Zamonamizda aql va aksilaql” (1950), “Yangi gumanizmning shartlari va imkoniyatlari” (1962) asarlarida faylasuf Germaniyadagi eski burgerlar madaniyati qadriyatlariga murojaat qilib, ularni yangilash va mazkur qadriyatlar tizimiga singib ketgan Kyerkegor va Nitsshening inqirozli qarashlarini biroz cheklashga urinadi.

Albatta, bunda ularning haqiqatga hamohang qismlarini saqlab qoladi. Karl Yaspers madaniyatni axloqiy, estetik, diniy, falsafiy qadriyatlarining vujudga kelish jarayonida ro'y beradigan, hamda shunga muvofiq tarzda fan texnika yutuqlarida qo'llaniladigan, ammo shunga qaramay shaxs ekzistensial mohiyatining unutilishi oqibatida yuz berishi mumkin bo'lgan inqirozlardan muhofazalanmagan, "tarixgacha", "tarixiy" va kelajakda voqe bo'ladigan uzluksiz tarixiy harakat sifatida tushunadi. Haqiqiy inson va madaniyatni nohaqiqiy mavjudlik shaklidan farqlash mezonini borliq simvoli va shifri tushunchalari o'rtasida cheklangan bilim va e'tiqod hamda anglashning cheklanmagan mavhumliklari orasida ko'rinadi.

Mutafakkir simvol tushunchasiga uning XX asr falsafasida (hayot falsafasi, freydzizm, pozitivizm v.b.), namoyon bo'ladigan cheklangan talqinlaridan yuqoriroqdan turib baho beradi. Shuningdek, shifr kategoriyasini, simvoli – bilimning predmetli tushunchali bilishdan to insonning nomenal-axloqiy borlig'iga qadar o'sib borishi deya uqtiruvchi Kant talqiniga tayanib izohlarkan, Kant tilga olgan madaniyatning simvolik tabiatiga e'tibor qaratadi. Tarixning o'tish jarayoni mohiyatining ifodasi sifatida simvoldan simvolga o'tib borishni anglatadigan "shifr" tushunchasidan foydalangan Karl Yaspers madaniyatning noobyektiv, xususiy, ijodiy manbasini ko'rsatadi, hamda madaniyat yaratishdagi tilning roliga alohida urg'u beradi.

Yaspersning fikricha, bilish shakli sifatida falsafa ham, fan ham muayyan qadriyatlar tizimiga asoslanadi. Faylasufning nazdida ular hech qachon o'zaro muvofiqlashmaydi. Falsafiy tafakkur ilmiy tafakkurdan mohiyatan keskin farq qiladi. Falsafa borliqni anglashning mutlaqo o'zgacha yo'li bo'lib, u hech qanday fan andozalariga solinmasligi lozim. Shunisi aniqki, ssiyentistik an'ana tarafdori bo'lgan mutafakkirlar dalillashning o'ziga xos etaloni sifatida tan oladigan mantiqiy dalillash usulini, falsafiy mushohada yuritishda mutlaqo qo'llab bo'lmaydi, deb yozadi Yaspers. Mantiqiy tafakkur xato deb hisoblaydigan mushohada yuritish yo'llari "taftalohiyaga zid... ilmiy va falsafiy

tafakkur o'rtasidagi farqni ko'rsatuvchi belgi sifatida namoyon bo'ladi".²¹⁰

Agar fanda tafakkur bilimga erishish, uning yordamida esa moddiy dunyo ustidan hukmfarmolik qilish vositasigina sanalsa, falsafaning o'zi inson ichki faoliyati vositasida yuzaga chiqadigan sof tafakkurlash turi hisoblanadi. Yuqoridagilarga tayangan Karl Yaspers falsafa va fanni qiyosiy tahlil qilishga urinadi. Fanning eng muhim o'ziga xosligi shundaki, umumilmiy uslublar orqali ishlangan natijasining umume'tirof etilganligidir. Fanning muddaosi moddiy tabiat ustidan hukmronlikka erishishdan iborat. Falsafa esa tabiatan san'atga yaqinroq. Zero, har bir faylasuf shaxsiy ijod mahsuli bo'lmish noyob asarlarini yaratadilar. Shu ma'noda falsafa borliqni ma'naviy anglashning chuqur amaliy shakli emas. "Agar fan o'z sohasida aniq tekshirilgan va umume'tirof etilgan bilimga erishgan bo'lsa, o'zining minglab yillik urinishlariga qaramay falsafa buning uddasidan chiqqa olmadi. Falsafada nisbatan to'la anglangan, yakdil bilim mavjud emas. Aniq va hamma tomonidan tan olinganligi uchun ilmiy deb qaraluvchi har qanday fikr falsafa emas. Umume'tirof etilganlikdan foydalanmaydigan falsafaning har qanday shakli uning tabiatidan kelib chiqadi. Kelishib olingan ishonchli bilim, aniqrog'i har qanday tafakkur uchun bir xil bo'lgan bilim ilmiy emas, u o'zida tasdiqlanganlik xususiyatiningina namoyon qiladi xolos".²¹¹ Umumilmiy metodlar tizimi orqali fanda erishilgan umume'tirof etilgan natijalar alohida sohalarda bilimning chiziqli progressiv (ilgarilanma harakat yo'nalishiga ega) tarzda to'planib borishi nizoga keltiradi. Fan vektori o'tmishdan kelajak tomon yo'nalgan bo'lib, shu bois ham vaqt nuqtayi nazaridan keyinroq yuzaga kelgan ilmiy nazariyalarda ko'proq haqiqat unsuri mujassamdek ko'rinadi. Shu ma'noda, ammo Karl Yaspers to'g'ri ta'kidlab o'tganidek, falsafa chiziqlilik va yo'nalganlik kasb etmaydi. Faylasuf ming yillar oldin qo'yilgan muammoga

²¹⁰ Кузнецов В., Кузнецова И., Миронов В., Момджян К. Философия. – М.: ИНФРА-М, 2004. – 80.

²¹¹ Кузнецов В., Кузнецова И., Миронов В., Момджян К. Философия. – М.: ИНФРА-М, 2004. – С. 81.

ham qizqishi mumkin. “Aytaylik, biz qadimgi yunon tabibi Gippokratdan o‘zib ketganmiz. Ammo biz Platondan o‘zib ketdik deya olmaymiz. Faqatgina u foydalangan ilmiy materiallardan o‘zib ketganmiz”.²¹²

Fanning kelajakka yo‘nalganlik xususiyati uning olamni tugal bilishni nazarda tutuvchi da‘vosiga tayanadi. Bu olimlarning markaziy qadriyati sanaladi. Faylasuflar esa, Suqrot zamonlaridan buyon fanning mazkur orzuyi ro‘yobiga shubha bilan qarab keladilar. U fanga to‘la ishonch bilan quvvatlanib uning ijtimoiy instansiyalar vakillari o‘rtasida keng yoyilgan nufuziga so‘zsiz bo‘ysunishga majbur qiladi”.²¹³

Fanning butun olamni tugal bo‘lishga bo‘lgan da‘vosi uning xususiy bilishning umume’tirof etilishiga asoslanuvchi qadriyatlar tizimiga tayanadi. Ma’lumki, aslida har bir fan moddiy olamning alohida sohasini tadqiq etishga qaratilgan. Fanning mazkur kamchiligini Yaspers qandaydir prinsipial notugallik sifatida baholaydi. Bir tomondan fan olamning yaxlit manzarasini tasvirlashga urinsa, ikkinchi tomondan aksincha differentsiyalashgan holda olamning o‘z predmetiga muvofiq qisminigina tadqiq etardi. Bunday sof mexanik tarzda chizilgan olam manzarasini borliqning yaxlit manzarasi deb bo‘lmasdi. Chegarasiz; faylasuf o‘ylagan joyda olim paydo bo‘ladi. Mazkur harakatga fanning o‘zi tomonidan ham, jamiyat tomonidan ham beriladigan baho salbiy tusda bo‘lish mumkin. U holda olimlar qilgan ishlarni yengib o‘tishga ehtiyoj tug‘iladi. Natijada umuminsoniy madaniyat doirasida yetakchi o‘rin tutgan holda o‘z tabiatiga xos bo‘lmagan hayotiy mo‘ljal olish imkonini yaratish funksiyasini zimmasiga olgan fan yakunda “hayot uchun hech qanday maqsad muddao taqdim eta olmaydi. U hech qanday umum ahamiyatli qadriyat taqdim eta olmaydi”.²¹⁴

Shu ma’noda falsafa hech qachon butkul tugallanmanguncha yakunlangan bilimga intilmaydi. Falsafada shaxsiy ishonch, u yo

²¹² O‘sha asar. –B. 81.

²¹³ Кузнецов В., Кузнецова И., Миронов В., Момджян К. Философия.. – М.: ИНФРА-М, 2004. – С. 82.

²¹⁴ O‘sha asar. –B. 82.

bu holdagi muammo ustidan insonning mushohada yuritishga bo'lgan xohishi muhimroq sanaladi. Fan hamisha predmetga yo'naltirilgan bo'ladi. Bu uning stixiyasi bo'lib, bu borada unga teng keladigani topilmaydi. Borliq va undagi insonning o'rne masalasi falsafaning stixiyasi sanalib, ayni o'rinda fan ojidir. Ammo bu fan yutuqlarini inkor etish degan emas. Aksincha, ularning cheklangan xarakterini nazardan soqit qilmagan holda ularga tayanmog'i lozim. U tezkor natijalarga erishishni emas, haqiqatga ergashtiradigan yo'lda bo'lishni istaydi. "Falsafaning mohiyati haqiqatga erishishda emas, uni izlashda ko'rinadi. Uning javoblaridan ko'ra savollari qat'iyroq".²¹⁵

Shuningdek, falsafaning o'ziga xos jihati o'zining haq ekanligini isbotlashga urinishdan qochishida ham yaqqol namoyon bo'ladi. Fan haqiqat uchun kurashsa, falsafa uni o'zi xohlagan kishilargagina oshkor qiladi. Bunda mazkur haqiqatni tenglovchilar va anglovchilarning soni muhim emas, xoh u bir kishi bo'lsin, xohi million. "U o'zini inkor qilganlarida qarshi chiqmaganidek, ma'qullaganlarida ham kerilmaydi. U barcha odamlar asosida yotadigan, ta'bir joiz bo'lsa hammani bir-biri bilan bog'laydigan yakdillikda yashaydi".²¹⁶

Borliq haqidagi bilim falsafaning predmeti emas, zero, u haqida tafakkur yuritish "bilimga erishish emas, ammo uning oqibatida borliq bilan muloqotga kirishadigan metodik tafakkur boshqa gap" azaldanoq inson o'zining predmetlar dunyosiga tashlab qo'yilganligi, hayotini shakllantirishga majbur bo'lgan reallikka bandligini²¹⁷ anglaydi. Bu predmetlar olamidagi mo'ljal olish bosqichi hisoblanadi. Keyin esa falsafiy mushohada yuritayotgan kishi mazkur predmetlar olamining obyektiv va cheklanganligini anglash bilan bir qatorda borliqni ilmiy bilish kamchiliklarini ham tushunmog'i zarur. Bundan so'ng "ekzistensiyaning anglanishi" va insonning o'z-o'zini anglaydigan mavjudotga aylanadigan bosqich boshlanadi. Hali inson mudroq bo'lsa-da, borliqning o'zini o'rab turgan predmetlar

²¹⁵ O'sha asar. –B. 82.

²¹⁶ O'sha asar. –B. 82.

²¹⁷ O'sha asar. –B. 82.

olamidan boyroq ekanligini tushuna boshlagan. Inson narsalar olami ustida ham qandaydir mavjudlik borligini tuyadi. Ayni bosqichda insonda faylasuf uyg'onadi. Narsalar olamidan yuksakdagi transsendent olam majozlari va signallarini anglay boshlash falsafiy mushohadaning avvali sanaladi. Bunda aqliy mushohadadan ko'ra, fantaziya ustuvor ahamiyat kasb etadi.

Inson tabiat va jamiyat qonunlarining obyektiv hamda zaruriyligi oldidagi o'jizligi, zaifligini, shu qatorda tasodifdan ozodlik hislarini tuyadi. Tez suratlarda almashinib turuvchi hayotiy vaziyatlarni yengib o'tishda faqatgina bilimning o'zi o'jizlik qiladi. Shunday vaziyatlar bo'ladiki, "biz undan chiqib keta olmaymiz va uni o'zgartirishga kuchimiz yetmaydi".²¹⁸ "Chegaradosh vaziyat"larni yengib o'tish o'zlikni anglash jarayonning muhim bosqichi sanaladi. Kundalik hayotda inson o'zining o'lishi mumkinligi, hayotining cheklanganligi, harakatlari uchun ichki javobgarlik tuyg'usi tomonidan ayblanib, jazolanishi mumkinligi haqida unutib qo'yadi. Kundalik vaziyatlarda inson bunday turdagi tafakkurlash to'ridan osongina sirg'alib chiqib keta olishi mumkin. Faqatgina, mavjudlikda qolishning o'zi savol ostida turgan, hamda o'lim va hayot ezgulik va yovuzlik, e'tiqod va aql kabilardan birini tanlash masalasi ko'ndalang qo'yilgan "chegaradosh vaziyatlarda inson o'z-o'zidan shaxsga aylanib namoyon bo'ladi."

Falsafa "olamni yengib o'tish, xalos bo'lish analogi o'laroq namoyon bo'ladi".²¹⁹ Bu intellektual xalos bo'lish, ichki fikriy xalos bo'lish borliqning cheklangan asoslari ustidan refleksiya. Falsafa e'tiqodning analog, ammo intellektual darajada emas, balki ishonch va e'tiqodning qandaydir sintezidir. E'tiqod umid ato etsa, falsafa uni anglash imkonini hadya qiladi. Falsafani o'ziga xos tafakkurlash madaniyati bo'lmish o'rganish xos san'at o'zlikni tadqiq etishni birlamchi deb uqtiruvchi falsafa didaktikasi sifatida tushunish kerak. Falsafani o'rganish va insonni anglash o'rtasidagi o'xshashlik shunda ko'rinadiki, u (inson) borliqning bir

²¹⁸ Jaspers K. *Einführung in die Philosophie*, 1971. S. 18.

²¹⁹ O'sha yerda. – B. 19.

qismi, elementi sanaladi. Falsafani o'rganish "individning shaxsiy ufqlari bilan shartlangan"²²⁰ o'zlikni anglash bilan boshlanmog'i lozim. Unga kundalik darajadagi umume'tirof etilgan mo'ljal-lar tasodifiy ekanini ko'rsatgan holda mo'ljal olishni o'rgatish kerak. Shundagina falsafiy mushohada bilishning murakkab strukturalariga o'ta oladi. Karl Yaspers falsafasi zamonaviy tadqiqotchilar o'rtasida ham birmuncha mashhur. Uning ta'limoti butun jahon bo'ylab oliy o'quv yurtlarida hali-hanuz o'qitilib kelinmoqda. Unga bag'ishlab simpoziumlar, kollokviumlar o'tkaziladi. Xalqaro yasperschilik jamiyati har yili davomli tarzda unga atab kongresslar o'tkazib, yilnomalar va monografiyalar chop etib kelmoqda. Shveysariyada uning tanlangan asarlari – serqirra ijodi nashrdan chiqarilgan. Oxirgi nashrlar ichida Yaspersning X.Arendt²²¹ va M.Xaydegger yozishmalari alohida e'tiborga loyiq.

Karl Yaspersning falsafiy e'tiqodi, xuddi diniy e'tiqod asosan vahiyya tayangan paytlardagi singari Karl Yaspers ilmiy-falsafiy ta'limotining natijasi tafakkur mahsuli bo'lgan falsafiy e'tiqod sanaladi. 1947-yilda Yaspers Shveysariyaning Bazel shahriga ma'ruza o'qish uchun taklif qilinadi. Bu ma'ruzalar bir yil o'tgach Germaniyaning Myunxen shahrida chop etilgan "Falsafiy e'tiqod" nomli asarining asosini tashkil etardi. E'tiqodni qandaydir hayotga yo'nalganlik, umumiy rejalashtirish tendensiyalari, olamning yagonaligi yoki olam tartibotini o'rnatishga da'vo qiladi deb baholash noto'g'ri. E'tiqod irodamiz maqsadi yoxud keyinchalik maqsadga aylanuvchi deb atash nojoiz, ammo uni talqin qilish mumkin. Ixlosni yuzaga keltirgan ratsional mazmun bilan aloqador emas. undan qandaydir dasturlar va ta'riflar mazmunida aks etishni talab qilish noo'rin. Shuning bilan bir qatorda e'tiqod demokratiya, siyosiy erkinlik va olam tartibotining asosida yotadi hamda faqatgina u, ularga ma'nomazmun baxsh eta oladi. E'tiqodsiz insonning haqiqiy borlig'iga erishib bo'lmaydi. Aksincha, bu holatda inson ongi sun'iy tarzda

²²⁰ Кузнецов Б., Кузнецова И., Миронов В., Момджян К. Философия. – М.: ИНФРА-М, 2004. – С. 95.

²²¹ Xanna Arendt (1906–1975) amerikalik mashhur faylasuf, siyosatchi va tarixchi, totalitarizm nazariyasini asoschisi.

o'ylab topilgan zo'rlab tekshiriladigan doktorinalarga qaram bo'lib qoladi. Bu esa o'z navbatida zo'ravonlik, tanazzul va xaosni yuzaga keltiradi. E'tiqod qandaydir aniq va kuzatiladigan hodisa ong ittifoqida mavjud bo'lishga xizmat qiladigan fikrlovchi kishining e'tiqodi "falsafiy e'tiqodning belgisi" bo'lib, xizmat qiladi. U o'zini anglashni, umuman, bilishning imkoni bo'lgan barcha narsani bilishni istaydi.²²² Falsafiy e'tiqod diniy e'tiqod xususan, nasroniylik e'tiqodidan farq qiladi. Negaki, u barchaga birdek tegishli bo'lib, uning asosida vahiy emas, hamma amalga oshira oladigan tajribaga tayanadi.

Vahiy e'tiqod qiluvchilarda istisnolikka e'tiroz ruhini uyg'otib, unga ishonuvchilar va ishonmaydiganlarni ajratib, ularning o'zaro bir-birlarini tushunishlariga to'sqinlik qiladi. Bunday e'tirozlar butun tarix mobaynida nasroniylarga jiddiy zarar yetkazib, mutaassiblikka zamin hozirlagan. Ammo boshqa tomondan qaraganda u skiptitsizmni ham yuzaga keltiradi. Falsafiy e'tiqodning diniy e'tiqoddan yana bir farqi shundaki, uning asoslarida skiptitsizm unsurlari ham mujassam. Ongda ratsional javob berib bo'lmaydigan savollar ham mavjud. Skiptitsizmda namoyon bo'luvchi bilish shakli sanaluvchi reallik imkon berganligi uchun ham e'tiqoddir. Aynan ana shu narsa e'tiqodning predmeti sanaladi.

Yaspersga ko'ra skeptitsizm bilish chegaralarini topgan holda uning hech narsada emas, biror narsada mavjudligi, ammo erishish imkonsiz ekanligini ko'rsatadi. Shu ma'noda u bilmaslik predmeti va u orqali e'tiqodga aylanadi. Yaspers nazdida bilmaslik nafaqat inson aql kuchi ojizligini ko'rsatuvchi shunchaki subyektiv omil, balki borliqning alohida turi transsendensiya mavjudligidan ham darak beradi. Falsafiy e'tiqod transendentlikning mavjudligini, aqlning ijobiy dalillari ko'magida isbotlash imkonsiz bo'lgani uchun ham e'tiqod bo'lsa, ammo ana o'sha aqlning salbiy dalillari transendentlik haqidagi bilim mavjudligi-

²²² Ясперс К. Философская вера. // Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. / Пер. С немес. М.И.Левинанинг. – М.: Политиздат, 1991. – С.423.

ni tasdiqlaganligi uchun ham uni falsafiy deb atasa bo'ladi. U har qanday vaziyatda ham aqlga qarama-qarshi turmaydi, aksincha u bilan yaxlitlikda namoyon bo'ladi. Ayniqsa, uni qandaydir irratsional hodisa deb baholash butkul xato ekanligini uqtiradi faylasuf. Shunday ekan skeptik bilmaslik, transsendentlik mavjudligi haqidagi bilim bo'lganligi uchun ham ijobiy mazmun kasb etadi. Yaspers fikricha, transsendensiya e'tiqod va bilim o'zaro muvofiq keladigan munosabatning yagona predmeti hisoblanadi. Yaspers falsafiy e'tiqod diniy e'tiqod bilan ilmiy bilim o'rtasidan joy oladi va shu boisdan ham u "ham fanga, ham dinga profenomen bo'la oladi"²²³ deb mulohaza yuritadi mutafakkir. O'ziga o'xshagan jon-zotlar bilan birga bir jamiyatda yashab ular bilan doimiy aloqada bo'lib, turish oqibatida inson o'zini tashlab qo'yilgan yolg'iz his qila boshlaydi. Oqibatda u transsendensiyaga intilib, undan najot kuta boshlaydi. Unda transsendensiyada ishtirok etishni istaydi. Shu tariqa inson nafaqat quyi, oliy tabiatga ham ega chiqib, o'zining bu olamdagi ilohiy ishtiroki dalilini ko'rishni istaydi.

Xaydegger uchun inson – barcha ko'lamlarini o'z ichiga olgan Borliqda o'zining, to'g'rirog'i – uning barcha jihatlarida juda aniq o'rniga ega bo'lgan mavjud narsadir. Xaydeggercha borliq tushunchasi o'zining noravshanligi, ikki xil ma'no'ligi sababli universum (kosmos)ga kiritilgan mavjudot sifatidagi inson haqida ketayotganligi, yoki borliqdagi o'rni "Dasein" tushunchasi bilan ifodalanadigan alohida mavjudot sifatidagi inson haqida gap ketayotganligi haqida aniq tasavvur berishi mushkul. Xaydegger uchun insonning universumga kirishi qanchalik beg'araz bo'lsa, shunchalik u unda haqiqiy hujum, geologik kataklizmga baravar vulqon otilishi, mohiyatiga ko'ra, dunyoning barcha istiqbollari va barcha jihatlarining o'zgarishini keltirib chiqarishi mumkin.

Xaydegger tomonidan qo'llangan "hujum" (irrupcion) atamasi qat'iy falsafiy atama emas. Shu sababdan uning o'zi o'sha falsafiy nuqtayi nazarlarni ko'rsatishga urinadiki, unda universumda mavjudot sifatida insonning paydo bo'lishi haqidagi masalaga

²²³ Ясперс К. Истоки истории и ее селъ. // Смысл и назначение истории: // Нем. тилидан. М.И. Левинанинг таржимаси/– М.: Политиздат, 1991. – С. 20.

muvofoiq ravishda yaxlit holda saqlanadi. Bu yerda “paydo bo‘lish” so‘zining Xaydegger tomonidan qo‘llanishining to‘g‘riligini asoslash maqsadida shu so‘z mazmunini qismlarga ajratish muqarrardir.

Xaydeggerning Dasein konsepsiyasida o‘z ifodasini topgan insondagi cheklanganlik muhim o‘rinni egallaydi. Bu joyda Xaydeggerning borliq va vaqt bog‘lamasi haqidagi masala ko‘tariladi. U bog‘lamani, muvaqqat borliq va abadiy borliq o‘rtasidagi, Daseindagi hozir, o‘tmish va kelajak o‘rtasidagi munosabatlarni o‘z tushunishidan kelib chiqib u bilan bahslashadi. U ko‘p e‘tiborini hech narsa (yo‘qlik) tushunchasining turli jihatlariga daxl qilganicha Xaydegger tomonidan borliq va hech narsa talqiniga ham qaratadi. Uning farazicha, bizning yerdagi hayotimiz faqat imkoniygina hisoblanmaydi, shuning uchun bu muammoni kengroq olib qarash, universumda inson holatining butun spektrini hisoblab chiqish lozim. U Xaydeggerning insonni ontologik aspektda olib qarash kerak, degan fikriga qo‘shiladi va o‘z ma‘ruzasini Xaydegger haqidagi quyidagi so‘z bilan yakunlaydi: “Demak, Xaydegger ta‘rifiga ko‘ra inson mohiyatan metafizik mavjudotdir. Antropologik metafizika metafizika sifatidagina imkoniydir, inson esa chinakamiga insoniy borliqni metafizik borliqni berish maqsadida topshiradi (qoldiradi)”.

Xaydegger va Sartr o‘rtasidagi umumiylik mavjud: bu Xaydeggerda qo‘rquv, g‘am, vahima, Sartrda esa ko‘ngil aynishidir. Xaydeggerda qo‘rquv metafizik tushunchalar ro‘yxatiga kiritiladi. Ko‘ngil aynishi muammosining Sartrcha o‘ylanishi hammasidan birinchi o‘rinda uning obyekt, obyektivlashish, begonalashish tushunchalarida o‘z ifodasini topadi. Sartr ontologik ma‘nodagi Borliq va hech narsa o‘rtasidagi aloqani ko‘rsatib berishni maqsad qilib qo‘yib, Parmenidga, Dekartga murojaat qilgan holda o‘z konsepsiyasini asoslashga urinadi, ammo uning qarashlari u tomonidan ijod qilingan ekzistensial-fenomenologik ontologiyaga muvofoiq tarzda talqin qilinadi. U Xudoni qavsdan tashqariga chiqaradi. Sartradagi insonning cheklanganligini tushunishda o‘xshashlik mavjud, ammo bu muammoning talqini ko‘p narsada farq qiladi, muayyan ma‘noda to‘lig‘icha

ekzistensializm doirasidan chiqmay turib, uning fenomenologik ontologiya va falsafiy antropologiya talqiniga bog'liq qoladi.

1979-yilning oxirida Bogotada (Kolumbiya) M.Xaydegger ijodiga bag'ishlangan maxsus kollokvium o'tkazildi, uning materiallari Kolumbiya falsafiy jurnalida "G'oyalar va qadriyatlar" nomi ostida bosilib chiqdi²²⁴. Jurnalning ushbu sonini ko'rsatib, tahririyat qo'mitasining boshlig'i Ruben Syerra Mejya ta'kidlaydiki, Kolumbiya milliy universiteti bazasida Kolumbiya falsafiy jamiyatida Xaydegger bo'yicha o'tkazilgan birinchi kollokvium Lotin Amerikasida anchadan buyon kutilayotgan hodisa edi, negaki, uning fikricha, o'rnining muhimligi, ahamiyatligi bo'yicha teng joyni egallagan zamonaviy jahon falsafasida boshqa faylasuf yo'q. Buni XX asr falsafa tarixidagi uning o'ziga xos o'rni tomonidan deyish mumkin. Boshqa tomondan esa, "Borliq va vaqt" nomli asari orqali shunchalik ko'p qarama-qarshiliklar va hatto uning tarkibidagi holatlar metafizikani destruksiyalash (bartaraf qilish) zaruriyligi tezisining sharhlanishi bo'yicha ham qarama-qarshiliklar keltirib chiqargan dunyoda bunday boshqa zamonaviy faylasuf mavjud emas. Bunday vaziyatdan chiqish deb, u umuman, Xaydegger matnlarining, xususan, "Borliq va vaqt"ni yangicha o'qib chiqilishida, Xaydegger bilan yangi muloqotda ko'radi. Xaydegger o'zi ham "Kant va metafizika muammosi" (iyun 1950) asarining ikkinchi nashriga Muqaddimasida garchi kamchiligini ko'rgan bo'lsa ham tarixiy-falsafiy tadqiqot doirasidagi fikriy muloqot muhimligini ta'kidlaganligini o'quvchining yodiga soladi. Uning fikricha, Xaydegger bilan bo'ladigan muloqotda ayniqsa, uning yunon faylasuflariga, qolaversa, Geraklit, Aflotun va Arastu qarashlarining mohiyatiga taalluqli sharhlarda yaxshiroq, aniqroq idrok qilinadi.

Xaydegger mantiqi mana bunday: bizga "hamma narsa" ni yoki yaxlitdagi mavjud narsani ochib beradigan kayfiyatlar (bu – chuqur hasrat, sevimli kishining yonidaligidan xursandlik va

²²⁴ Ideas y valores. Primer cologuio de la sociedad colombiana de filosofia (Heidegger. Revista Columbiana de Filosofia. Bogota, 1983. №61.

boshq.) bo'ladi, demak, shundan kelib chiqib, bizga Yo'qlikni sal ochib beradigan kayfiyatlar ham mavjud. Xaydeggerning tushuntirishicha, Yo'qlik qandaydir ziddiyatli tafakkurdagina, ya'ni ratsional doirada berilgan bo'lishi mumkin.

Bunday kayfiyat radikal "qo'rquv" kayfiyati bo'ladi. O.Pog-gelerning ta'kidlashicha, nemischa qo'rquv so'zi (die Angst) etimologik jihatdan tanglikni anglatuvchi angustiae so'zi bilan bog'liq. Qo'rquvda inson tanglik hissini his qiladi, unda vaziyat chiqib ketish qolmaydi, butun olam yo'qoladi va qo'rqayotgan kishi o'zining dahshatli yaqinlashib kelishi bilan siqib borayotgan Yo'qlik o'rtasida qoladi. Qo'rquvda butun qurshab turgan olam va olamdagi barcha narsalar to'satdan o'z ahamiyatini yo'qotadi, ular bo'shab qoladi, biz narsalarga o'z ahamiyatini yo'qotgan befarqlikda qaraymiz, dunyo go'yo o'z keraksizligidan vayron bo'ladi. Kundalik tashvish va yugur-yugurlar bilan shakllangan shunchalik biz ko'nikib qolgan "Men" sahnadan g'oyib bo'ladi. Qo'rquvda butun qurshab turgan narsalarning vayron bo'lishi kuzatiladi, barcha narsalar chaplanib ketadi, yer oyoq ostidan g'oyib bo'ladi. Qo'rquv va qo'rquv tahdidi hamma tarafdin bostirib keladi va qo'rquvning tarqalmasligiga yo'l qo'ymay bo'lmaydi. Bizni vahima bosadi. Biz boshpana, har qanday madad, himoyadan ayrilgan, uysizlik, xavfsiz emaslik hissi bilan ochiq vahima o'chog'iga (die Unheimlichkeit) aylanamiz. Bunday asossiz, muallaq tajriba insonni sof bu yerda-borliqqa, sof hozirlikka aylantiradi. Dunyoning butun realligi yo'qolarkan, dunyo shunday yaqin bo'lib qoladiki, odatda dunyoni niqoblab turadigan predmetlar realliklarning yo'qolishi bilan go'yoki tozalanganday bo'ladi. Vahima kayfiyatida gapirishning imkoni yo'q – faqat jim turish bo'ladi, intersub'yektivlik ham imkonsiz. Shunday qilib, qo'rquv unda g'arq bo'lgan, hatto uni qilishga aniq istaksiz mavjud bo'lish uchun himoya va yordamsiz unga tashlangan borliqni bizga ochadi. Qo'rquv o'zimizning holatimizdan paydo bo'ladi va bizga uni ochadi. U "borliq-dunyoda" boshlang'ich vaziyatida chinakam hissiyot hisoblanadi.

Ammo qo'rquv kayfiyati Yo'qlikka erishish usuli emas. Qo'rquvda Yo'qlik bir vaqtning o'zida nazardan chetda qoladigan

mavjud narsaning barcha qismlari bilan, yaxlitdagi barcha narsa bilan maydonga chiqadi. Qoʻrquv kayfiyatida narsalar nazardan chetga chiqadi, bizdan yiroqlashadi, bizga farqsiz boʻlib qoladi, ammo ayni shu topda ular biz tomonga buriladi va biz narsalar bilan keragidek munosabatda boʻlamiz. Qoʻrquv (vahima) ning ikki xil maʼnoligi shu bilan bogʻliqlik, u bir vaqtning oʻzida mavjud narsani ham, Yoʻqlikni ham koʻrsatadi, yaʼni Yoʻqlik mavjud narsaning ichida joylashgan boʻladi. Yoʻqlik oʻzidan yoʻllaydi, u mahv boʻluvchi, nazardan chetga chiquvchi mavjud narsaga yoʻllaydi. Yoʻqlik mavjud narsani mavjud narsani yoʻq qilmaydi va inkor qilmaydi, u oʻzi ahamiyatsiz qiladi, ammo buni mavjud narsadan paydo qilmaydi, deydi Xaydegger. “Dahshatli Yoʻqlik yorqin tunidagi” mavjud narsa Yoʻqlikdan mutlaqo farqli, keragidek mavjud narsa sifatida maydonga chiqadi. Shunday qilib, koʻrinib turibdiki, qoʻrquv borliqning fundamental tushunilishidan koʻra oʻzida yangidagi oʻpirilishni tarkib toptiradi. “Metafizika nima oʻzi?” maʼruzasida Xaydegger savoli: Nima uchun Yoʻqlik emas, bir narsa bor? javobsiz qolmoqda. Xaydegger borliq yoʻqlikdan yaxshiroqmi savoliga Leybnits kabi javob bermaydi. Borliqning negizi asosiy emas, toʻgʻrirogʻi, ortiqcha hech qanday asosni koʻrsatish mumkin emas – Yoʻqlik mavjud narsaning qoq markazidadir. Borliq ochiqligicha qolmoqda, biz esa bizda mavjud narsani hozirlashni bilmaymiz.

Demak, mavjud narsadan farqli ravishda borliq Yoʻqlik orqali ochiqqa aylanadi. Borliq va mavjud narsa farqi Xaydegger konsepsiyasida katta ahamiyatga ega, shuningdek, uning konsepsiyasida Yoʻqlik ham yaqqol sezilib turadi. Mavjud narsadan farqli ravishda Borliq Yoʻqlik kabi fanning predmeti emas, uni mantiqiy izlanishlarning obyektini qilish mumkin emas, yaʼni har qanday fikrlash Xaydeggerga koʻra predmetli fikrlash – mavjud narsaning fikri hisoblanadi.

Xaydegger shunday yozadi: “Faqat Yoʻqlikning boshlangʻich koʻrinish negizida inson hozirligi mavjud narsaga borishga va uni idrok qilishga qodir. Bizning hozirligimiz oʻz mohiyatiga koʻra mavjud narsaga nisbatan tarkib toparkan, u qanday hisoblanmasin va qanday u oʻzida koʻrinmasin, bunday hozirlik

sifatida u doimo oldindan ochilib bo'lgan Yo'qlikdan kelib chiqadi"²²⁵. Shu yerdan ekzistensiyaning mashhur Xaydeggercha ta'rifi kelib chiqadiki, Yo'qlikda idrok qilinish sifatidagi inson mavjudligidir. Inson mavjudligi Yo'qlikda idrok qilingan, u o'z mavjudligi haddidan chiqib ketadi, tajriba bilan emas, aql-idrok bilan bilinadi. Ekzistensiya va transsendensiya munosabati – ekzistensial falsafaning ko'plab konsepsiyalarida umumiy o'rinda keladi. Ammo Xaydeggerda transsendensiya qandaydir ijobiy jihatlari (masalan, Xudo) bilan ajralib turmaydi, transsendensiya Haydeger tomonidan borliq haddidan chiqish, yaxlitdagi barcha mavjud narsalarning haddidan chiqish sifatida, Daseinning muhim xususiyati hisoblangan shunday sifatda tushuniladi.

Ammo Yo'qlikda insonning idrok qilishi aynan insonning ontologik xususiyatini anglatadi. Bu yerda axloqiy-etikaviy va diniy doiradagi "nigilizm" ko'rinishida olib qaralmaydi, bu haqda Xaydegger keyinroq gapirib o'tadi. Ekzistensiyaning Xaydeggercha ta'rifi borliqda chidab turish sifatida, shu bilan birga bir vaqtning o'zida Yo'qlikda nigilistik emas, balki gumanistikdir. Bu holat uning "Gumanizm haqida maktub" asarida ochib beriladi.

Bu asar fransuz faylasufi Jan Bofrening "gumanizm" atamasi ma'nosi haqidagi savolga javobni ishlab chiqishda vujudga kelgan. Bu atamaga qiziqish Parijda paydo bo'lgan J.P.Sartrning "Ekzistensializm – bu gumanizm" broshurasi sababli kelib chiqqan, bu broshurada Sartr markschilar bilan munozarada ekzistensializmni chinakam gumanizm tarzida keltiradi. "Maktub" matni Xaydegger tomonidan 1946-yilda tuzib chiqilgan va 1947-yilda "Haqiqat haqida Aflotun ta'limoti" bilan birga nashr qilingan. Ayni shu mavzuda J.Bofre tashabbusi bilan Xaydegger 1955-yilda Fransiyadagi kollokviumda ishtirok etgan.

Jana Bofrening "Gumanizm so'ziga yangi ma'noni qanday qilib berish mumkin? degan savoliga Xaydegger shunday qilish zarurmi, deb so'ragan holda savol bilan javob qaytaradi, shunday qilib, qay tariqa inson mohiyatini o'ylash kerakligi

²²⁵ Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Бытие и время и. -М., 1993. – С. 22.

haqidagi munozara ochiladi. Ammo bizning maqsadimiz garchi ko'pincha bundan qochib qutulib bo'lmasa ham, bu munozarani bayon qilishda emas, "ekzistensiya" atamasini oydinlashtirishda ekzistensialistik qarama-qarshilikka Xaydegger tomonidan bu yerda qo'llangan aynan sartrcha tushunish bilan Xaydegger fikricha, metafizikaga cho'mgan.

Gumanizm haqida Bofre savoliga javob berishdagi Xaydeggerning "Shu zarurmi?" savolini Xaydeggerga inson mohiyati haqidagi masalaning farqi yo'q ekan degan ma'noda tushunmaslik kerak. Xaydegger gumanizmdan kelib chiqib, "qanday qilib inson noinsoniy emas, "nogumanistik" emas, ya'ni o'z mohiyatidan og'ishgan emas, balki aynan insoniy bo'lishi haqidagi o'y va tashvish"ni o'zida namoyon qiladigan insonni ta'riflashga urinishni so'roq ostiga qo'yadi²²⁶. Xaydegger gumanizmning tug'ilishini Rimdan hisoblaydi, negaki u yerda gumanizm tushunchasi ostida u yoki bu darajada yunon dunyosiga, antik davrga va gotik varvarlikka qarshi qo'yilgan davrga murojaat qilingan bo'lib, insoniylikka ishlov berish tushunilgan.

Gumanizm metafizik tarzdadir, bu shuni anglatadiki: u borliqning inson mohiyatiga munosabati haqida so'ramaydi, bu masalani tushunmaydi ham, bilmaydi ham. Xaydeggerning ishonishicha, "bu mahdud metafizik doira"ni buzish uchun metafizika hukmronligi o'rtasidan "Metafizika o'zi nima?" degan savolni berish kerak va hattoki dastlabki davrdayoq metafizik (shunday bo'lgan, masalan, "Metafizika o'zi nima?" ma'ruzasida Yo'qlik haqidagi masala kiritilgan) sifatidagi borliq haqidagi savolni kirish kerak, deb hisoblaydi. Metafizik gumanizmi maqsadga yo'nalganlik mexanizmiga kiritilgan ratsio insonning chinakam mohiyati hisoblanadi, bu fikrning asosida insonning animal rationale sifatidagi insonning metafizik talqini yotadi. Ammo, Xaydegger fikriga ko'ra, aqllilikda, shaxsiyatda, jonda, tanada ham inson mohiyati o'rin olmagan – "inson o'z mohiyatiga

²²⁶ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Бытие и время. -М., 1993. -С. 196

Borliq talabini eshitgandagina musharraf bo'radi"²²⁷. Inson uchun borliqni eshitishning bunday imkoniyatini, borliqning insonga ochiqqligini, borliq shu'lasida turishini Xaydegger "ekzistensiya" atamasi bilan ataydi, inson mohiyatini shunday anglagan holda: "Kimdagi ekzistensiya o'rin olgan bo'lsa...o'sha insondir. Ekzistensiya tushunchasi biroq, imkoniyat sifatidagi essentia tushunchasidan farqli ravishda voqelikni anglatadigan an'anaviy existentia tushunchasi bilan aynan bir xil emas."²²⁸ Ekzistensiya tarzida tushuniladigan asosiy jihat – borliq haqiqatida ekstatik namoyon bo'lishdir. Unga turli xil boshqa tirik mavjudotlar va inson ham asoslanadi – inson o'z borlig'idan borliq haqiqatida keragidek namoyon bo'ladi va turish bilan unda borliq mohiyatini saqlaydi.

"Ekzistensializm – bu gumanizm" asarida Sartr tomonidan bildirilgan Sartrning mohiyatdan mavjudlikning oldin kelishi Xaydegger fikricha, Sartrning o'rta asrlarcha tezisini aylantirishiga qaramasdan metafizikdir. Bu ma'noda deb hisoblaydi Xaydegger Sartr tezisi "Borliq va vaqt" risolasida aytilgan narsa bilan hech qanday umumiylikka ega emas²²⁹, masalan, shunday qilib: "Inson substansiyasi ekzistensiyadir"²³⁰. Lotincha "substansiya" atamasini Xaydegger yunoncha usiz so'ziga olib boradi va uni "bo'luvchining bo'lishi va bir vaqtning o'zida o'zi bo'luvchi" sifatida tushunadi. Fenomenologik destruksiyaga uchratilgan "Borliq va vaqt" asaridan olingan bu tezis shunday eshitaladi: "o'zining haqiqiy mohiyatida inson qanday hisoblangan usul borliq paytida bo'ladi, bu borliq haqiqatida estatik turishdir"²³¹. Xaydegger mohiyatli deb ataydigan bu ta'rif tomonidan insonning Xaydegger fikriga ko'ra, xususan, inson fazilatiga hali erishmaydigan animal rationale,

²²⁷ O'sha joyda. B. 198.

²²⁸ O'sha joyda. B. 199.

²²⁹ O'sha joyda. – B. 201

²³⁰ Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. Бибикина В.В., М., 1993. -С. 117, 212, 314.

²³¹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1993. -С. 201.

shaxs, jon-ruh-jisimiy mohiyat sifatidagi gumanistik ta'rifi inkor qilinadi²³², bu mazmunda Xaydegger fikri (aynan “Borliq va vaqt”) gumanizmga qarshi chiqadi. “Fikr gumanizmga qarshi boradi, chunki inson humanitas ni hali yetarlicha yuqori qo'ymaydi”²³³. Ekzistensializmning ateistik yo'nalishiga Xaydegger falsafasiga Sartr tomonidan qo'shilishini teistik ham, ateistik ham bo'lishi mumkin bo'lmagan borliq haqiqatiga yo'naltirilgan fikrligini ta'kidlab, Xaydegger yaxshi o'ylanmasdan qilingan, xato fikr deb baholaydi.

Shunday qilib, Xaydegger xulosaga keladiki, “insonning muhim ekzistensiya sifatidagi insoniyligini ta'riflash paytida inson emas, ekzistensiyaning ekstatik o'lchovidagi borliqdir”²³⁴. Borliq shu'lasiga qo'shilish va borliq haqiqatining saqlanishi – borliqqa munosabati bo'yicha o'z passivligida inson mana nimaga undalgan. Xaydegger ko'p bor ta'kidlaydiki, inson borliq hukmdori emas, balki borliq podabonidir. Borliqqa munosabat bo'yicha insonning bu munosabati borliqning o'ziga oldindan aytib o'tilgan. Ammo ba'zan shunday bo'ladiki, mavjud narsaning bosimi ostida inson borliq haqiqatini esdan chiqarib qo'yadi – bu holat Xaydegger tomonidan “Borliq va vaqt” asarida “tushish” sifatida tavsiflangan. Shoirlar va mutafakkirlargina o'z iboralarida ba'zan borliq haqiqati so'zni beradilar. “Gumanizm haqida maktub” asarida Xaydegger Geraklit va Gelderlinni shundaylar sifatida ko'rsatib o'tadi. Shu sabab bo'yicha borliq haqiqati haqidagi fikr tizimli emas, balki tarixiy ravishdagi insonning ekzistensiyasi kabi tarixiydir.

Alber Kamyu – nafaqat o'z vatani Fransiyada, balki butun dunyoda shuhrat topgan buyuk adib va faylasufdir. Uning roman, qissa, hikoya, badiia va hatto kundaliklaridagi yozuvlari ham badiiyot, fikr, tafakkur, umuman, insonlar uchun doimiy ko'ngil hamrohidir. Kamyu qarashlarining falsafiy evolyutsiyasi tarixiy sharoit bilan bog'lanib ketadi. Kamyuning falsafiy-ekzistensial

²³² O'sha joyda. -B. 201.

²³³ O'sha joyda. -B. 201.

²³⁴ O'sha joyda. – B. 203.

fikrlari, jamiyatda diniy e'tiqod susaygan davrda shakllandi. Xudodan ajralib qolgan insonning hayoti o'z ma'nosini yo'qotadi. Shunday vaziyatda insonning hayoti ma'nosiz degan fikr tug'iladi.

Kamyu ilgari Fransiya axloqshunoslaridan o'zining tafakkuriy tuzilmalarini meros qilib oladi: XVII asrda Paskal tomonidan ilgari surilgan "insoniy qismat" tushunchasi, keyinchalik XX asrda yana ruhiy-tarixiy, madaniy sohalarida keng qo'llanila boshlandi. Bunda Kamyuning ustozlaridan biri Andre Malroning xizmati katta bo'ldi.

"Sizif haqida afsona"dagi inson shaxsiyati haqidagi mulohazalar Kamyuning ruhan qiynalgan davrlariga to'g'ri keladi. Qandaydir hodisa ta'siri natijasida inson o'rganib qolgan odatiy, hayotiy yo'nlishdan chiqib ketadi. Bungacha u haqida o'ylab ham o'tirmaydi, lekin keyin o'zidan so'raydi: xususan, beshikdan to qabrgacha shunday yo'lni bosib o'tishga nima majbur qiladi, peshana terisi bilan mehnat qilib, nonini topish, umrini oxirigacha shunday yashash, birdan unda savol tug'iladi? Hammasiga qo'l siltab, baribir muqarrar bo'lgan o'limni yaqinlashtirish osonroq emasmi? Kundalik vazifa, – burch va mas'uliyatlarni umrning oxirigacha bajarish shartmi?

"Sizif haqida afsona"da keltirilgan dalillarga ko'ra, "abadiy savol" bo'lgan hayot mazmuniga javob beriladi, bu javob hayot foydasiga nisbatan hal qilinadi. Haqiqatni topish uchun intilgan tafakkur, bu muammoni yechish uchun, asrlar davomida yig'ilgan hikmatlarga murojaat qiladi. Biroq tez orada bunday merosning ko'pligidan hayratlangan hissiyot, hafsalasi pir bo'ladi. Zero, ilmiy haqiqatlar qanchalik yuqori darajada aniq bo'lmasin, ular yanada aniqlashtirishni talab qiladi, ular qisman va nisbiy xususiyatga ega bo'ladi, ertami kechmi eskiradi, boshqalariga, navbatdasisiga yanada kengrog'iga va to'g'rirog'iga o'z o'rnini bo'shatib beradi, ular ham yakuniy bo'lmaydi: "haqiqatlar ko'p, lekin HaQiQat yo'q"²³⁵.

²³⁵ Камю А. Бунтуящий человек. Философия. Политика. Искусство. –М.: Политическая литература, 1990. – С. 111.

Shuning uchun ham, kimki, o'z oldiga "abadiy savol"ni qo'ysa, oxiriga yetishga harakat qiladi, lekin oxiri tushkunlikka ro'baro' bo'ladi, chunki unga erishmaydi. Noiloj qolganligidan, xayoliy pardalarni ochib tashlashga majbur bo'ladi: "Hech narsa aniq emas, hamma narsa – kaos, inson faqat... uni qurshab turgan chegara doirasidagi, aniq bilimlar bilangina cheklanadi"²³⁶.

U hattoki, dunyoning absurdligini ta'kidlay ham olmaydi, bunday deyilishi, deb esalatadi Kamyu, haddan tashqari o'ziga ishonganidan dalolat berar edi. "O'z-o'zicha dunyo, tafakkurga ega emas, bu dunyo haqidagi bor gap. Ana shu noratsionallik bilan to'qnash kelganda aniqlikni topishga bo'lgan xohish inson mavjudligining botinidan chiqqan da'vat – shuning o'zi absurdlikdir"²³⁷.

Bu mulohazani o'ylab ko'rilsa, shu narsaga to'qnash kelinadi: bu yerda xohlasak, xohlamasak absurd bo'lmagan narsa ko'zda tutilmoqda, aniqlik intiqligini dastlab boshidan ma'lum bo'lgan rostlikka intilish qoniqtiradi. Hamma narsani boshqarish, xabardor bo'lish haqiqati – amalga oshmaydigan hodisadir. Koinotiy borliqning mukammal darajada mazmunlari jamlangan haqiqati bo'lishi mumkin emas. Agar fan o'ziga jiddiy nazar tashlasa, afsonalashtiruvchi, ssiyentik fanga sig'inuvchilikka og'masa, bunday g'ayri-tabiiy maqsadlarga erishishni orzu qilmaydi. Nurning bunday yagona metafizik manbasiga tayanish uning yorqin yog'dusida dunyo mayda zarrachalarigacha tartibli ko'rinishi, insoniyat tarixida e'tiqodni ochuvchi xudoga yoki gegelcha o'z-o'zidan shakllanuvchi ruh kabi mavhumlashgan falsafiy o'rnini bosuvchilarga aylangan.

Xudoni izlagan kabi mazmun qidirish va buni oqlanmaganligi, umidlarni puchga chiqqanligini aqliy bilim orqali o'rnini qoplash tabiiy va tarixiy hayotda o'z o'rniga ega, ya'ni dunyoga bekorga kelmaganligi, hayoti va o'limi, bundan tashqari zaminij lazzatlarni topish – mana shular Kamyuning bilim

²³⁶ Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. –М.: Политическая литература, 1990. – С. 117.

²³⁷ Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. –М.: Политическая литература, 1990. – С. 113.

falsafasini mezoni hisoblanadi. Kamyu “Sizif haqida afsona”sida taklif qilgan tafakkur ko’chma ma’nodagi ontologik, kuli ko’kka sochilgan e’tiqoddir. U bizga nisbatan, muruvvatli yaratilganlikning o’yidir. Uning garovi ratsionallikka burkangan oldindan ko’ra bilish bo’ladi. Mohiyatan qaraganda, Kamyuning shiori epistemologik skeptitsizm ruhiyatiga o’ralgan: “Men shuni bilamanki, deyarli hech narsani bilmayman”, – degan iborani noqonuniy gnoseologiyaga almashtirishdir. U o’zining bilishdan ishonchsizligini qayta ko’rib chiqqanligidir. U o’zini samoviy *Haqiqat – Mazmunini* yo’qotgan, uni yo’qligidan tushkunlikka tushgan, aniqroq aytganda, muqaddaslik sinoatlariga kirib bo’lmaydi.

XX asrda vujudga kelgan tafakkur tarixidagi xudosizlikda – diniy dunyoqarashning tamal toshi saqlanib qolgan. Bu shaxs metafizik muqaddaslik bilan solishtiriladi. Lekin bu safar bo’shliqqa aylangan bo’lsa ham, ya’ni bu yerda hayot belgilari inson aqlidan tashqarida bo’ladi. Bu har doim xudoning yo’qligidan dalolat berib turadi va bu haqda aql o’ylab ham o’tirmaydi. Cheksiz tublik oldida o’zligini aniqlash, hamma diqqat e’tiborini “xudoni yo’qotganlik”ka qaratish kerakligini tushunadi.

Xristianlikdan ajralib qolganlik Kamyuda va unga o’xshagan “xudosizlarda” – aniqroq aytganda, ateistlar emas, balki diniy agnostiklarda – yaqqol ko’zga tashlanadi, lekin unga bog’liqligi ham seziladi. Zotan, e’tiqod qiluvchilardan, inson hayotining yagona mazmuni ilohiyotdadir, degan fikr qabul qilib olinadi. Ilohiyot mavjudligi nisbatan mumkin emas. Chunki XX asr sivilizatsiyasida narigi dunyoning hayotbaxshlik manbasi sifatida tushunilishiga barham beriladi. Mazmunni topishni boshqa joyi bo’lmaganidan keyin, “xudoning o’limidan” so’ng bo’shliq “qora teshik”, jarlik, “hech nima”, xaosning, tasodiflarning, bema’nilikning sababi bo’lib qoladi.

Xuddi shu yerda, Kamyuning fikriga ko’ra, o’z-o’zini o’ldirishlikdan voz kechishni mantiqan keltirib chiqaradi, inson hayoti oqlanadi, hattoki, yashash baxti ham. Zero, “absurd” – oxirgi haqiqat bo’lsa, u savol beruvchi tafakkurni sukunatdagi

koinot bilan uchrashuvi haqiqatdan yuz o'g'irish bo'ladi – u insonni ochadi va yuksaklarga ko'taradi: u saqlanib qoladi, chunki absurdga yengilmaydi”²³⁸. Mayli “shaffof imkoniyatsizlikning bosimi... xotirjamlik bermasin”, mayli “samoviy zulmatga qarshi isyon, taqdirning hukmronligini qat'iy bildirsin va unga bo'ysunishga majbur qilsin”²³⁹, bu burchdir, deb hisoblaydi Kamyu: yechimi yo'q borliqning sinoatligiga abadiy, doimo yangilanuvchi qarshilik bilan javob berish. Bu harakatlar muvafaqqiyatsiz tugashiga ishonsa ham, takror va takror yechim topishga bo'lgan harakat, shu bilan bir qadam ham oldinga siljimaslik. Xotirjam – begonalashgan mavjudlik, sukunatidan bekinib ham bo'lmaydi, qochib ham ketib bo'lmaydi, o'zini olib qochib ham bo'lmaydi qat'iy mas'uliyat sha'ni borliq sinoatiga noroziligini qat'iyat bilan da'vat qiladi, hamma to'siqlarga qaramasdan, umidsizlikka qaramasdan, qaysarlik bilan bo'ysinmaganlikni namoyon qiladi: “yagona haqiqat bu da'vatdir”²⁴⁰.

Shaxs xulqidagi doimo yangilanib turadigan bunday chaqiruv stoiklarning fojiviy axloqiga o'xshab ketadi. Kamyuda bunday axloq hayotiy mustahkamligi bilan hayotni sevuvchanlik xislatlariga ega emas, zero, umidsizlik hollarida armonlardan xalos etadi; hodisalarni bizga xayrixoh bo'lib turgan paytida, amalga oshmaydigan orzular tufayli yengilganlik iztiroblaridan oddiygina ongli ravishda voz kechish orqali qutulish mumkin. Abadiy mehnatga hukm qilingan Sizif qadimgi rivoyatlardan shunday xulosa chiqaradi. Qasoskor xudolar uni shunday og'ir jazoga hukm etadilar. U yuqori tikka qoyaga siniq toshni bo'lagini olib chiqishi kerak, Sizif tog' cho'qqisiga yetganda, bu tosh bo'lagi yana pastga qulab tushaveradi, bu ishni yana boshidan boshlashga to'g'ri keladi. Pastga tushgan “xudolarning ishchisi, bunday hukmdan norozi va kuchsizligini” his etadi,

²³⁸ Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. –М.: Политическая литература, 1990. – С. 122.

²³⁹ Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. –М.: Политическая литература, 1990. – С. 138.

²⁴⁰ Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. –М.: Политическая литература, 1990. – С. 139.

unga tushgan qismatning adolatsizligidan kuyunadi, lekin xuddi ana shu qismatni yaqqol, aniq tushunib yetib, qabul qilishi uning g'alabasidan nishona edi.

Sizif rahm-shavqat so'ramaydi, arz-dodga berilmaydi, o'z jallodlaridan nafratlanadi. Hukmni bekor qilishga ko'zi yetmaydi, o'zining ma'nosiz, og'ir mehnatini ularning adolatsizligiga qarshi qo'yadi, ularni odilsizlikda aybdor, deb hisoblaydi. Yengilmas ruhning beqiyos qudratini namoyon qiladi. Zulmati abadiyligini biladigan, lekin ko'rishni juda xohlaydigan so'qirga o'xshab, Sizif asrlar aro ildam harakat qilaveradi... U oliy hikmatga o'rgatadi, xudolarni inkor qilib, toshni qoyaga qayta-qayta ko'taraveradi... Shundan boshlab bu koinotda xo'jayin yo'q, unga bemahsul va besamar bo'lib ko'rinmaydi... Qoyaga ko'tarilishning o'zi inson qalbini limmo-lim to'ldirish uchun yetadi. Sizifni to'laqonli ravishda baxtli, deb hisoblash mumkin"²⁴¹.

Lekin sizifcha mehnatdan qisqa nafas rostlashlardan, baxtliga o'xshab yashash, hayotni mazmunini topganlik hissiyotidan mahrum qiladi, shuning uchun ham to'laqonli emasdir, kemptikdir. U haqiqiylikni, sun'iy emasligini yoki xayoliy emasligini qayta-qayta tarzda o'zini ishontirishligiga majbur qiladi. O'tkinchi noziklik va sarobiylikning sababi shundaki, u oldindan yetarli mazmunning yarimligi bilan qanoatlanishga to'g'ri keladi, dunyo tuzilishidan haqiqatdan ham, arziqli mazmun yo'qligiga bekor-dan-bekor ko'rsatishning hojati yo'qdir.

Undan yomoni shundaki, bunday xayoliy – “sizifcha” – inson harakatining mazmuni, uni ishonarsiz va sinovchan qilib qo'yadi, uning qadriyat mezonlarini yo'qotadi. Tafakkur uchun, “xudoni yo'qotganlik” “mazmun yo'qotganlik” bilan aynanlashtirilsa va boshqa mazmunni topib bo'lmasa, hamma narsa barobar bo'lib qoladi, va hech narsa achchiqlantirmaydi: “inson qismatini” amalga oshmasligiga aniq ishonch, “qadriyatlar iyerarxiyasini – pillapoyasini keraksiz qilib qo'yadi”²⁴² [7, 144].

²⁴¹ Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. –М.: Политическая литература, 1990. – С. 177-478.

²⁴² Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. –М.: Политическая литература, 1990. – С. 144.

Chunki unda harakatlanish nuqtasi yo'qoladi, dastlabki tayanch yo'q – nima mumkin-u, nima mumkin emas. Har qanday xulq, o'zini tutish, tanlov oqlanadi, faqat u ongli bo'lsa bas, "hayotni yaxshi yashab o'tish zarur emas, balki qanchalik ko'p boshidan o'tkazilishi "yas'halishi" zarurroqdir"²⁴³. Xulqqa nisbatan sifatiy yondashuv miqdoriy yondashuv bilan aralastirilib yuboriladi. Eng kerakligi, har bir o'tgan lahzadan lazzat olish zarur, shundan qoniqish kerak. "Hozirgi on, lahza va shu onlarning o'zgarishi – mana shu absurdli insonning ideali bo'ladi, zotan, bu yerda "ideal" degan so'z yolg'ondek tuyuladi"²⁴⁴ – chunki qadriyatli hukmlar g'ayri-tabiiydir, haqiqiy emas, chunki uni mezoni yo'q. Nima narsa yaxshi, nima narsa yomon, nima narsa aqlga muvofiq, nima narsa ahmoqona – o'lchovi yo'q. Lahzalik xohish, bunday holatda cheksiz hukmdorga aylanadi, nima bo'lsa ham qondirilishi shart.

Shunday qilib, axloqdan tashqari, badxulqlik – o'z iroda hukmronligi – Kamyuning inson haqidagi falsafasi zanjirining, eng zaif xalqasini tashkil qiladi. Uning manbasi "xudo o'lgan"dan so'ngi mazmunsizlikdan boshlanadi. "Absurdlik hissi" – garchi undan harakat qoidasini keltirib chiqarilsa, – deb keyinchalik Kamyu axloqiy oqibatlariga qat'iy hukm chiqaradi, u Nitsshening kundalik nigilizmiga borib taqaladi, – "qotillikka nisbatan befarqlikni keltirib chiqaradi va uni sodir qilishga yo'l ochadi. Agar hech narsaga e'tiqod bo'lmasa, hech narsada mazmun bo'lmasa, nimanidir qadri borligini ta'kidlamasa ham bo'ladi. Shunda hamma narsa mumkin, hech narsa muhim emas. "Tarafdor" va "qarshilar" yo'q, qotil ham haq, ham nohaq. Krematoriy pechlarini yoqsa ham bo'ladi, hukm etilganlarni davolasa ham bo'ladi. Yovuzlik qiluvchi va ezgulik qiluvchi – bu sof tasodifdir va ko'ngilxushlikdir"²⁴⁵.

²⁴³ Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. –М.: Политическая литература, 1990. – С. 146.

²⁴⁴ Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. –М.: Политическая литература, 1990. – С. 145.

²⁴⁵ Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. –М.: Политическая литература, 1990. – С. 145.

“Sizif haqida afsona” nashr etilishi bilan, Kamyu ko‘z oldida eskirib qoldi. U bu davrda fransuz Qarshilik harakatiga qo‘shilgan edi. Vatanni bosqinchilardan o‘ziga xos himoyasi uchun fikr qurolini qo‘lladi, ya‘ni muayyan qadriyatlarini yoqlay boshladi. Ilgarigi hamma narsa mumkinligi va beparvolik haqidagi g‘oyalarini shubha ostiga oldi. Uning falsafiy ijodida “Nemis do‘stiga maktub” asari (1943–1944) qat‘iy burilish yasadi. Bunda u xayolan kechagi do‘stiga, nitsshecha-hamfikriga murojaat qilgan edi, hozirda esa u dushmaniga aylangan edi, ular daryoning ikki qarama-qarshi qirg‘og‘ida turar edilar. Kamyu g‘ayri-axloqiy ustanovkalardan voz kechdi, lekin yaqinda ular, uni qoniqtirgan edi.

“Biz uzoq birga o‘yladik, dunyoda oliy ong yo‘q, biz bu yerda dahshatlarga aldanganmiz, deb faraz qildik. Lekin men o‘zim uchun boshqa xulosalar chiqardim – lekin qachondir menga siz bir qancha yil davomida Tarixga singdirmoqchi bo‘ldingiz... Siz hech qachon borliqni mazmunga egaligiga ishonmasangiz, natijada shunday qarorga kelgansiz, ya‘ni hamma narsa barobar, ezgulik va yovuzlikni namoyon bo‘lishi erkin tarzda sodir bo‘ladi... Shu yerdan siz xulosa qildingiz, inson hech kim emas, uni qalbini toptab tashlash mumkin... Bizning farqimiz nimada? Shundaki, siz osongina tushkunlikka yengildingiz, men esa ularga pand berdim. Bizning zaminij qismatimizdagi adolatsizlikni siz, yetarli asos, deb qabul qildingiz, uni yanada chuqurlashtirdingiz, mening tasavvurimda esa, aksincha, inson adolatni o‘zi o‘rnatishi shart, abadiy bo‘lgan adolatsizlik bilan kurashib, baxtni yaratishi zarur, bu olamij baxtsizlikka qarshi ko‘rsatilgan belgidir. Siz o‘z tushkunligingizdan sarxush bo‘ldingiz, siz undan xalos bo‘lishni istab, uni tamoyilga aylantirdingiz, siz inson qo‘li bilan yaratilgan narsalarga qarshi borib, insonga qarshi kurashdingiz, uning dastlabki tashvishlarini oxirij nuqtasigacha olib bordingiz.

Men bo‘lsam, tushkunlikka berilmasdan, azobga yo‘g‘rilgan dunyoni qabul qildim, men faqat insonlarni birdamlashuvini xohlادim, ular o‘zlarining ayanchli taqdirlariga qarshi kurashga turishlarini istadim... Men bu dunyoda oliy mazmun yo‘qligi haqida o‘ylashni davom ettirdim. Lekin men shuni bilamanki,

ba'zi bir narsalar unda mazmunga egadir, bu esa – insondir, chunki uning o'zi mazmun qidiruvchidir. Dunyoda faqat bitta haqiqat bor – inson haqiqatidir, bizning vazifamiz – uning taqdirga qarshi mazmunli yechimini mustahkamlashdan iborat. Inson, faqat uning o'zi – hamma mazmun ham, hamma oqlov ham shundadir, uni qutqarish lozim, zero, hayotga bo'lgan muayyan qarashni saqlash, kerak bo'lsa, uni himoyalash kerak. Siz zaharomuz, istehzoli jilmayishingiz mumkin: insonni qutqarish – nimani angalatadi, deb? Lekin men, bor ovozim bilan bong uraman: bu degani uni gumroh qilish kerak emas, bu adolatga suyanish degani, bu faqat unga tushunarli”²⁴⁶.

Shunday qilib, kurashuvchan Qarshilikda bevosita ishtiroki tufayli Kamyuda, mutafakkir sifatida o'z-o'zidan ajralishlikni keltirib chiqardi, dastlab o'zining ilgarigi ontologik qarashlari asosida zaruriy chekinishlar qilishga olib keldi, “inson qismati” haqidagi nigilistik axloqdan chekladi. Bu “xudoning o'limiga” yo'g'rilgan muqaddas borliqning yo'qligidan afsus nadomat chekkan, axloqdan hamma narsa mumkinligiga borib taqalar edi. Ana shu mohiyatliy aniqliklarning kiritilishi, keyinchalik qat'iy qayta qurishga olib keldi, bu yangi kamyucha inson falsafasi binosini poydevorini tashkil qildi.

Kamyuning keyingi qayta qurilgan falsafiy ijodining markazida “Isyonkor inson”ning birinchi sahifasidan mulohazaviy teorema-rivoyat o'rin olgan – bu qulning o'z xo'jayiniga qarshi isyoni haqidagi rivoyatdir.

O'z hukmdoriga qarshi chiqqan qul, ikki ong o'rtasidagi azaliy qarama-qarshilikni namoyon qilmaydi. Ular bir-birini ustidan dushmanona hukmronlik qilishni anglatmaydi. Bu xrestomatiyali tarzda Gegelning “Ruh fenomenologiyasi”da, yuz yil keyin Sartrning “Borliq va Hech nima”sida atroflicha ifodalangan. O'z ezuvchisiga qarshi bosh ko'targan qul, Kamyu bo'yicha, chegara chizig'ini o'tkazadi, endilikda u boshboshdoqlikni va kamsitishga yo'l qo'ymaydi. Bu bilan u e'lon qiladi: bunda

²⁴⁶ Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. –М.: Политическая литература, 1990. – С. 178-179.

uning bir qismi namoyon bo'ladiki, bu qism uning isyoni bilan aynanlashadi va unga qat'iy dahl qilish mumkin emas. Va ana shu nimadir, nafaqat uning yutug'i, balki shaxs-ustidagi ezguligi, individualligidan tashqarisidagi, hattoki, uni himoya qilish uchun o'z-o'zini qurbon qilishga ham tayyordir, u shaxsiy hayotidan ham ustun turadi. U ezgulikdir, bu isyon jarayonida begonalashmagan huquq qatoriga ko'tariladi, u isyonkorga ham bevosita tegishlidir va unga o'xshaganlarga ham, shu jumladan, xo'jayiga ham.

U – “hamma uchun umumiy bo'lgan yutug'dir”, hammasini qamraydigan – farqlarga, raqobat va kelishmovchiliklarga qaramasdan – u inson zotining “metafizik birlashuvidir”. Kamyuga ko'ra, uning asosi “inson mohiyati” yoki “inson tabiati”, degan falsafiy tushuncha orqali belgilanishi kerak. Zotan, u dastlabki ustun sifatida qabul qilinib, undan tarqaluvchi novdalarni qadriyatlar, deb atab, ular “harakatdan oldin bo'ladi”, tanlov huquqi, biron-bir harakatni amalga oshirishni nazarda tutadi. “Isyonni tahlili shuni ko'rsatadiki, inson tabiati mavjud, qadimgi yunonlar shunday o'ylaganlar” – hozirgi “sof tarixiy falsafiy tizimlardan” farqli ravishda “qadriyat o'zlashtiriladi (agar umuman, o'zlashtirilsa) harakatning oxirgi oqibati sifatida”²⁴⁷.

“Insoniy tabiat” qoidasini qabul qilib Kamyu, “Isyonkor inson”da, hozirgacha o'ziga yaqin bo'lgan sartrcha “erkinlik falsafasini” qayta ko'rib chiqishga majbur bo'ldi. Ilgarigidek, shaxs mavjudligini o'z chegarasidan doimo chiqib turishi sifatida talqin qilib Kamyu, (“inson shunday yagona mavjudotki, o'z-o'zicha bo'lishni doimo inkor qiladi”²⁴⁸, “mavjudlik mohiyatdan oldin keladi”, degan sartrcha ekzistensializm aksiomasini itqitib yuboradi. Uni tafakkurning beg'ubor o'yini, deb hisoblaydi. “Borliqni faqat – mavjudlik sifatida ta'kidlab bo'lmaydi. Doimo shakllanuvchanlik, o'z-o'zicha bo'la olmaydi, unda ibtido

²⁴⁷ Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. –М.: Политическая литература, 1990. – С. 182-184.

²⁴⁸ Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. –М.: Политическая литература, 1990. – С. 420.

bo'lishi shart. Borliq faqat shakllanishda o'ziga ega bo'ladi, lekin shakllanish borliqsiz hech narsa emas"²⁴⁹.

Mohiyat, Kamyuga ko'ra, har qanday shakllanuvchi mavjudlikda urug' sifatida, homila sifatida mavjud bo'ladi, u qayerdandir tashqaridan olinmaydi. Bunday to'laqonlikning ochilishi, mutlaq yo'qlikdir; bo'm-bo'sh noborliqdir, u haqda, hattoki, biron-bir aniq narsa aytib bo'lmaydi, u shakllanyaptimi yoki bir joyda turibdimi – chunki unga nimadir xos, hech nima emas. Ana shu mavjudlikdan oldin keluvchi mohiyatning o'zi, uning mavjud bo'lishining shartidir; aynan shunda u o'zini doimo namoyon qiladi, har qanday erkinlik u bilan hisoblashishi shart, boshboshdoqlikka quyilib ketmasligi uchun. Shunday qilib, "Isyonkor inson" o'zining butun mantig'i bilan, Kamyuning ekzistensial qarashlardan chetga chiqqanidan dalolat beradi. Ilgari u unga rioya qilar edi. Keyin yozuvchi falsafiy antropologiyaning mohiyatini (essensial) tomoniga qarab, qat'iyani buriladi.

Lekin Kamyu falsafiy antropologiya qismlarini chuqur o'ylab o'tirmaydi: u faqat uning to'g'ri ekanligini, "inson tabiati" inson zotining mohiyati sifatida ta'kidlab qo'ya qoladi. Uni chuqur falsafiy tahlil qilishga kirishmaydi. Shuning uchun ham Kamyuning "inson tabiati" haqidagi antropologik g'oyalari mustahkam asosga ega emas. Kamyu "isyonkor inson"ni yozishidan asosiy maqsadi, axloqiy gumanizmni xulqiy-qadriyatini tomonlarini ochib berishdan iborat. Bunda tayanch ibora sifatida Tavrotidagi "O'ldirma" degan xitobini asos qiladi. O'ldirishni Kamyu inson mohiyatiga dahl qilish sifatida tushunadi. Bu esa Kamyuning axloqiy ta'limotini tashkil qiladi.

O'z xulqiga e'tibor berish, har qanday axloqiy shaxsning ehtiyojlarida mavjud, u rivojlangan axloqiy ongning mezonini hisoblanadi. Qachonki, tafakkurda bo'lajak harakatning oqibati o'ylab ko'rilayotganda, yana bu holatlar chalkash bo'lsa, nisbatan va qisman to'g'ri haqiqatlar o'rtasida ikkilanishlarga yo'l ochsa,

²⁴⁹ Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. –М.: Политическая литература, 1990. – С. 699.

unda har bir inson qalbida “tug‘ma” ravishda mavjud bo‘lgan ezgulik va yovuzlik haqidagi tasavvurlar harakatga keladi. Bu ixtiyoriy ravishda asossiz “vijdon chaqiruvi”ga olib keladi va oliy darajadagi ezgulik bilan solishtiriladi – bu esa ideal xulqiy norma sifatida o‘sha tasavvurni yoqlaydi va ongsiz holatdagi vijdon irodasini yorqin namoyon qiladi.

Lekin hamma gap shundaki, aynan nimani ezgulik deb olish kerak, bunday xohish va zarurat o‘rtasida nima ishonchni ta‘minlaydi. Kamyuning kechki ijodidagi axloqiy ezgulikka bo‘lgan talab sog‘lom axloqiylikka ishonchdan kelib chiqadi. Shaxsiy va fuqaroviy axloqiylikni tashqaridan kiritib yoki zo‘ravonlik bilan e‘lon qilib bo‘lmaydi, “uni tarixiy mavjud bo‘lgan qadriyatni o‘rganmasdan turib, tarixdan tashqarida deb bo‘lmaydi”²⁵⁰. Ilgaridan Kamyu – antropologik mohiyat tushunchasiga – axloqiy qadriyatlarning birinchi asosi zaminiiy, dunyoviy bo‘lishi shart. Shu bilan bir qatorda, metafizik mutlaq, o‘zgarmas – abadiy xususiyatga ega bo‘lishi kerak, hamda alohida shaxsga nisbatan va insoniyat tarixiga nisbatan ham transsendal bo‘lishi kerak.

Gumanistik axloqni notarixiy va tarixdan tashqaridagi hodisaligiga urg‘u berib, Kamyu o‘zining ilgari “absurdlik” ta‘limotidan voz kechadi. U nitsshe-karamazovcha hamma narsa mumkin bo‘lgan axloqi bilan bir xil belgiga ega bo‘lmagan, harakatchan axloq o‘rtasidan ehtiyotkorlik bilan barobarlik chizig‘ini o‘tkazadi. U o‘zida insoniy tarixning hamma chizgilarini, belgilarini, hodisalarini qamrab oladi.

Haqiqatdan ham, ilmiy etnografiya va tarixiy antropologiya uchun bugungi kunda xulqlar va axloqiy-ontologik tamoyillar o‘zgaruvchan sivilizatsiyalarda turlicha bo‘ladi. Bunga qo‘shimcha sifatida, axloq tarixni mahsuli sifatida ochiqdan ochiq tan olinishi, ma‘naviy tuzilmalarning o‘rnatilgan ijtimoiy-tarixiy o‘zgarmas manbalariga tayanmaydi. Shu jumladan, asrlar davomida ishlab chiqilgan, “metatarixiy” va umuminsoniy – ezgulik va yovuzlik haqidagi tushunchalar, insoniy jamiyatning talab-eh-tiyojiga qarab moslashadi, bu narsa tarixda ham kundalik hayotda ham sodir bo‘ladi.

²⁵⁰ Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. –М.: Политическая литература, 1990. – С. 651.

Ana shu turli yo'nalishga ega bo'lgan hodisalarni axloqiy harakat uchun yagona asosini topish, mushkul masala hisoblanadi, bu yerda, albatta, ziddiyatlar ham uchraydi. Biroq to'xtovsiz ravishda bor imkoniyatlardan yaxshirog'ini izlash, ilgari berilmagan, ularni kelishtirib bo'lmasa ham, xususan, ana shuning o'zi ham tarixiylik ruhiyatiga yo'g'rilgan o'zini anglovchi ong uchun axloqiy xulqning erkinligi hisoblanadi. Bu esa o'z o'rnida, xulqiy tanlov uchun katta sinoat maydoni bo'lib xizmat qiladi, natijasi noma'lum tavakkal bo'ladi, jiddiy mas'uliyatni o'ziga qamraydi, ba'zida shaxsning o'zi uchun ham ayanchli bo'lishi mumkin.

Kamyu "Isyonkor inson"ni yozishga kirishganda "Vabo"dagi (1947) nitsshecha iroda hukmronligi ta'siridan, hayotiy vaziyat ziddiyatlaridan o'zini kafolatlab qo'yishni xohlaydi, "xudosiz ham muqaddas"likka erishish mumkin. Lekin bunday iqrorнома "murdalarning ustida turgan, qonli falsafa o'zini o'zgacha ko'rsatishi" [7, 485] – fashizmning bosqinchiliklari oldida o'zini oqlolmaydi. Bunday xavfli holatlarni xotiradan ko'plab topish mumkin, ular tarix tomonidan moziydan ham, hozirda ham bir-biriga zid keladigan xislatlarni keltirish mumkin. Shunda mutafakkir Kamyu tafakkur ustaxonasida yaratilgan antropologizmdan transsendental nisbiy tarixga oid qadriyat-tumoriga ega bo'lishni xohlaydi. Antropologizm – muqaddaslikni dunyoviy lashgan shaklidir. Bu shakl mutlaqlik ko'rinishida "inson tabiati"ni tashkil qiladi.

Shunday qilib, dahl qilib bo'lmaydigan axloq asoslarini yaratish borasida Kamyu oxirigacha boradi. Buning uchun u o'z tafakkurlash tarzidan to'liq foydalanadi. Zero, "Isyonkor inson"da o'ziga teng mutlaqlik mohiyati nomidan gapiradi. Mutlaq qadriyatlarni e'lon qiluvchisi sifatida Kamyuga ixtiyoriy yoki noixtyoriy bo'lgan aqliy chekinma kerak bo'ladi: o'ylovchining o'zi metafizik ustivorlikni bo'yniga olishi kerak bo'ladi, u o'zgaruvchan hayotiy nisbatlardan tashqarida, qaynoq ehtiroslardan xoli bo'lishi kerak – u oquvchan tarixdan ham tashqarida bo'lishi kerak. Bunda u yuqorida yoki chetda turganday bo'ladi.

Kamyu o'zining falsafiy refleksiya tuzilmasi sinoatlarini ochadi; shunday yozadi: "Isyonkor tarixga bo'ysunishdan yiroqda turadi, uni tan olmaydi, o'z tabiati haqidagi tasavvuri nomidan ularni inkor qiladi. U o'z qismatini tan olmaydi, uning qismati tarix tomonidan aniqlab bo'lingan. Adolatsizlik, hayotning oquvchanligi, o'lim tarix orqali namoyon bo'ladi. Ularni inkor qilish bilan birga, tarixni ham inkor qiladi" [7, 653]. Bunday tarix bilan olib borilgan "bahs" faqat shunda mumkinki, qachonki "inkor etuvchi" nodunyoviy bo'lgan ko'rinishda bo'lsa, hech narsa bilan ifloslangan bo'lmasa, o'z ko'rinishidan "ilohiy" pok bo'lsa, mohiyatidan – nurli *Haqiqatga* o'xshasa, tarixdan ko'tarilishiga sazovor bo'lgan bo'lsa yoki undan tushib qolgan bo'lsa. Bunday qalbni qutqaruvchi o'z-o'zini yupatishlar bo'lishi mumkin emas, aqlga kelsa ham amalga oshmaydigan ideal – timsoldir.

Shunday qilib, Kamyuning axloqiy gumanizmi "Isyonkor inson"da ham, uning oxirgi ko'rsatmalarida ham falsafiy antropologiya bilan mustahkamlanadi. Bu esa bizning kunimizda e'tiqodiy tafakkur tuzilmasini qayta tiklashga qilingan harakatga o'xshaydi. Unda eskirib qolgan, mistik-afsonaviy qobig'idan voz kechiladi. Xudoni yo'qligidan qiynalgan kamyucha e'tiqodsizlik bo'shliqni hosil qiluvchi noaxloqiy ziddiyatlardan, yana qaytadan dunyoviy muqaddaslik vujudga keladi.

Kamyuning "Isyonkor inson"i agar uni chuqur tahlil qilinsa, uning asosini "inson tabiati" nomli "muqaddas ruh" tashkil qiladi. Uning onto-antropologiyasi mohiyatan ilohiydir, shuning uchun ham uni ehtiyotkorlik bilan qayta nomlab, onto-ilohiylik, deb nomlasa ham bo'ladi. Har holda u XX asrda tarixiy falsafiy antropologiyani o'ziga jalb qilgan haqiqatlardan biridir. U bir tomondan mustahkam bo'lish e'tiqodiy ontologiyaga tayansa, ikkinchi tomondan xristianlik aqidalaridan kuch oluvchi axloqiylikka suyanadi.

Demak, "Isyonkor inson"ga sarflangan mehnat, axloqiy gumanizmni yaratishda mushkul vazifani hal qilishga qaratilgan maqsad Kamyuning shaxsiy hayoti yo'lida, murakkab qarashlarida yo'l boshlovchi mayoq rolini o'ynadi. Kamyu hech ham adashmaydi, qachonki, o'z o'g'itlarini "tarixni yaratuvchilariga" yo'lla-

ganida. Negizida esa, unga “chidash orqali” bo‘ysunish tuyg‘ulari yotadi. Buni mutafakkirning o‘zi ham tan oladi: “mening isyonim asosida bo‘ysunish mudrab yotadi”²⁵¹.

Gabriel Marselning falsafiy asarlari qat‘iy mantiqiy qoidalarga bo‘ysinmaydi. Hattoki, “Borliq sinoati” nomli asari falsafiy umumlashtiruvchi asar bo‘lsa ham, undagi g‘oyalar biridan ikkinchi kelib chiqmaydi. O‘z asarlarini lavhaviy xususiyatini Marsel bevosita fikrni kelishi, shaxsiy kechinma tajribasi bilan bog‘laydi. Uning nuqtayi nazaricha, falsafiy ta‘limotning tizimliliigi – tajribadan uzoqlashishga olib keladi, o‘z manbasidan uzilib qoladi. Bu yo‘lni deduktivlik tamoyiliga asoslanib rivojlantirish xatolikka olib keladi. Lekin faylasuf tomonidan ana shu lavhaviylikni, plyuralizmni yoqlanishi, haqiqiy voqelikni kuzatayotganda, o‘zining tubidagi bog‘liqligida, yaxlitligida namoyon bo‘ladi.

Tajriba haqida gapirib Marsel, uni ilmiy-materialistik talqin qiluvchilar bilan munozaraga kirishadi. Uilyam Jeymsning “radikal (qat‘iy) empirizmi” ruhidagi va zamonaviy fransuz falsafasidagi fideistik g‘oyalarga qarshi fikr bildirib Marsel tajribani “kengaytirish”ni taklif qiladi. Falsafa ana shu tajribaga asoslaniishi kerak. E’tiqod bilan ilmiy verifikatsiyani (tabaqalashtirishni) zid qo‘yilishini, faylasuf qoralaydi.

Marsel diniy tajribaga nisbatan “radikal (qat‘iy) qarshi chiqish”dan voz kechishga chaqiradi. Uning o‘rniga “nihoyatda kamsuqum va bevosita tajribaga murojaat qilish zarur. Ilgari falsafa bu borada adolatsiz bo‘lgan. Ba’zida ularni qoralagan, ba’zida ularga mantiq qonunlarini tatbiq qilib, noqonuniy tafakkurlashtirib yuborgan”²⁵². Aslida, Marsel taklif qilayotgan tajribani “kengaytirilishi”, uni irratsional–fideistik maydonini qisqartirishni nazarda tutadi. Chunki bevosita tajribaga shaxsning hissiyoti va shaxsiy kechinmalari kiradi, u ko‘pincha diniy ruhda bo‘ladi. Aynan ekzistensial falsafa shunday tajriba ustida qurilishi shart, deydi faylasuf.

²⁵¹ Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. –М.: Политическая литература, 1990. – С. 655.

²⁵² Marsel G. Etre et Avoir. – Paris. 1935. – P. 16.

Marsel “Men kimman?” degan savolga javob topishni falsafani asosiy vazifasi qilib qo‘yadi. Ushbu masala unda birinchi jahon urushi davrida bedarak yo‘qolganlarni topish byurosida ishlashi natijasida ko‘ndalang bo‘lib turadi. Marsel spiritizm (ruhlar haqidagi ta‘limot) bilan qiziqadi. Urushning ommaviy fojialari inson uchun eng yaqin kishilarini yo‘qotish hissi qanchalik iztirob keltirishini, bu yo‘qotish uning butun borlig‘iga katta ta‘sir qilishini kuzatadi. Bu holat insonni *o‘rab* turgan tirik odamlardan ko‘ra kuchliroqdir.

Shunday sharoitda, tabiiyki, savol tug‘iladi: inson uchun mavjud bo‘lish nimani anglatadi yoki *o‘zgalarning* mavjudligi nima, uning mavjudligi *o‘zgalar* uchun qanchalik ahamiyatli? Inson doim boshqalar bilan muloqotda bo‘ladi. Marsel fikriga ko‘ra, bu muloqot shaxsiy tajribani natijasida sodir bo‘ladi, uning uchun hech qanday isbot talab qilinmaydi. Shuning uchun ham boshqalarning u haqidagi tasavvuri, insonni befarq qoldirmaydi. Marselning hamma dramalarini asosida nizolar yotadi. Bu nizolar insonni *o‘zi* haqidagi fikri bilan boshqalarning shu inson haqidagi fikri tufayli kelib chiqadi. Muallif bu nizolar *o‘rtasida* orbitr bo‘lishni istamaydi. Bu nizo natijasida inson shaxsiy tasavvurini *o‘zgartirishi* kerak bo‘ladi, haqiqiy borlig‘iga xiyonat qilayotgandek tuyuladi.

Ana shu asoslar Marselni quyidagi xulosaga olib keladi, inson shaxsi uning individual borlig‘i bilan aynan bir bo‘lmaydi. Har bir inson *o‘zining* shaxsiy qobig‘idan chiqib ketadi, atrofdagilarning u haqidagi fikrlariga qarab yashashga majbur bo‘ladi. Ana shu mavjudlik *intersubektivlik* deb ataladi, bu inson haqiqiy borlig‘i hisoblanadi. Darhaqiqat, bu shunday ta‘rifki, unda hech qanday aniq chegara bo‘lmaydi. Marsel inson shaxsini “fenomenologik sharhlab”, uni ekzistensial tajriba qobig‘iga *o‘rab* qo‘yadi, insonlarning fikri rost yoki yolg‘onligini ahamiyatsiz qilib qo‘yadi. Uning teatri *o‘lik* odamlar bilan to‘ladi. Tiriklar *o‘liklarning* xotirlash bilan yashaydi.

Marsel ta‘limotida axloqiy masalalar asosiy *o‘rinni* egallaydi. Uning diqqat markazida shaxsiy-ruhiy munosabatlar birinchi *o‘rinda* turadi. Chunki hozirgi jamiyatda bu munosabatlar buzilib

ketgan, lekin ularni qayta tiklash zarur, shunda inson to'liq borlig'i namoyon bo'ladi. Marsel axloqiy nigilizmni tanqid qiladi. Inson iztirobidan, kechinmalaridan *o'tmagan* axloqiy normalarga rioya qilish yaxshi oqibatga olib kelmasligi haqida ham gapiradi.

Intersubektivlik tushunchasi Marselning axloqiy mulohazalarda aniqlovchi rol *o'ynaydi*. U shuni ta'kidlaydiki, agar inson boshqa odamlarga bamisoli tashqi obyektlar sifatida tashqaridan qarasa, ularga befarq bo'lsa, axloqiylik haqida ham gapirib bo'lmaydi. Marsel fikriga ko'ra, boshqa odam xuddi *o'zgakdek* qabul qilinishi kerak emas, balki "u" ham "*o'zingning*" ichki meningdek bo'lishi zarur. Marselning har bir asari fojiviy yolg'izlikni yengib *o'tishga* qaratilgan, shunda inson qalbining tushunarsizligi yo'qoladi.

Ma'naviy begonalikni Marsel diniy e'tiqod orqali hal qilish mumkinligi haqida gapiradi. Intersubektivlikni eng yuqori shakli xudoga bo'lgan e'tiqodda namoyon bo'ladi. Mazkur insonning borligi, boshqa insonlarni xudoga bo'lgan e'tiqodida namoyon bo'ladi. Shunday qilib, Gabriel Marsel fransuz ekzistensializmining asoschisi hisoblanadi. Uning ekzistensial falsafasi Birinchi Jahon urushi arafasida shakllandi. Fransuz ekzistensializmining diniy jihatlari Marselning falsafiy qarashlariga borib taqaladi.

Barcha ekzistensialistlardan Marsel Kyerkegor ta'limotiga hammadan yaqinroq turadi. Marselning fikricha, falsafa fanga qarama-qarshi turadi, u obyektlar olamni *o'rgansa*-da, lekin ekzistensial tajribaga, ya'ni shaxsning ichki ruhiy hayotiga daxl qilmaydi. Ekzistensial tajriba *o'z* mohiyati jihatdan irratsional bo'lib, unda "sir-asror" bordir va bu "sir-asror"ga shaxs "jalb etilgandir", binobarin, u e'tiqod mavzuyi bo'lib xizmat qiladi. Marselning fikricha, xuddi ekzistensial tajriba orqali xudoni payqash mumkin, shuning uchun xudo borlig'ini ratsional isbot qilishlardan voz kechish kerak bo'ladi. Marselning etikasi taqdiri azal va iroda erkinligi haqidagi katolik ta'limotga asoslanadi.

Falsafaning asosiy masalasini Marsel "men kimman?" degan savolga javob qidirishda ko'rgan. Bu masala uning spiritizm

(ruhiylik) bilan qiziqishi natijasida yuzaga keldi. Shuningdek, Marsel birinchi jahon urushi davrlarida daraksiz yo'qolganlarni qidirish faoliyati bilan shug'ullangandan so'ng bu yanada kuchaydi. Urush davridagi ommaviy fojialar shuni yaqqol namoyon qildiki, inson ongida yaqinlari haqidagi sog'inchli fikrlar unga katta ta'sir ko'rsatadi, ular vafot etgan bo'lsalar ham. Zero, tirik odamlar uning uchun ahamiyatsiz bo'ladi. Xuddi shunday sharoitda tabiiy savol tug'iladi: inson uchun boshqalarning mavjudligi yoki mavjud bo'lmasligi nimani anglatadi, insonning mavjudligi boshqalar uchun qanday ahamiyatga ega? Zero, inson doimo boshqalar bilan muloqotda bo'ladi. Bunda boshqalarning u haqidagi tasavvuri, o'zini anglashida zarur rolni o'ynaydi. Marsel uchun bunday mavjudlik har bir insonning bevosita tajribasidan kelib chiqadi, u isbot talab qilmaydi. Marselning fikriga ko'ra, insonlar o'rtasidagi munosabatlardagi nizolarning sababi, insonni o'zi haqidagi fikri bilan, u haqidagi birovlarni fikri o'rtasidagi keskin farq bo'lganidan kelib chiqadi. Muallif ular o'rtasida hakamlik qilishdan bosh tortadi. Buni natijasida inson o'zi haqidagi tasavvurini o'zgartiradi. O'z borlig'ining haqiqiylikini anglay olmay chuqur iztirob chekadi.

Yuqoridagi mulohazalar asosida Marsel bir xulosaga keladi, inson shaxsi uning individual borlig'iga aynan mos tushmaydi. Har bir inson uning chegarasidan chiqadi. O'ziga xos tarzda atrof-dagilarning tasavvurlari timsolida mavjud bo'lishga intiladi. Bunday mavjudlikni Marsel intersubektivlik (botiniylik) deb ataydi va u shaxsning haqiqiyatini belgilaydi. Darhaqiqat, bu belgilar shaxsni aniq chegaralarini ko'rsatmaydi, mavhum tus oladi. Demak, Marselning shaxs tushunchasi mutlaq relyativizmga asoslanganligi shubha tug'dirmaydi. O'zining "fenomenologik sharhlovini" ekzistensial tajriba bilan chambarchas bog'lab, Marsel insonlarni muayyan shaxslar haqidagi haqiqiy yoki yolg'on tasavvurlari o'rtasidan farq o'tkazmaydi. Bu esa insonlarni obyektiv borligi yoki obyektiv yo'qligi o'rtasidagi chegarani yuvib tashlaydi. Uning teatri o'liklar bilan to'la, ular faqat xayolot olamida mavjud. Shunday xayollar insonning

ruhiy olami uchun katta ahamiyatga egaligini Marsel inkor qilib bo'lmaydigan dalillar bilan asoslaydi. U obyektiv voqelik bilan subyektiv voqelikning ontologik mavqeyini tenglashtirib, xato xulosaga keladi. Bu ikki tushuncha "dahldorlik" termini bilan belgilanadi. Bu bilan "ko'rimsiz dunyo"ni real mavjud degan xulosaga asos yaraladi. Bu Marsel uchun tanaga ega bo'lmagan ruhlar sifatida namoyon bo'ladi, bunga ilohiy ruh ham kiradi.

Insonni mavjud bo'lgan tana va ruhning birligi yoki "ruhlangan" borliq sifatida tasavvur qilib Marsel, inson tanasining o'zi nima ekanligini tushuntirishga intiladi. Tananing tabiiy-ilmiy ta'rifi faylasufni qiziqitirmaydi, ular tana obyekt sifatida olinganda o'rganilgan. Marsel fenomenologiya pozitsiyasida turadi. Uning "mening tanam" iborasi bevosita tajriba sifatida ifodalanadi. Marselning ta'kidiga ko'ra, tanaga nisbatan "mening narsam" yoki "meniki" degan iborani qo'llab bo'lmaydi, ya'ni tashqi jihatdan tegishli bo'lgan narsadek. Tanaga inson qo'llanadigan bir aslaha sifatida qarash yaramaydi, lekin u shunday vazifani barjaradi. Marselning fikriga ko'ra, ega bo'lishlik termini tanani xarakterlashga to'g'ri kelmaydi. Borliq tushunchasini belgilaydigan bunday termindan voz kechish lozim. "“Mening tanam” deganda, bu “mening o'zim” nazarda tutiladi. ... Mening tanam meniki hisoblanadi, men bilan tanam o'rtasida hech qanday interval yo'q, men uchun u obyekt bo'la olmaydi, chunki men tanam orqali mavjudman, tanamda mavjudman”²⁵³. Ana shu ruhiy-jisimiy borliq Marsel uchun mavjudlikni (ekzistensiyani) anglatadi.

Marselning tana va ruhning shunday munosabati haqidagi fikriga qo'shilish mumkin. Lekin insonlar xuddi shunday taassurot bilan cheklanganida, ular o'zlarining na tanasi, na ongi haqida hech qanday tasavvurga ega bo'lmas edilar. Ilmiy bilim chuqurroq rivojlanib, inson tanasining moddiy tuzilishini umumiy tarzda tushuntirib berdi, ongni ham ijtimoiy faoliyat va mehnat jarayonining mahsuli ekanligini ko'rsatib berdi. Shu haqiqatlar ekzistensial tajribaning hosilasi emas. Bular fanni

²⁵³ Marsel G. Le Mystere de l'Etre. – Paris, 1951. – P. 238.

“muammolashtiradi” va cheklanganlikni ko‘rsatadi. Lekin bu zarurat Marsel tomonidan inkor etiladi. Uning “fenomenologik sharhlovi” natijasida tana nomoddiy, nojismaniy bo‘lib qoladi. Subyekt tomonidan qabul qilinadigan insoniy tana obyektiv mavjudlikdan ongning mahsuliga aylanib qoladi. Inson esa moddiy (tabiiy va ijtimoiy) determinantlar zanjiridan sun‘iy ravishda uzib olinadi.

Zotan, Marsel doimo insonni u yashayotgan dunyoga va boshqa odamlarga nisbatan “dahldorligi” haqida ta’kidlasa ham, insonni dunyo bilan bo‘lgan munosabati bir yoqlama talqin qilinaadi. Bu shuning uchun sodir bo‘ladiki, dunyo Marsel tomonidan obyektiv voqelik sifatida emas, balki inson ongiga bog‘liq bo‘lgan mavjudlik sifatida ko‘riladi. Berklicha subyektiv idealizmdagi “mavjudlik – demak, taassurot olish” degan formulani tanqid qilib, Marsel ta’kidlaydiki: “Empirik idealizm uchun yagona ahamiyatli va yagona mumkin bo‘lgan uzil-kesil javob – bu agar narsalarni men qabul qilmasam, ular mavjud bo‘la oladimi? – haqiqat shundaki, ular faqat shunday sharoitda, shunday narsalar bo‘la oladi”²⁵⁴. Qabul qilish mavjudlikning sharti sifatidagi bu tezis bergsonchilikka borib taqaladi. Lekin Marsel narsalar va qabul qilish o‘rtasidagi muammoli munosabatni yanada ilohiylashtirib yuboradi. Bu yerda gap subyektning nuqtayi nazari haqida ketyapti. Chunki u dunyoni botinan o‘zi bilan bog‘langan holda ko‘rishi mumkin yoki o‘zidan ajratilgan holda mustaqil mavjudlik shaklida ham talqin qilishi mumkin. Shunday ma’nodan, Marsel fikriga ko‘ra, ziddiyat-paradoks sodir bo‘ladi, bu paradoks obyekt mavjudligini asosida yotadi: “men haqiqatan obyekt haqida o‘z tasdig‘imga ko‘ra fikrlayman, u menga suyanmaydi, men unga suyanmayman”²⁵⁵.

Demak, Marsel shunday qarorga keladi, hissiyotni tashqi narsadan kelayotgan “sado” sifatida qabul qilib bo‘lmaydi. Organizm “ikkilamchi” refleksiya yordamida ichidan qabul qilin-

²⁵⁴ Marsel G. *Essai de philosophie concrete*. – Paris, 1951. – P. 36.

²⁵⁵ Marsel G. *Essai de philosophie concrete*. – Paris, 1951. – P. 35-36.

sa, unda Marselning fikriga ko'ra, hissiyot ikkita mustaqil mavdudlik "markazlari" o'rtasida "kommunikatsiya (munosabat)", ya'ni aloqa shakli bo'la olmaydi. Aksincha, bu shaxs faolligining hosilasidir. "U bevositalikdir, u har qanday talqin va har qanday kommunikatsiya asosida yotadi, inchunun uning o'zi talqin ham, kommunikatsiya ham bo'lmaydi"²⁵⁶. Demak, Marsel tomonidan bilishda subyektning faolligi bir yoqlama talqin qilinadi, dunyo inson ijodining mahsuli sifatida namoyon bo'ladi. Shu asosda subyekt erkin borliq deb ataladi yoxud sodda qilib "erkinlik" deyiladi.

Marsel e'tiqodli nasroniy sifatida cherkovning hamma aqidalarini qabul qiladi, lekin ularni aqlga muvofiq tarzda asoslab berishga qarshi chiqadi va bunday ishni samarasiz deb hisoblaydi. Bu xudoning mavjudligini an'anaviy tarzda isbotiga ham tegishli bo'ladi. "Diniy tajriba" "guvohlik" tushunchalari Marselning diniy e'tiqod hodisasida asosiy rol o'ynaydi. Uning fikriga ko'ra, bevosita diniy tajribaga ega bo'lmasdan turib, xudoga ishonaman deb bo'lmaydi. Bunday qobiliyatga faqat e'tiqod qiluvchilar qodir. Ular xudo mavjudligiga haqiqiy guvoh bo'ladilar. Protestanchilik va katolik modernizmiga yaqin bo'lgan Marselning ta'kidlashicha, tarixiy rivoyatlarni, an'analarni, tashqi nufuzni diniylikning guvohlari deb bo'lmaydi. Xudo faqat ichki tuyg'uda "tirik xudo" sifatida mavjud bo'ladi. U ilohiyotshunos va faylasuflarning ratsional xudosiga qarama-qarshi, ziddir.

Fenomenolog sifatida Marsel o'z diqqatini inson e'tiqodining mazmuniga qaratadi. Faylasuf diniy e'tiqod jarayonida xudo yuksaklik sifatida namoyon bo'lishiga ishora qiladi. Shu bilan birga xudo insonga eng yaqin turgan borliq bo'ladi. Insonning kimligi faqat unga ayon. E'tiqod qiluvchini xudoga munosabati intersubektivlikning va muhabbatning yuksak cho'qqisi sifatida xarakterlanadi. Xudo esa engyuqori "U"da namoyon bo'ladi, faqat u bilan birga inson kamolga erishadi. Bunda Marsel insonning xudo haqidagi tasavvuri shaxs ongidan tashqarida, unga bog'liq bo'lmagan mavjudlikka to'g'ri kelishi haqidagi masalani

²⁵⁶ Marsel G. Essai de philosophie concrete. – Paris, 1951. – P. 43.

inkor qiladi. Zotan, faylasufning xudoga bergan ta'riflari, uning obyektivligini tasdiqlaydi. Masalan, u ruhlarning "ko'rinmas dunyosi"ni mavjudligi haqida gapiradi. Ruhlar olamida eng yuksak joyni xudo egallaydi. Ana shu dunyoning "evrilishi" inson qalbiga kiradi. Lekin bu faqat qalb o'z eshiklarini "ochgandagina" mumkin bo'ladi. Umuman olganda, Marselning fikriga ko'ra, xudo subyektivlashtiriladi. Uning mavjudligi, o'lgan odamlarning mavjudligi bilan bir darajaga qo'yiladi, ya'ni bu tirik odamlar ongida yashaydi.

Shunday qilib, xulosa qilamiz. Gabriel Marsel ijodiy faoliyatida juda ko'p asarlar yozgan bo'lsa ham, lekin hech bir asari bir-biridan mantiqiy kelib chiqadigan yaxlit konsepsiya ko'rinishida bo'lmaydi. Hattoki, uning so'ngi "Borliq sinoati" asari ham bu qoidaga bo'ysunmaydi. O'z asarlarini fragmentar-lavhaviy shaklini Marsel shunday tasvirlaydi, ya'ni falsafasining mohiyati shakliy jihatdan "konkretlik" va bevosita o'z tajribasi bilan bog'liq holda ifodalanadi. Faylasufning nuqtayi nazaricha, falsafiy ta'limotlarning tizimli tarzda bayon qilinishi faylasufni o'z tajribasidan uzoqlashganidan dalolat beradi. O'z tajribasidan uzoqlashgan faylasuf ta'limotini deduktiv ravishda rivojlantirishi xatoliklarga olib keladi.

Marsel o'z ta'limotini yaratishda plyuralizm pozitsiyasida turadi. O'z qarashlarini lavhaviy shaklda ifodalasa ham, lekin ichidan real borliq bilan chambarchas bog'liq bo'ladi. Tajriba tushunchasini talqin qilishda Marsel, uni ilmiy-materialistik talqin qiluvchilar bilan bahsga boradi. Marsel Uilyam Jeymsning "radikal empirizmini" ma'qullaydi, bu tajriba fransuz falsafasida keng yoyilgan edi.

Marsel tajribani cheksiz "kengaytirilishini" talab qiladi, chunki har bir faylasuf o'z tajribasiga suyangan holda ta'limotini yaratishi kerak. E'tiqod va ilmiylik o'rtasida ziddiyat bo'lishi kerak emas. Marsel diniy tajribaga nisbatan "radikal qarshi turish"dan voz kechishni²⁵⁷ va "muayyan bevosita tajribaga" murojaat qilishni talab qiladi. Hozirgacha unga (shaxsiy tajribaga) munosib

²⁵⁷ Marsel G. Etre et Avoir. – Paris. 1935. – P. 16.

diqqat qaratilmagan, chunki u juda soddalikda ayblangan yoki haddan ziyod tafakkurga bo'ysundirilib, o'z qoidalariga bog'lab qo'yilgan²⁵⁸. Lekin Marsel tomonidan targ'ib qilinayotgan tajriba irratsional-fideistik tus oladi. U bevosita tajriba deganda, shaxsning hissiy tajribasini nazarda tutadi, ularga diniy ruh beradi. Aynan shunday tajriba asosida Marselning ekzistensial "konkret" falsafasi bino bo'ladi.

Har bir inson o'z mavjudligini tan oldirishga va erkin bo'lishga intilib yashaydi. Bulardan birinchisi bu boshqalar uni tan olishi, hurmat qilishi, e'tibor berishi, qolaversa, yuksaklarga ko'tarilishini istashini bildirsa, ikkinchisi o'z xatti harakatini o'zi belgilashini, so'z erkinligini, taqdirini belgilashini yoki ixtiyor erkinligini bildiradi.

Asosan mana shu ikki bosqichda inson "axloq" degan tushuncha bilan to'qnashadi. Ayrim insonlar uni yaxshi kutib oladi, ba'zilar esa uni inkor qilishga harakat qiladi. Lekin shuni unutmash kerakki, inson ijtimoiy mavjudot. Shunday ekan, u ko'pchilik tan olgan axloqiy normalrni inkor qilolmaydi.

Ayni mana shu muammolar natijasida XIX asrning 40–50-yillarida ekzistensializm oqimi vujudga keldiki, bizning hozirgi asosiy maqsadimiz ham shu oqim vakili bo'lmish fransiyalik faylasuf va yozuvchi J.P.Sartr diniy va axloqiy qarashlarini hozirgi turmush sharoitimizdagi axloqiy va diniy me'yorlar bilan qiyosiy bayon qilmoqdir.

J.P.Sartr fikrlarining markazida "odam erkin yashashga mahkum" degan g'oya turadi. Bundan ko'rinadiki, u erkinlikka katta ahamiyat bergan. Va o'z navbatida uni ikkiga bo'lganini ko'rishimiz mumkin. Bular tashqi va ichki erkinliklardir. Buni biz uning quyidagi fikrlarida ko'rishimiz mumkin: "Tabiatdagi erkinlik zaruriyatga bog'liq bo'lib, uni anglash natijasida shakllanadi. Insonning ichki olamidagi erkinlik uning ichki mohiyatidan kelib chiqadi va faqat ayrim vaziyatlarda namoyon bo'ladi"²⁵⁹.

²⁵⁸ Marsel G. Etre et Avoir. – Paris. 1935. – P. 16.

²⁵⁹ Falsafa. Qomusiy lugat (Tuzuvchi va mas'ul muharrir K.Nazarov). – Toshkent: Sharq, 2004. – B. 358.

U bu fikrlarini davom etib, “albatta, erkinlik insonning belgisi sifatida boshqalarga bog‘liq emas, biroq harakat boshlandimi bas, men o‘z erkim bilan birgalikda boshqalarning erkinligini ham xohlashim shart” deb ta’kidlaydi.

Madomiki, inson azaldan erkin yashash uchun yaratilgan ekan nega u butunlay erkin bo‘la olmaydi? Buning boisi shundaki, erkin yashash insondan katta mas’uliyatni talab qiladi. Mutelikda yashashga o‘rgangan kishilar biron-bir topshiriqni ado etishni mas’uliyat deb tushunadi. Aynan mana shu joyda u diniy kitoblardan Ibrohim payg‘ambar va uning o‘g‘li hodisasini misol tariqasida keltirib o‘tadi. “Muqaddas kitoblarda zikr qilinishicha, Ibrohim payg‘ambar o‘z o‘g‘lini Xudo yo‘lida qurbon qilishi zarur edi. Farishta bu haqida xabar berganida u zot hech ikkilanmay o‘g‘lining bo‘g‘ziga pichoq tiraydi. Chunki u o‘zini Xudo oldida mas’uliyatli deb biladi. Uning fikricha, Ibrohim payg‘ambar nazarida hayot va borliqning yakka-yu yagona hukmdori Xudodir. Agar u o‘z qilmishi va kelajak uchun mas’ul bo‘lganida o‘z o‘g‘lini o‘zining erkin yashash huquqini himoya qilgan bo‘lardi.

Bu fikrlari bilan u o‘sha davrdagi diniy (nasroniy) qadriyat va an‘analardan jamiyatni qutqarmoqchi bo‘ladi. Ya’ni uning fikricha, bu qadriyatlar kishilar hayotini boshqarishga davogar axloq hodisasidir. Ular insonni erkini cheklaydi. “Nima qilishingizni sizga hech kanday umumiy axloq ko‘rsata olmaydi, dunyoda bunday nishona yo‘q”²⁶⁰. Agar shunday axloq va nishona bo‘lganida bormi, insoning xatti-harakati va erki ularning doirasidagina mavjud bo‘lardi. Masalan: hozirgi insoniyat qabul qilgan axloqda o‘g‘rilik qilish, birovni haqqini yemaslik, zo‘ravonlik taqiqlangan bo‘lsa-da, lekin amalda insoniyat bu illatlarsiz yashay olmaydi, ya’ni bu illatlar insoniyat atributiga aylanib qolmoqda.

Nafaqat J.P.Sartre, balki har bir inson o‘ziga umumiy axloq bormi degan savolni qo‘yib va o‘z hayotida davomida yashayotgan muhitidan qidirar ekan, uni faqat so‘zlardagina, ya’ni nazariyasini topishi mumkin. Amaliyotda insonlar umuman

²⁶⁰ Alimasov V. Falsafa yoxud fikrlash chanqog‘i. –Toshkent: Falsafa va huquq, 2007. – B. 100.

boshqacha harakat qiladi. Holbuki, ko'chadagi ayrim maslahatlar, teledasturlar, radiodasturlar, gazeta jurnallardagi didaktik maqolalar, diniy kitoblar va ma'ruzalardagi pandnomalar-u nasihatlar shu zamon va ana shu makongagina tegishli ekanligini mualliflarning o'zlari ham inkor qilolmaydilar.

Aynan mana shu jihatlarni o'ylaydigan bo'lsak amaliy axloq ba'zi bir mayda-chuyda xatti-harakatlarimizdan boshqa joyda ko'zga ilinmaydi. Bu mayda-chuyda axloqiy harakatlarga kundalik salom alik, sevish sevilish (vaqtincha bo'lsa ham), muomalada xushmuomalalik (odamiga qarab albatta), bir-birimizga hurmat (zaruriy vaqtlarda) va boshqalar. Bu xatti-harakatlarni ba'zilarini refleks bo'lib, qolgani uchun bajarsak, ba'zilaridan o'ta manfaatdor bo'lganimiz uchun va qolganlrini esa Nitsshe ta'kidlaganidek, o'zimiz axloqiy bo'lishimiz uchun emas, balki boshqalar bizni axloqsiz deyishidan qo'rqqanimizdan bajaramiz. Mana shularni hisobga olmaganda, biz deyarli "axloqiy mavjudot" degan ta'rifga loyiq emasmiz. Demak, insoniyat yuqorida ta'kidlab o'tilganidek, o'ziga balandparvoz ta'riflar-u baho berishdan nariga o'ta olmayapti. Balki shunaqa mukammal axloqli bo'lib yashashni orzu qilishning o'zi bizni boshqa mavjudotlardan ustunligimizni belgilab berar. Bu jihatlarga tarixiy dalillarga ko'ra, insoniyat minglab yillar oldin alohida ahamiyat berganga o'xshaydi. Bunga yaqqol dalil sifatida Avestodagi "ezgu fikr", "ezgu so'z" va "ezgu amal" konsepsiyalarini ko'rsatish mumkin. Bu fikrlarning kelib chiqish sababi ham o'sha zamonlardagi so'z bilan amalni bir-biriga mos tushmagani va yoki fikr bilan so'zni bir-biriga to'g'ri kelmagani bo'lsa ajab emas. Aynan axloqiy normalar ham bizlarga axloqsizligimizni eslatib turish uchun ham yaratilgan bo'lsa kerak.

Endi mavzuga qaytadigan bo'lsak, J.P.Sartr umuminsoniy axloqni inkor qilar ekan u o'z fikrlarini "inson bu dunyoda o'z holi-ga tashlab qo'yilgan" degan qat'iy hukm yordamida isbotlashga harakat qiladi, ya'ni inson bu dunyoda erkin uni boshqaradigan o'zidan boshqa hech narsa yo'qdir. Demak, bundan kelib chiqadiki qaysi axloqni tanlashda ham u erkindir. Inson xohlagancha axloqli bo'lishi va yoki o'shancha axloqsiz bo'lishi mumkin va bu

faqat uning o'zigagina bog'liq. Bu payg'ambarimiz (s.a.v.)ning "nimaniki o'zingizga uyat bilmasangiz, shuni bajaravering", degan gaplariga juda yaqindir.

J.P.Sartr bu erkin tanlov g'oyasini ilgari surar ekan, har bir inson bu tanlov jarayonida nafaqat o'zini, balki butun insoniyat axloqini belgilashini alohida ta'kidlab o'tadi. U bu xulosalarga Xaydeggerning ta'limoti orqali keladi. Buni u quyidagicha tushuntiradi. "O'z holiga tashlab qo'yilganlik haqida gapirar ekanmiz, biz faqat Xudo yo'q va barcha xulosalarni ana shunday chiqarish zarur degan gapni aytmoqchimiz, xolos. Ekzistensializm – keng yoyilgan va Xudodan ozginagina harakat bilan qutillish istagidagi kiborlar axloqiga qarama qarshi turadi"²⁶¹.

Afsuski, bu tanqid faqatgina nasroniylarga tegishli bo'lmay, balki musulmonlarga ham birmuncha aloqadordir. Chunki bugungi kunda ham biror-bir kishi ishi yurishmasa, yoki betob bo'lib yotib qolsa, farzand ko'rish masalasida va shu kabi muammolar bilan muqaddas joylarga (ziyosat qililuvchi) turli makonlarga borib, qon chiqarib yoki bo'lmasa o'zlarini qayta-qayta o'qitish hollarini ko'rishimiz mumkin. Holbuki, islom axloqida inson Xudoni faqatgina boshiga g'am-tashvish tushgandagina emas, hamma vaqt yodda tutishi va chin yurakdan e'tiqod qilishi kerak. Bu vaziyatlarda biz ularni faqat o'z manfaati yo'lida qolaversa, Xudoni o'ziga vaqtinchalik xizmatga chorlashini kuza-tishimiz mumkin.

Bu fikrlardan tabiiy savol tug'ilishi mumkin. Nima bu ikkincha turdagi insonlar Xudoga manfaatsiz ibodat qilishadimi? Albatta, manfaatsiz inson hattoki nafas ham olmaydi, lekin bu o'z me'yoridan oshib ketsa, yuqoridagi illatlar yuzaga kelishi aniqdir. Yuqorida misol tariqasida ko'rsatgan "musulmonlar"ning xatti-harakatlari ham nasroniylarning "indulgensiya" hodisasiga juda yaqin va kerak bo'lsa, undan ham hunukroq va tubanroq holatlardir.

Balki mana shunaqa qo'shtirnoq ichidagi dindorlarning xatti-harakati ekzistensiallikning dahriy oqimi vakili bo'lmish

²⁶¹ Сартр Ж.П. Тошнота. Роман // Иностранная литература, 1987, № 7.

J.P.Sartrni Xudo yo‘q degan qarorga kelishiga sabab bo‘gandir. Bu fikrlarni u quyidagicha ifoda etadi: “Ekzistenchilar Xudo bilan birgalikda aql bovar qiladigan dunyoda biror bir qadriyatni topishning barcha imkoniyatlari ham yo‘qolib ketishi tufayli Xudo yo‘qligidan bezovta bo‘ladilar. Boshqa apriori ezgulikning bo‘lishi mumkin emas, zero, uni fikriga sig‘diradigan, cheksiz va komil zehn yo‘q. Buning ustiga ezgulik mavjud xalol bo‘lish lozim yolg‘on gapirmaslik kerak deb hech qayerda yozib qo‘yilmagan: bu aynan shuning uchunki, biz yalanglikdamiz va ana shu yalanglikda faqat odamlargina yashaydilar, xolos”²⁶².

U yuqoridagi va shunga o‘xshash so‘zlardan o‘z ta‘limotini mohiyatini tushuntirib bermoqchi bo‘ladi. Va aynan mana shu joyda u yana bir o‘zining yirik safdoshi bo‘lmish F.Dostoyevskiyning so‘zlaridan foydalanadi: “Dostoyevskiy qayerdadir: “Agar Xudo yo‘q ekan unda hamma narsaga ruxsat bor”, – degan edi. Mana shu ekzistenchilikning ibtido nuqtasidir. Darhaqiqat, agar Xudo yo‘q ekan hamma narsaga ruxsat bor, shuning uchun inson o‘z holiga tashlab qo‘yilgan uning o‘zida ham tashqarida ham biron-bir suyanchig‘i yo‘q. Avvalambor, u o‘ziga oqlov topolmaydi. Haqiqatan ham, agar mohiyat mavjudlikdan keyin kelar ekan. U holda insonga umrbod berilgan tabiatga (fyelga) tayanish bilan hech narsani tushuntirib bo‘lmaydi. Boshqacha qilib aytganda determinizm yo‘q, inson ozod, inson ozodlik”²⁶³. Yuqoridagi fikrdan bir joyni alohida ta‘kidlashga majburmiz, chunki shu chog‘gacha bu hukm haqida so‘z yuritmagan edik. Bu “mavjudlik mohiyatdan oldin keladi” va yoki aksincha, “mohiyat mavjudlikdan keyin keladi degan” so‘zlar edi. Uning fikricha oldin odam paydo bo‘ladi, shundan keyingina u o‘z mohiyatini namoyon qiladi. Ya‘ni inson o‘zini o‘zi qay darajada shakllantira olsa, shu darajada inson. Binobarin, mavjudlikning taqdiri inson qo‘lidadir.

Bu fikrlari bilan uni “fatalizm”ga qarshi chiqqanini anglash unchalik qiyin emas, albatta. Bu so‘zlari bilan u insoniyatga

²⁶² J.Pol Sartr. Ekzistensializm to‘g‘risida // A.Sher tarjiması. Jahon adabiyoti. 1997. 5-son. – B. 185.

²⁶³ J.Pol Sartr. Ekzistensializm to‘g‘risida // A.Sher tarjiması. Jahon adabiyoti. 1997. 5-son. – B. 187.

katta mas'uliyat yuklaganini ko'rishimiz mumkin. Ya'ni har bir inson biror bir narsaga qancha harakat qilsagina shunchalik erishadi. Bizlarda shunaqa bir aqida shakllanib qolganki, buning oqibati na insonning o'ziga va na jamiyatga foyda. Bu to'g'ridan to'g'ri insonni yalqovlikka, mas'uliyatsizlikka va oxir-oqibat eng asosiysi bo'lmish irodasizlikka olib boradi. Unda biz o'z erkimizni, mas'uliyatimizni Xudoga bevosita topshirib qo'yamiz. Bu bilan biz Xudoni o'z xizmatimizga chorlamayapmizmi? Yuqoridagi illatlar ustidan g'alaba qozongan inson, hayotga real qaray boshlaydi. Ming afsuslar bo'lsinki, biz insonlar qanday bo'lsak, o'zimizni shunday qabul qilishimiz juda-juda qiyin kechadigan vaziyatlardan biri. Hattoki, bu vaziyatga tushishni tasavvur qilshning o'zi bizlar uchun bir katta fojiadek ko'rinadi. Buni mavzuyimizni bosh qahromoni bo'lmish J.P.Sartr juda chiroyli fikrlari bilan ta'kidlab o'tadi. Jumladan, "inson o'zining loyihasidan boshqa hech narsa emas". Ya'ni inson o'zini qay darajada amalga oshirsa, shu darajada mavjud bo'ladi. U o'zini, demak, o'z qilmishlarining yig'indisi sifatida o'z shaxsiy hayoti sifatida faqat shundagina namoyon etadi. Bizning ta'limotimiz nima uchun ba'zi odamlarni dahshatga solishini, ana shundan tushunib olsa bo'ladi. Zero, ko'pincha ular o'z uquvsizliklarini quyidagi gaplar yordamida xaspo'shlardan boshqa yo'l topolmaydilar: "shart-sharoit menga qarshi edi, men bundan yaxshiroq munosabatga loyiqman. To'g'ri, hayotimda ulkan muhabbat yoki ulkan do'stlik bo'lgan emas, biroq bularning hammasi mening ana shunday muhabbatga loyiq erkak yo ayolni uchratmaganimdan. Men yaxshi kitoblar yozmadim, biroq bunga men emas, vaqtim bo'lmagani sabab. Mening o'zimni bag'ishlaydigan bolalarim yo'q, biroq bunga sabab hayot yo'lini birga o'tadigan odam topa olmaganim. Menda demak, faqat qilmishlarimga qarab chiqariladigan xulosalarga qaraganda, foydalanmay qolgan qobiliyatlar meni obro'liroq ko'rsatadigan mayllar va imkoniyatlar to'la-to'kis saqlangan". Vaholanki, ekzistensiyachilarning fikricha, hayotda o'zini o'zi yaratadigan muhabbatdan bo'lak muhabbat yo'q, muhabbatda o'zini namoyon qiladigan muhabbatdan boshqa "bo'lishi mumkin" bo'lgan hech

qanday muhabbat yo'q. O'zini san'at asarlarida aks ettiradigan dahodan boshqa daho yo'q. Prustning dahosi bu Prustning asarlaridir. Rassingning dahosi bu, uning bir qator fojialari, ulardan boshqa hech narsasi yo'q. Agar Rassing yana bir bor fojea yozmagan bo'lsa, Rassing yana bir bor fojia yozishi mumkin edi deyishning nima keragi bor? Inson o'z hayoti bilan yashaydi, u o'z qiyofasini yaratadi, u qiyofadan tashqarida esa hech narsa yo'q. Albatta, hayotda ko'p narsaga erishmagan kishilar uchun bu shafqatsizlikdek tuyuladi. Lekin ikkinchi tamondan, odamlar faqat reallik hisobga olinishini orzu, ilinj va umidlar insonni faqat aldamchi ro'yo, puchga chiqqan umidlar, behuda ilinjlar yig'indisi tarzida baholash uchun imkon berishini, ya'ni u haqida ijobiy emas, balki salbiy xulosalar chiqarishga imkon yaratishini tushunsin²⁶⁴.

Bu fikrlardan chiqadigan xulosa shuki, demak biz qaysi yutuq va omadsizlikka erishsak, hammasiga o'zimiz aybdormiz. Hozirgi turmush sharoitimizda nimaiki gunoh qilsak "shayton yo'ldan urdi" degan gapni ko'p ishlatamiz. Va yoki yutuqqa erishgan odamni ko'rsak "Xudo beribdi buyursin" degan gaplarni ko'p ishlatamiz. Bu gaplar bilan biz o'zimizning hamma mas'uliyatimizni Xudo va shaytonga yuklab qo'ygan bo'lamiz. Bu gaplardan, demak, gunohimizga ham, savoblarimizga ham Xudo javobgar (sababchi) degan mantiqiy xulosa chiqmasmikan? J.P.Sartr tanqid ostiga olgan "asliy qahramon" va "mohiyatan qo'rqoq" insonlarga ham xalqimizda "olma pish og'zimga tush" kabi kinoyali maqollari ham yo'q emas.

Hozirgi bizning jamiyat esa ikkinchi maqolga ancha yaqin tarzda kun kechirmoqda. Chunki ko'pincha biror ishi natija bermasa "peshanamga bitilmagan ekan" deya taqdirga tan berish holatlari kuzatiladi. Aksincha, qayta-qayta urinishni o'rniga. Bu gaplardan maqsad esa har bir insonni o'zini oqlashga bo'lgan tabiiy intilishidadir. Chunki inson o'zini haddan tashqari ko'p yaxshi ko'radi. U o'zi aybdor bo'lib qolishdan qo'rqib o'z taqdirini ayblaydi. Aynan mana shu joyda tabiiy savol kelishi aniq.

²⁶⁴ J.Pol Sartr. Ekzistensializm to'g'risida // A.Sher tarjiması. Jahon adabiyoti. 1997. 5-son. – B. 189.

Taqdirni kim belgilaydi? Xudo. Ular demak, o'z o'zidan o'zining omadsizligiga Allohni aybdor deb ko'rsatyapti. Hattoki, Xudoga shukr qilgan taqdirda ham.

Xullas, inson intilib yashash kerak, hech qanaqa tashqi ilohiy ko'maklarga tayanmasdan deb ta'kidlab o'tadi faylasuf. Bu fikr esa bir muncha hayotga real munosabatda bo'ladigan insondangina chiqshi mumkin. Bu fikrni aksini o'ylaydigan bo'lsak, biz o'zimizni mavjudligimizni inkor qilgan bo'lamiz. Chunki hamma ishni boshqa birov bajarsa, bizning o'rnimizga boshqa birov o'ylasa, biz yaratgan narsalarni, u yaratgan bo'lsa. Unda bu o'ylash-u bajarishdan nima foyda. Bu fikrlarni davom etadigan bo'lsak, inson absurd holatiga tushib qolishi hech gap emas. Demak, bundan taqdirga tan beruvchilar; ko'proq egoistroq degan mantiqiy xulosa chiqarish mumkin. Chunki ular boshqalarga nisbatan o'zini ko'proq o'ylaydi. Bu toifa odamlar uchun J.P.Sartr quyidagi fikrlarni bayon etadi. "Toki, siz o'z hayotingiz bilan yashamas ekansiz, hayotingiz o'zicha hech narsani anglatmaydi, unga o'zingiz ma'no bag'ishlashingiz kerak, qadriyat esa mana shu siz tanlaydigan ma'nodan boshqa hech narsa emas. Shu bilan siz insoniy hamjamiyat yaratishga imkoniyat borligini ko'rasiz.

U bu fikrlarni davom ettirib qadriyatlarni inson qabul qilsagina, qadriyatlar uni ustidan hukmronlik qilishi mumkin. Agar qabul qilmasa, har qanday kuch qudratini yo'qotadi deydi. Shu fikrdan ma'lum bo'ladiki, qadriyatlarni hamma o'zi uchun o'zi belgilaydi, qadriyatlar insonni emas. Lekin ko'pincha insonlar qadriyatlar qurboni bo'lganini, uning quliga aylanib qolganini ko'rishimiz mumkin. Masalan, jamiyat talablari, qimmatbaho buyumlar, orzu-umidlar va shu kabi qadriyatlarni, insoniyat erkini cheklab qo'yishini tan olishga, afsuski, biz majburmiz. Chunki inson ijtimoiy mavjudot. U xohlaydimi-yo'qmi boshqalar bilan hisob-kitob qilishga va har bir xatti-harakatida boshqalarni ham hisobga olshiga majbur.

J.P.Sartr va uning safdoshlari axloq falsafasiga "mas'uliyat" tushunchasi orqali yondashadilar. Masalan "har bir odam axloqsiz harakat qilar ekan, yoki yolg'on gapirar ekan, hamma shunaqa qilsa nima bo'ladi deb o'ziga savol berishi kerak" deb ta'kidlaydi.

Lekin uning aytishicha, bu savoldan faqat yolg'on ishlatibgina qochish mumkin. Ya'ni aldayotgan kishi ham, hamma shunday qiladi-ku, deb o'zini oqlashga urinadi, o'z vijdoniga xilof yo'l tutadi. Zero, sodir etilgan bu yolg'onga universal qadriyat darajasi berilayotganini bildiradi. Har bir inson o'z-o'ziga: "haqiqatdan ham qilmishlarimdan butun insoniyat namuna oladigan tarzda harakat qilishga haqqim bormi" deyishi kerak. Agar o'ziga shu savolni bermasa, u o'z xavotirini o'zidan yashirgan bo'ladi. Bu qay darajada mas'uliyatini o'z bo'yniga olgan har bir kishiga ma'lum bo'lgan xavotirdir". Yuqoridagi fikrlardan, J.P.Sartr xudosiz yoki dinsiz axloqni e'tirof etganini yaqqol ko'rish mumkin. Xudosiz axloq esa bir tomonlama manfaatdan va yoki bir tomonlama qo'rquvdan kelib chiqadi. Chunki bular faqatgina insondan qaytishini ko'zlab yaxshilik qilishi mumkin. Ikkinchi toifa insonlar esa qilgan axloqiy munosabati uchun ham insonlardan va ham Allohdan qaytishini ko'zlab qiladilar. Lekin buni tan olish ancha qiyin masala. Chunki buni tan olishda ham ikki tomondan zarar bo'lishdan qo'rqadi. J.P.Sartr da'vat qilayotgan axloq esa "alturizm"ga juda yaqindir. Ammo "alturizm" e'tirof etgan axloq sohibi bo'lishning iloji bo'lmasa kerak. Demak, bu axloqni ideal deb qaraydigan bo'lsak, J.P.Sartr da'vat qilayotgan axloq shu ideal axloq tomon olib boruvchi yo'llarning eng qisqasidir. Bu fikrlarga biz faqat tanqidiy ko'z bilan qaramasdan, balki saboq ham olishimiz kerak bo'ladi.

O'z-o'zini tekshirish uchun savollar:

1. Irratsionalizmning xususiyati nimada namoyon bo'ladi?
2. Karl Yaspers ta'limotida insonning ekzistensial olami qanday talqin qilinadi?
3. Martin Xaydegger dunyoqarashida insondagi ichki mohiyat va tashqi olamning ziddiyati.
4. Gabriel Marsel qarashlarida inson ichki olami haqida?
5. Jan Pol Sartr falsafasida inson borligi bu "bo'shliq".
6. Axloqiylik – "inson taqdiri".
7. Alber Kamyu qarashlarida Hayot mazmuni yechimi.

12-mavzu. “Hayot falsafasi”da inson talqini

Reja:

1. Artur Shopengauer falsafasida iroda talqini.
2. Fridrix Nitsshe dunyoqarashida komil inson xususiyatlari.
3. Anri Bergsson instinkt va intellekt haqida.
4. Seren Kerkegor dunyoqarashida inson rivoji davrlari.

Tayanch iboralar: *instinkt va intellekt, intuitsiya, a’lo odam, hokimiyatga intilish irodasi, abadiy qaytish, kuchli odam, iroda dunyosi, tasavvur dunyosi, ixtiyor erkinligi, tanlov vaziyati, chegaradosh vaziyat.*

G’arb ijtimoiy fikri tarixida hind falsafasi va dini A.Shopengauer qarashlariga kuchli ta’sir qilgan, degan fikr keng yoyilgan²⁶⁵. Shopengauerning o’zi ham “Dunyo iroda va tasavvur sifatida” nomli asarida qadimgi hind hikmatlari bilan tanish ekanligini yozadi. Bu uning qarashlarini tushunish shartlaridan biri, shu bilan birga I.Kant va Aflotun falsafasi Shopengaueri tushunishning ikkinchi shartini tashkil qiladi. Shopengauer Vedalar, Upanishadlar, braxmanlik va buddaviylikka bir qancha iqtiboslar qilgan, ya’ni o’z metafizikasida hindcha terminlarni bemalol qo’llaydi. Haqiqatan ham, Shopengauer Upanishadlar, Puranlar va Bxagavatgitanini bilgan, sankhya, vedanta va buddaviylikdan ma’lumotga ega bo’lgan. Lekin bu ma’lumotlar uni to’liq qoniqtirmaydi. XVIII asr oxiri XIX asr boshlarida Yevropa qadimgi Hindiston mifologiyasini, adabiyotini, falsafasini, dinini o’zi uchun ochayotgan bir davrda, dastlabki nomukammal tarjimalar paydo bo’la boshladi. Shunday ekan, Shopengauerning qadimgi hind fikrlariga bo’lgan munosabati ham shu tarjimalar

²⁶⁵ Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. –Т.2. –СПб., 1905.–С. 293; Швейцер А. Культура и этика. –М. 1992. –С.178; Нарский И.С. Артур Шопенгауэр – теоретик вселенского пессимизма // А.Шопенгауэр. Избр. произв. –М., 1992. –С.8.; Гуревич П.С. Этика А.Шопенгауэра. –М., 1991; Кочетов А.Н. Буддизм. –М.1983. –С.54.

asosida shakllangan. Lekin to'liq va yaxlit holda uni o'zlashtirish mumki bo'lmagan.

Shopengauer buddaviylik va braxmanlik o'rtasidagi farqni deyarli ko'rmaydi, ularni xristianlik bilan yaqinlashtiradi²⁶⁶. Bular hammasi mutafakkirga asosiy fikrini tasdiqlash uchun zarur: ya'ni inson va insoniyatni bu tasavvurdagi foniy dunyodan xalos qilish uchun, uni asosida yotgan hayot irodasini inkori uchun kerak.

Sharq dinlarida, Shopengauerning fikriga ko'ra, bu bosqichma-bosqich amalga oshirilgan: hayot irodasini inkori – “ko'pgina xristianlar orasida muqaddas valelarning hayotiga havas qilingan, hindlar va buddaviylarda ... hayotga intilish irodasini inkori ko'proq uchraydi, bu ma'lumot sanskrit manbalarida keltirilgan”²⁶⁷.

Shopengauer masalaning yechimi sifatida taqvodorlik amaliyotini tan oladi. Qadimgi Hindistondagi taqvodorlik hayot tarzi, uning ta'limotini to'g'ridan to'g'ri isboti bo'lgan: “ko'pmillionli xalq ichida uzoq vaqt davomida qiyinchiliklarga qaramasdan shu hayotga amal qilish, erkin xayol mahsuli emas, balki insoniyat mohiyatidan o'rin olgan”²⁶⁸. Shu munosabat bilan hozirgi Hindistonda xristianlikni targ'ib qilish kerak emas, va hattoki, zararli bo'lgan. “Hindistonda bizning dinimiz o'z asosini topa olmaydi, – deb yozadi Shopengauer, – qadimgi donishmandlik Galiley hodisalari bilan siqib chiqarilmaydi. Aksincha, hind madaniyati Yevropaga qarab intilmoqda. Ongimiz va tafakkurimizda tub inqilob yasamoqda”²⁶⁹. Taqvodorlikka munosabat orqali Shopengauer buddaviylikni braxmanlikdan farqlaydi. Uning fikriga ko'ra, axloqiy ezguliklarni to'liq amalga oshirish, qashshoqlikni keltirib chiqaradi. O'zini tiyish va har xil iztiroblar, to'kinchilikdan voz kechishga olib keladi. “Haqqoniylik – bu qat'iy qoida, doimiy azobga, insonsevarlikka, nafsni tiya

²⁶⁶ Шопенгауэр А. Избр. Произв. –Т. 3. –М., 1992. –С. 150.

²⁶⁷ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // А.Шопенгауэр. Собр. Соч. –Т. 1. –М., 1992. –С. 359, 355.

²⁶⁸ O'sha yerda. –B. 360.

²⁶⁹ O'sha yerda. –B. 334.

bilishga, doimiy ro'za tutishga o'rgatadi. Aynan shuning uchun ham buddaviylik bo'rttirilgan to'kinlikdan xoli, bu braxmanlikda asosiy rolni o'ynaydi. Boshqacha so'z bilan aytganda, maqsadli o'zini qiynashdan xoli. U nikohsizlikdan qoniqadi, qashshoq hayot kechiradi, bo'ysunuvchan rohiblikni qabul qiladi, hayvon go'shtini yemaydi, dunyoviy lazzatlardan voz kechadi"²⁷⁰.

Sharq dinlaridan biriga amal qilgan inson, Shopengauer fikriga ko'ra, bir afzallikka ega bo'ladi, ya'ni o'limga xotirjam qaraydi. Noborliq haqidagi fikr bizni cho'chitmasligi kerak. Chunki o'lim haqida o'ylab biz, dunyoga kelgunimizga qadar o'tgan vaqt haqida o'ylashimiz kerak. Hindlarning tug'ilishdan oldingi hayotni tan olishi – ularning katta yutug'idir. Xristianlar o'limdan keyingi hayotni tug'ilgunga qadar hayotga tatbiq qilganlarida, nur ustiga a'lo nur bo'lar edi.

O'lim jarayoni Shopengaueriga ko'ra, og'ir dahshatdan qutulib, qayta uyg'onishga o'xshaydi. Shuning uchun ham hindlar o'lim xudosi Yamaga – ikki chehrani berganlar, biri qo'rqinchli, dahshatli, ikkinchisi – mehribon va ezgu chehra. Shopengauer individium hayoti va o'limining ahamiyatsizligi haqidagi fikrni "Bxagavatgita"dan topadi. Vaqt qanotlarida uchib kelgan o'lim, bu aldanchi sarob ekanligini ayon qiladi, u "obyektivlashgan iroda joylashgan idorasidan" hukmronligini o'tkaza olmaydi. Chunki u mavjud bo'lishi kerak bo'lgan moziy va kelajak Mayyaning bo'sh chodrasidir, u o'limdan qo'rqmaydi, misoli quyosh zulmatdan hayiqmaganidek. "Ana shu zaminga, – deb yozadi Shopengauer, – Krishna "Bxagavatgita"da savol beruvchi Arjunni qo'yadi"²⁷¹.

Mayya va nirvana – hind falsafasidagi ana shu ikki tushuncha, xuddi shunday Upanishadlardagi "*Tat tvam asi*" (U – bu Sen) iborasi Shopengauer tomonidan ko'p qo'llaniladi. "Dunyo iroda sifatidagi ..." asarining birinchi satrlaridan boshlab olim hind donishmandligiga murojaat qiladi. Unga ko'ra, hodisalar dunyosi shartsiz mavjud emas, u subyektga bog'liq, mohiyatdan tasavvurga o'xshaydi. "Hindlarning qadimgi hikmatlari, – deb

²⁷⁰ Шопенгауэр А. Избр. Произв. –С. 153.

²⁷¹ Шопенгауэр А. Собр. Соч. –Т. 1. –С. 276.

yoʻzadi Shopengauer, – mayyaning yolgʻon chodراسi oʻlinga mahkumlarning koʻzini qoplab oladi va ularni koʻrinmaydigan dunyoga oshyon qiladi, u bor yoki yoʻqligini bilib boʻlmaydi; chunki u tushga oʻxshaydi, qum zarrasidagi quyosh nuriga oʻxshaydi, uni sayyoh suv yoki tashlab qoʻyilgan arqonni ilon deb oʻylaydi”²⁷². Mayya chodراسi sababli narsa oʻzida, individga tasavvur hodisasi sifatida koʻrinadi. Dastlab, traktatning boshida Shopengauer hindlarga murojaat qiladi, lekin keyinchalik bu tushunchalarni oʻzini kidek oʻzlashtirib oladi.

“Mayya” tushunchasi qadim Hind falsafasida keng foydalaniladi. Lekin “nirvana” tushunchasi hayot irodasini inkor etuvchi holatning sinonimi sifatida qoʻllanildi. Bu Vindelbandning Shopengauer haqidagi fikriga koʻra, “ateistik buddaviylik dini targʻibotchisi” sifatida tasavvur uygʻotdi.

Bir tomonga Shopengauer taʼlimotini, ikkinchi tomonga – buddaviylikni qoʻygan Vindelband haqmi? Dastlab qaraganda, Shopengauer falsafasi buddaviylikni analogi sifatida Buddaning “toʻrt ezgu haqiqatlari”da namoyon boʻladi. F.I.Sherbatskoy buni “Buddaviy nirvana konsepsiyasi” asarida quyidagicha ifodalaydi: 1) fenomenal borliqning mavjudligi (*duhkha*); 2) uni uygʻotuvchi kuch (*samudaya*); 3) oxirgi soʻnish (*nirodha*); 4) bundan qutilish yoʻli bor (*marga*)²⁷³. Aslida toʻrt ezgu haqiqat shunday beriladi: iztirob bor; iztirobning sababi bor; iztirobni toʻxtatish mumkin va uni yoʻli bor.

Shopengauer oʻz asarlarida “hayot iztirobdan iborat” degan holatni asoslashga katta ahamiyat beradi. Albatta, axir u “Yevropada pessimizm (tushkunlik falsafasi) asoschisi” hisoblanadi, shuning uchun ham iztirob haqida gapiradi.

“Har qanday lazzat va baxtning salbiy jihati bor, iztirob esa oʻz tabiatiga koʻra, ijobiydir”²⁷⁴ deb, Shopengauer bot-bot taʼkidlaydi. Biz qandaydir ehtiyojimizni qondirsak lazzatlanamiz, baxtiyor boʻlamiz, yaʼni baxt ehtiyojda makon topadi, demak, muhtoj

²⁷² Oʻsha yerda. –B. 8.

²⁷³ Щербашкой Ф.И. Концепция буддийской нирваны //Ф.И.Щербашкой. Избранные труды по буддизму. –М., 1988. –С. 215.

²⁷⁴ Шопенгауэр А. Избр. Произведения. –С. 65.

bo'lmaslik iztirobga olib keladi. Lekin ehtiyojni qondirish xohishni so'ndiradi, shu bilan birga – lazatni ham. Bizga doim bevosita ehtiyoj beriladi, ya'ni bu iztirobda namoyon bo'ladi. Har bir erishilgan maqsad, navbatdagi intilishning ibtidosi bo'ladi, mazkur hodisa abadiy davom etadi. Shopengauer so'zi bilan aytganda, biz baxtsiz bo'lishimiz kerak va biz baxtsizmiz.

Nega shunday bo'lishi kerak? Iztirobning sababi nimada? Shopengauer ta'kidiga ko'ra, hayot irodasiga bog'liq – u olam mohiyatida yashiringan, uni bilish mumkin emas. Iroda birlamchi, asossiz va besababdir (“asoslov qonuni sohasi va uning hamma shakllaridan tashqarida yotadi”), ko'payishdan ozod (makon va zamondan tashqarida yagonalik sifatida mavjud), maqsadi yo'q. “Iroda o'z-o'zini yemirishi kerak, undan boshqa hech narsa yo'q, chunki u och irodadir. Shu yerdan – tashvishlar, iztiroblar va o'kinchlar kelib chiqadi”²⁷⁵. Insonda tafakkur emas, iroda birlamchi. Lekin shaxs – bu narsa o'zidagi iroda emas, balki iroda hodisasi. Shuning uchun ham boshqa hodisalar kabi asoslov qonuni orqali shartlangan va unga bo'ysungan. Insonlar o'z harakatlarida erkinman, deb o'ylaydi va istalgan vaqtda boshqa hayot yo'lini tanlay olaman, deydi, aslida ular oxirigacha bir marotaba tanlab olingan rolni o'ynaydilar, deb Shopengauer qayta-qayta takrorlaydi.

Inson sozlangan soat mexanizmiga o'xshaydi, nima uchun yurayotganini o'zi ham bilmaydi. “Har bir inson nutfadan to tug'ilganiga qadar, inson vaqti ishga tushadi. Notadan keyingi nota, mil ketidan mil orqali, sezilmas o'zgarishlar bilan sharmanka kuyini qaytaradi, ilgari ham uni qayta-qayta ijro etgan”. Shopengauerning ushbu so'zlari, o'z navbatida to'xtovsiz doimiy aylanadigan o'lim va hayot charhpalagini (sansarani) eslatadi. “Har bir individ, har bir chehra va hayotiy yo'l, – deb davom ettiradi Shopengauer, – cheksiz tabiat ruhining tez o'tib ketuvchi tushidir, cheksiz hayot irodasi, yana bir o'tkinchi timsoldir. U bilan ruh o'ynaydi, cheksiz makon va zamon polotnosiga tushiradi, so'ngunicha uni asraydi, so'ngra yana

²⁷⁵ Шопенгауэр А. Собр. Соч. –Т. 1. –С. 174.

yangi timsollarni yaratadi. Aynan shunda – hayotning dahshatli tomoni namoyon bo'ladi. Har bir o'tkinchi timsol uchun, har bir ajoyibot uchun hayot irodasi borlig'i bilan cheksiz iztirobi ila tavon to'laydi va so'ngida uni yana achchiq o'lim qarshilaydi"²⁷⁶.

Insonni bu dunyodagi fojiaiviy holati – olamning irodadan iboratligidan kelib chiqadi. Lekin hayot uning ustidan ham kuladi. Shopengauerning so'zidan kelib chiqsak, personajning fojiaiviy sha'nini himoya qilish o'rniga, mazmunsiz komediyaga aylantiradi.

Iroda aqldan ustivorlik qilgani uchun, u o'limdan qo'rqadi. Aql hayotning haqiqiy bahosini biladi, shuning uchun ham o'limdan hafa bo'lmaydi. Lekin inson o'zligini bilishi irodaning o'zidan ajralishini (obyektivlashishini) bildiradi va unga xizmat qiladi. Shuning uchun ham, "o'limdan qo'rqish ... hayot irodasining orqa tomonidir, biz undan tashkil topganmiz"²⁷⁷. Iroda ko'r, bilim yakkalashish hodisasining mohiyatini namoyon qiladi. Shundan irodaning sarobligi kelib chiqadi, go'yoki shu hodisa bilan, shu individ bilan u ham o'ladi. Aslida, narsa o'zida zamonda dahl-sizligini saqlaydi.

Xudbinlik, har qanday yo'l bilan o'z xohishlarini qondirishga intilish, aynan irodaning ustivorligidan kelib chiqadi. Boshqalardan uzoqlashish, instinktiv darajada hayotga intilish har qanday sharoitda butun olamdagi azoblarning asosiy manbasi sifatida namoyon bo'ladi. Shopengauer, "inson shunday mavjudotki, uning hayoti qismat va tavba-tazzarudan iborat ...Zero, hech narsani hayotning xato ekanligiga va noto'g'ri harakatlar oqibatiligiga qiyoslab bo'lmaydi", – deb doimo ta'kidlaydi²⁷⁸.

Bunday holatdan xalos bo'lishni hamma istaydi. Zeroki, azoblar bevosita iroda bilan bog'liq ekan, undan qutulishning yagona yo'li, har qanday xohish va istaklardan voz kechishni talab qiladi. Irodadan voz kechish, uni inkoriga olib keladi.

²⁷⁶ O'sha yerda. –B. 306.

²⁷⁷ Шопенгауэр А. Избр. Произведения. –С. 83.

²⁷⁸ O'sha yerda. –B. 71.

“Individuallik, – deb yozadi Shopengauer, – bu o‘ziga xos xato va ko‘ra bilmaslikdir. Undan voz kechish hayotning maqsadini tashkil qiladi”²⁷⁹. Faqatgina iroda har qanday hodisadan ozodligini anglagandan so‘ng, ko‘plikdan xoliligini bilgandan so‘ng, inson dunyo bilan qoim ekanligini tushunadi. “Dunyoning bepoyonligi, ilgari bizni bahalovat qilar edi, endilikda esa u bizning qalbimizda: bizning unga tobeligimiz va uning bizga bog‘liqligi yo‘qoladi”²⁸⁰. Shopengauerning so‘zlariga ko‘ra, o‘zlikdan yuqoriga ko‘tarilgan holat Upanishadlarda “*tat tvam asi*” formulasida go‘zal tarzda ifodalangan. Kimki, “tiniq ong va qat‘iyat ila o‘zi to‘qnash kelgan har bir mavjudot bilan xuddi o‘ziga tengdoshdek gapira olsa, u ezgulikka va haqqoniylikka noil bo‘ladi, Xaloskorlik yo‘lini tanlagan bo‘ladi”²⁸¹.

Shunday qilib, hayot maqsadi irodadan voz kechishda namoyon bo‘ladi. Unga qanday qilib borish mumkin? Olam bilan qoim bo‘lgan inson, iztirob yo‘liga o‘tadi, unda to‘liq ma’noda o‘zining yaqiniga muhabbat tuyg‘usi uyg‘onadi. “Kimki muhabbat yo‘lida qahramonliklar qilsa, mayya chodراسi zaiflashadi, yakkalanish sarobidan xalos bo‘ladi. Har bir odamda, hattoki raqibida ham o‘zini ko‘radi, o‘z shaxsiyatini taniydi, irodasini anglaydi”²⁸². Lekin axloqiy ezguliklar – o‘z-o‘zi uchun maqsad emas, iztirob esa – oliy maqsadni amalga oshirish, unga qo‘yilgan ilk odimdir.

Keyingi qadam ezgulikdan asketizmga o‘tish bilan baholanadi. Inson endi faqat muhabbat bilan qoniqmaydi, balki o‘ziga nima qilsa, o‘zgaga ham shuni qiladi. Unda hayotga bo‘lgan irodadan ijirg‘anish paydo bo‘ladi, mohiyatni o‘z hodisasidan ajralishi sodir bo‘ladi. Asketlik Shopengauerning tushunchasiga ko‘ra, lazzat irodasidan ixtiyoriy voz kechish va ongli ravishda qiyinchilik, bo‘ysunuvchi hayotni tanlashdan iborat bo‘ladi.

Shopengauer fikriga ko‘ra, irodadan qadamma-qadam voz kechish hindlarning axloqida to‘la o‘z aksini topgan. Unda

²⁷⁹ O‘sha yerda. –B. 113.

²⁸⁰ Шопенгауэр А. Собр. соч. –Т. 1. –С. 214.

²⁸¹ O‘sha yerda. –B. 348.

²⁸² O‘sha yerda. –B. 347.

“yaqinlariga muhabbat orqali o‘ziga mahliyolikdan voz kechish, faqat insoniyatga emas, balki butun borliqqa yo‘naltirilgan umumiy muhabbat, ezgu amallar, kunlik sadaqa tarqatish ... dilozorlarga nisbatan cheksiz bag‘rikenglik, har qanday yovuzlikka nisbatan, qanchalik dahshatli bo‘lishiga qaramasdan, yaxshilik bilan javob berish... hayvon go‘shini yeyishdan tiyilish, har qanday ehtirosli intilishdan o‘zini tiyish, har qanday mulkdan, uydan va farzandlardan voz kechish, chuqur va mutlaq uzlatga ketish, tanani asta-sekin qiynash orqali, ixtiyoriy o‘limga olib kelish...”²⁸³ haqida gapiriladi. Zotan, ixtiyoriy o‘limni tanlash, Shopengauerga ko‘ra, o‘z-o‘zini o‘ldirishni nazarda tutmaydi, balki irodaning boshqacha ko‘rinishidir. Ana shunda mayyaning san‘ati yuzaga chiqadi, irodaning ziddiyati yaqqol ko‘rinadi. Aksincha, ixtiyoriy o‘lim bunday holatda hodisani emas, balki dunyo mohiyatini, irodani yo‘q qiladi.

Demak, oliy maqsadni amalga oshishi ikki bosqichdan o‘tadi: ezgu iztirob va asketlik. Bu yo‘llarning zarurligini ikki yo‘l bilan anglash mumkin: kengroq tarqalgani, shaxsiy azob orqali butunlay uzlatga ketish, “iroda, uni butunlay inkor qilinishidan oldin, dahshatli shaxsiy azob orqali sindirilishi kerak”²⁸⁴, zero, azob chekmasdan, uni bilish orqali ham irodadan voz kechish mumkin.

Falsafiy tizim kulminatsiyasi va yakuni dunyodan butunlay ozod bo‘lganda yakunlanadi. Shopengauerga ko‘ra, butun borliq iztirob sifatida namoyon bo‘ladi, bo‘m-bo‘sh “hech nimaga” o‘tadi. Bo‘lajak e‘tirozlarni tan olib Shopengauer mutlaq bo‘shliq haqida emas, balki nisbiy bo‘shliq haqida gapiradi. Dunyoni iroda sifatidagi chegarasida ekanmiz, biz uni salbiy nuqtayi nazardan, yo‘q qilish haqida gapira olmaymiz. “Aks nuqtayi nazarga ko‘ra, agar u qandaydir belgi yoki mohiyat bo‘lganida, biz uchun u “hech nima” emas, balki “hech nima-mavjudlik” bo‘lardi”²⁸⁵.

Shopengauerning ta‘kidiga ko‘ra, irodaning butunlay inkoriga olib kelgan holatni bilim deb bo‘lmaydi, chunki u subyekt va

²⁸³ O‘sha yerda. –B. 359-360.

²⁸⁴ O‘sha yerda. –B. 363.

²⁸⁵ O‘sha yerda. –B. 376.

obyekt shaklida emas, balki har bir kimsaning betakror shaxsiy tajribasi deyish mumkin. Ana shu nuqtada Shopengauerning falsafasi tugab, mistikasi boshlanadi. Olim esa aksincha, falsafa doirasida qolishni istaydi.

Shopengauer tomonidan “nirvana” tushunchasi o‘zgarishsiz qoldi. Agar “Dunyo iroda va tasavvur sifatida” asarining birinchi jildida u hind donishmanlarining bo‘shliq haqidagi ta’limotini niqoblanganlikda ayblaydi, o‘z falsafasida “hech nima”ni ochiq-oydin talqin qilganini tan oladi. “Dunyo iroda va tasavvur sifatida” nomli asarining ikkinchi jildida bu fikr butunlay o‘zgaradi. Buddaviylarning bo‘shliq haqidagi fikrlari, uning qarashlari bilan hamohangligini tan oladi. “Buddaviylik ana shu “hech nima”ni nirvana deb ataydi”²⁸⁶.

“Nirvana” tushunchasining etimologiyasini ochishga intilib, Shopengauer shunday xulosaga keladi. Buddaviylik butunlay erkinlik holati haqida gapirib, uni salbiy tushunchalarda ifodalaydi, “nirvana” bu dunyodan voz kechish, sansara demakdir. Agar “nirvana” tushunchasi ularning “hech nima”sini bildirsa, bu bilan sansara o‘zida nirvanani aniqlovchi yoki tuzilishini ko‘rsatuvchi hech qanday unsurdan tashkil topmagan. Demak, Shopengaueriga ko‘ra, “nirvana” “hech nima”ni sinonimi bo‘ladi.

Shunday qilib, Shopengauerning falsafiy tizimini, yuzaki qaraganda buddaviylikning “to‘rt ezgu haqiqati”ga o‘xshatish mumkin. Shopengaueriga ko‘ra, butun dunyo, butun hayot – iztirob va azobdan iboratligi, shubhasiz. Iztirobning sababi beaql, bemaqsad, tartibsiz-xaotik irodada, u ixtiyoriy-erkin ravishda inson hayotini bunyod qiladi va buzib tashlaydi, unga hech qanday mazmun bermaydi. Lekin azobni to‘xtatish mumkin: hayot mazmunga ega bo‘lishi mumkin, agar aql irodaga xizmat qilishdan bosh tortsa, “Hech nima”ni maqsadiga aylantirsa, “Hech nima”ga singib ketsa. Shopengauer azobdan qutulish va “Hech nima”ga erishish yo‘lini taklif qiladi: iztirob va askeza (uzlat). Ozod bo‘lishni buddaviylik ta’limoti kontekstida ko‘rib chiqib – Shopengauer falsafasi nirvananing yevropacha varianti timsoli-

²⁸⁶ Шопенгауэр А. Избр. произв. –С. 132.

da namoyon bo'ladi, deyish mumkin. Shopengauer buddaviylikni targ'ib qiladi, hindcha terminlarni, o'z terminlarining sinonimi deb ataydi.

Shunday talqin qanchalik to'g'ri bo'lishi mumkin, bunga boshqa tomondan yondashamiz, ya'ni buddaviylik va uning falsafasi nuqtayi nazaridan. F.I.Sherbatskoy o'zining yuqorida keltirilgan, "to'rt ezgu haqiqat" haqidagi qarashini taklif qilib, qo'shimcha qiladi: "Ana shu umumiy shakldagi to'rt haqiqat hamma hind sistemalari tomonidan birdek qabul qilingan, unda buddaviylikdan hech qanday qo'shimcha yo'q. Bu haqiqatlar hayot fenomeni (*duhkha*)da va so'nish (*nirvana*)da unga qanday mazmun qo'yilishiga qarab o'zgaradi"²⁸⁷.

Shunday qilib, dastlab Shopengauerning "iztiroblanish" tushunchasi bilan buddaviylikdagi shunga o'xshash tushunchani qiyoslash zarur. Yevropacha tilga "iztiroblanish" deb tarjima qilinadigan, buddaviylikdagi "duxkxa" tushunchasining mazmuni nimadan iborat? Mazkur sohadagi eng yangi ishlarga murojaat qilamiz. "“*Duhkha*” ideologemasi konsepsiya darajasida mazmuniy oppozitsiyaga ega emas, – deb yozadi V.I.Rudoy, – baxt (*sukha*) individ psixologik hayotining muayyan fiksatsiyasi-muqimlanishidir, lekin ana shu dalil – o'zining doimiy emasligidan kelib chiqib, (*duhkha*) ta'siri chegarasida yotadi, u keng dunyoqarash tamoyiliga bo'ysunadi"²⁸⁸. "*Duhkha*"ni bunday tushunish Shopengauer iztiroblanish haqidagi tasavvuri bilan mos keladi – "har qanday lazzatlanish yoki baxt deb ataladigan holat, mohiyatdan, ijobiy emas, salbiy xususiyatga ega bo'ladi", – aynan u iztiroblanishning cheksizligini va baxtning o'tkinchiligini tasdiqlaydi.

Buddaviylikdagi "*duhkha*" tushunchasi bilan "iztiroblanish" terminini qiyosiy munosabatini qo'yish qanchalik asosiy ahamiyatga ega, bu yahudiy-nasroniylik an'analarida qanday mavjud. Iztiroblanish qadim tavrotida gunoh uchun xudoning

²⁸⁷ Щербашкой Ф.И. Концепция буддийской нирваны //Ф.И.Щербашкой. Избранные труды по буддизму. –М., 1988. –С. 207.

²⁸⁸ Рудой В.И. Введение в буддийскую философию // Васубандху. Абхидхармакоша / Энциклопедия Абхидхармы / -М., 1990. –С. 19.

jazosi va qarg'ishi sifatida talqin qilingan. Yangi tavrotda esa, aksincha, iztiroblanish xalos bo'lishning imkoniyati sifatida talqin qilingan. Bu o'rta asr mistik-xudojo'ylari tomonidan azoblanishda Xudoning insonga muhabbatini ko'rishga olib kelgan. Ana shu ilohiy talqinlar diniy tizimlarda o'z aksini topdi va "xudoinsoniy individ" o'zaro munosabatlarini xarakterladi. Buddaviylik an'alarida esa, "*duhkha*" noilohiy asosga ega, u empirik mavjudlik sohasi tahlilida dunyoqarashlik mohiyati orqali namoyon bo'ladi. Jumladan, "iztiroblanish yahudiy-nasroniylik an'alarida funksional nuqtayi nazardan, buddaviylikdagi "*duhkha*"ga nisbatan boshqacha rol o'ynaydi"²⁸⁹. Shu munosabat bilan buddologlar "*duhkha*"ni boshqa talqinini talab qiladilar yoki bu termindan umuman voz kechishni so'raydilar.

Zotan, Shopengauer "diniy xulqning xudoga e'tiqodsiz" shaklini taklif qilishi, Vindelbandning fikriga ko'ra, buddaviylarning qarashlariga yaqin bo'lsa ham, lekin "iztiroblanish" talqini xristianlik an'alaridan xoli emas. Aksincha, bevosita unga murojaatni kuzatish mumkin. Uning fikriga ko'ra, Qadimgi Tavrotdagi ko'tarinki-optimistik ruh inkor qilinib, insonga nisbatan, uning mavjudligiga nisbatan "hayoti gunohlar uchun jazo va ularni yuvish uchun berilgan". Shopengauer esa iztiroblanishda xalos bo'lish imkoniyatini ko'radi. "Shunisi to'g'riroqki, – deb davom ettirib Shopengauer, Yangi Tavrotni Qadim Tavrotga qarshi qo'yadi, – hayotimiz maqsadini mehnatda, cheklanishlarda, muhtojlikda, g'am-anduhlarda, o'lim bilan bog'liqlikda ko'rsak (bular buddaviylikda, braxmanlikda va haqiqiy nasroniylikda ham kuzatiladi), aynan shular bizda hayotga intilish irodasidan voz kechishni chaqiradi"²⁹⁰. Zero, aynan shu masalada Shopengauerning g'arb an'analari yo'nalishida ketganligini kuzatmiz.

Buddaviylikda "*duhkha*" tushunchasining talqin qilinishi sabab-bog'liqlik konsepsiyasining paydo bo'lishi bilan asoslanadi. Individning substansional yaxlitlik sifatidagi

²⁸⁹ Рудой В.И. Указ. соч. –С. 19.

²⁹⁰ Шопенгауэр А. Избр. произв. –С. 76.

“Men” tushunchasini inkor etib, buddaviylik shaxsni tizimli sistema sifatida qarashni taklif qiladi. Bu tizimga uning butun psixofizik mavjudligini qamrab oluvchi beshta kichik tizim kiradi. “Ana shu sabab orqali shartlangan dxarmalar materiya majmuyini, hissiyotlar yig’indisini, tushunchalar jamlanmasini, shakllanuvchi omillar guruhini va ong yig’indisini tashkil qiladi”, – deb yoziladi Vasubandxu “Abxidkarmakosha” risolasida²⁹¹. Shaxs, jon aslida bir uyum elementlar, “ong oqimi”dir, ular muqimlilik va substansionallikka ega emaslar. Bu elementlar alohida o’zaro bog’liqlik qonuni orqali bir-biri bilan bog’langan. Individual subyektivlik bor, shunday tarzda vaqtda qaytarib bo’lmas tamoyillar zanjiri, tabiatiga ko’ra sababli shartlangan. “Duhkha” – bu sababli shartlangan holatlar oqimidir, zero, sabab-oqibatli bog’liqlik harakati sohasida “subyekt” mutlaq iztiroblanuvchi sifatida talqin qilinadi. Sabr qiluvchi individual borliq holati buddaviylikda sansara sifatida talqin qilinadi, bu cheksiz mavjudlik aylanmasi, duxkxaning asosiy mavjudlik xususiyatidir.

Shopengauer falsafasi bilan buddaviylik o’rtasida parallel chiziq o’tkazish mumkin, mutafakkir ta’limotida ham iztiroblanish asoslov qonuniga bo’ysungan olamga dahldorlik bilan bog’liq. Uning chegarasidan chiqish, Shopengauer fikriga ko’ra, individualligimizni (o’ziga xosligimizni) boshqa tomondan ko’rishga olib keladi. “Men” terminida katta noaniqlik mavjud. “Mening individual mavjudligim faqat to’siq sifatida namoyon bo’ladi, – deb yozadi olim, – bu to’siq men bilan mavjudligimning haqiqiy bilish doirasi o’rtasidan o’tadi. Shunday to’siq har bir individuumning bilish faoliyatida mavjud, aynan o’zlik (individuatsiya) hayotga bo’lgan iroda intilishini o’z mavjudligiga nisbatan adashtiradi: bu – braxmanlikdagi mayyadir”²⁹².

Kuzatganimizdek, Shopengauerdagi “men” inkori buddaviylik emas, balki braxmanlik ssenariysi asosida amalga oshadi.

²⁹¹ Васубандху. Абхидкармакоша /Энциклопедия Абхидхармы / Разд. 1. –М., 1990. –С. 49, қарика 7.

²⁹² Шопенгауэр А. Избр. произв. –С. 148.

Muqim individuallik orqasida “cheksiz individual imkoniyatlarni ko‘tarib yuruvchi” negizsiz, substansional iroda, “narsa o‘zida” turadi. Buddaviylikda esa “men” bir-biri bilan doimo almashinib turuvchi elementlar oqimida parchalanib ketadi, ular har soniyada paydo bo‘ladi va yo‘qoladi.

Individning egotsentrik ustanovkasi (ko‘nikmasi) tomonidan tug‘dirilgan chanqoq, hissiy tajriba chanqog‘i, lazzatga intilish va yoqimsizlikdan qochish duxkxa iztirobining sababi hisoblanadi. Shopengauerning pozitsiyasi bu bilan to‘g‘ri keladi. Lekin mantiqiy diskursiv darajada buddaviylikdagi chanqoq sababshartlangan dxarmalar affektivlik oqimini keltirib chiqarishi bilan bog‘lanadi. “Aynan affektlar tirik mavjudotlarni sansara ummonida kezib yurishlariga majbur qiladi”²⁹³, – deb gapiradi Vasubandxu. Shopengauer, albatta, affektlarning bunday tahlili bilan shug‘ullanmaydi, chunki u shaxsni strukturalarga ajratmaydi.

Iztiroblarning barham topishi, ya‘ni sabab-oqibat omillar ta‘sirini to‘xtashi buddaviylikda dastlabki sansara holatini radikal transformatsiyasiga olib kelmaydi. U o‘tib ketishi uchun individual psixofizik tuzilmada muayyan asos bo‘lishi kerak. Affektivlik oqimidan xoli bo‘lgan dxarmalar shunday asos sifatida namoyon bo‘ladi – “haqiqat yo‘li va shartlanmaganlikning uch yo‘li”²⁹⁴. Ularning mavjudligi psixikaning empirik holati uchun ham, sof donishmandlik holati uchun ham birdek xos. “Affektlar majmuyi”ga ega hamma dxarmalar sababli shartlangan, lekin “haqiqat yo‘li” dxarmasi (“iztirobni to‘xtatish yo‘lidir”) sababli shartlangan bo‘lib, affektivlik oqimi bilan bog‘lanmaydi. Vasubandxu buni shunday tushuntiradi, garchi bu yo‘l intilish, xohish obykti sifatida namoyon bo‘lsa ham, affekt shu tufayli tug‘ilsa ham, ular dxarmaga “yopishmaydilar”, chunki unda quvvatlovchini topmaydilar. Iztirobdan xalos bo‘lish yo‘lini mavjudligi, xaloskorni egotsentrik maqsad qo‘yish doirasidan

²⁹³ Васубандху. Абхидкармакоша /Энциклопедия Абхидхармы / Разд. I. –М., 1990. –С. 46, карика 3.

²⁹⁴ O‘sha yerda. карика 5.

chiqarib yuboradi. To'rtinchi "ezgu haqiqat" shunday qilib, ong holatini o'zgartirishga turtki beruvchi kuch sifatida namoyon bo'ladi.

Shartlanmagan uch turni Vasubandxu "akasha" va yo'qotishning ikki turi sifatida tushunadi"²⁹⁵. Akasha shartlanmaganlikning turi sifatida o'ziga xos makonni tashkil qiladi, bu subyektivlikdan tozalangan "psixik tajriba makoni"dir. Yo'qotishning ikki turi mazmuni "bilim orqali chaqirilgan yo'qotish" va "bilim orqali chaqirilmagan yo'qotish"dan iborat. Birinchisi to'rt haqiqatni ko'payishi orqali individning asosiy hayotiy ustanovkasini o'zgarishiga olib keladi, yopiq individual "men" yo'nalishi noshaxsiy borliq ustanovkasiga aylanadi. Yo'qotishning ikkinchi turi affektivlik oqimi bilan burkangan dxarmalarni yoyilishiga yo'l qo'ymaslik orqali amalga oshadi. Bu sof psixotexnika, affektivlik holati asoslarini bartaraf qiladi.

Shunday qilib, buddaviylikda iztirobdan qutulishning ontologik asoslari mavjud, Shopengauer falsafasi esa bundan mustasno. "Bu yerda paradoksallik mavjud, iroda qandaydir yo'qolmaslik, butun mavjudlikning birlamchi asosi sifatida o'zini yo'qotishi kerak. Lekin shunga qaramasdan vazifa qo'yilgan: irodaning inkori chuqur ontologik faktor sifatida namoyon bo'ladi. U insonning hayotiy taqdiriga qat'iy-radikal tarzda ta'sir qiladi"²⁹⁶. Ana shu jihat Shopengauerning eng shubhali nuqtasidir. "Yo'qotish irodaning obyektivatsiyasiga taalluqli bo'lishi kerak emas, balki o'ziga tegishli bo'lishi zarur"²⁹⁷, lekin ana shu "narsa o'zidani" yo'qotish mumkinmi? Shopengauer bunday savolni qo'ymaydi, lekin uni zarurat ekanligiga ishoraning o'zi yetarli bo'ladi.

Qarashlardagi farq ko'zga yaqqol tashlanadi: o'xshash maqsadlarning amalga oshishi (buddaviylikdagi nirvanaga, Shopengauerda "hech nimaga") bir holatda asoslangan, boshqa holatda faqat aytib qo'ya qolingan. Shopengauerning "hech

²⁹⁵ O'sha yerda.

²⁹⁶ Автономова Н.С. Рассудок. Разум. Рациональность. –М., 1988. –С. 141.

²⁹⁷ Виндельбанд В. Указ. соч. –С. 282.

nimasi”ni nirvanaga o’xshashligi, ma’lum ma’noda yoyilib ketadi. Buning sababi ikki holatda ham adekvat ravishda uni tilda bayon qilib bo’lmasligidir. Lekin buddaviylik keng imkoniyatni taklif qiladi, chunki u polimorf tuzilma, uning uch darajasi (doktrinal, mantiqiy-diskursiv va psixotexnik) bir-birini to’ldiruvchi sifatida amalga oshadi. Tilda ifodalab bo’lmaslik, unga erishib bo’lmaydi degani emas, Shopengauer esa metafizika chegarasi bilan cheklanib qo’ya qoladi: “O’lim daqiqalarida, inson tabiat qo’yniga o’zini otishi yoki unga tegishli bo’lmasligi hal qilinadi ... Lekin bunga qarshi holat uchun bizda timsollar, tushunchalar va so’zlar yo’q – chunki aynan shularni biz obyektivatsiyadan olganmiz, zero, ular mutlaq qarshi holatga xizmat qilmaydi”²⁹⁸. Falsafa mistikadan qochishi zarur, uning vazifasi dunyo bilan chegaralanadi.

Shopengauer har qandayiga ushbu holatni tasdiqlaydi: “... Pir faylasuf bo’lishi shart emas, faylasuf ham pir bo’lishi shart emas”²⁹⁹. Bu bilan o’zi taklif qilgan yo’nalishga amal qilmaslik ayblovini yumshatadi, ba’zida bunday ayblovlar o’tkir tus oladi. A.Shveyser hisobiga ko’ra, hind donishmanlariga nisbatan “Shopengauer abgor Yevropa skeptigi sifatida ko’rinadi”, “o’zi yaratgan dunyoqarashda o’zi yashay olmaydi, u hayotga tirmashadi, muhabbat iztirobidan ko’ra, gastronomik lazzatlarni ko’proq qadrlaydi, insonlarga rahm-shavqat qilishdan ko’ra, ularga nafrati kuchliroq namoyon bo’ladi”³⁰⁰.

Haqiqatan ham, “Hayotiy hikmat aforizmlari”da Shopengauer insonlarga nisbatan rahm-shafqatli munosabat va asketizm haqida mulohaza yuritmaydi. Mazkur risolada o’quvchiga kompromiss taklif qilinadi: Shopengauer yuksak axloqiy-metafizik nuqtayi nazarni unutadi, kundalik, empirik pozitsiyadan turib, baxtli yashash mumkinligini asoslaydi. Uning metafizikasida esa bunday imkoniyat yolg’on va adashish bo’lib chiqadi, shuning uchun ham Shopengauer “Aforizm ...”ning qimmatli shartli ekan-

²⁹⁸ Шопенгауэр А. Избр. произв. –С. 155.

²⁹⁹ Шопенгауэр А. Собр. соч. –Т. 1. –С. 356.

³⁰⁰ Швейцер А. Культура и этика. –М., 1992. –С. 181.

ligiga rozi bo'ladi va shunga qaramasdan o'z maslahatlarini ilgari suradi.

Shveyser ushbu ziddiyatda dunyo va hayotiy inkor g'oyasi rivojining bosqichma-bosqich amalga oshishi mumkin emasligini ko'radi. Chunki Shopengauer "nazariya bilan amaliyotni bir-biriga bog'lashga urinmaydi ham, shubhali g'oyalarga murojaat qiladi"³⁰¹. Vindelband fikriga ko'ra, "iroda va tafakkur o'rtasidagi ajralish ta'limotga ham o'z ta'sirini o'tkazadi, bu uning shaxsida ham, hayotida ham aks etadi"³⁰². Shopengauer esa o'z asarlaridagi axloqiylik bilan "hayotiy hikmatlar va irodadan qutulmoqchi bo'lgan intellekt, o'z "Aforizmlarini ..." intellektga tiqishtirayotgan iroda" o'rtasidagi ziddiyatga jiddiy e'tibor bermaydi. Falsafaning maqsadi – "butun dunyo mohiyatini abstrakt, umumiy va aniq shaklda tushunchalarda ifodalab berishdan iborat, tafakkur bu in'ikos suratini muqim, mavjud tushunchalarda taklif qiladi"³⁰³.

Ana shu nuqtada Shopengauer qarashlarining buddaviylik falsafasidan farqini ko'ramiz. Buddaviylik falsafasi diniy amaliyot, psixotexnika, yogik uslublar bilan chambarchas bog'liq. Falsafiy haqiqatning qadri bir tomondan, bevosita uni his qilish natijasi bilan, boshqa tomondan, qanchalik u yuksak holatga olib chiqa olishi bilan xususiyatlanadi, ya'ni u psixotexnika, meditatsiya va diniy doktrina uchun tayyor bo'lishi kerak. Umuman olganda, bunday amaliy yo'nalish hind metafizikasiga xos. Fikr va harakat o'rtasidagi uzilish esa – nafaqat Shopengaueriga, balki butun g'arb falsafiy an'analariga xosdir.

Shopengauer xulqdagı o'ta gedonizm va o'ta asketizmdan o'zini olib qochgan, shu ma'noda uning hayoti o'rta buddaviylik xulqiga mos keladi, lekin bu yerda uning ideali sifatida donishmand-stoik namoyon bo'ladi. Zero, Shopengauerning boshqa tomoni, o'ta pessimizmdan voz kecha olmaydi. Stoiklar axloqi Shopengaueriga ko'ra, "insonning hurmatga loyiq, qadrlı buyuk qobiliyati bo'lgan – tafakkurdan – xalos bo'lish

³⁰¹ O'sha yerda. –B. 162.

³⁰² Виндельбанд В. Указ. соч. –С. 294.

³⁰³ Шопенгауэр А. Собр. соч. –Т. 1. –С. 366.

maqsadida foydalanish mumkin, insonni u azob-uqubatlardan ozod qiladi”³⁰⁴. Zero, uning yordamida hamma mushkulotlardan qutulib bo’lmasa ham (shu ma’noda Shopengauer aqlni hind donishmandligidan va xristiancha Xaloskorlik timsolidan pastroq qo’yadi), kundalik hayotda uning yordamiga suyanish mumkin.

Vindelband mutafakkirning ajoyib yozuvchiligini tan oladi, “unda maktab tilidan tarjima qilingan, o’zi tomonidan kashf qilinmagan tamoyillarni ustalik va yuksak mahorat bilan taqdim qilish qobiliyati bo’lgan”³⁰⁵. Biroq Nitsshening fikrlari qimmatliroq hisoblanadi. Nitsshe o’zining “Shopengauer tarbiyachi sifatida” nomli asarida shunday yozadi: “Keyinchalik uni hayotdan, kitobdan va turli fan sohalaridan o’zlashtirganlari yorqinroq ifoda vositalari sifatida xizmat qildi; hattoki kantcha falsafa ham timsolni aniq va lo’nda ko’rinishi uchun ritorik qurol bo’ldi, buddaviy va xristian mifologiyasi ham shu maqsadga xizmat qildi. Uning uchun bitta masala mavjud edi, lekin minglab yechim vositalari ushbu yagona masalani hal etishga safarbar qilindi”³⁰⁶.

Shunday qilib, Shopengauer buddaviylikka yevropacha metafizik an’analarni qayta baholab chiqish uchun murojaat qiladi, u qat’iy ratsionallikdan chekinib, o’z metafizikasining yangi mazmunini sharq donishmandligining ajoyib shakllari bilan omuxta qilgan holda namoyish qilishni istaydi: shuning uchun unda hind va buddaviylik terminologiyasi juda ko’p uchraydi. Lekin bu Shopengauerning yevropacha an’analardan butunlay voz kechganligini va buddaviylik dinini qabul qilganligini anglatmaydi. Shopengauer ta’limoti bilan buddaviylikni mos kelishi, ularning bir-biriga aynan ustma-ust tushishidan dalolat bermaydi. Jumladan, bu mosliklarni mutlaq haqiqat sifatida ham qabul qilib bo’lmaydi.

Nitsshe ijodining yirik tadqiqotchilari A.Danto, D.Galevi, V.Verseyev, F.Koplstonlar uning markaziy tushunchalaridan biri “Hukmronlikka intilish irodasi” tushunchasini tahlil qilish-

³⁰⁴ O’sha yerda. –B. 125.

³⁰⁵ Виндельбанд В. Указ. соч. –С. 265.

³⁰⁶ Ницше Ф. Полн. Собр. соч. –М., 1909. –Т. 2. –С. 808.

ga harakat qilishgan. Ularning fikricha, hukmronlikka intilish tushunchasining zaminida Nitsche tomonidan inson ongidagi ruhiy holatlarning tahlili yotadi. Bunday ruhiy tahlilni Nitsche umumlashtirib koinotdagi barcha jarayonlarga nisbatan ishlata-di. Bu orada F.Koplston shunday deb yozadi: “Nitsche Shopen-gauer ijodidagi iroda tushunchasini o‘zicha o‘zgartirib, unga yangi ma’no va shakl beradi. Nitsche hukmronlikka intilish irodasi jarayonini inson ongining psixik holatlarida ko‘rib, keyinchalik ushbu g‘oyani barcha organik hayotga nisbatan qo‘llay boshla-di”. Koplstonning fikricha, Nitsche o‘zining hukmronlikka intilish g‘oyasini ilmiy gipoteza sifatida o‘z falsafasi asosiga qo‘yadi. Lekin F.Veressayevning fikricha, Nitsshening hukmronlikka intilish g‘oyasi chuqur irratsional mohiyatga egadir. V.Veressayev ta’kid-lashicha, inson ongi hayotning chegaralangan bir qirradi bo‘lib, u butun hayotdagi, voqelikdagi jarayonlarni tushunib anglab yetishga qodir emas. Mashhur rus olimi V.Veressayevning ta’kid-lashicha, Nitsshening falsafa tarixida ko‘rsatgan buyuk xizmat-laridan biri bu – inson ongining eng yuqori cho‘qqisi – tafakkurni chegaralanganligini ko‘rsatishdadir, deb hisoblaydi. Rus faylasu-fi o‘zining “Tirik hayot” deb nomlangan kitobida Nitsche ijodini tahlil qilar ekan, shunday deb yozadi: “Ongimiz ostida chuqur va sirli bir makon yotadi, bu ongsizlik makoni bo‘lib, u hayotni tafakkurning tushunchalari orqali emas, balki instinktiv hissi-yotlar orqali his etadi”. “Hukmronlikka intilish irodasi” iborasi F.Nitsche ijodida o‘ziga xos ravishda yechim topgan. Uning fikri-cha, “hukmronlikka intilish irodasi” uzluksiz shakllanishning ongsiz, stixiyali jarayonidir. Bu jarayon hayotning butun jabhala-rini o‘zida, ya’ni tirik protoplazmaning oddiy shakllaridan tortib, to ongli mavjudot timsoli bo‘lmish insonga qadar bo‘lgan barcha jabhalarni qamrab oladi.

“Zo‘r, kuchli bo‘lish xohishi, har bir kuchlanish markaziga taalluqlidir, bu yagona reallikni tashkil qiladi, ya’ni o‘z-o‘zini saqlash emas, balki egalik qilish xohishi, hukmron bo‘lish, ulkan bo‘lish, kuchli bo‘lish ishtiyoqidir”.

Hukmronlikka intilish irodasi ongli harakat emas, u aql, tafakkur bilan bog‘lanmagan, bu aslida uzluksiz shakllanish

quvvatidir. Uzluksiz shakllanishni ijodiy hayotiy jarayon sifatida tahlil qilar ekan, Nitshe uni borliqqa qarshi qo'yadi. Uning fikricha, bu olam va narigi olam yo'q, xuddi shunday "narigi" dunyoda mavjud bo'lgan hamda bizning olamni mushohada etuvchi xudo ham yo'q. Hamma narsa hukmronlikka intilish irodasining uzluksiz shakllanishidir, faol hayotiy kuchdir. Hayotning o'zi uzluksiz, doimiy shakllanishdir.

Butun tirik mavjudlik hukmronlik irodasiga ega. Qadimiy o'rmonlardagi daraxtlar boshqalar ustidan o'z hukmronligini o'rnatishga harakat qiladi. Hukmronlikka intilish irodasi paydo bo'lmaydi va yo'qolmaydi, u doimiy mavjud bo'lgan spontan jarayondir, butun borliqning yashirin mazmunidir. Nitsshening fikricha, lazzat va iztirob yo'q, baxt va g'amginlik yo'q, ezgulik va yovuzlik ham yo'q, bularning hammasi tafakkurning mahsulidir. U uzluksiz shakllanish yoki hukmronlikka intilish irodasining turli tomonlarini namoyon etadi. F. Koplstonning fikricha, Nitshe falsafasida hayot baxtli yoki baxtsiz bo'lmaydi, u maqsadga ega emas. Bu tasavvurlar ilgarigi falsafaning mazmunsiz mushohadalaridir. Bu mushohada bilan ular hayotni aql orqali tushuntirishga harakat qilishgan.

Bu hayotda hamma narsa hukmronlikka intiladi. Hukmronlikka intiluvchi barcha tiriklik hayotbaxshdir. F.Nitshe xristianlikning iztirobi inson qalbini soflaydi, deguvchi nuqtayi nazarini tanqid qiladi. F.Nitshe iztirobga shodonlik, rohatlanishni qarama-qarshi qilib qo'yadi. Izitirob va azobga hayotda o'rin yo'q, bu hislar dunyoni noto'g'ri aks ettirish mahsulidir. Azob bizni tanamizga xavf-xatar solayotgani uchun sodir bo'lmaydi, balki azob ongimizda mavjudligi uchun shunday his uyg'onadi. Garchi ongni uxlatsak, azobning o'zi ham yo'qoladi. Shunday qilib, azob va iztirob dunyoni noto'g'ri aks etishimiz natijasi sifatida tafakkurimiz orqali ro'yobga chiqadi.

G'arbiy Yevropa falsafasini tahlil etar ekan, Nitshe Suqrot va Aflotunni ezgulik va axloqni mantiqiy asoslashga yo'l ochib berganliklari uchun, axloqni aqlga muvofiqlashtirib qo'ygani uchun ayblaydi. Shuning bilan bilim va yaxshilik aynan bir narsaga aylanadi, inson qanchalik aqli bo'lsa, u shunchalik yuqori ax-

loq sohibiga aylandi. Suqrot davridan boshlab dunyo ikkiga, ya'ni o'zgarmas haqiqat dunyosi hamda o'tkinchi moddiyat dunyosiga bo'lindi. Ana shu bo'linish yangi davrda I.Kant falsafasida o'zining yorqin aksini topdi. Hattoki makon va zamon kategoriyalari ham uning ijodida tajribadan tashqarida bo'lib qoldi. Bu ikkilangan dunyoda ezgulik va yovuzlik bir-biriga zid qilib qo'yildi. Axloqning o'zi nisbiy va ikkilangan xislatga ega bo'lib qoldi. Axloqiy norma – me'yor majburiy qonunga aylandi, jamiyatning har bir a'zosi esa unga bo'ysunishga majbur bo'lib qoldi. F.Nitsshening fikricha, ular inson ruhiy erkinligini zanjirband etib, boshqa axloqni namoyon bo'lishiga yo'l qo'ymaydi, bu yerda bo'ysunuvchanlik tamoyili erkin ijodiy jo'shqinlikka yo'l ochib bermaydi.

Hukmronlikka intilish falsafasi uchun hayot – borliqni nari-gi va berigi dunyoga bo'lish emas, balki hayot daryosini, cheksiz, chegarasiz ummonning yagona oqimidir. Hayotning abadiyligi Nitsshe uchun inson ruhiy erkinligining abadiyligidir. Bu ruh hukmronlikka intilish irodasining namoyon bo'lishi sifatida moddiyatda doimo g'alabaga erishadi. U moddiyat bilan qo'shilib, inson borlig'ining hamma shakllarini ijodiy spontan shakllanishni yanada yuqoriroq darajasiga ko'taradi.

F.Nitsshening ta'kidlashicha, ruh moddiyatda namoyon bo'ladi, moddiyat ruhda namoyon bo'ladi. Ular o'zaro bir-biri bilan chambarchas bog'liqdir. Garchi ilgari ruh materiyani o'zidan itarib tashlashga intilgan bo'lsa, uni o'zi uchun qafasday ko'rgan bo'lsa, endi u bilan qo'shilib lazzatlanish va xurramlik manbaini topadi. Falak gardishi qayta-qayta aylanib moddiy borliqning bir ruhiy shaklidan ikkinchi, yuqoriroq darajasiga o'tadi va bu jarayon cheksiz takrorlanaveradi. Hukmronlikka intilish irodasi shakllanishning ijodiy jarayoni sifatida irratsional kategoriyadir.

Olamning shakllanish jarayonini hech qanday mantiqiy kategoriyalar orqali tushuntirib bo'lmaydi, unda hech qanday mazmun, maqsad yo'q, hattoki ezgulik va yovuzlik tushunchalari ham bir-biriga o'tib, nisbiylikka aylanadi. Hayot doimiy shakllanish sifatida turli kuchlarning o'yinidir, ularning har biri o'z markaziga ega. Bu o'yinda yagona iroda namoyon bo'lmaydi,

balki ko'pgina turli irodalar namoyon bo'ladi. Nitsshe fikricha, hayotda borliqning har bir shakli hukmronlikka intiladi. Bir-biriga ruhan yaqinlari qo'shilishadi, birlashishadi. Ular atrofida iroda markazlari ham guruhlashadi. Biroq bu mazmunsizlik Nitssheda hech qanday nigilizmni uyg'otmaydi, chunki hayotning o'zi lazzatlanish va xurramlik manbaidir. Hayot ummonida hech qanday baxt orolchasini izlashga hojat yo'q, ammo mazkur ummonga g'arq bo'lishning o'zi baxtdir. Nitsshening mazkur ta'kidi, hindlarning yoga falsafasidagi ongning cheksiz kengayishi holatini yodimizga tushiradi.

Hayot bilan qo'shilish qanday shaklda amalga oshadi? Bu uchun dastlab hamma qadriyatlarni qayta ko'rib chiqish lozim. Axloq va xulqning qonunlari insonga o'z hukmini o'tkazmasligi kerakligini anglash taqozo etiladi. Insonning o'zi borliq mazmunidir, uning o'zi qonundir. Axloq insondan ajralmagan, u yer yuzidan 20 ming metr balandlikda erkin parvoz etuvchi ruhdur. Bu axloq irratsional, tafakkurdan xolidir. Uni mushohada etishga hojat yo'q. Uning manbai, ibtidosi inson qalbidir. Yangi hikmatlar, aynan, qalbdan bo'ladi, ular eski, qotib qolgan tafakkur orqali yozilgan hikmatlarning o'rnini egallaydi. Yangi insonning yangi axloqi yurak qoni bilan bitiladi. Hozirgi odam, Nitsshening fikricha, progressning mahsuli emas.

“Inson tanasi – kuchlar tizimining, shunday murakkab yig'in-disiki, ular o'rtasida doimiy hukmronlikka intilish hissini ortishi uchun kurash ketadi. Insoniyat ham shunga o'xshash tizilmadir, faqat ular nisbatan kengroq va nisbatan mustahkamroqdir”.

F.Nitsshe hayotni qanday bo'lsa, shundayligicha, uning g'am-qayg'ulari va shodliklari bilan qabul qilishga, undan mazmun qidirmaslikka da'vat etadi. “Ojizlar hayotdan mazmun, maqsad, vazifalar, qat'iy o'rnatilgan tartib axtaradilar; kuchlilarga u iroda ijodi uchun material bo'lib xizmat qiladi. Kuchli inson esa hayotning mazmunsizligini yoqtiradi va o'z taqdirini shodonlik bilan qabul qiladi. Shu ma'noda “abadiy qaytish” g'oyasi hayotni qabul qilishning badiiy timsoli, konkret namoyonidir. Qat'iy imperativ hissiyotimizga, irodamizga berilgan maqsadga e'tiqodiy intilish emas, balki o'zimiz aniqlagan idealga intilishidir”.

Inson Nitsche uchun komil insonga olib boruvchi ko'prikdir. U o'zini mukammallashtiruvchi yo'ldir. Hech kim insonni o'zidan tashqari yetuk shaxs qila olmaydi, o'z-o'zini mukammallashtirishning yagona vositasi bu hukmronlikka intilish irodasidir, va-holanki, u o'zining ustidan hukmronligidir. O'ziga hokimlik – bu hamma narsadan to'liq ozodlikdir. Hukmronlikka intilish irodasi o'z ma'naviy, ruhiy olami haqiqatini ro'yobga chiqarishdir, uning mohiyati tafakkurda emas, balki butun koinotni boshqaruvchi hayotiy quvvat yoki hukmronlikka intilish irodasidadir.

“Nimadan ozod bo'lish lozim? Zardo'shtning uning bilan nima ishi bor? Lekin nigohing shuuri menga javob bersin: nima uchun ozod?”, – Zardo'sht shunday dedi.

Nitsche nigilizmi hamma qadriyatlardan voz kechishni nazarda tutmaydi, balki ularni qayta ko'rib chiqish lozimligini aytadi. Garchi ilgari axloq tafakkur poydevorida asos topgan bo'lsa, yangi axloq insonning erkin ruhi qanotlarida tashkil topadi, jumladan, yangi axloq har qanday eski urf-odatlardan xoli bo'lgan, hayotning o'zidan kelib chiquvchi jo'shqin ijodiy jarayondir.

Nitsche xristianlikning axloqiy qadriyatlarini qayta baholab chiqib, ularni qat'iy tanqid ostiga oladi. Xristianlikning ilgari an'analari va axloqiy normalari olamning ikkiga bo'linganligidan kelib chiqadi. Ular ezgulik qadriyatini insoniy qusurlarga zid qilib qo'yadilar. Xristianlikda insonni moddiy boylikka intilishi qoralanadi, lekin shu bilan birgalikda hayotning hamma shodliklari, lazzatlari ham muhokama etiladi. Moddiy dunyo o'tkinchi, yolg'on dunyo sifatida ko'riladi. U ruhiy, ma'naviy, abadiy dunyoga qarshi qilib qo'yiladi. Tabiatni yaratgan Alloh visoliga hamma moddiy mohiyatlar yetisha olmaydi, deb hisoblaydilar.

Inson Alloh oldida gunohkor va qusurli banda sifatida namoyon etiladi, u o'zining nomukammalligi tufayli xudoga yetisha olmaydi, u bilan qo'shila olmaydi. Hosil etilgan narsa hech qachon yaratuvchi darajasiga ko'tarila olmaydi. Tabiat ijodiy yaratuvchilik kuchidan mahrumdir, u faqat tashqaridan xudo tomonidan beriladi. Xristianlik bo'yicha, inson mukammal emas, lekin u qanchalik intilmasin bari bir xudoga yetisha olmaydi.

Xristianlik axloqi va dini insonni kamsitadi, hayotning hamma shodliklari va go'zalliklari undan begonalashadi. Bu begona dunyoda inson yolg'iz va baxtsizdir, Odam Ato bilan Momo Havoning gunohlari uchun bu to'lovdir. Inson bu gunohni o'z iztiroblari va yo'qotishlari orqali yuvishi kerak, u o'z tamg'asini ko'tarib yurishga mahkum.

Nitsche xudo va insonning bunday talqinini qat'iyat bilan inkor qiladi. Uning fikricha, inson tug'ilgandan qusurli mavjudot emas, u hech qanday gunoh uchun javob bermaydi. Gunohni Odam Ato bilan Momo Havo qilishmagan, balki xristianlik dini o'z e'tiqod qasriga tafakkurni kiritib gunohga yo'l qo'ydi. Din o'z tamoyillarini aql va mantiq orqali isbotlab, o'z poydevorini darz ketkazdi va Yevropa nigilizmini tug'dirdi. F. Koplstonga ko'ra Nitsche fikricha, Yevropa madaniyati ana shu nigilizm ruhiga chulg'angandir.

Umuman olganda, F.Nitsshening fikricha, sivilizatsiya taraqqiyoti bu ilgari ildamlovchi progressiv harakat emas. Progress va regress nisbiy harakatlardir, ular doimiy, uzluksiz shakllanishning o'rnini bosa olmaydi. Ezgulik va yovuzlik, axloqiylik va axloqsizlik, xurramlik va g'amginlik – bu ziddiyatlarning hammasi kaleydoskopda aralashib, hayotning rang-barang, xilma-xil qirralarini tashkil etadi. Tafakkur va mantiqqa asoslangan ezgulik va yovuzlik to'g'risidagi axloqiy tushunchalar, diniy tasavvurlar insonga hayot mazmunini ochib bera olmaydi. Hayotni qanday bo'lsa, shunday, ya'ni g'amlariyu shodliklari bilan qabul qilishi zarur. Hayotning o'zi yangi qadriyatlarni ham ijodkori, ham asoschisidir. Bu qadriyatlar xristianlik diniy-axloqiy qadriyatlaridan, Yevropa madaniyati axloqiy qadriyatlaridan tubdan farq qiladi. Bu qadriyatlar insonga o'z ichki olamiga kirib, o'zini olamiy quvvatga tegishli ekanini anglashga, Nitsche ta'biri bilan aytganda, hukmronlikka intilishga yo'l qo'ymaydi. Hukmronlikka intiluvchi inson haqiqiy ijodkorlik kuchiga ega bo'ladi, o'zida hayotiy quvvatni mujassamlashtiradi. Bu quvvatni tafakkur yordamida anglab bo'lmaydi, u inson instinktlarida namoyon bo'ladi.

Instinkt olamiy quvvatning qadimiy ifodasidir. Instinktlar orqali harakat qiluvchi hayvonot olami insonlarga nisbatan tabiatga yaqinroqdirlar, zotan inson o'zining axloqiy va madaniy qadriyatlarining asiridir. An'anaviy qadriyatlar, diniy va axloqiy normalar insonni o'zligidan mahrum bo'lgan shaxsga aylantirib qo'yadi, unda to'daga xos instinktlarni shakllantiradi. Haqiqat bu qadriyatlardan yashiringandir, u inson tafakkuri uchun qorong'udir. Shuning uchun ham hozirgi jamiyatlarning hammasi yolg'on va aldovlarga g'arq bo'lgan qadriyat deb nomlanuvchi o'z adashuvlari asiriga aylangandir.

Diniy qadriyatlar diniy xunrezliklarga, urushlarga, hurfikrlovchilarni inkvizitsiya tomonidan quvg'in qilishlarga olib keldi. Madaniy qadriyatlar mayda xalqlarning yo'q bo'lib ketishiga, tabiatga, zaminga katta talofatlar olib keldi. Haqiqatdan yiroq bo'lgan bu qadriyatlar hozirgi sivilizatsiyalashgan inson hayotini asosiy qonuniga aylanishga intiladi. Vaholanki, u din va tafakkurning mahsulidir, garchi A'lo odam inson ruhi va tabiat namoyonining yalovbardori bo'lishi shart. Insonni ruh va tabiat bilan qo'shilishi – xudoni insonda namoyon bo'lishi yoxud insonni xudo bilan qo'shilishidir.

Inson bunga din yoki axloq orqali kelmaydi, u o'zining ichki ruhiy kuchini, ilohiy tabiatini ochishi bilan bu yo'lga kiradi. Xudo tabiatga singib ketgandir, inson esa ana shu tabiatning bir bo'lakchasidir. Shuning uchun ham inson o'z tabiiy instinktlari orqali va tabiat bilan mutanosiblikda xudo bilan qo'shiladi va A'lo odamga aylanadi.

Oxirgi uch yuz yillikni tahlil etar ekan, F.Nitsshe shunday qarrorga keladi: bu davrda Yevropada iroda kuchining so'nishi va ruhiy zaiflashuv kuzatiladi. Fan va sivilizatsiyaning taraqqiy etishi insonni instinktlardan mahrum etib, hayotiy quvvati so'ngan, noziklashgan insonga aylantirdi. Vaholanki, shu bilan birgalikda, shunday individlar ham uchraydiki, ularning irodasi, aksincha, kuchayib, tashqi ta'sirlarga qarshi turadi. F.Nitsshe o'z asarida turli manfaatlarni, qadriyatlarni, qarashlarni aralashib ketganligini, aksari ko'pchilikning inqirozga yuz tutganligini, lekin shu

bilan bir qatorda progress va irodaning kuchayib borayotganligi haqida gapiradi.

Tabiatga munosabat ham tubdan o'zgardi. Yevropaliklar hamma tabiiy flora va faunani o'zlashtirdilar; uning ustidan nazoratni o'rnatdilar; ba'zi yo'qolayotgan turlarni o'z himoyalari-ga oldilar. Lekin ular ilgari tabiiy balansni, tenglikni, mutanosiblikni o'rnatishga intilmadilar. Tabiat insonning hukmdoriga emas, aksincha, inson tabiatning hukmdoriga aylandi, uni o'z ehtiyojlarini qondirish vositasiga aylantirdi. Inson tabiat bilan mutanosiblikni saqlab qololmadi, uni tushunishni, his etishni xotirasidan chiqardi. Tabiat bilan o'zaro aloqaga kirishish o'rniga, unga utilitar, manfaatli munosabatda bo'ldi. F.Nitsshening uqtirishicha, tabiatga bo'lgan munosabatni ham o'zgartirish lozim. Tabiat inson ehtiyojini qondiruvchi obyekt yoki vosita emas, balki insonning yagona ijodiy kuchi, hayotiy quvvat manbaidir. U hukmronlikka intilish irodasining quvvat – kuchidir.

Nitsshening Yevropa madaniyati va sivilizatsiyasi haqidagi fikrlari ham diqqatga sazovordir. Uning ta'kidicha, madaniyat tushunchasi sivilizatsiya tushunchasi bilan aynan bir narsa emas. Madaniyat ko'p qirrali va keng qamrovli tushunchadir. Madaniyat butun ruhiy va ma'naviy imkoniyatning ro'yobga chiqishi, gullashidir, alohida kuchli shaxslarning tug'ilishi va ko'tarilishidir. Ularning qobiliyat va iqtidori madaniyat davrida yanada yorqinroq namoyon bo'ladi.

Sivilizatsiya madaniyat rivojining yuqori bosqichi sifatida individuumlar, ommaning aksari qismining ijodiy kuchini so'nishidir. Natijada ularning o'rnini mashina va texnika egallaydi. Moddiy hayotning ko'pgina sohalarini mexanizatsiya va avtomatlashishi, F.Nitsshening fikricha, intellektual rivojlanish, tafakkurning ijodiy kuchining so'nishiga olib keladi. Sivilizatsiya davrida inson iqtidorining asosiy mazmuni yo'qoladi, bularga yuqori ruhiy ko'tarinkilik, to'liq ichki erkinlik hissiyoti, ichki to'laqonlik, hayot, kelajak, o'lim oldida qo'rquv hissining yo'qligi, shubhadan xolilik, qat'iyatlilik, kuchli iroda, o'zini nazorat qilish qobiliyati, ichki xotirjamlik kuchiga egalik qarshi turadi.

Yuqorida ko'rsatib sanab o'tilgan sifatlari insonning hayotning moddiy boyliklariga tobora bog'lanib qolishi bilan yo'qolib boradi, qiyinchiliklarni oson yechilishi bilan iroda kuchi so'nib boradi. Sivilizatsiya davridagi insoniyat kichik maxluqlarga aylanib qoladi, ularda hukmronlikka intilish irodasi hissi o'zgaradi. Sivilizatsiya o'z-o'zini sekin davom etuvchi halokatli yo'lga yuz tutadi, chunki unda ijodiy kuch imkoniyati yo'qoladi, u o'z mohiyati bilan tirik hayotiy tabiatdan, koinotdan ajralib qoladi.

Nitsche falsafasidagi asosiy tushuncha bu hukmronlikka intilish irodasi tushunchasidir. Bu oddiy tushuncha emas, balki Nitssheining dunyoqarashidir. Uni asoslash uchun faylasuf hamma qadriyatlarni qayta baholab chiqadi. Yevropa sivilizatsiyasining asosiy qadriyatlari bu axloqiy qadriyatlardir. Nitsche o'z tanqid nashtarlarini shu qadriyatlarga qarshi qaratadi. Faylasuf I.Kantning qat'iy imperativida inson erkin ruhini so'ndiruvchi kuchni ko'radi, insonga jamiyat, yaqinlari, oilasi oldida burchlisan, degan tamg'ani bosadi. Burch hissi asosida singdirilgan tarbiya insondagi ijodkorlik qobiliyatini o'ldiradi, undagi shaxsiylik va ijtimoiylik mutanosibligini buzilishiga olib keladi. Bu mutanosibsizlik hukmronlikka intilish irodasini susayishiga hamda ichki hayotiy quvvatning kamayishiga sabab bo'ladi. F.Nitssheining fikricha, qat'iysizlik holatida bo'lib, vijdon azobidan qiyinalgandan ko'ra, xato qilsa ham qat'iyatli bo'lish afzaldir.

Qilmishining oqibatini oldindan bilish insonga berilmagan, shuning uchun ham qozilik vazifasini bajaruvchi vijdon azobi ortiqchadir. Nafaqat o'zga odamlarning harakatini, hattoki o'z shaxsiy xatti-harakatlarini ham muhokama etishga hech kimning huquqi yo'q. Ichki xotirjamlikni saqlagan holda, mutanosiblikka erishgan holda hukmronlikka intilish irodasi va tabiiy instinktlar tabiiy, zaruriy yo'l bilan insonni o'z ichki tabiatiga monand yo'naltiradi. Axloqiy qadriyatlar bunday ko'rsatkich bo'lolmaydi, chunki ular aqlga va bid'atlarga suyanadilar, insonning ichki olami ular uchun qorong'udir.

An'anaviy jamiyatning axloqiy qadriyatlari to'da instinktiga asoslangan, xudoga e'tiqod ham asos bo'lolmaydi, vaholanki,

bu hissiyot ko'pchilik insonlar qalbida yo'qolgan. Har qanday Yevropa axloqi negizida to'da foydasi yotadi, hamma yuksak insonlarning anduhi, ularni ajralib turishi, ular ongidagi kamsitilish hissiyotiga bog'lanadi. "Xudoga bo'lgan e'tiqodning yo'qolishi insonning tabiiy ruhiy holatiga aylandi, inson ijtimoiy to'daning bir a'zosi sifatida to'daning qadriyatlarini va tasavvurlarini unga singdirildi. Bu qadriyatlar va tasavvurlar nisbiy xususiyatga egadir, ular o'z maqsadini ko'zlovchi jamiyatning turli qatlamlari manfaatini himoya qiladi". Hozirdagi axloq, Nitsshening fikricha, ikkilangan xususiyatga ega, birinchisi o'zi uchun, ikkinchisi butunlay boshqacha bo'lgan o'zgaralar uchun mo'ljallangan. Axloqqa umuminsoniy xislatlarni bog'lash bu jamiyatning yana bir xatosidir. Nomukammal bo'lgan dunyoda hamma narsa doimiy rivojlanishda bo'ladigan jamiyatda insonning o'zi ham nomukammaldir. Axloq esa, ideal, komil inson mavjudligining nishonasidir. Qachonki, uning fikrlari va xatti-harakatlari o'zgaralar uchun namuna bo'la olmasa, jamiyatda komil, ideal insonning o'zining bo'lishi ham mumkin emas, axloqning bunday talablari o'rinsiz va yolg'ondir.

O'rta asr davrida din inson hayotini xudo bilan bog'lab, markazga inson ruhini qo'ydi. Shunda diniy axloq moddiyatga intilgan, zaminiy inson haqida muhokama yuritmasdi, balki o'z-o'zini xalos etuvchi inson ruhi haqida gapirardi.

Hozirgi insonda o'z-o'zini xalos etish hissiyoti yo'qolgan, shuning uchun ham diniy axloq ham o'z kuchini yo'qotdi. Diniy axloq negizida ezgulik va yovuzlik tushunchalari yotadi. Ular, F.Nitsshe ta'biricha, nisbiydir. Inson nomukammal ekan, uning yaxshi va yomon xislatlari tomonlari bir-biri bilan aralashib ketadi. Shunday ekan, uni qanday bo'lsa, shunday qabul qilishimiz shart. Ezgulikning orqa tomoni yovuzlikdir. Yovuzlik yoki yomonlik bo'lmasa, yaxshilik va ezgulikni baholab bo'lmasdi. Inson hayot mazmunini tushunishga intilishi kerak emas, balki o'z yashirin instinktlarini ro'yobga chiqarishga harakat qilishi kerak. Hayotda hamma narsa chalkashib ketgan. Shuning uchun yovuzlikni muhokama qilmaslik kerak, chunki uning manbaida yaxshilik yotishi mumkin. Komillik, ideallikka

intilish ma'nosizdir. Har bir ideal asosida bizning tafakkurimiz tasavvurlari yotadi, hayot esa bu tasavvurlarga to'g'ri kelmaydi, shuning uchun u o'likdir.

Nitsshe ruh haqidagi tushunchani axloq haqidagi tushunchaga qarama-qarshi qo'yadi. Axloq manbaida intellekt, ruhiyat asosida esa hukmronlikka intilish irodasi yotadi. Shuning uchun ham, Nitsshening fikricha, kuchli ruhiyatli inson axloqsizdir. Kuchli ruhiyat uchun hamma vosita yaxshidir. Hukmronlikka intilish irodasini tasdiqlash uchun kuchli ruhiyat aldovdan ham, yolg'ondan ham foydalanadi. O'z "men"ini ta'kidlash, ko'rsatish uchun rahm-shafqat ko'rsatishdan voz kechadi.

Nitsshe egoizmni insonning instinktiv holati bilan bog'laydi, bu, albatta, bizning fikrimizcha xatodir, chunki kuzatishimizcha, ko'pgina hayvonlar o'z instinktlariga amal qilib, altruistik harakat qiladilar, masalan, to'da sifatida yashovchi asalarilar, chumolilar, fillar, qushlar va h.k. shular jumlasidandir. Zotan, o'z "men"ini anglash instinkt bilan bog'liq emas, balki aqliy faoliyatning yuqori shaklidir. O'z-o'zini saqlash va ko'payish instinktlari o'z-o'zini, ya'ni o'z "men"ini anglashning yuqori shakli bo'lolmaydi. Axloqning hamma turlari ana shu egoistik "men"ni chegaralaydi va har bir shaxsda gunohkorlik xislati borligi sifatida tarbiyalaydi. Xristianlik bo'yicha inson tug'ma gunohkordir, u o'z azob-uqubatlari, iztiroblari orqali o'z aybini yuvishi kerak. Shuning uchun ham xristianlikda insonning ideal tipi – bu asket – tarkidunyochi, darveshdir. U dunyo ikir-chikirlaridan, ishlari-dan uzoqlashishga, xudo to'g'risida o'y-fikrlarga cho'mishga va o'z ichki xotirjamligiga erishishga harakat qiladi. Bunga u hayot quvonchlaridan voz kechgan holda, o'z tana xohishlarini so'ndirgan holda, albatta, erishadi. Bu xristian axloqining timsolidir.

Lekin inson hayotdan butunlay voz kechish, tiriklik va faollikni yo'qotishni oqlaydimi, darvesh o'z yolg'izligida ichki xotirjamlikka erishib, hissiyotlari ustidan nazoratni saqlab qola oladimi? F.Nitsshe bunga shubhalanadi, u ehtiroslardan voz kechishni yoqlamaydi. Ehtiroslar va emotsiyalar inson hayotiy quvvatining asosiy manbalaridan biridir, ular insonni qizg'in faoliyatga chorlaydi, unga go'yoki yoqilg'i sifatida xizmat qiladi.

Bunday faoliyatda hayot o'z mazmunini yo'qotadi. Bundan tashqari ehtiroslar inson tafakkurining ham negizidir. "Ehtiros va tafakkurga o'z-o'zidan mavjud borliq deb qarash noto'g'ridir; ular turli xil xohish va istaklarning ham natijasidir; vaholanki, har qanday ehtirosda aqlning bir bo'lagi mavjuddir".

Nitsshe ehtiroslardan voz kechish lozim deguvchi diniy ta'limotni tanqid qiladi. Faylasufning fikricha, ularni nazorat qilib, turli zid chegaralar; hissiyotlar o'rtasidagi oltin me'yorni topishi zarur. (Qachonlardir ruhiyat moddiyatdan voz kechishni, uning zanjirlaridan ozod bo'lishni istar edi. Lekin hozir u materiya bilan qo'shilib, uni hayot, harakat bilan to'ldirdi. Insoniy his-tuyg'ular tana hayotiyiligini namoyon etadi. Shuning uchun ham biz uni e'tiborga olishimiz shart).

Insonda ruh va moddiyat birgalikda mavjuddir; shuning uchun ham inson hissiyotlarda mutanosiblikka erishishi zarurdir. Tana hayotini buzmasdan turib hissiyotlarni inkor etib bo'lmaydi. Ruhiyat go'zalligi hamma bosqichlarda eng yuqori ongimiz darajasidan tortib, eng quyi sodda tana hayoti darajasigacha namoyon bo'ladi. Shuning uchun ham inson shodlik, muhabbat, g'amginlik, jahl hislaridan voz kecha olmaydi.

Nitsshening uqtirishicha, vazifa shundan iboratki, ularni saqlab qolgan holda jilovlashni o'rganishimiz kerak. Lekin biz ularni birontasiga to'liqligicha berila olmaymiz. Juda ham kuchli shodlanib, g'amga botib, jahl qilib bo'lmaydi, hammasida me'yor kerak. "Hukmronlikka intilish irodasi" asarida F.Nitsshe qator muammolarni ko'rib chiqadi.

Yuqorida biz ularni tahlil qildik, qadriyatlarini qayta baholash va axloq masalasi shular jumlasidandir. Mashhur amerikalik faylasuf A.Danto o'zining "Ф.Ницше как философ" deb nomlangan asarida F.Nitsshening axloqiy qarashlariga urg'u berib, quyidagi tahlilni beradi. Uning fikricha, F.Nitsshening qarashlarini axloqsiz deb baholash xatodir. Aksincha, F.Nitsshe yangi axloq haqida gapirar ekan, uni hukmronlikka intilish kuchidan keltirib chiqadi. Masalan, F.Nitsshe uchun sabr-toqat bu aslida insonning ichki dunyosidagi xudbinlikka qarshi iroda kuchining kurashidir. Inson o'z irodasi orqali o'zidagi urf-odatlar va

an'analarga asoslangan axloqiy stereotiplarni buzib, ular o'rniga intuitsiya va instinktlarga asoslangan vaziyatdan kelib chiquvchi faol harakatga asoslangan axloqiy qadriyatlarni yarata-di. Mashhur faylasuf F.Koplston ham Nitsshening hukmronlikka intilish irodasi tushunchasi haqida yozar ekan, uning irratsional ma'noga ega ekanligini tahlil qiladi. F.Koplstonning fikricha, hukmronlikka intilish irodasi deb Nitsshe inson ichki dunyosidagi psixik holatni nazarda tutadi. Va bu psixik holat F.Nitsshe ijodida nafaqat bilim sohasiga, balki butun tabiatga nisbatan ishlatiladi. Obyekt – tabiat va subyekt – inson Nitsshening tasavvurida bir-biri bilan chambarchas bog'liq. Shuning uchun ruhiy va moddiy borliq bir-biriga qarishib ketib, Nitsshe ijodida yangi bir tushuncha bilan, ya'ni shakllanish tushunchasi orqali ifoda etiladi. Shakllanishning zaminida esa psixik holat ya'ni hukmronlikka intilish irodasi yotadi. F.Koplston shunday deb yozadi: "F.Nitsshe uchun barcha haqiqatlar – fiksiyalardir, fiksiyalar esa interpretatsiyalardir, barcha interpretatsiyalar esa – prespektivalardir, ya'ni, inson dunyo qarashidagi nuqtayi nazarlardir". Demak, ongimizdan tashqari mavjud bo'lgan borliq haqida biz hech qachon obyektiv bilimga ega bo'lolmaymiz. Bizning barcha bilimlarimiz, dunyoqarashimizdagi nuqtayi nazarlarimizdan kelib chiqadi. Butun borliq F.Nitsshe fikricha, inson ruhiy holatlari, xayollari va tasavvurlari bilan qoimdir. F.Nitsshening keyingi o'y-fikrlari falsafa tarixiga taalluqlidir, uni ham tahlil qilishga kirishamiz.

Biz Bergsonning, "mukammal instinkt bu tashkillashtirilgan qurollarni yaratish san'atidir, mukammal intellekt esa bu tashkillashtirilmagan qurollardan nusxa olish san'atidir"³⁰⁷ degan fikrini asosli deb hisoblaymiz. Chunki Bergson fikricha, "Instinkt shunday mukammal tabiatdagi tartibga tushirish san'atidirki, u yaratgan barcha murakkab jismlar, qurollar, o'zining cheksiz murakkabligiga qaramasdan nihoyatda sodda ravishda harakat qiladi"³⁰⁸. Masalan, ko'z nihoyatda murakkab bo'lsa ham,

³⁰⁷ Бергсон А. Творческая эволюция. – М.: 1998. – С. 19.

³⁰⁸ O'sha manba. – B. 20.

ko'rish qobiliyati juda ham sodda. Intellekt yordamida har xil moddalar va jismlardan alohida ayrim organlarni yaratish mumkin. Ularni ishlatish jarayoni esa murakkab bo'ladi. Intellektning yutug'i shundaki, u cheksiz xomashyolardan buyumlarni yaratishi mumkin. Bu buyumlar barcha talablarga javob bermasa ham, insonning imkoniyatlarini cheksiz darajada kuchaytiradi. Intellekt yordamida inson yaratgan mehnat qurollari orqali har qanday o'zgarib boruvchi muhitga moslashib borishi mumkin. Hatto bu tabiiy muhitni sun'iy qurollar orqali o'ziga kerakli yo'nalishda o'zgartirishi mumkin. Masalan, texnika yordamida suvsiz sahrolarni bog'ga, o'rmonlarni esa kesib dalaga aylantirish, daryo o'zanlarini esa o'zgartirish mumkin. Intellekt inson imkoniyatlarini cheksiz boyitadi va bu imkoniyatlarni qondirish uchun yangidan yangi imkoniyatlarni yaratadi.

“Intellekt yordamida insoniyat ehtiyojlari doimo o'sib boradi”³⁰⁹. Bu ehtiyojlarni qondirish shu qadar xilmaxil imkoniyatlarga ega va natijada inson ehtiyojlari ham imkoniyatlari ham hech qanday chegara bilmaydi. Intellekt inson ehtiyojlarini cheksiz va me'yorsiz bir jarayonga aylantiradi. Intellektual faoliyatning dastlabki bosqichlarida inson ehtiyojlarini qondiradigan moslamalar, asbob-uskunalar chegaralanmagan darajada bo'lishgan va ular qondiradigan ehtiyojlar chegaralangan edi.

Hozirgi davrga kelib esa intellekt bu vazifani o'z-o'zini boshqaruvchi avtomatlashtirilgan mashinalarga yuklab qo'ydi. Endi ishlab chiqarish jarayonini sun'iy aqlga ega bo'lgan mashinalar boshqaradi. Instinkt va intellektning kelib chiqishi ilk davrida ular ikkalasi ham yagona psixik jarayonning ajralmas tomonlari bo'lgan. Masalan, dastlabki davrida instinktlar ibtidoiy intellekt shakllariga juda o'xshar edi. Bu intellekt shakllari ongsiz psixik jarayondan uncha farq qilmasdi.

Ilk bor davrlarda hayotiy jo'shqinlik materiyaning tartibsiz, tashkillashtirilmagan shakllariga instinkt va intellekt orqali ta'sir etar edi. Lekin keyinchalik ikkala yo'nalishda bir vaqtning

³⁰⁹ Лосский Н.О. Основные вопросы гносеологии. Пг.: 1919. – С. 247.

o'zida harakat qilish natijasida hayotiy jo'shqinlik o'z kuchini yo'qota boshladi va u ayrim jonzotlar uchun ko'proq intellektual yo'nalishni, boshqalar esa instinktiv yo'nalishni tanladi. Asalarilar; chumolilardagi instinkt beqiyos bir darajaga yetib, intellektda o'zining tashqi ko'rinishidan farq qilmaydi. Ular o'zi yashayotgan muhitga juda yaxshi moslashgan, hatto murakkab darajada moslashgan, desak bo'ladi. Umurtqalilar turida esa instinkt intellekt oldida yengila boshlaydi. U qadamma-qadam chekinadi va nihoyat insonga kelganda intellekt o'z-o'zini anglash darajasiga ko'tariladi. Odamzodda intellekt instinkt ustidan g'alaba qozongan, lekin shu bilan birga, u instinktga muhtojdir. Instinktdagi mukammallik barcha jismlarning tashkillashtirilganligi va yagona yaxlit organizm sifatida harakat qilishi intellekt uchun muhim bir zamin yaratadi.

Bergsonning fikricha, intellekt va instinkt psixik jarayonning ikki oqimi bo'lib, ular bir-biridan tubdan farq qilmaydi. Masalan, biz instinktiv deb atagan holatlar qachonlardir ongli ravishda bajarilgan holatlar bo'lgan. Avtomatizm darajasiga keltirilgan yozish, raqsga tushish, yurish va shunga o'xshash harakatlar qachonlardir ongli ravishda o'rganilgan harakat shakllari bo'lgan. Instinktda qachonlardir ong bo'lgan, keyinchalik bu ong avtomatik o'z-o'zini anglamaydigan holatga kelib qolgan. Demak, instinktni butunlay ongsiz deyish xato bo'ladi. Bergson, instinkt va intellekt o'rtasidagi psixik farqlarga ham e'tiborini jalb qiladi. Uning fikricha, instinkt aktiv psixik faoliyatdir, intellekt esa passiv psixik holatdir. Ular bir-biriga aylanish va bir-biriga o'tishi mumkin.

Bergson ijodining mashhur tadqiqotchisi N. Losskiy fikricha, Bergson falsafasida o'zgaruvchan, ruhiy tabiatga ega bo'lgan reallikni intellektning qotib qolgan tushunchalari orqali bilib bo'lmaydi. "Tirik reallik doimo o'zgaruvchan, yaxlit bir butun bo'lib uni intellektning kinematografga o'xshagan suratlari yordamida anglab bo'lmaydi, chunki bu suratlar o'rtasida uzilish mavjud bo'lib u reallikdagi davomiylikni aks ettirmaydi"³¹⁰.

³¹⁰ Лосский Н. О. Интуитивная философия Бергсона. СПб.: Учитель, 1922. – С. 9.

Shunday qilib, instinktda ham intellektda ham, ong va bilish mujassamdir. Ularning farqi shundaki, instinktdagi bilim faoliyatdagi bilimdir, intellektdagi bilim esa fikrdagi, tafakkurdagi harakatsiz bilimdir.

Instinktda hayvonlar va hasharotlarning harakati haqidagi barcha bilimlar berilgan. Masalan, sitaris qo'ng'izi o'z qurtlarini antaris asalarisi uchib chiqadigan g'or og'ziga qo'yadi. Bu qurtlar xuddi bilganidek aniq bir paytda antaris asalarisi ustiga yopishadi va yana aniq bir vaqtda bu asalarining tuxumlariga o'tib, ulardan ozuqa sifatida foydalanadi. Sitaris qo'ng'izining barcha harakatlari oldindan tuzilgan rejaga binoan qilingan harakatga o'xshaydi.³¹¹ Ular mukammal va benuqson nishonga uradigan harakatlardir. Demak, instinktda tug'ma tabiiy, mukammal bilimlar bor. Bu tug'ma bilimlar, Bergson fikricha, intellektda ham mavjud. Uning fikricha, instinktdagi bilimlar materiyaning o'ziga yo'naltirilgan.

Intellektdagi bilimlar esa materiyaning xilma-xil shakllariga qaratilgan. Bu moddiy shakllar moddiy narsalarsiz tafakkurda mavjud bo'lishi mumkin emas. Shuning uchun intellekt tafakkurning tasavvur faoliyati bilan bevosita bog'liqdir. Instinktiv faoliyat, Bergsonning fikricha, moddiy narsalarni o'ziga qaratilganligi uchun u shu faoliyat orqali narsalar faoliyatini anglab yetadi. Intellekt esa narsalarning o'rtasidagi munosabatlar haqidagi tasavvur bo'lib, u faqat narsalarning shakllari va narsalar o'rtasidagi munosabatlarni anglab yetadi. Intellekt moddiy narsalarning mohiyatini ochib bera olmaydi.

Instinkt va intellekt o'rtasidagi asosiy farqni Anri Bergson shunday ta'riflaydi: "Intellekt barcha narsalarni bilishni xohlaydi, u qiziquvchan va unda xohish ko'p bo'ladi, lekin u axtargan narsalarni topa olmaydi. Instinkt esa bu narsalarni biladi, lekin u hech qachon ularni qidirmaydi".³¹²

Shu nuqtayi nazardan biz Bergson ta'limotining asosiy jihatlarini tasniflashimiz mumkin,

³¹¹ Бергсон А. Творческая эволюция / пер. с фр. В. А. Флёровой. – М.: Канон-пресс, 1998. – С. 284.

³¹² Каранг: Бергсон А. Творческая эволюция. – М., 1998. – С. 23.

1. Bergson falsafasi uchun markaziy tushunchalardan biri bu vaqtdir. U vaqtning konkret ilmiy tushunchasidan vaqtning falsafiy tushunchasini ajratadi va bu tushunchani hayotiy jo'shqinlik kuchi bilan bog'laydi.

2. Davomiylik bizning ichki ruhiy holatimiz sifatidagina mavjud, ongimizdan tashqarida hech qanday vaqt yo'q. Aslida, deydi Bergson, bir ruhiy holatdan ikkinchi ruhiy holatga o'tish mavjuddir.

3. Bergsonning fikricha, har bir inson hayotiy kuchlar tomonidan boshqariladigan organizmdir. Bunday hayotiy jo'shqinlikni boshqaruvchi kuch bu intuitsiya bo'lib, u orqali obyekt va subyekt o'rtasidagi farq yo'qoladi.

4. Intellekt, Bergsonning fikricha, narsalarning mohiyatini ochib bera olmaydi, u faqat narsalar o'rtasidagi munosabatlarni yoritadi.

5. Bergson uchun intellekt va instinkt bir masalaning ikki xil chiroqli yechimidir.

6. U o'z konsepsiyasini ijodiy evolyutsiya deb atadi va uni mexanik konsepsiyaga qarama-qarshi qo'ydi.

Bergson intellektga nisbatan intuitsiyaga yuqori baho bera-di, shuning uchun uning falsafasini intuitiv deyiladi, lekin bu bilan u intellektni inkor qilmaydi.

A. Bergson yashagan davrda fizikada buyuk kashfiyotlar sodir bo'ldi. Rezerford tajribalari natijasida materiyaning bo'linmas zarrachasi atom aslida elektron va protonlardan iboratligi ma'lum bo'ldi. Bu elementar zarrachalar esa materiyani ko'proq oqim, energiya sifatida mavjud ekanligini isbotlar edi.

Endilikda materiya ko'proq energiya manbai sifatida fiziklar tomonidan tushuntirila boshlandi. Materiyaning bunday ta'riflaridan xabardor bo'lgan Bergson intellektning kelib chiqishi va vazifalari masalalarini ham materiyani energiya, oqim, maydon yoki modda shaklida qabul qilish masalasi bilan bog'ladi. Intellekt moddiy olamni bir-biridan farq qiluvchi shakllar va darajalarga ajratadi. Masalan, tirik va notirik tabiat, ma'danlar, minerallar, hayvonlar olami shular jumlasidandir. Instinkt uchun esa bu olamlarning barchasi yagona energiya

oqimidir. Uning uchun tosh ham, o'simlik ham energiya jihatidan yaxlit bir manbadir.

Intellektning kelib chiqishi masalasida uchraydigan qiyinchiliklar, Bergson fikricha, ongning yuqori shaklini faqat intellekt bilan chegaralashdan kelib chiqadi. Aslida esa intellektdan tashqari ham inson ongida shunday bir kuch borki, u hech qanday intellekt shakliga to'g'ri kelmaydi. Bu kuchning evolyutsiyasi qachonlardir intellektning paydo bo'lishiga olib kelgan. Inson ongidagi bu yashiringan kuch bilan intellekt o'rtasidagi munosabatni Bergson suzishni o'rganish va suzish jarayoni bilan solishtiradi. Quruqlikda suzishni o'rganmoqchi bo'lgan odam hech qachon uni o'rgana olmaydi. Buning uchun u suvga tushib qo'rquvni yengishi va suvni shapillata boshlashi kerak³¹³. Inson ongi olamni aks ettiruvchi mexanizm emas, ong buyuk hayotiy bir kuchdir va bu kuchning ko'rinishidan biri intellektdir.

Tafakkurning kelib chiqishi masalasida falsafa konkret fanlarning yutuqlaridan foydalanadi va ular asosida o'z dunyo-qarashini yaratadi. Lekin bu konkret tabiatshunoslik fanlarining o'zi ham tafakkurning mahsulidir va ular barcha tabiiy jarayonlarni bir-biridan ajratib, muayyan bir mexanik shaklga solib o'rganadi. Bu shakl o'zining uch o'lchamli makoniga egadir. Tafakkur va aniq fanlar moddiy olamning asosida yotgan hayotiy jo'shqinlik kuchini ham aynan shu mexanik qotib qolgan qolipga solishga urinadi. Agar falsafa aniq fanlar nuqtayi nazaridan chetga chiqib keta olmasa, u barcha narsalarni harakatga keltiruvchi hayotiy kuchni nima ekanligini bila olmaydi. Harakatning manbai ichki ziddiyatlar yoki umuman o'zgarish, degan fikrga keladi. Aslida bunday fikr tafakkur doirasidan chiqib ketishga imkoniyat bermaydi.

Tafakkurning kelib chiqishi masalasini o'rganish uchun falsafa aniq fanlar doirasidan chiqib ketishi kerak va faylasufning intuitiv his-tuyg'ulari olamiga kirishi lozim. Aniq fanlar asosan

³¹³ Каранг: Бергсон А. Творческая эволюция / пер. с фр. В. А. Флёровой. – М.: Канон – пресс, 1998. – С 384

inert shaklidagi materiyani o'rganadi. Ularning harakati o'rganish uchun uni tirik narsalardan ajratib, bo'laklarga bo'lib, har bir bo'lakni ayrim xossalarini o'rganadilar. Tirik organizmni yaxlit bir holatda o'rgana olmaydi. Chunki fan tushunchalar va qonunlar tizimidan iboratdir. Har bir tushunchada esa narsaning abstrakt-mavhum qolipi o'rganiladi va bu xossalar formal mantiq qonunlari asosida o'rganiladi.

Abstraksiyada narsa jarayon sifatida o'rganilmaydi. Abstraksiyaning mohiyati ham narsalarning xossalarini bir-biridan ajratish va bu ajratilgan narsalarni harakatsiz holatda o'rganishdir. "Tabiatdagi murakkab tirik shakllarning mohiyatini o'rganish uchun aniq fanlar bu harakatchan shakllarni to'xtatishga va tushunchalar qolipiga solishga majburdir. Natijada aniq fanlar tirik olamni mexanik qotib qolgan suratini yaratadilar. Bunday mexanik tasavvur orqali esa hayot sirini ochib bo'lmaydi. Shuning uchun harakatchan tirik shakllar hayotiy kuchlarning ichki mohiyatini ochish uchun fan ketidan falsafa keladi"³¹⁴.

Bergson davomiylik tushunchasini e'tibor markaziga qo'yadi. Bu tushunchada vaqtning bir yo'nalishligi yo'qoladi. Makonning ham uch o'lchamliligi nisbiy bo'lib qoladi. Bergsonning fikricha, makon va vaqt inson tafakkuri doirasida xizmat qiluvchi tushunchalardir. Ular materiyaning davomiylik, energiya holatiga nisbatan olinganda o'z ahamiyatini yo'qotadilar. Vaqt va makon tushunchalari materiyaning faqat ayrim narsalardan iborat bo'lgan shakligagina nisbatan qo'llanilishi mumkin.

Fan moddiy olamni o'rganar ekan, uni uch o'lchamli makon va o'tmishdan kelajakka yo'naltirilgan vaqt sifatida o'rganadi. Lekin vaqt va makon tushunchalari A.Eynshteynning nisbiylik nazariyasida o'zining mutlaq ma'nosini yo'qotdi. Ularning nisbiy ekanligi aniqlandi va ular materiyaning inert holatidagina mavjuddir. Lekin materiyaning inert bo'lmagan holatlari ham bordir. Bu holatlarga nisbatan makon va zamon tushunchalari o'z ahamiyatini yo'qotadi. Bergson I.Kantning aprioristik falsafasini tahlil qilar ekan, uning antinomialari to'g'risida qiziqarli bir xulosaga kela-

³¹⁴ Бергсон А. Творческая эволюция. – М., 1998. – С. 178.

di. Bergson fikricha, Kant ruhiy jarayonni intellektual jarayon bilan birlashtirib qoʻygan. Aslida ruhiyat, ruhiy jarayonlar intellekt doirasidan chiqib ketib, butunlay boshqa oʻlchamga, boshqa qadriyatlarga asoslangan, boshqa falsafiy dunyoqarashga olib keladi. Bu falsafiy dunyoqarash fan metodologiyasiga asoslanmaydi, uning chegaralari doirasidan chiqib ketadi va koʻproq psixologik holatlar dunyosiga oʻtadi. Bunday yangi falsafaning asosida insonning ichki dunyosidagi psixik kechinmalarni oʻrganish yotadi.

Rossiyalik tadqiqotchilar J.Pule³¹⁵, D. Garbuzov³¹⁶, Y.Y. Novikov³¹⁷, I.D. Verixov³¹⁸, Smirnovlar³¹⁹ fikricha, “davomiylik tushunchasi inson ongining fundamental jihati boʻlsa-da, lekin u oʻzining lokalizatsiyasiga ega boʻlmaganligi uchun, u ongli hayotda makonda mavjud boʻlgan obrazlar orqali tasavvur etiladi. Vaqt inson ongi koʻz oldiga keltiraolmasa-da, uning yordamida makondagi oʻlcham haqida fikr yurita olamiz”.

“Shoirning sheʼrini eshitgan paytimizda birinchi bor tasavvurimiz orqali shoirning ichki kechinmalari va xayollar dunyosiga qadam qoʻyamiz. Sheʼrdagi hissiyotlar butun vujudimizni qamrab oladi va asta-sekin biz sheʼrning maʼnosini emas, balki soʻzlarning va tovushlarning birin-ketin kelishiga eʼtibor beramiz. Sheʼriyat shunday bir kuchki, u insonning hissiyotlari va ichki kechinmalari, ruhiy olamiga kirishiga yordam beradi. Bu yerda tasavvurimizdagi makon va zamon

³¹⁵ Бергсон: Тема панорамного видения прошлого и рядоположение Ж. Пуле. // *Логос* 2009 №3 (71) 218 с.

³¹⁶ Гарбузов Д.В. Природа времени и бытие человека в темпорологической концепции А. Бергсона // *Вестник Волгоградского Государственного Университета, серия 7, философия и социология и социальные технологии* 2(12), (Sep 2010).

³¹⁷ Новиков. Ю. Ю. Концепция времени в философии Бергсона: Пространство и Время. 2011. – № 1(3). – С. 63.

³¹⁸ Верихов И.Д. Анри Бергсон и понятие времени в философии XX века. Верихов И.Д.: *Дискуссия журнал научных публикаций*, № 7 (37), август (2013).

³¹⁹ Смирнов Н.А. Интуиция как метод постижения реальности в философии А. Бергсона // *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. Тамбов: Грамота, 2018. № 4. – С. 98-101.

tushunchalari o'rniga ichki kechinmalar va hissiyotlar holati keladi"³²⁰.

Tafakkurdagi zamon va makon tushunchalarining nisbiy ekanligini tushuntirish uchun Bergson Plotin ta'limotiga murojaat qiladi. Plotin ta'limotida ko'lam, o'lcham, davomiylik ruhiy mavjudlikning muayyan bir shakldir. Bu muayyan shakl ortida inson tafakkuri o'z tasavvuriga sig'dira olmaydigan ruhiy borliq yotadi. Makon va zamon haqidagi nisbiy tushunchalarimiz bizning qarashlarimizga moslashgan tafakkurning o'zi yaratgan shakllaridir. Masalan, geometriya fanidagi makonga tegishli bo'lgan har xil ko'lam, o'lcham tushunchalari va qonuniyatlari tasavvurimizdagi shakllardan kelib chiqadi. Hayvonlar bunday tushunchalarga ega bo'lmasalar ham o'zini makon va zamonda hissiyotlari orqali adashmasdan harakat qilishga moslashganlar.

Demak, geometriya fanidagi induksiya va deduksiya usullari aslida tafakkurimizni moddiy olamga moslashish shakllaridir. Bergsonning fikricha, fandagi barcha ilmiy nazariyalar ham o'zgaradi. Demak, olam va u haqidagi inson tasavvurlari qotib qolgan borliq va uni aks ettiradigan qotib qoluvchi suratlar emas. Borliq o'zgaruvchan, insonning borlig'i ham bu borliqning bir qismi bo'lib, unga qarab moslashib boradi. Bu moslashuvimiz tasavvurimizda har xil tushunchalar va qonunlar orqali ifoda etiladi. Bergsonning fikricha, "moddiy olamning asosida matematika qonunlari yotmaydi. Aslida insonning faoliyati bilan moddiy borliq birlashib ketadi. Ular shunday bir yaxlitlikni tashkil etadiki, natijada inson ongida shu yaxlitlikka moslashgan tafakkur tushunchalari va dunyoqarash paydo bo'ladi. Obyekt va subyekt bilish jarayonida bir-biriga aylanadi va biz ochgan matematika qonunlari shu birlikning muayyan ko'rinishidir"³²¹.

Bergson fikricha, "tartib subyekt va obyekt o'rtasidagi kelishuv natijasida paydo bo'ladi"³²². Bu tartib va kelishuv asosida narsalarning ichida mavjud bo'lgan ruhning faoliyati yotadi. Agar

³²⁰ Бергсон А. Творческая эволюция. – М.: 1998. – С. 188.

³²¹ Бергсон А. Творческая эволюция. – М., 1998. – С. 197.

³²² Ўша манба. – С. 200.

ruh narsalar ichida erkin faoliyat ko'rsatsa, u hayotiy jo'shqinlik, hayotiy tajribaga aylanadi. Bu tajribada subyekt va obyekt birlashib ketgan va bu birlikning asosida ruhiy jarayon yotadi. Birinchidan, bu jarayonning qanday kechishini oldindan bilib bo'lmaydi. U ruhning quvvatiga bog'liq bo'lib, har xil sharoitda har xil oqibatlariga olib kelishi mumkin. Ikkinchidan, narsalarda mavjud bo'lgan ruhning harakati orqaga qayrilib o'z-o'zini aks ettirishi mumkin. Shunda faoliyatdagi obyekt subyektdan ajraladi va ruhiy jarayonning sekinlashishiga olib keladi. Buning natijasida mexanik qonunlarga asoslangan tafakkur shakllari paydo bo'ladi. Bu holatda inson ongi o'zining ruhiy quvvatini yo'qotadi, faoliyatdan ajralib qoladi va obyektни aks ettiruvchi subyektga aylanib qoladi. Shunday qilib, Bergsonning fikricha, ruhiy faoliyatning ikki shakli mavjud. Birinchisi, hayotiy jo'shqinlikka asoslangan hayotiy tajriba shaklidir. Ikkinchisi esa mexanistik tarzda aks ettirishga asoslangan nazariy ong shaklidir. Nazariy ong yoki tafakkur shaklida hayotiy jo'shqinlik so'nadi va ruhiy jarayon o'z quvvatini yo'qotadi. Yagona borliqda subyekt va obyektga ajraladi. Tafakkur nuqtayi nazaridan subyekt obyektни aks ettirishi kerak. Bu aks ettirilishning to'g'ri yoki noto'g'ri ekanligini biz tajriba orqali tekshiramiz. Lekin Bergson tafakkurdagi nazariyalarni tajriba orqali tekshirib bo'lmaydi, deb hisoblaydi. Negaki, tajriba subyekt va obyektning birlashishidir, deydi u.

Qadim o'tmishdagi tafakkur holatidan hozirgi zamondagi tafakkur holatining asosiy farqi, A.Bergsonga ko'ra, insonning ehtiyojlaridan kelib chiqishidadir. Bu ehtiyojlar Aristotel fizikasida olamni turlarga va individlarga bo'linishiga olib kelgan. Moddiy olamning asosida zaruriy qonuniyatlar emas, balki turlarning muayyan tizimi yotgan va bu turlar o'rtasidagi munosabatlar Aristotel tomonidan o'ziga xos tushunchalar orqali ifoda etilgan. Masalan, toshning yerga tushish jarayonini Aristotel bu turdagi narsaning asl holatiga qaytishga intilishi, deb hisoblagan. G.Galileyning fizikasida esa toshning yerga tushishi holati yerning tortishish qonuni orqali tushuntiriladi. Demak, Aristotel fikriga binoan tafakkurning markazida

turlarning o'zaro birligi va yaxlitligi yotadi, Galileyning fizikasida esa dunyoning asosida tortishish kuchlari qonuniyati yotadi. A.Bergsonning ta'kidlashicha, aslida Aristotel fizikasidagi tushunchalar ham, Galileyning fizikasidagi tushunchalar ham olamni insonning ongidan tashqarida mavjud ekanligini aks ettirmaydilar. Aksincha, ular moddiy olam va inson ongini birligini, bir-biriga moslashganligini ochib beruvchi, kelishilgan holatdagi tushunchalardir.

Bergson "Ijodiy evolyutsiya" asarida tartibni ikki ko'rinishga bo'ladi. Birinchi ko'rinishdagi tartib moddiy olamdagi narsalar o'zaro aloqadorligidan iborat. Bu tartibni tafakkurdagi tushunchalar mexanikravishda aks ettiradi. Bu tartibda ijodkorlik kuch-quvvati yo'q, u faqat narsalarni makon va zamonda o'zaro joylashuvini kuzatadi. Ikkinchi turdagi tartib esa narsalar ichidagi hayotiy jo'shqinlikni o'zaro tajalli etishini ko'rsatadi. Buni tushuntirish uchun Bergson hayvonot va o'simliklar turlarini misol qilib keltiradi. Biz Bergsonning bir turdagi hayvonlar yer sharining har xil joylarida o'zlaridagi moslashish qobiliyatini har xil ifoda etadilar, degan bu fikriga qo'shilamiz va uni bir qiziqarli misol yordamida ko'rsatmoqchimiz. Masalan, Yevropadagi asalarilar Yaponiyadagi asalarilardan birmuncha farq qiladi. Vaholanki, ularning turi bir, lekin ulardagi hayotiy jo'shqinlik kuchi, yashash shart-sharoitlariga qarab butunlay har xil harakatlarga olib keladi. Masalan, Yaponiyaning Nagano viloyatida tarqalgan asalarilar bu viloyatdagi qovoqarilarga qarshi kurash shakllarini juda yaxshi biladilar. Bu viloyatga Yevropadan olib kelingan asalarilar asalni nihoyatda katta miqdorda bersalar ham, qovoqarilar hujumi oldida kuchsizdir. Yevropada esa bu asalarilar boshqa hasharotlardan o'zini yaxshi himoya qiladilar. Bergsonni fikri shunday ediki, bir turdagi hayvonlar, o'simliklar har xil sharoitda o'zining xilma-xil qobiliyatlarini yuzaga chiqarishadi. Bu qobiliyatlarni yuzaga keltiruvchi kuch moddiy olamdagi barcha narsalarga xos bo'lgan hayotiy jo'shqinlik kuchidir. Bu hayotiy jo'shqinlik kuchini hayvonot olamida instinkt deb atashadi.

Tartib tushunchasi tafakkur nuqtayi nazaridan narsalarni makon va zamonda joylashuvi bilan bog'liqdir. Bunday tartib, Bergsonning fikricha, mexanik tartibdir. Narsalarni joylashuvi insonning faoliyati bilan ham bog'liq bo'lishi mumkin. Faoliyatdan kelib chiqadigan tartib ularni makon va zamondagi joylashuviga qarab befarq bo'lib qoladi. Bu nuqtayi nazardan qaraganda, narsalar makonda betartib joylashgandek ko'rinadi. Lekin aslida narsalarning bunday joylashishi ularning inson faoliyatida egallagan o'rniga bog'liqdir. Shunday qilib, obyektiv reallikning o'zi bir paytda tartib va tartibsizlikni o'zida mujassam qiladi. Tafakkur nuqtayi nazaridan tartibsiz tasodifiy ko'ringan narsalarning o'ziga xos yashiringan tartibi va betakror izchilligi bordir. Har xil nuqtayi nazardan qaraganda bir narsaning o'zi bir paytning o'zida ham tasodifiy, ham zaruriy, ham tartibli, ham tartibsiz bo'lishi mumkin. Bizning aqlimiz bu tartib va tartibsizlikni, zarurat va tasodifni bir-biridan sun'iy ravishda ajratadi va bir-biriga qarama-qarshi ziddiyatlar deb e'lon qiladi. Aslida esa bu ziddiyatlar hayotiy jo'shqinlik kuchini tarkibidagi xilma-xillik va rang-baranglikni tashkil qiladi. Tafakkur esa mexanik tartibga tushirishga harakat qiladi va xilma-xil bo'lgan jarayonlarni sun'iy ravishda ikki qutbga, ikki xil ziddiyatlarga ajratadi. Bu ikki xil ziddiyatlar ichida rang-barang olam o'z ranglarini yo'qotib, faqat ikki rang – oq va qoraga ajratadi. Mana shu ikki xil ziddiyat o'rtasidagi munosabatlarni tafakkur dialektika nuqtayi nazaridan rivojlanishning asosiy sababi, deb hisoblaydi. Bergsonning fikricha, “olamda rivojlanish emas, balki hayotiy jo'shqinlik kuchi mavj uradi. Olam limmo-lim ranglar va jilolarga to'ladir”³²³. Bu hayotiy jo'shqinlikning zaminida ruhiy kuch-qudrat, ruhiy energiya yotadi. Bu ruhiy energiyani tafakkur ilg'ab olishga va tushunchalar orqali ifoda etishga harakat qiladi. Tafakkurning bunday harakatlari natijasida falsafaning dialektika usuli qadimdan vujudga kelgan. Dialektik uslub hayotiy jo'shqinlikdagi rang-baranglikni bir-biriga qarama-qarshi ziddiyatlarga bo'ladi. Bu ziddiyatlarni esa abstrakt tushunchalar

³²³ Бергсон А. Творческая эволюция. – М., 1998. – С. 201.

orqali tushuntirishga harakat qiladi. Bergsonning fikricha, "dialektika tafakkurning sun'iy ravishda yaratilgan uslubidir. U hayotiy jarayonlarni to'la qamrovli holatda o'z ichiga olmaydi"³²⁴. Bizning fikrimizcha, Bergsonning dialektika qonunlarini tanqid qilishi va rivojlanish o'rniga hayotiy jo'shqinlik tushunchasini qo'yishi Nitsshening falsafasidagi shakllanish tushunchasini eslatadi. Nitssheda ham hukmronlikka intilish irodasi ruhning faoliyatidir; Bergsonda ham hayotiy jo'shqinlik ruhning faoliyati bo'lib ular ikkalasi ham subyekt va obyekt, materiya va ruhni birlashtirishadi.

Falsafa tarixida hayotiy, ruhiy jarayonlarni xilma-xil nuqtayi nazardan o'rgangan sistemalar bo'lgan. Ular intuitiv uslubni mavjud ekanligini ta'kidlashgan. Intuitsiya hayotiy jo'shqinlik kuchini his qilishga qodir va har qanday dialektika uslublaridan yuqorida turadi. Dialektika tafakkurning mahsuli bo'lsa, intuitsiya oliy ongning mahsulidir. Intuitsiya faylasufning ichki ruhiy holati sifatida barcha falsafiy sistemalarning u yoki bu qarashlarida mavjud bo'ladi. Agar falsafa tarixiga nazar tashlasak, intuitsiya elementlarini deyarli barcha falsafiy oqim, maktab va sistemalarda ko'rishimiz mumkin. Lekin bu oqim va maktablarda intuitsiya yagona yaxlit zaminni tashkil etmagan. Buni ifoda etish uchun Bergson quyidagi so'zlarni keltiradi: "Falsafiy dunyoqarash intuitsiya zaminida bo'lganida ruhdan tabiatga, tabiatdan esa ruhga doimo o'ta olganida moddiy va ruhiy jarayonlarni bir-biridan ajratmaganda, o'zining oliy maqsadiga erishgan bo'lar edi"³²⁵.

Bizning nuqtayi nazarimizda Bergsonning bu fikridan quyidagi xulosa chiqarish mumkin. Falsafiy tafakkur ongning oliy shakli bo'lganligi uchun unda intuitiv jihatlar mavjud, lekin u to'la intuitiv tabiatga ega bo'lolmaydi. Buning uchun ongning boshqa, hind faylasufi Shri Aurobindo Gxosh ta'riflagan darajasiga ko'tarilish zarur, Gxosh uni intuitiv ong deb ataydi va uning fikricha bu ong shakli meditatsiya amaliyoti bilan

³²⁴ Бергсон А. Творческая эволюция. – М., 1998. – С. 213.

³²⁵ O'sha manba. – B. 214.

shug'ullanadigan insonlarda mavjud bo'ladi. Gxoshning fikricha, ularda meditatif amaliyot tufayli ruhning irodasi tafakkurning chegaralaridan o'tib ketishga yordam beradi. Bizning fikrimizcha, bunday ong darajasi so'fiylarda, hind yoglarida va xristian mistiklarida bo'lgan. Shuning uchun biz Nitsche va Bergson ta'limotlarini aynan so'fiylarning va hind yogalarining qarashlari bilan qiyosiy taqqosladik.

Inson faoliyatida ruhiy jarayon, albatta, o'zining moddiy shakliga ega bo'ladi. Masalan, buyuk rassom ichidagi nozik ruhiy tug'yonlarni o'z suratlari orqali ifoda etmoqchi bo'lganida, u bu ruhiy kuchni moddiy shakllar orqali to'xtatadi va ularni suratlarida jonlantiradi. Buyuk san'at asarlari ruhiy kuchni moddiy shakllar bilan qo'shilganda ifoda etadi. San'atda intuitsiyani ifoda etishning boshqa usullari yo'qdir.

Hayot zaminida hayotiy jo'shqinlik kuchi, boshqacha qilib aytganda, tinimsiz ruhiy quvvatning harakati yotadi. Bu ruhiy kuch-quvvat moddiy shakllar orqali inson ongida tasavvur etiladi. Inson tafakkuri ruhiy jarayonni moddiy shakllarsiz anglab yetmaydi. Balki shuning uchundir buyuk rassomning asari bir qator moddiy narsalarning birlashishidan iborat emas. Bu asarda nafaqat bo'yoqlar, mo'yqalam, xolst, ya'ni rassomning qog'ozi, balki rassomning ichki dunyosida jo'sh urib yotgan ruhiy kuch – quvvat ham yotadi. Bu ruhiy kuchni rassom mo'yqalami ostidan chiqqan timsollar orqali ifoda etadi. Agar bu timsollarni rassomning ruhiyati jonlantirmaganda, san'at asarlari o'z muxlislariga kuchli ta'sir etmagan bo'lar edi.

Ruhiy jarayon shakllar orqali to'xtaydi va sekinlasha boshlaydi. Aynan mana shu shakllarda qotib qolgan va to'xtab qolgan ruhiy kuch materiyaga aylanadi. Demak, materiya ruhning shakl qolipiga tushishi va sekinlashishi natijasida paydo bo'ladi. Ushbu shakllar bo'lmaganida inson tafakkuri ruhni, ruhiy hayotni kosmik bir kuch sifatida anglay olmagan bo'lar edi. Lekin tafakkur shakllarni ko'rib bila oladi, ularni yuzaga keltirgan ruhiy quvvatni esa mexanik tarzda talqin qiladi. U ruhiy jarayonni to'xtatishga, ajratishga, qoliplarga solishga va yuzaki xossalarga ajratishga odatlangan.

Bizning nuqtayi nazarimizga binoan, Bergson falsafasida energiya tushunchasi ruhning faoliyati sifatida tushuniladi. Bu ruhiy faoliyat moddiy olamning har bir nuqtasida mavjud bo'lganligi uchun uning faoliyati har xil shaklda, energiyaning har xil turlarida mavjud bo'ladi. Demak, energiya tushunchasi Bergson ijodida keng ma'noda ishlatiladi, u fizikaviy, biologik, psixologik va ijtimoiy energiya yoki ruhning faoliyati sifatida Bergson tomonidan tushunilgan.

Buyuk shoirning asarida biz bir qator harflar orqali ifoda etilgan so'zlarni ko'rishimiz mumkin. Bu so'zlar aslida shoirning fikrini ifoda etuvchi shakllardir. Bizning tasavvurimizga shu so'zlar shaklida yashiringan ijodkorning fikri ta'sir etadi, qalbimizni larzaga soladi.

Bergson fandagi energiya haqidagi tasavvurlarni ruhiy jarayon tushunchalari bilan solishtirib ko'radi. "Koinotga nazar tashlasak, – deb yozadi Bergson, – u son-sanoqsiz bizning quyosh sistemamizga o'xshash sistemalardan iboratligiga amin bo'lamiz. Ularning bir-biriga ta'siri deyarli kuchli emas. Shuning uchun biz quyosh sistemasi doirasidagi energiya, ya'ni kuch-quvvat harakatlarini e'tiborga olishimiz kerak"³²⁶. Fizika fanida energiyaning saqlanishi qonuni fundamental qonunlardan biri hisoblanadi. Bu qonunga binoan bizning quyosh sistemamizdagi energiya jarayonlari o'z-o'zidan kamaymaydi ham, ko'paymaydi ham. Lekin termodinamikaning ikkinchi qonuni ham mavjuddir. Bu qonun termodinamikaning ikkinchi prinsipi deb ataladi va unga binoan energiyaning barcha turlari issiqlikka aylanadi. U esa, o'z navbatida, barcha yerga bir maromda tarqalishga harakat qiladi. Cheksiz koinotda issiqlikning tarqalishi uning kamayishiga olib keladi. Shunday qilib, boshida nihoyatda kuchli va katta hajmda bo'lgan energiya jarayoni asta-sekin sekinlashadi, issiqlik kamayib borib, yo'qolish darajasigacha keladi.

Bir qator muammolar energiyani saqlanish qonunini asoslab berish uchun cheksiz koinotdagi yulduz sistemalar bir-

³²⁶ Bergson A. Творческая эволюция. – М.: 1998. – С. 216.

biriga doimo ta'sir qiladi va bu ta'sir zaminida energiyaning almashinuvi yotadi, deb hisoblaydilar. Bunday dalillarni e'tiborga olish materiyani abstrakt makon tushunchasi bilan bog'lashga olib keladi. Bunday mexanik tushuncha esa hozirgi fan tomonidan dalillar asosida tasdiqlanmagan. Sinergetika fanining dalillariga binoan energiyaning ko'payishiga olib keladigan rivojlanish jarayonlari faqat ayrim sistemalargagina xos, ular esa o'z navbatida asosiy yo'nalishni tashkil etmaydi. Issiqlik energiyasining kamayib borish jarayoni fizika fani doiralarida jumboqqa olib keladi. Bu jumboqni yechish uchun uch o'lchamli makon va zamon tasavvuriga asoslangan fizika doirasida chiqib ketish lozim. Hayotiy jo'shqinlik kuchlari termodinamikaning ikkinchi qonunini inkor etmaydi, lekin materiyaning barcha shakllarida bu qonunga xilof ravishda o'zgarishlarni keltirib chiqaradi. Masalan, o'simliklardagi xlorofilning yuzaga kelishi jarayoni kosmik quyosh energiyasini o'simlikning hayotiy kuchiga aylanishi va energiyaning issiqlik shaklidan biologik shakliga o'tishdir. Demak, tirik organizmlar hayotida energiyaning kamayishi qonuniga xilof ravishda energiyaning butunlay boshqa shaklga o'tish hollari kuzatiladi. Hayotiy jo'shqinlik kuchi materiyadagi inert harakatni yengib, uni materiyani biorganik darajaga ko'taradi. Bu esa, o'z navbatida, hayotiy jo'shqinlik kuchlariga yaratuvchilik va ijodkorlik xos ekanligini isbotlaydi.

Koinotda qaror topgan hayotiy jo'shqinlik kuchini Anri Bergson quyidagi timsollar orqali ifoda etadi. "Sadi Karno tomonidan ochilgan termodinamikaning ikkinchi qonuniga binoan koinotdagi issiqlikning tarqalish jarayoni uning asta-sekin sovushiga va o'limiga olib kelishi muqarrar edi. Lekin koinotning markazida shunday bir ajoyib kuch bor, u xuddi yonib turgan vulqonga o'xshab o'z ichidan yangidan yangi sayyoralarni vujudga keltiradi va ular buyuk bir kuch ta'siri ostida harakatga kelgan va portlab ketgan raketalarni eslatadi. Bu parchalarning har bir asta-sekin sovib boradi va undagi hayotiy jo'shqinlik kuchi sekinlashadi. Bu koinotning yaratuvchilik va hayotiylik markazi sanaladi. Aynan

shu markazdan hayot jo'sh uradi va son-sanoqsiz yulduz va sayyoralarni yaratadi"³²⁷.

Bu jarayon hech qanday tartib-qoidaga bo'ysunmaydi, unda ruhiy kuchning erkinligi jo'sh uradi. Hayot, energiya, ruhiy jo'shqinlik, ijodkorlik, erkinlik-bularning barchasi markazdan kelib chiqadigan kuchlardir. Agar bu markaz bo'lmaganida koinotdagi energiyaning barcha shakllari issiqlikka aylanib, asta-sekin sovib, oxir-oqibat yo'q bo'lar edi.

Fizika, mexanika fanlari doirasida materiyaning faqat noorganik shakllari o'rganiladi. Bular da esa hayotiy kuch sekinlashib qolgan. U shakl qolipiga tushib uch o'lchamli makon va zamonda mavjuddir. Hayotiy jo'shqinlik va ijodkorlik kuchini tirik jonzotlarning organik hayoti zaminida o'rganish maqsadga muvofiqdir. Organik hayotning noorganik hayot shakllaridan kelib chiqishini Bergson inkor etadi. Organik va noorganik hayot qachonlardir yagona bo'lgan energiya oqimining ikki yo'nalishidir. Ular bir-biridan kelib chiqmaydi. Organik hayotning sirini o'rganish uchun Bergson neyrofiziologik jarayonlarga e'tibor qaratadi. Bu jarayonlarning barchasi tirik jonzotlarning harakatini boshqaradi. Tirik organizmlar harakat orqali energiyani yo'qotadilar va shu bilan bir qatorda energiyani ham oladi. Masalan, yirtqich hayvonlar o'z o'ljasini qo'lga kiritish uchun jon-jahdi bilan harakat qiladilar va kuch-quvvatini yo'qotadilar. Biroq o'ljani qo'lga kiritgandan so'ng, yo'qotilgan energiyani qaytadan tiklab oladilar. Agar ular harakat qilishmaganda, ulardagi hayotiy kuch o'z poyoniga yetar edi.

Harakat hayot manbalaridan biridir. O'simliklar olamida quyosh nurini fotosintez orqali xlorofilga aylantirish qobiliyati mavjuddir. Fotosintez natijasida ishlab chiqilgan uglerod kislorod bilan qo'shiladi. Lekin fotosintezning siri hanuzgacha ochilmagan. O'simliklar o'z navbatida hayvonlarning ozuqasiga aylanadi. Demak, kosmosda quyosh energiyasini hayot manbasiga aylantiruvchi kuch mavjuddir.

Organik hayot ham o'z navbatida bir oqim yaxlit yo'nalishga ega emas. U o'simlik va hayvonot olamiga ajraladi. Bu ajralish

³²⁷ Бергсон А. Творческая эволюция. – М., 1998. – С. 220.

va o'simliklarning o'ziga xos rivojlanish qonuniyatlari ko'pgina tasodiflarga egadir. Hayvonot olamida ham o'simlik olamiga o'xshash harakat jarayonlariga spontanlik va erkinlik xosdir. Tirik tabiatdagi tasodiflar hayot oqimini xilma-xillikka olib keladi va uni har xil yo'nalishlardagi irmoqlarga ajratadi. Hayot yagona yaxlit bir oqim emas. U tasodiflarga boy bo'lgan katta va kichik girdoblardan, to'siq va qiyinchiliklardan iboratdir. Aynan mana shu qiyinchiliklar, to'siqlar, tasodiflar organik hayotdagi energiya quvvatining kuchayishiga olib keladi. Hayotning qanday kechishini, qanday yo'nalishga burilib ketishini oldindan hech kim bashorat qila olmaydi. Tasodifiy jarayonlar bu yerda ijodkorlik kuchlariga katta xizmat qiladi.

Organik tabiatning ijodkorlik sirlari fotosintez jarayonlari bilan chegaralanmaydi. Bu yerda uchraydigan qiyinchiliklar, tasodiflar, xilma-xilliklarning psixologik sirlari ham mavjuddir. Hayvonlar va insonlardagi hayotiy kuchning cho'qqisi ularning psixik holatlaridir. Bu psixik holatlar hatto o'simliklarda ham keng tarqagan. Bergsonning fikricha, psixik holatlar barcha tirik jonzotlarga xosdir. Psixika tafakkur bilan chegaralanmaydi va psixik holatlarni tafakkur orqali tushuntirib bo'lmaydi. Tafakkur ko'pincha uch o'lchamli olamda mavjud bo'lgan moddiy jismlar harakatini yaxshi tushuntiradi. Psixik voqelikda esa ong osti jarayonlari asosiy rol o'ynaydi. Psixikani katta bir aysbergga o'xshatsak, tafakkur bu aysbergning suvdan chiqib turgan ozroq qismini tashkil etadi. Aysbergning asosiy qismi esa suv ostida yashiringan va ko'zga ko'rinmaydi.

Bergson bu yashiringan ongsiz jarayonlarga katta ahamiyat qaratadi. U ong masalasini e'tibor markaziga qo'yadi. Barcha hayotiy kuchlarning hayotiy jo'shqinlik zaminida oliy ong yotadi. Bu oliy ongni Bergson raketaga o'xshatadi. "Bu raketaning portlashidan parchalanib ketgan zarrachalari o'z tezligini va quvvatini yo'qotmay moddiy jismlarga aylanadi"³²⁸.

Bu oliy ong tirik jonzotlarning ijodkorlik qobiliyati orqali yuzaga chiqadi. Agar jonzotlarning hayoti avtomatik tarzda bir

³²⁸ Bergson A. Творческая эволюция. – М., 1998. – С. 233.

me'yorda davom etsa, undagi ijodkorlik xususiyati va ruhning ko'tarilish jarayoni zaiflashadi. Natijada, u asta-sekinlik bilan bekila boshlaydi. Shuning uchun asab sistemasi mavjud bo'lgan tirik organizmlar o'zgaruvchan bo'ladi va har xil sharoitlarda xilma-xil qobiliyatlardan foydalanishi mumkin.

Asab sistemasi rivojlangan organizmlar nihoyatda harakatchan va sharoitga yaxshi moslashgan bo'ladi. Ulardagi nerv markazlarining murakkabligi miyaning rivojlanishi bilan bog'liqdir. Asab sistemasi bilan orqa va bosh miya bevosita bog'liqdir. Miyasiz esa fikr yuritish jarayoni sodir bo'lmaydi. "Yuzaki qaraganda, bunday vaziyat fikr yuritish qobiliyatini asosiy sababchisi miya degan fikrga olib keladi. Lekin aslida bunday fikr xatodir. Miya bu moddiy jism bo'lib, u fikr yuritishdagi nihoyatda murakkab ideal timsollarni yaratish qobiliyatiga ega emasdir. Miya va fikr yuritish bir-biri bilan aloqadordir, lekin biri ikkinchisidan kelib chiqmaydi"³²⁹.

Ong va miya bir-biriga nihoyatda yaxshi mos keladi va bir-birining faoliyatini qo'llab-quvvatlaydi. Pichoq o'z qiniga mos tushganidek, ong ham miyaga to'g'ri keladi. Lekin ong rivojlanib kengayishi mumkin, miya esa o'zgarmaydi. Maymun miyasi inson miyasiga nihoyatda o'xshaydi. Lekin ularning ongi bir-biridan tubdan farq qiladi. Inson miyasi o'zining murakkabligi jihatidan barcha hayvonlarning miyasidan ustun turadi. Bunday murakkablik tufayli miya cheksiz harakatlarni bajara olmaydi. Til va jamiyatning mavjudligi esa inson ongini yanada rivojlantirishiga va kengayishiga imkoniyat yaratib beradi. Hayvonlardagi avtomatizm insonda ikkinchi o'ringa siqib chiqarilgan. Inson o'z harakatlari va fikr yuritishida cheksiz erkinlikka egadir. Hayvon ongi uni yashash muhitiga zanjirband etadi, inson ongi esa bu zanjirlarni parchalab parvoz etishga cheksiz imkoniyat ochib beradi.

Insonning tabiatda egallagan o'ziga xos o'rnidan uning hukmronligi kelib chiqadi, degan fikrni Bergson qoralaydi. Tirik tabiatdagi barcha murakkab jarayonlar inson tafakkuri tomonidan boshqarilmaydi. Barcha jonzotlarning tabiatda o'z

³²⁹ O'sha manba. – B. 234.

o'zni va murakkab faoliyati evolyutsiya jarayonida rang-barang oqimga aylanadi. Bu oqimda hech bir jonzot, jumladan, inson ham yuqori bir o'rinni egallamaydi. Inson evolyutsiyaning eng moslashgan va ruhiy hayotni anglab, refleksiya etadigan mavjudotdir. Hayvonlar o'z-o'zini anglamaydi, inson esa ulardan farqli ravishda o'z-o'zini anglashga intiladi. Lekin bu jarayon qandaydir maqsad yoki reja asosida sodir bo'lmaydi. Inson evolyutsiyasi jarayonining bir shoxobchasidagina rivojlanadi va boshqa shoxobchalardan hech qanday ustunligi yo'q. Shu ma'noda evolyutsiyaning maqsadi va asosiy yo'nalishi insonga qaratilgan, deb fikr yuritish katta xatoga olib keladi.

Butun koinotni yaratgan ruhiy jarayon markazidan to'lqinga o'xshash hayotiy kuchlar tarqaladi va o'z nihoyasiga yetib sekinlashadi. Inson o'z ongi tufayli bu to'siqlarni yengib o'tadi va barcha jonzotlarga xos bo'lgan hayotiy kuchlarni har xil darajada o'zida mujassamlashtiradi. O'simlik va hayvonlarda uchraydigan ko'p xususiyatlar inson organizmiga xosdir. Ruhiy hayot insonda cheksiz imkoniyatlarga ega. U bu imkoniyatlarni boyitib borar ekan, hayvonlarga xos bo'lgan ko'pgina biologik afzalliklarni yo'qotadi.

Bu ruhiy hayot insonda ikki tarmoqqa ajralgan va biz ularni intellekt hamda intuitsiya deb ataymiz. Intuitsiya Bergsonning fikricha, hayot oqimining o'zaniga qarab harakatlanadi. Intellekt esa materiyaning qolipiga tushadi va hayotiy jo'shqinlik oqimiga qarama-qarshi yo'nalishida shakllanadi. Agar inson komil bo'lganida, unda intuitsiya ham, intellekt ham bir-biriga mutanosib bo'lib, yuqori darajada rivojlangan bo'lar edi. Lekin hozirgi insoniyatning rivojlanishi natijasida intuitsiya intellekt uchun qurbon qilindi. Intellekt orqali ruhiy kuch, ong materiyani bo'ysundirishga harakat qildi. Bu jarayon katta yo'qotishlarga sabab bo'ldi. Evolyutsiyaning inson yashaydigan shoxobchasi insondan moddiy hayotga moslashishni qattiq talab qiladi. Aks holda, inson moddiy olam ustidan g'alaba qila olmagan bo'lar edi. Shu tufayli insondagi ruhiy kuchning barcha quvvati va undagi ruhiy ong ko'rinishlari intellekt shakliga aylandi. Intuitsiya o'z navbatida zaiflashib ketdi va uzlukli zaif jarayonga aylanib qoldi.

Bergson bu ajoyib intuitiv jarayon haqida quyidagi fikrlarni bildiradi. "Intuitsiya – bu soʻnib borayotgan nur, u vaqti-vaqti bilan porlab yonadi va intellekt yaratgan zulmat olamini oʻzining porloq nuri bilan yoritadi. Insonning hayot-mamoti bilan bogʻliq boʻlgan vaziyatlarida, insonning tabiat bilan boʻlgan aloqalarida, inson faoliyatidagi kurash jarayonlarida intuitsiyaning nuri kuchayadi va insonga toʻgʻri yoʻl koʻrsatadi"³³⁰.

Bergsonga koʻra, falsafa intuitsiyaning barcha yoʻnalishlarini oʻz ichida birlashtirishi zarur va shu yoʻl orqali falsafiy dunyoqarash yangi hayotiy manbalarga yetisha oladi. Aslida ruhiy hayotning mohiyati intuitiv yoʻnalishga qaratilgan falsafada ochiladi. Intellekt moddiy hayotga, materiyaga mukammal moslashgani singari u intuitiv jarayon ichidan ham ajralib chiqadi. Xuddi olmos toshga ishlov berib, uni gavharga aylantirgandek, intuitiv jarayon intellektni oʻz ichidan shakllantiradi. Intellektdan intuitsiyaga oʻtib boʻlmaydi. Ammo intuitsiyadan intellektga oʻtish mumkin.

Spiritualistlar esa ruhiy hayotni moddiy hayotdan ajratib, yopiq bilimga aylantirib qoʻyishgan. Natijada koʻpchilik odamlar, hatto olimlar ham mistik bilimlarni roʻyoga chiqarib qoʻyishdi. Bu, albatta, intuitiv jarayonni notoʻgʻri mexanik ravishda tushunishga olib keldi. Olimlarning koʻpchiligi ham mistiklardan farqli ravishda boshqa bir xatoga yoʻl qoʻydilar. Ular inson hayotidagi ruhiy kuchni materiya evolyutsiyasi bilan bogʻladilar. Ideal ruhiy jarayon boʻlgan ongni oliy darajada tashkil topgan moddiy jism miyaning mahsuli deb hisobladilar. Shu bilan qanoatlanmasdan, hatto insonning kelib chiqishi ham hayvonot olamidani, degan fikrlarga kelgan. Masalan, Ch.Darvinning evolyutsiya nazariyasini olaylik. Bergson bu nazariyani qattiq tanqid qiladi. Uningcha, ongning eng yuqori darajasida inson ongi paydo boʻladi. Shu ong bilan bevosita bogʻliq boʻlgan moddiy tana inson ongiga xizmat qiladi. Ular biri-biridan kelib chiqmaydi, lekin ular bir-biriga xizmat qiladilar.

Bergsonning fikricha, ruhiy ong oqimi bilan materiyaning yoʻnalishi toʻqnashgan joyida aylanma harakatlar paydo boʻladi.

³³⁰ Bergson A. Творческая эволюция. – М., 1998. – С. 239.

Bu doiralardan chiqib ketishning iloji yo'q. Lekin ruhiy oqim bilan materiyaning to'qnashgan shunday bir nuqtasi borki, unda inson paydo bo'ladi va u o'z-o'zini anglashga harakat qiladi. Ruhiy oqimning inson ongi paydo bo'lgan joylarida ayrim individlar, individual jonlar paydo bo'ladi. Bu individual jonlar oldinlari ham mavjud bo'lgan. Biroq insonning moddiy tanasiga kirib joylashgandan so'ng ruhiy ongning bu individual ko'rinishlari o'z-o'zini anglashga harakat qiladi. Ruhiy ong materiya oqimidan o'tar ekan, unda to'xtashlar va aylanma harakatlar hosil bo'ladi. Ruhiy kuch-quvvat ikki oqimga, ya'ni intellekt va intuitsiyaga ajraladi. Intellekt barcha moddiy harakatlarni va narsa, ashyolarni muayyan bir qolipga solishga harakat qiladi. U barcha narsalar o'rtasida zaruriy aloqadorlik mavjuddir, deb hisoblaydi, tasodif esa uning ahamiyatni pastga uraveradi. Ruhiy ongning intuitsiya shakli esa barcha narsalardagi ruhiy kuchni his qiladi va ijodkorlikka xos bo'lgan spontan xarakterga egadir.

Intellekt bilish jarayonida narsalarni harakatdan ajratib, uni qotib qolgan holatda o'rganadi. Bu esa, o'z navbatida, tirik tabiatdagi o'sish, harakat va uning barcha ko'rinishlarini bir taraflama aks ettirishga olib keladi. Intellektual bilim narsalar mohiyatini mantiq nuqtayi nazaridan o'rganadi va ularni o'zaro mantiqiy zanjir bilan bog'laydi. Narsalardagi fiziologik va psixologik holatlarni mantiq o'z e'tiboridan chetda qoldirib ketadi.

Bu fikrni izohlash uchun Bergson misol sifatida tartib tushunchasiga murojaat etadi. Masalan, fikrning izchilligi uning ketma-ket bir-biri bilan bog'liqligidadir. Lekin narsalarning mohiyati bu mantiqiy zanjir shaklida tuzilgan fikrlar orqali ochilmasligi mumkin. Atrofimizdagi barcha obyektlar insonning subyektiv holatlari bilan aloqadaligidadir. Bunday aloqadorlik esa mantiqiy zanjir shaklida emas, ko'proq bir nuqtadan tarqalayotgan nurlar oqimiga o'xshaydi. Intuitiv fikr yuritish shakllar; obrazlar, timsollar orqali narsalar mohiyatini ochib beradi va bunday intuitiv ongdan mantiqiy izchillikni talab qilish xatodir. Intuitsiya barcha jarayonlarni yaxlit holatda qamrab oladi.

Bunday fikr yuritishda fikrning ortida yashiringan ma'noni his qila bilish va uni yuzaga chiqara bilish muhimdir. Mantiqiy fikr yuritishning o'zligini ko'rsatish uchun Bergson mavhumlik tushunchasini tahlil qiladi. Mavhumlikni g'oya yoki timsol sifatida tasavvur qilishimiz mumkin. Masalan, ko'zimiz va quloqlarimizni yopsak, tashqaridan kelayotgan hissiyotlarga e'tibor bermasak, atrofimiz sukunat va zulmatga sho'ng'igandek bo'ladi. Lekin shunda ham ongimizda o'tmishimiz haqidagi xotiralar saqlanadi. Bu xotiralardan ham o'zimizni xalos qilishga intilamiz. Unda biz tashqi narsalarni his qiluvchi ong shaklidan ichki hissiyotlarimizni yaratuvchi ong shakliga o'tamiz. Bu ichki ongdur. Bergsonning fikricha, "tashqi dunyoni intellekt o'z tushunchalari orqali aks ettiradi. Ichki dunyoni esa intuitsiya o'zining tuyg'ulari orqali his qiladi"³³¹.

Demak, tashqi dunyo ongda yo'qolsa ham ichki dunyo saqlanadi. O'z navbatida, ichki dunyo va ichki hissiyotlarga e'tibor qaratmasak, ongimizda tashqi dunyo aks eta boshlaydi. Shunday qilib, bir vaqtning o'zida ham tashqi ham ichki dunyodan o'zimizni xalos qila olmaymiz. Mavhumlik tushunchasi Bergson uchun nisbiydir. Tashqi dunyo mavhum bo'lsa, ichki dunyo ravshanlashadi va aksincha, agar ichki dunyo mavhum bo'lsa, tashqi dunyo ravshanlashadi.

Yuqoridagi tasavvurlarga e'tiroz bildirishimiz mumkin. Masalan, mavhumlikni timsol sifatida emas, balki g'oya sifatida izohlasa bo'ladi, deyish mumkin. Masalan, cheksiz ko'p burchakli figurani tasavvur etish nihoyatda qiyin. Lekin uning har bir alohida burchagi va tomonini tasavvur qilishimiz va uni fikrda aks ettirishimiz mumkin. Ammo bunday fikr yuritish chalkashlikka olib keladi. Bergsonning fikricha, cheksiz burchakli figura burchaklarini alohida bir holatda o'rganayotgan paytimizda uning boshqa burchaklar bilan aloqasi yuzaga chiqadi. Xuddi shunday borliqdagi barcha narsalar ham bir-biri bilan aloqadordir. Fikr orqali ayrim narsalarni yo'q deb hisoblasak ham, bu narsalar bilan aloqada bo'lgan boshqa bir

³³¹ Bergson A. Творческая эволюция. – М., 1998. – С. 254.

qator narsalar uning o'rnini egallaydi va bu jarayon cheksiz ketaveradi. Mavhumlik haqida fikr yurituvchi subyektning o'zi ham bo'shliqni egallaydi va mutlaq mavhumlikka yo'l qo'ymaydi. Barcha narsalar yo'qolgan taqdirda ham bu narsalar haqida fikr yurituvchi subyekt mavjudligi tufayli mavhumlik doimo nisbiy bo'ladi.

Bergsonning ta'kidicha, "intellekt harakatni boshqarishga qaratilgan va uni birinchi navbatda inson faoliyatining maqsadi qiziqtiradi. Bu maqsadga erishish uchun ishlatiladigan choralarda esa intellektni qiziqtirmaydi. Shuning uchun tafakkurni faoliyatimizning eng oxirgi bosqichi qiziqtiradi, faoliyatimizning o'zi va uning shakllari esa e'tibor markazidan chetda qolib ketadi"³³².

Tafakkur bilish jarayonida tasavvurlarga asoslanadi. Ular orqali harakatni bilishga intiladi. Lekin tasavvurlarda harakat faqat bir tomonlama aks ettiriladi. Bularning yig'indisi orqali tafakkur bu obrazlar yordamida yaxlit bir timsolga ega bo'lmoqchi bo'ladi. Bergson bu yerda tasavvurdagi timsollar, obrazlarni fotosuratlarga o'xshatadi. Suratdagi obyektning harakati to'xtab qolgan, bir taraflama aks ettiriladi. Harakat haqida fikr yuritish uchun tafakkur xuddi mexanikka o'xshab ekranda suratlarni apparat orqali harakatlantirishi kerak. "Shunday qilib, tafakkur jarayoni ichki kinomatografga o'xshashdir"³³³.

Bergsonga ko'ra, tafakkur jarayoni o'zgarish, harakat kabi narsalarni fotosurat sifatida bilishga qodir. Lekin fotosurat faqat qotib qolgan narsaning bir tomonlama aksidir. Bu suratlarni birlashtirganda ham ular harakat jarayonini aks ettirishga qodir emas. Bu fikrni Bergson Zenon aporiyalarining tahlili orqali berishga harakat qiladi. Masalan, o'q-yoy aporiyasini olaylik. Uchib ketayotgan o'q A nuqtadan B nuqtaga, keyin S nuqtaga o'tadi. Zenonning fikricha, o'q A,B,S nuqtalarda harakatsizdir. O'q A nuqtadan S nuqtaga borishi uchun oldin B nuqtadan o'tishi lozim. Bu nuqtalarning barchasida ham

332 Бергсон А. Творческая эволюция. – М., 1998. – С. 270.

333 Бергсон А. Творческая эволюция. – М., 1998. – С. 273.

o'qning harakati Zenon tomonidan surat orqali tushuntiriladi. Zenonning fikri quyidagidan iborat bo'lgan. A va B nuqtalari o'rtasidagi masofani cheksiz nuqtalarga bo'lish mumkin. O'q bir nuqtadan ikkinchi nuqtaga cheksiz harakat qilaveradi va hech qachon manzilga yetib bora olmaydi. Zenonning xulosasi shunday bo'lganki, o'q doimo A nuqtada joylashib turaveradi, u harakatsizdir. Hech qachon B va S nuqtalarga yetib bora olmaydi. Shunday qilib, Zenonning fikricha, tafakkurda hech qanday harakat mavjud emas. Bergsonga ko'ra esa, aslida o'q hech qachon yuqoridagi nuqtalarda harakatsiz joylashmaydi. Tafakkur uchun harakat – A nuqtadan B nuqtaga, B nuqtadan esa S nuqtasiga o'tishdir. Shunday qilib, tafakkur harakatning kuch ekanligini ilg'ab ololmaydi va harakatni bir masofadan ikkinchi masofaga o'tish bilan aynanlashtirib qo'yadi. Tafakkurning kinematografik mexanizmini hayotiy realikka nisbatan ishlatish va kinematograf effektlari orqali uni tushuntirish, Bergson fikricha, grek falsafasida yaqqol ko'zga ko'ringan. Antik falsafada bu eydoslarga, ya'ni ideyalar falsafasiga olib kelgan. Eydoslar xuddi fotosuratga o'xshab olamni harakatsiz shaklda aks ettiradi va ular o'zgaruvchan harakatdagi olamdan tubdan farq qiladi. Bu fikr Platondan to Plotingacha hukmronlik qilgan.

Bergsonning “Axloq va dinning ikki manbasi” asaridan shunday mulohazalarni keltiradi: sevish va sevilish uchun koinotda mavjudotlar yuzaga keldi, chunki xudodagi ijodiy qobiliyat faqat ruhiy muhabbat orqali yuzaga chiqishi mumkin. Xudoning o'zi bu ruhiy muhabbatdir, ijodiy qobiliyat esa inson ongida ruhiy muhabbat junbishga kelgandagina yuzaga chiqadi. Olamning o'zi ham ilohiy muhabbatning ko'rinishi uning shu'lasidir”.³³⁴ Bergson fikricha, inson ijodiy mavjudot bo'lib undagi hayotiy jo'shqinlik tuyg'usi intuitiv qobiliyatlarni yuzaga chiqazadi. Ruhiy muhabbat mohiyatini xudoga bo'lgan muhabbat belgilaydi, u yo'q joyda intuitsiya so'nadi va yopiladi.

³³⁴ Визгин В. Пределы бергсонизма и величие Бергсона: Габриэль Марсель об Анри Бергсоне // Философско-литературный журнал “Логос”. 2009. – № 3 (71).

Ma'naviyatga intilish har bir insonning ehtiyojidir. Agarda moddiy ne'matlar insonga jismoniy oziq, kuch-qudrat bersa, ma'naviyat esa unga ruhiy ozuqa, ma'naviy kuch-qudrat bag'ishlab o'zligini anglash uchun zamin tayyorlaydi. Shunday ekan, ruhiyat inson hayoti mohiyatining tayanchlaridan biridir. Mazkur masalaga ko'pgina sharq va g'arb mutafakkirlari diqqat e'tiborlarini qaratganlar. Ruhiyat rivoji insonni komillikka elituvchi, hayotini charog'on etuvchi, chuqur mazmun bilan to'ldiruvchi ziyodir. Inson ruhiy rivoji, uning bevosita hayotida, orzu-umidlarida, faoliyatida, boshqalar bilan munosabatida, iztirob-u qayg'ularida, shodlig-u xurramligida namoyon bo'ladi. Jumladan, ana shu haqidagi daniyalik faylasuf, ekzistensial oqimning asoschilaridan biri Syoren Kyerkegorning fikrlari diqqatga sazovordir.

Seren Kyerkegor falsafiy-teologik ta'limoti uning ekzistensialistik dunyoqarashning asosini tashkil etadi. Shuning uchun ham ekzistensializm falsafiy ta'limot sifatida Yevropada hukmron bo'lgan hozirgi davr irratsionalizmining o'ziga xos ko'rinishlaridan hisoblanadi. S.Kyerkegor ekzistensializmining o'ziga xos jihatlaridan biri shundaki, unga ekzistensial tafakkur g'oyasi o'z ifodasini topgan. Agar soddaroq qilib aytadigan bo'lsak, ilmiy tafakkur ko'proq nazariy, mantiqiy xulosalarga tayansa, ekzistensial tafakkur esa inson ichki kechinmalari, uning ruhiy holatlari bilan bog'liq bo'ladi.

Kyerkegor o'z fasafiy talimotini ekzistensializm falsafasi deb ataydi. Mazkur istiloni u, ko'plab asarlarida qo'llaydi. Ammo ekzistensializm falsafasi nima? degan savolga javob yoki bu tushunchalarga tarif uning asarlarida berilmagan. "Chunki ekzistensial tushunchalarga tarif berishdan qochish – bu izchillikdan dalolatdir"³³⁵, – deydi u. Kyerkegor ekzistensializm falsafasining o'ziga xos tomoni shundaki, unda "absurd" va "aql" o'rtasidagi munosabatlar doimiy ziddiyatlardan iborat bo'ladi. E'tiborli jihati shundaki, Kyerkegorning inson borlig'i haqidagi qarashlari ziddiyatlarga boy va noizchil tafakkur namunasi

³³⁵ Антология мировой философии. – М., 1971 – Т. 3. – С. 709.

deyishimiz mumkin. Ammo, u zaruriyat bo'lsa, ya'ni u yoki bu fikrni asoslamochi bo'lsa va buni u xohlasa, qat'iy izchillik hamda tizimiylik asosida mushohada qila oladi.

Kyerkegor inson "mavjudligi" masalasiga keng e'tibor beradi. Uning ta'kidlashicha, insonning o'zligi bilan "uchrashuv" hayotning to'fonli davrlarida sodir bo'ladi, qachonki ("Yoki-yoki" asari) tanlash zarurati paydo bo'lganida sodir bo'ladi. Aynan shunday vaziyatda inson o'z mavjudligini yaqqol his qiladi, anglaydi. Kyerkegor o'z ma'shuqasi Reginadan voz kechganida, osoyishta oilaviy hayotdan voz kechadi, o'zini bir umrga sargardonlikka mahkum qiladi. Demak, o'z hayotidagi bunday misol bilan Kyerkegor shuni isbotlaydiki, tanlash vaziyati mavhum fikrda emas, balki hayotning eng og'ir damlarida o'zini namoyon qiladi.

Amaliy, axloqiy mavjudot sifatida har bir inson aniq hayotida qanday yo'l tutishi kerak, qanday harakat qilishi kerakligini bilishni xohlaydi. Kyerkegor hayotdagi tanlash masalasiga diqqat e'tiborini qaratib, uni hal qilishga harakat qiladi. Kyerkegor fikricha, tanlash vaziyati insonni iztirobidan xalos etish bilan bog'liqdir. Bu masalani hal qilishda u o'z ruhiy rivojining turli davrlarini tahlil qiladi, buni inson mavjudligining rivojlanish davrlariga tatbiq qiladi. Bu pog'onalar quyidagilardan iborat: estetik, axloqiy va diniy. Birinchi, ikkinchi davrlar "Yoki-yoki" asarida to'liq tahlil qilingan. Uchinchi davr esa "Qo'rquv va hayajon" asarida ochib berilgan. Har uch davr qaytadan yana "Hayotiy yo'l chorrahalari"da chuqurroq tahlil qilingan.

Inson o'z ruhiy rivojining estetik davrida tashqi dunyoga katta e'tibor beradi. Estetika bu hissiyotlar o'yinidir. Bu davrning tipik obrazi – Don Juan. U hamma narsani bilishni xohlaydi, lazzatlanishning har bir turini o'z tanida his etishni istaydi. Musiqa, teatr, ayollar hammasi uning ixtiyorida. Biroq estetika qanchalik hissiyot og'ushiga berilsa, u shuncha kuchli qoniqmaslik tuyg'ularini boshidan o'tkazadi.

Shunday qilib, estetik hayot tarzi insonni zerikarli hayotga olib keladi, undan voz kechib inson yuqoriroq darajadagi hayot tarziga o'tadi, ya'ni axloqiy davrga o'tadi. Bu davrda burch hissi-

yoti hukmron bo'ladi. Axloqiy davrda inson hissiyotlar o'yinidan voz kechib, o'z xohish-irodasini axloqiy qonuniyatga bo'ysindiradi. Bunda tanlash harakati sodir bo'lib, u o'zini axloqiy mavjudot sifatida tanlaydi, ya'ni ezgulik bilan yovuzlik o'rtasidagi farqni bilguvchi, o'zining gunohkorligini anglaguvchi va haq yo'lini tanlagan shaxs sifatida namoyon bo'ladi. Bu davrning yaqqol obrazi – Suqrot misolida ko'rinadi. Bu davrda estetik hayot tarzi tanqid ostiga olinadi.

Axloqiylik hayoti bu burchni ado etishdir, tashqi burchni emas, balki ichki, o'z oldidagi burchni bajarishdir. U ichki, botiniy hayot bilan yashaydi. Zotan burch boshqa insonlar bilan munosabatlarda namoyon bo'lsa ham, lekin axloqiylikning asosiy pozitsiyasi – bu uning tashqi harakatlari emas, balki ichki holatidir, ya'ni individning ichki ruhiy hayoti, faqat unga xos bo'lgan holatidir.

Faqat tanlash holatidagina inson o'zligini topadi, faqat erkinligiga haqiqiy shaxsni namoyon qiladi, deb ta'kidlaydi Kyerkegor. Erkinlikni u tanlashning mutlaq, ajralmas imkoniyati sifatida tushunadi. Estetik davrda inson tasodifiyat va zarurat hukmi ostidadir, ya'ni shaxsiy xohishlar, istaklar oqimi qayerga boshlasa, o'sha yoqqa qarab suzaveradi. Estetik boshlang'ich insonni bevosita kimligini namoyon qiladi. U qanday bo'lsa – shundaydir.

Axloqiylik darajasida esa u shaxs sifatida namoyon bo'ladi va u mutlaq yagonalikdir. Shu ma'noda "Men mutlaqlikni tanladim",– deydi Kyerkegor. "Mutlaqlik – bu men, ya'ni o'zligimning abadiy mazmunidir; boshqa hech narsa, hech qachon abadiylikning mutlaq predmeti bo'la olmaydi. Mening "menim" nima o'zi? Bu, eng avvalo – erkinlikdir. Tanlash – erkinlikning namoyon bo'lishi va unga olib boruvchi yo'l. Erkinlik tanlashning ajralmas asosiy qismidir"³³⁶.

Shunday qilib, Kyerkegor axloqiylik davridagi tanlash holatini mas'uliyat bilan chambarchas bog'laydi. Inson hayotidagi

³³⁶ Йўлдошев С. ва бошқалар. Янги ва энг янги давр Фарбий Европа фалсафаси. – Тошкент: Шарқ, 2002. –Б. 274.

tanlashda esa, e'tiqodni tanlashni, e'tiqod erkinligini ko'proq nazarda tutadi. Axloqiy davr ham oxirgi davr emas, u inson hayotini to'liq qoniqtirmaydi. Inson o'z imkoniyatlarini to'liq amalga oshira olmaydi. U bunday imkoniyatini diniy davrda to'liq amalga oshiradi, deydi Kyerkegor.

Diniy davrda inson eng umumiy qonunlarga bo'ysinmaydi, o'zining e'tiqodi bilan bevosita, shaxsiy muloqotga kirishadi. Bu yerda inson, hattoki har qanday umumiy axloqiy qonun chegarasidan yuqori ko'tariladi. Uning chegarasidan chiqadi. Avraam bu davr timsolidir.

Haqiqat mezoni esa, Kyerkegor fikricha, har bir inson haqiqiy deb bilgan biron-bir g'oyani chin dildan, to'liq ishonch, e'tiqod bilan qabul qilishidir; shu g'oya uchun har qanday qurbonliklarga ham, azob-uqubatga ham tayyor turishidir. Shunday qilib, Kyerkegor tanlash va unga mas'uliyatli bo'lishni talab qiladi. Tanlash bo'lsa har doim tasodifan yuzaga keladi, u hech qachon sabab-oqibatlar bilan bog'lanmaydi.

Demak, Kyerkegorning inson hayoti yo'lining uch davri – inson ichki olami, e'tiqodi, ruhiyati rivoji davrlaridir. Bir davrdan ikkinchisiga o'tish mantiqiy jarayon sifatida sodir bo'lmay, balki iroda harakatining, tanlashning oqibatidir. Bunday tanlashda tafakkur emas, balki inson o'zining butun botini bilan ishtirok etadi.

Davrdan davrga o'tish qanday sodir bo'ladi, nima uchun sodir bo'ladi, uning ruhiyatdagi aksi qanday bo'ladi? Kyerkegor fikricha, o'tish insonning ichki pushaymonlar, nadomatlar bo'hroni tufayli, tafakkurdan voz kechish orqali yuzaga keladi. "Muhtojlikni tanlab, men pushaymonni, nadomatni tanlayman, nadomatni tanlab men mutlaqni tanlayman, shuning uchun ham mutlaqlik – bu menman..."³³⁷, – deydi Kyerkegor. Tafakkur bilan qalbning to'qnashishi, hislarni hissiyot bo'hroniga olib keladi va ularni ma'nan qayta ko'rishga borib taqaladi. Lekin bu bo'hron insonni halokatdan qutqarish quvvatiga ega bo'ladi.

³³⁷ Yo'ldoshev S. va boshqalar. Yangi va eng yangi davr G'arbiy Yevropa falsafasi. – Toshkent: Sharq, 2002. –B. 275.

Inson qanday tanlashni ixtiyor qilishi kerak? Bu e'tiqod va e'tiqodsizlik o'rtasidagi, e'tiqod va tafakkur o'rtasidagi tanlashdir. Inson o'zini qutqarishni e'tiqoddan topadi. Faqatgina mutlaq tanlashda inson o'zining mutlaq erkinligini topadi. Bu inson o'zining abadiy xotirjamligiga, ilohiyligiga erishishidir. Tanlash, e'tiqodli bo'lish yo'qlikka sakrash orqali sodir bo'ladi, bunda u o'zligini butunlay yo'qotadi. Shunda uning atrofini bo'shliq qamrab oladi, inson nadomat qila boshlaydi. Inson bo'shliqqa sakrab, shu yo'lni tanlasa, u nihoyat o'zini topadi, o'zining haqiqiy meniga erishadi. Bu "men" ham cheklilik, ham cheksizlikdir.

Shunday qilib, Kyerkegor yangi falsafiy mushohada qilish usulini yaratdi. Uning falsafiy g'oyalari tartibli, mantiqiy tizim holatida bayon qilinmaydi. U o'z asarlarini badiiy, falsafiy esse sifatida, badiiy-adabiy asar sifatida yaratdi. Daniyalik faylasuf Seren Kyerkegor boshqa ma'lum faylasuflardan badiiy qobiliyatining ustunligi bilan ajralib turadi. U qator individual insoniy kechinmalar orqali chuqur falsafiy g'oyalarni ifodalay oladi. Faylasuf Gegel, Kant yoki Shelling singari murakkab tizimlarni, qonunlarni va kategoriyalarni yaratmagan bo'lsa-da u falsafiy yo'nalish bo'lgan ekzistensializmning asoschisi hisoblanadi.

Falsafaning vazifasi Kyerkegor tasavvurida, kishilarga tayyor haqiqatlarni yetkazib berishdan iborat bo'lmay, balki ularning o'zlari haqiqatlarni yaratishida kishilarga ko'maklashishdan iboratdir. Zero, inson kashf etgan haqiqatlarga, ya'ni haqqoniy bilimlarga insonning o'sib borayotgan ehtiyojini qondira oladi. Agar mazkur fikrdan kelib chiqilsa, falsafa faqatgina inson ruhiyatining, qalbining, aqliy faoliyatigina bo'lish bilan cheklanmaydi. Shuningdek, falsafa faqatgina shubhalanish, qiziqishdan boshlanmaydi, Kyerkegor ekzistensial falsafasining boshlang'ich prinsipi, bu – iztirobdir.

Kyerkegor falsafiy duiyoqarashining markazida inson va uning ichki olami yotadi. Ular ruhiy holatlar va kechinmalarda o'zini namoyon kiladi. Ana shunday kechinmalarning birinchi davrini Kyerkegor estetik davr deb ataydi. Faylasuf nazdida estetika bizning tushunchamizdan farq qiladi. Bu davr uchun

hayotga nisbatan alohida shifoatli xususiyatlar xos. Tashqi obyektlardan huzur va halovat olishga harakat qilinadi. Bu davrda inson o'zining barcha xohish va ehtiroslarini amalga oshirishga harakat qiladi. Lekin, maqsadiga erishganda, qoniqish hosil qilmaydi. Bu davrning nihoyasi Kyerkegorning "Yoki-yoki" asarida o'z aksini topgan.

Yanadayuqoriroq darajaga o'tish estetik hayotdan axloqiylikka o'tishni taqozo qiladi. Lekin axloqiy hayotni Kyerkegor, Gegel va Kantdan butunlay farq qiladigan hodisa sifatida tushunadi. Kantning axloqiy imperativi nuqtayi nazaridan, uning holati umumiy qonun sifatida namoyon bo'lishi shart. Sodaroq qilib aytganda, inson aqli uning yurish, turishni, xulqini yaxshi va yomon tomonlarga, xislatlarga ajratadi hamda yaxshi, ijobiy harakatlarni amalga oshirishga tavsiya qiladi. Kyerkegor bu muammoga butunlay boshqacha yondashadi. Hayot charxpalagida bizga yomon bo'lib ko'ringan narsalar, foydali, kerakli bo'lishi mumkin. Tafakkur orqali ajratiladigan ezgulik va yovuzlik o'rtasidagi farq, Kyerkegor nuqtayi nazaridan olib qaraganda juda ham nisbiydir. Inson harakatlarining xukmdori "qalbdir". Tanlovni u aniqlaydi.

Ichki tanlov insondan chuqur ruhiy masuliyatni talab qiladi. Bu mas'uliyat insonni ruhiy jihatdan yetilishiga olib keladi. Estetik davrda tanlovni amalga oshirish juda murakkabdir, chunki qalbdagi hali hech qanday timsollar shakllanib ulgurmagan. Uning ko'pgina hissiyot so'qmoqlarini bosib o'tishiga to'g'ri keladi. Qalb hech qanday kategorik imperativga bo'ysunmaydi. Inson qalbini jalb qiluvchi yagona kuch bu iztirobdan xoli bo'lishga yordam beradi, u ham bo'lsa, diniy e'tiqoddur. Axloqiy davr diniy davrga o'tish bilan yakunlanadi.

Diniy e'tiqod ruhiy rivojlanishning eng yuqori darajasi hisoblanadi. Kyerkegorning diniy e'tiqod haqidagi tasavvurlari buyuk faylasuflar sanalmish Kant, Gegel va boshqa G'arb mutafakkirlarining qarashlaridan tubdan farq qiladi. Xuddi shunday Kyerkegorning diniy e'tiqodi xristianlik cherkovi ta'limoti bilan mos kelmaydi. Bu Ilova hayotini muhokama qilayotganida yaqqol ko'zga tashlanadi. Ma'lum bo'lishicha,

Iova injildagi payg'ambardir. U o'zining farazandlarini, boyligini yo'qotadi va davrdoshlari ham undan yuz o'giradilar. Ular Iovaning hamma iztiroblarini u qilgan gunohlarining natijasi, deb biladilar.

Kyerkegor Iovaning iztiroblarini yorqin misralarda jonli ifodalaydi. Uningcha qalb hamma azoblarlardan o'tib poklanadi. Sof holda o'z yaratuvchisining oldiga, huzuriga keladi. Iova uchun yo'qotgan narsalarini xudo qaytaradimi yoki yo'qmi bu ahamiyatsizdir. Biroq u o'z xotirjamligini ichki e'tiqodidan oladi. Xuddi shu e'tiqod unga berilgan eng oliy mukofot bo'ladi.

Kyerkegor hammaga ma'lum bo'lgan Ibrohim bilan uning o'g'li Iso haqidagi rivoyatni keltiradi. Bu rivoyatda Ibrohimning e'tiqodi, shunchalik kuchliki, u ezgulik va yovuzlik haqida sira o'ylamaydi. U xudoga ishonadi, chunki uning karami kengligi hech qanday shubha yo'q. Zero, o'limga mahkum etilsa ham, u Ibrohim uchun yomonlik emas. Kyerkegor nuqtayi nazaridan, ruhiy rivojlanishning diniy darajasida Kantning kategorik imperativi hech qanday mazmunga ega bo'lmay qoladi.

O'z-o'zini tekshirish uchun savollar:

1. "Hayot falsafasi" da inson masalasi qanday?
2. Artur Shopengauer falsafasida iroda talqini qanday bo'lgan? Kamil inson xususiyatlari.
3. Fridrix Nitsshe dunyoqarashida insondagi ikki kuch kurashi?
4. Hokimiyatga intilish ta'limoti, axloqiy masalalar yechimi?
5. Anri Bergson ochiq va yopiq axloq haqida?
6. Insoniy intuitsiya va intellekt masalalari?
7. Seren Kyerkegor dunyoqarashida inson rivoji davrlari?
8. Inson ichki olamini ekzistensial talqini?
9. Tanlash erkinligi, erkinlik huquqi?
10. "Hayot falsafasi"ning boshqa oqimlarga ta'siri va ahamiyati, tarixiy taqdiri?

13-mavzu. Ratsionalizmda inson haqidagi ta'limotlar

Reja:

1. Charlz Pirs qarashida inson e'tiqodi masalasi.
2. Uilyam Djems "Inson fikrlovchi mavjudot".
3. Klod Levi Stross dunyoqarashida gumanizmning yangicha talqini.
4. Mishel Fuko asarlarida inson masalasi.

Tayanch iboralar: *faoliyat, faollik, pragma, foyda, manfaat, pragmatizm, "shubha va ishonch" konsepsiyasi, "qiziquvchan subyekt" nazariyasi, ruhiy tajriba, antropologik strukturalizm, etnologiya, "fonologik" makon.*

"Faoliyat", "faollik" mudom ijtimoiy falsafaning kategoriyalari bo'lib kelgan; inson va jamiyat, muhit, davlat, institutlar o'rtasidagi aloqalar, bu aloqalarning ontologik va gnoseologik xususiyatlari, sotsium taraqqiyotiga ta'siri ana shu kategoriyalar orqali tahlil qilingan. Faoliyat inson xatti-harakatlarini ifoda etgan, uning funksional xususiyatlariga qarab, insonning hayotiy maqsadi, amaliy tajribasi o'z in'ikosini topgan. Amerikalik faylasuf E.Moro Sir yozadi: "Ayrim kishilargina faylasuf, ammo hech kim falsafadan qocholmaydi. Mazkur paradoks falsafa muammolarining universalligini, ijtimoiy borliqning barcha, rang-barang qirralariga taalluqli ekanini bildiradi. Individ falsafadan ketolmaydi, chunki u ijtimoiy guruhga kiradi, guruh esa madaniyatda personallashadi, falsafa esa ushbu madaniyatni umuminsoniy qiladi. Falsafa faqat individual ehtiyojgina emas, u insonlar uyushmasining konstitutiv ehtyojidir"³³⁸. Mazkur fikrlarini davom ettirib E.Moro Sir, inson falsafa bilan "inson bo'lish va guruhda shaxs bo'lish ehtiyoji" tufayli shug'ullanadi, degan xulosaga keladi. Bunday ehtiyoj Amerikada o'zining

³³⁸ Moro Сир Э. Америка и философская потребность.// Современная американская философия (Сборник переводов). Москва: ИФ АН СССР, 1976. – С. 3.

“madaniy pozitsiyasi”ga ega. Bu pozitsiya “be as you are” (boringdek bo’l) emas, “be as you can be” (bo’lishing mumkindek bo’l) prinsipiga qurilgan³³⁹54. Ya’ni inson o’zini tasavvuridek anglamasligi, balki kim bo’lishi mumkinligini anglashi nuqtayi nazaridan yondashuvi kerak.

Pragmatizm kishiga kimligini anglashga emas, balki kim bo’lishi mumkinligini anglashga imkon beradi. Kim bo’lish mumkinligi esa insonni ijtimoiy munosabatlarga kirishishga undaydi. Inson bo’lish, ma’lum bir guruh, jamoa, sotsium a’zosi bo’lish ijtimoiy munosabatlarga kirishishni taqozo etadi.

Insonning ijtimoiy munosabatlarga kirishishi unga jamiyatga oid amaliy tajriba va nazariy bilimlar beradi. Pragmatizm bularning ikkalasini ham rad etmaydi, ijtimoiy munosabatlar sintezi, ongga va tasavvurga ta’siri faqat tajriba orttirishga borib taqalmaydi, u gnoseologiyaga oid qarashlar, nazariy bilimlarni ham shakllantiradi. Ba’zi bir faylasuflar pragmatizmga faqat tajribani e’tirof etishadiyu, nazariy bilimlar berishini tilga olishmaydi. Natijada, E.Moro Sir qayd etganidek, pragmatizmga tor yondashuv yuzaga keladi. Falsafaga “pragmatizm” tushunchasini olib kirgan va uni mantiq ilmi bilan bog’lashga harakat qilgan CH.S.Pirs metafizik mushohadalarga berilmasligi mumkinmide, albatta yo’q³⁴⁰. Biroq E. Moro Sir Amerika pragmatizmi “mezoni muvafaqqiyat bo’lgan tajriba. U insonning yangicha dolzarblashuvi, barcha munosabatlarida, imkonining barcha darajalarida dolzarblashuvi”ga qaratilgan muvafaqqiyatlari ifodasidir, deb ta’rif beradi³⁴¹. Ijtimoiy munosabatlarga kirishish, tajriba, muvafaqqiyat va dolzarblashuvni faoliyat, faollik orqaligina obyektiv anglash, baholash mumkin. Shuning uchun

³³⁹ Moro Сир Э. Америка и философская потребность.// Современная американская философия (Сборник переводов). Москва: ИФ АН СССР, 1976. – С.6.

³⁴⁰ Moro Сир Э. Америка и философская потребность.// Современная американская философия (Сборник переводов). Москва: ИФ АН СССР, 1976. – С. 6

³⁴¹ Moro Сир Э. Америка и философская потребность.// Современная американская философия (Сборник переводов). Москва: ИФ АН СССР, 1976. – С. 13.

ham pragmatizm falsafasida faoliyat, faollik asosiy kategoriyalar hisoblanadi.

Faoliyat bilan bog'liq muammo CH.S.Pirsning "Fan mantiqiga qo'shimcha" "Ishonchni mustahkamlash" va "G'oyalimizni qanday aniq qilishimiz mumkin" degan ilk asarlaridayoq kun tartibiga qo'yiladi. Bu maqolalarda faylasuf "shubha-ishonch" konsepsiyasini ilgari suradi. Uning fikricha, inson bilimlari shubhadan boshlanadi. Bilim o'zidan o'zi shakllanmaydi, kishida yon-atrofidagi narsalarga yoki ilgari mavjud g'oyalarga shubha uyg'onadi. Shubha psixologik voqelik, u kishining qanday g'oyalarga ergashgani va nimalarga e'tiqod qo'ygani bilan bog'liqdir. Pirs ushbu psixologik voqelikni obyektiv olam va narsalar nuqtayi nazaridan emas, balki amaliyot nuqtayi nazaridan o'rganishga, tahlil qilishga intiladi. Amaliyot, CH.S.Pirs uchun, an'anaviy tarzda idrok etiladigan va tushuniladigan gnoseologik muammo emas, u inson xatti-harakatlari, faoliyati ifodasi sifatida har qanday subyektiv voqelikdan farq qiladi. Agar amaliyot subyektiv voqelikka oid narsa yoki tushuncha sifatida qaralsa, insonning dunyoga faol munosabati shunchaki talqinlar, mulohazalar va etimologik iboralardan iborat bo'lib qoladi. Bunday yondashuv oxir natijada spekulyativ mulohazalarni keltirib chiqaradi, etimologik talqinlar, hatto ular germinenvtik yondashuvlar orqali izohlansa, ochib berilsa, mantiqiy xulosalarga olib kelsa-da, faoliyatning inson xatti-harakatlariga deterministik ta'sirini to'g'ri baholay olmaydi. Shubha amaliyotning o'zi emas, CH.S.Pirs buni yaxshi angelaydi. Shubha subyektiv munosabat, bu munosabat bilan hali inson faoliyatining tub xususiyatiga yetish qiyin. Bilish jarayonini amaliyot ifodasi sifatida qarasa ham, shubha bu jarayonning to'liq, obyektiv ifodasi emas. Insonga shubhalanish xos, ayniqsa, u metafizik mulohazalarga berilganida ma'lum bir pastulatlarni va fikrlarga shubha bilan qarashi mumkin. Shu nuqtayi nazardan, aytishimiz mumkinki, shubha bilish jarayoniga oid psixologik voqelik sifatida amaliyot bo'lishi mumkin. Ilmiy mantiqiy fikrlashda u muhim vazifani bajaradi, eng yirik kashfiyotlar va g'oyalar shubhalardan tug'ilgan. Shubha "hesitation"(ikkilanish)ni keltirib chiqaradi, biroq bu

“ikkilanish”ning mantiqiy xulosaga olib kelishiga kafolat yo‘q. Mantiqiy xulosaga “ishonch” bilan yetish mumkin³⁴². CH.S.Pirs nazarda tutgan “ishonch” sof ma‘nodagi diniy tushuncha emas. Faylasuf ba‘zan dinga, protestantizmga xos iboralarga murojaat etsa ham, u “ishonch” tushunchasini asosan mantiq ilmi bilan bog‘laydi. Ammo bu “ishonch” amaliy xususiyatga ega bo‘lgan, kishini ma‘lum bir xatti-harakatlarga, faoliyatga yetaklovchi voqelikdir. Bu o‘rinda amerikalik faylasuf I.Kantning “pragmatik ishonch” kategoriyasidan kelib chiqqani ko‘zga tashlanadi. Nemis faylasufi 1798-yili “Antropologiya pragmatik nuqtayi nazardan” degan asarini chop ettirgan. Ushbu asarida u inson madaniyat borasida erishilgan barcha yutuqlarning “oxirgi maqsadi”, pragmatik nuqtayi nazardan “inson, erkin mavjudot sifatida, o‘zidan o‘zini yaratuvchidir”³⁴³58. U insonga “pragmatik ishonch”, ya‘ni amaliy mashqlari orqali o‘zining assotsiativ kuchlari va o‘zini o‘zi yaratish qobiliyatiga ishonchi mavjud, deb biladi. Bu ishonchni u turli ma‘naviy, ruhiy jarayonlar bilan bog‘laydi, uni ham obyektiv tomondan, ham subyektiv tomondan izohlash qiyin, u ko‘proq “bilimni emas, balki qobiliyatni taqozo etadi”³⁴⁴. Qobiliyat deganda faoliyat, amaliy xatti-harakat nazarda tutiladi. I.Kant bu qobiliyatni obyektiv borliq bilan bo‘lgan munosabatlarga yo‘naltiradi, CH.S.Pirs esa inson duch keladigan amaliy muammolar, ularning yechimlari bilan bog‘laydi. Har ikkala faylasuf ham inson faoliyatini asos qilib oladi, qobiliyat va ishonchni pragmatik nuqtayi nazardan izohlashadi. Biroq CH.S.Pirs yondashuvi I.Kant yondashuvidan ko‘ra realroq, inson xatti-harakati, amaliyot duch kelayotgan maqsad bilan bog‘liq. Nemis faylasufi fikrlarida metafizik mushohadalarga berilish ustuvor, ikkinchisidikida esa amaliy maqsad. Hatto CH.S.Pirs ishonch bilan bog‘liq bo‘lgan fikrlashga ham “harakat nuqtayi

³⁴² Bernstein R. American Pragmatism: The Conflict of Narratives // Rorty and Bernstein R. One Step Forward, Two steps Backward: Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy // Political Theory, 1987, vol. 15, № 4, p.538-563.

³⁴³ Кант И. Сочинения в шести томах. Т.6.М.: Мысль, 1966. С. 351.

³⁴⁴ Кант И. Сочинения в шести томах. Т.6.М.: Мысль, 1966. С. 673-674.

nazaridan yondashadi”³⁴⁵. Ushbu fikrlash shubha va ishonch o’rtasida, ma’lum bir ilmiy-nazariy izlanishni bajaruvchi xatti-harakat sifatida keladi. Faoliyatni, faollikni keltirib chiqaruvchi shubha, CH.S.Pirs fikricha, “trying to get rid of dissatisfaction” (qoniqmaslikdan qutulishga bo’lgan intilish), “disbelieve and hesitation” (ishonchsizlik va ikkilanish)lar natijasidir³⁴⁶. Mazkur psixologik jarayonni faylasuf fikrlash, ong bilan bog’laydi, oxir natijada, ma’lum bir yakunga kelingach ishonch hosil bo’ladi. Fikrlash va ong, CH.S.Pirs talqinida, shubhani obyektiv tomonga ham, subyektiv tomonga ham burishi, yo’naltirishi mumkin, ishonch esa aniq xatti-harakatni keltirib chiqaradi. Insonga xos bo’lgan stereotiplar ishonch ifodasi hisoblanadi, inson faoliyatida mudom ushbu stereotiplarga ergashadi yoki ularni yangilashga jur’at etadi. Faoliyatda namoyon bo’ladigan ishonch, jur’at “the truth in the human imagination” (inson tasavvuridagi haqiqat). Mazkur haqiqatni topishga bo’lgan ehtiyoj, yo’naltirilgan xatti-harakat, ishonch bilimning emas, balki e’tiqodning mahsulidir. Ammo bu e’tiqod amaliyotga, biror nimani yaratishga qaratilgan. CH.S.Pirs faoliyatni, faollikni ishonchdan keltirib chiqarar ekan, uni ba’zan odatlarga bog’laydi. Uning nazarida ishonch insondagi odatlar, odatiy xatti-harakatlar ifodasi hisoblanadi. Inson xatti-harakatlarida odatlar muhim rol o’ynaydi, ishonch bu odatlarga yo’naltirilganlik, maqsadlilik, hatto ma’nomohiyat baxsh etadi. Odatlarning psixologik negizi ishonchda, shubhadan ishonchga borish qator odatlar ko’rinishidagi xatti-harakatlarda namoyon bo’ladi. Kimning qanday maqsadda faoliyat olib borayotgani, ishonchi negizida yotgan boislari ana shu odatlar va xatti-harakatlarda ko’rinadi. Biz ba’zan xatti-harakatni o’zini ko’ramiz, uning negizidagi boislarni izlab o’tirmaymiz. Natijada inson faoliyati, faolligi yuzaki taassurot qoldiradi, ularni siyqa talqin qilamiz. Hatto xatti-harakatlar negizida ma’lum bir ishonch, ehtiyoj va bois yotganini sezsak-

³⁴⁵ Pitsgerald J.J. Pierce’s Theory of science as Foundation for Pragmatism. The Hague 1966. P. 98

³⁴⁶ Pierce Ch.S. Collected Papers. Vol 5. Cambridge 1958-1960. P.370-371.

da, ularni u yoki bu tomonga yo'naltirish mexanizmlarini, samarali usullarini topolmaymiz. Bu hayotda, ayniqsa, ijtimoiy munosabatlarda katta xatolarga olib keladi, shaxs va jamiyat o'rtasidagi ziddiyatlar, biri-birini tushunmaslik, anglamaslik ana shu xatolar tufaylidir. Mutaxassislarning ta'kidlashicha, CH.S.Pirs asarlarida xatti-harakatga, faoliyatga ta'rif berilmaydi, ular insonga xos, aksiomatik voqeliklar sifatida qaraladi³⁴⁷. Hatto CH.Morris buni pragmatizm otasining zaif tomoni deb atashga moyil. Konseptual ahamiyatga ega tushunchalarga, ayniqsa, ular noan'anaviy talqin qilinayotganida, xususiy ta'rif berish o'rinli, bu tadqiqot predmeti va uning gnoseologik maqsadini aniqlashtiradi. Lekin CH.S.Pirsning faoliyatni, xatti-harakatni psixologik voqeliklar (sabab, motiv, ehtiyoj, qiziqish, affekt, assotsiatsiya, maqsad, ishonch va boshqalar) bilan bog'lab talqin qilgani pragmatizmning shakllanishi uchun muhim ahamiyatga ega edi.

Faoliyat, faollik ma'lum bir maqsadlarga yo'naltirilishi bilan qimmatli. Inson uchun faoliyatning, faollikning o'zi emas, balki ularning maqsadga yo'naltirilganligi muhim. Pragmatizmda faoliyatni ulug'laganda ularning maqsadga yo'naltirilganligi ham nazarda tutilishini e'tibordan soqit qilmaslik kerak. Ongli kishiga har qanday faoliyat negizida ma'lum bir maqsad yotishi aniq. Shunday ekan, biz inson xatti-harakatlarini maqsaddan alohida qarashimiz mumkin emas.

Zamonaviy pragmatistlar maqsadni ba'zan "strategiya" deb ham atashadi. Ayniqsa, amerikalik zamonaviy pragmatistlar, ishbilarmonlar inson erishadigan yutuqlar "to'g'ri odamlar bilan ham, to'g'ri ustanovakalar bilan ham, to'g'ri metodlar bilan ham, to'g'ri rollarni bajaruvchi modellar bilan ham, hatto to'g'ri tashkil etish bilan ham bog'liq emas, balki to'g'ri, ishonchli strategiyaning borligi bilan bog'liq", deb hisoblashadi³⁴⁸. Aynan "strategiya, deb yozadi taniqli pragmatist, ishbilarmon Dj.Traut,

³⁴⁷ Morris C.W The Pragmatic Movement in American Philosophy . N.Y , Yeorge Brasiller,1970.Pp.65-66.

³⁴⁸ Траут Дж. Траут о стратегии. Рынок ошибок не прощает. СПб.: Питер, 2007. С. 17.

kishini betakror bo'lishga majbur etadi, u sizni bugungi va kelgusi iste'molchilaringiz fikrida betakror qiladi"³⁴⁹. Strategiya maqsad, belgilab va rejalashtirilgan maqsad. Bunday maqsadga ega kishi bugungi global muammolar va global raqobat bozorida o'z imijini, pragmatik maqsadlarni saqlab qolishi mumkin.

CH.S.Pirs ishonchni maqsad, motiv, vositalar va natija bilan bog'lab tadqiq qilganida faqat hozir, shu onda bajariladigan ishlarnigina nazarda tutmagan. Uning talqinicha, maqsad belgilangan ishonch, motiv shubha, vositalar ikkilanishni samarali yechish usullarini izlash, natija barqaror ishonch³⁵⁰. Ko'rinib turibdiki, faylasuf shubha bilan ishonch o'rtasidagi izchil bog'liqlikni tizimli taqdim etadi. Bu o'rinda ishonch o'z navbatida maqsad sifatida ham namoyon bo'ladi. Ishonchning maqsad sifatida kelishi uni goho transsendental talqin qilishni keltirib chiqaradi. Pragmatizmni din, irratsional voqelik bilan bog'lamoqchi bo'lgan tadqiqotchilar ba'zan shunday yo'l tutishadi ham. Ammo, bizning fikrimizcha, bu yetarli darajada asosli emas, chunki CH.S.Pirs maqsadi real xatti-harakatlar, faoliyat bilan bog'liq, unda transsendental talqin yoki yondashuv uchramaydi.

Ilmiy adabiyotlarda CH.S.Pirsning "doubt and confidence" (shubha va ishonch) konsepsiyasidagi psixologizm tanqid ham qilinadi³⁵¹66. Haqiqatan ham, yuqoridagilardan ko'rish mumkinki, shubha va ishonch konsepsiyasi insondagi psixologik kechinmalarga doir voqeliklardan iborat qilib qo'yilgan. Faoliyat, faollik ham, shu tariqa, psixologik voqeliklar sifatida talqin qilinadi. Faoliyat, faollikning psixologik jihatlari shaxs xatti-harakatlariga chuqurroq kirishga yordam beradi, ular negizidagi ruhiy omillarni bilib qo'yishga yetaklaydi. Biroq ularni ijtimoiy muhitdan, undagi jarayonlardan ayricha qarab bo'ladimi? Faoliyat, faollik ijtimoiy munosabatlarni in'ikos etmaydimi?

³⁴⁹ Траут Дж. Траут о стратегии. Рынок ошибок не прощает. СПб.: Питер, 2007. С. 19.

³⁵⁰ Pierce Ch.S. Collected papers.8 vols. Cambridge, 1958-1960.pp 374-375.

³⁵¹ Bouman Z.Phylosophy as the Mirror of the time//History of the Human Science;1992.Vol5 . Mead Y.H . The social psychology.Chicago.1934.

Yoki ularning mahsuli sifatida ham kelmaydimi? Umuman, Pirs psixologizmi pragmatizm falsafasiga zid emasmi? Agar biz Pirs “shubha va ishonch” konsepsiyasining pragmatizm hali falsafiy ta’limot sifatida shakllanmaganidan avval yaratilganini eslasak, bunday ziddiyat tabiiy hol ekanini payqaymiz. Ushbu ziddiyatni CH.S.Pirsning o’zi ham keyinroq payqagan. Shuni ham unutmash kerakki, CH.S.Pirs psixologizmi bevosita shotland psixologi A.Ben (1724–1800)ning psixologik izlanishlari, ayniqsa, “ishonch nazariyasi” ta’sirida shakllangan. Shuning uchun ham u o’z asarlarida shotland psixologi merosiga murojaat etib turadi, undan o’z konsepsiyasini yaratish uchun asos qidiradi.

O’rni kelganida bir narsani aytib o’tishimiz kerak. Zamonaviy ilm-fanning konsepsiya haqidagi tasavvurlari ancha keng, chuqur. Ular CH.S.Pirs nazarda tutgan konsepsiya haqidagi tasavvurlardan keskin farq qiladi. Konsepsiya faqat g’oya yoki asardagi markaziy, tayanch tasavvur emas (darvoqe, CH.S.Pirs asarlaridan shunday fikr uyg’onadi), u kelgusiga yo’naltirilgan va amaliy chora-tadbirlar bilan mustahkamlanadigan, o’zining hayotiyligini ijtimoiy-amaliy mohiyati bilan asoslaydigan kompleks nazariy va amaliy harakatlar majmuasidir. CH.S.Pirs konsepsiyani psixologik omillarga bog’lab qo’yadi, insonning bilishga bo’lgan ehtiyoji, xatti-harakatlarini ong, subyektiv voqeliklar (shubha, ishonch, motiv va boshqalar) bilan chegaralab qo’yadi. Bu psixologizmni ijtimoiy amaliy xarakterga, mohiyatga ega pragmatizm bilan bog’lash ayrim tadqiqotchilarda e’tirozlar uyg’otgan.

Faoliyat va faollik kategoriyalari taniqli psixolog, pragmatizm falsafasining asoschilaridan biri U.Jems asarlarida keng tadqiq etilgan. Agar faoliyat va faollik CH.S.Pirs asarlarida ijtimoiy munosabatlardan, obyektiv muhit ta’siridan alohida, shaxsiy psixologik voqelik sifatida qaralgan bo’lsa, U.Jems mazkur yondashuvni “qiziquvchan subyekt” nazariyasi bilan boyitdi. “Curious subject” (Qiziquvchan subyekt)ning xarakteristikasini, potretini yaratish Jemsni falsafiy mushohadalarga olib keladi. Natijada u shaxsni ma’lum bir qiziqishlarga ega subyekt sifatida tasavvur etadi. Jems fikricha, inson dunyoga yoki u bilan

aloqalarga ma'lum bir qiziqishlari, ehtiyojlari orqali munosabat bildiradi. Bu qiziqish va ehtiyojlar "ongning aprior elementlari" yoki "sof subyektiv ideal" tarzida kishining faoliyatiga, faolligiga ta'sir etadi. Ular, Jems talqiniga ko'ra, tashqi asoslarga mos kelishi shart emas. Bu qiziqish va ehtiyojlar inson tabiatida, "inson tanasi yaratilgan xamirga qo'shilgan undadir"³⁵². Demak, inson xatti-harakatlari, faoliyati va faolliqi qiziqish va ehtiyojlar bilan bog'liq. "Qiziquvchan subyekt" tashqi olam bilan ana shu qiziqish va ehtiyojlari orqali munosabatlarga kirishadi. U Jems psixolog sifatida Pirsning "shubha va ishonch" konsepsiyasiga, inson ongining nazariy va amaliy jihatlariga, ular haqidagi psixologik qarashlariga tayandi. U yozadi: "insonning shubha va ikkilanishlardan ratsional anglashga o'tishi jonli qoniqish, mamnunlik kabi tuyg'ular bilan bog'liqdir"³⁵³. Qoniqish olmagan va mamnun bo'lmagan kishida bilishga, izlanishga bo'lgan ehtiros so'nadi. Bilish jarayoniga xos bo'lgan qoniqish va mamnunlik kishini ilmiy faollik ko'rsatishga, yangi izlanishlar o'tkazishga yetaklaydi. Mazkur fikridan kelib chiqib, U. Jems faoliyat va faollikni anglashga "estimate" (baholash) kategoriyasini tadbiiq etadi. Faylasuf ushbu yondashuvini quyidagicha asoslaydi: "Biluvchi oyog'i ostidagi narsalarga tayanmasdan va tartiblarni shunchaki bor narsalar sifatida passiv anglamaydi. U, bir tomondan, biluvchi, haqiqat omiliga hamroh, ikkinchi tomondan, u yaratishga yordam beradigan haqiqatni qayd etuvchidir. Inson faoliyati uchun (ya'ni ma'lum darajada dunyoni o'zgartiruvchi xatti-harakat) negiz hisoblanadigan ma'naviy qiziqishlar e'lon qiladigan haqiqatni yaratishga yordam beradi"³⁵⁴69. Bu jarayon intellekt, iroda, ishonch va ehtiroslar orqali amaliy ishlarga aylanadi. Ularning har biri faoliyat va faollikka assotsiativ ta'sir etadi, inson ruhida, maqsadida ularning qaysi biri hukmron bo'lsa, aynan u xatti-harakatlarda deterministik mavqega

352 James W. Collected Essays and reviews. L., 1920. P 61.

353 Lewis C.J. Pragmatic Conception of the the Priari' In: Reading in philosophy analysis. N.Y., 1969. Pp 71-72. Порус Б.Х. Ч.Пирс и современная "философия науки" .– Вопросы философии. 1982. Сс 139-140.

354 James W. Collected Essays and Reviews. L., 1920. P 67.

ega bo'ladi. Ehtirolarning yetakchilik qilishi, ayniqsa, badiiy ijodda, faollik darajasini oshirmay, kuchaytirmay qolmaydi, inson qaysi mavzuni olmasin, uni estetik idrok etadi va estetik ideal pog'onasiga ko'targisi keladi. Hatto ijodkorning o'zi ham bu ehtirosini yetarli baholamasligi mumkin, amaliy ehtiros faollikka zavq-shavq, jo'shqinlik baxsh etib asarni, g'oyani nima bilan yakunlanishini mavhum qilib qo'yadi. "Qiziquvchan subyekt" uchun amaliy natija, maqsadga erishganlik, biror foyda ko'rish muhim. U nazarda tutadigan maqsad amaliy xarakterga ega ekani bilan ongni, bilish jarayonini "pragmatik ehtiros" tomon buradi. Bu ehtiros metafizik mushohadalarni emas, erishiladigan natijani nazarda tutadi, agar inson unga erk bersa, badiiy ong fantaziya, utopik g'oyalar, hatto transsendental borliq yaratishdan ham qaytmaydi. Faoliyat va faollik yo nazariy ehtiros yoki amaliy ehtirosga tayanmay qolmaydi, chunki ular inson vujudida, ongida va hayotiy rejalarida mudom mavjud. Shu tariqa, U.Jems, ongni, bilish jarayonini faoliyat, faollik bilan bog'laydi, subyektiv omilga harakatchanlik, dinamizm baxsh etadi. Shuning uchun ham u onnga, bilish jarayoniga o'tliqib chiqish, maqsadga yo'naltirilganlik, ta'sir etish uchun sababchi bo'lish, saylanish, rang baranglikdan birini, ayniqsa, ishonchga muvofiqini, tanlash xosdir.

Inson faoliyati, faolligi uning qiziqishi, ehtiyoji, maqsadi va ishonchi kabi psixologik voqeliklar bilan bog'liqligi borasida U.Jemsgacha ko'plab ta'limotlar yaratilgan, konstruktiv fikrlar ilgari surilgan. Shuning uchun U.Jems ularni pragmatizm bilan bog'lab, CH.S.Pirs psixologizmini boyitdi. Natija, amaliy maqsad, insondagi o'z kuchiga va irodasiga ishonch uyg'otish pragmatizmdagi insonparvarlik g'oyasi bo'lib ko'rinadi. "Readiness for action" (Harakatga shaylik)ni uyg'otish ham aslida oliyjanob niyat. Hatto uning negizi inson psixologiyasi, ishonch, maqsad, qiziqish va biror narsaga yetish motivlari bilan bog'liq bo'lsa-da, pragmatik obyektning qiziqarli bo'lishini kun tartibiga qo'yadi. Pragmatik obyekt qiziqarli bo'lmasa, "qiziquvchan subyekt"ning ehtiyojlariga muvofiq kelmasa, u real xatti-harakatlar uchun dolzarblasha olmaydi, o'z dolzarbligini ifoda

etolmaydi. Shuni esda tutish kerakki, U.Jems tashqi obyektlarning mavjudligini, realligini inkor qilmaydi, ammo ularning qadri (madaniy-aksiologik jihat) va qimmatini pragmatik maqsadga muvofiq kelishi bilan e'zozlidir. Ishonch, U.Jems talqiniga ko'ra, ana shu pragmatik maqsadning o'zidir. Ishonch, faoliyat va faollikning tayanch nuqtasi, "qiziquvchan subyekt"ning bilimi, bu bilimning obyektivligi, real munosabatlardagi o'rni ana shu ishonch tufayli. Shuning uchun ham Ch.S.Pirs va U.Jems ishonchga, uning faoliyat va faollikka ta'sirini bo'rttirib ko'rsatishga intilishadi.

Klod Levi-Stros strukturali antropologiyasi. Fransuz olimi Klod Levi-Stros strukturali uslubni etnografik tadqiqotlarga qo'lladi. Natijada etnologiya fani kelib chiqdi. Sotsiologik ma'lumotga ega bo'lib, u etnograf mutaxassisligiga asos soldi. Ushbu kasbning paydo bo'lishi insonlarni ijtimoiy mavjudot sifatida o'rganilishiga asos bo'ldi. "Ekzotik" elatlarga munosabat "G'arb odamlarining" dunyoqarashini o'zgartirib yubordi. Dastlab insoniyat madaniyatining xilma-xilligi haqidagi g'oyalar, tadrijiy g'oyalarning rivoji, tarixni "sof inson ilmi" sifatida talqin qilinishi, arxeologiya rivojiga olib keldi. Ko'pgina sotsiologlar ijtimoiy tashkillashuv muammolari bilan shug'ullana boshladilar. Shunday qilib, jamiyatni sinxronik va diaxronik o'rganish masalalari o'rtaga tashlandi. Endi etnografiya tarix, arxeologiya, madaniyat va boshqa fanlardan foydalana boshladi.

Etnograf, birinchi navbatda, u yoki bu xalqning madaniyati bilan shug'ullanishi kerak bo'ldi. Demak, madaniyatning mavjudligi insoniyatning faoligidan dalolat beradi. Madaniyat – fikrlar majmuyidir. "Fikr" substansiyasini til tashkil etadi. Shuning uchun, har qanday madaniyat til bilan bog'liq. Tilning mavjudligi madaniyatning borligi yoki yo'qligini anglatadi. Ushbu munosabat quyidagi xulosaga olib keladi. Har qanday madaniyat asosida til yotadi, madaniyat tilda mavjud, til esa madaniyat siri hisoblanadi. Bundan tashqari madaniyatni til, deb talqin qilishning asosida madaniyatning har qanday obyekti ma'noga ega, degan fikr yotadi.

Demak, K.Levi-Stros antropologiyasi asosini madaniyatga semantik yondashuv tashkil qiladi. U esa ruhiy tahlil bilan uzviy bog'lanadi. Etnologning etnografdan farqi shundaki, u madaniyatning belgilarini ochib berish bilan birga, uning ko'zga yaqqol tashlanmaydigan xususiyatlarini ham tahlil qiladi. Raqslar, an'analar va boshqalar nimani anglatadi? Aniq qilib aytadigan bo'lsak, faqatgina alohida subyekt ongi ostida sodir bo'layotgan voqealar emas, balki etnos madaniyati ostida nima yashiringanligini aniqlash lozim. Bu madaniyat obyektlari sirli ma'noga egadir. K.Levi-Stros g'oyalarining o'ziga xos tomoni strukturalizmni metodologik asos sifatida ko'rsatishda namoyon bo'ladi. Uni tarixiy yondashuv bilan bog'laydi. Sinxronik va diaxronik tahlillar adabiyotda ko'p uchraydi. K.Levi-Stros ham madaniyatni o'rganuvchi olimlarning fikriga qo'shiladi. Tarixiy tadqiqotlar asosini tadrijiy yondashuv tashkil qiladi. Tadrijiylik etnologlar uchun katta ahamiyatga ega.

Biroq, tarix fan sifatida diaxronik yondashuvga asoslanadi. Tarix gumanitar fan sifatida, barcha evolyutsion bilimlarga qarshi, urug'-jamo'a hayotidagi "yakka"likka tayanadi. Shuning uchun, u o'z dalillarini sinflarga, sinflarni esa ideal obyektlarga aylantira olmaydi. Ayniqsa bunda sotsiologiya diqqatga sazovordir. U bir necha yirik madaniyat obyektlarini kichik "formatsiya"larga aylantiradi. Shundan so'ng ulardan "tarixiy taraqqiyot" jadvalini tuzadi. O'zining xulosasini chiqarib, uni empirik hujjatga aylantiradi. "Ilgari" bo'lgan soddadir va taraqqiyotdan ancha orttadir. Keyin paydo bo'lganlar esa taraqqiyot yo'lidagi yutuqdir.

Shu bilan birga sotsiologiya "madaniyat haqidagi" fan bo'la olmaydi. Chunki, u ijtimoiy umumiy shakllar bilan shug'ullanadi. Bunga qarshi tarixchining asosiy prinsipi madaniy xilma-xillikni tan oladi. Etnografik tadqiqot materiallariga oid izlanishlardan ikki xulosa kelib chiqadi: birinchidan, qadimgi madaniyat sodda bo'lishi shart emas. Ikkinchidan, turli xil madaniyat obyektlarining o'xshashligi, ushbu obyektlarning bir xilligidan yoki shu madaniyatlarning bir xilligini anglatmaydi. K.Levi-Stros ruhiy tahlil bilan strukturalistik uslubni qo'shdi. Bundan u madaniyatni tarixiy o'rganishda foydalandi. "Idiografiklik"

ekspeditsion etnografiyani birlashtirish vositasini qo'lladi. Strukturali sintez madaniyatning turli xil fenomenlarini ma'lum birliklarga aylantirdi. Maxsus, tajribaviy va yarim tajribaviy tadqiqotlarni ilmiy jihatdan birlashtirdi. K.Levi-Stros fikricha, har qanday madaniyat asosida, xoh u asotir, afsona, xoh an'ana, urf-odat bo'lsin, barchasining zamirida anglanmaganlik yotadi. Aynan shu holat inson ruhiyati faolligining har qanday shaklini belgilaydi. Bundan quyidagi xulosalar kelib chiqadi: yovvoyi odamlar nafaqat mantiqiy tizimdan xolidir. Ular G'arb sivilizatsiyasi yetmagan elatlar madaniyati fenomenlarida namoyon bo'ladi.

K.Levi-Stros fikricha, totemizm verbal tasnifli tizimdir. Etnografiyaning paydo bo'lishi va uning etnologiyaga aylanishining bir necha sabablari bor. Bu quyidagilar: birinchidan, madaniyatga nisbatan tarixiy yondashuvning paydo bo'lishi; ikkinchidan, dunyoqarash asosidagi tajribaga asoslanuvchi fanning paydo bo'lishi; uchinchidan, sotsiologiyaning jamiyat haqidagi ijobiy fan sifatida paydo bo'lishi; to'rtinchidan, psixologiyaning ruhiyat haqidagi ijobiy fan sifatida rivojlanishi; beshinchidan, XIX asr oxiri – XX asr boshlarida G'arb dunyoqarashi va madaniyatiga darvinizmning ta'siri; oltinchidan, siyosiy va axloqiy o'zgarishlar.

Etnografiya fan sifatida paydo bo'lib, ijobiy, ilmiy tafakkur talblariga to'liq javob berar edi. U, avvalambor, etnik materiallar tasviri bo'ldi. Etnografiya o'zining tadqiqot obyekti va predmetiga ega. Etnograf tarixchi kabi, o'ziga xos madaniyat kashf etadi. Bu yerda, avvalambor, madaniyatning o'xshashlik tomonlari emas, balki farqli tomonlari, xususiyatlari haqida so'z yuritiladi. Biroq K.Levi-Stros o'zi asos solgan fanni etnologiya, deb ataydi. Etnografiya va etnologiya orasidagi farq shundaki, har bir inson tomonidan, hayotini asl nomicha jonlantirish, ikkinchisi esa etnografik tasvirlarni taqqoslashdan iborat. Bu yerda ishlatilgan taqqoslash so'zi umumiylik degani emas, madaniyatdagi o'xshashlik emas, balki farqli tomonlarning ko'proqligiga e'tibor qaratishdir. Masalan, Uyg'onish davri va postmodern davri rassomchiligi o'rtasidagi umumiylik emas, balki shu davrga xos bo'lgan fikrlar, his-tuyg'ular va zamon nafasining farqli tomoni-

ni ko'rsatib berish lozim. Etnografiyada ham xuddi shunday holat mavjuddir. U madaniyatlarni nafaqat ajratadi, balki ularga evolyutsion jarayonlarning yagona zanjiri sifatida qaraydi. Etnologning asosiy diqqati, dunyoqarash va metodologik fikrga asoslanadi. Unga binoan, madaniy "koinot" plyuralistik xususiyatga ega bo'lib, uni tashkil etuvchi tizimlari suveren va avtonomdir. Shunday qilib, etnologiyada, yuqoridagi ta'riflardan kelib chiqib, etnografik materiallar, dalillar taqqoslanishi mumkin va shu turli xil madaniyatlar ma'lum bir o'xshashlikka ega; ikkinchidan, mutlaq tenglashmaydigani esa taqqoslanmaydi. Biroq, etnologiyada taqqoslash boshqa maqsadga ega. Bu nafaqat o'xshashlik va umumiylikdir. Shuning uchun ham, etnolog nazariyotchi-sotsiologga qaraganda, farqli natijalar oladi.

K.Levi-Stros uchun antropologiya, bir tomondan – sotsiologiya, ikkinchi tomondan esa, tarix bilan bog'lanadi. Biroq nazariy sotsiologiya G'arbiy Yevropa mamlakatlarida mantiqiy sotsiologiya sifatida ijtimoiy falsafa, deb nomlanadi, ya'ni turli xil ijtimoiy birliklar, qonunlar haqidagi ta'limotga aylanadi. Nazariy sotsiologiya jamiyatning ideal modelini tuzadi. Lekin tajribaga asoslangan tasviriy sotsiologiya universal nazariyalar qurishga asoslanmagan. Levi-Stros fikricha, bunday sotsiologiya o'ziga xos etnografik fan sifatida qabul qilinadi. Biroq shunday holatda u sotsiologiya sifatida mavjud jamiyatning tiklanish nazariyasini taklif etadi. Bu kabi sotsiologiyaga etnologiya atamasi ko'proq mos keladi. Chunki, u konkret obyektlarga mo'ljallangan. Lekin shu bilan birga, aniq sotsiologiya va etnologiya predmetlari farqlanadi. Etnologiyaning empirik ma'lumotlarini aynan etnografiya beradi. Shu ma'lumotlar asosida etnolog ma'lum madaniyatning ichki ko'rinishini sinxronik va diaxronik qarashlar asosida birlashtirilishi lozim.

K.Levi-Stros o'quvchilar diqqatini etnologiyaning tadrijiy xususiyatiga qaratadi. Bu yerda etnologiyaning tarixiyligi haqida so'z boradi. Shu ma'noda, K.Marks inson haqida yagona haqiqiy ilmni bilaman, u ham bo'lsa tarixdir degan. Shu jihatdan olganda etnologiya ham "ruh" haqidagi fan hisoblanadi. Chunki, bu fan inson uyushmalarini o'rganadi, hayvonlar to'dasini emas.

K. Levi-Stros antropologiyasida asosiy diqqat til materiallariga qaratiladi, til keng ma'noda ishlatiladi. Falsafiy tafakkurda ilohiy fe'lining insoniy tilga aylanishi, ilgarigi "aqliy" va "hissiy"likka bo'lishlarning yo'qolishiga olib keladi. Biroq, faylasuflar va tilshunoslarning e'tiborini qiziq bir dalil o'ziga jalb qiladi. Bir tomondan, aytilgan so'z – tovush yig'indisi. Ikkinchi tomondan, artikulyatsiya paydo bo'ladi. Uchinchi tomondan, so'z "insoniy" va "tabiiy" xususiyatlar holida o'zida nomoddiy xislatga ega bo'lgan ma'nolarni anglatadi.

Ilohiy so'zda hech qachon shakl va materiya bo'lmagan, chunki unda materiya mavjud emas. So'z xudoda bor edi. So'zni o'zi xudo edi. U tana akustikasiga ega emas. Inson so'zlari orasida ma'nolar bog'liqligi bor. Aynan shu bog'liqlik va farqlar tilshunoslikni o'ylantirib qo'yadi. Shuning uchun ham tilshunoslik o'z diqqatini falsafiy masalalarni yechishga qaratdi. "Pozitiv" so'zidagi barcha ma'nolar nisbiy bo'lib qoldi. Yozilgan va aytilgan so'zlar bir ma'noni anglatadi, boshqa tomondan, bir so'z turli xil so'z birikmalari bilan kelsa, har xil ma'nolarni bildiradi, uchinchidan, boshqacha ohangda aytilgan bir so'z ham turli xil ma'nolarga ega bo'ladi. So'zning yana bir xususiyati, uning relyatsion (funktsional) ekanligidir. So'z substansiya emas, funksiyadir. Bu uning asosiy xususiyatidir. Birinchidan, so'z o'z tabiatiga ko'ra, inson uchun mo'ljallangandir. Ikkinchidan, u ma'no funksiyasini bajaradi. So'z har xil ma'nolarga ega bo'ladi. Uchinchidan, so'zning ma'nosi mazmunga ega. So'zlar nafaqat ma'nolar tashuvchisi, balki fikrlar tashuvchisi hamdir. Shu ma'noda u nutqda mavjuddir.

Nutq – tilning ishlashidir. Yuqoridagi fikrlarni inobatga olib aytish mumkinki, madaniyatning har qanday fenomenlari yig'indisini tilning bir ko'rinishi qiyofasida qarash mumkin. Ushbu fenomenlar yig'indisi nima demoqchiligini, fenomenlar ma'nosini aniqlash lozim. Bunda shu fenomenlar yaratuvchilarining hozirgacha mavjudligi yoki yo'qligi ahamiyatga ega bo'lmaydi. Biz strukturali antropologiyani tashkil etuvchi elementlarini – tilning strukturasi, psixoanaliz, etnografiya va etnologiyani ko'rib chiqdik. Strukturali antropologiya munosabatlar konsti-

tutsiyasiga, tizimiga ko'proq e'tiborini qaratadi. Insoniyat kelib chiqishi substansiyaga bog'liq emas. Ruhiy asos haqidagi masala murakkabligi uchun emas, balki relyativlik xususiyatga egaligi tufayli ma'no va mazmunga ega emasligi tufayli ahamiyatsizdir. Agar shu pozitsiyani egallasak, insoniylik birligi substansiyada emas, balki tizimdir.

G'arb falsafasida ruh haqidagi tasavvurlar substansional an'analar ko'rinishida bo'lgan. Aniq bo'ldiki, an'anaviy fikrlarga, qarashlarga aql hissiydir, hissiyot esa aqliydir: (ruhiy fiziologiyaga bog'liq). So'z ruhiy asosga ega. Ushbu tamoyil yaqin kunlarga hukmron bo'lib keldi. Yaxshilik substansional bo'lishi shart emas, degan fikr ko'pgina olimlar tasavvurida safsata edi. Pifagorchilarga e'tibor bersak, ruh mutanosib substansiya va hattoki substansiyani mutanosiblik holati emas, balki mutanosiblikning o'zi sifatida talqin qilinadi. Ruh tovushga o'xshaydi. Tovush esa – tebranuvchi jarayondir. U suvda, qattiq jismda va hokazolarda mavjud. Uning mohiyati substansiya emas, chunki u tebranishlar tuzilmasidir.

Agar insoniyat kelib chiqishini shu nuqtayi nazardan ko'rib chiqadigan bo'lsak, uni insoniyat bilan bog'liq bo'lgan tashkillashuvlar majmuyi, deb tasavvur qilishimiz, insonlarning faoliyatida, an'analarida, adabiyotida, oilaviy munosabatida va hokazolarda ko'rishimiz mumkin. Aynan shu narsa madaniyat materialining tuzilmaviy tashkillashuvi bo'ladi. Endi ruh ongdan yiroqlashtirilmaydi. Shuning uchun etnograf tuzilmaviy uslubni ishlatgan holda, etnologga aylanadi. U ma'naviy asoslar tadqiqotchisi sifatida shuni aniqlaydiki, empirik dalillar va tilshunoslik, arxeologik va sotsiologik tadqiqotlar orasida umumiylik mavjud.

Dastlab hissiy darajada, chunki yuqoridagilardan barchasi madaniyat dalillarini hammasini taxmin qilinadi. Shundan so'ng ushbu materialni ma'nosini ochib berish fursati kelganda aniq bo'ladiki, u qandaydir qoidalar asosida hosil bo'lgan. Ushbu jarayonda asosiy o'rinni tilshunoslik egallaydi. Til xudo so'zi va ruh metafizikasiga da'vogar hisoblanadi. Tilning ilohiyligi va mo'jizaviyligi to'g'risidagi dalillarni keltirish kerak. Strukturali lingvistika asoschisi Ferdenand de Sossyur fikricha, so'zda

tovush, ma'no, insoniylik va tabiiylik mavjud. So'z tovushlar yig'indisi degan tezis shunchalik aniqki, u moddiylik va ma'naviylik orasida ko'prik hosil qiladi. Tovush majmuyi sifatida so'z akustikaning xususiy masalasi bo'lib qoladi. Nutqning fonetik tuzilmasi uning xususiyatlari bilan bog'lanadi. Tilning cheksiz axboriy imkoniyatlari muloqot kanali sifatida uning fonetik tuzilmasi bilan bog'liq bo'ladi. Bu yerdagi bog'liqlik shakl-mazmun dilemmasi bilan cheklanmaydi. Chunki axborot, nafaqat iboralar mazmuni, balki iboralar tuzilmasiga ham bog'liq.

Aynan tilshunoslar tomonidan fonologik tuzilma va qardoshlik tizimlari orasidagi o'xshashlikni kashf etilganligi tarixiy tasodifdir. Bu o'xshashlik haqidagi Levi-Stros aytgan dalilni mashhur rus tilshunosi E.Rubetskoyning tadqiqotlarida ko'rish mumkin. Ushbu hodisa bir sohaga tegishli. Ular bir tabiatga egaligi uchun bir-biri bilan munosabatda bo'ladi. Shunday qilib, ijtimoiy fanlar birinchi marotaba zaruriy munosabatlarni aniqlashtirishga muvofiq bo'lishdi. Shuning uchun, Levi-Stros fikricha, bu shunchaki tasodif o'yini emas, balki chuqur ma'noga ega. Barcha madaniy tashkillashuvlarning yashirin ma'nosi fonetik tuzilmalarda o'z aksini topadi. So'zlardagi tovushlar va qardoshlik aloqasidagi obyektivlikning mavjudligiga shubha qilish asossiz emasmi? Agar sababiy bog'liqlik haqida so'z yuritilsa, unda bu yerda shubha mavjud emas.

Qardoshlik masalasini hal qilishda sotsiolog tilshunos-fonolog ahvoliga tushadi. Fenomenlar kabi qardoshlik atamasi muhim element hosil qiladi. Uning muhimligi tizim bilan hamohangligi tufayli yuz beradi. "Qardoshlik tizimi" "fonologik tizim" kabi inson tomonidan anglanmagan holda hosil qilinadi. Yerning turli burchaklarida an'analar, urf-odatlarining bir xilligi qandaydir noma'lum, yashirin qonunlar mavjudligiga olib keladi. Demak, ushbu muammoni quyidagicha ifodalash mumkin: mavjud voqelikning boshqacha ko'rinishida qardoshlik hodisasi bilan, til hodisasi axboriy tillarni namoyon etadi. Sotsiologik shaklga nisbatan fonologlar ishlab chiqqan uslublar qo'shilganda, muvafaqqiyatga erishish mumkin. Shunday qilib, biz yuqorida strukturalizm vakillarining ta'limotlari bilan

tanishib chiqdik. Ularning ta'limoti ma'lum ma'noda, ijtimoiy fikr rivojiga qo'shilgan o'ziga xos hissa bo'ldi. Bu ta'limot keyinchalik postrukturalizm vakillari tomonidan davom ettirildi.

Mishel Fuko so'nggi strukturalizm namoyandalaridan bo'lib, falsafa tarixida poststrukturalizm vakili sifatida tanildi. Uning dunyoqarashiga klassik strukturalizmning umumiy jihatlari xosdir. M.Fuko qarashlarida til masalasi markaziy o'rinni egallaydi. Tilning ichki mohiyatini ochish uchun uni "radikal reduksiya" qilish zarur, ya'ni so'z va atamalarning tashqi mazmunini qo'shtirnoq ichiga olish kerak, shunda sintaksis vujudga keladi. Tilning "sof tuzilmasi" qoladi va nutq qanday kelib chiqqanligi haqida ma'lumot olinadi. Shunday qilib, "fonologik" makon, til makonidan kengroq ekanini anglaymiz. Shu usulni M.Fuko tarix jarayonini rekonstruksiya qilishda, ya'ni qayta tiklashda qo'llaydi.

Ma'lumki, XX asr faylasuflari til tushunchasini keng ma'noda qo'llaganlar. Til nafaqat aloqa vositasi, balki madaniyatning bir qismi deb ham sanalgan. Buni biz fransuz tilshunosi Klod Levi-Stros ijodida ko'rishimiz mumkin.

Demak, har qanday madaniyat shakli – bu hujjatdir. Hujjat esa, M.Fuko fikricha, "tovushi" noma'lum bo'lgan til, deb tushunilgan. Agar "hujjat"ning mazmunini "qo'shtirnoq" ichiga olsak, tarixchi uni harakatsiz materiya sifatida emas, balki odamlarning ish va so'zlarini tiklashga muvofiq bo'ladi. U "hujjat"ning ichki mohiyatiga e'tibor qilish, ularning bir-biriga bog'liq tomonlarini aniqlash zarur, deydi. "Endi, – deb yozadi M.Fuko, – tarixchi hujjatlarni umumiylik, birlik, ketma-ketliklarini aniqlashga harakat qiladi". Shunday qilib, tarix antropologiyaga xizmat qilmaydi. Tarixning vazifasi inson hayotini tiklash emas, balki inson yashagan jamiyatni tasvirlab berishdan iboratdir.

Demak, tarixiy guvohlik beruvchi dalillarga qarash o'zgaradi: tarixiy yodgorlik – o'tmish to'g'risidagi hujjatga aylanadi. Har qanday hujjat yodgorlik sifatida ko'riladi. Arxeologiya nafaqat yodgorlik kabi kishi qoldiqlaridan, balki tarixiy voqea hodisalardan dalolat beradi. Har qanday tabiat hodisalari tur va bosqichlarga, masalan, qisqa, o'rta va uzoq davom etuvchi

voqealarga bo'linadi. Bunda tez takrorlanib turuvchi yoki kam takrorlanib turuvchi voqealar sodir bo'ladi. Natijada, voqealar yoki yodgorliklar individuallashadi. Umumjahon tarixi o'rnini kichik tarixlar egallaydi. Demak, yangi tarixning asosiy xususiyati, uning tez tugashidadir. Shuning uchun tarixchini u yoki bu hodisa-voqealarning chegaralari qiziqtiradi. Shunday holat tarixiy borliqning asosiy ontologik xususiyatini tashkil qiladi. Global tarix o'rnini total tarix egallaydi.

Ma'lum bo'lishicha, bir tarixiy shaklga ega bo'lgan madaniyat o'z ichida bir-birini birlashtiruvchi xususiyatga egadir. Ushbu xususiyatlar Edmund Gusserl fikricha, "qo'shtirnoq" ichida bo'lishi kerak. Total tarixning vazifasi bosqichlar orasidagi munosabatlarni, ularning vertikal aloqalarini aniqlab berishdan iborat, global ta'riflash esa barcha fenomenlarni o'z ichiga oladi. Bu hodisalarga tamoyillar, ruhiyat, mazmun va olam manzarasi kiradi. Tarixning ketma-ketligi deganda M.Fuko, subyektning zaruriy korrelyatorini, ya'ni aralashuvini tushunadi. Tarixiy ongni ketma-ketlik diskursiga aylantiradi, inson ongi esa amaliyot va shakllanishning tayanch nuqtasini hosil qiladi. M.Fuko strukturalizmning asoslarini keskinlashtirib, har qanday gumanistik va antropologik asoslarga qarshi chiqadi. M.Fukoning tarixni talqin qilishi neokantchilik oqimi vakili F.Langening psixologik ta'limoti bilan mos keladi. "Ilmiy psixologiya – bu ruhsiz psixologiyadir",– deb yozadi F.Lange. Inson borlig'i masalalarini tahlil predmeti sifatida talqin etib, M.Fuko insonning yaratuvchilik xususiyatidan, fazilatidan mahrum etadi. Agarda tarix mavjud bo'lsa, uni o'rganish kerak va shartdir. Demak, M.Fukoning tadqiqot obyekti doirasiga sof diskurs kiradi. Asoiy vazifa esa – diskursga xos bo'lgan konseptual tuzilmani aniqlashdan iborat bo'ladi. U shu masalalarga oid ta'limotini "Bilimlar arxeologiyasi" nomli asarida bayon etadi. Avvalambor, M.Fuko diskurs tushunchasining ta'rifini beradi. Diskurs ta'sir, sababiyat, o'xshashlik va takrorlanishlardan hosil bo'ladi.

Bunda qat'iyon fenomenologik reduksiya, ya'ni "qo'shtirnoq ichiga olish" uslubiga amal qilinadi. Bizning moddiy olamimizdagi predmetlarni tanqidiy tahlil qilish zarur, deydi u. Avvalambor,

M.Fuko fikricha, kitob va adabiyotlardan voz kechish lozim. Ularni moddiy obyektligiga qaramasdan, tarixiy hodisa sifatida talqin etish kerak. Har bir adabiyotda boshqa bir adabiyotga murojaat qilinadi. Shundan xulosa qilish mumkinki, diskurs paytida kitobda individual obyektini ko'rmay turib, balki umumiy yo'nalishni aniqlashimiz mumkin.. Xuddi shu holat asarlarda ham yuz beradi. Yuqoridagi fikrlarni yakunlab aytishimiz mumkinki, bunday xususiyatlar mavjud diskurs maydonidan chiqib ketadi va qat'iy birliklar bosqichiga yaqinlashadi.

Bu bosqich M.Fukoning ontologik konsepsiyasida "voqea"lar, deb ataladi. Diskurs esa voqealar to'g'risidagi ta'limotni ifodalaydi. Eslatib o'tish kerakki, M.Fuko ta'limotiga ko'ra, diskurs va tafakkur makoni tushunchalari bir-biriga aynan mos kelmaydi. Uning fikricha, bu tizimni tilshunoslik davom ettirar ekan, inson borlig'i tomon bir qadam oldinga harakat qiladi. Agar u tilshunoslikda mavjud iboralar tizimi qonuniyatlari orqali shakllantirilsa, diskurs hissiyot masalasini kiritadi. Ta'kidlash joizki, iboralar tahlilini tafakkur tahlilidan ajratish kerak. Sof diskursni o'rganish, tahlil etish, sof tavsif bo'lishi lozim. Tafakkur tahlili esa, bunday tavsiflardan xoli bo'ladi. Bunday qat'iy reduksiya natijasida inson ongi bilan bog'liq bo'lmagan u yoki bu predmetlarning shakllanishiga bog'lanib qolmaslikka olib keladi.

Iboralar yig'indisi sifatida diskurs formatsiyasi nimadan iborat? Ushbu savolni o'rtaga tashlab, M.Fuko ritorik savollar beradi. Tibbiyot nima? Grammatika nima? Bu kabi diskurslar orasida uzilish mavjud. Aynan shu uzilishlar diskursning diqqat markazida turadi. Lekin boshqa gipotezalar, muayyan davrga xos xususiyatlar ham mavjudlikni tashkil qiladi. Diskurslarni o'rganish natijasida iboralar mavzuga oid bir guruhga keltiriladi. Masalan, evolyutsiya g'oyasi XVIII asrda turli xil davrlarga tegishli jonzoatlarni tizimlash masalasini o'rtaga tashlagan bo'lsa, XIX asrda organizmlarning atrof-muhit bilan o'zaro aloqasini ochib berishga xizmat qilgan.

Xulosa qilib aytish mumkinki, bizning ongimiz farqlarni ko'rsatib berish o'rniga ularni tarqatib yuboradi. Bu tarqatib yuborish tizimi diskursiv formatsiya hisoblanadi. Shunday tarzda

u yoki bu davrga xos bo'lgan diskurs obyektini hosil bo'ladi. "Bu, – deb yozadi M.Fuko, – har qanday davr haqida istaganimizcha gapira olmaymiz. Diskurs obyektlari paydo bo'lmaganligi, ularning madaniyatda umuman o'rni yo'qligidan dalolat beradi". Madaniyat olamining o'zi diskurs maydonini hosil qiladi. Uning obyektlari diskurs tomonidan yaratiladi. Diskurs obyektlarini shakllantiruvchi munosabatlar orasidan M.Fuko "dastlabki" shaklni ko'rsatib o'tadi. Bu shakl, uning fikricha, dastlabki munosabatlar realligidir. Ikkilamchilari esa reflektiv (ya'ni in'ikos etuvchi) xususiyatga ega. Diskursni "sof amaliyot" sifatida talqin qilinishi M.Fuko konsepsiyasini tushunishga olib keladi.

M.Fuko konsepsiyasiga ko'ra, tafakkur harakati obyektivlik va subyektivlikni bir-biriga zid qo'yishdan emas, balki tilning tuzilmali reduksiyasining sof farqlari yig'indisidan boshlanadi. Natijada, ko'z o'ngimizda, madaniyat sohasining, turli xil mayda birliklardan iboratligi paydo bo'ladi. Madaniyat olamining dinamik birliklari – bu diskurslardir. Ularning paydo bo'lishini qat'iy belgilash va makonini aniqlash mumkin. Biz narsalarning asl mohiyatini tashkil etuvchi belgilarini diskurslar bilan almashiramiz. M.Fuko narsalarning o'z xolicha mavjud bo'lishiga qarshi emas. Diskurs obyektlarini aniqlashdan asosiy maqsad diskurs amaliyotini shakllantiruvchi munosabatlarni aniqlashdan iboratdir.

Leksik mazmun tahlili davr subyektlariga ega bo'lgan belgilar orqali aniqlanadi. Oldimizda quyidagi savol ko'ndalang bo'ladi: Kim bu amaliyotni ro'yobga chiqaradi? Yoki uni ham qo'shtirnoq ichiga olish zarurmi? Gegel sistemasida subyekt – mutlaq ruh bo'lgan, teofalsafaga munosabatlar o'zgartiruvchi, uning o'rnini insoniy borliq egalladi. Demak, mavjudlik insonning moddiy olamiga aylanadi. Subyekt narsalar olamining markazini egallaydi. Agar so'z nazariy metodologik ta'limotlar haqida borsa, subyekt gnoseologik xususiyatga ega bo'ladi. Subyekt Edmund Gusserl fenomenologiyasida intensional faollik (ya'ni ichki faollik) natijasida harakatlanadi. M.Fuko ontologiyasida esa, subyekt – diskursning individlarga ta'siri natijasidir. Formatsiya qonuniyatlarini tahlil qilganimizda, ularni narsalar bilan bog'lash shart bo'lmaydi. Bunda ideallikka intilish ham kerak emas.

Obyektlar bosqichi orasida arxeologik tahlil orqali strategiyalar bosqichini ham aniqlash lozim. Shunday ma'noda, quyidagi savol tug'ilishi tabiiydir: u yoki bu davr diskurslarini nima bog'lashi mumkin? Bu savollarga javob berish uchun M.Fuko quyidagi algoritmni taklif etadi: turli xil tushunchalarning ziddiyatli nuqtalarini topish kerak. Ular bir-biri bilan zid bo'lishi shart, shu bilan birga, bir xil qoidalar asosida shakllanganligi sababli ekvivalentdir(ya'ni tengdir)lar. Ularning bir-biriga munosabati alternativ, ya'ni muqobil shaklga ega. Ular tushunchalarning muqobil tizimini hosil qiladi. Subdiskurs haqida gapirar ekanmiz, avvalambor, uning qonunlar tizimi ekanligiga e'tibor qaratishimiz lozim.

M.Fuko asarining xulosasi "Ifoda va arxiv" deb ataladi. Bunda M.Fukoning tuzilmali tadqiqotlari xulosasiga tayanish lozim. Unda bilish haqida gap ketar ekan, fenomenologik reduksiyadan so'ng maxsus til tuzilmalari diskursiga duch kelish mumkin. Shuning uchun M.Fukoda bunday olamning moddiy asosini iboralar hosil qiladi. Bu haqda M.Fuko shunday deydi: "Menimcha iboralar nozik tuzilmaga ega va aniqlashga muhtoj emas. Biroq bu holda har qanday tavsiflash mumkin emas. Xulosa qilish mumkinki, iboralar o'zlarining xususiyatlariga ega bo'lmay qoladi". Agarda iboralar bo'lmaganida til ham mavjud bo'lmas edi. Biroq iboralarning mavjudligi til uchun ahamiyatsizdir. Shunday qilib, til va iboralar mavjudlikning turli xil bosqichlariga tegishlidir. Mavjudlik esa tuzilma emas, balki belgilar borlig'i funksiyasidir. Bu funksiya belgilar yig'indisi mazmunini tashkil qiladi.

M.Fuko funksional mavjudlik, deganda nimani tushunganligini, quyidagicha ifodalaydi: yozuv mashinkasining tugmachalari (klaviaturasi) yig'indisi iboralar emas, agar uni qog'ozga ko'chirilsa, u iboralar matnini tashkil qiladi. Bu jarayonni sof mexanik tarzda inson tomonidan amalga oshirilishi prinsipial ahamiyat kasb etmaydi. Bu prinsipial o'xshash qatorlar orasidagi munosabatlarning o'ziga xosligidir. Ular esa ko'payish natijasida paydo bo'ladi.

Iboralarda o'ziga xos korrelyatlar, ya'ni aniqlovchilar mavjud. Shuningdek, korrelyatlar zaruriy mavjudlik yoki tasavvur emas.

Iboralarning o'z subyektlari bor. Bu shakllantirish muallifi yoki biror-bir individ emas. Subyekt sifatida turli xil individumlarga to'ldirish imkonini bergan bo'sh maydonlarni hosil qiladi. Bunda asosiy urg'u roli bajaruvchiga emas, balki bajarilishga beriladi. Iboralar keyinchalik yagona va aniq hodisalarga aylanadi. Mustaqil maxsus iboralar mavjud emas. Iboralar jarayoni takrorlanmas hodisalarni hosil qiladi. Shunday qilib, "o'z holicha" iboralar yig'indisi diskursiv formatsiyalarni tashkil qiladi. M.Fukoning poststrukturalizmi yuqoridagi fikrlardan iborat. Uning ayrim g'oyalardan, albatta, tanqidiy yondashgan holda, hozirgi zamon ijtimoiy bilimlarni o'rganishda foydalanish mumkin.

O'z-o'zini tekshirish uchun savollar:

1. Charls Pirs ta'limotida e'tiqod masalasini hal qilinishi?
2. K.Levi-Stros antropologiyasining falsafiy mazmuni nimada?
3. Strukturalizm ta'limotining keyingi falsafiy fikr taraqqiyotiga ta'siri qanday?
4. Poststrukturalizmning falsafiy mazmuni nimada?
5. Mishel Fukoning ijtimoiy-tarixiy ta'limotining mohiyati nimada?

14-mavzu. Inson haqidagi ruhiy tahliliy ta'limotlar

Reja:

1. Zigmund Freyd psixoanalizm asoschisi.
2. Karl Gustav Yungda "libido"ning yangicha talqini.
3. Alfred Adler – inson – to'liq bo'lmagan, ijtimoiy mavjudot sifatida.
4. Erix Fromm asarlarida inson qalbi masalasi.

Tayanch iboralar: *"ongsizlik ruhiyati", ruhiy tahlil, edip kompleksi, libido, tahliliy ruhiyatshunoslik, inson to'liq bo'lmagan mavjudot, "Men" va "u" tuzilmasi, "Oliy Men", "ijtimoiy hissiyot", "ijtimoiy manfaat", "individual psixologiya".*

Ruhiyat tahlili to'g'risidagi ta'limot XIX–XX asarlarda vujudga keldi. Uning asoschisi avstriyalik vrach-nevropatolog Zigmund Freyd bo'ldi. U asab kasaliga chalingan kishilarni davolashning yangi uslubini taklif qildi, natijada bu uslub ruhiyat tahlili, deb nomlandi. Bu uslub asosida nevrozlarning hirsiy etiologiyasi haqidagi tasavvuri yotadi. Inson ruhiyatining ongsizlik qatlami ochilmagan material sifatida talqin qilinadi. Inson ongidan siqib chiqarilgan va anglanmagan fikrlarni onglilik sohasiga o'tkazish, bu tadqiqot usullari orqali tushlarni talqin qilish, kasallik sabablarini aniqlash, nutqiy o'xshatishlarning ma'nosini ochish, xato harakatlarni aniqlash bu uslubning asosiy xizmatidir. Bir so'z bilan aytganda, Z.Freyd inson hayotining kam o'rganilgan sohasiga o'z e'tiborini qaratadi.

Asabiy kasallarni davolash uslubi sifatida vujudga kelgan psixoanaliz, tez orada inson haqidagi umumiy psixoanaliz ta'limotiga aylandi. Chunki, ongsizlikda uchraydigan nizolar haqidagi tasavvurlar, inson psixikasiga salbiy ta'sir qiluvchi omillar Z.Freyd tomonidan sog'lom inson shaxsiga ko'chiriladi. Inson haqidagi ruhiyat tahlili to'g'risida tasavvur shunday paydo bo'ldi. Bu ta'limot insoniyat faoliyatini ongsizlik va onglilik sohalariga bo'lib, bu ikki soha bir-biri bilan kesishmaydigan holda ko'rsatilib, har ikki sohaning o'ziga yarasha tuzilmasi va vazifasi

borligi asosida isbotlanib berildi. Bunda ustunlik ongsizlik tomoniga berildi, chunki, Z.Freyd fikricha, u inson harakatining botiniy sababi vazifasini bajaradi, shu orqali inson psixikasi tuziladi. Eng umumiy ma'noda, ongsizlik Z.Freyd tomonidan, nafaqat inson psixikasi rivoji nuqtayi nazaridan talqin qilindi, balki bu hodisa insonning mazmuniy, mohiyatiy, tabiiy, ijtimoiy, madaniy, tarixiy hayotiga ham tadbiiq qilindi. Ongsizlik orqali, hattoki tarix rivojini ham ochib berishga harakat qilindi, nafaqat tarix, balki sivilizatsiya masalalariga ham bu uslub qo'llanildi.

Z.Freyd qarashlari. Zigmund Z.Freyd (1856–1939) yillarida yashab ijod qildi. Inson psixikasi tuzilishi va rivojlanishini o'rganuvchi oqim freydzizm, deb ataladi. Bu oqim XIX asrning oxirlarida shakllandi. Nevroz kasali mohiyatini Z.Freyd yangicha talqin qilishga urindi. Keyinchalik Z.Freyd va uning shogirdlari ijtimoiy jarayonlarni tushuntirishda psixoanaliz uslubini qo'llaydilar. O'z dunyoqarashining shakllanishida Z.Freyd murakkab yo'lni bosib o'tdi. Inson psixikasida Z.Freyd bir-biridan nisbiy mustaqil bo'lgan tuzilmalarni ajratadi: bular ong osti – u; ongli men; oliy – ego.

Z.Freyd fikricha, bu uch tuzilma o'rtasidagi ziddiyat nevroz kasalligiga sababchidir. Inson tug'ilgandan boshlab, butun hayoti davomida uning barcha harakatlarining sabablarini Z.Freyd ong ostida yotgan, anglanmagan hirsiiy hissiyotlar, ya'ni "libido" orqali tushuntirdi. Yosh bolalardagi hirsiiy tuyg'u ota-ona tomonidan taqiqlanadi, natijada bolalarda nevroz holati paydo bo'ladi.

Jamiyatning axloqiy normalar tomonidan taqiqlangan bu xirsiiy hissiyotlar, natijada, inson ongida boshqa shaklga kiradi, ularga xos bo'lgan psixik energiya har xil nevroz kasalliklari orqali yuzaga chiqishga harakat qiladi. Bunday hirsiiy tuyg'ular tug'dirgan nevrozlarni Z.Freyd psixik rivojlanishning notabiiy, zaruriy bosqichi deb hisoblagan. Bunday holatlar katta yoshdagi odamlarda ham uchrashi mumkin. Inson taqiqlangan xirsiiy tuyg'ularini ongli ravishda anglasa, uning tuzalishi mumkindir, deydi Freyd. Keyinchalik Z.Freyd o'z ijodiga yangi tushuncha "Tanatos" (Azroil – buzg'unchi, o'lim xudoci)ni kiritdi. Bu uning taqiqlangan xirsiiy hissiyotlarni chegaralashga olib keldi.

Z.Freydning madaniyat va jamiyat haqidagi qarashlari. Z.Freyd ta'limotida "Edip kompleksi" nihoyat katta ahamiyatga egadir. Bu tushunchaning nomi qadimgi yunon afsonasidan olingan. Bu afsonada fivamekli shoh Edip bilmagan holatda o'z onasiga uylanadi, oqibatda "insest" holatining paydo bo'lishiga sabab bo'ladi. Bu afsonani Z.Freyd boshqacha talqin qiladi. Uning fikricha, bolalik paytidan boshlab, o'g'il bolani onasiga, qiz bolaning otasiga nisbatan hirsiy tuyg'usi shakllanadi. Z.Freyd yashagan davrga kelib antropologiya fani (xususan, Morgan, Charlz Darvin va boshqa olimlarning tadqiqotlari) ibtidoiy qabilalardagi jinsiy aloqalarni har taraflama o'rgana boshladi. Ma'lum bo'lishicha, eng qadimgi urug'-qabilalarda insest holati, masalan, aka va singil o'rtasidagi jinsiy aloqalar keng tarqalgan. O'sha davrning afsonalari bundan dalolat beradi. Qadimgi yunon xudosi Zevs o'z singlisi Geraga uylangan, go'zallik xudosi Afrodita va opasi temirchilik xudosi Gefestning xotini bo'lgan va h. k. Bunday misollarni boshqa xalqlar afsonalarida ko'p uchratsa bo'ladi.

Insest holatlari keng tarqalgan qabilalar a'zolari vaqt o'tishi sayin jismoniy va ruhiy kasalliklarga ko'p uchraydigan bo'lib qoladi. Bu qabilalarda kasalmand avlodning ko'payishi, qabilalar ichidagi jinsiy aloqalarning taqiqlanishiga olib keldi va bir qabilaning yigitlari, boshqa qabilaning qiziga uylanishi odatga kirdi. Bu insoniyat tarixida birinchi taqiqlash, yoki siqib chiqarish edi. Bunday taqiqlash Z.Freydning fikricha, nevrozlarga olib keldi. Masalan, qabilalar o'rtasida urushlar avj oladi. Matriarxat davrida jinsiy aloqalar ko'pincha betartib bo'lgan. Bu davrda oila hali paydo bo'lmagan edi. Farzandlarning faqat onasi ma'lum bo'lgan. Ona tarafdagi qarindosh-urug'chilik kuchli rivojlangan bo'lib, aksincha, ota tarafdagi qarindosh-urug'chilik deyarli bo'lmagan. Natijada, tug'ilgan farzandlar otasi kim ekanligini bilishmagan. Matriarxat davrida insest holati, qisman bo'lsa-da, ham saqlanib qolgan. Shu tarzda jamiyat tarixida, ikkinchi siqib chiqarish patriarxat davrida paydo bo'ldi. Bu ijtimoiy tuzumga monogam oila (bir er, bir xotin) xosdir. Bunday oilalarda bolaning otasi ham, onasi ham ma'lum. Qon aralashishi jamiyat tomonidan keskin man etildi. Shunday qilib, Zigmund Freyd

jamiyatning rivojlanishida jinsiy aloqalar va ularni taqiqlash katta ahamiyatga ega ekanligini ko'rsatadi.

Patriarxat davrida monogam oilalarda ko'p xotinlik va ko'p erlik qonun bilan man etilgan. Bu esa uchinchi siqib chiqarishga, ya'ni g'ayriqonuniy jinsiy aloqalarning rivojiga olib keldi. Bunday aloqalar; Z.Freydning fikricha, hozirgi jamiyatda ham ko'p uchraydi. Z.Freydning fikricha, inson tabiatida ikki kuch hukm-rondir. Birinchisi – barcha narsalarni vayron etuvchi tanatos ruhi; ikkinchisi esa, hayotga, xursandchilikka intilish kuchidir. Birinchi kuch inson ruhiyatida nikrofiliya jarayoniga olib keladi. Hikrofillarga sado-mazoxizm hamda barcha o'lik shakllarga qiziqish, o'limni kuylash, hayotga va hayotiy jo'shqinlikka nafrat bilan qarash xosdir.

Ikkinchi kuch inson ruhiyatida ko'proq rivojlangan bo'lsa, ularni gimnafil, hayotni sevuvchilar, deb atashadi. Ularga hayotiy jo'shqinlik va optimizm xosdir. Sof holatda hayotda bu ikkilik kam uchraydi. Ular asosan aralashgan holda jamiyatda hayot kechiradi. Bunday ruhiy xususiyatlar ijtimoiy jarayonlarga katta ta'sir ko'rsatishi mumkin. Masalan, ispan faylasufi Unamuno fashizmni nikrofiliya, deb atagan. Fashistlar ruhiyatiga inson hayotiga jirkanch qarash, sadizm, keng miqyosdagi qirg'inlar, genotsid xosdir. Ruhiyat tahlili dinni nevroz sifatida talqin qiladi. Ana shu fikrlarni Z.Freydning "Totem va Tabu" nomli asarida uchratishimiz mumkin. Z.Freyd nevroz kasaliga chalinganlarning xatti-harakatlari bilan diniy marosimlardagi harakatlarning o'xshashligini aytib o'tadi. U nevrozni shaxsning dindorligi, deb hisoblasa, dinni esa umumiy nevroz holati, deb hisoblaydi. Diniy marosimlarga va aqidalarga, Z.Freyd fikricha, juda berilib ketish nevroz holatidagi qo'rquvni eslatadi. Lekin qo'rquv dinda ong-li ravishda anglangan va bu xudoning qahri oldidagi qo'rquvdir. Nevroz holatidagi qo'rquv esa, ong ostida sodir bo'lib, anglanmaydi. Shu bilan birga, diniy marosimdagi harakat bilan nevroz holatidagi harakat o'xshashligi bilan birga ularning farqi ham bordir.

Z.Freyd diniy afsonalardagi voqealarni tanqid qilib, ularni nevroz holatidagi maniakal g'oyalarga berilib ketishga

o'xshatadi. Bu asabiy kasallar – maniakal holatlardan diniy afsonalarga ishonishning katta farqi bor. Din asrlar davomida insonlarni mushkul ahvollarga tushib qolganlarida yupatib kelgan. Keyinchalik noumidsizlik holatiga tushmaslikka yordam bergan.

Insoniyat dunyoqarashi o'z rivoji davrida uch bosqichdan o'tadi: animistik, diniy, ilmiy. Z.Freydning fikricha, din abadiy emas. U qachonlardir paydo bo'lgan, kelajakda asta-sekin yo'qolib ketadi. Lekin Z.Freydning qarashlarida ziddiyat bor. U animizm, magiya va totemizmni diniy qarashlarga qarshi qo'yadi. Vaholanki, bu qarashlarning o'zida g'aypitabiiy kuchlarga ishonch yotadi. Bu ziddiyatning sababi Z.Freydning diniy qarashlarga noto'g'ri izoh berishida edi. Z.Freyd uchun din faqat inson qiyofasiga o'xshash xudolarga yoki xudoga ishonchdir. Aslida esa diniy qarashlar qanday qiyofaga ega bo'lmasin, bu g'ayritabiiy ilohiy kuchlarga ishonchdir.

Animizmni Z.Freyd tabiatdagi barcha ruhlarga duolar orqali ta'sir etish va u dunyoviy dinlardan farq qiladi. Dinga totemizm animizmga ko'ra yaqinroq turadi, deb hisoblaydi. Qadimgi jamiyatda yashagan odamlar hayoti og'ir sharoitlarda o'tgan va ayniqsa, tabiiy ofatlar oqibatida inson katta talofatlar ko'rgan, ular oldida qo'rquv holatida yashagan. Madaniyat oldida turgan katta vazifalardan biri insonga qo'rquv holatidan chiqib ketishiga yordamlashish va taskin berish edi. Bu vazifani hal etishda birinchi qadam animistik dunyoqarashning shakllanishi bo'ldi.

Animistik dunyoqarashda inson tabiatdagi ruhlarga sig'inib, ularga har xil tortiqlar, qurbonliklar keltirib, ularni o'zlariga moyil qilib turli xavf-xatardan xoli bo'ladilar. Ruhlar tabiatini tushuntirar ekan, Z.Freyd ularni inson ichidagi ruhiy holatlar, his-tuyg'ularning ko'rinishi, deb aytadi. Insonning salbiy fikr va kechinmalari yomon, qora ruhlar qiyofasida aks ettiriladi. Boshqa his-tuyg'ular esa, boshqa barcha ruhlar shaklida ko'rinadi.

Animizmni Z.Freyd narsisizm holatiga o'xshatadi. Bu holatda inson "Narsiss" afsonasidagi qahramonga o'xshab, o'z-o'ziga maftun bo'ladi. Animizm davrida afsunlar orqali insonlarni o'z maqsadlariga erisha olishiga bo'lgan ishonchni Z.Freyd nevroz

bemorlarining o'z fikrlar olami real ekanligiga bo'lgan ishonchi, deb hisoblaydi. Lekin Z.Freyd bu masalada ibtidoiy davr odamlarini afsunlarga, magiyaga bo'lgan ishonchi bilan birga, ularning amaliy faoliyatlarini inobatga olmaydi. Ibtidoiy inson faqat afsungarlik orqali emas, balki o'z mehnati bilan tabiatga moslashib, uni o'zgartirib, madaniyatni barpo etdi. Dunyoqarash rivojidagi totemizmni tahlil qilar ekan, Z.Freyd unga xos bo'lgan ikki xususiyatni ajratdi. Birinchisi – har bir qabilaning biron-bir hayvonga sig'inishi va uning ruhini qabilaning himoyachisi, deb hisoblash; ikkinchisi – shu bilan bir qatorda, bu hayvonni o'ldirish va iste'mol qilish man etilgan bo'lishiga qaramay, vaqti-vaqti bilan ularni so'yish, yeyish va ulardan kechirim so'rashdir.

Totemizmning kelib chiqishi, Z.Freyd fikricha, uchta gipotezaga asoslanadi. Birinchisi – bu ibtidoiy qabila bo'lib yashash, bu qabila oqsoqolining qo'pol, cheksiz hukmiga bo'ysunish haqidagi gipoteza. Ikkinchisi, Ch.Darvin fikrini rivojlantirgan Atkinson gipotezasi bo'lib, unda oqsoqol hukmiga qarshi chiqqan o'g'illar o'z otasini o'ldiradi va yeb qo'yishadi. Uchinchisi, Robertson Smitning gepotezasi bo'yicha g'alaba qozongan o'g'illar oqsoqol – otasi o'rnatgan hukmronlikdan voz kechishadi, o'zaro sulh tuzib, qabilada ekzozamiyatni o'rnatishadi, ya'ni ayollar hukmronligiga o'tishadi. Nufuzli olimlarning bu gipotizalardan voz kechishiga, Z.Freyd ularga asoslandi. Bu qarashlar uning inson ruhiyati g'oyalarini ilgari surishiga yaxshi xizmat qildi.

Dinning kelib chiqishi masalasi orqali Z.Freyd inson ruhiyati nazariyasini rivojlantirdi. Shu nazariyadan din asoslarini axtardi. O'z otasini o'ldirgan o'g'illar, bunday ahvol o'z boshlariga tushishidan qo'rqib, o'zaro shartnoma tuzishadi. Qabilaning "birinchi ayoliga" hukmronlik tizimini tutqazishadi. O'g'illar o'z qabilasidagi qizlarga uylanishni man etib, boshqa qabiladagi qizlarga uylanish qarorini chiqarishadi. Ular o'z qabilasi uchun topgan, ya'ni ota ruhi o'rnini bosuvchi hayvon ruhini tanlashdi, shu ruhga sig'inadigan bo'lishdi. Bu yerda Z.Freyd o'g'il ruhiyatidagi ziddiyatli his-tuyg'uni ko'rsatadi. Bir tomondan, o'g'illar qattiqqo'l otadan qo'rqishadi va nafratlanishadi. Ikkinchi tomondan, o'g'illar kuchli otadan faxrlanishadi va unga

o'xshashga intilishadi. Qabila oqsoqolini e'zozlash dinga asos bo'ldi. Oqsoqol o'rnini totem egalladi, keyinchalik totem o'rnini xudo egallagan. Ko'p yillardan keyin oqsoqolning aybi va zolimligi qabila xotirasidan ko'tarilib, ular qalbida faqat sodir bo'lgan jinoyat aybdorlik hissiyoti saqlanib qoldi. Keyingi avlodlar esa o'z ongida saqlanib qolgan aybdorlik tuyg'usining sababini ham bilishmadi. Qabila oqsoqolini e'zozlashning eng oliy shakli iudaistik monoteizmدا rivojlanadi. Muso payg'ambar yangi din yaratar ekan, yaxudiyarga faqat o'tmish xotirasini tikladi, hech qanday yangi g'oyalarni yapatmadi, deydi Z.Freyd.

Xpistian dinida esa oqsoqolning o'ldirilishi natijasida ongli holda yashirib yotgan aybdorlik hissiyoti xudo-o'g'il tomonidan o'zini qurbonlikka keltirganligi natijasida olib tashlanadi. Xudo-otaning nufuzi yo'qolib, uning o'rnini xudo-o'g'ilga sig'inish egallaydi.

Z.Freyd dinni inkor qilishiga qaramay, o'zining psixoanaliz g'oyalarini asoslash uchun yuzaki, isbotlanmagan gipotezalardan foydalanadi. Ularni ham o'zining "libido" ta'limoti orqali tahlil qildi.

Z.Freyd "Ongsizlik ruhiyati" nomli asarida onglilik va ongsizlik holatlarini tahlil qilib beradi. Uning fikricha, bu holatlarni bir-biridan ajratib bo'lmaydi, chunki ongsizlikning ba'zi bir elementlari ongli holatda uchrab turadi.

Ratsionalizm ta'limoti namoyandalari ongni in'ikos sifatida talqin qilsalar, Z.Freyd birinchilardan bo'lib, ongni psixik jarayon sifatida talqin qiladi. Olim ongni quyidagi darajalarga bo'ladi: Men – bu bir psixik tuzilma sifatida, bu tuzilma butun psixik jarayonlarni boshqarib nazorat qilib turadi; onglilik oldi – bu to'liq ongsizlik emas, ya'ni u rivojlanib onglilikka o'tishi mumkin; va nihoyat, ongsizlik – bu surib chiqarilgan harakatchan ongsizlikdir. Ongsizlik o'z-o'zidan onglilikka o'tmaydi, u quyidagi darajalardan o'tadi: "onglilik" (bw), "ongoldi" (vbw) va "ongsizlik" (nbw). Z.Freyd "Men"ni shunday ta'riflaydi: "Men... biz biron bir shaxsning ruhiy jarayonlari tuzilmasini tasavvur qilamiz va uni "Men" ini belgilaymiz. Ana shu "men" ong bilan bog'liqdir, u tashqi olamga qarab harakatga intilish hissini nazorat qiladi".

“Bu jonning shunday markaziki, har bir xususiy harakatlarni boshqaradi, kechasi tushga aylanadi va uni ham nazorat qiladi. Ana shu “men” ga ongdan siqib chiqarish ham bog‘liq”.

Z.Freydning kuzatishlaricha, bemorlarning ong ostidagi “Men”i ongidagi “men”ga qarshilik ko‘rsatadi. Kasallar ana shu obyektga yoki hodisaga yaqinlashishni istamaydilar, chunki ularning “men”i siqib chiqarilgan edi. Lekin bemorlar ana shu xohlamaslik sababini ochib berolmas edilar. Bemorlar qarshilikning o‘zini anglamas edilar. Z.Freyd bundan “men”ning tuzilmasida ongsizlik xususiyatlari mavjuddir, degan xulosaga keladi. Demak, Z.Freydning fikricha, ongdan siqib chiqarilgan hamma narsa ongsizlikdir, lekin ongsizlik siqib chiqarilgan hodisalar bilan aynan bir narsa emas. Jumladan, ongsizlikning quyi sohalari bir muncha mazmunliroqdir. Ko‘pgina ilmiy tilda tushuntirib bo‘lmaydigan hodisalar, ongsizlik sohasiga tushib qolganidir. Shuning uchun ham Z.Freydning ta’kidlashicha, ongsizlikni tadqiq qilishdan voz kechmaslik zarur.

Z.Freyd shunday masalani o‘rtaga tashlaydi, ya’ni qanday qilib ongsizlikni onglilik darajasiga ko‘tarish mumkin? Olim fikricha, onglilik bu hodisalarning yuzaki qismidir. Bizning butun tashqi, ichki taassurotlarimiz, hissiyotlarimiz ongimiz tomonidan anglanadi. Ular ichki ruhiy holatlar bilan bog‘liqdir. Qachonki ular ong bilan bog‘lansa, taassurot hissiyoti anglanadi. Agar ular ong bilan bog‘lanmasdan, yopib qo‘yilsa, unda ongsizlikka aylanadi. Ong oldi sohasi taassurot va hissiyotlarga ta’sir etmaydi. Ular yoki ongli bo‘ladi, yoki ongsiz bo‘ladi. Hissiy qabul qilinganda, so‘z shakliga kirgandan so‘ng onglilikka anglanadi. Demak, onglilikning asosiy qismi – bu tafakkurlash mexanizmidir, ya’ni u so‘z orqali namoyon bo‘ladi. Z.Freyd ta’kidicha, “men” onglilikning yadrosidir, u ong oldi sohasi bilan chambarchas bog‘langan. Groddek tadqiqotlarini o‘rganib Z.Freyd onglilik va ongsizlikni aniqlash uchun ikki tushunchani kiritadi. Ular “men” tushunchasi va unga bog‘lanadigan ong oldi tushunchasidir. “U” tushunchasiga esa onglilikni tashkil etuvchi ongsizlik kiradi. “W” tizimidan chiqayotgan mohiyat ong oldi sohasidan o‘tadi va “men”, deb nomlanadi, bu mohiyatga kiruvchi boshqa

ongsiz ruhiy jarayonlarni, Groddek fikricha, qo‘shilgan holda, “u” deb atadim”. “Men” va “u” ni shunday tushungan Z.Freyd uchun individuum anglanmagan ongsizlik sifatida namoyon bo‘ladi, uning ustida onglilik yotadi, bu onglilikning markazi “men”dir. “Men” va “u” o‘rtasida chegara yo‘q. Ular bir-biri bilan tuxum va uning ichidagi homila kabi munosabatda bo‘ladilar. “Men” va “u” ni chegaralash nisbiy xususiyatga egadir. “Men” orqali siqib chiqarilgan narsalar, ongsizlik bilan qo‘shiladi va ongsizlik orqali yana “Men”ga qaytib keladi. Men olamning tashqi taassurotlarini o‘zida mujassamlashtiradi va “u” ni chegaralaydi. Ayniqsa, laz-zatlanishni cheklaydi va uni reallik bilan almashtiradi. Z.Freyd fikricha, “men” aqlni va tafakkurlashni tashkil etsa, “u” esa hirsni namoyon etadi.

“Men” va “u” ni obrazli ta’riflab, Z.Freyd ularni otga va chavandozga qiyoslaydi. Ot – bu egarlanmagan hirslar, tuyg‘ular, ongsizlik sohasidir, u chavandoz nazoratidan chiqib ketishga talpinadi. “Men” – bu chavandozdir, u butun kuchini ishga solib otni o‘ziga bo‘ysundirishga harakat qiladi. Lekin ot shunday yovvoyiki, chavandoz uni ba’zida egarlay olmaydi. Z.Freyd insonning axloqiy tomonlarini tahlil qilib, ongsizlik bu sohalarga ham tegishli ekanligini aytadi. Shunday insonlar uchraydiki, ularda vijdon va o‘z-o‘zini tanqid ongsizlik darajasida namoyon bo‘ladi. Hattoki aqliy bilim ham ongsizlik darajasida bo‘lishi mumkin. Masalan, ayrim olimlar o‘z kashfiyotlarini tushlarida ochganlar. “Men” tushunchasidan tashqari, yana “Oliy Men” ham mavjud, deydi Z.Freyd. “Men” da “Oliy Men”ga esa bo‘lish xohishi mavjud. “Men” “u” ga murojaat qilib, “u” ning baxti bilan o‘zini aynanlashtiradi. “Men” libido obyektini, Narsiss libidosi bilan almashtiradi, ya’ni “Men” ongsiz hirsini “men” ning o‘ziga qarab yo‘naltiradi. “Men” yagona muhabbat obyektiga aylanishni istaydi. Ongsiz “Men” ning hamma hirslari o‘ziga qaratilgandir. Natijada, “men” o‘zini yaxlitligini yo‘qotadi, ko‘pgina “men” chalarga bo‘linib ketadi. Z.Freyd fikricha, “Men” ning ideali, hirs obyektiga o‘xshashni xohlashdir. Bu obyektlar ota yoki ona ham bo‘lishi mumkin.

Z.Freyd “Edip kompleksi” tushunchasini ochishga harakat qiladi. Bu tushuncha orqali ota yoki onaga o‘xshashni xohlash-

likni ochib beradi. Edip kompleksida ikki variant uchraydi, o'g'il otaga o'xshashni xohlaydi. Shunday u otasining erkalik tomonlarini o'zida mujassamlashtiradi. O'g'il onaga o'xshashni xohlaydi va o'zida ayollik tomonlarini mujassamlashtiradi. Ota yoki onaga o'xshashlik ijobiy va salbiy oqibatlariga olib kelishi mumkin. Salbiy holda, u rashkni keltirib chiqaradi. "Oliy Men" yoki "Ideal Men", Z.Freyd fikricha, inson tabiatining yuksak axloqiy tomonidir, u bolaning ota-onasiga muhabbatida namoyon bo'ladi.

"Oliy Men, – Z.Freyd fikricha, – bizning ota-onamizga bo'lgan munosabatimizdir. Biz go'dakligimizda, ularni bilamiz, hayratlanamiz va qo'rqamiz. Natijada, ularni ichimizga singdiramiz". Z.Freyd shunday xulosaga keladiki: "Oliy Men" ota-onaga bo'lgan munosabatdir. Ana shu "Oliy Men" hamma dinlarning asosini tashkil etadi, xudo ota qiyofasida namoyon bo'ladi. "Oliy Men" Edip kompleksi "libido" sini ongsizlikka siqib chiqarganligi shubhasizdir. Aynan, ota-onaga bo'lgan hissiy intilish ongsizlikka aylanadi. "Oliy Men" da ota-onaga bo'lgan ma'naviy muhabbat mujassamlashadi. "Oliy Men" dagi ota-onaga o'xshashlik, Z.Freyd ta'limoti bo'yicha, ta'naviy xususiyatga egadir. Bu, albatta, tabiiy holdir, chunki Z.Freyd insonning ilohiy tomonini inobatga olmaydi.

Alfred A.Adler (1870–1937-yillar) – venalik shifokor va yirik ruhshunos, faylasuf olimlardan biri. Olim o'zining ruhiyat haqidagi qarashlarini rivojlantirib, shunday xulosaga keladi: inson xulqining faqat ongsiz turtkilarini tadqiq qilib, odam tabiatining yaxlit manzarasini tasavvur qilib bo'lmaydi. Insonning ichki tabiatini, hayotiy faoliyat omillarini tushunish uchun, hammadan oldin, uni o'rab turgan tabiiy va ijtimoiy munosabatlar yig'indisini o'rganish zarur. Bu aloqalarni kuzatishni go'daklik chog'idanoq boshlash kerak. Agar Z.Freydning fikriga binoan, go'dakning qiziqishlari faqat uning o'ziga qaratilgan bo'lsa, A.Adlerga ko'ra, bola hayoti ijtimoiy munosabatlar bilan bog'langan va uning diqqati nafaqat o'ziga, balki boshqa odamlarga ham qaratilgan bo'ladi. Zero, inson munosabatlari boshqa odamlar bilan, tabiat bilan, ijtimoiy tuzilmalar, ijtimoiy aloqalar va mu-

munosabatlarni tushunmasdan turib anglab bo'lmaydi".

Demak, A.Adler fikriga asosan, inson o'zi yashaydigan ijtimoiy muhitdan ajralmagan holda erkin harakat qila oladigan mavjudotdir. Venalik shifokor insonlarning "ijtimoiy hayot mantig'i"ga, insonning ijtimoiy mavjudotligiga murojaat qiladi. Shaxsning ichki dunyosi bilan tashqi obyektiv dunyo munosabatlarning o'zaro aloqasining harakatdagi holatini o'rganishni istaydi. A.Adler diqqatini mehnat taqsimotiga, insoniy munosabatlarning iqtisodiy va ijtimoiy tuzilmalarning shakllanishiga, ulardagi insonning ichki ruhiy faoliyatiga, ma'naviy hayotiga qanday ta'sir qilishiga qaratadi. Mehnat taqsimoti ijtimoiy insoniy borliqning mohiyati sifatida ko'riladi. O'z mulohazalarida A.Adler zamonaviy sivilizatsiyaning o'ziga xos ustuvor qadriyatlarini aniqlashga harakat qiladi. Xususiy mulk, pul hukmronligi inson xususiyatining shakllanishiga ta'sir qilishini ko'rsatib beradi. A.Adler shunday dalilni keltiradiki, insonlar katta boylikka, pulga ega bo'lishga intiladilar, ijtimoiy axloq esa shaxsning bunday xislatini yoqlamaydi. Shunga qaramay, inson xususiyati hamda ichki ruhiy tuzilmasining shakllanishida ijtimoiy sharoit va iqtisodiy vaziyat asosiy rol o'ynaydi.

Bu davrda ijtimoiy-ruhiy muammoga nafaqat A.Adler tarafdori bo'lgan nazariyotchilar, balki ruhiyat tahlili tomonida bo'lgan olimlarning ham qiziqishi ortgan edi. Hatto Z.Freydning o'zi mehnat jarayonidagi ijtimoiy munosabatlarni va xususiy mulkning ahamiyati haqida, insonga xos bo'lgan "ijtimoiy intilish" to'g'risida mukammal fikr bildirgan. U ayni paytda "ijtimoiy intilish" haqidagi masalani o'rtaga tashlaydi, A.Adler bo'lsa ijtimoiy hissiyot va ehtirolarni inson mavjudligining asosiga qo'yadi, ya'ni individ – ibtidosidan boshlab ijtimoiy mavjudotdir, deydi. Inson tabiatiga nisbatan bunday yondashuv, albatta, ruhiyat tahlili uslubidan ko'ra mahsuldorroq edi.

Insonning ma'naviy dunyosi va xulqi omillariga ijtimoiy-iqtisodiy sharoitni belgilovchi ta'siri haqida gapirib, A.Adler o'z diqqatini jamiyatning ijtimoiy-iqtisodiy tuzilishi bilan insonning

yakka-shaxsiy borlig'i o'rtasidagi aloqasiga emas, balki insondagi iqtisodiy vaziyatga teskari tasavvurning tug'ilishiga qaratadi. Bu masalalar bir-biri bilan chambarchas bog'liq bo'lsa ham A.Adler ularni alohida ajratadi. Uni begonalashgan ongning shakllanish tizimlari qiziqitirmaydi, balki shaxsning muayyan ijtimoiy-iqtisodiy vaziyatga bildirgan ruhiy ta'siri qiziqtiradi. Shuning uchun ham A.Adler shaxsning axloqiy sifatlarini, xarakteriga xos bo'lgan kibr-havo, hasad, bo'ysunuvchanlik, ziqnalik kabi qirralarni tahlil qilish bilan cheklanadi. Shunday qilib, A.Adler fikricha, ijtimoiylik tug'ma va vorisiy "ijtimoiy hissiyot"ni tan olish bilan cheklanadi. Insonning individual va ijtimoiy rivojida vorisiy o'tadigan xususiyatlarning o'zgarishi mumkinligi haqidagi masalani ham ko'tarmaydi.

A.Adler fikriga ko'ra, inson shaxsini, ichki ruhiy olamini tushunish – u mavjud bo'lgan tabiiy va ijtimoiy muhitni ochishni anglatadi. Shunday ma'noda inson, bir tomondan, zaif, himoyasiz, biologik mavjudot sifatida o'z "nomukammallik hissi" o'rnini "hukmronlikka intilish" bilan qoplaydi, boshqa tomondan, ijtimoiy mavjudot sifatida "umuminsoniy hissiyot"ga ega va butun insoniyat zotiga dahldor bo'lgan xilqatdir. Inson mavjudligining ana shu tomonlari o'rtasida uzilmas rishta mavjud, A.Adler fikriga ko'ra, shuni yechish zarur. "Individual psixologiya" ongsiz ravishda "hukmronlikka intilish" tabiatini ochish, insonlar o'rtasidagi ijtimoiy aloqalarni echish, umuminsoniy birdamlikni topish, insoniyat zotiga tegishli bo'lgan ijtimoiylik hissiyotiga asoslangan nuqtani axtarish bilan shug'ullanadi. Bu yerda asosiy mezonni "ijtimoiy hissiyot" (yoki "ijtimoiy intilish") o'ynaydi. "Ijtimoiy hissiyot" insonlar va inson jamoalari o'rtasidagi aloqani, insonning umuminsoniy munosabatlar bilan aloqasini bildiradi. A.Adler fikricha, faqat "ijtimoiy hissiyot" yordamida ruhiy hayot hodisasini samarali o'rganish mumkin".

"Ijtimoiy hissiyot" A.Adler uchun zaruriy, lekin inson tabiati sinoatini yorituvchi yagona mezon emas, ya'ni undan kam bo'lmagan yana bir mezon – ongsiz holdagi "hukmronlikka intilish"dir. Xuddi shular "individual psixologiya"da inson mavjudligining umumiy, mohiyatliy omillarini tashkil qiladi.

Bu inson ruhiy rivojining ikki yo'nalishini shartlaydi hamda hayotiy faoliyatini yo'naltiradi, hayotiy jihatlarini shakllantiradi. Shaxsning ichki dunyosi insonning ijtimoiy-ruhiy xususiyatini, inson xulqi turtkilarini ochishda yordam beruvchi asosiy rolni o'ynaydi.

“Ijtimoiy manfaat” tushunchasi A.Adler talqinida odamlarning o'zaro umuminsoniy yoki yakka-shaxsiy aloqalarini o'z ichiga olish bilan birga, inson tomonidan hayotni umumiy bog'lovchi munosabatlarni ham qamrab oladi. Bu shuni bildiradiki, har bir individ o'zini boshqa inson ko'zi bilan ko'radi, hayotiy vaziyatlarni ijtimoiy qabul qilingan jihatlar orqali baholaydi. Bular insonlarning muayyan jamoada yashashi natijasida kelib chiqqan madaniy, axloqiy va ijtimoiy me'yorlardir. Huquqiy munosabatlari, axloqiy va estetik baholar “ijtimoiy manfaat”ga asoslangan. Zero, hamma nazariy va amaliy “hayotiy muammolar ijtimoiy manfaatga ega bo'ladi”. “Individual psixologiya” insonga ana shu qadriyatlarini anglash uchun va hayotiy vaziyatlarga ko'nikish uchun yordam beradi.

Shu o'rinda A.Adler qarashlariga yaqin bo'lgan buyuk mutafakkir Abu Ali ibn Sinoning fikriga to'xtalsak. Uning qarashlarida insonning kamol topishida atrofdegilar ta'siri hamda tarbiyaning roliga ahamiyat beriladi. Abu Ali ibn Sino axloqiy tarbiya muammolarini asosiy masala qilib qo'yadi. “Shifo”, “Ishorat”, “Donishnoma” kabi asarlarida tarbiya masalalari chuqur falsafiy jihatdan yoritilgan. Allomaning “Hayy ibn Yakzon”, “Salomon va Ibsol”, “Tayr”, “Tib qonunlari”, “Tadbiri manzil” kabi asarlarida yoshlarning yuksak axloqiy tarbiyasining aniq va amaliy tomonlari yoritiladi. “Hayy ibn Yakzon” nomli asarida Abu Ali ibn Sino ijobiy va salbiy xislatlarni kishining doimiy “yo'ldoshi” sifatida olib qaraydi. Kishi tarbiya talab qilgan darajada eng yaxshi narsalarni idrok qilishi va o'ziga singdira borishi kerak. Kishidagi mayl va istak haqida Abu Ali ibn Sino qiziq fikrlar bildirgan. Mutafakkir uning uch ko'rinishini bayon qiladi:

1. Tabiiylik vositasi bilan paydo bo'ladigan sevgi istagi (bunga jinsiy sevgi, orzu-havas qilish, yaxshi ovqat va kiyimga havas kabilar kiradi).

2. Qahr-g'azab va boshqa kuchli ruhiy sevgilar vositasi bilan paydo bo'ladigan istak (bunga tushunib yetmaslik, g'am-hasrat, nafrat, ichiqoralik, ko'rolmaslik, baxillik, rashk kabilar kiradi).

3. Oqilona istak va mayl (bunga kamtarlik, chidamlilik, adolatlilik, donolik, oliyanoblilik, chin insoniylik kabi kishidagi eng yaxshi fazilatlar kiradi).

Kishidagi eng yaxshi, ijobiy sifatlar, avvalo, chidamlilik, donishmandlik va mardlikda ko'rinadi, deydi Abu Ali ibn Sino. Mana bu uch ijobiy xislat birgalikda adolat va mo'tadillikni yuzaga keltiradi. Agar kishida mana shu sifatlar bo'lsa, u o'z tabiatini qo'lga olishi, yomon yo'llarga berilmasligi, faqat yaxshi ishlar qilib, lazzatlanishi mumkin. Darvoqe, Abu Ali ibn Sino axloqning asosiy muammolariga va axloqiy tarbiya masalasiga oqilona yondashgan. Tarbiya, avvalo, kishilarda mehnatga va voqea-hodisalarga oqilona qarashni o'rgatishi kerak. Chunki, kishidagi hamma yaxshi xususiyatlar va butun insoniyat baxti ana shu aql va donolik asosida yuzaga keladi, deb uqtiradi buyuk mutafakkir. Uning bu fikrlari g'oyat qimmatli va A.Adlerning qarashlari ularga hamohangdir.

Shunday qilib, oxir-oqibat "ijtimoiy manfaat" va "hukmronlikka intilish"ning adlercha konsepsiyasi qanchalik ziddiyatli bo'lishiga qaramay, bir o'zanga yo'naltirilgan. Zotan, "ijtimoiy manfaat" ongsiz "hukmronlikka intilish"ning to'ppa-to'g'ri antitezisi bo'lishi kerak, chunki u shaxsning biologik tayyor bo'lmagan intilishlari bilan emas, dastavval, insonlarning aqlga monand ijtimoiy hayoti bilan bog'liq. Biroq, A.Adler nazariyasida "ijtimoiy manfaat" ham, "hukmronlikka intilish" ham teng ma'noda inson to'liqsizligi o'rnini qoplovchi tizim vazifasini bajaradi. "Ijtimoiy manfaat, – deb ta'kidlaydi olim, – bu inson mavjudligining tabiiy o'zligini haqiqiy va zaruriy ravishda o'rnini qoplovchi tizimdir". Aynan "ijtimoiy manfaat" tufayli, A.Adler fikriga ko'ra, shaxsning ijtimoiy qabul qilgan muayyan hayotiy vaziyatga ko'nikishi va moslashishi sodir bo'ladi. Bular ijtimoiy va ruhiy darajalarda amalga oshadi. Demak, adlercha "hukmronlikka intilish" hamda "ijtimoiy manfaat" ta'limoti bir xil darajali tabiatga ega. Ikki omil ham to'liqsizlik hissi va insonni

ojizligi, himoyasizligi natijasida vujudga keladi. Ikkisi ham tabiiy va ijtimoiy dunyoga moslashish tizilmasining rivoji uchun turtki rolini o'ynaydi.

Darhaqiqat, A.Adler insonni ijtimoiy mavjudot sifatida talqin qilib, bir qadam oldinga ketdi. U ijtimoiy munosabatlar deganda nafaqat oilaviy munosabatlarni (xuddi Z.Freyd singari), ramziy-jamoaviy aloqalarni (K.Yung kabi) emas, balki qonuniy-huquqiy, axloqiy-xulqiy va xususiy-mulkiy, mehnat munosabatlarini nazarda tutadi. Lekin bu ruhiyat tahlili harakatida to'ntarish bo'lmadi. Chunki bu munosabatlar insonning ongsiz intilishlari chegarasidan chiqib keta olmadi. Insonga xos bo'lgan ijtimoiy hissiyot va manfaat o'z negizida biologik tug'ma xususiyatga ega bo'ladi. Qisqacha xulosa shuki, "nomukammallikni yengishga intilish qanchalik tug'ma bo'lsa, ijtimoiylik hissiyoti ham shunchalik tug'madir".

A.Adler o'zining "individual psixologiya" sini Z.Freyd nazariyasiga qarshi qo'yadi. Bu ayniqsa, inson ruhiy rivojini va shaxsning hayotiy faoliyatining sabab va maqsadini tahlil qilinayotganda yaqqol ko'zga tashlanadi. Ruhiy hodisalarning qat'iy shartlanganligini tan olmagan holda, A.Adler, Z.Freydni tanqid qilib, K.Yungning ongsiz ruhiy jarayonlarni maqsadli yo'nalganligi haqidagi g'oyasiga qo'shiladi. Bundan tashqari, olimning nazariy ta'limotida maqsadli aloqalar sababiy munosabatlarga qat'iy zid qilib qo'yiladi. Shunday qilib, freydcha inson rivojini harakatga keltiruvchi kuchni ruhiyat tahlili chegarasidan butunlay chiqib ketishiga olib keldi. Faylasuflar va ruhshunoslar hamma narsani qat'iy sabablarga ko'ra shartlanganligini tan oladilar; buni A.Adler keng tarqalgan kamchilik, deb hisoblaydi. Uning fikriga ko'ra, ruhshunoslikda sababiylik va zaruriy bog'liqlik haqida gapirib bo'lmaydi, chunki shaxsning ruhiy faoliyatining yo'nalishini tushuntirishda tabiiylik va ta'sir etuvchilar asoslovchi tamoyil bo'lolmaydi. Inson xulqini, hayot faoliyati va unga ta'sirini tushuntirish uchun uning oxirgi maqsadi hamda intilishini bilish zarurdir. Zero, "insonning ruhiy hayoti, uning maqsadi orqali shartlangan, uning xulqi to'liqligicha maqsadga intilishida namoyon bo'ladi", deydi olim.

Vaholanki, A.Adlerning bunday qat'iy yondashuvda turishi sababiy omillarni butunlay tan olmasligidan dalolat bermaydi. Sababiylik shaxs xulqini tushuntirishda, uning faoliyatini ochib berishda ahamiyatga ega bo'lmaydi. Lekin shaxs ijtimoiylashuvi va rivoji tuzilmalarini aniqlashda sababiylik, muayyan rol o'ynaydi. Olimning ta'kidiga ko'ra, shaxs rivojining sababi "to'liqsizlik hissini" yengib o'tishda namoyon bo'ladi. Bu hol insonning tabiatan biologik nomukammalligi tufayli hosil bo'ladi. Xususan, "o'rnini qoplash" va "g'ayri o'rnini qoplash" tuzilmalari inson hayot faoliyatini harakatga chorlovchi sabab sifatida ko'riladi. A.Adlerga ko'ra, ana shu sababning mavjudligi inson harakatining yo'nalishini tushuntirmaydi, balki faqatgina inson faoliyatini imkoniy sababini ochadi. Bu sabab oxirgi maqsadga yetishgandagina namoyon bo'ladi. Oxirgi maqsad har qanday inson faoliyatining mayog'idir. Shunday qilib, shaxsning ichki ruhiy faoliyatining mazmuni, shaxsning yashirin imkoniyatlarini o'z-o'zidan ochilishining sababi, oxirgi maqsadga erishish uchun intilishi zaruriy tarzda ruhiy tadqiqotlar chegarasidan chiqib ketadi va falsafa sohasiga daxldor bo'ladi. Shuning uchun ham A.Adler ana shu muammolarni hal qilishda falsafiy nuqtayi nazardan yondashishga majbur bo'lgan.

Qayd qilganimizdek, maqsad masalasi qadimda ko'pgina mutafakkirlarni qiziqtirgan, turli falsafiy maktablar o'rtasida bahs-munozaraga sabab bo'lgan. Eng umumiy ma'noda, falsafa tarixida uning hal qilinishi ikki yo'nalishda davom etadi: ilohiy ta'limot sifatida, bu "borliqning obyektiv maqsadi", butun mavjudlikning maqsadga muvofiq ibtidosi asosida hamda "iroda erkinligi" inson mavjudligining o'ziga xos xususiyati ekanligi haqidagi ta'limot negizida rivojlandi. A.Adler Arastu falsafasidan kelib chiquvchi an'anaviy falsafa tarafida bo'ldi. Unga ko'ra, har qanday narsa, uning oxirgi maqsadi bilan aniqlanuvchi ichki mohiyati, tashkiliy tuzilishi ochilgandagina tushuniladi.

Ma'lum ma'noda oxirgi maqsadning adlercha talqini I.Kantning inson faoliyatining maqsadli yo'nalganligi haqidagi mulohazalariga o'xshab ketadi. Zero, I.Kant inson faoliyatining maqsadga muvofiqlik xususiyati haqidagi g'oyani ilgari suradi,

ongli shakllangan maqsadga diqqatni qaratadi. A.Adler ongsiz maqsadli aloqalar haqida gapiradi. Olimning tasavvuriga ko'ra, oxirgi maqsad shaxs "o'rnini qoplash"ning ongsiz tuzilmalari aniqlanadi. Natijada, A.Adler kantcha qarashdan uzoqlashadi. Uni maqsad haqidagi nazariy-falsafiy pozitsiyasining asosiy jihatlari V.Dilteyning ilohiy (teologik) ta'limotiga mos keladi. I.Kantdan farqli ravishda V.Dilteyning fikriga ko'ra, maqsadli aloqalar ongda bo'lishi shart emas, ular ongsiz ham bo'lishi mumkin. Bir vaqtning o'zida "ular – o'ylab topilmagan, sarobiy mohiyatlaridir. Ular – ruhiy reallikdir". V.Dilteyning ongsiz maqsadli aloqalar haqidagi ta'limotini tahlil qilib, A.Adler shaxsni maqsad sari ichki intilishini, ruhiy hayotni maqsadga muvofiqligi haqidagi qoidani ilgari suradi. Garchi V.Diltey uchun ruhiy voqelik maqsadning o'zi bo'lsa, A.Adlerda maqsadga intilish asosiy omil rolini o'ynaydi. Unga ko'ra, maqsad – bu sarobiylikdir. Shu tufayli inson olamiy betartiblikda, mavjudlik dunyosida o'z yo'nalishini topadi. Sarobiylik – bu maxsus o'ziga xos ruhiy tuzilmadir. U tabiiy va ijtimoiy borliq mohiyatini sarobli shaklini hosil qiladi va unda amaliy jihatdan o'z o'rnini topishga yordam beradi. Sarobiylikning bunday talqin qilishni sarobiylik (fiksionalizm) ta'limotidan oladi. Bu G.Fayxinger qarashiga mansub bo'lib, ta'limot olimning "Ya'ni falsafa" (1911) nomli asarida o'z ifodasini topgan.

Inson harakati turtkisini, hayotiy maqsadini A.Adler fikriga ko'ra, "agar boshqacha" falsafasi yordamida tushunish mumkin. Ushbu falsafa orqali "yaqin orzu" andozasi tuziladi, inson hayoti davomida shu ro'yoga intiladi va muayyan vaziyatda ana shu ro'yo orqali harakat qiladi. Bu yerda ziddiyat yuzaga keladi, sarobiy oxirgi maqsadni bilish, ilohiy ro'yo, taqdir (belgilanganlik) yordamida amalga oshadi va ongsiz ruhiy mohiyatlar maqomini oladi. Oxirgi maqsad, A.Adler fikriga ko'ra, voqe emas. Shuning uchun sababiy munosabatlar ochilganda ham u namoyon bo'lmaydi. "Lekin u yo'naltirilishga muhtoj bo'lgan qalbning ilohiy yo'li sifatida tushunilishi mumkin. Bu ilohiyot o'z-o'zidan vujudga keladi. U ruhiyatda shakllanadi. Uni shaxsning rejalari sifatida qabul qilish mumkin".

Shunday qilib, A.Adler inson ichki tuzilmasiga xos bo'lgan, uni boshqarib va yo'naltirib turadigan qandaydir ilohiy kuch mavjudligini tan oladi. U ro'yoviy ilohiyat ta'limotini ilgari suradi. Bu ta'limotga ko'ra, har bir shaxs ongsiz ravishda "agar bunday bo'lganda" falsafiy qarashlarini qo'llaydi, xayolida o'z hayotining ilohiy rejasini, ro'yoni tuzadi. Bu uning xulqini, o'ziga xos hayot tarzini boshqaradi, uning yordamida oxirgi maqsadga erishiladi. A.Adlerning fikricha, mazkur reja yoki loyiha inson qalbining ongsiz qatlamlaridan o'rin oladi. Shuning uchun ham insonga ana shu dastlabki loyihani anglab yetishiga yordam berish zarur. Shunda u oxirgi maqsadga yetishda o'z hayot falsafasiga erishadi, kamchiliklarini tuzatadi. "Individual psixologiya"ning asosiy vazifasi ham, A.Adlerga ko'ra, ana shu ilohiy ijodkor kuchni oshkor qilishdan iborat.

Demak, adlercha ilohiy sarobiy ta'limot obyektiv xususiyatga ega. Unga ko'ra, oxirgi maqsadni ko'zlagan insonning ruhiy hayoti, faoliyati faqat ichki rejaga asosan amalga oshadi. Bu ichki reja insonning yakka-shaxsiy yutug'idir; uning ildizlari go'daklik chog'lariga borib taqaladi, chunki go'dak o'z xayolotida ilk ro'yolarni yaratadi. Ana shu go'daklik ro'yolarida A.Adler, bolaning "nomukammalligi"dan qutulishga bo'lgan intilishlarini kuzatadi. "Nomukammallik" tashqi voqe dunyo bilan to'qnashuvlar orqali sodir bo'ladi, kelajakka "ko'prik" quradi, bo'lajak yo'naltiruvchi harakatlarini aniqlaydi. Olimning fikricha, saroblar va ongsiz istaklar asosida asta-sekin go'dakning ongsiz hayotiy rejasi shakllanadi. Keyinchalik u buyuk insonning hayotiy falsafasiga aylanadi. Shu o'rinda, Z.Freyd ham insonning ichki ongsiz intilishlarini ochishda go'daklik iztiroblari va xayolotiga murojaat qiladi. Lekin A.Adlerda, Z.Freyddan farqli ravishda, dastlabki go'daklik ro'yolariga murojaat qilish, ya'ni asoslovchi xususiyatga ega emas, balki vosita sifatida qo'llaniladi, uning yordamida kelajakka intiladi, intuitiv ravishda inson oxirgi maqsadi umumiy chizgilarini sezishga harakat qiladi. Shu ma'nodagi "individual psixologiya" K.Yungning "tahliliy psixologiyasi"ga o'xshab ketadi. Chunki ularning ikkisi ham kelajakka yo'naltirilgan. Ta'kidlash kerakki, Z.Freydda ular o'tmishga qaratilgan.

A.Adler inson hayoti ilohiy loyihasining mavjudligi haqidagi qoidasi keyinchalik ekzistensializm doirasida vujudga kelgan, inson borlig'ining yakka-shaxsiy, subyektiv rejasi haqidagi ta'limotga ozuqa bo'ldi. Xususan, adlercha "hayotiy reja" tushunchasi ko'p jihatdan J.P.Sartrning "asosiy loyiha" g'oyasiga yaqin. U bu masalani o'zining "Borliq va yo'qliq" nomli asarida talqin qiladi. Risola muallifi bir necha bor A.Adlerning "individual psixologiya" g'oyalariga murojaat qiladi. Bu tabiiy hodisadek tuyuladi, chunki freydzizm K.Yasrers, M.Xaydegger va J.P.Sartrning ekzistensial falsafasining shakllanishiga katta ta'sir ko'rsatgan. Jumladan, inson "to'liqsizligi", "ijtimoiy intilish" va nevrasteniya masalalarini hal etishda yagona nazariy pozitsiyani ilg'ash va anglash mumkin.

Hayotning ilohiy loyihasi, insonning shaxsiy falsafasi A.Adler fikriga ko'ra, oxirgi maqsadga erishish uchun intilishida, shaxsning mohiyatiy kuchlarining ochilishida namoyon bo'ladi. Lekin inson faoliyatini aniqlab beruvchi ana shu maqsadning o'zi nima? A.Adler mazkur masala bo'yicha ko'p vaqt bir qarorga kelolmaydi. Dastlab olim inson faoliyatining oxirgi maqsadi sifatida "hukmronlikka intilish"ni oladi. "Hukmronlikka intilish" shaxsning "to'liqsizlik hissi"dagi "g'ayri o'rnini qoplash" rolini o'ynaydi. Keyinchalik A.Adler "hukmronlikka intilish"ni "ustunlikka intilish" bilan almashtiradi. "Ustunlikka intilish"ni shaxsning ma'naviy-ruhiy rivoji, maorifi, ijtimoiy tan olinishi, mavqei, iqtisodiy yetakchiligi, qudratligi kabi ijtimoiy jihatlar bilan bog'laydi. A.Adlerning asarlarida insonning so'nggi maqsadi "shaxs kamoli"ga etish uchun intilishdan iborat ekanligi haqidagi fikrlar ham uchraydi.

O'zining so'nggi asarlarida A.Adler insonning oxirgi maqsadini tushunishda yangi fikrni ilgari suradi: "ustunlikka intilish" orqali "hukmronlikka intilish"dan va, nihoyat, umumiy g'oyaga keladi, bu "komillikka intilish" bo'ladi. "Yetuklikka intilish" shaxsning yakunini, yaxlitligini, umumiylikini bildiradi. "Yetuklikka intilish" inson hayotining mohiyatiy qismini tashkil qiladi. U inson ruhiy rivojidagi sodir bo'layotgan ichki jarayonlar haqida, ilg'or tadrijiy o'zgarishlar haqida guvohlik beradi. Shu

ma'nodagi intilish, A.Adler ta'kidiga ko'ra, tug'ma xususiyatga ega. Bu intilish – ichki mohiyat, ya'ni o'z-o'zini namoyon qilishdir, shaxs rivojining eng yuqori cho'qqisi bo'lgan “o'zlikka” intilishdir. Bunday g'oyalar yungcha “individuatsiya” va “o'zlik” kabi ta'limotida ham uchraydi. Biroq, K.Yungdan farqli ravishda (unda “o'zlik” xudoning timsolidir – G.R.), A.Adlerning “o'zligi” diniy jihatdan xoli bo'ladi.

A.Adlerning ta'kidiga ko'ra, “komillikka intilish” ichki harakatni bildiradi. Bu harakat shaxsning ijtimoiylashuv jarayonida yakuniylikka va yaxlitlikka olib keladi. Agar “hukmronlikka intilish” asosida nitsshecha kuchli inson tug'lsa, yungcha “individuatsiya” jarayonida insonni xudo bilan qo'shilishi sodir bo'lsa (ya'ni xudo insonga aylanadi va aksincha, inson – xudoga), adlercha “komillikka intilish”da inson xudo ham bo'lmaydi, kuchli shaxs ham bo'lmaydi. U yakunlangan insonga aylanadi, I.Kant iborasi bilan aytganda, “o'z-o'zi uchun oxirgi maqsad”ga erishadi. A.Adler tomonidan “komillikka intilish” “psixologik arxetip” sifatida xarakterlanadi, usiz “hayot har qanday mazmunni yo'qotadi”, bu intilish “individ, butun insoniyatning hayotiy muammolarini yechadi va tadrijiy o'zgarishlarini ko'rsatadi”.

Insonning oxirgi maqsadini adlercha tushunish Z.Freydning yakka-shaxsiy lazzatlarining inson ma'naviy rivojidagi yetakchi roli haqidagi qarashlariga zid keladi. Insondagi tug'ma “komillikka intilish” mavjudligini tan oluvchi nazariyotchilar fikrini tanqid qilib, insonni yuksaltiruvchi bunday intilishlar haqiqatdan ham mavjud bo'lsa, yaxshi bo'lar edi, deydi Z.Freyd. “Lekin men shaxsan bunday ichki intilishning borligiga ishonmayman va bu yoqimli sarobni ayamayman”. Lekin A.Adler va Z.Freyd ta'limotlarining zidligiga qaramasdan, ajoyib dalil ko'zga tashlanadi: A.Adler tomonidan “komillikka intilish” haqidagi g'oya XX asrning 20–30-yillari boshlarida aytilgan, Z.Freyd ham aynan shu davrda mazkur masala bo'yicha o'z qarashlarini qayta ko'rib chiqadi. Olim “Bir sarob kelajagi” nomli asarida shunday yozaadi: “bu dunyodagi hayot yuqori maqsadga xizmat qiladi, lekin bu maqsadni yechish oson emas, har qanday ehtimolga qarshi, u insonning mukammallikka intilishiga borib taqaladi”. Shun-

day qilib, mazkur masalada “individual psixologiya” va ruhiyat tahlili o’rtasidagi farq muayyan darajada uyg’unlashadi. Vaholanki, A.Adlerning “individual psixologiya”sining vazifasi ruhiyat tahlilidan keskin farq qiladi. Z.Freyd inson ruhiyatidagi ongsiz va ongli ziddiyatlarning mavjudligiga o’z diqqatini qaratadi. A.Adler esa insonning oxirgi maqsadiga hamma e’tiborini beradi; Z.Freyd “Men” va “U” o’rtasidagi nizoli vaziyatlarni sharhlashga intiladi, A.Adler insonning “o’zlikka” intilishida hayotiy yakka-shaxsiy loyiha bilan ijtimoiy cheklovlar o’rtasidagi ziddiyatga diqqatini qaratadi. Umuman olganda, bu ikki ta’limotda jamiyat va shaxs, inson va madaniyat o’rtasidagi uzulishga e’tibor beriladi. Yagona farq shundaki, A.Adler nazariyasida ijtimoiy dunyo bevosita inson borlig’iga singdirilgan, Z.Freydning ruhiyat tahlili nazariyasida esa u “Yuqori-Men”ning ma’naviy dunyosi orqali bilvosita insonning ruhiy hayotiga ta’sir qiladi. Lekin bundan shaxs va jamiyat o’rtasidagi o’zaro munosabatlarning umumiy manzarasi deyarli o’zgaraydi. Zotan, yungcha “tahliliy psixologiya” bilan freydcha ruhiyat tahlili o’rtasida qisman farqlar bo’lgani kabi, A.Adler bilan Z.Freyd qarashlari o’rtasida ham qarama-qarshilik uchraydi. Shunisi qiziqki, Z.Freyd adlercha va yungcha ta’limotlarga baho berib, ruhiyat tahliliga A.Adlerning qarashlari yaqinroq ekanligini ta’kidlaydi. “Mutlaq yolg’on, – deb yozadi olim, – lekin tuzilishi jihatdan izchillikka ega. Shunday bo’lsa ham intilish haqidagi ta’limotga asoslangan”.

Shu bilan birga, “individual psixologiya”da ijobiy jihat mavjud, bu uni freydcha ta’limotdan to’g’ri ma’noda ajratib turadi. Bu – inson hayotining faollik tamoyilini ta’kidlashdir. Shu o’rinda, diqqatni nafaqat faollikka, balki insonning o’z-o’zini faollashtirishga qaratishdan iborat bo’lishi kerak. A.Adler asablarni davolash amaliyoti va nazariy tadqiqotlarida shu tamoyilga amal qiladi. Olim davolash usullarida mijozni o’z kasalligini yo’qotishdagi faol o’zining ishtirokiga asoslanadi. Shifokor bemorning ichki hayotiy yo’lini intuitiv holda ochib berishi mumkin, lekin butunlay sog’ayish bemorning o’zining qo’lida bo’ladi, shu orqali o’z xulqini o’zgartirib boradi. Ham nazariy, ham amaliy jihatdan A.Adler insonni o’z hayotining

falsafiy-tarixiy ijodkori sifatida ko'radi, u o'z ichki kuchlarini rivojlantiruvchi, shaxs sifatida kamol topuvchi o'ziga xoslik orqali namoyon bo'ladi. Har bir shaxs olim uchun – inson borlig'ining betakrorligidir, “o'zligi”ning ijodkor yaratuvchisidir: “inson, shunday qilib, ham musavvir, ham suratdir. U – o'z shaxsiy hayotini musavviridir, lekin rassom sifatida u ishchi ham emas, xato qiluvchi ham emas, shaxs ham emas, u to'liq holda aql va tanani tushunmaydi ham; u ojiz, xatolarga moyil, noqis insoniy mavjudotdir”. Lekin shu ojizlik ma'lum ma'noda uning qudratiga aylanadi: A.Adlnerning to'liq ta'kidiga ko'ra, inson noqisligini to'liq anglashi “komillikka intilishi” orqali uning o'rni qoplanadi. Bu insoniy mavjudlikning oxirgi maqsadi – “o'zlikka” olib keladi, har bir shaxs o'zini o'zi yaratadi.

Bunday qarashlar inson madaniyati ta'limotini bir muncha to'ldirsa ham, ammo inson, uning kamoloti muammosi hamisha (ko'p hollarda) ochiq qolaveradi. Alfred A.Adlnerning bu boradagi qarashlari ummondan bir tomchi, ya'ni kishilik jamiyati masalalari hamisha, har doim olimlarimiz tomonidan o'rganiladigan soha bo'lib kelaveradi.

Neofreydizmning yana bir vakili K.G.K.Yung (1875-1961) Z.Freyd ta'limotini boshqacha yo'nalishda rivojlantirdi. K.Yung o'zining “Psixologik tiplar” nomli asarida inson ongi va ongsizlikka mansub bo'lgan masalalarni falsafa tarixi, she'riyat, diniy, madaniy yodgorliklar yordamida ko'rib chiqdi, ularni yangicha talqin qilishga harakat qildi. Bu asar K.Yungning nihoyatda chuqur qomusiy bilimga egaligini namoyon qildi. Uning ruhiyat tahlili falsafiy mulohazalar va falsafiy dunyoqarash darajasiga ko'tarilganligini yaqqol ko'rsatdi.

Falsafa tarixidagi ilk bor sxolastik oqimlarni tahlil qilib, ikki xristian ilohiyotchisi psixologik holatini ochib berdi. Birinchi tip bu o'rta asr xristian dinining mashhur apologetlaridan biri – Tertulliandir. Ikkinchi tip – o'sha davrning yana bir mashhur vakili Eriugendir. K.Yungning ta'kidicha, Tertullian o'zining nihoyatda yuqori darajada rivojlangan intellektual bilimidan voz kechib, uni ichki ilohiy hissiyotga almashtirdi. Eriugen esa, o'z

intellektual bilimidan voz kechmadi, lekin o'zining jinsiy a'zosini olib tashlab, hirsiy hissiyotdan butunlay voz kechdi.

K.Yung bu ikki ruhiy holatni yagona libidoning har xil shakllaridir, ularni bir-biriga qarama-qarshi qo'yish noto'g'ri deb hisoblaydi. K.Yungning bu fikri libidoni tushunishda Z.Freydga nisbatan kengroq va chuqurroq qarashga ega bo'lganligini ko'rsatadi. Z.Freydning ta'limotida "Oliy Men" ota-onaga bo'lgan munosabat bilan aynanlashtirilgan. K.Yung esa libidoni faqat hirs bilan cheklamasdan, ruhiy energiya sifatida oladi. Ruhiy energiyani koinot miqyosidagi energiya deb hisoblaydi. Butun koinotni qamrab oluvchi bu energiya hayotiy jo'shqinlik, tiriklik jarayonidir. Bu fikrlarni asoslash uchun K.Yung qadimgi Hind falsafasiga, Veda va Bxagavat Gitalarga murojaat qildi. K.Yung butun olamni birlashtiruvchi timsol, ramz, belgi sifatida Braxmanni oldi. Hayotiy kuch, jo'shqinlikni Braxmandagi ruhiy energiya tashkil etadi. Bu energiyadan butun borliq – yulduzlar, sayyoralar, o'simliklar, hayvonot va insonlar yaratilgandir. Agar tabiatda bu energiya ongsiz bo'lsa, inson ongida bu energiya o'z-o'zini anglash darajasigacha ko'tariladi. Lekin bu darajaga hamma ham yetisha olmaydi. Buning uchun K.Yung fikricha, inson o'zining ichki olamiga kira olishi kerakdir. Bunday kirish uchun inson o'zining yashirib yotgan hissiyotlarini boshqara olishi lozim. Inson o'zining "Men" idan voz kechishi lozim. Faqat shu tariqadagina o'zining chegaralangan tafakkuri zanjirlarini parchalab, o'z ongini ilohiy ong bilan, Braxman ongi bilan birlashtira oladi. Buning natijasida inson ongi cheksiz kengayadi. Butun borliqqa ongi bilan qo'shiladi. Bizga ongsiz bo'lib tuyulgan borliqda qalb ko'zi uchun Braxmanning oltinsimon nur-quyoshi ko'rinadi. "Braxman – bu Prana ham, – deb yozadi K.Yung, – ya'ni hayot nafasi va koinotning hayot tamoyili; xuddi shunday Braxman, bu – "Vayn" – ya'ni shamoldir. Insonda ham, Quyoshda ham bu Braxman yagonadir". "Haqiqiy Braxmanning qiyofasi oltinsimon nur-quyosh bilan qoplangan. Oh, Pushan, Savitri, Quyosh, bizga haqiqatni namoyon qil!".

K.Yungning fikricha, inson kuchi ham Braxmandan kelib chiqadi. Harakatchan ijodiy libido kuchini Braxmanning cheksiz

va son-sanoqsiz shakllari tashkil etadi. Koinotdagi va insondagi hayotiy kuch, K.Yung fikricha, energiyadir. Bu kuchda quyi va yuqori, issiq va sovuq kabi ziddiyatlar bo'lganidek, libidoda ham ziddiyatlar mavjud. Libidodagi ziddiyatlarni tahlil qilib, K.Yung bu hol Braxmanda ham mavjudligini ko'rsatadi. Borliqning asoschisi bo'lgan Dunyoviy Ong o'zining ikki qarama-qarshi boshlang'ichga ajratadi, bular manas – aql va “vac” – so'zdir. Z.Freyd o'zining “Men va u” asarida ham aql va so'z o'rtasidagi ziddiyatni ochib berdi. Aql ongning eng yuzadagi o'z-o'zini anglovchi qatlami bo'lsa, so'z esa aqlni ongsizlik bilan bog'lovchi vositadir. So'z orqali ongsiz shakl ongli shaklga aylanadi. Bu jarayonni Z.Freyd inson ruhiyati misolida ko'rsatgan bo'lsa, K.Yung aynan shu jarayonni butun borliq, koinot miqyosida tatbiq etadi. Shunday qilib, K.Yung Z.Freyd fikrlarini umumlishtirib, koinot miqyosida talqin qiladi. Insonning ichki olami butun jahonni o'ziga qamrab olishini hamda jahondagi barcha jarayonlar insonning ichki olamida ham davom etishini ko'rsata oldi. K.Yung libido tushunchasini A.Bergsonning hayotiy jo'shqinlik, davomiylik tushunchasi bilan hamohang, hamnafas ekanligini isbotlab berdi.

Libido jismoniy kuch sifatida xilma-xil shakllarda namoyon bo'ladi. Bu shakllar afsonalarda obrazlar orqali ifoda etiladi. Bu obrazlar bir-biriga bog'lanib ketib, yagona hayotiy oqimni tashkil etadi. Anri Bergson ham o'z falsafasida o'xshash fikrlarni keltirib, bu oqimni “hayotiy jo'shqinlik”, deb atagan edi. K.Yungning fikricha, ana shu hayotiy jo'shqinlikka ijodkorlik kuchi xosdir. Libido inson taqdirini ham aniqlaydi. K.Yungning ta'kidicha, dunyoviy tartib libido tushunchasi bilan aniqlanadi. Bu dunyoviy tartib koinotdagi yulduzlar va sayyoralarni boshqaradi va bu yuqori energiyadan quyi darajadagi energiya holatiga o'tish jarayonidir. Shunday qilib, K.Yung fikricha, libido ruhiy energiya orqali ifoda etiladi va olamdagi umumiy tartib yo'nalishini bildiradi. Bu tartib yunonlarda “nous, logos”, xitoylarda “dao” tushunchasi orqali berilgan.

K.Yung libidoni axloqiy qonun, deb ham ataydi. Inson o'z tabiatiga monand yashar ekan, u o'zining ichki axloqiga binoan

yashaydi. Insonning tabiati hech qachon axloqiy inkor etmagan, aksincha, u bilan mutanosiblikda kun kechirgan. Libido tushunchasi insonning ichki axloq qonuniyatlariga zid kelmaydi. K.Yung fikricha, “yuksak hayotiy yutuqlarga insonning xudbinligi orqali erishilmagan, zotan xudbinlik hech qachon hayotning yuqori pog‘onasiga olib chiqmaydi”. Xuddi shunday yakka insonning o‘z-o‘zini rivojlantirishi ham uni hayotning yuqori pog‘onasiga ko‘tara olmaydi. Bunga sabab insondagi ijtimoiy xususiyat kuchliligidadir. Demak, hayotiy yuksaklikka erishish libido qonuniyatlari orqali yuz beradi. Jumladan, K.Yung o‘z xulosalarini qadimgi Xitoy falsafasidagi “dao” haqidagi manbalar bilan va qadimgi Hindistondagi ilohiy kitoblardan keltirilgan ilovalar bilan asoslaydi. Umuman olganda, uning psixologik holatlarga bag‘ishlangan tadqiqoti butun jahon falsafasini ruhiy jihatdan bog‘lash mumkinligini isbotlab berishga qaratilgan. Nafaqat falsafaning, balki insonning ruhiy olami hamda butun borliqning ruhiy olami yagonaligini ham yaqqol namoyon etdi

E.Frommning muhabbat haqidagi qarashlari. Erix E.Fromm psixoanaliz ta‘limotini rivojlantirishda ustozining faqat biologik va hirsiy uslubini olmay, balki ijtimoiy dalillarga asoslanishga ham harakat qildi. E.Fromm ta‘limotida dinning kelib chiqishi sabablari Z.Freyd fikridan o‘zgacha, ko‘proq inson ongida yotgan tabiiy ofatlar oldidagi qo‘rquv va xudoga nisbatan bo‘lgan muhabbat va hayiqish tuyg‘ulariga asoslandi. Bu g‘oyalar E. Frommning “Iso aqidasi” nomli asarida aks etgan. Bu asarda, jumladan, E.Fromm xristian dini kelib chiqishining ijtimoiy sabablarini ochishga harakat qilgan. Xudo, olim fikricha, hokimiyatning manfaatlarini himoya qiladi, ikkinchi tomondan, ezilgan xalqning tarafida bo‘lgan ilohiy kuch sifatida tasvirlanadi. Hukmronlar va xalq o‘rtasidagi ziddiyatlarni kelishtirish vazifasini olganligi uchun ilk xristianlik g‘oyasini taqdirlash shunday hal bo‘ldi. Isoga sig‘inishning sabablaridan biri, deydi E.Fromm, inson qiyofasida ezilgan xalqning taskin topishidir. Shuningdek, E. Fromm “Inson joni” degan asarida inson ruhiyatidagi mehr-muhabbat tuyg‘usiga katta e‘tibor berdi. U muhabbatni bir necha tupga ajratadi: 1) Ota-onaning farzandiga bo‘lgan mehri. Bu

his-tuyg'u manfaatdorlikdan xoli bo'lib, beg'arazdir. 2) Erkak va ayolning bir-biriga bo'lgan mehri. E.Fromm bu mehrni o'tkinchi deb hisoblaydi. Bunda hirsiy intilishlar katta ahamiyatga ega. 3) Xudoga bo'lgan muhabbat. Bu muhabbatni dindorlarga xos, deb hisoblaydi. Uni onalik mehri o'xshatadi.

E.Fromm ota mehridan ona mehrini ajratadi. Ota o'z farzandlariga bir xilda munosabatda bo'lmaydi. U ko'pincha o'ziga o'xshashroq itoatkor farzandiga muhabbatini beradi. Ona mehrini esa Quyosh nuriga o'xshatadi. U barcha farzandlariga barobardir. Quyosh Yer-u zaminni qanday isitsa, hayot ato etsa, ona ham barcha bolalaridan bir xilda iliq onalik mehrini ayamaydi. Ota mehri oydek ravshan, lekin sovuq bo'lsa, ona mehri Quyoshdek issiq va hayotbaxshdir. Onalik mehri yana beg'arazlik xosdir, deydi E.Fromm. U ona farzandlarini qaysi biri ko'proq moddiy foyda keltirgani uchun emas, balki har bir bolasining barcha kamchiliklari bilan yaxshi ko'radi.

E.Frommning fikri bo'yicha, XX asr jamiyatida insonning begonalashishi masalasi asosiy masalaga aylanib qoldi. Buning asosiy sabablaridan biri, olimning fikricha, insonlar o'rtasidagi mehrning yo'qolishi va uning o'rnini moddiy manfaat egallashidir. Bunday jamiyatda inson o'z -qimmatini yo'qotib, qandaydir napsaga, mulkka aylanib qoladi. Masalan, oilada mulk munosabatlari yaqqol ko'rinadi. E.Frommning fikricha, ibtidoiy davrdan boshlab erkaklar ayollarga nisbatan mulkchilik munosabatida bo'lishgan. Natijada, ayolning his-tuyg'ulari, epkinligi poymol bo'lgan. Hozirgi jamiyatga kelib, bunday munosabat faqat ayollarga emas, balki barcha odamlarga ham mulk sifatida qarash, ularning qadr-qimmatini faqat oilada yoki xizmatda keltiradigan foydasi orqali belgilash odat tusiga kirib qolgan. Natijada, deydi E.Fromm, insonning ichki olamidagi his-tuyg'ulari umuman e'tiborga olinmay qo'yildi. Altruistik munosabat o'pnini egoizm egallamoqda. Lekin egoizm, deydi E.Fromm, inson tabiatidagi tuban hirsiy his-tuyg'ularni qanoatlantiradi. Natijada, egoizm tushkunlik holatiga va hayotga bo'lgan qiziqishning yo'qolishiga olib keladi. Hayotga qiziqish, undan hayratish hissi yo'qolar ekan, insonning ongi ostida o'limga intilish (tanatos kuchi) zo'rayadi. Natijada, hozirgi

rivojlangan jamiyatimizda o'zini o'ldirish hollari ko'paymoqda. Bunday salbiy ruhiy kuchlarni E.Fromm neofiliya, deb ataydi. O'limga, o'lik shakllarga qiziqqan shaxslarni esa neofil, deb ataydi. Bunday holatdan chiqish yo'li, E.Frommning fikricha, jamiyatdagi insonlarning bir-biriga bo'lgan mehr-oqibatning yuksalishi – altruizm hissiyotining kuchayib borishdadir.

Altruist odam doim optimist bo'ladi. U hayotga qiziquvchan, xushfe'l, hayratlanish qobiliyatini yo'qotmagan shaxsdir. Bunday odamlarning ichki ruhiy holati faqat ijobiy bo'lib, har qanday qiyinchiliklarga dosh berishga qodirdir. Jamiyatning inqiroz holatlarida bunday shaxslar odamlarga dalda berib, ruhiy ko'tarinkilik holatini jamiyatda ko'paytiradilar. Bunday shaxslarni E.Fromm jamiyat taraqqiyotini harakatlantiruvchi kuchi, deydi.

E.Fromm va Z.Freyd ta'limotlarini solishtirar ekanmiz, freydizmni qanchalar o'zgarganini ko'rishimiz mumkin. Z.Freyd ta'limotida inson ruhiyatidagi asosiy kuch – bu buzg'unchilikka intilish kuchidir. Bu kuchning asosi "libido", ya'ni ong ostida yashiringan, jamiyat tomonidan taqiqlangan, inestual (qon aralashishi) his-tuyg'ularidir. Z.Freyd insonning hirsiiy, jinsiiy tomoniga, xislatlariga ko'proq e'tibor berib, ularni inson tabiatida asosiy kuch, deb hisoblaydi. Uning shogirdi E.Fromm esa, bunday qarashni tanqid qilib, inson ruhiy olamida jinsiiy aloqalar bilan bir qatorda, ezgu his-tuyg'ularning ahamiyati nihoyatda katta, deb hisoblaydi. U inson tabiatidagi beg'araz mehr-tuyg'uni hayotga intilish bilan bog'laydi. Buni nafaqat madaniyat tomonidan berilgan, balki insonning botinida mavjud bo'lgan eng kuchli tuyg'u, degan xulosaga keladi.

O'z-o'zini tekshirish uchun savollar:

1. Psixoanalizda ong, ongosti masalalarini qo'yilishi?
2. Insondagi ongsizlik muammosi?
3. Inson – arxetip va o'ziga xos mavjudot?
4. Neofreydizmning falsafiy mazmuni nimada?
5. Erix Frommning ijtimoiy-tarixiy ta'limotining mohiyati nimada?
6. Neofreydizm ta'limotining keyingi falsafiy fikr taraqqiyotiga ta'siri qanday?

15-mavzu. Inson haqidagi diniy ta'limotlar

Reja:

1. Insonning diniy talqini.
2. Neotomistik antropologiya.
3. Inson haqidagi protestant ta'limot.
4. E'tiqod va bilim munosabati.
5. Inson haqidagi diniy ta'limotlarning hozirgi ahamiyati va taqdiri.

Tayanch iboralar: *neotomizm, insonning diniy talqini, neotomistik antropologiya, inson haqidagi protestant ta'limot, kreotonizm.*

Neotomizm – katolitsizmdagi eng nufuzli falsafiy maktab. O'rta asr faylasufi va teologi Foma Akvinskiyning e'tiqod va aql uyg'unligi mavjudligi haqidagi g'oyasiga asoslanadi. Diniy dunyoqarashni fan yutuqlaridan foydalanib mustahkamlash maqsadida, cherkov tomizmini qo'llab-quvvatlaydi va 1879-yilda Rim papasi Lev III uni katolik dini asoslarini talqin qiluvchi yagona falsafiy oqim sifatida e'tirof etadi. Natijada, neotomizm butun dunyoda rasmiy katolik falsafiy yo'nalish sifatida keng yoyiladi.

E.Jilson, J.Mariten kabi fransuz faylasuflari neotomizmning yirik vakillari hisoblanadi. Neotomizmning mazmuni tomizm falsafasini zamonaviy fan yutuqlari, ijtimoiy va ma'naviy hayotga tatbiq etishdan iborat. Neotomizmning asosiy g'oyasi aql va e'tiqod, fan va dinning uyg'unligini e'tirof etishdir.

Neotomizm vakillarining fikricha, haqiqiy falsafa ratsionalizm va irratsionalizmdan voz kechib, olamni anglashning turli usul va uslublari sintezidan iborat bo'lishi lozim. Ammo haqiqat manbai xudoga e'tiqod bo'lib, u aqldan yuqoridir. Neotomizm ta'limotida nafaqat xudo, balki alohida shaxs ham ulug'lanadi. Shu sababli zamonaviy tomizm antropologik yo'nalishdagi falsafiy qarashlarni o'zida mujassamlashtirgan.

Neotomizm vakili bo'lgan J.Mariten fikricha, shaxs tabiatda oliyjanob va mukammalroqdir. Neotomizm ta'limotiga ko'ra, shaxs passiv mavjudot bo'lmasdan, aksincha faoldir. U erkin bo'lib dunyoga keladi, harakat qilib o'zini rivojlantiradi. Shaxs roliga neotomizm falsafasi katta e'tibor bergani sababli, inson mavjudligining "ekzistensiya"si mazkur falsafaning asosiy kategoriyasi hisoblanadi.

Neotomizm ta'limoti bo'yicha, xudo insonni yaratilishida birinchi turktki, sababchidir, xolos. Xudo insonning dastlabki "loyiha"sini yaratgan va o'zi yaratgan bu "loyiha"ga faollik, erkin harakat, o'z-o'zini rivojlantirish impulsini ato etgan. Shu sababli inson o'z imkoniyatlaridan mustaqil foydalanib, o'zini bunyod etadi, rivojlantirib, boy ma'naviyatli shaxs bo'lish asnosida xudo tomonidan bunyod etilgan "kosmos"ga monand "mikrokosmos"ni yaratib, ilohiy yaratuvchanlik faoliyatini nihoyasiga yetkazadi.

Neotomizm jamiyatda mulkiy tabaqalanish, nikoh, oila, maorif, madaniyatga oid muammolarni o'rganuvchi ijtimoiy ilohiyotchilikka ham katta e'tibor beradi. Xristianlik tomonidan "buyuk ijtimoiy umid" sifatida talqin etiladigan siyosiy ilohiyotchilik ham neotomizmning muhim sohasi hisoblanadi. Neotomizmning "inqilob teologiyasi", "ozodlik teologiyasi" va "taraqqiyot teologiyasi"ga oid talqinlari mavjud.

Neotomistlar ruhiy, ilohiy birinchi ibtido deb tushuniladigan "sof borliq"ni oliy reallik deb biladilar. Moddiy olam ikkilamchi va xosila, deb e'lon qilinadi. Diniy aqidalarning ratsional isboti uchun neotomistlar soxtalashtirilgan aristotelcha shakl va materiya, potensiya va akt (imkoniyat va voqelik), mavjudlik va mohiyat kategoriyalaridan foydalanadilar.

Neotomistik nazariyalarining natijasi xudoni borliqning bosh sababchisi va barcha falsafiy kategoriyalarning bosh asosi, deb e'tirof qilishdir. Hozirgi zamon tabiiy-ilmiy nazariyalarni diniy talqin qilish neotomizmnda katta o'rin tutadi. Umuman, neotomizm falsafasi juda serqirra tizimdir. U metafizikadan iborat bo'lib, ontologiya, gnoseologiya va naturfalsafa uning asosiy qismlaridir.

O'z muammosi va atamalari jihatidan neotomistik metafizika o'rta asr tomizmidan ancha farq qiladi. Unda Foma Akvinskiy ta'limotining asosiy elementlari (din va aqlning uyg'unlashish tamoyili va boshqalar) XVIII–XIX asrlardagi falsafiy tizimlarining (I.Kant, Shelling, Gegel va boshqalar) ayrim qoidalari bilan eklektik tarzda birlashtirilgan. Neotomizmning nuqtayi nazari-cha, tarixiy jarayon har bir individning xatti-harakatini oldin-dan belgilab qo'yadigan g'ayri tabiiy transsendent kuchlarga bog'liq.

1889-yilda Oliy falsafa instituti tashkil etildi (Luven, Belgiya). Bu institut hozir ham axolining ko'pchiligi katolik diniga e'tiqod qiluvchi mamlakatlarda (Fransiya, Italiya, Germaniya, AQSH, Lotin Amerikasi) keng tarqalgan neotomizmning markazidir. J.Mariten, E.Jilson (Fransiya), de Reymeker (Belgiya), Lots, de Friz (Germaniya), Vetter (Avstriya), Boxenskiy va boshqalar neotomizm vakillaridirlar.

Jak Mariten – fransuz katolik faylasufi, neotomizmning taniqli namoyandasi. 1945–1948-yillarda Vatikanda fransuz elchisi bo'lgan. So'nggi yillarda Prinston universitetida (AQSH) o'qituvchi bo'lib ishlagan. Asoiy asarlari: “San'at va sholastika” (1920), “Antimodern” (1922).

Dastlab J.Maritenning qarashlari Anri Bergson falsafasiga va vitalizm g'oyalari- ga yaqin edi. 1906-yildan J.Mariten uzil-kesil ravishda katolik falsafasi pozitsiyalariga o'tadi. Uning fikricha, fan, metafizika va mistika – mustaqil, bir-birini to'ldiruvchi bilim shakllaridir. J.Maritenning ko'p asarlarida psixologiya, sotsiologiya, estetika, axloq va pedagogika muammolari ortodoks tomizm nuqtayi nazaridan yoritiladi.

Teyyar de Sharden (1881–1955) – iezuitlar (yazitlar) ordeni a'zosi; u taraqqiyot bilan barobar yurishga intiluvchi, zamonaviy an'analar ruhida kurashchan katolik tashkilotning a'zosi bo'lib, nafaqat diniy, balki tabiiy-ilmiy ma'lumotga ega bo'lgan. Paleontolog olim, sinantrop qatnashchisi sifatida Teyyar butun jahonga mashhur bo'lib ketgan. Ammo Teyyarning falsafiy g'oyalari haqida uning o'limiga qadar juda kam ma'lumot bo'lgan. Faqat transformizmning (antimaterialistik variantda) himoyasiga atal-

gan, chegaralangan va tor doiradagi muxlislar soniga ega bo'lgan maxsus ilmiy jurnallarda chop etilgan, va hali chiqmagan asarlarining rotatorda ko'paytirilgan ba'zi qismlari, va nihoyat Le Rua o'z ma'ruzalarida bu asarlarni snoska qilib keltirganligini aytmasak, Teyyar falsafiy dunyoqarashi haqida yetarlicha tasavvur beradigan ishining o'zi yo'q edi. Har holda, uning qarashlari orden boshqaruviga va hatto katolik cherkov boshqaruviga yoqmaganligi va falsafiy masalalar bo'yicha og'zaki yoki yozma ravishda chiqishga man etilganligini uchun ham e'tiborga loyiq hisoblanadi. Teyyar ko'p yillar davomida yuqoridagilarga "xush kelmay qolganligi" sababli Fransiya tashqarisida yashashga majbur bo'lgan.

Teyyarning o'ziga xos dunyoqarashi shakllanishida Bergson qarashlari katta ta'sir o'tkazgan. Teyyar uni tomizmdan ustun qo'ygan, vaholanki, bu falsafa orden yazitlari uchun majburiy hisoblangan. 20-yillarda rivojlanib borgan Le Rua bilan yaqin aloqalar bergsonchilikni chuqurlashtirishga yordam bergan; Teyyarning o'zi bu borada: "Bergsonni, "qandaydir muqaddas ruhoni"ni o'qigandek bo'ldim" deb aytadi. (63,9). Teyyar falsafasida 20 yillarda ingliz faylasuflari K.L.Morgan va S.A.Aleksander tomonlaridan rivojlantirilgan "emerdjent evolyusiyasi" konsepsiyasi ham katta ta'sir o'tkazgan. Ammo bu konsepsiyalarning barchasi Teyyar tomonidan original sintezda qayta ishlab chiqiladi va uning konsepsiyasi ko'p jihatdan bergsonchilikdan va emergentlikdan farqlanadi, ammo ayni vaqtda u bilan genetik aloqadorlikka ega bo'lgan.

Yaqqol namoyon bo'luvchi evolyutsionizm va tarixiylik – Teyyar dunyoqarashining xarakterli jihati hisoblanadi. Uning fikricha, evolyusiyasi hozirgi zamonda na gipoteza va na nazariya deb hisoblanmaydi. "Bundan ko'prog'i bo'lishi mumkin emas: u asosiy shart, unga barcha nazariyalar, gipotezalar, tizimlar bo'ysunishi va uni qoniqtirishi lozim, agarda chinakam aqlga asoslangan va haqiqiy bo'lishni istasa. "Nur barcha dalillarni ochib qo'yadi, chiziqlar birlashishi lozim bo'lgan egri chiziqdan iborat – evolyutsiya", deb aytadi Teyyar (51,215.) Uning fikricha, evolyutsionizm nafaqat biologiyada, balki fizika, kosmologiya, sosiologiya-

da mustahkam ildiz otib ulgurgan. Hozirda gap rivojlanishni tan olish yoki inkor etish haqida bormayapti, balki uning harakatlan-tiruvchi kuchlari, xarakteri va yo'nalishi masalasi o'ylantiryapti. Bu savollarga javob berishda Teyyar zamonaviy fan yutuqlariga tayanishga harakat qiladi. Bunda Bersondan farqli u irratsionalist emas, va aynan tushunchalarga asoslangan dunyoqarash, aslo intuisiya emas, u universal evolyutsiya yoki kosmogenez mohiyatini ochishga imkon beradi.

Teyyar de Shardenning noosfera to'g'risidagi ta'limoti tirik narsalar bilan notirik materiya evolyutsiyasi o'rtasida mustahkam aloqa borligini ko'rsatib, bizning olam va unda odamning o'rni to'g'risidagi qarashlarimizni yangi yuqori bosqichga ko'tardi. U ta'limot asosida rivojlangan hozirgi zamon astrofizika fani Yer satxi shakllana boshlaganini 6-6,5 milliard yil, deb isbotlamoqda. Umuman moddiy olam yaxlit bir butun bo'lib, u o'z-o'zidan doimo harakatda, bir holatdan boshqa bir holatga o'tish va rivojlanish jarayonidadir. Olam moddiy jihatdan bir butun bo'lib, uni quyidagi misollar isbotlaydi: 1) koinotdagi barcha yulduzlar quyoshimiz kabi dumaloq va muayyan sistemadan iborat.; 2) barcha jismlarga markazga intilish va markazdan qochish xosdir; 3) Yer va kosmik jismlar bir xil kimyoviy elementlardan tashkil topgan; 4) barcha kimyoviy elementlarning atom tuzilishi bir tipdagi zarrachalardan iborat; 5) Yer va koinotdagi jismlar vujudga kelish va yo'q bo'lish (boshqa shakllarga o'tish) xususiyatiga ega, ularning hammasiga harakat xosdir; 6) tirik organizmlar va notirik organizmlarning hammasi uchun in'ikos xos; 7) tirik tabiatning barchasida modda almashish jarayoni mavjud; 8) tirik organizmlarning hammasi hujayralari mayda zarralardan tashkil topgan, ularning barchasida genlar irsiyatni saqlab qolishga intiladi³⁵⁵.

Teyyar fikriga ko'ra, evolyutsiya (asta-sekin, o'z-o'zidan rivojlanish) jarayonlarini tushunib olish, ularning mexanizmlari borligini anglash uchun fanda ko'p yangi kashfiyotlar ro'y ber-

³⁵⁵ Семенова С. Паломник в будущее: Пьер Тейяр де Шарден. СПб. РХГА 2009. 672 с.

di. Materiya tuzilma (struktura)larida o'zgarishlar qanday sodir bo'ladi, qanday va nima sababdan yangi sifatlar vujudga keladi, har qanday o'z-o'zini tashkillash jarayonini harakatga keltiruvchi murvat (mexanizm) nima, degan savollarga javob olishga oydinlik kiritildi. Shu narsa ravshanroq ma'lum bo'lmoqdaki, jahon taraqqiyotining yaxlit jarayoni tasodiflar o'yini emas ekan. U muayyan yo'nalishga ega bo'lib, tashkillanish uzluksiz murakablashib borish jarayonidir. Bu koinotimizdagi obyektiv tasodiflarning xuddi shunday obyektiv zaruriyat bilan o'zaro tas'iri natijasidir. Reallik shundan iboratki, u zaruriyat tasodifiyatni umuman inkor etmaydi, balki tabiat qonunlariga muvofiqlik tarzida rivojlanish imkoniyatining salohiyatini belgilaydi.

Olam (Yer va boshqa barcha sayyoralar)dagi moddiy jismlar ilm-fanda materiya kategoriyasi bilan ifodalanadi, deb yozadi Teyyar de Sharden. Chunki materiya modda (zarra) va maydon ko'rinishiga ega bo'lib, ular doimiy harakatdagi jaryonda bir-biriga o'tib turadi. Harakat materiyaning o'z ichidagi ziddiyatlar tufayli sodir bo'ladi. Binobarin, tirik va notirik tabiat o'rtasidagi harakatda prinsipial farq yo'q, faqat ularning namoyon bo'lishidagi farqlar bizga sirli bo'lib ko'rinadi. Evolyutsion jarayonlarda Yerda Aqlning yuzaga kelishiga ham tabiiy holat deb qarash to'g'ri bo'ladi. Tirik organizmlarning hammasiga irsiyat hos bo'lib, hayvonlarda miya bilan bog'liq psixik hodisalarda va xotirada u namoyon bo'ladi. Tirik tabiatning o'zini-o'zi tashkillashini xotira rivojida anglab olish mumkin. Yerda hayot paydo bo'lishida tashqi muhitdan olgan axborot (informasiya)ni saqlash uslubini genetik xotira bo'lgan. Irsiy informatsiyalar 4 harfdan iborat tilda kodlashadi. Shuning uchun ham Planetamizdagi barcha tirik organizmlar bir xil shakldagi irsiy xotiraga egadirlar. Agar boshqa Planetalarda tirik tabiat mavjudligi aniqlansa, ularning DNK yozuvlari harflari boshqacha bo'lishi mumkin.

Taraqqiyotning keyingi bosqichlarida xotiraning yangi shakli – o'qitish va tarbiyalash vujudga keldi. "Menday qil" tamoyiliga asoslangan "ta'lim" rivojlangan hayvonlarda kooperativ uyushmalarining shakllanishiga sabab bo'ldi, ya'ni ayrim mavjudodlar

o'z fe'l-atvorlarini poda (tur) umumiy fe'l-atvoriga muvofiq moslashtirish tufayli yashab qolish imkoniga ega bo'ldilar. Boshqacha aytganda, "poda ongi" va unga individual munosabatni muvofiqlashtirish zarurati yuzaga keldi. "Poda ongi"ning xotirasida yaxshi saqlay olgan hayvonlarning yashash (oziq-ovqat topish, tashqi hujumlardan saqlanish) imkoniyatlari keng, buning aksi bo'lsa, ularning yashashi qiyinlashadi, ya'ni och qolish, boshqa hayvonlarga yem bo'lish havfi real bo'lib qoladi. Materiya harakatining muayyan bosqichida ong (aql) paydo bo'ldi. Albatta, Aql odamzod miyasi, ongi bilan bog'liq bo'lsa-da, ammo uning Yer yuzida tug'ilishi yaxlit olam jarayonlaridagi moddiy borliq o'zini o'zi tashkillashining yangi bosqichi boshlanganini, materiya o'zini o'zi anglash darajasiga ko'tarilganini anglatadi. Ya'ni, endilikda materiya va uning harakatini prinsipial ravishda boshqarish imkoniyati vujudga keldi. Yer sharoitida odamzodning fiziologik tuzilishi takomillashib bo'ldi, uning aqliy salohiyati fan va texnika taraqqiyoti yordamida yuksalib bormoqdaki, endilikda moddiy borliq – tabiatni boshqarish imkoniyati reallikka aylanmoqda. Albatta, bu imkoniyat qanday voqelik tusiga kirishi odamzod ruhiy olami va jamiyat ma'naviyatining holatiga ham bog'liq bo'lib qoladi.

Teyyar de Sharden ta'limotining markaziy nuqtalaridan biri koinotning kelib chiqishi haqidagi nazariyasidir. Koinotning tadrijiy rivojlanishi Teyyar nazarida quyidagi bosqichlarni bosib o'tadi: hayotdan oldingi davr – hayot – fikr – hayotdan yuqori turuvchi holat. Bu tadrijiy rivojlanish ilohiyotcha xususiyat bilan ajralib turadiki, oxir-oqibatda ilohiy maqsadga muvofiqlikka borib taqaladi. Tadrijiy rivojlanishning maqsadi Iso siymosini o'zida mujassamlashtiruvchi "Omega nuqtasi"dir. Shunday qilib, koinotning kelib chiqishi Isoning kelib chiqishiga tenglashtiriladi. Teyyar ta'limotiga panpsixizm xosdir. Ruhiy holat "his qilib bo'lmaydigan ko'rinishda" yashirin shaklda, "ongning changi" ko'rinishida, "kvanlar onggi" sifatida jonsiz tabiatga xosdir. Ruhiy holat hissasining ko'payishi biologik, keyin esa ijtimoiy taraqqiyot bosqichining paydo bo'lishiga olib keladi. Hayot va ong moddadan sizib o'tuvchi birlamchi ruhiy mohiyatlar bo'lib,

uning tadrijiy taraqqiyotini shart qilib qo'yadi. Ular – avval ibtioda butun tabiat bo'ylab to'kilgan "ruhiy energiya" ning namoyon bo'lishidirlar, koinotning kelib chiqishi jarayonida esa, ilohiy shaxs maqomigacha ko'tariluvchi "Xudo-Omega" dirilar.³⁵⁶

Teyyar de Sharden noosfera ta'limotini yanada rivojlantirdi. Uni aytishicha, taraqqiyot biosfera doirasi bilangina chegaralanmaydi. Sharden postulatlaridan biri shuki, dunyoda hamma narsa uzluksiz ravishda murakkablashadi va rivojlanadi. U dunyoning uzluksiz taraqqiyotining to'rt bosqichini ishlab chiqdi: a) hayotdan avval; b) hayot; v) fikr; g) hayotdan oliylik³⁵⁷. "Fikr" stadiyasi inson paydo bo'lishi bilan xarakterlanadi, u psixik va ruhiy energiyani quyuqlashtiradi, jamlaydi va noosferani yaratadi. Sharden konsepsiyasining xususiyati shundan iboratki, u ilmiy tafakkurni diniy e'tiqod bilan sintez qilishga harakat qilgan. Aynan shundan kelib chiqqan xolda to'rtinchi stadiya ("hayotdan oliylik") kelib chiqqan, unda inson ongidan oliyroq substansiya, ya'ni xudo tushunilgan. Yaratuvchi deb "Omega nuqtasi" – Gegelning absolyut haqiqat haqidagi g'oyasiga yaqin bo'lgan tushuncha e'lon qilinadi. Sharden fikricha, barcha narsalar shunchaki taraqqiy etmaydi, balki teleologik, ya'ni ma'lum bir maqsad, ideal tomon intilish orqali rivojlanadi. Shunday qilib, noosferaning teyyarcha konsepsiyasini to'liq ravishda teleologik konsepsiya deyish mumkin.

So'nggi yillarda ilgari surilgan "yangi ekologik tartib" konsepsiyasi sivilizatsiyaning o'zlikni anglash tuyg'usini shakllantirishni nazarda tutadi. Bu tuyg'u insonning tabiatga bo'lgan optimal munosabatining tayanch nuqtasi hisoblanadi. Shu munosabat bilan ekologiyaning ikki falsafiy muammosi atrofida qizg'in bahs-munozara ketmoqda. Birinchi muammo tabiatning huquqlari to'g'risidagi mulohazalarni o'zida ifodalaydi: tabiat o'z-o'zicha qimmatga egami va uning mohiyati nimada. Ikkinchi muammo

³⁵⁶ П. Тейяр де Шарден, П. Флоренский Наука и вера в диалоге. П.Тейяр де Шарден и П.Флоренский: Материалы конференции. Пиза. 10-77 декабря 2004 г. Издательство СПбГУ 2007. 287 с.

³⁵⁷ Qarang: Teyyar de Sharden. Fenomen cheloveka. AST 2012. 43-b.

ekologiya va hozirgi dunyo o'rtasidagi munosabatlarni aniqlash bilan bog'liq. Bu yerda tabiat bilan o'zaro aloqa jarayonida inson faollik, murakkablik, nochizqlik, noshaffoflik, ishonchli emaslik, oldindan aytib bo'lmaslik, tasodifiylik kabi ko'rsatkichlar bilan tavsiflanadigan (inson, iqtisodiyot, texnika tizimlariga o'xshash) ekologik tizimlar bilan to'qnash keladi. Bilishning evolyutsion nazariyasiga muvofiq, inson miyasi o'z funksiyalari, ayniqsa uning kognitiv qobiliyatlari bilan, eng avvalo, makrodunyo darajasida yuz berayotgan biologik evolyutsiya mahsuli hisoblanadi. Inson xulq-atvoriga ijtimoiy-madaniy tizimlar faoliyatining xususiyatlari ham o'z ta'sirini ko'rsatadi. Pirovardida inson ekologik tizimlarga nisbatan xatolarga yo'l qo'yadi. Bu xatolar chiziqli fikrlash, chiziqli ekstrapolyatsiya, ekologik muammolarni yechishdan o'zini olib qochishga (javobgarlikdan bo'yin tovlashga) moyillik va hokazolar bilan belgilanadi.

Mutaxassislar va keng jamoatchilik e'tiborini bioetika muammolari o'ziga tortmoqda, zero gen injeneriyasi metodlaridan foydalanish insonga ilgari unga ma'lum bo'lmagan sohalarga kirish va ularning tizginini o'z qo'lga olish imkoniyatini beradi. Bunday sohalar jumlasiga genetik kodni, irsiyatni nazorat va modifikatsiya qilish, inson aqlini maxsus tibbiy texnika yordamida boshqarish imkoniyati va hokazolar kiradi. Fan qarshisida inson shaxsiyatini modifikatsiya qilish, individning jismoniy asoslarini o'zgartirish borasidagi faoliyatning cheksiz maydoni ochildi. Ilmiy yutuqlardan g'ayriinsoniy maqsadlarda foydalanilishidan insoniyatni asrash uchun ma'naviy-axloqiy kategoriyalar birinchi o'ringa chiqayotgani ham tasodifiy bir hol emas. Ayni shu sababli ushbu bobda asosiy e'tibor molekulyar evolyutsiya hamda insonning atrof-muhit bilan o'zaro aloqasi bilan bog'liq bo'lgan genom muammolariga qaratiladi.

Hozirgi zamon biologiyasi evolyutsiya g'oyasisiz ish ko'ra olmaydi, shu sababli tarixiylik metodlari uning bilish mo'ljallari tizimidan uyg'un o'rin oladi. Fizika esa hozircha bu metodlardan ochiq foydalanmaydi. Biologiya uchun rivojlanish g'oyasi jonli tabiat qonunlariga nisbatan tatbiq etilsa (bu qonunlar hayotning vujudga kelishi bilan birga yuzaga keladi), fizika Olamda amal

qiluvchi fizik qonunlarning kelib chiqishi muammolarini so'nggi vaqtgacha umuman qo'ymagan. XX asrning so'nggi choragidagi na elementar zarralar nazariyasi kosmologiya bilan yaqin aloqada rivojlanishi natijasida, shuningdek, nomutanosib tizimlar termodinamikasi (I.Prigojin konsepsiyasi) va sinergetika yutuqlari ta'sirida fizikaga evolyusiya g'oyalari kirib keldi va ilgari vujudga kelgan fanlarning ideallari va me'yorlarida o'zgarishlar yasay boshladi.

O'z-o'zini tekshirish uchun savollar:

1. Neotomistik antropologiya, uning rivoji.
2. Inson haqidagi protestant ta'limot.
3. K.Bart qarashlarida gumanizm masalalari.
4. E'tiqod va bilim munosabati.
5. Teyar de Sharden inson fenomeni haqida.
6. Inson haqidagi diniy ta'limotlarning hozirgi kundagi ahamiyati va taqdiri.

16-mavzu. Falsafiy antropologiya

Reja:

1. Falsafiy antropologiyaning vujudga kelishi, uning nazariy asoslari.
2. Arnold Gelenning falsafiy-biologik antropologiyasi.
3. E.Rotxakker, M.Landmanning madaniy-falsafiy antropologiyasi.
4. G.E.Xenstenbergning falsafiy-diniy antropologiyasi.

Tayanch iboralar: *falsafiy antropologiyi, biologik antropologiya, diniy antropologiya, "hayot tarzi" va "atrof-muhit", madaniy antropologiyasi.*

Falsafiy antropologiya oqimi XX asrning 20-yillarida shakllanadi. U inson to'g'risidagi nazariy bilimlarni qayta ko'rib chiqish natijasida vujudga keladi. Unda inson tabiati yangi falsafiy yechimni topdi. Ikkinchi jahon urushi yillarida bu falsafiy oqim rivoji biroz sustlashdi. Bu oqim irratsional falsafiy qarashlar an'analarini davom ettirdi. Jumladan, ekzistensializm va fenomenologiya oqimlarining inson haqidagi fikrlarini biroz o'zgartirib, o'ziga xos inson falsafasini rivojlantirdi. XX asr 60-yillarining oxiri - 70-yillarining boshlaridan falsafiy antropologiya yangilandi. Bunda insonning falsafiy antropologiya nuqtayi nazaridan qaralishi, chegaralari kengaytirildi, ilmiy asosi chuqurlashtirildi. Bu oqim vakillarining fikricha, insonning tabiati tabiiylik holati chegarasidan chiqib ketadi. Hozirdagi inson mohiyatining tahlili tabiat fanlari tomonidan, ruh haqidagi fanlar hamda madaniyat haqidagi fanlar tajribalari bilan kengaytirilmoqda. Bundan tashqari, falsafiy antropologik tahlil sohasi nemis faylasuflarining "inson haqidagi fan", jismoniy antropologiya va zoopsixologiya, amerika madaniy antropologiyasi hamda ingliz ijtimoiy antropologiyasi kabi yangi oqimlar bilan boyidi.

Falsafiy antropologiya oqimining g'oyasi "hayot falsafasi"ga asoslanadi. Hayot falsafasining tamoyillari inson tabiatini "yangi" antropologik tushunishda qo'llanildi. Shuning natijasida falsafiy antropologiya asosiy fanlar qatoriga qo'shildi. Unga binoan, inson nafaqat aqlli mavjudot, unda biologik xususiyatli boshqa kuchlar ham mavjuddir. Inson "hali to'liq shakllanmagan hayvondir", "u biologik zararlidir", hayvoniy hayotga moslashmagan, shuning uchun ham ochiq tizimdir, imkoniyatlari kengdir. Bu fikrlar falsafiy antropologiyaning asosiy qoidalari va elementlarini tashkil qiladi. Hozirgi falsafiy antropologiyani tushunish uchun uning tarixiga nazar tashlash lozim. Bu oqimning asoschilari Maks Sheler, Gelmurt Plesner hisoblanadi. Ular falsafiy antropologiyaning dasturini yaratdilar. Asosiy tamoyillar, metodologik-nazariy asoslar keyinchalik yanada kengayib rivojlanib bordi, hozirgi kunda ham bu jarayon uzluksiz davom etmoqda. Shuningdek, bu oqim rivojiga o'zining salmoqli hissasini qo'shgan yana bir faylasuf A.Gelen hisoblanadi.

A.Gelenning falsafiy-biologik antropologiyasi. Inson "to'liq bo'lmagan" mavjudot sifatida. Inson hayotining ongsiz hayotiy sohasini ustunligi hamda F.Nitsshening insonni "yakunlanmagan hayvon" sifatidagi qarashi A.Gelen (1904–1976) falsafiy antropologiyasining tayanch nuqtasi bo'ldi. A.Gelen ta'limotida biologik xususiyatlar ustuvorlik qiladi. U dastlab insonning tabiiy (hayvoniy) instinktlarini, bu instinktlarning insonning hayotiy faol harakatiga ta'sirini o'rganadi. A.Gelen inson bilan hayvon o'rtasidagi farqni, ularning biologik tuzilishini solishtirish asosida ko'rsatib beradi. A.Gelen M.Shelerning hayot bilan ruh dualizmidan voz kechadi, lekin ma'naviy ruhiyatni faqat insonga xos xususiyat ekanligini tan oladi. Ma'naviyat, A.Gelen fikricha, hayotdan tashqaridagi boshlang'ich emas, balki inson tabiatining real hayotiy imkoniyatidir.

A.Gelen ta'limotining asosiy tezi bu insonni biologik to'liq bo'lmagan mavjudot sifatida talqin qilishdir. Chunki, inson o'zining hayvoniy-biologik tuzilishida instinktlar bilan qurollanmagan,

“yakunlanmagan”, “mustahkamlanmagan”. Biologik chala-yarimlik inson mavjudligini, uning dunyoga ochiqligini aniqlab beradi. Hayvonot olami muayyan muhitga, o‘z hududiga qat’iy bog‘langan. Inson bo‘lsa muayyan muhitga muqim bog‘lanmagan, unda moslashish qobiliyati bor, u o‘zgaruvchidir. Biologik chala-yarimlik va ochiqlik inson dunyosining, inson borlig‘ining asosiy, belgilovchi xususiyatlaridan birini tashkil qiladi. Inson hayvonot dunyosidan ajralib qolib, o‘z taqdirini o‘zi hal qiladigan bo‘ldi. O‘zini saqlab qolish uchun u yangi shart-sharoitlarni, muhitni, o‘z hayoti uchun zarur bo‘lgan omillarni yaratishga majbur bo‘ldi. Jumladan, o‘zini ham o‘zgartirib, o‘zi yaratgan sun’iy muhitda istiqomat qiladi. Shunday qilib, biologik jihatdan moslashmagan “chala-yarim” insonning faol mavjudot ekanligini A.Gelen orqali asoslab beradi. Shunday qilib, A.Gelenning antropologiya ta’limotiga binoan, tabiat insonni “insoniy” qilib yaratdi, unga hayvoniy instinktlarni bermadi. Bu yerda A.Gelen insonga faqat bir yoqlama yondashdi. A.Gelen o‘z ta’limotini empirizmga asoslangan ta’limot, deb ataydi. U o‘z tadqiqotlaridan umumiy fan nazariyasiga oid xulosalar chiqarmaydi. U ko‘pgina hodisalarni o‘rganadi, munosabatlarni ochib berishga harakat qiladi.

A.Gelenning axloqiy qarashlari. A.Gelenning antropologiyasi axloqiy qarashlarida ham rivojlantirilgan. Uning fikricha, insonning biologik jihatdan to‘liq bo‘lmaganligi, o‘ziga xos tana tuzilishiga ega bo‘lganligi, uning mavjudlikning madaniy shakliga moslashganligidan dalolat beradi. O‘zining axloqiy qarashlarini A.Gelen inson yurish-turishini, axloqiy tomonlarini o‘z davri odob-axloq to‘g‘risidagi fan dalillari bilan isbotlashga harakat qilgan. Axloqiy ta’limotida A.Gelen quyidagi tamoyildan kelib chiqadi: “insonda bir-biri bilan bog‘lanmagan, farq qiladigan instinktga o‘xshash impulslar bor – ular ijtimoiy o‘zini tutish prujinasiga o‘xshaydi. Ana shular ijtimoiy boshqarishning va etikaning empirik predmetini tashkil qiladi. Ijtimoiy xulq-atvor yo‘nalishini tug‘ma impuls sifatida berilgan yirtqichlik, bosqinchilik instinkti aniqlaydi. Bosqinchilik energiyasi turli xulq-atvor shakllariga o‘tib ketadi.

Turli shakldagi xulq-atvorning ildiz otganligi hamda unga monand urf-odatlarining va ijtimoiy tuzilmalarning inson borlig'idagi instinktiv holati insonga tug'ma holda boshqalarning manfaatini o'ylab harakat qilish uchun berilgandir, deydi A.Gelen. O'zaro munosabat, A.Gelen fikricha, katta ahamiyatga egadir. Shuningdek, bunday munosabat inson faoliyatining asosiy tabiatini tashkil qiladi. Axloqiy va huquqiy normalarni instinktiv-hayotiy kelib chiqqanligi hamda inson xulq-atvorini boshqarish, A.Gelen fikricha, "tabiiy huquq" bilan asoslanadi va xulq-atvorning "tug'ma", "tabiiy" shakllariga borib taqaladi. Tuzilgan shartnomaning qoidalariga amal qilish, o'zgani o'zi bilan teng ko'rish, huquq oldidagi burchning tengligi kabi tarixiy shakllangan "tabiiy huquqlar" A.Gelen tomonidan insoniy munosabatlardagi tug'ma instinktiv odatlarning ideal tarzda namoyon bo'lishidir. Ana shunday majburiyat insondagi instinktiv nomukammallikni to'ldiradi. Ijtimoiy munosabatlarning boshqa shakllari ham shunday tarzda tushuntiriladi. Demak, bunday o'zaro munosabat tamoyillariga amal qilish inson munosabatlari tizimining mutanosibligini, teng huquqligini bir mezonda ushlab turadi. Jinoyat huquqining tasdiqlanishi, keltirilgan zararni qoplash, o'zaro mahsulot almashish shartlari, qasos olish odati, nikoh va oila munosabatlari diniy odatlar, udumlar, bayramlar bularning hammasi, A.Gelen fikricha, o'zaro munosabat ishtinktlarining institutlashgan ko'rinishlaridir.

A.Gelen madaniy-tarixiy hayotning muassasaviy shaklini ham inson hayotiy faoliyatining antropobiologik asosi bilan bog'laydi. U madaniy-tarixiy asoslashda oila, xususiy mulk, boshqaruv, harbiy ish muassasalarining ta'sirini inkor qilmaydi. Bu muassasalar, uning fikricha, "ishlab chiqaruvchi korxonalar" rolini o'ynaydi. Ular inson hayotida zarur vazifalarni bajaradi, ularsiz inson hayot kechira olmaydi, ya'ni bu muassasalar ko'payish, boqish, xavf-xatardan himoya qilish hamda tartibga solish, insonlar o'rtasidagi uzoq muddatli munosabatlarni ta'minlash kabi vazifalarni bajaradi. Demak, bunday tuzilmalar insonlarning hayotini bir maromda muhofaza qilib

turadi, inson tabiatiga xos bo'lgan chalalikni, himoyasizlikni bartaraf etadi.

Shunday qilib, A.Gelen falsafiy antropologiyasida insoniyatning madaniy, ma'naviy-axloqiy imkoniyatlari tan olinmaydi. Inson o'z harakatida faqat hayotiy instinktlarga amal qilgan holda yashaydi. Umuman, inson faqat biologik mavjudotdir, deb A.Gelen bir tomonlama talqin qildi. Uning ruhiy imkoniyatlari, irodasi, qalbi kabi xilqatlari ahamiyatini yetarli darajada baholamay, instinkt tabiatiga bo'ysundirib qo'ya qoladi.

E.Rotxaker va M.Landmanning madaniy-falsafiy antropologiyasi. A.Gelenning biofalsafiy antropologiyasi ziddiyatli edi, ya'ni unda insondagi faqat bioinstinktiv xususiyatlar bo'rttirib ko'rsatilgan, ruhiyatga e'tibor qaratilmagan edi. Ana shu ziddiyatlarni silliqqlab, insonning biologik va ruhiy mavjudotligini tan olgan faylasuflar E.Rotxaker (1888–1965) va M.Landman (1902-yilda tug'ilgan) bo'ldilar. Ularning falsafiy antropologiyasida M.Sheler, G.Plesner va A.Gelen kabi insonni hayvon bilan solishtirib o'rganadilar. Zotan, A.Gelen tomonidan inson o'ziga xos bioruhiy asosda o'rganilsa, madaniy antropologiyada inson mohiyati transsendental hissiyot va ma'naviyat asosida ochiladi. Inson madaniyat ijodkori va madaniyatning mahsulidir.

Falsafiy antropologiyaning umumiy tamoyili insonni faol mavjudot sifatida ta'riflash, har bir madaniyatni muayyan hayot tarzi sifatida talqin qilishdir. Bularning hammasi orqali oxir-oqibat inson borlig'i nuqtayi nazari bo'yicha, muayyan hayotiy vaziyatda dunyoning tasavvur qilinishi ma'lum hissiyot orqali faol mavjudot sifatida o'zini namoyon qiladi. Inson faoliyati atrof olamga bo'lgan o'ziga xos javob sifatida yuzaga keladi. Inson, E.Rotxaker fikricha, mo'jizaviy borliq bilan o'ralgandir. Borliq insonga tayyor berilmagan, u sirli va irratsionaldir. Ana shu borliqdagi dunyoviy materiyadan inson o'zining dunyosini tuzadi. Biroq inson, uning fikricha, sof narsaga, materiyaga, mutlaq xaosga zid o'rinni egallaydi. Shakllanayotgan inson faoliyatida, ma'lum ma'noda, "tug'ma" xislatlar berilgandir.

Bunda E.Rotxaker, shakllanayotgan faoliyatga o'zgacha bo'lgan faoliyatning ta'sir qilishini nazarda tutadi.

M.Sheler, A.Gelen fikriga qo'shilgan holda, E.Rotxaker hayvonlarning instinktlar va hirslar hukmi ostida yashashini tan oladi. Shuning uchun ham "atrof olam" bilan ular o'rtasida hech qanday masofa yo'q. Inson bilan tabiat o'rtasida esa bu masofa yaqqol ko'zga tashlanadi. Shuningdek, E.Rotxaker fikricha, insonni o'zining ham "o'ziga xos olami" mavjud. Jumladan, turli muhitlarda yashaydigan insonlarning dunyoqarashi ham turlicha bo'ladi. Ularning madaniyatlari ham o'ziga xos tarzda shakllanib, bir-biridan farq qiladi. Masalan, yunonlarning san'ati rimliklarning san'atidan farq qiladi yoki inglizlarning turmushi nemislarning turmush tarzidan, dunyoqarashidan farqlanadi va hokazo.

Alohida hissiyotlar, taassurotlar fiziologik "ongdan tashqariga" chiqishi mumkin, shuningdek, muayyan individ ham o'z hayot tarziga ahamiyatli bo'lgan "madaniyat"ni qabul qiladi. Hayvonot avvaldanoq o'z "atrof muhitiga" ega, u ham tabiat tomonidan berilgandir. Inson bo'lsa, kechroq o'z "atrof muhitiga", o'z faoliyatiga qarab o'ziga xos "dunyasiga" ega bo'ladi. Uning "atrof muhiti" madaniyatga taalluqlidir, shuning uchun ham inson o'z "atrof muhitiga" hayvonga nisbatan o'zgacharoq ega bo'ladi. Hayvonot olamida "atrof muhitga" uning butun turi kirishi mumkin. Madaniyat dunyosida esa alohida inson guruhlarining ham o'ziga xos "atrof muhitlari" bor. Masalan, xalqning, kasbdoshlarning va hokazo. Muayyan guruh namoyandasi shu guruhga singib ketishi, undan chiqib ketishi, uni o'zgartirishi yoki qayta qurishi mumkin.

"Hayot tarzi" va "atrof-muhit" haqidagi ta'limotida E.Rotxaker inson madaniy borlig'ini, yashash tarzini konkretlashtiradi, lekin ularning hayotini biologik, ekzistensial tarzda tushunadi. Dunyoga amaliy jihatdan munosabatda bo'lishni esa emotsional-ekzistensial tarzda talqin qiladi, ya'ni mavjudlikni biologik hamda ekzistensial holda his qiladi. Shu ma'noda E.Rotxaker dunyoni va mavjudlikni o'ziga xos tasavvur qiladi. Mavjudlik,

E.Rotxaker fikricha, sirli va insonga begona bo'lgan obyektiv reallikdir, undan inson foydalanishi zarur. Dunyo bo'lsa inson tomonidan talqin qilingan, ma'lum hayot tarzi orqali inson undan ta'sirlangan va yashab o'tilgan borliqdir. Amaliy jihatdan "inson hodisalar, fenomenlar dunyosida yashaydi, o'zining qiziqishlari, hayotiy talablari orqali sirli mavjudlikni nur kabi yoritadi". Shunday qilib, E.Rotxakerning madaniy antropologiyasi A.Gelen antropologiyasidan birmuncha farq qiladi. Bu yerda urg'u inson ruhiy mohiyati tomoniga beriladi, lekin uning biologik asosi saqlanib qoladi. Faqat unga emotsional aprior shakl beriladi, ya'ni bu muayyan madaniy hayot tarzi shakllanishida o'ziga xos ahamiyat kasb etadi. "Hissiyot va taassurotlarda hamda qabul qilish va fikrlash shakllarida mavjudlikni bilishning transsendental shakllari bordir".

Umuman, E.Rotxakerning antropologik falsafasining xususiyatlari shundan iborat. Bu ta'limot ham inson mohiyatini obyektiv mavjudlik bilan bog'liqligini inkor qiladi. Insonni to'liq tashkil qilinmagan, shakllanmagan borliq, deb tushunadi. Undan tashqari, mana shu tartibga tushmagan borliqda, biologik jihatdan moslashmagan insonda obyektiv tarzda faollik mavjud. Ana shu faolligi tufayli u o'z "sun'iy muhiti"ni yaratadi. A.Gelenda inson faolligi biologik tomondan ochib berilsa, E.Rotxakerda esa hayotiy-ekzistensial talablar orqali ochiladi. Bu yerda insonning subyektiv ijodiyoti mutlaqlashtiriladi, madaniyatning umuminsoniy tomonlari inkor qilinadi. E.Rotxaker, undan so'ng M.Landman A.Gelenning tabiiy va biologik inson talqinidan uzoqroq ketadilar, ya'ni uni madaniyatning ko'p xilliligi bilan boyitadilar. M.Landman o'z falsafiy antropologiyasini Ch.Darvinning evolyutsion ta'limotini tanqid qilish bilan boshlaydi. A.Gelen singari, M.Landman ham insonni hayvon bilan solishtiradi, insondagi biologik xususiyatlar ahamiyatini bo'rttiradi. Inson bilan hayvon o'rtasidagi farqni ko'rib, M.Landman ular o'rtasidagi "genetik yaqinlik"ni inkor qiladi. Insondan boshlanadigan yangilik hayvonga zid turadi, ular o'rtasidagi umumiylik butunlay yo'qoladi.

M.Landman inson tabiatining sababiy evolyutsion talqinini inkor qiladi hamda taraqqiyotning oldinga qarab harakat

qilishini ham tan olmaydi. Uning fikricha, evolyutsion harakat quyidan yuqoriga qarab harakat qilmaydi. Insondagi o'zgarishlar ham aynan shundaydir. Shuning uchun ham tarixdagi biologik va madaniy hodisalarni tartibga solish mumkin emas, chunki ular alohida-alohida xillar, turlar shaklida shakllanadi, rivojlanadi. Bu yerda M.Landman rivojlanishdagi uzviylikning ahamiyatiga yetarli baho bermaydi, uni tan olmaydi. Insoniyat tarixi plyuralistik tarzda shakllanadi, har bir madaniyat o'z-o'zicha qadrlidir hamda teng huquqlidir. Ular bir-biridan kelib chiqmaydi, bir-biri orqali talqin qilinmaydi, bir-biriga o'xshamaydi. M.Landman fikricha, inson mohiyatidagi ma'naviylik faqat insonga xos xususiyatdir. U insonning madaniy-ma'naviy tabiatini ochib berishda xuddi ana shu tezisdan foydalanadi. Demak, insonning tanasi uning ruhiyatiga bog'liqdir. Insondagi ruhiyat, M.Landman fikricha, ustuvorlik qiladi. A.Gelen ko'proq insonning biologik-instinkt tomoniga ahamiyat berganligi uchun ham uning aynan shu jihatini M.Landman tanqid qiladi.

M.Landman insondagi biologik va ruhiylik munosabati masalasida biolog-olim A.Portmanning qarashiga murojaat qiladi. A.Portman o'z tadqiqotlarida insondagi ruhiylik, uning moddiy tanasidan ustun turishini ta'kidlaydi. "Ruh – insonning asosini tashkil qiladi", deydi M.Landman. Ruhiyat tananing to'ldiruvchisi emas, balki asosiy sababidir. M.Landmanning madaniy antropologiyasi shunday xususiyatga egadir. Inson tana tuzilishining potensial imkoniyatlari M.Landman tomonidan ruhiyat orqali talqin qilinadi. Shunday qilib, M.Landman A.Gelendan o'zgacharoq fikrlaydi, inson asli boshidan ruhiy mavjudot sifatida yaratilgandir, uning biologiya xususiyati tasodifiy natijasi emas, balki hayotning qonuniyatli taraqqiyotidir. U o'z qonunini ruhiyat markazidan olgandir, degan xulosaga keladi.

Shunday tarzda biologik falsafiy antropologiyaga bog'langan holda hamda bu oqimning dastlabki namoyandalari bilan munozara yuritgan holda M.Landman o'z falsafiy-madaniy antropologiyasining asosiy g'oyasini ilgari suradi. M.Landman

fikricha, biologik antropologiya insonni somatik ruhiyatidan kelib chiqib, uning butun borlig'ini yakka tizim sifatida, ya'ni tana va jon birligi, undan ham yuqoriroq darajada turgan obyektiv ruh bilan munosabatini tan olmaydi. Shuning uchun ham M.Landman o'z falsafiy antropologiyasini obyektiv ruh antropologiyasi, deb ham ataydi. M.Landman fikricha, inson obyektiv ruhning mahsuli, ham qurolidir. Obyektiv ruh insondan ilgari mavjud bo'ladi, bir vaqtning o'zida unga ham bog'liqdir. Yakka inson uchun tabiiy olam shakllangan, odatiy, tafakkur uchun birlamchi rolni o'ynaganidek, obyektiv ruh ham subyektiv ruh uchun birlamchilik maqomini kasb etadi. Shundan kelib chiqqan holda, haqiqat yakka subyekt bilimi orqali ochilmaydi, balki madaniyatning erishgan yutuqlari, jamiyat uchun umumiy an'ana sifatida qabul qilingan hodisalar, qonunlari umumiylik haqiqat mezonidir.

“Obyektiv ruh – deb yozadi M.Landman, – subyektivlikda birlamchi asos rolni o'ynaydi, subyektivlik uning namoyon bo'lishi sifatida ro'yobga chiqadi”. I.Kant aytganidek, deb yozadi M.Landman, bizning bilimlarimiz aprior shakllar orqali namoyon bo'ladi, borlig'imizni anglash esa obyektiv ruhning ko'rinishi orqali namoyon bo'ladi. Obyektiv ruhdan tashqarida ular mavjud bo'la olmaydi.

Shunday qilib, madaniy antropologiya, M.Landman fikricha, individual falsafiy antropologiyaning kamchiliklarini yengib, haqiqiy inson falsafasiga aylanishi zarurdir. U insonning har tomonlama tushuntirib berishi, uning turli sohadagi faoliyatini ochib berishi lozim. Shu jihatdan qaraganda, M.Landman individual, biologik, falsafiy-antropologiyaning bir tomonlamaligini to'g'ri tanqid qilgan. Demak, E.Rotxaker va M.Landmanning antropologik ta'limotida an'anaviy nemis idealistik falsafiy tizimini tiklashga bo'lgan harakatni ko'rishimiz mumkin. Shu ma'noda olib qaraganda, E.Rotxaker va M.Landmanning ta'limotlari, transsendental-idealistik madaniyat falsafasi ruhiy-hayotiy tusda namoyon bo'ladi. Ularning qarashlarida madaniy antropologiya emas, balki o'ziga xos madaniyat falsafasi rivojlantirilgan.

Falsafiy-diniy antropologiya (G.Xengstenberg, F.Xammer) M.Sheler o'zining "Inson va tarix" nomli asarida inson falsafiy o'zini anglashining besh turi haqida gapiradi. Shunday turlardan biri diniy antropologiyadir, ya'ni inson va uning hayot faoliyati bevosita xudoga bog'liqligi hamda transsendental ilohiy boshlang'ichga egaligi orqali namoyon bo'lishidir. M.Shelerning ana shu asosiy tamoyili keyingi ijodida o'zgarganligiga qaramay, falsafiy antropologiyaning boshqa g'oyaviy oqimlari uchun nazariy manba rolini o'ynadi.

Inson "obyektiv mavjudot" sifatida. Hozirgi falsafiy-diniy antropologiyaning yirik namoyandalaridan biri G.Xengstenberg (1904 yilda tug'ilgan) hisoblanadi. U "obyektiv antropologiya"ning asoschisidir. Uning qarashlarida inson borlig'i va mohiyati fenomenologik, antropologik tahlil asosida ochib berilgandir.

G.Xengstenberg inson hayoti tahlilini ilmgacha bo'lgan intuitiv tasavvur qilish uslubi orqali boshlaydi va bunday uslub har bir tadqiqotda qo'llanilishi lozim, deydi. Shunday intuitiv "bilish uslubi" obyekt to'g'risida dastlabki tushunchani beradi va keyingi mulohazalarga yo'l ochadi. Shuningdek, G.Xengstenbergning tahlil uslubiga binoan, inson to'g'risida shunday anglangan va zaruriy hukmlarni ilgari surish lozimki, toki u tafakkur orqali inkor qilinmasin yoki ularni inkor qilish o'z-o'zidan insoniylik to'g'risidagi dastlabki tasavvurlarni ham buzilishiga olib kelsin. Shu yo'sinda G.Xengstenberg o'ziga xos majburiylik talabini taklif etadi. Lekin u Gusserlcha fenomenologik uslubni nazarda tutmaydi. U "umumiy ong" uchun individual ongni qavs ichiga olgan turkumlashni nazarda tutadiki, bitta qilingan noo'rin hukm insonni ekzistensial o'z-o'zini inkor qilishga olib kelishi shart. Chunki, antropologik hukm doimo o'zi ustidan hukm chiqarishdir.

Ana shunday uslublar qoidalari orqali G.Xengstenberg o'zining asosiy falsafiy-antropologik tezisini ilgari suradi. Uning ta'biricha, inson tabiati haqidagi hukmni inkor qilish insoniylikni yo'q bo'lishiga olib keladi. Bu antropologik qoida bo'yicha, insonga obyektivlik xususiyati xosdir. "Obyektivlik deganda shunday holatni nazarda tutadilarki,– deydi G.Xengstenberg, –

obyektga murojaat qilish uning o'zligi uchundir, har qanday foydalilik, manfaatlilik xususiyatlaridan xolis bo'lish lozim. Obyektga bunday murojaat faqat mushohada, amaliy ta'sir va emotsional baho orqali amalga oshadi".

Obyektivlik axloqqacha bo'lgan madaniyatning turli sohalarida o'zini namoyon qiladi. Shuningdek, konkret ilmiy bilimda ham obyektivlik uchraydi, chunki har bir tadqiqotning maqsadi muayyan predmetning o'ziga qaratiladi. G.Xengstenberg fikricha, obyektivlikning yanada yuqoriroq pog'onasi axloqiy sohada namoyon bo'lib, muhabbat hissiyoti orqali aniqlanadi. U M.Shelerning muhabbat to'g'risidagi fikriga tayanadi. Muhabbat "sen"ning qadrini yuksaltirishga qaratilgan. Bu qadriyat hali amalga oshmagan, lekin albatta ro'yobga chiqadi, ana shu "sen" orqali va shu "sen" uchun u yuzaga keladi. Muhabbat, G.Xengstenberg ta'kidicha, obyektivlikning yakuni sifatida namoyon bo'ladi. Har bir axloqli harakatning asosida muhabbat hissiyoti tug'ma ravishda mavjuddir.

Obyektivlikning eng yuqori shakli diniylikda uchraydi. Bu yerda obyektivlik predmeti o'ziga xos ravishda namoyon bo'ladi. U o'z borlig'ini yo'qotmaydi ham, topmaydi ham, bizning xohish-irod-amizga bog'liq ham emas. Shuning uchun ham unga bo'lgan muhabbat, sig'inish hamda shu tashqi predmetning qanday bo'lsa shundayligicha borligidan quvonishida namoyon bo'ladi. Shunday qilib, inson o'zidan tashqaridagi borliqqa obyektiv munosabatda bo'lishi kerak. Lekin u bunday qilmasligi ham mumkin. U butunlay zid holatda turib harakat qilib, noobyektiv bo'lishi ham mumkin. Hissiy obyektivlik muhabbat orqali o'zining eng yuqori nuqtasiga erishsa, noobyektivlik g'azab orqali namoyon bo'ladi. Shuning uchu ham inson obyektivlik tomonidan bo'lishi zarur yoki unga qarshi holatda turishi mumkin. Xulq-atvorning ana shu ikki shakli - obyektivlik va noobyektivlik tanlash erkinligini keltirib chiqaradi. Tanlash esa, G.Xengstenberg fikricha, inson shaxsiga bog'liqdir. Shaxs tanlash orqali bir qarorga kelishi uchun o'zining aqliy, irodaviy va tuyg'u kuchlarini ishga soladi.

Shaxs to'g'risidagi ta'limotida G.Xengstenberg shaxs va uning ilohiy maqsadi o'rtasidagi munosabatni tushunadi. Bu

munosabatlar moddiy borliq sabablari orqali talqin qilinmaydi. Ilohiy maqsad, ya'ni shaxs erkin, moddiylikka bog'lanmagandir. U erkin subyekt sifatida harakat qiladi va bir qarorga keladi. Bu erkinlik unga "dastlabki kuch" orqali berilgan. Shaxsning bunday shaklini G.Xengstenberg diniy g'oya bilan bog'laydi. Xudo transsendent olamda mavjud bo'lsa ham, lekin bu olamda inson bilan birgalikda harakat qiladi.

Inson konkret harakatidagi obyektivlikning namoyon bo'lishini G.Xengstenberg narigi dunyoning (maqsad shakllantiruvchi dunyo) hamma transsendent munosabatlari, bu dunyoda inson turli hayotiy faoliyati orqali ochiladi, deydi. Bu munosabat "obyektivlik" va "moddiylik"ning o'zaro bog'liqligida yaqqol ko'zga tashlanadi. Demak, olimning fikricha, insonning biologik tuzilmasi tabiiy evolyusiya jarayoni sifatida tushunilmaydi, balki bu insonning obyektivlikka moyilligi orqali ochiladi. Inson biologiyasi obyektivlikdan keltirib chiqariladi, obyektivlikka ega bo'lgan inson, shunga xos tana tuzilishiga ega bo'lishi lozim.

G.Xengstenberg M.Landman kabi A.Gelenga qarshi munozaraga kirishadi. Uning antropologik biologizmiga qarshi chiqadi. G.Xengstenberg A.Gelening antropologiyasini o'jiz inson antropologiyasi, deb ataydi. Shunday qilib, G.Xengstenberg insonning ontologik ibtidosini ruhdan keltirib chiqaradi. Inson ruhga ega. Uning bu xislatini biologiyadan va hayotiy psixologiyadan farqlash zarur, ammo ularni bir-biridan ajratish kerak emas. G.Xengstenberg fikricha, ruh o'z-o'zini namoyon qiluvchi sifatida ko'rinadi. Ruh makon va zamondan tashqarida bo'ladi, lekin o'zi o'zgarmas xususiyatga egadir.

Ruhning ontologik namoyon bo'lishini G.Xengstenberg hayotiy sohalar o'rtasidagi munosabatlardan qidiradi. Bu munosabatlarga ko'ra, inson ruhi o'z moddiy borlig'i orqali hissiyotga to'ladi, chunki u tanasi orqali namoyon bo'ladi, hamma harakat shakllari orqali ruhning namoyon bo'lishiga xizmat qiladi. Ruh ovozi muloqot orqali tana bilan birgalikda eshitilganidek, inson borlig'ining moddiy elementlari ruhning ontologik o'z-o'zini namoyoni orqali insonning individual tanasi bilan yagonalik darajasigacha ko'tariladi. Tana "ruhning metafi-

zik so'zi" rolini o'ynaydi. Shu tizim orqali G.Xengstenberg zaminiy, jismoniy va transsendent ruhiy ibtidolarning yagonaligini asoslashga harakat qiladi va Shelerning dualizmini bartaraf etadi.

Shunday qilib, G.Xengstenberg inson to'g'risidagi o'z mulohazalaridan insonning dunyo bilan munosabatiga o'z e'tiborini qaratadi. Shu munosabat orqali inson borlig'ini ochishga harakat qiladi. G.Xengstenberg tomonidan rivojlantirilgan inson xulq-atvorining asosiy fenomenologik tuzilmalari – obyektivlik, noobyektivlik va hokazolar diniy-metafizik tarzda talqin qilinadi. G.Xengstenberg hamda falsafiy-diniy antropologiyaning boshqa namoyandalarini tanqid qilgan faylasuf F.Xammer bo'ladi. F.Xammer ularni bir-biri bilan hech ham kelishmaydigan turli asoslardan kelib chiqib, o'z tizimlarini yaratganliklarini tanqid qiladi. Diniy antropologik falsafani F.Xammer G.Xenstenberg kabi, diniy tamoyil asosida ishlab chiqadi. U keyingi antropologlar fikrini rivojlantirib, aprior va aposterior tadqiqot uslublarini qo'shib yuboradi. F.Xammer o'zining ta'limotini "falsafiyroq" qilib ishlab chiqadi. "Inson bilimi, – deb yozadi olim, – "g'oya" orqali olinmadi, aksincha, muayyanlikdan, xususiylikdan umumiy g'oyaviylikka boradi". Shuning uchun ham inson bilimi g'oya va mavjudlik bilan doimo o'rin almashib turishi lozim. Antropologiyadagi yangilik, deydi F.Xammer, inson borlig'ining birligida emas, balki ana shu birlikning subyektdagi tiriklikni va shaxslilikni turli mazmuniy shakllarda namoyon bo'lishidir. "Inson, – deb yozadi F.Xammer, – o'zini eksiztensial birlikda anglatadi hamda bo'linganlikda biladi".

F.Xammer, boshqa faylasuf-antropologlar kabi, Sheler qarashidagi ziddiyatni hamda kamchiliklarni ko'rsatib o'tadi. F.Xammer inson hayotining konkret hodisasini teistik g'oyadan keltirib chiqaradi. G.Xengstenberg kabi, sof insoniylikni ilohiylik, ma'naviylik ibtidosi bilan bog'laydi. F.Xammerda insonning konkret xatti-harakati ma'naviy ibtidodan keltirib chiqariladi.

Muhabbat munosabatlari F.Xammerda G.Xengstenberg kabi talqin qilinadi. Lekin F.Xammer ko'proq e'tiborini ayol bilan erkak o'rtasidagi hirsiy munosabatlarga qaratadi. Ikki sevisgan

qalbning uchrashuvi tabiiy va ruhiy munosabatlarni yangi yuksak darajaga ko'taradi. Erkak va ayolning muhabbati ikki qalbning bo'linganligini aniq namoyon qiladi. Ular birlashganda to'liqlik yuzaga keladi. O'zining ikkinchi yarmini topmagan insonlar o'zlarini juda g'arib his etadilar va uning o'rnini boshqa narsalar bilan to'ldirishga harakat qiladilar.

Lekin F.Xammer o'zining bu hukmlari xudo borligini "hirsiy yo'l bilan" isbotlashga olib kelmasligi kerakligini ta'kidlab o'tadi. Ikki jins o'rtasidagi haqiqiy o'zaro muhabbatni his etgan inson shunday xulosaga keladiki, xudoga ham o'zining butun borlig'ini baxshida qilsa bo'ladi, lekin shu bilan birga u o'zligini saqlab qolishi zarur. Bunday holda, deb yozadi F.Xammer, inson xudoning borligini "tanasida his etadi". Shunday qilib, F.Xammerning diniy antropologiyasi ham ortodoksal xristian dunyoqarashi, dunyoni teologik tushuntirish tamoyillariga asoslangandir. Diniy antropologlar o'zlarining diniy-aqidaviy tamoyillarini dunyo, insonning yaratilishi, inson ruhining abadiyligi haqidagi fikrlarini asoslashda ham fenomenologiya uslublaridan foydalanadilar. Demak, bu oqim insonni, inson borlig'ini, mohiyatini har tomonlama: biologik, ruhiy, ma'naviy, diniy tomondan atroflicha ochib berishga o'z hissasini qo'shganligi bilan ahamiyatlidir.

O'z-o'zini tekshirish uchun savollar:

1. Falsafiy antropologiyaning vujudga kelishi, uning nazariy asoslari?
2. Inson – nomukammal mavjudot sifatida?
3. Inson va uning yashash tarzi?
4. Insonning koinotdagi o'rne?
5. Gelenning ijtimoiy-tarixiy ta'limotining mohiyati nimada?
6. Falsafiy antropologiya ta'limotining keyingi falsafiy fikr taraqqiyotiga ta'siri qanday?

17-mavzu. Insonning yaralishi, tabiati va mohiyati

Режа:

1. Antrpogenezning zamonaviy farazlari. Evolyutsionizm va kreationsizm. Antropogenenezning asosiy omillari.
2. Antropogenenezning faoliyat-mehnat, ruhiy tahliliy (axloqiy-huquqiy) va simvolik konsepsiyalari.
3. Insoniy sifatlarning turli-tumanligi va insondagi belgilovchi xususiyatni aniqlash masalasi.
4. Inson tabiatining ochiqligi. Inson tabiatidagi “ko’p qatlamlilik”.

Tayanch iboralar: *antrpogenez, inson – ochiq tizim, inson tabiatidagi “ko’p qatlamlilik”, “aqli inson”, individ, inson, odam, shaxs.*

Insonning muammolar girdobidagi tabiati uning kelib chiqishining sir-sinoatidan yuzaga keladi. Erkak qanday qilib erkak bo’ldi? Sirasini aytganda, ushbu mavzu bo’yicha ikkita muhim qarashlar mavjud. Dastlab qadimiy Tavrotida inson ma’budlar siymosida va unga o’xshash qilib yaratilgan, deya tasvirlangan. Ch.Darvin esa o’zining “Turlarning kelib chiqishi” asarida samovotdan ikkinchi bo’lib yerga tushgan maymun insonning bevosita ajdodidir, degan fikrni ilgari surgan. Aytishlaricha, ushbu kitob nashr etilgach, yepiskop Uorsterskiyning rafiqasi: “umid qilamizki, bu haqiqat emas, biroq agar u chindan ham haqiqat bo’lsa, u holda buning aslo umumiy bilimga aylanmasligi uchun ibodat qilaylik”, deya xitob qildi. Bu kabi munosabatning sababi tushunarli: Darvinning ta’limotiga ko’ra, inson ko’p asrlar davomida turgan shohsupasidan batamom qulagan.

Bugungi kunda insonning kelib chiqishi borasidagi teologik va tadrijiy talqinlar o’rtasidagi ziddiyatni izohlashga urinayotgan o’ttizga yaqin nazariyalar mavjud. Ulardan ayrimlari biologik tadrijning tartibi va taraqqiyparvarligini tasodifiy sabablar ta’sirida izohlashga harakat qiladilar. Tabiiy tanlov vositasida belgilangan bu kabi tasodifiy mutatsiyalar g’oyat maqsadga

muvofig bo'lishi mumkin,. Ushbu nuqtayi nazardan qaraganda, insonning tashqi ko'rinishi lotereya chiptasi kabi "baxtli" tasodifning yuzaga kelishi sifatida namoyon bo'ladi. Biroq ko'plab biologlar, geologlar va fiziologlar inson hayotining paydo bo'lishini yanada sirli hodisa sifatida tushunadilar. "Aytaylik, diskret va mustaqil mutatsiyalar ko'z kabi nozik va murakkab qurilmani qanday qilib yuzaga keltirishi noaniq ...".

Estetik idrok borasida nima deyish mumkin? Agar tabiat faqat mavjudlik uchun kurash natijasida hosil bo'lsa, u qayerdan keladi? Rang estetikasini qayerdan olamiz – axir tabiatda rang yo'q, faqat yorug'lik to'lqinlarining uzunligi (yoki kvant energiyasi) mavjud – miqdoriy mohiyatlar, umuman sifatli emas. Biz estetik jihatdan Yer kurrasining turli-tuman shakllarini idrok etamiz. Qoyalar siniqlari, dengiz qirg'og'i, tog'lardagi bahoriy gullar to'shamalari, biyobonlarning musaffoligi va tayganing qahratonligi – ularning barcha go'zalligi bizning xomxayol tasavvurimizmi (gallyutsinatsiyamizmi?)”– deydi diniy mistika emas, balki texnika fanlari doktori bo'lgan V. Nalimov. Ilm va san'atning paydo bo'lishini, e'tiqod va muhabbat fenomenlarini, ya'ni insonni inson qiluvchi fenomenni qanday izohlash mumkin? Nahotki bu tasodifiy mutatsiya bo'lsa?

Olimlar so'nggi o'n yilliklar mobaynida "antropik tamoyil" xususida tez-tez so'z yuritmoqdalar. Mazkur ibora B.Karter tomonidan 1974-yilda hayratlanarli hodisani nomlash maqsadida fanga kiritilgan. Ma'lum bo'lishicha, Borliq insonga "moslashtirib" yaratilgan! Basharti uning asosiy ko'rsatkichlari salgina o'zgartirilganida, na aql-u zakovat, va na tamaddun paydo bo'lgan bo'lar edi. Jumladan, Yer kurrasi agar Quyoshga 150 million kilometrdan yaqinroq bo'lsa, u holda suv bug'langan bo'lardi va agarda uzoqroq bo'lganida, u muzga aylangan bo'lar edi. Har ikki holatda ham hayot bo'lishi imkonsiz edi. Agar Yerning vazni biroz kamroq bo'lsa, tortishish kuchi Mars va Oyda bo'lgani kabi atmosferani ushlab tura olmadi. Basharti temir Yer vaznining deyarli uchdan bir qismini tashkil etmasa, Yerning magnit maydoni paydo bo'lmas edi va hayot faqat okeanda mavjud bo'lishi mumkin edi. Bir so'z bilan aytganda,

Borliq insonning yaqinlashib kelayotgan tug'ilishi haqida go'yoki oldindan "bilgandek" va ona farzandini tug'ilishiga tayyorlanayotgandek tuyuldi. Boz ustiga, Borliq uni bilishlarini "istaydi"! Borliqning aynan ushbu sifati insonni unda o'z o'rnini topishga va shu sababli olamning yaratilishining mohiyatini izlashga undaydi.

Binobarin, uzoq vaqt davomida Borliq insonni tushunishga qodir bo'lgan mavjudotni qabul qilishga tayyorlangan. *Homo sapiens* paydo bo'lishi bilan insonning dunyoga kelishi bejizga boshlanmagan, bashariyat tarixi esa u faqat ongli mavjudot sifatida doimiy takomillashtirish jarayoni sifatida tushunilishi mumkin. Axir, Borliq mavjud bo'lgan va hozirda ham mavjud bo'lib turgan milliondan ortiq hayvon turlaridan hamda 250 mingdan ortiq o'simlik turlari ichra faqat insondagina o'zining anglab yetilganligini topa bildi.

Shubhasiz ma'lumki, maymunlar deya nom olgan inson – Yer sayyoramizda taxminan 40 million yil ilgari yuksak darajada yaralgan primatlarning ajdodlari paydo bo'lgan. Ulardan bir-biridan farq qiluvchi quyidagi uchta tarmoq ibtido olgan: Miotsenda (o'rta muzliklar davrida) qaddi-qomati tik va raso bo'lgan ramapitek, gigantopitek va oreopiteklar birgalikda hayot kechirgan. Ular o'zlarining rivojlangan miyasi va qo'llarining tuzilishi bilan ajralib turgan va bu ularni turli narsalarni tutib olishi va boshqarishi uchun imkon bergan. Keyingi davrda, Pliotsen (5,5-1 million yil avval) Janubiy Afrika, Tanzaniya, Keniya va Efiopiyada avstralopitek maymuniga nisbatan birmuncha insonga o'xshash bo'lgan "o'tish davri jonzoti" paydo bo'lgan. Arxeologlarning ma'lumotlariga ko'ra, u allaqachon tosh va suyakdan ilk asboblarni yaratishga muvaffaq bo'lgan. Taxminan 3 million yilga yaqin *homo* – ya'ni ketma-ket uchta substansiyada bir-birini almashtiruvchi, bizga esa neandertal sifatida tanilgan *homo habilis*, *homo erectus* va *homo primigenius* kabi "dastlabki inson" mavjud bo'lgan edi.

Ushbu turlardan dastlabkisi *homo habilis* yoki "mohir inson"dir. Xo'sh, ushbu "bilag'on" nima qila oladi? U – qurol yasash, ov qilish va turarjoy binolarini qurish kabi ko'pgina narsalarga

qodir. Manzilgohlardan topilgan hayvonlarning suyaklaridan kelib chiqib fikr yuritilsa, u go'sht tanovul qilgan, demak u ov qilgan. Keyingi *homo erectus* (raso qomatda tik yuruvchi inson) baland bo'yga ega (taxminan 1 m 80 sm), katta hajmdagi bosh suyagiga ega, nafaqat go'sht, balki baliq ham tanovul qilgan. U toshdan yasalgan boltalarga ishlov bergan, pazandalik tajribalari uchun olovdan foydalangan va yigirma kishi sig'adigan kulbalar qurishga ham qodir bo'lgan. *Nomo erectus* dafn marosimlarini ham o'tkazgan. Binobarin, qadimgi ming yilliklarda bizning "uzoq qarindoshimiz" olamni nafaqat shunchaki o'rmondagi makon sifatida, balki qandaydir tushunarsiz, biroq yuqori ma'no kasb etuvchi narsa sifatida ham bilgan. Va nihoyat, neandertal inson yoki *homo primigenius* allaqachon taxminan 100 ming yil muqaddam paydo bo'lgan *homo sapiens*ning bevosita ajdodlaridir. Kenja turga mansub bo'lgan ushbu gominidlar o'zlariga tegishli bo'lgan yaqinlarining o'ligini dafn qilibgina qolmay, hatto faqat oxirat hayotiga ham ishonganlari holda, balki oxiratdagilarning siymosini ham tasavvur qilganlar: ular marhumlarning o'zga olamdagilarga yordam berishi uchun ularning qabrlariga hadyalar qo'yganliklari ham bejiz emas edi. Qoldiqlarga qaraganda, neandertal inson toshga ishlov berish mashqiga takomillashtirish kiritadi, oddiy jarrohlik manipulyatsiyasini amalga oshirishni bilgan. Ushbu jonzotning ko'rinishi birmuncha g'alati edi: bir tomondan, uning do'ng peshanasi, yoyiq qoshlari va pastki jag'i maymunning qiyofasini eslatsa, boshqa tomondan – uning tashqi qiyofasida insoniy xususiyatlar ham mavjud edi (birmuncha yumaloq bosh, ibtidoiy iyak).

Voqealar doirasida *homo sapiens*ning yuzaga kelishi yuqori paleolit davriga (taxminan 40 ming yil oldin) to'g'ri keladi. U o'zining neandertal ajdodlaridan asboblarni yasashning rivojlangan texnikasini, olov yoqishni bilish va turarjoylarni qurish mahoratini, hamda aqliy madaniyatning ayrim harakatlarini, jumladan, dafn qilish marosimi kabi taomillarni meros qilib oldi. Bu vaqtda: nafaqat Afrika, Osiyo va Markaziy Yevropa kengliklarida, balki hatto Chukotka, Avstraliya va Shimoliy Amerikada ham kun kechirgan "ibtidoiy insonlar"dan

iborat yangidan vujudga kelgan insoniyat kurrayi zamin uzra shitob bilan tarqala boshladi.

Mazkur kichik turkum vakillari o'rtasidagi morfologik va madaniy tafovut (divergensiya) – ushbu tarqalishning natijasi hisoblanadi. Yashash joyi va iqlimidan kelib chiqqan holda, insonlarning tashqi ko'rinishi o'zgaradi va shunda biz irqning vujudga kelishi borasida so'z yuritishimiz mumkin. Biroq insonning asosiy o'zgarishi tashqi qiyofasida emas, balki uning mohiyatida yuz berdi. Endi u madaniyatli mavjudotga aylandi. Dastavval, bu kabi tabiatda misli ko'rilmagan ibtido ijtimoiylikni uyg'otishni maqsad qilgan edi. Inson qabilasi endi podaga emas, balki jamoaga aylandi. Hayvonlardan farqli o'laroq, qabila vakillari birgalikda yashash zarurligini aniq anglab yetdilar – insonni saqlashning yagona kafolati – va uning gullab-yashnashiga nima hissa qo'shishi mumkinligi borasida fikr yuritadilar. Shunday qilib, primatlarning insonga aylanishi ularning boshqa hayvonlarga nisbatan birmuncha chidamliligidan emas edi. To'g'rirog'i, aksincha. Eng kam moslashgan ushbu mavjudotlar omon qoldilar, chunki ular bir-biri bilan va atrof-muhit bilan birgalikda va ehtiyotkorlik bilan munosabatlar tarmog'ini yaratdilar. Shu tariqa ijtimoiy hayot vujudga keldi.

Shuningdek, iqlim, landshaft, o'simlik va hayvonot olamining insonning hayot kechirish makonlaridagi xilma-xilligi ibtidoiy jamoalar hayotida, ularning faoliyati va mehnat qurollarida muayyan tafovutlarga olib kelishi muhim o'rin tutadi. Shu sababli O'rta va kechki paleolitda asboblarni qayta ishlashning kamida o'n besh usuli mavjud edi. Faqat birgina Afrikada qurollarga ishlov berishning kamida 15 xil usuli mavjud edi. Dunyo aholisi tobora xilma-xillashib bormoqda; u guruhlarga bo'linadi, ularning har biri madaniy ijodkorlikning umumiy mozaikasiga yorqin toshlarni qo'yadi. Shu yo'sinda etnos boshlanadi.

Insonlar ruhiyati sotsiumning ham, etnosning ham, va umuman, hayotning rivojlanishi faoliyat kabi yagona asosga ega edi. To'g'rirog'i shunday: moslashuvchanlik va faoliyatning birligi va kurashi, bunda ikkinchisi asta-sekin, lekin barqaror ravishda birinchisini egallaydi. Moslashuv va faoliyat inson va bashariyat borlig'ining ikki asosiy modelidir. Ularning o'zaro to'qnashuvi

va o'zaro ta'sirida *homo sapiens* turlarining shakllanishi amalga oshadi. Bu moslashuvchanlik va faoliyatga oid tamoyillarining ibtidosidagi tafovut, ko'p jihatdan turli madaniyatlar xususiyatidagi, jumladan Sharq (moslashuvchan) va G'arb (faol harakatchan) madaniyati qutblanishining sababi hisoblanadi.

Moslashuvchanlik, ya'ni tabiiy sharoitlarga moslashish, borliqning birmuncha avvalgi modelidir. Bu nafaqat insonga, balki hayvonga ham xos bo'lgan jihatdir. "Moslashuvchan hayot": mevalarning pishib yetilishiga, daryolarning quyilishiga, fasllarning o'zgarishiga hamohangligiga bog'liq bo'lgan. Dastlabki jamoalar, hayvonlar jamoalari singari oziq-ovqat, issiqlik, tabiiy makon (g'or), asboblarni yasash uchun materiallar kabi tabiat tomonidan in'om qilingan narsalarni iste'mol qilganlar. Aynan mehnat qurollarining yuzaga kelishi kurrayi zamin aholisi hayotida yangi davrning boshlang'ich nuqtasi bo'lgan. Inson qo'liga narsalarning o'zi "oqib" kelishi bilan u qanoatlanishni to'xtatadi. U ishlab chiqara boshlaydi. Faoliyat esa moslashuvchanlikni zabt etadi. Insonning tabiatga qaramligi tobora kamayib bormoqda. U o'ziga yanada qaram bo'lib bormoqda. Yo'q, albatta, u insonning xohishi bilan quyosh botishiga olib kelmaydi yoki dengizni harakatga keltira olmaydi. U hali ham tabiat bilan ajralmas rishtalar bilan uzviy bog'langan. Biroq u endi qul sifatida emas, balki tobe' sifatida qo'yilgan shartlarning qat'iy doirasida o'z ixtiyoriga ko'ra harakatlanishi mumkin bo'lgan maskaniga ega.

Uzoq paleolit davridan hayotning va ongning qayta qurilishi boshlangan va inson borlig'i uchun g'oyat ulkan oqibatlariga olib kelgan. Axir, omon qolib hayot kechirish uchun atrof-muhitga kiritilgan barcha yangiliklar shu qadar muhim ediki, ularni yo'qotishga hech kim haqli emasdi. Inson jamoalarining mavjudligi uchun global rol hayvonlarga qaraganda jamoaviy xotiraning irsiy emas, balki ijtimoiy bo'lgan tubdan o'zgacha usulini egallaydi. An'ana uning tashuvchisiga aylanadi. Boz ustiga, qabila ko'pincha eng kuchli va bardoshlilardan yiroq bo'lgan "ixtirochilar"ga muxtoj edi. N.Moiseyevning taxminiga ko'ra, tabularda o'z ifodasini topgan ko'plab normalar ibtidoiy jamiyatda aynan ushbu zaif, biroq muhim insonlarni birinchi navbatda jazolardan (tabiat kabi, qarindoshlarni ham) himoya

qilish uchun tasdiqlangan. Shu sababli ham jamiyatining har bir a'zosi uchun yanada kuchli mas'uliyat bilan yondashgan aynan o'sha qabilalar omon qolganlar. Shu tariqa, insonning taraqqiyot tomon ilk sof insoniy intilishi amalga oshirildi –ichki kurashlar barham topdi. Inson o'zidan kattaroq narsani – jamiyatni saqlab qolish uchun o'z his-tuyg'ularini jilovlay boshladi. Biroq, ibtidoiy shaxs va sotsiumning hayotiy faoliyati uning qabilasi va biosferaning tabiiy sikllari doirasidan xalos bo'la olmadi. Inson axloqi tabiatga, boshqa jamoalarga, kelajakka tarqamadi. Faoliyat qonunlari bevosita faoliyatlar bilan, axloqiy bilim doirasi esa qabiladoshlar va shaxsiy hayotlari doirasi bilan cheklangan.

Neolit davrida ikkinchi “ibtidoiy inqilob” yuz berdi. O'sha davrdagi insonlarning hayoti endilikda mutlaqo tabiiy kechmadi: aksincha, u “tabiat-madaniyat” tarozisida qalqib turardi. Tabiat insonlarni oziq-ovqatlar bilan ta'minladi, madaniyat esa o'zi uchun muhim vositalarga erishish va qabiladagilarning xatti-harakatlarni tartibga soluvchi axloqiy me'yorlar bilan ta'minladi. Biroq bu me'yorlar, yuqorida aytib o'tganimizdek, tabiatga tarqalmagan. Bir qator tadqiqotchilarning taxminiga ko'ra, mamontlarni “qurol” bilan ovlash natijasida ularning soni keskin kamayib ketdi va insoniyat ocharchilik yoqasiga kelib qoldi.

Ushbu dastlabki ekologik halokat yana o'zga chiqish yo'llarini ham izlab topishga olib keldi: birinchi navbatda qishloq xo'jaligi, shunday so'ng chorvachilik paydo bo'ldi. Ovchilar va yig'uvchilar jamoalaridan tashqari J.Make “o'rmon tamadduni” (tropik o'rmon fermerlari jamoalari) deya atagan (J.Makening fikricha “kamon tamadduni”) paleolit davrida allaqachon mavjud bo'lgan va keyin “nayza tamadduni” (yaylov chorvachiligi bilan shug'ullanuvchi jamiyatlar) yangi ijtimoiy-madaniy hosilalar vujudga kelgan. Biroq ularning eng sermahsuli – bu kelajak uchun oziq-ovqat zaxiralarini g'amlashga imkon beruvchi “don saqlash tamadduni”dir.

Inson o'z kelajagi va jamoasining kelajagini oqilona rejalashtiruvchi maqsadni ko'zda tutuvchi mavjudotga aylanadi. Modomiki bu arxaik “tamaddunlar”ning birinchisida moslashuvchanlik xususiyatlari ustunlik qilgan bo'lsa, u holda neolitda paydo bo'lgan oxirgi uchtasi ko'proq yoki kamroq darajada

faol tasnif kab etadi. Oziq-ovqat zaxirasining mavjudligi boshqa qabilalar a'zolari bilan almashinuvni yuzaga keltiradi, ya'ni bu degani ularga nisbatan muayyan xatti-harakatlar qoidalarini ishlab chiqilishi zarur. Insonlarning turli xil guruhlarida ruhiy xususiyatning o'zaro o'tkazuvchanligi va aloqalarning o'zaro samaradorligi ozmi-ko'pmi aniqlanadi". Inson sotsiumi qabilalarga keskin qarama-qarshilikdan qiyoslashdan o'zligini anglash tomon harakatlana boshlaydi. Axir, inson o'zini faqat o'zga inson bilan qiyoslagandagina o'zligini anglab yetishi mumkin. Qabila a'zosi o'zini shaxs sifatida anglab yetishi borasida hali so'z yuritilmayotganligi ayni haqiqat; zero bu o'zini jamiyat a'zosi sifatida anglab yetishi darajasida sodir bo'ladi.

Demak, insonning Borliqdagi alohida mavjudot sifatida taqdirini hal qilgan narsa – bu uning obyektiv natijalari bilan birgalikdagi faoliyatidir. Aytish joizki, madaniyat asosan inson faoliyatining umumiy xossalarini ifodalaydi, zero bu insonlarning borliqdagi yagona usulidir. Shaxs faqat *homo agens* (harakat qiluvchi inson) sifatida shaxsga aylanadi. Mazkur faoliyat hamisha jamoadan kelib chiqadi va mazmunli, maqsadli va o'zgaruvchan xususiyat kasb etadi. B.Paskal inson tabiati hamisha oldinga intilishga moyil, degan fikrni ilgari surganligi ham bejiz emas. Mukammal inson aynan o'z faoliyati vositasida tabiat ustidan hukmronlik qila oladi. O'sha davrdan to hozirgi kunga qadar tabiat uzluksiz ravishda madaniyatga aylandi va inson bir paytning o'zida ham yaratuvchi, ham madaniyat yaratuvchisidir. U tabiatdan ustunligini va shu bilan birga unga nisbatan o'zining zaifligini his qila boshlaydi. Axir, "shaxs sifatida... uni tashqi dunyo bilan bog'lovchi kesilmagan kindigini kesmaguncha, u ozod bo'la olmaydi; biroq bu rishtalar unga qandaydir tuproqda tomir yozgan ildizlar hisobiga go'yo uning mavjudlik xavfsizligini kafolatlovchi biror narsaga tegishli bo'lish tuyg'usini beradi", deb yozadi E. Fromm. Uning fikricha, insonning abadiy beqarorlik hissi aynan borliqning tabiiy asoslari bilan tanaffusga asoslanadi. Boz ustiga, insonning tabiatni nafaqat faoliyatning boshlang'ich nuqtasi sifatida, balki in'om etuvchi ona qalbi sifatida anglab yetmasligi hozirgi davr kishisida o'ziga xos ekologik bosimni keltirib chiqardi. Inson qadimgi davrdan to hozirgi kunga qadar

ko'z o'ngimizda "tabiatning o'gay o'g'li" va "madaniyat farzandi" sifatida gavdalanadi.

Tabiat qonunlari asnosida tug'ilgan, biroq boshqacha, tabiiy bo'lmagan hayot tarzini kechiruvchi insonning bu kabi jumboqnamo mavjudligining sababi nimada? Inson mohiyati. Tasavvur qiling, ko'z o'ngingizda ikki go'dak mavjud: ularning biri yangi tug'ilgan hayvon bo'lsa, ikkinchisi endigina dunyoga kelgan inson bolasi. Kuchukcha yoki mushukcha dunyoga kelgan ilk kundan boshlab harakat qilishga harakat qiladi – harakat qilish, narsalarni olishga, oziq-ovqat uchun aka-uka va opa-singillari bilan talashishga urinadi. U ko'p jihatdan tug'ilishda mustaqil. Inson vujudida dunyoga kelgan go'dak esa har jihatdan onaga tobe' bo'lgan mavjudotdir. Embriologiya gipotezalaridan biriga muvofiq, inson hayotga hayvondan kam moslashmagan holda dunyoga kelishi uchun yigirma bir oy davomida ona bachadonida hayot kechirishi zarur. Binobarin, biz insonlar ona qornida emas, balki tashqi olamda shakllanishga majbur bo'lgan yagona tirik mavjudotlarmiz.

Hayvonning hayoti olamga moslashish ma'nosida insonnikiga nisbatan beqiyos darajada qulay: uning o'ylashga hech bir zarurati yo'q, uning uchun bu ishni uning instinktlari bajaradi – hozirgi kunda aksariyat antropologlar bunga ishonadilar. Bu borada inson mahrum ham bo'lgan, va bir vaqtning boyigan ham. Shu sababli ham inson haqidagi talqinlar g'oyat qutblashgan: inson "omadi kelib insonga aylangan maymun" sifatida – va o'ta omadsiz bo'lgan nomukammal hayvon sifatida edi: baxtga qarshi u inson bo'lib tug'ilgan (F. Nitsche). Biroq – insonning omadi kelganmi yoki yo'qmi – dastlab u tabiatdan uzilganligi ayni haqiqat. Shu ma'noda, insonning mohiyati uning instinktlarining yetishmasligi va tabiiyki, uning dunyoda bemalol yashay olmasligi bilan belgilanadi. Biroq, boshqa tomondan, aynan xuddi shu yetishmovchilik uning ustunligiga aylanadi: uning "ekssentrik qarashlari" (X. Plessner) tufayli u ochiq, erkin dastur bilan yuzaga keladi.

Inson "hayvondagi mahrumlik"ni, "g'ayriixtiyoriy ravishda" omon qolish uchun qodir emasligini to'ldirar ekan, o'zida instinktlarni rivojlantirishga majbur bo'ldi. Ehtimol, dastlab u "hay-

von” tomonni takomillashtirishga uringandir. Biroq, u tirnoqlari va tishlarini daraxtga qanday charxlamasin, ular hali ham hayvonning tirnoqlari va tishlariga qaraganda mislsiz darajada zaif bo’lib qolaverdi; u antilopadan ko’ra tezroq yugurishga qanchalik urinmasin, aslo uni quvib yeta olmadi. Va shunda inson boshqa yo’lni tanladi: u erkin izlanish faoliyati yo’nalishidagi biologik kamchiliklariga hamda sinovlar va xatolar orqali xavfni his qilgani holda, o’z harakat yo’nalishiga sayqal bera boshladi.

Shu tariqa, insonning Koinotdagi muvozanatsiz holati hayvonlarga qaraganda borliqqa nisbatan mutlaqo boshqacha yondashuvni yuzaga keltiradi. M. Shelerdan so’ng biz ham uni “olamning ochiqligi” deya ataymiz. Bu – olamga muammo sifatida dasturlashtirilmagan munosabat, uning oqibatlari insonning harakatchanligi, o’rganish qobiliyati va moslashuvchanligi. Inson qadimgi ibtidoiy davrdan to hozirgi kunga qadar “kichik birodarlarimiz”dan farqli o’laroq, har kuni dunyoni va unda o’zini “hal qilishga” majbur bo’lib, yangi, tabiatdan tashqaridagi muhitda – madaniyatni yaratadi.

Izlash faoliyati jarayonida shu yo’sinda o’zini himoya qilish instinktidan fikrlash va yaratish qobiliyati – sof insoniy iste’dod tug’iladi. Biroq ham hayvonlar ham harakat qiladi-ku! Ular nima uchun fikrlash xususiyatidan mahrum va yaratishga qodir emaslar? Nahotki hayvon reflekslari bilan belgilanadi va insondagi fikrlashni belgilovchi muqobil variantlarni tanlashga qodir emas? Biroq hayvonning ongi ham to’liq instinktiv emas-ku. Mumkin bo’lgan barcha o’zgarishlarni avvaldan ko’ra oluvchi bunday instinkt mavjud emas va bo’lishi ham mumkin emas. Shunday qilib, fransuz abbati Darshenning asalarilar bilan o’tkazgan tajribalari natijasida qiziqarli qonuniyat paydo bo’ldi: asalarilarning yo’lida avvaldan aytib bo’lmaydigan to’siq paydo bo’lishi bilan, jumladan, ular katakchalar hujayrasiga nish urar ekanlar, vaziyatdan chiqishning antiqa usulini topdilar. Boz ustiga ular ushbu chiqishlarning quyidagi xilma-xilligini namoyish etdilar: yoki ular nishlarini tortib oldilar yoxud nish uning markazidan emas, balki devor orqali o’tishi uchun katakchani qayta qurdilar. Va bu hasharotlar! Yong’oqni chaqish uchun nafaqat mos shakldagi toshni tanlabgina qolmay, balki bu

mahoratni avlodlarga ham o'tkaza oladigan shimpanzalar haqida nima ham deyish mumkin, ya'ni "protomadaniy" turiga mansub bo'lgan bir xil an'anani o'rnatish uchun! Bu va boshqa dalillar hayvonlarning nafaqat instinktivlikka, balki maqbullikka ham ega ekanligini isbotlaydi, binobarin bu savollarga muvaffaqiyatli ravishda munosib javoblarni topish muhim ahamiyat kasb etadi. Nima sababdan u fikrlash darajasigacha yetib bormaydi?

Ratsionallik va fikrlash o'rtasidagi tafovut negizida faqat insonga xos bo'lgan maxsus faoliyat turi – ramziy faoliyatga yotadi. E.Kassirer insonni "ramziy hayvon" deya ataganida aynan shuni nazarda tutgan edi. Hayvonda tashqi rag'batlarni qabul qiluvchi retseptorlar tizimi hamda ushbu ogohlantirishlarga ta'sir qiluvchi effektorlar tizimi mavjud. Hayvon go'sht hidini retseptorlari yordamida sezgan zahoti darhol uning manbaini izlashga kirishadi. Effektorlar aynan shunday harakatlanadi. Bu tizimlar o'rtasida insonlarda muayyan darajada uning tabiiy yetishmovchiligini qoplovchi ramziy – uchinchi bog'liqlik mavjud. U effektorlar va retseptorlar o'rtasida o'ziga xos to'xtalishni yaratadi va bu makonda – til, afsona, san'at, din va boshqalar kabi o'ziga xos "madaniyat organlari" yuzaga keltiradi. Inson mavjud jismoniy Borliq uzra o'zi yashaydigan madaniyatning ramziy Borlig'ini yaratadi. Insonning ramziy faoliyati o'sib borar ekan, jismoniy haqiqat undan yiroqlashadi. Inson biror narsaga murojaat qilish o'rniga, dastlab ularni "o'zi orqali o'tkazadi". Afsona, san'at va til asosan biologik hayotni almashtiradi, bu endi ularning prizmasi orqali ko'rib chiqiladi. Shunday qilib, inson ikki dunyoda yashaydi: yetishmovchilik dunyosida – haqiqatda va ortiqcha dunyoda – ramziy haqiqatda. Bundan tashqari, u haqiqatni, va shu jumladan u o'zini va "sun'iy vositachi" orqali – ramzni ham ko'radi.

Til – bu inson hayotidagi ramzlar harakatining birmuncha yorqin ifodasidir. Aynan lingvistik xatti-harakatlarning vujudga kelishi bilan inson o'zining hayvondan farqini anglab yetadi. Shuning sababli, ibtidoiy insonlar aksariyat hollarda o'zga qabilalarning vakillarini inson deya hisoblamaganlar: axir ular uvullash yoki xirillash sifatida qabul qilingan tushunarsiz tilda so'zlashar edilar. Qo'shnichilikda yashovchi "kuchukbosh

insonlar” yoki “yalang’och maymunlar”ning mifologik tasvirlari aynan shundan kelib chiqqan.

Lingvistik ramzlar tizimi “tabiiylik” dan farqli o’laroq, tashqi dunyodan alohida bo’lgan muayyan “madaniy” bir avtonomiyaga ega. U (“1-Borliq”) tashqi olamdan farq qiluvchi “2-Borliq”ni yuzaga keltiradi. Nutqiy jarayonda til ramzlari son-sanoqsiz kombinatsiyalar olamiga birlashtirilib, insonlar munosabatlari va shaxsning ichki dunyosining cheksiz turli-tuman “tavsiflari”ni shakllantirishga imkon beradi. Ammo lingvistik voqelik dunyodan farq qiladigan haqiqat bo’lishiga qaramay, ayni paytda bu dunyoni talqin qilish imkoniyatining shartidir. G.Gadamer tilning ushbu funksiyasini quyidagicha belgilaydi: “Til – bu olamdagi barcha narsani qamrab oluvchi talqinidir. Faylasuf V.Bibixin esa mazkur ta’rifni quyidagicha tavsiflaydi: “Tilning qismlari, jumladan, so’zlar, narsalarni, til toifalari va tuzilmalari (morfologiya, sintaksis) esa olam ichidagi munosabatlarni anglatadi, mazkur narsalarga va munosabatlarga ishora qiladi, shuning uchun butun til butun dunyoning belgisidir bundan tashqari, tilning yaxlitligi butunning yaxlitligining belgisi bo’lsa, yagona qilib qurilganlik esa olam yagonaligining belgisini ifodalaydi. “Mazkur nuqtayi nazar M.Xaydegger tomonidan ishlab chiqilgan bo’lib, bunda u til bog’ning buzilishiga o’xshash olamning bo’linishining ekanligini e’tirof etadi. Bu shuni anglatadiki, olamning tuzilishining o’zi bizning ongimizga til orqali kiradi. Aynan til haqiqati inson ongida olamni, va shuningdek, ongning o’zini ham vujudga keltiradi.

Tilning asosan mustaqil borliq sifatida mavjudligi bizga nafaqat so’zlash, balki bizning ko’rish sohamizda ham bo’lmagan narsalar borasida o’ylash imkonini beradi. Inson tilining hayvonlarning signal tizimi o’rtasidagi qat’iy tafovut shundadir. Agar hayvonlar chiqaradigan tovushlar oniy ma’lumotni (jumladan, yaqinlashib kelayotgan xavf-xatar to’g’risida) uzatishi mumkin bo’lsa, u holda insonning tili uni nafaqat hozirgi, balki o’tmish va hatto kelajak bilan ham bog’laydi. Shu tariqa u nafaqat o’z tajribasini, balki zamondoshlari va ajdodlari tajribasini ham qo’llagan holda, tadbirlarni rejalashtirish; hamda hali sodir

bo'lmagan voqealarni tasavvur qilish imkonini beradi. Hayvon va inson tili o'rtasidagi yana bir muhim tafovut shundaki, hayvon signallari subyekt munosabatlariga ega emas. "Itni idish so'zini anglatuvchi ingliz so'ziga o'rgatish mumkin.

Va qachonki hayvon ochlik tuyg'usini his qilsa, shunda u bu so'zni fonetik jihatdan qulay talaffuz qilishi mumkin. Biroq gap shundaki, bu ifodalash emas, balki anglatishdir...". Bu asosiy ma'noga ega bo'lgan so'z emas, balki na narsaning tasvirini, na muammoning mohiyatini, na uni hal qilish rejalarini o'z ichiga oluvchi bir signaldir. Shunday qilib, xuddi shu ortiqchalik inson tilida ham kuzatilishi mumkin.

Shunday qilib, inson faoliyatining tabiati hayvon faoliyatidan tubdan farq qiladi. Uning jarayoni va natijasi har doim yangi, madaniyat ijodi bilan bog'liq. Hayvon esa aniq faoliyat turlari uchun avvaldan belgilanadi. U tajriba orttirishi, ba'zan hatto uni ulashishi mumkin, biroq uning harakatlari boshqa, tabiiy bo'lmagan muhitni yaratishni ko'zda tutmaydi. Hayvon maxsus zarurat sohasida mavjud bo'ladi. Hattoki agar asalarilar katakchalar devoriga nozik nishlarini sanchgan bo'lsalar, bu ham bo'lsa faqat ularning shunday sharoitlarga qo'yilganliklari sabablidir. Inson esa – mumtoz aforizmga muvofiq, zarur narsasiz amallay oladi, biroq ortiqcha narsasiz amallay olmaydi. Axir, uning maqsadini belgilash ko'pincha orzular, fantaziyalar va tasavvurlarga asoslanadi, va shu tariqa kashfiyotlar amalga oshiriladi.

Ibtidoiy davr rassomiga Altamira g'orining devorlarida hayvonlarning ifodali va mazmunli tasvirlarini tirnab chizishning nima keragi bor edi? Ha, ehtimol bu chizmalar qandaydir manfaat yo'lidir va shu taxlit u ruhlardan ertangi ovida madad so'rar. Biroq ketgan bu vaqtini u nayzasini tarashlashga sarflagani maqbul emasmi? Gap shundaki, hayvon o'z faoliyatida insonga nisbatan beqiyos darajada maqbulroq: jumladan, Suv quduzi to'g'onni diplomli muhandisga nisbatan birmuncha puxta va arzonroq narxda quradi. Biroq suv quduzi bo'sh vaqtlarida she'r yoza olmaydi yoki rok guruhda o'ynay olmaydi. Lekin bu ishni muhandis qila oladi. Ideallar uchun o'zini qurbon qilish suv quduzining xayoliga kelmaydi. Chunki uning yaxshi

tartibga solingan instinktiv olamida “qurbon” tushunchasiga ham, “ideal” tushunchasiga ham joy yo‘q. Fransuz faylasufi A. Bergson yozganidek: “Homo sapiens, aqlli qilib yaratilgan yagona mavjudot bo‘lish bilan bir qatorda, shuningdek, o‘z hayotini g‘oyat nomaqbul hodisalarga tobe’ qila oladigan yagona mavjudot ham hisoblanadi” [16, 109-b.].

Insonning – fikrlash va tasavvur qilish kabi ramziy qobiliyati tufayli u tabiiy mavjudot bo‘lishdan to‘xtadi. Shuning uchun ham inson tadriji qonunlari biologik qonunlarga ziddir. Inson tirik qolish uchun hayvonni o‘ldirishdan manfaatdor – u hayvonning ushbu dastlabki shartini buzadi. Oniy manfaatdorlik kelajak uchun uzoq muddatli reja bilan almashinadi. Basharti inson ongi hayvonning maqbulligiga o‘xshash bo‘lsa, u holda uning eng tiyiqsiz rivojlanishi bilan ham inson madaniyatni yaratishga va eng yaxshi holatda esa faqat taraqqiyot mahsulotlarini yaratishga qodir emasligini taxmin qilish mumkin. O‘shanda eng qudratli texnik vositalar yaratilishi mumkin edi, biroq Blokning she‘rlari va Baxning musiqiy asarlarining yaratilishi imkonsiz edi.

Shunday ekan, inson tafakkuri paydo bo‘lishining boshlang‘ich nuqtalari erkin qidiruv faoliyati, “olamning ochiqligi” va ramziy (ijodiy) faoliyatning o‘ziga xos turidir. Biroq bu hammasimi? Axir, bu asoslarning o‘zi poydevor talab qiladi. Va muloqot bu kabi “poydevorlarning negizi” sanaladi.

Biz avval e‘tirof etganimizdek, inson tabiiy hayotga moslashmagan. Uning uchun yagona chora – bu uning qandaydir boshqacha shaklini yaratishdir. Hayvonlarda kechuvchi juda ko‘p iste‘mol qilish emas, balki “insoniy” qilib yaratish, ya‘ni ishlab chiqarish kabi madaniy sharoitlarni yaratishdan iborat. Lekin bu shartlar faqat hamkorlikda, sotsium a‘zolarining birgalikda rejalashtirgan faoliyatida ishlab chiqarilishi mumkin: bu ibtidoiy qabila uchun ham, zamonaviy taraqqiyot uchun ham amalga oshirilishi mumkin.

Shunday qilib, inson tabiiy takomillashmaganlikni nafaqat o‘zini artefaktlar bilan to‘ldirish orqali, balki – birinchi navbatda – o‘zga insonlar bilan tajriba almashish orqali ham qoplaydi. Bu insonning insonga aylanishining sabablaridan biri shunda, maymun esa maymunligicha qoldi. Majoziy ma’noda aytganda, may-

mun hadya qila olmaydi va qabul ham qila ololmaydi. U “ortish” vositalariga ega emas: uni joriy qilishning yagona modeli tur dasturi va brend kabi mohiyatida muhrlangan. Uning to’dasidagi o’rni qat’iy belgilangan – uni na kamaytirish, va na ko’paytirish mumkin. Bu borada, u ham boshqalar hayvonlar kabi, o’zini o’zi ta’minlovchi hayvonlar sirasiga kirishini e’tirof etish joiz.

Biror kishi tur dasturining faqat bir qismini meros qilib oladi: qolgan katta qismini esa u “qo’shish” va “birlashtirish”ga majbur. Biz yana “qo’shish” borasida keyinroq so’z yuritamiz, ya’ni ijodkorlik va “qo’shish” – o’rganish va tarbiyalashni meros sifatida qabul qilish – insonning ilk tug’ilgan davridan boshlanadi. Axir, u atrofida ko’rgan birinchi narsa – bu o’zga insonlar. “Inson” tushunchasining o’zi o’zaro mavjudlikni, bir-biri uchun mavjudlikni va shuning uchun ham bashariyat jamiyatini, sotsiumni nazarda tutadi”, degan fikrni ilgari suradi E.Gusserl. Shunga muvofiq, inson faoliyatining birinchi shakli muloqot bo’lib, inson u orqali o’zidan avval shakllangan sof insoniy semantik sohalarni va olamshumul “maydonlar maydoni” bo’lgan – jamiyat madaniyatini uning turli ko’rinishlarida idrok etadi. Hatto sof namoyon bo’luvchi o’ta shaxsiy, ko’rinishidan fenomen – inson ongi faqat muloqot jarayonida vujudga keladi: etimologiya so’zi “ong – kimdir bilandir bilish, hamkorlikda bilish. “Ong – bu ko’proq anglab yetish imkoniyati. Ya’ni, ushbu makonda biz o’zimizni ko’paytirish, kattalashtirish kabi qandaydir xususiyatini topamiz”, – deb yozadi M. Mamardashvili.

Til, madaniyat va muloqot inson hayotining uchta bo’linmas va ajralmas ibtidosidir. Madaniy faoliyat va insonlar o’rtasidagi muloqot dastlab yagona jarayonni namoyon qilgan. Til asosiy muloqotlashuv vositasi sifatida yuzaga keldi. Shu sababli barcha madaniy fenomenlar: muloqatlashuv – nafaqat zamondoshlar bilan, balki ajdodlar va avlodlar o’rtasida ham so’zlashuv vositasi vazifasini bajaradi. Bu esa aynan ajdodlardan avlodlarga eng qimmatli qadriyatlarni yetkazish maqsadida, ya’ni afsona, din va boshqa madaniy fenomenlar asosidagi muloqotga oid maqsadni ifodalaydi. Har qanday madaniyat asari bir paytning o’zida muloqotga urinishdir. Va sizning suhbatdoshingiz tirikmi yoki o’likmi yoki hali tug’ilmaganmi, muhim emas. Shunga

ko'ra, I.Brodskiy o'zi va taxminiy o'zga shaxs uchun yozishini bejizga aytmagan. O'zga shaxs bilan uchrashuv – bu xayol surish, o'zligini anglash, o'ziga nisbatan munosabatning ibtidosidir. Shuning uchun ham kamon Geraklitdagi uyg'unlik ramzi sifatida tasvirlangan. Axir, uning ikkita qarama-qarshi uchi o'rtasida o'qni harakatga keltiruvchi kuchlanish hosil bo'ladi. Fikr o'qini, ijod o'qini, inson mavjudligining o'qini.

Va biz, yana aslida, insonning – ozgina narsaga qanoat qila olmasligini belgilovchi g'aroyib holat bilan to'qnashamiz. Axir, insoniy muloqot faqat foydali bo'lishi mumkin bo'lgan shakl bilan cheklanmaydi. O'zini himoyalash maqsadida hamkorlikda faoliyat yuritish, raqib qabilalar bilan o'zaro janglar o'tkazish, munosib yashash sharoitlarini birgalikda qurish – u yoki bu shaklda ayrim hayvonlarda ham mavjud. Biroq nima uchun boshqasi mening o'zligimni anglaganligimni, ongimni, turmushimni aniqlashi kerak? aksariyat hollarda oilaga ziyon yetkazishga olib kelishga majburlovchi tabiatda mavjud bo'lmagan do'stlik insonga nima uchun kerak? Biologik ko'pxotinlilikka zid bo'lgan sevgi nimaga kerak? Tabiatda o'xshashi bo'lmagan – e'tiqod kabi fenomenning unga nima keragi bor? Bu kabi savollarga aniq javobning o'zi yo'q. Biroq insonning butun mohiyati shundaki, – u o'zining tabiiy nomukammalligini yengib o'tar ekan, u to'xtay olmaydi. Bundan tashqari, aynan shu to'xtata olmaslikda u insonga aylanadi. Shu sababli inson harakatining boshlang'ich nuqtasi bo'lgan uning yetishmovchiligi, hali uni aniqlashga xizmat qilmaydi. Qachonki u ijodiy mukammallik tasnifiga ega bo'lganida, dastlabki yetishmovchilik inson natijasining negiziga aylanadi.

Inson, uning olamdagi “ekscentrik pozitsiyasi”ni anglab yetgani holda, tabiatdan tashqari (madaniy) – sun'iy mavjudotga ehtiyoj sezadi. Shu boisdan ham u tabiiy olam va uning “sun'iy” mohiyati o'rtasida muvozanatni yaratishga urinish mahkumdir. Biroq, inson sinovlar va xatoliklar bilan harakat qilar ekan, bir vaqtning o'zida narsalarning biologik omon qolishi uchun yo'l-yo'lakay keyinchalik o'z salmog'iiga ega bo'lgan ko'plab “ortiqcha” narsalarni yaratadi (jumladan, san'at asarlarini). Shu tariqa ijodiy izlanishlar vujudga keladi. Dastlab bu

ortiqcha, chunki --bu yana sinovlar va xatoliklar orqali sodir bo'ladi. Ehtimol, ushbu "keragidan ortiqlik", ya'ni oxir-oqibat madaniyatning sababi shundaki, inson o'zining ajoyib "xatolaridan" voz kechishi mushkul. Qasamlar, mo'jizali harakatlar, marosimlardagi qo'shiq kuylashlar va h.k. – bularning barchasi dastlab inson hayotini saqlab qolishga qodir vosita sifatida qabul qilingan. Biroq asrlar va ming yillar o'tdi va ularning insonni "himoya qilish" uchun amaliy zaifligi aniq bo'ldi. Lekin inson ulardan voz kechmadi. Ularga muvofiq yashashga va harakat qilishga odatlanganligi uchunmi? Yoki, ehtimol, maqsadga muvofiqligini yo'qotib, go'zalliklarini yo'qotmaganliklari uchunmi? Yoki inson bu kabi "foydasiz" asarlarning sotsium uchun qanday birlashtiruvchi kuchga ega ekanligini ko'rdimi? E'tirof etish joiz, ushbu taxminlarning barchasi to'g'ri va to'ldiruvchidir.

Hayvonlarda qanday ekan? Axir, ular ham ko'pincha o'zlarini "keragidan ortiq" qilib ko'rsatadilar, jumladan, o'yinda. Biroq bu ikki turdagi ortiqcha narsalar o'rtasida jarlik mavjud. Ginsonli hayvonda harakatlar soddalashtirilgan, tasdiqlangan maqsadga muvofiq bo'ladi. Hazm bo'ladigan natijaga olib kelmaydigan sinovlar va xatolar keraksizligi tufayli ulotqiriladi. Va inson o'z ehtiyojlarini qondirish uchun emas, balki "san'atga bo'lgan muhabbat" tufayli yanada ko'proq "ortiqcha harakatlar"ni amalga oshiradi. Axir, hatto jinsiy mayl yoki ochlikning fiziologik instinktlarida ham inson bevosita emas, balki aylanma yo'l bilan harakatlanadi. Shu sababdan amaliy nuqtayi nazardan ayol kishi bilan uzoq vaqt uchrashish – teatrga taklifnomalar berish va ularga gullar hadya qilish "befoyda". Shuning natijasida ko'p asrlik pazandalik san'ati yuzaga kelgan. Hayvonlarda bo'lgani kabi – juftlashish va har qanday ovqatga hamla qilish osonroq bo'larmidi? Bu osonlikka osonku-ya, biroq bu qandaydir insoniylikka to'g'ri kelmaydi-da....

Biroq insoniylik borasida nima ham deyish mumkin? Tabiatdan tashqarida. Shu ma'noda, biz inson tabiiy tug'ilish mexanizmiga ega emas, degan fikrni ilgari surgan M.Mamardashvilining nuqtayi nazari bizga birmuncha yaqin. Yo'q, albatta,

odam ham, hayvon ham (har qalay sutemizuvchi) jismonan bir xil tug'iladi. Biroq odamning dunyoga kelishi kabi haqiqat uni hali inson qilmaydi. Muloqot, jamiyatdagi qadriyatlar va me'yorlar, ijodiy faollik, asosiysi til bo'lgan sotsiumning ramziy tizimlari uni shunday qiladi. Demak, "inson – tabiatning o'zida berilmagan vositalar yordamida o'zini o'zi yaratgan darajada mavjud bo'lgan mavjudotdir". Insonning tabiiy moslashganlikni o'rnini bosuvchi madaniy qurilmalar – fikrlar, qadriyatlar, ma'no, ishlar va boshqalar ko'magida – inson o'zida qayta va qayta insonni kashf etadi.

Insonning tavallud topishi mashaqqatli mehnatdir. Har qanday ona buni yaxshi biladi. Biroq bundan-da qiyinroq va mashaqqatliroq ish – bu insonning har kuni o'z-o'zini kashf etishi va tabiat tomonidan belgilangan doiralardan tashqariga chiqishidir. Bu o'z maqeyini o'zi belgilashi va o'zligini anglashidir. Bu birmuncha qadrli narsa nomidan instinktlarni rad etishdir. Bu kabi tabiiy asoslarda hayotni rad etish, ba'zan esa – va bevosita ma'noda – ba'zi muhim maqsadlar va qadriyatlar uchun hayotning o'zini qahramonlik bilan rad yetishdir. O'z ustidagi bu kabi "uchish ishi"ni anglatuvchi falsafiy atama transsendensiya (transsendensiya)dir. Ushbu hodisaning tasviri Listning opera partituralaridan biri bo'lib, uning birinchi sahifasida: "tez", ikkinchisida – "juda tez", keyingisida – "imkon qadar tezroq", biroq undan keyingisida – "yanada tezroq" deb yozilgan. I.Brodskiy: "Transsenzusdagi hayot kredosi esa, g'oyat ijodiy, hayotga limmo-lim to'la", – degan fikrni bayon qiladi. Bu quyidagicha yang-raydi: "Notani balandroq oling".

Muloqot, ijodiy faoliyat va olamga ochiqlikning birgalikdagi makonida insonning shaxsiy fazilatlarini namoyon bo'ladi.

Ulardan birinchi darajalisi – almashtirilmasligidir. Ko'rinishidan, qanday o'zgarimaslik haqida so'z yuritish mumkin, endilikda qachonki biz mashhur maksima bilan aynan "birga o'sgan"bo'lsak: "Almashtirib bo'lmaydigan insonlarning o'zi yo'q". "Tug'ilgandan boshlab, har birimiz qaysidir jamoa (oilalar, sulolalar, cherkovlar, davlatlar va h.k.) ning muayyan bir qismi hisoblanamiz va shu ma'noda u – jamiyatning almashtiriladigan atomi sanaladi. Biz hatto ma'lum bir madaniyat xarakteriga mos keladigan

muayyan “shaxs turini” qurishimiz mumkin – insonlar yoki davr, “ijtimoiy” yoki “milliy” xarakter, o‘ziga xos “modal shaxs” (K. Dyu Bua atamasi). Biroq na bunday umumlashgan tur, va na XX asrda keng tarqalgan “bir qaynovi kam odam” siymosi aslida o‘zida shaxsni ifodalamaydi. Insonning haqiqiy qiymati uning almashtirib bo‘lmasligida o‘z aksini topadi. Bu kabi sifat, eng avvalo, sevgi va do‘stlik munosabatlarida namoyon bo‘ladi. Insonning O‘zga inson bilan samimiy, iliq aloqasida u o‘zga inson uchun ham, o‘zi uchun ham chinakamiga almashtirib bo‘lmas shaxsga aylanadi. Bizning o‘zgarmasligimizni chegaradagi vaziyat sharoitida – boshqa yo‘l bilan ham ochib berish mumkin. Ushbu ekzistensial vaziyat undagi insonning mushkul, hayotiy tanlov sharoitida qolganligi bilan ham tavsiflanadi. Aynan ushbu muammoni hal etish jarayonida, barcha mavjud kuchlarning keskinligida inson o‘zining yuksak ma’naviy fazilatlarida, shaxsiy erkinligini amalga oshirishda ochilishi, o‘zligini namoyon qilishi mumkin.

Insonning ikkinchi aniqlovchi sifati – bu uning o‘ziga xosligi – uning dunyodagi alohida, shzgalarnikidan farq qiluvchi o‘rni bilan bog‘liq. Bizning ijtimoiy hayotimiz aynan shu ma’noda olamdagi jarayonlarning uzluksizligini to‘xtatishdan iboratdir. Inson tabiatga bo‘ysunishni rad etuvchi mavjudot bo‘lib: u tarixiy mavjudotga aylanadi. Va nafaqat hayvondan farq qilgani sababli, balki u vaqt tushunchasiga ega bo‘lgani, o‘tmish xronologiyasini qurish va kelajak sari yo‘lni loyihalash imkoniga ega bo‘lgani sababli ham tarixiy mavjudotga aylanadi. Darhaqiqat, insonning tarixiy mavjudot sifatidagi asosiy xususiyati – bu uning shaxsiy sa’y-harakatlari orqali “tarix tugunlarini bog‘lash” qobiliyatidir. Shu tariqa u oqim bilan hamohanglikda suzishdan, qulayliklarga erishish maqsadida va inson olami muammolari va fojialaridan uzoqlashish uchun harakat qilishdan voz kechadi. Shuningdek, u obyekt bo‘lishni, ya’ni “boshqa narsalar qatoridagi narsa” bo‘lishni ham rad etadi. “Shaxsiy xatti-harakatlar erkinligi – bu inson erkinligi demakdir.

Ko‘plik insonning eng muhim sifatlaridan biridir. Insonni barkamol rivojlanishi institutiga asos solgan teosof olim G.Gurjiyev insonda doimiy o‘zgarmas “Men” mavjud emas, deya

e'tirof etadi. Insonning ismi – legion. Insonning har bir fikri yoki istagi boshqa bir “Men” ekanligini hatto uning o'zi ham bilmaydi. Shu ma'noda, inson xizmatkorlarning kuchiga berilgan egasiz bir uydur. Bir tomondan, bu insonning nomuvofiqligining sababidir. Biroq boshqa jihatdan, inson shaxsiyatining dinamikasi aynan shunga bog'liq. Aksariyat “Men”larning o'zaro ziddiyati insonni va sof insoniy muhitni – madaniyatni o'zgartirishning asosiy kalitidir. Ushbu ziddiyat inson shaxsiyatining o'sishi jarayonida dialektik ravishda “olib tashlanadi”: shaxs o'zining bir nechta o'zini noyob yaxlitlikka jamlash qobiliyati bilan ajralib turadi. Bu borada ajoyib madaniyatshunos va semiotik olim Y.Lotman shunday yozadi: “Fikrlovchi tuzilma shaxsni shakllantirmog'i lozim, ya'ni o'zaro ziddiyatli bo'lgan semiotik tuzilmalarni yaxlit bir butunlikka birlashtirishi joiz. Qarama-qarshi tendensiyalarni yagona tarkibiy butunlikdan chiqarib tashlash zarur”. Va keyin yana: “Butun madaniyat tarixi tomonidan ishlab chiqilgan va rag'batlantirilgan inson shaxsiyatining o'zgaruvchanligi negizida insonning ko'psonli kommunikativ va madaniy harakatlari yotadi”.

Ushbu xususiyat bilan protsessuallik kabi insonning yana bir muhim sifati bog'liq. Inson – har doim jarayon, natija emas. Inson – bu insonning “ixtirochisi” (J.-P.Sartr iborasi). Insonning mohiyati uning mavjudligidan oldin emas: u – o'zining loyihasidir va shuning uchun ham u o'zini takomillashtirish uchun erkin va javobgar bo'lishga mahkumdir. O'zini o'zi anglashga bo'lgan har qanday urinish u tomonidan o'zining “naqd pulidan” oshib ketishni ko'zlab qilingan. Bu o'rinda inson maqsad emas, balki ko'prik ekanligini e'tirof etgan F.Nitsshening so'zlarini yodga olish lozim...

Insonning dualligi. Insonning zamonaviy tushunchalari uni ikki ibtido – tabiatga va tabiat tarkibiga (ilohiy, qadriyat, madaniy) oid “uchrashuv joyi” (M. Sheler iborasi) sifatida anglab yetishdan kelib chiqadi. “Inson ko'p tarkibli mavjudotdir... Unda hamisha Xudo va olam o'rtasidagi kurash davom etadi, u ham tobe' va ham erkin mavjudotdir”, degan fikrni ilgari suradi N.Berdyayev [17, 64]. Biroq bu faqat kurashning o'zimi? Xegel ko'rsatganidek, ziddiyatlarning birligi va kurashi – bu qonun

demakdir, zotan unga muvofiq har qanday harakat va rivojlanish sodir bo'ladi. Shu sababli Xudo va olam o'rtasidagi kurash ularning birligini muqarrar ravishda belgilaydi. Ushbu birlikning diqqat markazida inson turadi.

Inson-bu mikrokosm va makrokosmning aloqasi amalga oshiriladigan mavjudot. Insonni mikrokosm sifatida idrok etish uni olamning maxsus tartibi sifatidagi g'oyasi bilan bog'liq. Boetsiyning fikricha, inson – bu olamning akslanishi, kuchi va tafakkurining markazi, yaratilishning o'ziga xos “quyma”si. Inson mikrokosm sifatida – bu shaxsga tegishli bo'lgan va har bir holatda uning shaxsiyati (ruhiyati) va jismoniy tanasiga (vujudiga) mos keluvchi o'ziga xos tuzilishga ega bo'lgan olamning bir qismidir.

Makrokosm – bu Borliq, yaxlit olam. Qadim o'tmishdan insonlar makrokosm va mikrokosm o'rtasidagi aloqani tinimsiz izlaydilar. Bu deyarli barcha ma'lum mifologik tizimlarda o'z aksini topadi. Shunday qilib, Bambara (Mali) qabilasining e'tiqodiga ko'ra, insonning mohiyati, uning ruhiy egizi “da” daryo suvlaridan kelib chiqadi o'limidan so'ng aynan o'sha qabilada yangi tug'ilgan chaqaloqning vujudiga joylashadi va unda yashaydi. Shunday qilib, koinot, inson va qabila makrokosm-mikrokosm kabi buzilmas rishtalar bilan bog'langan.

“Aksariyat slavyan xalqlarining “jon” va “ruh” so'zlari nafas olishni anglatuvchi fe'llardan hosil bo'lgan... va shu bilan birgalikda, ruh (“o'zini”) aslo moddiy va jismoniy shaxsga kamaytirilmaydi; qabila jamoasi va (yoki) xudolar tomonidan muayyan shaxsga tashqaridan berilgan – har doim o'z-o'zidan faol bo'lgan ijodiy ibtidodir. Nomoddiy ruh esa – nafaqat falsafiy idealizm kurtagi, balki arxaik ongni muqarrar ravishda moddiylashtiradigan, ontologlashtiradigan va narigi dunyoga murojaat qiladigan mavzuning asl mavhumligi hamdir”, – deya e'tirof etadi I.Con.

Makrokosm tushunchasini insonga nisbatan qo'llanganda Koinotning “chop qilingan” ekanligini va o'zini shaxsda anglashini, u koinotning umumiy tuzilishida zarur ekanligini anglatadi. Germes Trismegistus bu xususda shunday deydi: “Mangulik

sohibi Xudo – birinchi, olam – ikkinchi, inson esa – uchinchi. Xudo, olamning yaratuvchisi va o'zida mavjud bo'lgan barcha narsalar, bularning barchasini boshqaradi va uni inson tasarrufiga bo'ysundiradi. Bu ikkinchisi barcha narsani uning faolligining predmetiga aylantiradi. Zamonaviy ilmiy kashfiyotlarda qadimgi kosmogoniyalar tasvirlari, xususan, "antropik tamoyil"ni kashf etishda o'zining teran isbotini topganligi bejiz emas. V.Vernadskiy va P.Teyyar de Shardinning "noosfera" tamoyillari insonning makrokosmik tabiati g'oyasiga asoslangan. "Shu sababli inson koinotning sir-sinoatini anglab yetadi, – deb yozadi N.Berdyayev, – chunki u u bilan bir xil tarkibda, unda bir xil elementlar yashaydi, xuddi o'sha ong harakatlanadi" [20, 94-b.].

Insonning makrokosmligi ham psixologik tasdiq kasb etadi. Basharti uni inkor etadigan bo'lsa, insonlarning ma'naviy yaqinligi faktlari, madaniy va psixologik universallar ham ko'p jihatdan o'z kuchini yo'qotadi. Biroq agar biz koinot (Universum) bilan bog'liqlik va insonlarning shaxsiy makrokosmlar o'rtasida chuqur o'xshashlik mavjudligidan kelib chiqilsa, bu bilan shaxslarning o'zaro bir-birini anglab yetish kabi faktlarini osongina izohlash mumkin bo'ladi.

Insonning dualistik qarashlari uning borlig'ining asosiy qarama-qarshiliklarida namoyon bo'ladi:

Tana – Ruh

Tabiat – Erkinlik

Mutanosiblik – Ijodkorlik

Sabab – Sezgi

O'zlik – Muloqot

O'z-o'zini nazorat qilish uchun savollar:

1. Antropogenez muammosining falsafiy o'lchovi qanday?
2. Inson tabiatining o'ziga xosligi muammosi nimada?
3. Inson tabiatida nimani muhim deb ta'riflash mumkin?
4. Inson tabiatining dualizmga xosligi nimalarda aks etadi?

18-mavzu. Inson tabiatida ong va ongsizlik, o'z-o'zini anglash va kommunikatsiya

Reja:

1. Insoniy subyektivlik – inson ichki go'zalligining timsoli sifatida. Ong tuzilmasi.
2. Ong va til. Til o'yinlari. O'yin inson borlig'ining fenomeni sifatida.
3. Ong va ongsizlik. Ongsizlikning hirsiy tabiati haqida.
4. O'xshashlikka intilish – chuqur insoniy ehtiyoj sifatida.

Tayanch iboralar: *ong fenomen sifatida, insoniy subyektivlik, ong tuzilmasi, ong va til, ongsizlikning hirsiy tabiati, o'z-o'zini anglash, kommunikatsiya.*

Ong – bu insonning o'ziga xos xususiyati va uning nasliga mansub belgisi bo'lib, insonni hayvonot olamining saltanatidan ajratib turadi. Hatto eng yuksak darajada rivojlangan hayvonlar ham onga ega emas. Ong ijtimoiy xususiyat bo'lib, uzoq tadrijiy jarayonda va zamonaiy turdagi insonning paydo bo'lishi jarayonida vujudga keladi.

Basharti ongni inson ruhiyatida tomir yozgan fenomen sifatida o'rganiladigan bo'lsa, u holda uni hissiy-ratsional va hissiy-qadriyatlarga oid ikkita asosiy darajaga ajratish mumkin. Ularning ko'magida olingan axborot-bilimlar va bilishga oid qobiliyatlar birinchi darajaga mansubdir. Shuningdek, e'tibor va xotira ham bilishga oid qobiliyatlar sirasiga kiradi. Hissiy-qadriyatlarga oid daraja: muhabbat, nafrat, shodlik, qayg'u, sog'inch kabi tuyg'ularni hamda jazava, ehtiros va hissiyotlarni o'z ichiga oladi. Shaxsning ma'naviy ideallari, manfaatlari, erki, maqsadni ko'zlashi, motivatsiyasi kabi qadriyatlarga oid komponentlari ham ushbu darajaga mansub. Olamda shaxsga oid ongning e'tirof etilgan elementlarini yaratishga imkon beruvchi qobiliyatlar xuddi birinchi darajaga o'xshash aynan ushbu darajaga tegishlidir.

Biz ongning asosiy xossalarini falsafiy tahlil qilishga o'tishdan avval va shuningdek ong fenomenini tadqiq qilishda qo'llashimiz zarur bo'lgan uning psixologik xususiyatlari bilan bog'liq bo'lgan qator tushunchalarni ham aniqlashtirib olishimiz lozim. Obraz tushunchasi ulardan birmuncha muhimrog'i sifatida insonning boshida kechayotgan voqe'likning xayolan aks etishida ishtirok etadi. Bu – voqe'likning alohida subyektiv tasviridir. Muayyan ma'noda tasvirni insonning ruhiy kechinmasi holatiga va ruhiy imkoniyatlariga bog'liq bo'lgan aynan bir xillikni "ruhiy aks etish" tushunchasiga tenglashtirish mumkin. Bu kabi talqin tasvir tushunchasini bilimning perseptiv (idrok etuvchi) va ratsional (maqbul) (sezish, tasavvur qilish, idrok etish, tushuncha va boshq.) kabi shakllariga olib keladi. Shuningdek tasvirning insonlar ongli faoliyatining madaniy, dunyoqarashga oid, ilmiy va ijtimoiy tasniflarini o'z ichiga olgan kengaytirilgan tushunchasi ham mavjud. Mazkur holatda biz ba'zan olam tasviri, hayot tasviri, fanning ideal tasviri hamda zamonaviy insonning o'ziga xos tasviri borasida so'z yuritamiz. E'tibor tushunchasida har qanday (mavjud, ideal, hissiy) tabiatdagi obyektga xayoliy yoki amaliy faoliyatga doir kuchni yo'naltirish qobiliyati ifodalanadi. Istalgan ideal natija esa har qanday ko'rinishdagi inson faoliyatining aniq natijani xayolan oldindan sezishni o'zida namoyon etuvchi maqsad tushunchasida qayd etiladi.

Qadriyat – ijtimoiy hayotning umuminsoniy yoki guruhlashgan ideallarining ijtimoiy ahamiyat kasb etuvchi andozalarini umumlashtiruvchi tushuncha. Qadriyatlar jamiyatning yoki uning tarkibiy komponentlarining (guruhlarining) fan (haqiqat), axloq (ezgulik), o'ziga va o'zga insonlarga nisbatan amaliy munosabatlar (odillik, or-nomus, halollik, burch, baxt, muhabbat), san'at (go'zallik, nafosat), ijtimoiy hayotni huquqiy boshqarish (yuridik qonunlar va normalar) kabi sohalarda faoliyatning muayyan andozaviy namunalarning munosib darajasini belgilab beradi. E'tirof etilganlarga mutlaqo zid bo'lgan: yolg'on, yovuzlik, adolatsizlik, sharmandalik, musibat, nafrat, qonunbuzarlik va nohaqlik kabi tushunchalar ham mavjud. Ularning bor-

ligi va ularga tegishli bo'lgan real holatlarda mavjud bo'lishi ularga yuksak ijobiy insoniy qadriyatlar mazmunini yaqqol namoyon qilishgi imkon beradi.

Ongli yoki ongsiz mazmundagi muayyan harakatlarni bajarishga undovchi ichki yoki tashqi sharoitlar yig'indisi inson xulq-atvorini boshqaruvchi vazifasida xizmat qiluvchi motiv sifatida ishtirok etadi. Va nihoyat, inson ongida hissiyot sifatida namoyon bo'luvchi hayotiy vaziyatlar va holatlarning alohida kechinmalari mavjud. Hissiyotlar ichki (ruhiy hayot) olamga mansub. Ular idrok etilgan va o'z-o'zidan paydo bo'lgan tasnifga ega bo'lishi mumkin. Shaxsning kuchli hissiy holati uni affekt holatiga olib keladi. Affekt ichki organlarning funksional o'zgarishi bilan kuzatiladi va tashqi ta'sirlarda ifodalanishi mumkin.

Ong o'zida insonning o'z mavjudligini his qilishi, ayni paytda va ayni joyda turganligini his qilishi hamda o'zining olamdagi o'xshashligini (o'zining olamdan farqini) his qilishi kabi uchta vaziyat birligini namoyon qiladi. E'tirof etilgan vaziyatlardan hech bo'lmasa bittasining yo'qligi ongning yemirilishi sifatida baholanadi. Biz ongni tajribamizning negizi, borliqqa nisbatan amaliy va bilishga oid munosabatlarning faol ibtidosi sifatida tushunamiz.

Ong olami obyektiv voqe'lik bilan qanday bog'langan? Ongning ideal olami obyektiv olam hodisasini aks ettirar ekan, tushunchaga oid shakldagi belgilarning mazmun-mohiyatini ifodalaydi. Mazmuni ko'pchilikka tushunarli bo'lishi lozim. Bu aksariyat insonlarning hamkorlikdagi mulki, hamkorlikdagi fikridir. Fikrning muayyan shaklda (tushunchalarda, mulohazalarda, xulosalarda) ifodalanishi mantiqni o'rganishning predmeti hisoblanadi. Olamning ongda aks etishi bevosita va aniq bo'lishi mumkin – bu hissiy organlar yordamida olingan olamni idrok etish siymolaridir. Biroq qachonki inson aks etuvchi olamni o'zga insonlarga tushunarli ko'rinishda namoyon qilish vazifasini o'z oldiga qo'yar ekan, u tabiiy tildan foydalana boshlaydi. Umumahamiyat kasb etuvchi mantiqiy shakllar va tabiiy lisoniy so'zlarni bivosita ifodalaydi va obyektiv voqe'likni

bevosita idrok etishni mavhumlashtiradi. Ong olami, obyektiv voqe'lik va lison bir-biri bilan chambarchas bog'liq. Ongning asosiy tasnifi uning bilimlar olami, ideallik, intersubektivlik, predmetlilik va yo'naltirilganlik (intensionallik) kabi omillar uning nisbiyligini ifodalaydi; ong uning mantiq va voqe'lik hamda ongsizlik bilan bog'liqligida ochib beriladi.

“Ong” so'zining grammatik tuzilishining o'zi bizga ongning inson bilimlari sohasi bilan chambarchas bog'liqligini va ko'pchilik uchun tushunarli (umumiy bilim) ekanligini namoyon qiladi. Bu esa e'tirof etilgan inson tajribasining bir qismi demakdir. Va ta'kidlash joizki, basharti bu kabi qism bo'lmasa, to'g'ridan to'g'ri amaliy tajribaning o'zi ham bo'lmaydi. Agar bunday bo'lmaganida, va inson har safar eng oddiy amaliy harakatlarni amalga oshirishga kirishganida, bilimlar olamining mazmunini qaytadan ochishga majbur bo'lgan bo'lar edi.

Ong bilan fikrlash bir xil ekanligining xatoligiga e'tibor qaratish lozim. Bu kabi yondashuvni aniq ilmiy va falsafiy nuqtayi nazardan to'g'ri deb tan olish mumkin emas, chunki bu falsafiy munosabatning inson ongining o'ziga xos xususiyatlarini va unga o'ziga xos xususiyatlarini aniqlashni imkonsiz qiladi. Ong fikrlash bilan bog'liq, biroq uning ijtimoiy mohiyatini inson psixikasining fiziologik xususiyatlari nuqtayi nazaridan izohlab bo'lmaydi.

Ongni oqilona tadqiq qilish bizga uning obyektiv olam predmetlarida kuzatilmaydigan xususiyatga ega ekanligini belgilash imkonini beradi. Ushbu xususiyat uning subyektlarining ideal tasnifidir. Bu yerda “ideal” iborasi “mumkin bo'lgan”, “bo'lishi kutilgan” degan ma'nolarda tushuniladi. U holda tabiiyki, obyektiv olamni “haqiqiy” deya hisoblash joiz. Ongning ushbu xususiyati ong olami to'g'risida “g'oyalar” deya atash mumkin bo'lgan maxsus mavjudotlar bilan to'latilgan alohida voqelik sifatida so'z yuritishga imkon beradi. Ong olamining mazmunini aynan ular tashkil qiladi.

Modomiki ong inson bilimlari sohasi bilan bog'liq va ushbu sohaning muhim qismi obyektiv bilim bo'lgan fan ekan, u holda qanday qilib g'oya obyektiv bo'lishi mumkin, degan o'rinli savol yuzaga keladi. Ongning ko'plab tashuvchilari uchun

g'oya tushunarli bo'lganida ya'ni subyektiv omildan mustaqil ravishda muayyan darajada ichki individual, obyektiv bo'lishi mumkin. Ya'ni, u subyektivga aylanganida, barcha uchun ochiq bo'ladi. Bu kabi qulaylik anglab yetish uchun yetarlicha asosga ega bo'lmog'i lozim. Fanda nazariy dalil yoki empirik (tajribaga oid) tekshirilganlik mazkur asos sifatida xizmat qilishi mumkin. Odatiy kundalik vaziyatlarda g'oyaning obyektivligi uni qabul qilish va idrok etish uchun yetarlicha asos bo'lgan lisoniy material leksikasida qayd etiladi va uni qo'llash amaliyotida belgilanadi. Shunga qaramay, g'oyalarni anglab yetishning har qanday usullari intersubyektiv deya nomlanuvchi xossaga bog'liqdir.

Ong tushunish bilan bog'liq, ularni bir-birisiz tasavvur qilib bo'lmaydi. G'oya deganda biz nimani tushunamiz? Birinchidan, g'oya va u bilan birga ong muayyan bir predmetga yo'naltirilganligini. Biz ularni g'oya obyektlari borasida so'z yuritish uchun ishlatish uchun g'oyalarni o'ylaymiz (zero inson har qanday narsa to'g'risida mulohaza yuritishi mumkin). Demak, ong hamisha muayyan bir obyektga yo'naltiriladi, u doimo sermazmundir. Obyektiv bo'lmagan ongning o'zi yo'q. Ongning predmetsiz, bog'lovchisiz-kuzatuvchan "mulohazalar oqimi" sifatida namoyon bo'lishi ongning obyektiv bilimlar bilan bevosita bog'liq bo'lgan fenomeni sifatida mohiyatga ziddir. Aynan predmetlilik tamoyili bizga tabiiy lisoniy so'zlar va ularning ideal ma'nolarini qo'llash imkonini beradi, bu so'zlar ular ifodalaydigan, bildiradigan haqiqat haqida gapirish. "Mulohazalar oqimi" individual olamlar sirasiga kiradi. Bu haqda biror narsa aytishni yoki boshqa insonga tushuntirishni istagan har bir kishi oddiy tilni, uning so'zlarini va tushunchalarini qo'llashi lozim, ya'ni u obyektiv bilimlar olamiga o'tadi va "predmetsiz mulohazalar oqimi"ni o'z mulohazalari predmetiga aylantiradi.

Ongning predmetliliigi va yo'nalishi birgalikda uning odatda intensionallik deya ataluvchi xossasini tashkil etadi. Ongning ichki dunyosi – bu o'zaro bog'liq bo'lgan elementlar, ongli o'rnatish obyektiga yo'naltirilgan inson faoliyatining haqiqiy holatlaridir. Fikran predmetga e'tibor qaratmay turib, ong fenomenini hatto tasavvur ham qilib bo'lmaydi.

G'oya hamisha tafakkurga oid faoliyatning mazmuniy jihatiga bog'liq. Ushbu nuqtayi nazardan, uni tamoyil mazmunini yoki muayyan bir vaziyat borasidagi mulohaza ma'nosini yoxud muayyan tushuncha, nazariya, gipotezaning mohiyatini tashkil etuvchi predmet belgilari yig'indisi sifatida ko'rib chiqish mumkin. Tabiiyki, rasmiylashtirilmagan mazmunning o'zi yo'q. Fikrni ifodalash shakli uning mantiqiy shakllari – tushuncha, mulohaza va xulosadan iborat.

“Mantiq” atamasi ikki xil ma'no kasb etadi. Birinchidan, u insonlarning aql-idrokka asoslangan faoliyatga bo'lgan qobiliyatini mushoha qilish, fikrlash, xulosa chiqarish, umumlashtirish, tahlil qilish va ko'plab mantiqiy amaliyotlarni amalga oshirish qobiliyatini anglatadi. Ushbu qobiliyat ijtimoiy hayotning tegishli sharoitlarida insonning shaxs bo'lish jarayonida rivojlanadi. Intellektual faoliyat qobiliyati erta yoshdan boshlab ona tili va ta'limni o'zlashtirish bilan parallel ravishda shakllanadi. Barcha insonlar qaysidir darajada odatiy lisondan foydalanishga qodir bo'lganliklari kabi, mulohaza yuritishga ham qodirdirlar. Mushohada yuritish faoliyatini boshqaruvchi mexanizmlar g'ayriixtiyoriy tuzilmalar darajasida qayd etiladi va mustahkamlanadi. Biroq bunday tuzilmalarning harakati mutlaqo to'g'ri mulohaza yuritishga olib kelmagani kabi, tabiiy til qoidalaridan adabiy jihatdan tartibsiz ravishda foydalanish uning bexato qo'llanilishini ta'minlamaydi.

Mantiqiy xatoliklar yuzaga kelishi ehtimolini bartaraf etish uchun tafakkurning g'ayriixtiyoriy, tartibsiz mexanizmlarini aql-idrokka asoslangan maqbul darajaga olib chiqish lozim, ya'ni savodxonlik zarur. “Mantiq” atamasining aynan ikkinchi ma'nosi ushbu vaziyat bilan bog'liq. Mantiq – bu insonlarning aqliy faoliyatini o'rganuvchi fandir. Uning yanada aniqroq tavsifi: mantiq – bu to'g'ri fikrlashni o'rganuvchi shakllari va qonunlar to'g'risidagi fandir (ba'zan shu bilan mantiqiy tabiat kasb etmaydigan fikrlash jarayonlaridan chalg'itishini e'tirof etganlari holda, “to'g'ri mulohaza yuritish faoliyati”, deya ta'kidlaydilar). Mantiq mavzusi ushbu tushunchada insonlarning aqliy faoliyatga bo'lgan tabiiy qobiliyatiga, cheksiz g'ayriixtiyoriy fikrlash

sohasiga aylanadi va asosiysi esa – bu kabi faoliyat qonunlari va qoidalarini izlab topish, talqin qilish va tadqiq qilish hamda ularni ongli darajaga olib chiqish va insonlarga mantiqiy to'g'ri fikrlashni o'rgatish imkonini taqdim etadi.

Ushbu vazifani hal qilishda muayyan mantiqiy uslubga tayanmoq zarur. Mantiqiy usulning o'ziga xos xususiyati nimalardan iborat? Aqliy faoliyat jarayonlarini o'rganishda mantiq atayin mazmundan chalg'igan holda, ularning faqat shakliy jihatini o'zlashtiradi. Shuning uchun ba'zan mantiqni "rasmiy mantiq" deb ham yuritadilar. Fikrlar shakli borasidagi barcha mantiqiy qoidalar ta'riflanadi, bu esa ularni qo'llashning umumiyiligini ta'minlaydi. Aniq mazmun ahamiyat kasb etmaydi.

Mulohaza yuritish (aqliy faoliyat) ideal tasnif kasb etadi. Fikrni boshqa insonlarga yetkazilishi va ular bu fikrni idrok etishlari va anglab yetishlari uchun uning ideal mazmunini "moddiylashtirish" zarur. Fikrni ifodalashning moddiy vositasi til hisoblanadi. Fikr til orqali ifodalanadi (ta'kidlash joiz, tabiiy bo'lgani kabi, sun'iy ham). Fikrlar tilda ifodalanadi. Mantiq tilni emas, balki fikrlashni o'rganadi. Til fikrni ifodalash vositasidir. Ushbu vosita yetarlimi yoki yo'qmi – bu alohida muammo. Hatto uzoq o'ylab o'tirmay ta'kidlash joiz, "hikmatli fikr yolg'on demakdir" (F.I. Tyutchev). Biroq, shunga qaramay, fikrni ifoda etishning boshqa vositasi mavjud emas.

Mantiqiy shakl – mazmunan turlicha bo'lgan fikrlarning uchun umumiy bo'lgan narsa demakdir. Qanchalik bu g'ala-ti bo'lmasin, aniq mantiqiy shakllarni o'rgangandan so'nggina mantiqiy shaklni yanada aniqroq anglab yetish mumkin. Vaholanki, ushbu dalil shuni ko'rsatadiki, ba'zan aniq ta'riflar kerak emas, binobarin, bizning holatlarimizda fan sifatida mantiqning butun mazmuni mantiqiy shaklning ta'rifidan o'zga narsa emas. Mantiqning boshlang'ich mavzusi borasidagi aniq tasavvur faqat mashg'ulot oxiridagina yuzaga keladi.

Mantiqiy shaklning har qanday mazmun borasidagi umumiyliги intuitiv ravishda tushunarli bo'lishi lozim. Fikrlash matematikada, kimyoda, fizikada, ertaklarda, afsonalarda, adabiyotda yoki oddiy kundalik vaziyatlarda kechadimi, bu muhim

emas; muhimi, mantiqiy shakllar hamma joyda mazmunga nisbatan birdek befarq bo'lishidir. Shu sababli mantiqiy qonunlar va qoidalarning qo'llanilishi umumiy tasnifsh kasb etadi. Mantiqiy shakllarning barcha rang-barangligini tasniflash va ularni tushunchalar, mulohazalar va xulosalar deya ataluvchi uchta asosiy sinflarga ajratish mumkin.

Fikr yuritish mazmuni tafakkur mavzusiga ajratilgan xususiyatlar yig'indisi deya ataladi. Fikrlash mazmunini tasniflovchi va semantik xossalariga ko'ra bir-biriga yaqin bo'lgan, jumladan, "ma'no", "tushuncha", "mohiyat", "g'oya" kabi qator atamalar mavjud. Nozik jihatlarni chuqurroq o'rganmay turib, biz mazkur tushunchalarni sinonim deya e'tirof etishimiz mumkin. Tushunchalar, hukmlar va xulosalar aniq fikrlar sifatida shakl va tarkibning sintetik birligini namoyon qiladi, binobarin, unda fikr tafakkur nisbatlashtirilgan holda mahalliyashtirilgan. Bizning tilimizdagi so'zlar, odatda, ko'plab ma'nolarni kasb etadi. Fikr almashishda tushunishni ta'minlash uchun zarur bo'lgan aniqlik va aniqlikda so'zlarni qo'llash kontekstini hisobga olgan holda erishiladi.

Fikrlashning obyektivligi haqida mulohaza yuritar ekanmiz, borliq tushunchasiga murojaat qilishimizga to'g'ri keladi. So'nggi so'z keng ma'noda u tomonga ongimiz yo'naltirilishi mumkin bo'lgan predmet sifatida tushuniladi. Borliq aqliy munosabat predmeti demakdir. Binobarin, ushbu predmetning tabiati turlicha bo'lishi mumkin, ong esa hissiy organlar yordamida idrok etiluvchi yoki idrok etilmaydigan har qanday predmetlarga yo'naltirilgan bo'lishi mumkin; aslida yoki imkoniyat darajasida (aqlga to'g'ri keladigan); bu narsalar, xususiyatlar, munosabatlar bo'lishi mumkin; haqiqiy yoki tasavvur qilinadigan vaziyatlar (vaziyat) va ularning kombinatsiyalari, va hokazo. "Haqiqat" tushunchasini kiritar ekanmiz: haqiqat – ong – mantiq – til kabi to'rt qismli chizmani olamiz. Ushbu chizmadagi har bir juftlikni alohida ko'rib chiqish mumkin va ushbu juftlik munosabatlari haqiqiy muammolarni aks ettiradi, ularning yechimi esa aniq ilmiy fanlarning paydo bo'lishiga olib keldi. Jumladan, til va voqelik o'rtasidagi munosabatlar tilshunoslikning semantika deya nomlanuvchi maxsus bo'limida o'rganiladi.

Borliq va ong o'rtasidagi munosabatlar ongning mazmuni borasidagi masalasini hal qilishda asosiy omil hisoblanadi. Umuman olganda, aytish joizki, ushbu munosabatlar yuqorida e'tirof etilgan ikkita muhim vaziyatni aniqlashga imkon yaratadi. Ularni qisqacha yodga olsak. Birinchisi, ong yo'nalishi xossasini tasniflaydi. Ongning barcha harakatlari biror narsaga o'ziga xos munosabat, yo'naltirilgan harakatlardir. Boshqachasiga aytganda, ong muayyan bir mavzu sohasiga yo'naltirilgan bo'lishi mumkin. Ong olamining mazmun bilan haqiqiy "to'ldirilishi" borliq va ong o'rtasidagi munosabatni tavsiflovchi ikkinchi holat bilan bog'liq. Ushbu holat ongning predmetga oid nisbiyligini namoyon qiladi. Yuqorida aytib o'tganimizdek, ong predmetsiz bo'lmaydi.

Bu yerda darhol e'tirozlar paydo bo'lishi mumkin, "sof ong", "fikrlarning ma'nosiz oqimi", "umuman fikrlar" va boshqalar kabi tushunchalar mavjud. Bu kabi e'tirozlarga quyidagicha javob berish mumkin. "Ong oqimi", "sof ong" va h.k. tushunchalar psixologik jihatdan yuklangan bo'ladi va fikrlash va ongning o'zaro bog'liqligi muammosini hal qilish kontekstida paydo bo'lgan. Bu kabi holatda, bizni bu muammo qiziqitirmaydi, chunki biz "ong" kategoriyasini "borliq" kategoriyasiga nisbatan, ya'ni psixologik nuqtayi nazardan emas, balki falsafiy nuqtayi nazardan ko'rib chiqamiz.

Darhaqiqat, ongning mazmuni subyektiv haqiqatga taalluqlidir. Aqliy shakllanishlarni tushunchalar deb atash mumkin. Ularni faqat muayyan ma'noda subyektiv haqiqatda "mavjud" deya hisoblash mumkin. Qat'iy ta'kidlash joizki, tushunchalar shakl va mazmunga ega, biroq ongning "ichida" bo'lgan mazmunni ochib bo'lmaydi. Ongning konseptual mazmunining mohiyatini aniqlash uchun yana bir nechta taxminlarni kiritish lozim. Birinchi taxminga ko'ra, tushunchalarning mazmuni va shakli faqat kommunikativ harakatlarda, ya'ni fikr almashinuvi harakatlarida aniq va tushunarli bo'lishi mumkin. Ikkinchi taxmin fikrlarni idrok etish mumkin bo'lgan shakllarda ifodalash muammosi bilan bog'liq. Ushbu shakllar lisoniy ifodalar hisoblanadi. Tilning ushbu leksik

birliklarining ideal mazmuni konsept deya nomlanadi. Insonlar lisoniy iboralarni tushunadilar, chunki tilning ideal konseptual mazmuni muayyan bir til hamjamiyatining barcha a'zolarining umumiy mulki hisoblanadi.

Ta'kidlash joizki, xayoliy mazmun subyektiv fikrga taqalmaydi, va u mutlaqo ixtiyoriy emas. Aks holda, insonlar o'rtasidagi muloqot imkonsiz bo'lar edi, va ular bir-birlarini tushunmagan bo'lar edilar. Mantiq azaldan ideal konseptual hosilalarni moddiy, hissiy idrok qilinuvchi hodisalarga tarjima qilish vositasi bo'lib kelgan. Kommunikativ harakatlarda tushunish ongning konseptual tarkibining umumiyliги va mantiqiy shakllarning universalligi bilan ta'minlanadi.

E'tirof etish joiz, fikrning mantiqiy shaklini aniqlash mohiyatan lingvistik iboralarni konseptual tarkib bilan to'ldirish usulining o'zaro bog'liqligiga zid vazifadir. Fikr shakli tilni tahlil qilish jarayonida topiladi.

Fikrimizcha, g'ayrishauriylikni anglab yetishning ko'plab variantlari orasida, eng maqbuli g'ayrishauriylik "psixikaning funksional komponenti bo'lib, subyekt ongidan tashqarida lokallashtiriladi", doimiy, ba'zan deterministik ta'sir ko'rsatishini o'zida namoyon qiladi. Unga muvofiq subyektning ongi va xulq-atvoriga, biroq ehtiyotkorlik bilan va tashqi tadqiqotchining kirib kelishidan ham, subyektning ichki analitik qarashidan ham yashiringan".

G'ayrishauriylikni tushuntirishga bo'lgan barcha urinishlar uning ayrim funksiyalari yoki xususiyatlarini tasniflashga borib taqaladi. Bu kabi urinishlardan biri g'ayrishauriylikning: individual g'ayrishauriy va ijtimoiy g'ayrishauriy kabi ikki sohaga bo'linishiga bog'liq. Har ikki soha ham xulq-atvorni tartibga solish tamoyillari va mexanizmlariga asoslangan bo'lib, psixikada chuqur tomir yozgan, biroq ong tomonidan boshqarilmaydigan g'ayrishauriy aqliy faoliyat bilan bog'liq. Xulq-atvorni tartibga solishning g'ayrishauriy tamoyillari va mexanizmlari tug'ma va orttirilgan bo'lishi mumkin.

Ongsizlikni ifodalashning ko'plab terminologik usullari mavjud – "insonlar harakatlarining ideal g'ayrishauriy rag'bat-

lantiruvchi kuchlari” (F.Engels), “ong koeffitsiyenti”, “ma’naviy jamoaviylik”, “konzensus” (A.S.Lappo-Danilevskiy), “ruhiy tartiblarning turlari” (G.G. Shpet), “Bu” (3.Freyd), “jamoaviy g’ayrishiuriy arxetiplar” (K.G.Jung), “oldindan anglab yetish”, “tushunishning oldindan tuzilishi” (M. Xaydegger), “xurofotlar tushunish sharti sifatida” (G.-G. Gadamer), “yaxshiroq tushunish nazariyasida g’ayrishiuriylik” (F. Shleyermaxer), “freymlar nazariyasida g’ayrishiuriylik” (zamonaviy hisoblash lingvistikasi) va boshqalar.

Bilishda irratsional hodisalarni maqbullashtirishga urinish –murakkab falsafiy vazifadir. Bunday hodisalarning sabablari “mulohazaga oid energiya” va diskurs vaqtini tejash istagi bo’lishi mumkin; buning oqibatida, agar joiz bo’lsa, osongina tiklanadigan tuturiqsiz ma’lumotlar aytilmaydi. Biroq boshqa jihatdan, g’ayrishiuriy lahzalar insonlarning aqliy faoliyati mexanizmlariga kiritilgan. Ushbu mexanizmlar harakati biologik, aqliy va ijtimoiy sabablarga bog’liq. Ushbu mexanizmlarning o’zi hatto insonga meros bo’lgan uning irsiy apparatiga singib ketishi va rivojlanishi mumkin, muayyan bir vaqtda va muayyan sharoitlarda, ikkinchisi buni amalga oshirishga imkon beradigan darajada “yoqiladi”. Biroq aftidan bu ham yetarli emas. G’ayrishiuriylikning barcha darajalarida ishlaydigan va insonlarning ijtimoiy, jamoaviy va individual psixikasining o’ziga xos xususiyatlarini aks ettiradigan fikrlash, ijodiy, kognitiv va boshqa har qanday faoliyatning orttirilgan stereotiplari mavjud.

Shunday qilib, inson psixikasida ongsizlikning sirli sohasining mavjudligi shubhasiz haqiqatdir. G’ayrishiuriy (ongsiz) psixikada ham, aqliy faoliyatda ham mavjud. Psixika va fikrlash onga nisbatan kengroq toifalardir. Ongning barcha harakatlari fikrlash harakatlaridir, biroq ayni paytda fikrlash va psixikada ongsiz va ongsiz lahzalar mavjud. Ularning mavjudligi insonlar faoliyatining harakatlantiruvchi sabablarini izlashda uslubiy qo’llanmani ko’rsatadi. Ongli va g’ayrishiuriy omillar – bu insonlar faoliyatining ichki sabablari yoki rag’batlantiruvchi motivlari, tashqi sabablar va omillar ijtimoiy-madaniy va moddiy sharoitlar bilan bog’liq. Umuman olganda, barcha narsalar inson hayotini belgilovchi omillar tizimini tashkil qiladi.

Insonlar harakatlarining “harakatga ketiruvchi sabablari” ga yaqin ong bilan bog‘liq bo‘lgan holatlarini o‘rganuvchi qiziqarli tadqiqotlardan biri – bu A.S.Lappo-Danilevskiyning “Tarix metodologiyasi”dir. Unda mazmuni bir xil yashash sharoitlari ta’siri ostida turli shaxslarda paydo bo‘lgan o‘xshash ong holatlaridan bo‘lgan “konsenzus” tushunchasi tahlil qilinadi, zero bunda insonlar hayotining bir xil shakldagi moddiy shartlari ularning individual ongining umumiy xususiyatlari sifatida namoyon bo‘ladi. Lappo-Danilevskiy “ongga oid holatlarning umumiy guruhi” (ijtimoiy vaziyatini ta’kidlagan holda), “muayyan bir millatning psixologik turi” (global psixologik xususiyatlarning mumkin bo‘lgan ko‘lamini ta’kidlagan holda), “jamoa psixologiyasi” (ishora) tushunchalaridan foydalanadi. Insonlar kasbiy manfaatlar, idoraviy-guruh aloqalari, dunyoviy belgilar va boshqalar kabi turli asoslarda birlashdilar:). “Ruhning bir xil tabiati uning (ong holatlarida keng tarqalgan) guruhi tomonidan tan olinadi), madaniyatning umumiy va hatto ularning shakllari boshqacha bo‘lsa ham, bir xil mahsullarini keltirib chiqaradi. Yuqorida e’tirof etilgan ma’noda, ong holatlari, shuningdek, ushbu guruhning tabiati va tegishli madaniy mahsulotlarning bir xilligi o‘rtasida muayyan bir tipik munosabatlarni o‘rnatish mumkin”.

Bunday omilni hisobga olish ilmiy tadqiqotlarda va umuman madaniyatni o‘rganishda ulkan ahamiyat kasb etadi. Aynan ushbu mavjudlik shartlari bir guruh a’zolari orasida o‘xshash ong holatlariga olib keladi, ya’ni “maxsus turdagi “hissiyotlar, kuch-quvvat, vakillik tizimi” va hokazolar, odatda ularning har biriga yoki ularning aksariyatiga xosdir. “Insonlarning madaniy va milliy turlarini tavsiflovchi bunday psixologik holatlar madaniy mahsullarni izohlash uchun asosdir. “Konsenzus tamoyili asosida ushbu ijtimoiy tizimning elementlari o‘zaro bog‘liq deya tan olinadi: ular bir-biri bilan hamjihat bo‘lishga intiladilar”. “Ideal inson”ning harakatlari madaniy mahsullarning izchilligini izohlaydi: bitta dominant milliy yoki madaniy turdagi shaxs barcha madaniy mahsulotlarda aks etadi; bitta ongda berilgan qobiliyat yoki moyillik dominant (tipik) xususiyat ta’sirida muvozanatlanadi va uyg‘unlikka keladi.

Zamonaviy hermenevtika v fenomenologiyada fikrlashga oid faoliyatning g'ayriixtiyoriy omillariga alohida e'tibor qaratiladi. Ongda haqiqiy narsalar fenomenologiya nuqtayi nazaridan hodisa sifatida ishtirok etib, ular fenomenologiya predmeti bo'lgan "mutlaq immanent borliq"ni tashkil etadi. Ularni bilish imkoniyati intensional kechinmalarni bilishga yo'naltirilgan refleksiyalar orqali aniqlanadi. Ushbu borliq "ideal borliq" bo'lib, u empirik borliq bilan bir qatorda o'ziga xos tarzda mavjud, biroq mutlaqo unga "tobe" emas va undan empirik olamning barcha aloqalari o'chirilgan. Ideal borliq diqqat-e'tiborning alohida yo'nalishi yoki alohida "qoida" yordamida kuzatib boriladi.

Ideal "unsurlar" sirasiga mavhumlik natijalaridan tashqari yana nimalar kiradi? Ideal borliq olamiga mansub bo'lgan barcha narsalar biz uchun muayyan "ong koeffitsiyenti" sifatida namoyon bo'ladi. "Ong koeffitsiyenti" harakatini ilmiy nazariyani (bilish asoslari bilan, tushunish asoslari bilan) ideallashtirishlar va mavhumliklar bilan olib tashlab bo'lmaydi, ya'ni bilishga oid nazariy faoliyat bilish harakatlarining o'rniga emas, balki ular bilan birgalikda amalga oshiriladi. "Ong koeffitsiyentlari" har qanday ong harakatlariga hamrohlik qiladi. Agar bilish harakatlari mazmuni "qavs ichida yakun topadigan bo'lsa", u holda qavsdan tashqarida aynan "ong koeffitsiyentlari" qoladi. "G'oyalar olami"ning empirik olam bilan aloqalari individual mohiyat sifatida ishtirok etuvchi xossalarga ega bo'lgan tildagi atoqli otlar va birlikdagi iboralar vositasida ifodalanuvchi aniq shaxslar va individual predmetlarni anglatuvchi tizim orqali saqlangan bo'lishi mumkin. Qolgan holatlarda esa xossa – bu g'oya demakdir.

Fenomenologik metodologiya psixologik tajribalarga zarracha qarshilik qilmaydi. Aksincha, u muammoning aniq qo'yilishiga mezon yaratadi. "Ma'naviy jamoaviylik", "ma'naviy tartib", "davr turi", "xalq turi" kabi etnik psixologiya tushunchalari "ong koeffitsiyenti" umumiy falsafiy kategoriyasini aniq mazmun bilan to'ldiradi. Ma'lum bo'lishicha, sof ong va uning ifodalanishining asosiy muammosi "mutlaq immanent borliq" nazariyasi bo'lgan

fenomenologiya etnik psixologiya atamalarida talqin qilinishi mumkin. Ushbu sohadagi mantiqiy mulohazalarning o'ziga xos xususiyati shunda yaqqol ravshan bo'ladi.

Shunda bu sohadagi mantiqiy fikrlashning o'ziga xos xususiyatlari aniq ifoda etilmagan ma'lumotlarga va chuqur tuzilmalarga bog'liqligi (ularni – “ong koeffitsiyentlari” deyish tushunishning boshlang'ich tuzilmalari yoki boshqa yo'l bilan-buning ahamiyati yo'q) va tadqiqotchi bajaradigan ichki, yashirin shakllanishlar hisobga olish huquqiga ega emasligi ayon bo'ladi, chunki ular asosan o'rganilayotgan hodisalarning o'ziga xos xususiyatlarini aniqlaydilar. “Madaniy mahsullar”ning obyektiv mazmuni va subyektiv ifodasi bitta bo'lib, bilishga oid hodisada ajralmas tarzda uyg'unlashtirilgan bo'lib, uning ilmiy tavsiflari ajratilishi lozim va tabiiyki, ilmiy uslublar asoslanadigan mantiqiy asoslar ham turlicha bo'ladi.

Obyektiv ma'noni anglab yetish uchun fenomenologik va germeneytik usullar o'zlariga xos bo'lgan mantiqiy usullarni, “simpatik empatiya” uchun esa o'z navbatida mantiqiy asoslar o'ziga xos xossalariga ega bo'lgan psixologik ilmiy usullarni ko'zda tutgan. Har qanday aniq harakat va kechinmalarning manbalari ma'naviy tartibning joylashuvidir: nafaqat shaxsning, balki jamiyatning ham hayotini aynan u belgilaydi. Psixologik uslublar nafaqat psixologik onglilikni, balki psixologik g'ayrishauriylikni ham “aniqlashtira olishi” zarur, binobarin, haqiqiy subyekt bilishning mavhum subyekt bilan o'xshash bo'lishi mumkin emas, zero u borliqning barcha sohalarini, shu jumladan, g'ayrishauriylik va hatto g'ayriixtiyoriylik ham mavjud.

Inson hayoti o'zgalar hayoti bilan bog'liqligi bilan belgilanadi. Biz insonlar olamida dunyoga kelamiz va bizning mohiyatimiz faqat o'zaro munosabatlarda namoyon bo'ladi. Bir qarashda, xuddi shu ibtido hayvonning ham hayotini belgilaydigandek tuyuladi. Bu hayvonlar, insonlar kabi yakka holda yashamaydilar; ular suruvlar, galalar va to'dalarga birlashadilar.. O'rtadagi tafovut ham shunda. Hayvon to'daga tegishli jonzot demakdir. Tabiiy jamoaning mavjudligi hayvonga mavjudlik xavfsizligini

beradi, biroq bu o'xshashlik tamoyili bo'yicha sof utilitar munosabatlardir. Unda do'stlik, sevgi, tushunish kabi individual munosabatlarga joy yo'q. K.Yaspers bu turdagi o'zaro munosabatlarni tana darajasida aloqa deb atadi, ya'ni uning maqsadi individlarning biologik jihatdan omon qolishidir. Ibtidoiy jamoalar shaxsning o'zini o'zi saqlab qolish va turlarni saqlab qolish asosida yaratilgan. Biroq inson o'zining tabiiy bo'lmagan mohiyatini ochib berar ekan, atrofidagi insonlar bilan munosabatlari tobora kamroq tabiiy zaruratga tayanadi va borliq borasida yanada o'zgalarga bo'lgani kabi, "qo'shnisi"ga nisbatan ko'proq munosabatda bo'lishga va uning o'z hayotidagi birinchi darajali rolini anglab yetishga asoslangan.

Biz agar boshqasi ko'magida makoniga kira oladigan madaniyat bo'lmaganida edi, inson o'ziga xos, g'ayritabiiy mavjudot sifatida rivojlana olmagan bo'lar edi. Ko'r va kar bolalar bilan ishlash tajribasi – buning eng yorqin isbotidir. Axir bir paytning o'zida ham ko'r, ham kar bo'lib tug'ilgan bola inson bilan, ya'ni madaniy hayot bilan aloqa qilish nuqtalariga ega emas-ku. U atrofidagi narsalarni ko'rmaydi va shuning uchun ular bilan nafaqat muloqot qila olmaydi, balki olamda bunday o'zaro ta'sirni talab qiluvchi narsalarning mavjudligini ham anglab yeta olmaydi. Bundan tashqari, u tashqi olam mavjudligidan ham mutlaqo bexabar. U nafaqat gapira olmaydi, balki bu tashqi olamni aks ettiruvchi va sindiruvchi so'zlar borligini ham anglab yeta olmaydi. Bunday bola – go'yoki berk idishdek. Zero u o'zining butun umrini tushunmovchilik to'sig'i ortida, na birorta belgini o'rganmay, na yura olmay, na insondek ovqatlana olmay yoki hattoki inson qiyofasini bilmay o'tkazishi mumkin.

Va bu hayvonlar hayotiga mahkum etilgan g'ayriinsoniylikdek tuyuladi. Biroq "Men atrof-olamni qanday idrok etaman, tasavvur qilaman va tushunaman" kitobining muallifi, psixologiya fanlari doktori O.Skoroxodova kar-ko'r va soqovdir. Y.Lernerv va A.Suvorov kabi psixologlar ham kar-ko'r va soqovlar sirasiga kiradi. Ular qanday qilib bunday dahshatli to'siqni yengib o'ta olganlar? Ularning ustozlari I.Sokolyanskiy va A. Meshcheryakovlar ular bilan muloqotni shunday tashkil qilganlarki, bunda ayrim

buyumlar (qoshiq, qalam va boshq.) go'yoki ular bilan o'zga shaxslar o'rtasidagi munosabatlarda dirijorlik qilgan. Bolaga biror narsa bilan harakat qilishga o'rgatilgan har bir harakat qo'shma harakat sifatida tashkil etilgan. Jumladan, shunga o'xshash: ko'makchi inson va go'dak bolaning qo'llari birgalikda qoshiqni qo'lga olib, unga taomni to'ldirib, birgalikda go'dakning og'ziga olib keladilar... Bunda qoshiq nafaqat harakat quroliga, balki aloqa vositasiga ham aylanadi. Va asta-sekinlik bilan mitti inson qo'lini vositachining qo'lidan va qoshiqdan ajratishni o'rgatadi. Noqis go'dak olamda O'zga inson tomonidan berilgan kichikroq bo'lsa-da, biroq mustahkam tayanchlarga ega edi.

Ushbu misoldan ko'rinib turibdiki, inson nafaqat o'zini anglay olmaydi, balki hatto agar u tug'ilishidan boshlab O'zga bir inson unga hamrohlik qilmasa, noqis inson o'zini olamdan birlamchi ajratishni amalga oshira olmaydi. "Inson qo'lida ko'zqusiz tug'ilganligi sababli, inson birinchi navbatda, xuddi ko'zgdagi kabi, boshqa insonga qaraydi. U kishi Pavelga o'zi kabi inson sifatida munosabatda bo'lganida, O'zga inson o'zini shaxs sifatida ko'rishni boshlaydi. Shu bilan birga, Pavel o'zining barcha Pavelga xos bo'lgan jismoniy holatida noqis inson uchun "inson" naslini namoyon etish shakliga aylanadi. Demak, u o'zidagi o'ziga xoslikni anglashi faqat noqis inson hayotidagi O'zga bir inson bilan munosabatlarining ilk boshlang'ich davri asosida yuzaga keladi. U avvaliga o'xshashga urinish va taqlid qilish, so'ngra esa oradagi tafovutlarni anglab yetish orqali asta-sekin rivojlanib boradi. S.Rubinshteynning e'tirofiga ko'ra, odatda chaqaloqlar, birinchi navbatda 3-shaxsda o'zlari haqida gapiradilar va o'zlarini boshqalar deya ataydilar. Bu shuni anglatadiki, bola "o'zi uchun mavjud", chunki u boshqalarning e'tiborini tortadi. Va J.Piajening kuzatuvlariga ko'ra to'rt yoshli go'dak ovqatlanish uchun zarur jihozlarni dasturxon qo'yar ekan, o'zini hisoblashni unutadi. Bu esa shuni anglatadiki, demak u O'zgalarni birmuncha avvalroq anglab yetadi. "Har birimiz his qiladigan aniq va yagona "men" bizga eng boshidanoq darhol berilmaydi... "SEN" deya ataganlarimizni taniganimizdan so'ng, o'zimizning "MEN"imizga ishonch hosil qilamiz

Boshqalar – passiv kuzatish obyektini emas, ular faoliyat tarzini va bilish modellarini belgilaydilar. Birgalikdagi faoliyat yuritish orqali bola boshqasining mavjudligini, keyin – olamdagi barcha narsalarning va hodisalarida mavjudligini, keyinroq esa – olamlar va insonlar bilan o'zining ajralmas birlikda namoyon bo'luvchi mavjudligini o'rganadi. Bu esa X.Ortega va Gassetlarning kinoyaomuz ohangdagi: "aftidan, bizning "men"imiz – hayotimiz tragikomediyasining yakunida paydo bo'lgan personaji" uchun asos bo'lgan. "Darhaqiqat, axir har bir hazil zamirida ozroq bo'lsa-da, haqiqat yotadi-ku..."

Aynan shu sababli J.-P.Sartr inson hayotini O'zga inson nigohi ostida, deya ta'riflaydi. Biroq ushbu qarashda mudom xavf-xatar, meni "o'g'irlyadilar" degan hadik mavjud, bu to'qnashuvlar, hatto kurash zarurligini anglatadi. Bu kurash insonning olamda hamma narsaga qodir emasligini anglab yetishi bilan bog'liq. Go'dak bola olamni o'ziga tegishli deb hisoblaydi. V.Bibixin go'dakni olamni boshqaruvchi hukmdori deb atashi tasodif yemas, bu yerda boshqasi o'ziga tegishli deb qabul qilinadi. Bola uchun dunyo uning atrofida aylanadi. Va faqat boshqasi bilan muloqotni davom ettirishda kamol topayotgan inson o'z shaxsiyatining chegaralarini aniqlashga muvaffaq bo'ladi. "Bog'bon tomonidan kallaklangan daraxt yoki buta singari, u o'zining "men"ini ilgari olamga teng deya hisoblagan noaniqlik va mavhumlik kasb etadi. Sening matematik qobiliyatingni ko'rib, men o'zimning ulardan mahrum ekanligimni tushunaman... Tabiiyki, bu aksincha ham bo'lishi mumkin: sening kamchiliklaring mening ko'z o'ngimda o'zimning qadr-qimmatimga soya soladi. Shunday qilib, sen yashaydigan olamda va ular tufayli mening borligim shakllanadi", degan fikrni ilgari suradi X.Ortega-Gasset. O'zga insonning menga nisbatan munosabati mening mavjudligim shartidir. O'zga insonlar esa inson olami tashkil etiluvchi markazlar sifatida ishtirok etadilar.

Inson o'zining O'zga insonlar bilan o'zaro munosabatlari va aloqadorligi tajribasida bir paytning o'zida o'z "Meni"ning ikki xil siymosiga ega bo'ladi. Ushbu "men"lardan dastlabkisi "umumiy" sifatida namoyon bo'ladi. Uning ichida inson o'z tabiatining uni-

versalligini anglab yetadi, o'zini butun bashariyatning bir qismi sifatida tushunadi. Bu o'z tajribasi va istaklari bilan qiyoslash orqali o'z- o'zini fikrlashning ushbu tasvirida – bola birinchi navbatda uning o'zgarishi, O'zga insonga nisbatan o'z alter-egosi sifatida empatik munosabatini, ya'ni hayrihoqlik tuyg'usini his qiladi. Va faqat keyinroq, kamol topayotgan inson boshqa o'zini o'zi uchun mumkin bo'lgan variant sifatida emas, balki O'zga cha inson sifatida anglab yetadi, zero bunday holatda u birinchi navbatda uning o'zgachaligini, o'xshashligini qadrlamog'i lozim. Axir aynan “O'zgalarga uchun ahamiyatli bo'lgan” O'zgachalik (K. Rodjers iborasi) mendagi “O'zim” tushunchasini kengaytiradi.

Biroq buni anglab yetish faqat “umumiy Men” ning muloqot davomida inson tomonidan kasb etilgan ikkinchi siymo bilan – “shaxsiy Men” bilan munosabatdagina yuz beradi. Bu kabi o'ziga xoslik va o'zgarimaslik tuyg'usiga asoslangan. “Men”ning ushbu siymolari bir-birini almashtirmaydi; ular inson hayotida birga yashaydilar. Ularning o'zligini anglashining yetuk darajasida quyidagicha ifodalanishi mumkin: modomiki men erkin va noyob insoniy fenomen sifatida va bir paytning o'zida individuum sifatida mavjud bo'lsam, O'zgalarga o'xshash tabiatim darajasida – o'zimdagi “Men”ning eng yaxshisi mavjud emas va bo'lishi ham mumkin emas, ularning barchasi menman va ularning har biri menikidan kam emas va noyobdir. Shu sababli psixologik va axloqiy yetuk insonlar o'rtasidagi munosabatlar tamoyillari o'zaro munosabatlarga asoslangan, empatiya, xayrixohlik, axloqiy harakat va boshqasining hayotiga beg'araz hissa qo'shishdir.

Insonlar munosabatlarining asosiy sharti o'zaro munosabatlardan iborat. Insonning insonga bo'lgan ijobiy yoki salbiy, borligida yoki yo'qligida kabi o'zaro munosabatlarni ko'zda tutadi. Aks holda, “munosabatlar” so'zi vujudga kelishi mumkin emas edi. O'zaro munosabatda bo'lish istagi va uni kutishi insonning butun hayotiga singib ketadi. Jim Morrison o'z qo'shiqlaridan birida: “Duch kelgan har bir insonda o'z uyimni izlayman”, degan so'zlarni bejizga aytmagan. O'zaro munosabatda bo'lish inson hayotini iliqlik va muhabbatga to'ldirishning sharti demakdir. Boz ustiga, u murosaning negizi sanaladi.

Biroq dunyoda nima uchun “o‘zaro munosabatlarda bo‘lmaslik” bunchalar ko‘p ekan? Gap shundaki, bu inson hayotining iliqlik va muhabbat bilan to‘liq bo‘lishining shartidir. Bundan tashqari, bu shartnomalarning asosidir. Faqat o‘zaro ishonchga asoslangan harakatlarga bir-birini nafaqat insonlar o‘rtasidagi, balki guruhlar va xalqlar o‘rtasidagi ixtiloflardan ham saqlab qoladi. Biroq dunyoda nima uchun “o‘zaro murosasizliklar” bunchalar juda ko‘p? Gap shundaki, o‘zaro murosasozlik, avvalo, bu sening shaxsiy qoidangdir. Shuning uchun, na uni talab qilish, na uning yo‘qligidan shikoyat qilib bo‘lmaydi. Inson amalga oshirishi mumkin bo‘lgan yagona narsa – bu ushbu mahoratni rivojlantirish va tarbiyalashdir. Shunda va faqat shundan keyingina o‘zga insonlar qalbi sen tomon peshvoz chiqadi.

Empatiya (Empatiya) – o‘zaro munosabatlarga bo‘lgan maqsadlarning tabiiy rivojlanishidir. “Empatiya holatida bo‘lish, hissiy va semantik tafovutlarni saqlab, O‘zga insonning ichki olamini aniq idrok etishni anglatadi. Go‘yoki sen ushbu O‘zga insonga aylanasan, biroq “go‘yoki” tuyg‘usini yo‘qotmay turib aylanasan. Basharti ushbu tafovut yo‘qoladigan bo‘lsa, unda identifikatsiyalash holati (eritish) yuzaga keladi. “Empatiya – bu holat emas, balki to‘g‘rirog‘i, bosqichma-bosqich jarayondir. Uning bosqichlari O‘zga insonning shaxsiy olamiga kirib; uning tajribalarini o‘zgartirishga sezgirlik; hayotidagi vaqtinchalik hayot; uni baholamagan va hukm chiqarmagan holda nazokat bilan kirib, unda qoladi. O‘zga inson bilan empatik qolish, uning dunyosiga noxolisonalik bilan kirmaslik uchun o‘z nuqtayi nazarini, o‘z qadriyatlarini bir muddat chetga surib qo‘yish zarurligini anglatadi.

Insonning predmetlarga nisbatan harakati nafaqat texnik amaliyot sanaladi, balki axloqiy xatti-harakat hamdir. Bu borada, o‘zga insonning axloqiy faoliyati inson o‘z “Men”ining axloqiy faoliyati uchun zarur yo‘nalish hisoblanadi. Insonning hech bir harakati, agar u boshqasining talqinidan o‘tmaydigan bo‘lsa, demak u harakat emas. Sen o‘z xatti-harakatingni nafaqat o‘zing, balki o‘zga insonlar nuqtayi nazaridan ham muqarrar baholaysan.

Agar sen o'z xatti-harakatingni yolg'iz sodir etgan bo'lsang ham, sen hamisha "O'zga inson uchun muhim bo'lgan" – tirik yoki o'lik, xayoliy yoki haqiqiy deya taxmin qilingan uning talqinini yodda tutasan. U sening xatti-harakatlaringning o'lchovi demakdir. Biroq gohida shunday ham bo'ladi: sen axloqiy harakatni beparvolik bilan, axloqiy tuyg'ularingga mos ravishda, tashqaridagi fikr borasida o'ylamasdan ham sodir etasan. Bu yerda O'zga inson qayerda? K.Yaspersning fikricha, aslida bu kabi xatti-harakat O'zgarlar tomonidan atrofdagilarga nisbatan chuqurroq asoslab berilgan. K.Yaspersning so'zlariga ko'ra, Xudo inson borasidagi o'z hukmini uning mustaqil ravishda o'ziga o'zi mustaqil baho berishidan o'zga yo'l orqali chiqara olmaydi. Inson hayoti o'zga inson shaxsi yoki Xudoning oldidagi abadiy refleksiyaadir. Aynan ushbu "shaxs" bizni doimo o'zimizni va xatti-harakatlarimizni hal qilishga va qayta qaror qilishga undaydi.

Inson madaniyatda o'z izini qoldirish maqsadida va demak, o'zga insonlar hayotida ham o'z izini qoldirish uchun barcha ekzistensial ahamiyat kasb etuvchi xatti-harakatlarni sodir etadi. Ismimizning bulutli osmonda, sovuq bahor shamolida I.Bunin asari qahramonining "yengil nafasi" kabi erib ketishini bilish biz uchun toqat qilib bo'lmas holatdir. Har birimizda mangulikka bo'lgan ishtiyoq kuchli. Cheksiz mavjudotning cheksiz olamda davom etishining yagona usuli – bu o'zini o'zga insonda davom ettirishdir. Buni esa farzandlar, nabiralar va naslnasab orqali davom ettirish mumkin. O'zini abadiylashtirishning bunday usuli tabiiydir; zotan bu insonga va hayvonga xos jihatdir. Biroq insonga xos bo'lgan madaniy usul sen yaratgan axloqiy ishlar va asarlar orqali O'zga insonga – zamondoshiga yoki avlodiga qoldirgan hissang orqali adabiyashtiriladi. O'zga inson bilan o'zaro bog'liqlikning ushbu tamoyillari insonning butun borlig'iga singib ketadi. Ularni zo'raonlik yoki bosim ostida amalga oshirish aqlga sig'maydigan holatdir. Ularning yagona asosi – bu "Men va Sen" kabi alohida munosabatni tashkil etadi.

Men va Sen. Inson va jamiyat hayoti insonlar munosabatlari demakdir, degan fikr L.Feyerbaxga tegishli. Feyerbaxning fikricha, insonning mohiyati insonning inson bilan birlashuvidan ibo-

rat bo'lib, undan ham fikrlash, ham axloqiylik ibtidosini oladilar. XX asrda ilgari surilgan ushbu g'oyaning rivojlanishi va chuqurlashuvi M. Buber qalamiga mansubdir. Faqat boshqa tirik mavjudotlarning borliqdagi ishtiroki o'z hayotining mazmunini va negizini ochib beradi, deya ta'kidlaydi faylasuf. Buberning e'tirofiga ko'ra, inson yaratishning uzluksiz ishtirokchisidir, binobarin u butun hayoti davomida insonning dunyo va tirik mavjudotlar bilan munosabatlarining ikki turini o'zida mujassam etgan – Men Sen hamda Men va U kabi ikki “asosiy so'z”ni ta'kidlab kelmoqda. Aftidan, ular faqat ikkinchi qismida farq qiladi, biroq agar sen teranroq o'ylab ko'rsadigan bo'lsang, ulardagi Men boshqa ma'noga ega ekanligi yaqqol ayon bo'ladi. “bu Menman” degan so'z olamga nisbatan eksperimental munosabatni nazarda tutadi: bu asosiy so'z bilan boshqariladigan inson uchun olamdagi befarq narsalarning shaxs oid bo'lmagan yig'indisi bo'lib ko'rinadi. “Men va Sen” so'zi qabul qilishning mutlaq tayyorligini, empatik munosabatlarning eng yuqori shaklini anglatadi. Insonda aynan ushbu so'z birlamchi hisoblanadi: Men va Sen insonning tug'ilishidan oldingi, onasining qornida shakllanayotgan paytidagi hayoti. Men – bu olamdan, insonlardan va o'zidan yakkalanish natijasida yuzaga keladi.

Shu sababli ham “Men va Sen” – bu haqiqiy munosabatdir. “Agar men o'z “Sen”im qarshisida tursam va unga Men bu Sen degan asosiy so'zni aytadigan bo'lsam, u buyumlar orasidagi bir buyum emas va buyumlardan iborat emas... Mazkur “asosiy so'z”da tajribaga o'rin yo'q. Axir tajriba – bu xususiy bilim, Men va Sen munosabatlari esa – bu haqiqiy hayotni to'liq his qila bilishdir. Va “butun haqiqiy hayot – bu uchrashuv demakdir” Men esa ushbu munosabat so'zlardan ayro holda mavjud emas. Faqat Senga nisbatan muhabbat borasida munosabatda bo'lar ekan, shundagina inson insonga aylanadi. Muhabbat – bu Sen uchun javobgarlik demakdir.

Taqdirimizdagi serviqor qayg'u shundaki, olamdagi har bir Sen muqarrar ravishda Unga aylanadi. Hamonki biror inson ushbu ulug'vor munosabatlarning cho'qqisida bo'lishdan charchashi bilanoq, Sen eng muhim narsaga aylanadi, biroq

obyektga aylanadi. Biroq bu hali uzil-kesil emas: har bir U yuksak ma'naviy harakatda Senga aylanishi mumkin. Shuning uchun olamning mavjudligi ma'nosiz emas. Inson Usiz yashay olmaydi. Biroq faqat U bilan yashaydigan inson ham – inson emas.

Uning olami tamaddun olamidir. U tajribani to'plash vositasida rivojlanadi va shu sababli o'tgan tajriba va foydalanish dunyosi. Sen olami, madaniyat olami, to'g'ridan to'g'ri insoniy munosabatlar hozirgi zamonda hamisha mavjud. "Har bir buyuk madaniyat Senga murojaat qilingan javobda dastlabki uchrashuv-voqealarini kutayotganligi" bejiz emas. Va haqiqatan ham, har qanday madaniyat manbaida uchrashuv harakati: In va Yan, Yer va Osmon, Muso va Xudo va boshqalar uchrashadilar.

Men va Sen munosabatlari nafaqat insonlar o'rtasidagi muloqotga, balki insonning Xudo bilan muloqotiga ham xosdir. Inson o'zining butun umrlik tarixi davomida ushbu oliy uchrashuvni izlab o'tadi. Turli yo'llar orqali unga tomon boradi. Aksariyat hollarda u o'zining borlig'iga dalil izlash orqali Xudoni izlab topishga harakat qiladi. Biroq inson bu bilan Xudoni Uning olamiga joylashtiradi, o'zini esa cheksiz falakiyotga qarashga mahkum qiladi. Sen boshqa yo'lni tanlashing mumkin – insonlar olamidan uzoqlashish va tasavvufda Xudoni izlash, biroq inson tasavvuf bilan uyg'unlashuvida shu qadar hayajonlanadiki, Uning uchun Men va Sen munosabatlarning mohiyatini ham unutadi. Xudo bilan uchrashuv bevosita amalga oshirilmaydi. Bu faqat o'zga insonlarga nisbatan Men va Sen munosabatlari orqali amalga oshirilishi mumkin. Har bir alohida olingan Sen Men va U tamoyilidan kelib chiqqan holda, Xudoga emas, balki olamga, U kabi insonlarga tegishli bo'lishi mumkin. Men va Sen munosabati – bu muloqotdir. Biroq muloqotga doir munosabatlar qanday imkoniyatlarni belgilaydi?

Bubering fikricha, insonning dialogik mohiyati – Xudodan, u bir insonning boshqasiga intilishini "uni tabiat mo'ljallaganidek tasarruf etadimi belgilaydi". K. Marks esa ushbu birgalikdagi mavjudlikinson psixikasi tuzilishining muayyan dominantlarning ishlab chiqilishiga moyilligi bilan belgilanadi va amaliy faoliyat zarurati bilan bog'liq, degan fikrni ilgari suradi. Fiziolog

A.Uxtomskiyning ta'kidlashicha, asosan uning mavjudligini "boshqa shaxsga tomon yo'nalish", deya hisoblaydi. "Dominant – bu haqiqatning ayrim jihatlariga diqqat-e'tiborni tortuvchi va o'zga insonlarni inkor etuvchi munosabatdir. Insonning mavjudligi ijtimoiydir, shu sababli ham u o'zga insonning diqqat-e'tiborini o'ziga qaratishi uchun zarur bo'lgan shart-sharoitlar faqat uning o'zigagina bog'liqdir. Biroq inson har doim ham tabiat amr qilganidek ish tuta olarmikin? Yo'q, axir u madaniyat ta'siriga va belgilangan shaxsning xususiyatlariga muvofiq dominantlarni rivojlantiradi. "Aynan mana shundan "Men"ga nisbatan hurmatga sazovor suhbatdoshning qonuni insonning barcha yo'llaridagi doimiy va muqarrar hamrohlaridan biri sifatida ochib berildi. Solipsistning munosib suhbatdoshi mavjud, va bu uning o'zi, undan yashiradigan hech bir sir-sinoatning o'zi yo'q. Sodda va samimiy insonga munosib suhbatdosh bo'lish – bu u uchrashadigan har bir inson va u bilan uchrashadigan har bir mavjudot, ular mazmunan aynan inson o'zi uchun loyiq bo'lganidek namoyon bo'ladi... aynan inson o'zgalari uchun va o'zi uchun kuchli tarbiyalovchi kuch bo'lib chiqadi".

"O'zgalari ko'z o'ngida" dominantlik qilish garchi insonga xos bo'lsa-da, biroq bu unga "berilmagan", uni ishlab chiqish uchun insondan tinimsiz mehnat va kundalik shaxsiy harakatlar talab qilinadi. "Inson soat sayin o'zining nazariy mavhumligi va qayta kechayotgan voqe'ligiga – birinchi navbatda tabiat voqe'ligiga, ikkinchidan esa inson shaxsi o'rtasidagi aniq chegaraga duch keladi. Shu tariqa, – u o'zini mavhumligida tiyib tura olmasligini bilishi, mudom undagi jonli voqe'likni ma'qul ko'rishga tayyor ekanligini, u har bir shaxsga qay yo'sinda aniq yondashishni bilishi, uning qay taxlit o'zga inson qobig'iga kirishi va unda yashab ketishini bilishni afzal ko'rishga doim tayyor...".

"Hurmatga sazovor suhbatdoshning qonuni "insonga" o'zga bir inson nazdida" dominantni rivojlantirish va shu bilan o'zini boshqa insonlar ichki hayotining turli jabhalarini yorqin taassurotlar bilan boyitish, o'z rivojlanishi va muloqotda o'zligini anglash impulslarini olish imkoniyatini beradi. Uxtomskiy "Hurmatga sazovor suhbatdosh" deganda bevosita muloqot mav-

zusini emas, balki yozuvchini – o‘zi ijod qilgan asarini o‘qishini, musavvirni – o‘zi chizgan ijod asarini ko‘rishini, bastakorni esa – o‘zi bastalagan musiqa asarini tinglashini nazarda tutadi. Bu shuni anglatadiki, dominant “o‘zga inson qiyofasida” nafaqat shaxslararo muloqot uchun, balki asosiysi, muloqot nuqtayi nazaridan madaniyat uchun ham–psixologik shartli asosdir. Biroq madaniyat ham dialog kabi boshlanishidanoq shaxslar o‘rtasidagi muloqotga bog‘langan.

Dialog – muloqot fenomeni emas, balki munosabat fenomenidir. Demak, O‘zga insonga murojaat qilishning har qanday usuli ham dialog degani emas.

M.Buberning so‘zlariga ko‘ra, muloqot jarayonida insonda idrok etishning quyidagi uch xil usuli mavjud:

– ichki “chizgi berish” kabi kuzatish, o‘zga inson chehrasiga ko‘z yugurtirish.

– mushohada yuritish, unda insoniy xususiyatlar ham, ifodalash ham muhim o‘rin tutmaydi. Bu o‘ziga xos osoyishta meditatsiyaning bir turi bo‘lib, unda o‘zga inson vosita rolini o‘ynaydi.

– dastlabki sababi sendan javob berishni talab qiluvchi murojaat – kirishuvdir. Ushbu usul “fahmlamoq” tushunchasiga o‘xshash bo‘lib, – intuitivdir, biroq bunga o‘zga inson olamiga kirishga bo‘lgan mumkin barcha urinishlar orqali erishildi.

O‘zga insonni idrok etishning qo‘shimcha turi – bu dialog, ya‘ni muloqotdir. Muloqotning eng muhim tamoyillaridan birining muallifi bo‘lgan E.Levinas biz qachonki faqat O‘zga (“Qondosh bo‘lmagan”) inson timsolida bizga muhtoj insonni ko‘rganimizdagina muloqotga kirishamiz, deya ta‘kidlaydi. Axir “inson” degan mavhum tushunchaga nisbatan insoniylik qilish imkonsizdir va faqat insonni muruvvat ko‘rsatishga undovchi – “beva-bechoralar va yetim-yesirlar” kabi mehrga muhtoj bo‘lgan tayinli insonlargagina muruvvat ko‘rsatish mumkin. Biz insonlar bu kabi insonlar oldida mas‘ulmiz. O‘zga inson timsolida inson “o‘zini shunday tartibga solish qobiliyatini yaratadiki, unda o‘zga inson uning o‘zidan ko‘ra ko‘proq narsani anglab yetadi”. Insondagi yagona mutlaq qadriyat uning o‘zga insonga ustuvorlik berish qobiliyatidir.

Muloqot o'zga insonning chehrasiga "nazar tashlashdanoq" boshlanadi. Bu o'zga insonni alohida idrok etishga diqqat-e'tiborni qaratadi va unga nisbatan mas'uliyatli munosabatda bo'lish imkonini beradi. Agar it senga qarasa, sen uning nigohi uchun javobgarsan; agar go'dak sening qo'lingdan tutsa, bilginki sen uning teginishi uchun javobgarsan; agar insonlar senga ergashsa, sen ularning tashvishlari uchun javobgarsan. Faqat mas'uliyatni shu taxlit anglab yetish bilangina muloqot qilish mumkin.

Bunda Levinasning fikricha, dialogik javobgarlik o'zaro munosabatni talab qilmaydi, chunki talab qilishning o'zi muloqot erkinligini buzadi. "Men uchun o'zga insonning menga nisbatan kimligi ahamiyatsiz bo'lib tuyuladi – bu uning ishi; birinchi navbatda, u men uchun, men javobgar bo'lgan inson, o'zaro munosabatni kutmaydigan mas'uliyat, garchi hatto bu mening hayotimga qimmatga tushsa ham... menga ruxsat berilgan narsa o'zimdan talab, men boshqasidan talab qilish huquqiga ega bo'lgan narsalar bilan qiyoslanmaydi". E.Levinasning "dialogik makon assimetriyasi" tezisi nafaqat o'zga insonning erkinligini, balki insonning o'z qadr-qimmatining yuksak namoyon bo'lishini ham belgilaydi: "men o'zimni har qanday insonning o'rniga qo'yishim mumkin, biroq hech kim meni va aynan men tanlanganman, degan ma'noda almashtira olmaydi.

M.Buber dialogning uch xil turini aniqlaydi:

– funksional zarurat tufayli yuzaga keluvchi texnik. Bu turdagi muloqotga biz ish joyida, transportda, do'konda kiramiz.

– qachonki o'zga inson yolg'izlikdan najot topish illyuziyasiga ega bo'lganida, inson o'zi bilan o'zi so'zlashayotgan dialog va monolog niqobi ostidagi muloqot;

– so'zlaganda ham, sukut saqlaganda ham ifodalanishi mumkin bo'lgan haqiqiy muloqot. Bu kabi muloqotning har bir ishtirokchisi o'zga insonlarga o'ziga xos shaxs sifatida qaraydi va ular bilan jonli munosabatlar o'rnatishga intiladi.

Muloqotning harakatlantiruvchi kuchi supra-hodisadir: Levinasning e'tirofiga ko'ra, bu metafizik xohish, boshqasini – inson va xudoni to'liq qabul qilish istagi. "Metafizik istalغان

boshqa narsa bu “boshqa” emas, bu biz tanovul qiladigan non, bizni hayratga soladigan lavha. Bularning barchasi bilan men haddan ziyod “to‘yinishim” mumkin. Metafizik istak – bu biz hech qachon yashamagan va hech qachon erisha olmaydigan mamlakatni sog‘inish demakdir. “Xo‘sh, nega kirib bo‘lmaydigan narsaga kirishga urinamiz? Biroq yodga olsak: insonning “imkonsiz narsaning atrofida aylanishi” uni o‘zidan yuksaltiradi. Bu kabi urinishlar tarixi madaniyat demakdir.

Muloqotning maqsadi – murosa qilish, “monologik” inson ixtiyorida bo‘lmagan insonlar o‘rtasida ittifoq tuzish emas. U nafaqat o‘zga inson bilan munosabatda bo‘lish va u bilan muloqot qilish qobiliyatiga ega emas: balki u hatto fikr yuritishni ham bilmaydi. U hatto o‘zini anglay ham olmaydi. Axir muloqot nafaqat ma‘noni yetkazish usuli; balki ma‘no hosil qilish usuli hamdir. Ma‘noning boshlang‘ich nuqtasi, fikr faqat muloqot davomida yuzaga kelishi mumkin. Bu faqat rivojlanayotganda to‘g‘ri va boshqa fikrlarning tug‘ilishi uchun shartdir. Agar sening muhim Suhbatdoshing sening o‘zing bo‘lsang, bunday dialog tashqi yoki ichki bo‘lishi mumkin. Biroq faqat Buyuk O‘zga mavjudot – madaniyat sifatida Sening O‘zing bunday suhbatdoshga aylanasan. Shaxsiy ma‘no yoki madaniy qadriyat shaklida taassurot qoldirgan fikr, uning o‘zga insonlarning ma‘nolari va boshqa madaniyatlarning qadriyatlari bilan kengayishi uning yangi “tug‘ilishi” ning garovi va natijasi demakdir.

Dialog mavzusi XX asrda madaniyatning negizi sifatida M.Baxtin va V.Biblerlar asarlarida mohiyatan va stilistik jihatdan shu qadar rivojlanganki, binobarin ularni yagona tamoyilga – M.Baxtin – V.Bibler dialogi tamoyiliga birlashtirish mumkin. Ularning asosiy tezislari shundaki, madaniyat o‘z xususiy “hududiga” ega emas: u faqat madaniyatlararo muloqot, “chegara”, “temiryo‘l stansiyasi oralig‘i” kontekstida mavjud va rivojlanadi. Shunday qilib, qadimiy fojia men uchun faqat unga kirishganimdagina ahamiyatli bo‘lishi mumkin; o‘zimni asar qahramoni o‘rniga qo‘yganimdek; men asosan o‘z madaniyatimning stereotiplarini tark etganim uchun. Bundan tashqari, men yon qo‘shnim bilan suhbatlashayotgan bo‘lsam

ham, men uni, birinchi navbatda, uning nuqtayi nazaridan tushunishga harakat qilaman u bilan o'zga madaniyatli inson sifatida suhbatlashishim lozim bo'ladi.

Aks holda, inson yoki matnning ma'nosini anlab yetish biz uchun oson emas. Ma'nosi dialogik; u faqat boshqa ma'no bilan aloqada, mening javobimni talab qiladigan boshqa savolda amalga oshiriladi. Bu kontaktdan tashqarida hech qanday ma'no yo'q. Dialog – bu doimiy savol-javob bo'lib, bunda shaxs va madaniyat asosiy aloqaga ega. Bunda asosiy tafovut shundaki, unda birlashish uchun yangi asoslarni topish mumkin. Biroq bu har doim “tamaddunga begona”, uning “darbadari” bo'lish zarurligi bilan, ya'ni, odatiy tamaddun, shakllanish, ijtimoiy aloqalardan “mahrum” holatida bo'lish va ko'cha yoki vokzal aloqasiga mahkum bo'lish bilan bog'liq.

Madaniyatlar muloqotiga va tafakkurlar muloqotiga sho'ng'ish matndan boshlanadi. Matn tuzatib bo'lmas dialogikdir: unda hamisha o'quvchiga murojaat mavjud. O'z navbatida, o'quvchi har doim matnni so'roqqa tutadi. Bundan tashqari, nafaqat matnning o'zi, balki ichki savollar, shubhalar ham ma'lumot beradi. Shu sababli bitta asarda kamida ikkita matn berilgan (Andrey matni va Pyer matni; Arkadiy matni va Versilov matni). Asarning ma'nosini anglamoq – bu ikkala matn ham ularning chegarasida tushunish demakdir. Binobarin, matnda har doim uchta ishtirokchi mavjud (matn ichida ikkita ovoz va ularning chegarasida o'quvchining “men”i). Biroq matnning dialogikligi yanada kengroq. Axir har qanday matn hamisha boshqa matnlarni qayta talqin qiladi. Bu shuni anglatadiki, dialogiklik nafaqat “ovoz-ovoz” (matn qahramonlari) darajasida va nafaqat “men – matnman” darajasida, balki “matn – boshqa matnlar” darajasida ham mavjud. Muallif o'z asari bilan har doim boshqa asarlar tomonidan berilgan savollarga javob beradi. Bundan tashqari, o'quvchi matnga kiritilganda, ushbu munosabatlar tizimi yanada ko'proq tarqaladi: “men – matn – boshqa matnlar”. Bu har qanday asarning polifonikligidan iborat. Madaniyat matnlar to'plami sifatida o'z hajmiga ega bo'lmagan fenomendir. Bu faqat madaniyatlararo muloqot kontekstida mavjud. Faqat boshqa madaniyat

tufayli u o'zgaradi, rivojlanadi, doimiy ravishda ixtiro qilinadi, ma'nolarni yaratadi va qayta yaratadi.

Madaniy matnlarning ortishi bilan ma'no ham ortadi. Har qanday matn shunchaki tugallangan asar emas, u muayyan ma'noda hech qachon boshlanmaydi va tugamaydi. Madaniyat ulkan matn, teranligi va kuch jihatidan aql bovar qilmaydigan simfoniya sifatida mavjud bo'lib, unda mualliflar, qahramonlar, talqinchilar, o'tmish, hozirgi va kelajak ovozlari, savol va javoblar polifonik tarzda birlashadi. Bu yerda makrodialog o'zini namoyon qiladi. Agar mikrodialog inson va guruh ongida paydo bo'lsa, u holda makrodialog madaniyatlar bilan aloqa qilish sharti sanaladi. Suhbatdosh sifatida, "Har bir madaniyatni idrok etish... "inson hayotining so'nggi masalalari" borasidagi muloqot ishtirokchilaridan biri sifatida - madaniyatning boshqa siymolari bilan muloqotda o'zining yangi ma'nolarini, shakllarini, intilishlarini kashf etgan va birinchi marta shakllantirgan ishtirokchi. Bu boshqa tasvirga murojaat qildi - bunday tushuncha va muloqotning barcha ta'riflarini gumanitar fikrlashning universal mohiyati sifatida birlashtiradi", - deb yozadi V. Bibler. Demak, fikrlashning maqsadi shunchaki xabar emas va oldingi tajribani umumlashtirish ham emas, balki muloqotdir. Axir "mening hayotim bilan so'roq qilish, mening hayotim bilan o'zga bir inson hayotiga javob berish, "Men" o'jarlik bilan o'zimga o'zim to'g'ri kelmayman, o'z ma'nolarimni astoydil o'zgartiraman, amalga oshiraman, qayta hal qilaman". Aynan o'zi bilan nomuvofiqlik tufayli inson o'z mavjud holatidan yuqoriga ko'tarilishi mumkin. K.Yaspers, haqiqat ikkitadan boshlanadi, deya bejiz aytmagan. Ma'no nafaqat ikki ongning uchrashuvida mohiyatni kashf etish, balki ushbu mohiyatning o'zini qizg'in yaratish hamdir.

Shunday qilib, dialog ma'noga nisbatan birlamchiroq sanaladi: axir ma'noning tug'ilgan joyi - inson yoki madaniy matn bilan muloqotdir. Tug'ilishning bu kabi imkoniyati faqat matnga yoki insonga "qo'l keladi" deb qaraladigan bo'lsa (M.Xaydegger iborasiga ko'ra), ya'ni unga allaqachon kiritilgan narsalarni diqqat bilan aniqlash orqali paydo bo'lishi mumkin.

Biroq shu bilan birga, ma'no o'ziga xosdir, ya'ni muloqot har doim yangi tushunchalar, salohiyat, muqobillik imkoniyati bilan dialogdir. Bu borada muloqot – hamisha suhbatdoshlarning o'zaro erkinligini sinchkovlik bilan izlashdan iborat jarayondir.

O'zini-o'zi to'ldirish bilan bor kuchini sarflab ishlash ishtiyoqi o'rtasida joylashgan metafizik istak makonida paydo bo'ladi, bu faqat suhbat ishtirokchilarining tengligi bilan bog'liq. Shuning uchun muloqot o'z-o'zini hurmat qilishning vujudga kelgan makoni hisoblanadi. Shu bilan birga, bu, birinchi navbatda, u o'zidan shubhalanmaydigan va ehtimol hatto unda hali mavjud bo'lmagan narsadan boshqasida eng yaxshisini izlashimga asoslanadi. Bu hamisha men ishongan suhbatdoshning "imkonsizligi" bilan muloqotdir. Shu tariqa, o'zga insonning boshqaligi hozirgi paytda mavjud emas, balki uning eng yaxshi versiyasida bo'lgani kabi o'ziga keladi. Demak, muloqot idealizatsiyani nazarda tutar ekan-da? Bundan tashqari, u muayyan darajada ijodiy idealizatsiyani qo'llaydi. Bu ma'noda muloqotning maqsadi "go'yoki" bayonotiga asoslangan o'zaro takomillashtirishdir – go'yo biz aslida o'zimizdan yaxshiroq edik. Shunday qilib, bu kelajakka qaratilgan murojaat edi. Shu boisdan dialog insonning o'zini olamdagi "notasodifiylik" sifatida anglashiga hissa qo'shadi. Bu esa M.Buberning Xudo bilan muloqotga faqat insonlar bilan muloqot qilish vositasida erishish mumkin, degan fikrini tasdiqlaydi. Axir inson o'zini boshqalar hamda nima uchun ularning haqiqiy va eng maqbuli bilan to'ldiradi? O'z-o'zini takomillashtirishi uchun. U o'zga insondan nimani kutadi? Hayot o'zining oliy maqsadiga munosib bo'lishi uchun unda nima yetishmayapti. "Xudo va inson o'rtasidagi munosabatlar o'zgardi... M.Buber biz Xudoning namoyon bo'lishini kutmoqdamiz va biz faqat u sodir bo'ladigan joyni bilamiz va bu joy jamoa deya ataladi", degan fikrni ilgari surgan. Inson "o'zga insonning yuziga" qanchalik ko'p yo'naltirilsa, u o'zi va o'zga inson o'rtasidagi barcha tafovutlarni anglab yetib, bir-biriga qaraydigan odamlar jamoasiga qo'shilishga qodir.

Shuning uchun, inson muloqotining asosiy shakli bo'lgan – sevgi – uning yuksak vazifasiga, o'zga insonning ijodi darajasiga

mos keladi. Faqat o'ziga bo'lgan bunday munosabatgina insonga o'zini qadriyat sifatida qabul qilish imkonini taqdim qiladi. Faqat o'zim sevgan boshqa mavjudotlarning o'zimga bo'lgan sevgisi haqida bilganim uchun "men o'zimni qandaydir qadriyatni yetkazishga moyilman, deb hisoblayman – deb yozgan G. Marsel. Sevuvchi inson – bu o'zining ideallashtiruvchi "nigohi" bilan sevgan insonini yaratib, uni o'zida ko'rgan siymoga munosib qiluvchi insondir. Zo'ravonlik bilan emas, talab bilan emas, balki yagona muhabbatli nigoh bilan! R.Magritte chizgan rasmlaridan birida o'zining suratini chizayotgani rafiqasining siymosi tasvirlangan. Biroq rasm ichida boshqa rasm yo'q. Ayol musavvirni yaqqol chizmoqda...! Musavvir qarshisida bachadon va qondan iborat ayol turibdi. U ehtiyotkorlik ila o'z mo'yqalami bilan ayolning yelkasini to'liq chizadi... va ayol mukammalashib, hayotga keladi. Bu yerda insonga va ijodkorlikka nisbatan yuksak mas'uliyat, asosan, takomillashuvtiruvchi muloqotda uyg'unlashadi.

O'z-o'zini nazorat qilish uchun savollar:

1. Ongning asosiy xususiyatlari qanday?
2. Ongsizlik nima? Ongsizlik borasidagi tasavvurlar qanday shakllangan?
3. Ong va ongsizlik o'zaro qanday bog'liqlik kasb etadi?
4. Til nima? Siz qanday tillarni bilasiz? Tilning asosiy vazifalari nimadan iborat?
5. O'zlikni anglashning qanday turlarini bilasiz?
6. O'z-o'zini anglashni rivojlantirishda muloqotning roli qanday?

19-mavzu. O'lim inson borlig'ining sinoati sifatida. Hayot mazmuni falsafiy muammo sifatida

Режа:

1. Hayot va o'lim, fojiviylik borlig'i.
2. Turli madaniyatlarda o'lim timsollari.
3. Hayot mazmunining turli-tuman talqini.
4. Zamonaviy jamiyatda "o'limdan qochish" muammosi.

Tayanch iboralar: *hayot va o'lim, fojiviylik borlig'i, "o'limdan qochish", tanatos, tanatologiya, o'lim va barhayotlik.*

XX asrning oxirgi o'n yilligida tanatologiya, o'lim va barhayotlik muammosiga qiziqishning kuchayishi falsafa fanining ushbu muammoni falsafiy nuqtayi nazardan tahlil qilishiga olib keldi. Darhaqiqat, "...tanatologiya o'lim, uning sabablari, mexanizmi va belgilarini, shuningdek, o'lim oldi azoblarini yengillashtirish muammolarini o'rganadigan falsafiy ta'limotlar"idan biridir. Tanatologiya hayot, o'lim, barhayotlik tushunchalarini uyg'unlashtiradi. Zero, bu tushunchalar inson ma'naviy dunyosining tarkibiy qismidir.

Xo'sh o'lim, odatda qabul qilingani kabi eng ulkan yovuzlikmi? Bu savolga dialektik yondashuv, orqali javob berish lozim. O'lim og'ir yo'qotish. "Lekin o'z holicha u tabiiy hodisa – yovuzlik emas... U uzoq davom etgan biologik evolyusiya mobaynida foydali va zarur ahamiyatga ega bo'ldi". Biroq ijtimoiy huquqiy nazariya, inson va madaniyatdagi mavzu o'lim jazosi, evtanaziya, terrorizm qurbonlari muammolarini hal qilishda alohida dolzarb ahamiyat kasb etdi va asta-sekinlik bilan tanatologiya nomini oldi.

O'lim va hayot, yoki hayot va mamot bir-biri bilan uzviy dialektik bog'liq tabiiy hodisalardir. Bu dunyoda hayotsiz o'lim, o'limsiz hayotning bo'lishi mumkin emas. Buni Lametri obrazli qilib shunday izohlaydi: "Narsalar dunyosida, o'lim arifmetikadagi nolning o'zginasidan boshqa narsa emas". Faqat bevaqt o'limni yovuzlik tarzida talqin etish mumkin. Chunki

aynan shunday o'lim tufayli, insonning jamiyat uchun qiladigan ezgu ishlari to'xtaydi: fojiaiy qahramon "o'z erkini yo'qotishi bilan aynan ana shu erkinlikning mavjudligini isbotlab, o'zining erkin ixtiyorini e'lon qilib, halok bo'ladi".

Biz o'lmaslik ya'ni barhayotlik deganda asosan ana shu holatni, ijtimoiy-axloqiy ideal sifatidagi o'lmaslikni tushunamiz. Jisman o'lmaslik to'g'risidagi fikrlar esa tibbiyot muammosi bo'lib, unga erishishning imkoni, yo'q, zero keksayish, a'zolarning qarishi mavjud ekan, bu, albatta, insonni o'limga olib boradi. Shuni alohida ta'kidlash lozimki, shu paytgacha hech kim o'lim nima ekanligi haqida aniq bir to'xtamga kelganicha yo'q. Shu bois, tanatologiya sohasi bu haqda chuqur izlanishlar olib bormoqda.

Qadimgi sharq xalqlarining tarixi va madaniyati, ilk siyosiy, huquqiy, diniy, badiiy, falsafiy qarash va tasavvurlari, ularning mazmun va mohiyati arxeologik manbalarda, xalq og'zaki ijodiyoti, afsona, miflar, dostonlar va rivoyatlarda aks etgan. Masalan, Qadimgi Babil adabiyotining ko'zga ko'ringan mashhur asarlaridan biri "Gilgamesh haqidagi doston"da tuproq, suv, havo hamda issiqlik inson hayoti va tirikligining abadiy manbai ekanligi, Gilgameshning obihayot qidirib, boshidan kechirgan sarguzashtlari va chekkan azob-uqubatlari, odamlarning tabiiy qonunlar asosida yashashi zarurligi, hayot va o'lim sirlarini bilishga azaldan intilib kelganligi hikoya qilinadi. Bizningcha, ushbu afsonada qadimgi kishilarning baxt va farovonlikka, salomatlik va bardamlikka, o'limni yengib, mangu hayot kechirishga, abadiy umr ato qiluvchi "obihayot", turli xil o'simlik, meva va ma'danlarni izlab topish haqidagi orzu-niyatlari o'z ifodasini topgan. Xristian dinining muqaddas kitobi Injilda ham o'lim sabablari haqida fikr bildiriladi. Jumladan, "Ey sevganlarim, sizlardan o'tinib so'rayman, jonga qarshi kurashadigan nafs ehtirosalaridan saqlaninglar" – deya ta'kidlanadi. Vaholanki, "Isoning o'lim ustidan g'alabasi odamzod gunohini yuvib, unga ergashganlarga abadiy hayot bag'ishlaydi". Ammo Odam ato jannatda dastlabki gunohni qilgani uchun, inson tabiatiga ziyon yetib, uni o'limga mahkum etgan. Buddaviylik dini olam

hamma vaqt o'zgarishda, o'lib tirilishdadir, o'zgarmaydigan va o'lmaydigan doimiy narsa yo'q, voqea-hodisalar esa doimo bir-biri bilan sababiy aloqadadir, deb ta'lim beradi. Yana shuni aytish mumkinki, "bu din, butun borliq bir turdan ikkinchisiga o'tib turadigan cheksiz aylanish jarayoniga bo'ysunadi" degan g'oyaga asoslanadi.

Islom madaniyatida o'limga va insonning keyingi hayotiga nisbatan turli yondashuvlar shakllangan. Jumladan, o'lim haqida islom dinining muqaddas kitobi Qur'oni Karimda "Ayting: "Sizlar qochayotgan bu o'lim, albatta, sizlarga yo'liquvchidir. So'ngra sizlar g'ayb-u shahodatni biluvchi Zotga qaytarilursizlar. Bas, U zot sizlarga qilib o'tgan amallaringizning xabarini berur!" deyilgan. Bizga ma'lumki, to'y maslahat bilan bo'ladigan narsa, o'lim to'satdan, bemaslahat keladi. Ana shuning uchun o'lim bu manbada kutilmagan mehmon sifatida talqin etilgan. Shu bilan birga "Moida" surasining 32-oyatida "...kimki biron jonni o'ldirmagan va yerda buzg'unchilik qilib yurmagan odamni o'ldirsa, demak, go'yo barcha odamlarni o'ldiribdi va kimki unga hayot ato etsa (ya'ni o'ldirishdan bosh tortsa), demak; go'yo barcha odamlarga hayot beribdi" deb ta'kidlanadi. Bizningcha bu qarashda inson hayoti qanchalik ulug'lansa, o'limga ham shunchalik e'tibor qaratiladi.

O'lim va hayot muammosi Abu Nasr Forobiy, Ibn Sino, Najmiddin Kubro, Abu Homid G'azzoliy, Jaloliddin Rumiy, Abdulla Avloniy kabi buyuk allomalarimiz ijodida alohida ahamiyat kasb etgan. Jumladan, Forobiyning fikricha "Har bir inson tabiati shunday tuzilganki, u yashash va oliy darajadagi yetuklikka erishmoq uchun eng ko'p narsalarga muhtoj bo'ladi, bir o'zi bunday narsalarni qo'lga kirita olmaydi, ularga ega bo'lish uchun insonlar jamoasiga ehtiyoj tug'iladi". Biz Forobiy qarashlariga qo'shilish barobarida jamiyatning insonga nisbatan munosabati ham oqilona bo'lmog'i lozim deb hisoblaymiz. Chunki har bir insonga oqilona munosabatimiz uni turli xil nojo'ya xavf-xatarlardan xoli bo'lishga undaydi. Zero, nojo'ya harakatlar ma'lum bir ma'noda insonni o'limga yetaklashi mumkin.

Najmiddin Kubro fikricha, “Ixtiyoriy o‘lim borliq va dunyo bilan bog‘liq ishlardan butunlay foni (fanoi kulliy) bo‘lmoqdir. Bu holni boshidan kechirgan kishi o‘z vujudining mavjudligini ham his etmaydi. Chunki tabiiy o‘lim ham bundan aslo farq qilmaydi” deb ta’kidaydi. Bizningcha, Najmiddin Kubro bu fikri bilan insonning yuksak axloq asosida komillikka intilishi va o‘lim hodisasini ilohiy ne‘mat sifatida qabul qilish kerakligini e’tirof etadi.

XX asr boshlarida ijod qilgan ma’rifatparvarlardan biri Abdul-la Avloniy “Inson o‘z go‘zalligi va murakkabligi bilan koinotdagi barcha maxluqotlardan afzaldir. Badanning salomat va quvvatli bo‘lmog‘i esa insonga eng kerakli narsadir. Chunki o‘qumoq, o‘qutmoq, o‘rganmoq va o‘rgatmoq uchun insonga kuchli, kasalsiz jasad lozimdir” – deb ta’kidlaydi. Ushbu fikrlardan, insonning salomatligini yaxshilash va o‘limning asosiy sababi bo‘lgan kasallik oldini olish kerak degan xulosa kelib chiqadi.

Hozirgi davrda o‘limning yorqin fundamental metodologik izlanishlari doirasiga F.Aryes, A.Y.Gurevich, G.D.Berdishev, P.S.Gurevich, V.M.Rozinning madaniy tarixiy, M.M.Baxtin, V.L.Rabinovich, M.S.Uvarovning germevtik, M.Fuko, J.Bodriyyar, M.Blansho, A.V.Demichev, V.A.Podoroganing diskursiv semiotik (mantiqiy fikrlashga asoslangan-kasallik alomatlari haqidagi), B.M.Polosuxin, V.V.Nalimovning tizimli-strukturaviy, N.O.Loskiy, N.F.Fedorov, V.Solovyevning teosofik, Z.Freyd, K.G.Yung, J.Lakaning psixoanalitik, E.Xaraldson, L.Uotson, E.Svedenborg, D.Uiller, K.Lamont, R.Moudi, E.Kyubler-Rossning klinik tanatologiya yo‘nalishlarini kiritish mumkin. Bu yondashuvlar ijtimoiy tajribada o‘lim haqidagi plyuralistik mulohazalar bo‘lib, har qanday tadqiqotchi o‘ziga mos jihatini tanlashi mumkin. Jumladan, G.D.Berdishev, “Din insonning beixtiyor o‘lim xavfidan saqlaydi va mavjudlik haqida murosa yuritishga majbur qiladi. Fan esa, insonning keksalik mexanizmi va kasallikning sabablarini hamda o‘limning qonunlarini yanada ko‘proq o‘rganish uchun kuch bag‘ishlaydi. Uning uzoq vaqt mobaynida asta-sekin rivojlanishi o‘limga qarshi muvaffaqiyatli kurashni shu ma’noda bar-

hayotlikni kashf etishi mumkin” deb hisoblaydi. Bizningcha, G.D.Berdishev o‘lim va barhayotlik muammosini ilmiy va diniy nuqtayi nazardan konseptual tahlil qilgan. Shuningdek, R.Moudi, uch xil toifadagi odamlar haqidagi ma’lumotlarni; klinik o‘limni boshidan kechirgan odamlarning kechinmalari; baxtsiz fojialarni boshidan kechirib jismoniy o‘lim chegarasida bo‘lgan odamlarning hisobotlari; o‘lim yoqasida turgan odamlarning tepasida turgan insonlarning hisobotlarini tahlil qilgan. Bizningcha, R.Moudi o‘lim muammosiga mutaxassis sifatida yondashib, o‘limga o‘limni boshidan kechirgan insonlarning psixik holat dinamikasini kuzatish orqali munosabat bildirgan.

Elizabeth Kyubler-Ross o‘limni o‘rganish sohasida yirik olim hisoblanadi. U o‘z tadqiqotlarida o‘limni qanday va qay tariqa sodir bo‘lishini amaliyotdagi voqea – hodisalar orqali isbotlashga harakat qiladi. Uning fikricha, insonning ruhi tanasini tark etganda orom topadi. Ba’zi hollarda u hatto tanaga ham qaytishi mumkin. Bizning fikrimizcha, bu holat fan uchun hali ham jumboqli. Shuning uchun ham o‘limni psixologik holat sifatida falsafiy tahlil qilish psixoanalizning asosiy muammolaridan biridir. K. Lamont, “o‘lim va barhayotlikni ijtimoiy-falsafiy nuqtayi nazardan o‘rganish, insoniyatning go‘zal va uzoq vaqt hayot kechirishini hamda barhayotligini, mangu yashashini yaratishda to‘liq o‘zini namoyon etadi” deb ta’kidlaydi.

Mustaqillik yillarida respublikamiz faylasuf olimlari Z.Muhammedova, F.Zagirdinova, Sh.Sodiqova, N.Nazarovlarning ilmiy izlanishlarida tanatologiyaning ayrim biotibbiy, axloqiy va ijtimoiy-falsafiy masalalariga alohida e’tibor berilgan. Jumladan, Sh.Sodiqova “...qarilik ayrim holatlarda turli kasalliklarni, mehnatga layoqatsizlikni, yordamga muhtojlikni keltirib chiqaradi” deb ta’kidlaydi. Darhaqiqat, kasallik va qarilik o‘limning asosiy sabablaridan biri bo‘la oladi. N.Nazarov “irsiy injeneriyaning rivojlanishi hayot va o‘lim kabi tushunchalarni yangidan tushunib yetishni taqozo etmoqda” deb ushbu muammoni chuqurroq o‘rganish kerakligini ta’kidlab o‘tadi.

O‘z-o‘zini o‘ldirish hodisalarining oldini olishga qaratilgan samarali chora-tadbirlarni ishlab chiqish, ma’lumotlarni yig‘ish,

uni ilmiy va amaliy jihatdan har tomonlama chuqur o'rganish, tahlil etish orqali amalga oshiriladi". Shu nuqtayi nazardan, suit-sid holatlarining yuzaga kelishida ahamiyatli bo'lgan epidemiologik xavf omillarini o'rganish, ularning oldini olishga qaratilgan pereventiv chora-tadbirlarni ishlab chiqishda sud-tibbiy ekspertiza materiallarining tahlili alohida e'tiborga molikdir.

Xullas, o'lim va barhayotlik asrlar mobaynida asosiy muammo sifatida o'rganilib kelingan. Ammo, hozirgi kunda Mansur Tenglashev va Ahmad Otaboyevlar tomonidan Raymond Moudining "O'limdan keyingi hayot", Rashid Zoxid tomonidan Abu Homid G'azzoliyning "O'limdan so'ng..." va "O'limni eslash kitobi" kabi kitoblarning tarjimasini inobatga olmaganda, o'zbek falsafasida o'lim va barhayotlik to'g'risida ilmiy va diniy g'oyalarning falsafiy tahlili mavzusida hanuzgacha yetarlicha ma'lumot berilmagan.

So'nggi yillarda o'lim va barhayotlik masalalarini chuqur tadqiq etayotgan soha tanatologiyadir. Tanatologiya yunoncha "θάνατος", "Thanatos" – o'lim, "λόγος", logos-so'z, ta'limot, ya'ni o'lim haqidagi ta'limot ma'nosini anglatadi. Ba'zi adabiyotlarda tanatos so'zi o'rnida fanatos, tanat, fanat kabilar ham ishlatiladi.

Tanatologiyaning asosini tashkil etuvchi tanatos, ya'ni o'lim tushunchasi turli millat va elatlarda, jumladan, inglizlarda "to go" (ketmoq), "to hop off the twig" (shoxdan sakrash), nemislarda "die augen schliessen" (ko'zni yopmoq), "heimgehen" (uzoqqa ketmoq), italiyaliklarda "ritornerare" (nul yoniga qaytish), ispanlarda "irse al otro portrero" (boshqa yaylovga yo'l olish), fransuzlarda "casser sa pipe" (o'z trubkasini sindirib qo'ymoq), "il dit bonsoir a'la compagnie" (kompaniya bilan xayrlashish) kabi o'ziga xos tarzda talqin qilinadi. Shuningdek, qabr masalasida ham turlicha talqinlar mavjud. Masalan, ruslarda "qabriston" (orom olish, tinchlanish joyi), inglizlarda "God's acre" (Xudo dalasi), nemislarda "der heilige Ort" (muqaddas joy), ispanlarda "chacarita" (kichik ferma), fransuzlarda "boulevard des alpages" (uzunlashtirilgan bulvar) deb talqin qilinadi. Yuqoridagi fikrlardan, o'lim insonning dunyodagi barcha azob-uqubatlar-

dan qutulib, narigi dunyoda ruhining abadiy, mangu yashashi degan xulosa kelib chiqadi.

O'zbeklarda bu masalaga javob berish uchun Abu Homid G'azzoliy keltirgan dalillarga tayanilgan. Uning fikricha, "...go'r (inson ruhi yashaydurg'on), do'zaxning g'orlaridan biri va yo bihishtning bog'chalaridan biridir". Abu Homid G'azzoliy ta'biri bilan aytganda, go'r inson o'lik tanasining abadiy uxlaydigan kichkinagina kulbasi hisoblanib, inson o'sha kulbaga vaqti-vaqti bilan borib, olamdan o'tgan ota-bobolarining, do'zaxning g'orlaridan biri yoki bihishtning bog'chalaridan birida yashaydigan ruhini shod-u xursand qilib turishi lozim. Shu bois insoniyat o'lim va barhayotlik masalasida fikr yuritganda Abu Homid G'azzoliy ko'rsatib o'tgan ana shunday diniy aqidalarga tayanib ish ko'radilar.

XX asr tanatologiya sohasining rivojlanishida umumiy, xususiy, sud tibbiyoti, nazariy, empirik va g'arb tanatologiyasi kabi turlarini alohida ajratib ko'rsatadi. Umumiy tanatologiyada inson holatining o'lim bilan bog'liq o'zgarishini va o'limning mohiyatini, umumiy qonuniyatlarini ilmiy, ratsional tahlil etish ustuvor ahamiyat kasb etsa, xususiy tanatologiyada o'limning sabablarini aniq kasalliklardan "tanatogenez" xususiyatlarini o'rganish kabi muammolarga va tibbiyot bilan bog'liq masalalarga e'tibor qaratiladi. Sud tibbiyoti tanatologiyasi qasddan sodir etilgan va to'satdan sodir etilgan o'limda murdadagi klinik, biokimyoviy va morfologik o'zgarishlar mohiyati, murdalarning sud tibbiyotiga oid tekshirish muammolari hamda sud tergovni bilan bog'liq masalalar o'rganiladi. Nazariy tanatologiyada o'lim va barhayotlik haqidagi muammolarning tahlili qayd etilsa, empirik tanatologiya o'lim muammosini, o'lim oldi yoki o'lim atrofidagi tajribaning ilmiy-falsafiy xususiyatlarini o'rganuvchi ta'limot, u tibbiy tanatologiyada yorqin namoyon bo'ladi.

G'arb tanatologiyasi insonni hayotdan to'g'ri va kafolatli, chiroyli ketishini ta'minlashga, o'lim texnologiyasini ilmiy asoslab berishga qaratilgan yo'nalish deb e'tirof qiladi. Darhaqiqat, ushbu yo'nalish tanatologiyani XX asrning ikkinchi

yarmida fan darajasiga ko'tarib, o'lim va hayotning fundamental paradigmasini yaratdi. "Lazzatli hayot va lazzatli o'lim" – bu hozirgi g'arb tanatologiyasining asosiy shiori. Yana shuni aytish mumkinki, 2001-yil avgust oyida Moskva Tanatoterapiya instituti tashkil etilgan. Uning asosiy maqsadi o'lim va o'lish jarayonlari bilan to'g'ri munosabatlar o'rnatishni tashkillashtirish, "to'g'ri o'lish madaniyatini" ishlab chiqish hamda taqdim etishdan iboratdir.

Xullas, falsafiy tanatologiyani falsafaning maxsus sohasi sifatida rivojlantirish ayni muddao. Zero, qadimgi davrdan tortib, to hozirgacha shakllangan o'lim va barhayotlik to'g'risidagi falsafiy qarashlarni tizimlashtirish muhim. Hozirgi kunda o'lim va o'lim sabablarini nafaqat tibbiy, balki falsafiy tahlil qilish fan sohasida olib borilayotgan ilmiy faoliyatlardan biri.

Eng qadimgi davrlardayoq insoniyat hayot bilan birga o'lim haqida ham fikr yuritgan. Zero, qadimgi yunon mutafakkiri Suqrot o'limidan oldin uyqu va o'limning o'xshashligi haqida to'g'ridan to'g'ri "O'lim – bu ikkita variantdan biridir, birinchisi, o'lim, hech narsaga aylanmoq, chunki, o'lgan odam hech narsani sezmaydi. Ikkinchisi, an'analarga ishonib bir yerdan boshqa joyga qandaydir ko'chishi. Bu tushdek gap, uxlab ba'zida hech narsani tushda ham ko'rib bo'lmaydi, unda o'lim g'aroyib narsa. Agar ruhning boshqa joyga ko'chishi – o'lim bo'lsa va u dunyoda barcha o'lganlar bo'lsa, bundan yaxshi narsa bormi? Agar bu haqiqat bo'lsa men ko'p marotaba o'limga tayyorman: u yerda suhbatlar olib borishdan juda xursand bo'lar edim..." deb xitob qilgan. Bu o'rinda Suqrot qadimgi yunonlarga yaxshi ma'lum bo'lgan uyqu va o'lim o'xshashligining diniy-afsonaviy g'oyasidan foydalanadi, ammo uni yanada boyitib yangicha mazmunda taqdim etadi. Uning uyqu –o'lim konsepsiyasi arxaik qo'rquvni rad etadi va uning mohiyati, mazmunini ratsional bilish darajasida aniqlashtiradi.

Suqrotning o'limi o'z zamondoshlarini axloqiy mohiyati bilan hayratlantirgan. Chunki bunda insonning iroda kuchi va erkinligi o'z mavjudligining chegaralarini diniy mifologik an'ana-

lar kesimida aniqlaydi. Suqrotning o'limi simvolik ahamiyatga ega, chunki u o'z maqsadiga erishish yo'lida o'z xohishi bilan o'lishning arxetipini shakllantiradi. Bu maqsadning qadri uning xudoga emas, balki insonga tegishli ekanligi bilan belgilanadi, pirovard natijada antropomorfizm (insonga o'xshashlik)ni personifikatsiya (jonlantirish)dan ajratadi. O'lim harakatida xudo inson hayotining mohiyati maqsadlilikning mavhum tamoyiliga aylanadi. Xudo borliqni emas, balki borlikning mohiyatini belgilaydi. Uning tanadan ruhni ajratishga qaratilgan ongli faoliyati keyingi avlod uchun o'lim orqali barhayotlikka erishish timsoli bo'ladi. Bu yerda faylasuf shoirning o'limi ruhning barhayotligiga olib kelganligi haqidagi dastlabki g'oya ifodalangan. Suqrotning o'limi o'z joniga qasd qilishga o'xshab ko'rinsa-da, o'zining falsafiy dalillari bois keyingi avlodlar uchun o'lim – barhayotlik timsoliga aylandi. Zero, Suqrotning o'limi tafsilotlarining ixtiyoriy o'lim sifatida qayta jonlantirilishi faylasufning o'zi tomonidan barhayotlikka umid qilgan holda o'limga bergan ta'rifini ham faollashtiradi. Bu o'rinda barhayotlik g'oyasi tabiiylikdan ko'ra ko'proq ijtimoiy mazmun kasb etadi. Barhayotlik ramziydir, chunki u, bir tomondan, ongning taqdir ustidan hukmronligini ta'kidlaydi, ikkinchi tomondan esa, ijtimoiy xotira arxetipini shakllantiradi, madaniy idealni yaratadi.

Abu Homid G'azzoliyning o'lim muammosiga munosabatini alohida ta'kidlaydi. Unga ko'ra Rasul alayhissalom aytibdurlar: "Ko'ngilga zang o'ltirur, temirga zang o'ltirgani kabi". Sahobalar arz qildilar: "Yo Rasululloh! Ul zangni qaysi nimarsa birla aritg'ali bo'lur?" Rasululloh s.a.v. aytdilar: "Qur'on o'qimoq, o'limni ko'p yod olmoq birla bo'lur". Rasul alayhissalom aytibdurlar: "Men bu olamdan ketayotib, sizlarga ikki va'z qo'yib ketdim: Biri go'yo so'zlar, ya'ni Qur'ondur. Yana biri va'zi xomushiy, ya'ni o'lumdurkim, sizlarga hamisha pand-u nasihat bo'lur". Rasul alayhissalom nasihatlarini o'limni har joyda, har soniyada yod olmoq lozimligiga ishoradir. Chunki bu yerda dinimizning muqaddas kitobi Qur'on qanchalik qadrlansa, o'lim tushunchasi

ham bundan mustasno emas. Qizig'i shundaki, barcha axloqiy me'yorlarni o'zida mujassam etgan Qur'onni, o'lim bilan taqqoslanishining o'zi eng yuksak axloqiy fazilatdir.

O'limni eslab turish bu insonning illatlardan qutilishiga, yuksak ma'naviy axloqiy tamoyillar asosida yashashga undaydi. YA'ni bu foniy dunyoda odamzodning bir-biriga zulm qilishi, mol-dunyo yig'ishga ruju qo'yishi, fisqu fujur bilan shug'ullanishi kabi salbiy illatlar o'limni eslash tufayli inson hayotidan chekinadi, o'limni eslash ezgulikni barqaror va yovuzlikni inkor etishning eng maqbul yo'llaridan biridir.

Xullas, o'lim va barhayotlik haqidagi qarashlar falsafiy tafakkur taraqqiyotida ham o'z o'rniga ega. Ularni izohlash asosida esa mifologik, naturalistik, diniy, falsafiy yondashuvlar shakllangan. Hozirga kelib o'lim va barhayotlik haqidagi g'oyalar turli badiiy san'at asarlarining asosiy va ta'sirli mavzusiga aylanib bormoqda. Ba'zi hollarda u fojia timsoli bo'lsa, boshqa jihatdan kulgilik sifatida ham tasvirlanmoqda. Shuningdek, ularning inson ruhiyati va ong osti bilan bog'liq jihatlari aks etgan qarashlarning shakllanishida ham mustahkam asos bo'lmoqda.

Qadimgi O'rta Osiyoda shakllangan diniy-falsafiy qarashlardan tortib, to hozirgi davrgacha bo'lgan vaqt oralig'idagi o'lim va barhayotlik to'g'risidagi g'oyalar tadqiq etilgan va ular falsafiy jihatdan tizimlashtirilgan. Dastlabki jahon dini bo'lmish buddizmning barhayotlik shakli bu nirvanaga erishishdir, ya'ni ruhlar olamida o'lishdir. Dunyo azoblaridan qutulish yo'lini buddaviylar "nirvana"da deb biladilar. "Nirvana" holat bo'lib, lug'aviy mazmuni "o'chganlik", "sokinlik", "o'lganlik" ma'nolarini bildiradi. Kishi nirvana holatiga nafsidan voz kechish yo'li bilan kiritishi mumkin. Kishining eng yetuklik, baxtli holati nirvanada", deb tushuniladi. Buddaviylik dinida o'lim va barhayotlik tushunchalari nirvana timsolida gavdalanadi, deb ta'kidlaydi.

Ma'lumki, xristian dinidagi o'lim va barhayotlik haqidagi ta'limotlar buddaviylik dinidagi qarashlardan tubdan farq qiladi. Xristianlikda shaxsning barhayotligi faqat qayta tirilish orqali

namoyon bo'ladi. Barhayotlikga yo'l Iso Masix xochda o'ldirilib, keyin qayta tirilganligi bilan ifodalanadi. O'lim hayotning oxiri emas, balki barhayotlikning boshidir, degan aqida xristian dinining nazariy poydevoridir.

Islom dinining inson o'lganidan keyin qiyomat kunida qayta tiriladi deb ta'lim berishi uning qalbiga umid bag'ishlaydi va hayotdan abadiy yo'q bo'lib ketish dahshatidan xolos bo'lishi haqidagi fikrlarni Qur'on hamda hadislardagi misollar asosida tushuntirishga harakat qiladi. Shu o'rinda dissertant, Angliya mikrobiolog olimlari ilohiy bashoratni tabiiy-ilmiy tasdiqlovchi olamshumul kashfiyotni amalga oshirganligini qayd etadi. Ular insonning umurtqa pog'onasida gavhar-urug'i borligini aniqlaganlar. Bu gavhar shunday qobiq bilan o'ralgan ekanki, u hech qachon chirimas, yo'q bo'lib ketmas, hatto o'ta yuqori haroratga ham dosh bera olar ekan. Tajriba paytida gavhar qobig'iga turli kimyoviy moddalar ta'sir ettirilganda ham u o'z xususiyatini o'zgartirmagan. Demak, inson jasadi o'tda yonib yoki tuproqda chirib yo'q bo'lib ketsa ham, uning gavhariga aslo zarar yetmaydi. Shunisi qiziqki, Alloh taolo bu haqiqatni o'z vaqtida payg'ambariga vahiy orqali ma'lum qilgan. Bundan o'n besh asr muqaddam Muhammad sallallohu alayhi vasallam "Insonning hamma a'zosi chirib, dumg'azasigina saqlanib qolur, insonning qayta tarkib toptirilmog'iga shu dumg'aza asos bo'lur" deb marhamat qilgan fikri XX asr fanida ilmiy asoslangan.

Islom dinida har qanday insonning hayoti o'ta qadrlı bo'lganidan ham jon kirgan homilani oldirib tashlash qotillik hisoblanadi. Bu ish johiliyat davrida bolani tiriklayin ko'mib tashlash jinoyatining kichik ko'rinishi deb baholanadi. O'z rohatini ko'zlab joni bor homilasini oldirib tashlagan ayol o'z bolasining qotilidir. Bu ishni bajargan odam ham shu jinoyatga sherik bo'ladi. Islom dinida har qanday insonning hayoti o'ta qadrlı bo'lganidan ham, hayoti o'zini tark etmagan insonning a'zosini boshqa insonga ko'chirib o'tkazishga hozirgi kunimiz musulmon ulamolari qarshi chiqmoqdalar.

Xullas, buddizmda o'lim azob-uqubatdan qutulish bo'lsa, xristianlikda Iso singari doimiy barhayotlikka erishish, islom dinida esa o'lim u dunyoda hayotning davom etishi tarzida bayon etilgan.

Hayot va o'lim muammosini o'rganish nafaqat mamlakatimizda, balki butun dunyoda ma'naviy hayotning o'zgarishi munosabati bilan yangicha ko'rinishda munosib ahamiyat kasb etmoqda. Shu ma'noda u Z.Muhamedovanning "Bizning o'limga munosabatimiz, boshqa ko'pgina qadriyatlarimiz qatori, madaniyatimiz bilan belgilanadi. An'anaviy qadriyatlarda o'lim – hayotning muhim qismi. O'lim tajribasi barcha qadimgi rasm-rusumlarda o'z ifodasini topgan. O'lim tajribasi har qanday teran madaniyat va ma'naviyatning negizi" degan qarashini qo'llaydi.

Insonning ma'naviy-ruhiy faoliyatida o'lim va barhayotlik haqidagi qarashlarni umumlashtirib, bu masalaga o'zining munosabatini bildiradi. Birinchidan, o'lim tarbiyaviy va axloqiy vazifani bajaradi, zero, o'lim intuitiv darajada insonning axloqiy his qilish xatti-harakatlarini tartibga solishda jiddiy ta'sir ko'rsatadi. Bunday munosabatlarni to'g'ri idrok etgan har bir kishi doimo yuksak axloqiy tamoyillarga intilib va amal qilib yashaydi; ikkinchidan, akseologik vazifani bajaradi, chunonchi, o'lim va barhayotlik to'g'risidagi ma'naviy-madaniy merosning qadriyatli jihatlari ajdodlardan avlodlarga meros bo'lib qoladi. Shu ma'noda, dafn marosimini o'tkazish borasidagi urf-odatlar asosida ko'pgina milliy qadriyatlar saqlanib qolishini e'tirof etadi; uchinchidan, boshqaruvchi va nazorat qiluvchi vazifani bajaradi, o'lim va barhayotlik to'g'risidagi tasavvurlar insonni ko'pgina yomonliklardan saqlaydi. Bu holat insonda shukronalik tuyg'usining shakllanishiga va mustahkamlanishiga yordam beradi; to'rtinchidan, gnoseologik vazifani bajaradi, ya'ni har bir inson o'lim va uning ortida turgan sirli voqelikni bilishga intilib yashaydi. Bu o'rinda tanatologiyaning vujudga kelishi fikrimizning yorqin misolidir; beshinchidan, teologik vazifani bajaradi, bu diniy-esxatologik ahamiyat kasb etadi. Unda oxi-

ratda, hayotda to'g'ri yurgan, yaxshi ishlarni qilgan kishilar abadiy hayot uchun, gunohkorlar esa, abadiy o'lim uchun qayta ti-rilishi masalasi markaziy o'rinni egallaydi. O'lim va barhayotlik Alloh tomonidan belgilab qo'yilgan qonun-qoida hisoblanadi.

Falsafada tanatos bilan bir qatorda barhayotlik tushuncha-siga ham alohida e'tibor qaratiladi. Barhayotlik ikki shakl-dan iborat bo'lib; birinchidan, inson o'limidan so'ng u keyingi avlodlarning genlarida, irsiyatida saqlanadi. Ikkinchidan, buyuk kashfiyotlar, ezgulik, xayrli amallar orqali avlodlarning xotirasida uzoq vaqt saqlanishi, ya'ni dunyoda qoldirgan xayrli ishlari insonning ikkinchi umri hisoblanadi. Masalan, Arastu, Platon, Zardo'sht, Forobiy, al-Xorazmiy A. Navoiy, Oybek, Cho'lpon va shu kabilar o'zlarining asarlari bilan insoniyat xotirasida man-gu qoladi. Shu bois, bugungi kunda Rossiya fanlar akademiyasi-niing "Inson" Institutida o'limdan keyingi hayot, ya'ni barhayotlik mavzusidagi fundamental dastur doirasida ilmiy izlanishlar olib bormoqda, bu esa barhayotlikka erishishning ilmiy jihatlarining tahlilidan biri hisoblanadi.

Xullas, insonning ma'naviy-ruhiy holati o'limni inkor qiladi, undan qo'rqadi. O'lim hodisasi hamdardlik, rahmdillik, vijdoniy-lik his-tuyg'ularini yuzaga keltirib, ma'naviyatning qudratli man-bai bo'lib xizmat qiladi. O'limni tushunish hayotning mazmuni-ni anglashda muhim ahamiyatga ega. Insonning ma'naviy-ruhiy faoliyatida "o'ldirma" degan muhim aqida inson boshqa odamga nisbatan qilishi mumkin bo'lgan eng yomon amal sifatida o'limni taqiqlash demakdir.

Hozirgi tibbiyotda o'limning uchta ma'nosini kuzatish mumkin deb ta'kidlaydi. Birinchidan, o'lim – klinik yo'l bilan aniqlangan hayot alomatlarining barham topishidir. Ayrimlar: yuragi to'xtaganda, nafas olish tugaganda, qon bosimi maxsus asbob bilan o'lchab bo'lmaydigan darajaga tushib qolganda, qorachiqlar kengayib, tana harorati pasayganda odamni o'lik deb hisoblaydi. Bu – o'limning klinik yo'l bilan aniqlash usuliki, ko'p asrlar mobaynida shifokorlar va boshqa kishilar shu usuldan foydalangan. Vafot etgan juda ko'p odamlar mana shu asoslarga ko'ra o'lik deb hisoblangan. Bu xususda R.Moudi, "...Klinik tajri-

bada shunday bir yozilmagan qoida borki, unga ko'ra shifokorlar besh daqiqadan ortiq vaqt ichida o'lim holatida bo'lgan bemorni reanimatsiya qilishga urinmaydi, chunki besh daqiqa o'tgach, miyaning to'qimalari kislorod yetishmasligi oqibatida yemirila boshlaydi. Ammo besh daqiqa deb belgilangan vaqt o'rtacha hisobki, ayrim hollarda bu vaqt kamroq yoki ko'proq tarafga og'ishi, ya'ni besh daqiqagacha yoki undan ortiq vaqt mobaynida haqiqiy o'lim sodir bo'lishi mumkin" deb yozadi. Klinik o'lim – hayot funksiyalarini tiklash imkoni qolmaguncha, ya'ni biologik o'limgacha bo'lgan davr; bunda hayotning tashqi belgilari (yurak urishi, nafas) 3–5 daqiqada yo'qoladi, markaziy nerv sistemasi funksiyalari so'nadi, lekin moddalar almashinuvi jarayoni saqlanadi deyilgan. Lekin shuni esda tutish kerakki klinik o'lim holatida tashqi dunyoni idrok etish imkoniyati bo'lmaydi. Miya qobig'i bu vaziyatda sukut saqlaydi. Elektrokardiogrammada to'g'ri chiziq holati vujudga keladi. Tashqi dunyoni idrok etish miyaning faoliyati va markaziy nerv sistemasining faoliyati tugashi bilan to'xtaydi. A. Qaraboyev "Klinik o'limdan so'ng 4 daqiqa o'tgach, timus massasining kamayishi qayd qilinib, bu klinik o'limdan 8 daqiqa o'tgach yanada yaqqolroq namoyon bo'ladi" deb klinik o'limning o'ziga xos xususiyatlarini tavsiflaydi.

Ikkinchidan, o'lim miya faolligining yo'qolishidir. Texnika taraqqiyoti ko'z bilan ko'rib bo'lmaydigan biologik jarayonlar oqimini aniqlaydigan sezgir asbob-uskunalarning yaratilishiga imkon berdi. Elektroensefalograf (EEG) miyaning juda kuchsiz elektrik imkoniyatlarini ham kuchaytirib qayd etadigan asbobdir. Keyingi paytlarda "haqiqiy o'lim" haqida miyaning elektrik faolligi yo'qolganiga qarab xulosaga kelish tendensiyasi ko'zga tashlanmoqda.

Uchinchidan, o'lim hayotiy funksiyalarni qayta tiklab bo'lmaydigan holatdir. Modomiki, o'lgan kishi hayotga qaytarilgan ekan, unda klinik hayot nishonalari bor yo yo'qligiga qaramay yoki elektroensefalografning o'limni tasdiqlagan xulosasidan qat'i nazar, aslida u odam o'lmagan bo'ladi. Boshqacha aytganda, o'lim – shunday holatki, bunda insonni hayotga qaytarib bo'lmaydi.

Biologik o'limning birinchi turi, bu – tashqi tabiat va insonning ichki tabiati bilan bog'liq bo'lib, u ikki shaklda namoyon bo'ladi: birinchisi – qarilik, inson a'zolarining hayotni davom ettirishga yaroqsizligi tufayli ro'y bersa, ikkinchisi – halokat, biror-bir tabiiy ofat, yoki tasodifiy baxtsiz hodisalar tufayli sodir bo'ladi. Ikkinchi turdagi o'lim – jamiyat bilan bog'liq, u ham uch xil bo'ladi. Birinchisi – majburiy o'lim, u odatda jazo shaklida amalga oshiriladi. Ikkinchi xili – bu dunyodagi ular xoh ruhiy, xoh jismoniy bo'lsin, azob-uqubatlardan qutulib, uyqu bilan mangu orom olish uchun ixtiyoriy tarzda amalga oshiriladigan o'lim, totli o'lim yoki evtanaziya deb ataladi. Ayni ana shu ikkinchi turdagi o'lim axloq bilan bog'liq. Uchinchi, ijtimoiy o'lim bo'lib, uning xususiyati shundaki, u jism va ruhning (ongning) mavjudlik sharoitida ro'y beradi. Masalan, tarki dunyo qilish, turli giyohvandlik moddalarni iste'mol qilish, (narkomaniya) fohishalik, o'g'rilik, ongli jinoyatchilik, ijtimoiy hayotdan uzilish kabilarda namoyon bo'ladi. Ijtimoiy o'lim egalari jamiyatda, oilada, ijtimoiy muhitda keraksizlikni his qilish zamirida yashaydilar. Ular tiriklikdagi o'liklardir. Inson o'zini doimo kimgadir kerakligini his qilishi, mehnati samaralarini ko'rib huzurlanishi lozim. Shundagina u baxtli bo'ladi. Demak, qarilik tufayli sodir bo'ladigan o'lim tabiiy jarayon bo'lsa, ijtimoiy o'lim insoniyat uchun fojia hisoblanadi.

Xullas, klinik va biologik o'limni tadqiq etishning ijtimoiy-falsafiy ahamiyati shundan iboratki, unda inson hayotining eng qadrlilahzalari haqida fikr yuritadi. Shuningdek, har bir inson o'z hayotidagi g'ayritabiiy hamda ijtimoiy-madaniy voqelikni anglashda o'lim va hayot haqida mulohaza qiladi. Zero, qadimdan boshlab to hozirgi kungacha insoniyat bu jumboqli, ammo qiziqarli masalalar ustida bosh qotirib kelmoqda. Inson uchun ijtimoiy o'limdan saqlanish yuksak axloqiy-ma'naviy kamolot olish hisoblanadi.

O'lim va barhayotlikning shaxs ma'naviy-axloqiy kamolotiga oid axloqiy, diniy, tibbiy va huquqiy qarashlarga alohida e'tibor beriladi. Shaxs ma'naviy-axloqiy kamolotiga katta ta'sir ko'rsatuvchi o'lim tuyg'usi, avvalo, uning o'ziga va qadriyatlarga nisbatan munosabatini o'zgartiradi, ular orqali insonda

muammoli vaziyatdan chiqishga yordam beradigan hayotiy strategiya shakllanadi. Darhaqiqat Sh.Sodiqova ta'kidlaganidek, "...Taraqqiyot paydo bo'lganidan boshlab insoniyat umrni uzaytirishga, o'limni orqaga surishga intilib kelgan". Bu holat shaxs ma'naviy-axloqiy kamolotida asosiy masala hisoblanib, insoniyat umrini uzaytirish, keksalikning oldini olish, umrni mazmunan boyitish, hayotning qadriga yetish, o'limni orqaga surish kabi omillar sifatida namoyon bo'ladi.

Davlatimizda o'lim jazosining bekor qilinishi shaxsning ma'naviy-axloqiy kamolotida muhim ahamiyat kasb etadi deb ta'kidlaydi. Zero, boshqa sohalarida izchil davom etayotgan islohotlarni chuqurlashtirish va erkinlashtirish jarayonida sud-huquq tizimini yanada liberallashtirishga alohida e'tibor qaratilmoqda. Bugungi kunda jamoatchilik o'rtasida keng ko'lamli tushuntirish ishlarini olib borish, aholiga o'lim jazosidan voz kechish sabablarining mazmun-mohiyati chuqur tushuntirilishi; xorijiy davlatlar qonunchiligi o'rganilib tahlil qilinishi va qonunchilikka tegishli qo'shimcha o'zgartirishlar kiritilishi; o'lim jazosi o'rniga tayinlanadigan umrbod yoki uzoq muddatli ozodlikdan mahrum qilish jazosi ijrosini ta'minlashga qaratilgan tashkiliy choralar ko'rilishi lozim.

Shaxsning ruhiy kamolotiga ta'sir qiluvchi omillardan biri insonning o'z joniga qasd qilishi mamlakatimizda olib borilayotgan sud-huquq va tibbiy islohotlariga zid. Biroq "O'zbekistonda o'z-o'zini o'ldirish holatlari tadqiqotchilar tomonidan deyarli o'rganilmagan. Psixiatrlar tomonidan olib borilgan tadqiqotlarning aksariyati esa o'z-o'zini o'ldirishga harakat, ya'ni parasuitsid masalalariga bag'ishlanganligi"ni e'tiborga olish zarur. Mamlakatimizda suitsid, o'z joniga qasd qilish va o'lim sabablarini aniqlash bilan Respublika Sog'liqni Saqlash vazirligi qoshidagi Respublika patologik anatomiya markazi hamda sud-tibbiy ekspertiza markazlari faoliyat olib bormoqda. Bu esa ushbu muammoning mamlakatimizda ham dolzarb masala ekanligini bildiradi.

O'lim va o'lmaslikni axloqshunoslikdagi eng murakkab kategoriyalardan biri deb hisoblaydi. Zero, o'lim oliy qadriyat

bo'lmish inson hayotini kesib qo'yadi, uning ezguliklar, yaxshiliklar qilishga bo'lgan imkoniyatini yo'qqa chiqaradi. Masalan, Ibn Sino, juda bo'lmaganda, yana o'n yil yashaganida (67 yoshga kirganida) qanchadan qancha ezgu ishlar qilgan, falsafa, tibbiyot va badiiy adabiyot sohasida ko'plab buyuk asarlar yaratgan bo'lar edi. O'lim uni, u orqali bizni ham ana shu ma'naviy ezguliklaridan mahrum qildi. Demak, o'lim, faqat biologik yoki tabiiy tushuncha emas, balki uning mohiyati axloqiylik bilan chambaras bog'liqdir.

Xullas, o'lim va barhayotlikning ramziy ma'nodagi g'oyalari yosh avlodni komil inson qilib tarbiyalashda ustuvor ahamiyat kasbetadi. Shaxs ma'naviy-axloqiy kamolotiga salbiy ta'sir qiluvchi keksalik, kasallik, biologik va ijtimoiy o'lim kabi tushunchalarni to'g'ri oqilona tushuntirish hamda o'lim va barhayotlikning ma'naviy-ruhiy asoslaridan foydalanish ushbu sohaga bo'lgan e'tiborni yanada oshiradi. O'lim va barhayotlik to'g'risidagi tasavvurlar faqatgina diniy xarakterga ega emas. Chunki ularning asosida ma'naviy-axloqiy g'oyalar, qonun-qoidalar va tamoyillar yotadi. Barhayotlik bu ezgulik, vatanparvarlik, ozodlik, erkinlik, insonparvarlik, ma'rifatparvarlik, mehnatsevarlik, jasorat, qahramonlik kabi axloqiy tamoyillarning namunasidir.

O'z-o'zini tekshirish uchun savollar

1. O'lim sinoati nimada?
2. Turli madaniyatlarda o'lim timsollari?
3. Hayot mazmunining yakuniy va jarayoniy talqini?
4. Hayot mazmunining biologik va nobiologik sharhi?
5. O'lim yo'qlik sifatida?

20-mavzu. Inson borlig'ining hissiy-emotsional mezonlari

Reja:

1. Emotsiyalar tipologiyasi. Insoniy ehtiroslar.
2. Muhabbatning tabiati va mazmun-mohiyati.
3. Qo'rquv ekzistensial iztirob sifatida. Qo'rquv tipologiyasi.
4. Iztiroblanish tipologiyasi. Iztiroblanish qadri va mazmuni.

Tayanch iboralar: *emotsiyalar, insoniy ehtiroslar, ekzistensial iztirob, ichki kechinmalar, iztiroblanish tipologiyasi, qo'rquv, yashashga intilish, eros, muhabbat, sevgi.*

Inson ehtirosarlari... g'aroyib va o'lmas. Ular avloddan avlodga yangilanib boradi va shu bilan birga o'zga davr sharoitida o'z yaxlitligini saqlaydi. Qadimgi davrdagi insonlar: "men insonman va insonga tegishli bo'lgan hech bir qanday menga begona emas..."; deganlar. Darhaqiqat, bunda ular his-tuyg'ular va havaslarni, pinhona niyat va ehtirosarlarni nazarda tutganlar. Ruhiyatga doir ushbu harakatlar noyobdir; zero bunday harakatlar hayvonot olamida mavjud emas. Insonning hayotiy dramasi aynan "ehtiroslar lazzati" da ochib berilgan. Ular orasida muhabbat dastlab chaqirilgandek tuyuladi... Zotan butun insoniyat muhabbatsiz bir kun ham yashay olmagan bo'lar edi.

G'arb olamining sevgi an'alarining ibtidosi qadimgi Yunonistonga borib taqaladi. Bu o'rinda Aflotunning "Ziyofat" dialogini yodga olsak. Muallif ushbu dialogda muhabbatning vujudga kelishida muhabbat to'g'risidagi zamonaviy psixoanalitik ta'limotda ham yo'qotish, ehtirosli jalb qilish va yo'qolganlarni topish mavzulari ustunlik qilishi borasidagi afsonani takrorlaydi. O'quvchi "Ziyofat" da ayollarni eros obyekt yoki subyekt sifatida yodga olinishining to'liq mavjud emasligi, shuningdek, dialogdagi jismoniy muhabbat bilan hayratda qoldiradi. Agar Gomer va buyuk yunon fojialari davrida ayol katta kuch va ta'sirga ega bo'lgan, jamoat hayotida ishtirok etgan bo'lsa, Aflotun davrida uning roli sezilarli darajada kamayib borgan. Jamiyatning yuqori qatlamlaridan bo'lgan ayollarni farzand ko'rishi va xo'jalikni

yuritishi maqsadida turmushga berganlar. Ayollar oila qurgach ta'lim olmaganlar va jamoat hayotida ham ishtirok etmaganlar, ular o'zlarini sevgiga munosib obyekt sifatida qabul qilmaganlar. O'sha davrdagi ideal sevgi juftligi boshqa tarixiy davrlarda bo'lgani kabi, geterogen muhabbat obyektini ulushiga tushgan hissiyot, g'amxo'rlik va e'tiborga yo'g'rilgan keksa, biroq qari bo'lmagan inson va kichik yoshdagi o'g'il boladan iborat bo'lgan.

Ehtimol, muhabbat borasidagi risolada ayollar haqidagi fikr-mulohazalarning mavjud emasligi qadimgi davrlarda kechgan intellektual inqilob bilan izohlanishi mumkin. Mazkur inqilob olamni idrok etish va izohlashning mifologik usullarini analitik fikrlash bilan almashtirishga ketma-ket urinishlardan iborat bo'lib, bu faqat erkaklarga xos sifat hisoblangan. Bu aqlning his-tuyg'ularga qarshi, madaniyatning esa tabiatga qarshi isyon ko'targan tarixiy lahzasi edi. Ma'naviy ijodiyotning jismoniy (bola tug'ish) ijodiyotdan ustunligi tabiatdan va ayollardan mustaqillikka asoslangan edi.

Muhabbatning o'zi nima? U shahvatdan, ibodat lazzatidan qanday farq qiladi? Eros, ya'ni shahvat – bu pinhonalik. Balki bu eng buyuk, to'xtatib bo'lmaz ehtiros, birlashishga bo'lgan iztirob azobi, o'limga mahkum bo'lgan insonlarning qandaydir mangulik sari sirli intilishidir? Qadimgi kosmogoniyalarda Eros – bu olamni yaratish mexanizmini harakatga keltiruvchi dastlabki spontan kuchli ehtiros sanalgan. Inson hayot hadya etuvchi ona tabiat, borliqning abadiy malikasi siymosi, aytaylik, davrning boshlanish pallasidagi mistik ibodatlarning ajralmas qismi bo'lgan. Zotan uning ibodati turli shakllarda namoyon bo'ladi – ba'zan assetik, ba'zan zo'ravon, orgiastik. Shunday qilib, qadimgi Misr mifologiyasidan ISIS ma'budasiga sig'inish dunyoviy quvonchlardan voz kechish, unumdorlik ma'budasi sharafiga qilingan jasorat bilan bog'liq edi. Kohinlar hatto nikoh sadoqati va onalikning bu abadiy ramzi uchun o'zlarini bichtirib axta bo'lganlar. Biroq Afrodita ehromlarida muqaddas fohishalik marosimi o'tkazilgan.

Turli madaniyatlarda sezgirlik, qadimgi inson tabiiy dorilar yordamida orgastik holatlarga erishishga intildi. Ibtidoiy qabi-

larning ko'plab marosimlari buni tasdiqlaydi. Jinsiy tajriba guruhda, ibtidoiy jamoada kuchaygan. Ommaviy shahvoniy orgiyalar ibtidoiy marosimlarning bir qismi bo'lgan. Aybdorlik va ibo va hayo hissi odatda yo'qolib borgan. Agarda har bir inson tabiblar va ruhoniylar buyurganidek harakat qilganida, ular bir paytning o'zida tushunarsiz huzur-halovat tuyg'usini boshidan kechirsa, demak bu to'g'ri va oliyhimmat fazilat sanalgan.

Darhaqiqat, qadimgi diniy mavzulardagi drama (misteriya) larda qonli orgiastik dramatik harakatlar ijro etilgan. Insonlar Xudoga g'azab qiluvchi shakkoklarga va shafqatsiz shahvatparastlarga aylanganlar. Ular Xudoning jismiga azob berib, uni ozuqaga aylantirganlar, boz ustiga, hayvonlar bilan va qon-qarindoshlari bilan ham g'oyat yomon munosabatda bo'lganlar. Ular oddiy holatlarda hech kimning xayoliga kelmagan tubanliklarni sodir etganlar. Eros o'zining tabiiy ofatini namoyish qilar edi. Manfur, so'qir ehtiroslar g'oyat tuban ishlarni sodir etishga olib kelgan. Va shu bilan birgalikda ular ramziy ma'noga ham ega edilar. Shu tariqa katarsisga, shifobaxsh psixologik portlash ta'siriga erishilgan.

Inson muhabbat borasida qanday fikr yuritadi? U o'z jismini qadrlaydimi? Buni qandaydir bir muqaddas idish yoxud yomon niyatlar joylangan idish sifatida qabul qiladimi? U shahvatning universalligini his qiladimi yoki uning faqat birgina jihatini bilar-mikan? Jumladan, yunon falsafasi va san'atida insonning tabiati, uning qiyofasi, jismi – hech bir shak-shubhasiz, barchasi mukammallik va uyg'unlik timsoli sifatida ifodalangan. Va u tabiat farzandi yaratgan durdona sifatida qabul qilinganligi bois, yunon san'ati inson tanasini ehtirosga yo'g'rilgan jo'shqinlikda aks ettirishga, ifodalashga intildi.

Ellinlar san'ati nafosati bu borada ochiq-oydin o'z fikr-mulohazasini bildirdi. "Qadimgi Yunoniston san'ati, – deya ta'kidlaydi Aleksey Gastev, – bu hissiy san'at, bizga tajribada berilgan olamni kuzatish va tahlil qilish san'atidir. San'at safsataga asoslangan chizmalardan, ramziylikdan xalos qilinadi, u belgiga emas, balki narsaga aylanadi, u o'z-o'zidan qimmatli bo'ladi – haykallar ma'budlarni tasvirlagani uchun mavjud edi, biroq yunon ma'

budlari o'z mavjudliklari uchun haykallar oldida muayyan ma'no-da qarzdorlar: yunon haykaltaroshi Xudoning marmar tanasini yaratdi, u unga amr qildi va uni xuddi o'zi xohlaganidek yasadi”.

Qadimgi faylasuflar inson ruhi haqida o'z fikrlarini bildirganlar. Ular insonning qadr-qimmatini, uning har qanday xususiyatlarining maqsadi borasida so'z yuritdilar. Muhabbat buni xudolar tomonidan tabarruk qilingan teran tuyg'u sifatida qabul qildi. Afrodita sevuvchilarga bosh-qosh bo'lib, ular jismlarning yaqinlashishiga va ruhiy jozibaga hayot quvonchi sifatida oq fotiha berdi.

Qadimgi yunonlar ongida jismoniy va ruhiy muhabbat o'rtasida asta-sekin tafovut paydo bo'la boshladi. Hissiy mayl inson tanasining go'zalligi borasidagi tasavvurni aks ettiradi. She'riy kechinmalar yanada individuallashtirib bormoqda. Afrotun inson intilayotgan huzur-halovatni muayyan darajada cheklash lozim, deya e'tirof etgan. Arastu esa, undan farqli o'laroq, tananing rohatlanishi harqalay ezgulik, deya hisoblagan...

Biroq muhabbat nafaqat lazzatlanish girdobi. Inson haqidagi ellinlar tasavvuri qadimgi davrning oxirlariga kelib, boshqa bir nuqtayi nazar bilan almashtirildi. Jumladan, Seneka stoiklarning axloqiy me'yorlarini inson tabiatiga bo'lgan hurmat va shahvoniy lazzatlanish bilan uyg'unlashtira olmagan. U insonning ezgulik haqidagi g'oyasini rad etdi. Shaxs ma'naviy jihatdan beqaror va qudratli illatga qarshi tura olmaydi, degan ishonch Senekani aqlsizlik va gunohkorlik insonning o'zida joylashadi degan fikrga olib keldi. Shuning uchun tanani faqat ruh uchun vaqtinchalik saqlash makoni deya hisoblash mumkin. Ruh mudom tana bilan kurashishi lozim, chunki tana insonga faqat azob keltiradi. Tanaga bo'ysunish sof va daxlsiz deya tushunilgan mangu qalbni ulug'lash bilan almashtirildi.

Muhabbat shahvoniylik manbai sifatida hissiylikka ega. Biroq u barham topmaydi. Unda hadsiz ko'proq nimadir bor. Ruhlar Ittifoqi, shaxsni o'z-o'zini tanqid qilishi. Shuning uchun qadimgi yunonlar muhabbatning turli shakllarini ajratib ko'rsatganlar. Ular, jumladan, Erot – ilohiylashtirilgan shahvat. Yoxud muhabbat – bu beparvolik bilan aniqlangan

ehtiros. Muhabbatning mayl ekanligi muqarrar asoratlarsiz nazarda tutilgan. U muhabbatni halokatli oqibatlarsiz diqqatga sazovor mayl sifatida e'tirof etgan. Umuman olganda, inson subyektivligi aql, ehtiros va irodaning o'zaro bog'lanishi sifatida tushuniladi.

Xristianlik o'zi bilan sevgini tubdan qayta ko'rib chiqishni olib keldi. Endilikda u nafaqat insoniy ehtiros, balki insoniyat borlig'ining erkin asosi sifatida ham tushunila boshlandi. Birodarlik muhabbati barcha insonlarga nisbatan muhabbatdir. Tavrotdagi insoniy muhabbatning asosiy obyekti miskin, musofir, beva-bechora va yetim-yesir, hatto millat dushmani bo'lgan misrlik va edomitlar ekanligi bejiz emas. Xristianlikda shaxs Yaratganning mutlaq yaxshiligining iziga ega. Bu esa muayyan bir qiymatni kasb etadi.

Asl dunyoviy inson o'ziga xos jismoniy ruhiy xususiyatlarining o'ziga xosligi bilan endilik doimiy va shubhasiz qadriyat sifatida baholanadi. Qadimgi ellinlar tomonidan ulug'langan jismoniy, xristian ideali ma'naviyat bilan bog'liq. Endi muhabbat muqaddas ehrom sifatida qabul qilinadi. Ehtiros mahv etgan inson o'zida his-tuyg'ularni rivojlantirishi lozim, zero unga bu orqali shaxsga xos bo'lgan ma'naviy boyliklar ochiladi. Muhabbat tajribasi nafaqat noyob, balki u barcha narsani qamrab oladi, chunki bu kabi tuyg'u obyektlari cheksizdir – Xudo, yaqin, uzoq...

Axir universal muhabbat ideallari bugungi kunda bizga yaqin emasmi? Biz shahvatning individual tarkibiga kiramizmi? O'rta asrlar ko'pincha shaxsiyatni rivojlantirish davri deya nomlanib kelingan. Biroq o'sha davr kishisi turli madaniy fenomenlar oqimida bo'lgan. Ritsarona yuksak tuyg'ular esa qo'pol jismoniy, hayvonlarga monand hissiyotlar bilan yonma-yon qo'shnicilikda yashaydi. Romantik / kurtuaz kechinmalar ko'pincha jilovsiz zavqlarga sig'inish bilan birlashtiriladi. Bir tomondan, nasroniylikning tarqalishi "mangu bokiralik"ka ta'zim qilishni keltirib chiqardi. Boshqa tomondan esa, O'rta asrlar madaniyati Rable asarlariga xos bo'lgan "jismoniy va moddiy tuban" obrazlarni namoyish etadi (M. Baxtin).

G'arbiy Yevropada XI va XIV asrlar orasida, amerikalik tadqiqotchi U. Ayerlend e'tirof etganidek, muhabbat borasida tubdan yangi tushuncha yuzaga keldi, bu esa bizning davrimizda nafaqat insonlarning his-tuyg'ularida, balki ularning ma'naviy ongida ham eng muhim o'zgarishlardan biri sifatida tavsiflangan. Yangi tushuncha xushmuomala sevgi yoki amor ko'rinishida ifodalangan. Uning gullab-yashnagan davri Ispaniya va O'rta Sharqda papa humkronligi tomonidan islom diniga qarshi uyushtirilgan salb yurishlari bilan XI asrga to'g'ri kelgan. Islomiy davlatlar bilan aloqalar o'rnatilgandan so'ng, Fransiyaning janubida, so'ngra butun G'arbiy Yevropada ayolga bo'lgan ehtirosli muhabbatni ulug'lovchi yangi she'riyat yuzaga kelgan. Uni qirollikdan qirollikka trubadurlar, shoirlar va minnezingerlar olib borganlar. Tristan va Izolda, Lancelot va Jinevra, Troilus va Kressida, Parsifal hamda Eloiza va Abelyarning chinakam tarixni aks ettiruvchi romanlarida nazokatli muhabbat she'riyati madh etilgan.

Ushbu asarlarda turli xil azob-uqubatlar dunyoviy muhabbat asosida ulug'langan, uni amerikalik yozuvchilardan biri "achchiq shirinlik yoki shirin achchiqlik" deya talqin qilgan. Shuningdek, u "qoniqarsiz ehtirosni boshdan kechirish eng oliy baxtdir" degan fikrni ilgari surgan. Muhabbat atrofida bir xil sig'inish yuzaga keldi. Aytish joizki, xristianlarning "Xudo – muhabbat demakdir" degan hikmatli so'zlari inkor etilgan. Mazkur sig'inish negizida markazida aniq bir ayol mavjud bo'lgan. Eros va agapedan farqli o'laroq, amor shaxsiy va his-tuyg'u tomonidan tanlangan bo'lgan.

Yevropa adabiyotida XIII va XIV asrlarda ruhiy muhabbat urfga aylangan. U Dante, Kavalkanti, Petrarkalar lirikasini ilhomlantirgan. Tananing his-tuyg'usi eng mavhum yaqinliklarni ham ruhlantiradi. Muhabbat qalbda hislar orqali vujudga keluvchi ehtiros sifatida tushuniladi. Bu esa – qirollar, shoirlar, xayolparastlar kabi insonlar harakatlarini belgilab beradi...

O'rta asrlar cherkovi umuman shahvoniylik va buzuqlik o'rtasidagi tafovutni belgilamagan. Insonning shahvoniyligi halokatli ehtiros sifatida talqin etilgan. Biroq keyingi davr axloq va hissiyotlarni kuchaytirish bilan birga bo'lgan Erosga yangi

munosabat bilan belgilandi. Uyg'onish davri madaniyatida hayotning inson tabiatiga xosligi borasidagi ellinlarga xos qarashlar tan olingan. O'sha davr mutafakkirlari inson go'zalligi ilohiy go'zallikka monand ekanligiga aslo shubha qilmaganlar. Insonlar tabiat va ilohiyotning eng sara ijodi sifatida baholanganlar.

Uyg'onish davri gumanistlari Rim-katolik cherkovi ta'limotidan farqli o'laroq, inson butunlay dunyoviy olamga tegishli ekanligini ta'kidlaganlar. "Insonparvar inson" ideali e'lon qilingan. Jismoniy, tanaviy quvonchlarga sig'inish Jovanni Bokkachio kabi mashhur italiyalik gumanistning ishiga singib ketgan. Yozuvchi samimiy va shiddatli lirik kechinmalar olamini chizib beradi. Muhabbat insoniylik va poklanishning ibtidosi sifatida tushuniladi. Lirik sahnalarning tavsiflariga hamroh bo'lgan oshkoralik esa muhabbat tabiiy insoniy tuyg'u degan fikrni talqin qiladi.

Biroq bashariyat muhabbatsiz umr kechira oladimi? Rivojlanayotgan ratsionallik davri bunga aniq javob beradi: ha, umr kechirishi mumkin. XVII asr mutafakkiri Frensis Bekon shahvatni aqldan ozishlik sifatida baholaydi. Muhabbatga nima qarshi tura oladi? Faqat sof va ravshan aql. Qadimgi buyuk insonlarning hech biri ushbu tuyg'udan esdan og'ishga yo'l qo'ymagan ... "Inson tabiatida o'zga insonlarni sevishga yashirin moyillik va ishtiyoq mavjud, basharti ular ozchiliklardan biriga sarflanmaydigan bo'lsa, u holda tabiiyki, ular ko'plab insonlarga tarqalib, ularni insonparvar va rahmdil bo'lishga undaydi, bu esa gohida rohiblarda kuzatiladigan holat. Er-xotinlik muhabbati inson jinsini yaratadi, do'stona muhabbat uni takomillashtiradi va axloqsiz muhabbat esa uni faxsh yo'lga soladi va kamsitadi".

Va shunga qaramay, muhabbatni minnatdorchilik va hayajon bilan va hurmatli idrok Yevropa madaniyatida o'rnatilishi kerak edi. Biroq bu yerda aql-idrokka sig'inish bilan ma'rifat davri keladi. Uyg'onish davridagi aksariyat ideallar tanqidiy jihatdan mushohada qilinmoqda. Jumladan, ruhning hech qanday jinsi yo'qligi e'tirof etildi. Bu aslida hissiyotning o'ziga xosligi rad etilganligini anglatadi. Kechinmalarni tenglashtirishga alohida

urg'u beriladi. Muhabbat aqlli insonga xos bo'lmagan sof jinnilik sifatida talqin qilinadi.

Muhabbatning turlari. Badiiy va ilmiy adabiyotlarda muhabbatning turli shakllarini, jumladan, barcha narsani qamrab oluvchi tuyg'uning xususiyatlarini ochib berishga ko'plab urinishlar bo'lgan. Dunyoviy muhabbat ko'plab qiyofalarni kasb etadi. Fransuz yozuvchisi Stendal shahvatning ko'plab belgilarga ega ekanligiga e'tibor qaratdi. U hatto muhabbatning to'rt turini aniqlashga uringan. Uning tasnifida birinchi bo'lib muhabbat – bu ehtiros. Jumladan, u XVIII asr fransuz faylasufi Per Abelyarning Eloizaga bo'lgan fojiali muhabbat qissasini bayon qilar ekan, qissa yakunida sevishganlar muhabbatining Eloizaning ibodatxonaga ketishi bilan zavol topganini misol keltiradi.

Muhabbatning yana bir turi – bu mayl. Ushbu tuyg'uning misollarini Stendal XVIII asrda yaratilgan yodnomalar va asarlardan topgan. U, ayniqsa, jismoniy muhabbatni alohida o'rganib chiqqan. Muhabbat barcha insonlarga tanish tuyg'u bo'lib, u o'rmonga qochib ketayotgan yosh va go'zal dehqon ayolni kutishda namoyon bo'ladi, deya mushohada yuritadi adib. Muhabbatning uchinchi turi shunday. Va nihoyat, his-tuyg'uning yana bir turlaridan biri Stendalning so'zlariga ko'ra – bu shuhratparast muhabbat.

Muhabbatga teran tuyg'u sifatidagi tipologiyasiga nisbatan boshqacha yondashuvlar ham mavjud. Aytaylik, birodarlik muhabbati. E.Frommning fikricha bu, uning barcha turlari negizida yotuvchi muhabbatning asosiy turi. Birodarlik muhabbati mas'uliyat hissi, g'amxo'rlik, hurmat, boshqa insonni bilish, unga ko'maklashish istagini anglatadi. Aynan shunday muhabbat borasida Bibliyada: "O'z yaqin kishingni, xuddi o'zingni sevgandek seva bil" deyilgan. Birodarlik muhabbati barcha insonlarga bo'lgan muhabbatdir. Aynan ushbu o'ziga xoslikning yetishmasligi – uning o'ziga xos bo'lgan xususiyat hisoblanadi.

Zaiflar, kambag'allar va musofirlarni sevish birodarlik muhabbatining ibtidosidir. U o'z farzandini va boshpanasini sevadi – buning qanday yutuq ekanligini Xudo biladi. Hayvon ham bolalarini sevadi va ularga g'amxo'rlik qiladi. Zaif inson o'z

xo'jayinini sevadi, chunki uning hayoti xo'jayiniga bog'liq. Bola o'z ota-onasini sevadi, chunki u ularga muhtoj. Biroq chinakam muhabbat esa hech qanday maqsadni ko'zlamaydigan insonlarga nisbatan xizmat qiladi.

Fromm tomonidan tasvirlangan muhabbatning yana bir turi – bu onalik muhabbatidir. Bu bolaning hayoti, uning ehtiyojlari to'g'risidagi so'zsiz bayonot. Biroq bolaning hayotini tasdiqlashning ikki tomoni bor. Ulardan biri g'amxo'rlik va mas'uliyatdir. Boshqa faqat tejash orqasida ketadi. Bu bolada hayotga muhabbat uyg'otadigan munosabat bo'lib, unga kenja o'g'il yoki kenja qiz kabi hayot yaxshi ekanligini his qiladi. Bu ikki tomon olamning yaratilishi haqidagi Injil hikoyasida aniq ifodalangan. Xudo olamni va insonni yaratgan. Bu oddiy tashvish va mavjudlikni tasdiqlashga mos keladi. Biroq Xudo bu minimal talabdan oshib ketadi. Yaratilishning har bir kunining hikoyasi quyidagi so'zlar bilan tugaydi: “va buning yaxshi ekanligini Xudo ko'rib turibdi”.

Zamonaviy madaniyatda muhabbat – bu hissiyotlarning kuchayishi, insonni to'satdan qarshilik ko'rsatib bo'lmaydigan tuyg'u qamrab olgan holat, deya hisoblangan. Ular har bir erkakni Odam Atoning bir bo'lagi, va har bir ayolni – Momo Havoning bir bo'lagi deb emas, balki faqat ushbu ikki insonning o'ziga xos xususiyatlarini payqaganlar. Erotik muhabbat barcha insonlar o'rtasida emas, balki faqat aniq insonlar o'rtasida mavjud bo'lgan individual, g'oyat shaxsiylikni talab qiladi.

Shuningdek, yana shunday turdagi muhabbatni, ya'ni o'zining o'ziga bo'lgan muhabbatini e'tirof etish mumkin. Garchi hech kim muhabbat tushunchasini turli xil narsalarga nisbatan tatbiq etishga mone'lik qilmasa-da, va o'zga insonlarni sevish fazilat hisoblangan bo'lsa-da, biroq o'zini o'zi sevish gunohdir, degan fikr keng tarqalgan. Inson o'zini o'zi qanchalik ko'p sevsa va boshqalarni shunchalik kam sevsa, o'z o'zini sevish xudbinlik bilan bir xil deya taxmin qilinadi. Mazkur nuqtayi nazar G'arb tafakkurida chuqur tomir yozgan. Kelvin, xususan, insonning o'zini o'zi sevishini “vabo” deya talqin qiladi. Shu tariqa, muhabbat va xudbinlik bir-birini inkor qiluvchi tushunchalar bo'lib,

ulardan biri kuchliroq bo'lsa, ikkinchisi esa kuchsizroq bo'ladi. Inson agar o'zini sevsa, bu yomon, demak, xudbin bo'lmaslik – yaxshi.

Biroq o'z-o'zini sevish va o'zga insonlarga bo'lgan muhabbat o'rtasidagi tub qarama-qarshilik to'g'risidagi tezis psixologik kuzatuvlar bilan tasdiqlanadimi? Inson o'z shaxsiy hayotini, baxtini, erkinligini rivojlantirishni tasdiqlashi undagi seva bilish qobiliyatiga, ya'ni g'amxo'rliqi, hurmati, mas'uliyati va bilimiga asoslanadi. Agar inson samarali sevgiga qodir bo'lsa, u ham o'zini sevadi. Agar u faqat boshqalarni sevishga qodir bo'lsa, u umuman sevishga qodir emas.

Qo'rquv ekzistensial kechinma sifatida. Qadimgi faylasuf Demokritdan zamonaviy mutafakkir Sartrgacha bo'lgan ko'plab donishmandlar qo'rquv tabiatiga kirishga uringanlar. Badiiy adabiyot insoniyat mavjudligining ushbu fenomenining turli qirralariga to'xtalib o'tdi. Biroq yozuvchilar va faylasuflar, olimlar va diniy payg'ambarlar qo'rquvning turli tasvirlarini, uning g'aroyib fantaziyalarini qayta yaratishga, bu insoniy kechinmalarning sinoatlari va teranliklarini ochib berishga imkon beruvchi muloqotga kirishadigan holat hali bo'lmagan.

Biroq inson tomonidan kiritilgan qo'rquv butun koinotni tashkil qiladi. U inson mavjudligining barcha darajalarida joylashadi. Yuzta boshli va yuzta qo'lli qo'rquv nafaqat ongni, balki ong osti tubsizligini ham to'ldiradi. Jumladan: 1989 yildagi zilzila paytida arman millatiga mansub qizchani uy bosib qolgan. U nemis qutqaruv otryadi a'zolari tomonidan topilgan va qazib, qutqarib olingan. Qizni quyosh yoritdi va filmlardan tanish bo'lgan nutqni eshitib, qo'llarini yuqoriga ko'tardi. Qo'rquv uning ongi ostida yashiringan edi. U tanituvchi belgini kutayotgan edi. Arvohlar psixikaning yashirin joylarida mudraydilar. Aql tushi mahluqlarni namoyon qiladi.

Inson koinotda misoli qum zarrasidir. U dahshatli tabiiy ofatlar bilan o'ralgan. Osmon insonlarga kometalarni yog'diradi. Yer qa'ri olovli lavani sochadi. Inson doimo Yer osmoniga xiyonat qilishni boshdan kechiradi. Biroq taxmin qilish mumkinki, qo'rquv manbai tabiiy siljishlar o'yinida umuman ishtirokchi

emas. U faqat insonning ular haqidagi fikrlarida. Bir lahzalik to'satdan fahmlay boshlash esankirash holatini yuzaga keltiradi.

Kurrayi zamin uzra jonli qatlamning yupqalashuvi tufayli yuzaga kelgan o'pirilishlar halokatli nurlanish tahdidini solmoqda. Dahshat bu tabiiy halokatlarning o'zida emas, balki inson qilgan ishining muqarrar oqibatlaridan xabardorligidadir. Hozirgi kunda barcha tirik mavjudotlarga ta'sir qiluvchi zarralar oqimi insonning texnogen tuzilmalaridan yulib oladi. Halokatli unsur tomonidan majruh etilgan go'dakning javdirab turuvchi beg'ubor ko'zlarini ko'rganimizda, butadan mevalarni yig'ishdan va to'kilgan mevani yerdan terib olishdan qo'rqqanimizda, bizni qo'rquv mahv etadi. Dahshatni anglash butun borlig'imizga singib ketgan.

Biroq inson haqiqatan ham alohida turdagi fenomendir. U voqe'likka o'zi unga muammo bo'lgan yagona jonzotdir: u buni hal qilishi kerak. Undan hech qayerga qochib qutulib bo'lmaydi. Inson tabiat bilan birlashish va uning bag'riga qaytish imkonini yo'qotdi. U endi instinktiv yaxlit idrokni egallay olmaydi. Inson endi tabiatdan yuqoriga ko'tariladi, lekin bu uning azob-uqubatlarning manbai, chunki u doimo uning oldida hal qilib bo'lmaydigan vaziyatni takrorlaydi.

Inson dahshatining manbai – bu shaxsga berilgan erkinlik. Barcha tirik mavjudotlar borliq bilan aloqada. Inson ko'proq narsani – voqe'likni rad etish imkoniyatini biladi. Olamni haqiqat sifatida shubha ostiga qo'ygan inson, go'yo o'zini borliq chegarasidan tashqariga chiqaradi. Insondan qochadigan narsa erishib bo'lmas bo'lib qoladi, voqe'lik chegaralarini tark etadi. XVII asrning buyuk fransuz faylasufi Rene Dekart Stoiklarga ergashib, insonning ushbu qobiliyatini insonni ajratib turadigan narsani ozodlik deya atadi.

Inson mavjudligi va erkinligi boshidanoq ajralmasdir. Insonlar, aytaylik, harakatlarning instinktiv taqdiriga ega emaslar. Shuning uchun, inson instinktlarning bu kabi rivojlanmaganligi bois yuzaga keluvchi barcha xavf va qo'rquvlarga bo'ysunadi. Zaiflik inson rivojlangan va o'sgan tuproq edi. Ozodlik insonni qo'rquv girdobiga botirdi.

Uning taqdiri fojiasining ongi unda uyg'onadi. U tabiatning bir qismi ekanligini va shu bilan birga unga mos kelmasligini anglagan inson, garchi u buni turli xayollarda inkor etishga harakat qilsa-da, oxir-oqibat uni o'lim kutayotganini biladi. Qo'rquv fenomeni insonning Xudo tomonidan yaratilishi, insoniyatning bir juftlikdan kelib chiqishi, jozibali farishta va yiqilish borasidagi mashhur afsonada allaqachon paydo bo'lgan. Bu yahudiylik va uning urf-odatlarini, birinchi navbatda Tavrot hamda Injildagi qadimiy diniy tarixning rang-barang uyg'unlashuvidir.

Azob-uqubatlar ekzistensial kechinma sifatida. Maks Shelerning fikricha, azob-uqubatlar – bu borliq nomidan bir qismini qurbon qilish tajribasi, yuqori qiymat uchun pastroq qiymatni qurbon qilish demakdir. Zotan u azob-uqubatlarni qurbonlik bilan bog'laydi. S.Kerkegor, shuningdek, insonning azoblanishi uning yolg'izligi bilan bog'liq, deya e'tirof etgan. Zamondoshimiz bo'lgan hind faylasufi Aurobindoning ta'kidlashicha, azob-uqubatlar butun Borliqning e'tirozi, Egoning universalni faqat shaxsiy quvonch ehtimoli chegarasigacha borib taqaladi, degan alohida yolg'on urinishidir.

Nemis faylasufi Osvald Spengler koinot va o'lim o'rtasida sirli bog'liqlik bor, degan fikrni ilgari surar ekan, u hayotning betakrorligi haqida fikr yuritib, barcha xalqlar tilida "taqdir", "Iroda" so'zlari bilan belgilanadi, deydi Inson o'lim haqida biluvchi yagona mavjudotdir. Boshqa barcha mavjudotlarning ongi ayni paytdagi mavjud ongi bilangina cheklangan. Faqat fazoviy haqiqatga to'liq egalik qilish bilan o'limning buyuk jumbog'i yuzaga keladi.

Inson o'z o'limini qachonki faqat marhum uchun dastlabki faryod eshitilgan paytdagina anglab yetadi. Voqe'likning ushbu burilish pallasida inson insonga aylanadi va uning koinotdagi dahshatli yolg'izligi haqida bilib oladi, olam qo'rquvi unga o'lim qo'rquvi sifatida ochib beriladi. Spenglarning fikricha, manbasida o'lim haqida o'ylovchi oliy ongning ibtidosi yotadi.

Biroq insonning mavjudligi shartlari qo'rquv tuyg'usini tubdan o'zgartiradi. U turli madaniyatlarda o'ziga xos shakllarni oladi. Shuning uchun uzoq va yaqin davrlarni taqqoslash mum-

kin, ularning qaysi biri umumiy dahshatga ko'proq moyil ekanligi haqida o'ylash mumkin. Boshqachasiga aytganda, arxaik va zamonaviy ongda azob-uqubatlarning o'ziga xos timsoli borasida so'z yuritish uchun barcha asoslar mavjud.

O.Spengler shunday yozadi: "Butun ibtidoiy insoniyat va tabiiyki, barcha insonlar qalbidan ilk bolalik davridan boshlaboq sehrlash, majburlash, bo'ysundirish kabi koinotda mavjud bo'lgan begona kuchlar elementlarini "bilish" istagi paydo bo'ladi. Oxir-oqibat, bu bir xil narsa. Ilk davrlar tasavvufida Xudoni bilish – unga maxliyo bo'lish, o'ziga jo qilish va qalban Unga bog'lanish demakdir".

Shunday qilib, Spenglarning fikricha, o'zligini his qilish va olamni his qilish harakatga kela boshlaydi. Har qanday ichki va tashqi madaniyat insonning shu kabi borlig'ining kuchayishi demakdir. Barcha haqiqiy va o'z-o'zidan zarur bo'lgan ramziylikning ma'nosi o'lim fenomenidan kelib chiqadi. Barcha ramziylik esa qo'rquvdan kelib chiqadi. Bu himoyani anglatadi. U so'zning eski ikki tomonlama ma'nosida ham chuqur qo'rquvni ifodalash demakdir: uning lisoniy shakli bir paytning o'zida ham dushmanlik, ham qo'rquv borasida so'z yuritadi.

Azob chekishlar ramzi. Shunday qilib, biz azob chekish fenomenini u bilan kurashish uchun tug'ilgan ramziylikka murojaat qilish orqali tanib olishimiz mumkin. Ibtidoiy inson tabiiy ofatlar oldida ojiz. Hamma yerda xavf-xatar pinhona poylab turadi. Uning mavjudligining o'zi o'ta mushkul muammo. Bu holatda qo'rquv voqe'likning manbai va kafolati demakdir. Xavf hissi esa insonni dushmandan qochishga majbur qiladi. Ochlikdan qo'rqish hissi esa insonni ovqat topishga majburlaydi. Har joyda mavjud bo'lgan qashshoqlik tuyg'usi xavfsiz boshpanaga boshlab olib boradi.

Shunday qilib, biz azaldan beri azob-uqubatlar metafizikasi bilan bog'liq bo'lgan ikki xil tasavvurlar oqimining o'zaro uyg'unlashuvini va qarama-qarshiligini kuzatdik. Birinchi holatda, bu baxtli idillalar; nurafshon, bamisoli tush kabi rasmlar. Ikkinchisida esa shiddatli kurash, g'azabnok jazavalar, qasos va sazoyi qilish kabi sahnalar mavjud. Nemis yozuvchisi

Tomas Mannning so'zlariga qaraganda, insonlar aksariyat hollarda kimeralar va dahshatli tushlardan ilhomlanadilar. Ular o'zlarining dunyoviy muammolarini yengishga harakat qilib, bu kabi qarama-qarshi tasvirlarni yaratadilar. Qo'rquv, yolg'izlik, tavba qilmaslik, azob-uqubat hissi insonlarni qaysidir yo'sinda psixologik qayg'ularini qoplashga majbur qiladi. Inson orzular olamiga g'arq bo'ladi...

Inson arxaik davrlardan qanchalik uzoqqa chekingan bo'lsa, azob-uqubatlarning ramzi shunchalik murakkablashib bordi. Insoniyatning ekzistensial tajribasi ham teranlashdi. Jismoniy tahdid nafaqat bevosita dahshatli tushga, balki hamma narsa inson aqli bovar qilmaydigan tahdidga aylandi. Go'yoki inson olamni o'z andozalari bo'yicha qayta loyihalashtirishga urinayotgandek edi. Ratsionallikni voqe'likka tatbiq etgan holda, u atrof-olamning nomuvofiqligidan tobora dahshatga tushdi.

Tamaddun qanchalar rivojlansa va bashariyatning aqliy qudrati qanchalik ortib borsa, insoniyat sirpanib ketayotgan tubsizlik shunchalik dahshatli bo'lib chiqdi. Zamonaviy tafakkurda olam taqdiri, inson taqdirining ishonchsizligi, mo'rtligi uchun tashvish to'liq va muqarrar falokat tuyg'usiga aylandi. Shunday qilib, zamonaviy apokalipsis fenomeni tug'ildi.

Ajdodlar bashoratlari ifodalanganidan ko'ra yorqinroq va ta'sirchanroq aytish qiyin. Har bir so'z bu yerda momaqaldiroqning guldirashiga o'xshaydi. Insonlar ushbu bashoratlarni befarq tinglagan paytlar ham bo'lgan. Ular ko'p asrlar mobaynida hatto jiddiy qabul qilinmagan. Faqat bizning davrimizda bu aniq bo'ldi: Injildagi rasmlar chuqur ma'no kasb etadi. Ular zamonaviy insoniyat duch keladigan narsalarning haqiqiy kutishidir. Biz uchun "yerning qa'ri ochiladi" iborasi shunchaki she'riy metafora emas, balki dahshatli haqiqatdir. Bu biz yakunlaydigan asrning diniy ahamiyati shunday.

Azob-uqubatlar bitmas-tuganmasdir. Bu bizni hamma joyda kutmoqda. Bu doimiy yashirin tashvishlar bilan ta'minlanadi. Insonlar hech qachon ongning bunday buzilishini, uning hozirgi kabi axloqiy va ma'naviy qo'llab-quvvatlay olmasligini his qilmaganlar. Tarixiy maydonga hisoblab bo'lmaydigan

nafrat, ko'r-ko'rona g'azab instinktlari bilan kasallangan atomizatsiyalangan olomonning kirishi ommaviy jamiyatda intellektualizmga sig'inish yo'qligidan dalolat beradi. Aksincha, zo'ravonlik uchun ongsiz tashnalik...

Azob-uqubatlardan qochib qutulib bo'lmaydi. Xavotirni kamaytiradigan har qanday narsa uni ko'paytiradi. Muqaddas kitob bizga olamning boshlanishi va yakuni borasida mudom so'zlab kelgan. Bu olam paydo bo'lishidan avval mangulik haqida hikoya qiladi. Bu Xudo Yerning poydevorini qo'ygan vaqtdan dalolat beradi. U bu poydevorlarning silkinishi va olamning qulashi to'g'risida o'ylaydi. Alangali betartiblik bir vaqtlar unumdor tuproqqa aylantirildi. Undan mavjud bo'lgan hamma narsani tushunish kalitini topishga qodir bo'lgan mavjudot tug'ildi va tarbiyalandi. Bu jonzot inson. U hayot va fikrning asosini o'z irodasiga bo'ysundirdi. Va u halokatni istadi. U aqli va ishi yordamida unsurlarni kashf etdi va yaratdi. Yerning poydevori silkindi. Inson borliq sirlarini qayta kashf etishi kerak.

Aksariyat hollarda inson ongida azob-uqubatlar, hayot uchun xavf hissi mavjud. Arxetipik tasvirlar ong osti tubida tug'ildi. Jumladan, tirik mavjudotni uning tubiga sudrab boradigan o'choq, girdob haqidagi tasavvur mavjud. Vulqonlar, bo'ronlar, tabiiy ofatlar, to'fonlarning ramziy tasvirlari inson psixikasining tubida jonlanadi...

Inson o'z madaniyati doirasidan tashqariga chiqadi. U umuminsoniy tabiiy hodisaga aylanadi. Bundan: azob-uqubatlar, ehtimol, insonning umumiy mulkidir, degan xulosaga kelish mumkin. Mazkur kechinmada insonlarda vahimani keltirib chiqaruvchi barcha narsalar jamlangan. Ushbu tuyg'u umumiy va u insonga xos bo'lgan xususiyatlarni o'zida mujassamlashtirgan.

Biroq azob-uqubatlar bir paytning o'zida teran individual tuyg'udir. Har bir inson ongsiz ravishda uning uchun eng azobli va chidab bo'lmas narsani anglab yetadi. Garchi jasur gladiator raqibini yuz tuban qilib itqitib g'alaba qozonsa-da, unga qayrilib qaraganida sichqonchani ko'rib hushini yo'qotadi. Bostirilgan qo'zg'olon rahnamosi o'limdan emas, balki sharmandalikdan qo'rqadi. Ona go'dak farzandini yo'qotishdan qo'rqadi va uning

omon qolishi uchun o'z hayotini qurbon qiladi. Azoblanishning individualligi. Mening shaxsiy azob-uqubatlaram, albatta, boshqacha yoki hatto shunga o'xshash vaziyatlarda ham azobni boshidan kechirgan men kabi o'zga insonlarning umumiy tajribasidan olingan. Bashariyat tarixida bunga qanday erishilgan?

Azob-uqubatlarning individualligi. Mening shaxsiy azob-uqubatlaram, albatta, men kabi boshqa odamlarning universal tajribasidan olingan, boshqa yoki hatto shunga o'xshash vaziyatlarda ham azobni boshdan kechirgan. Bu insoniyat tarixida qanday sodir bo'ldi?

Ehtimol, inson o'z mavjudligining omonatligini his qilmagan butun davrlar mavjuddir. Qudduslik faylasuf Martin Buber insoniyatning ajdodlar tajribasida azob-uqubatlarga nima sabab bo'lganligi haqida fikr yuritir ekan, kosmosning yagona lavhasining parchalanishi, o'zi haqida yaxlit tasavvur, sotsiumning atomlashtirilishi kabi dahshat manbalarini e'tirof etadi. Birinchi muammoga kelsak, Buberning ta'kidlashicha, tarixda inson o'z olami xristian allegoriyasida aytilganidek, betartiblik va osmon o'rtasida... mustahkam va ishonchli tarzda joylashtirilganligini his qilgan.

Aytaylik, jumladan, butparast antik davr. Yunonlar olamni yopiq makon sifatida ko'rganlar, bu yerda inson uchun munosib joy ajratilgan. Yunon dunyoqarashidagi inson koinotning bir bo'lagidir. Koinotda uning o'z burchagi mavjud. Bu tinch farovonlikni keltirib chiqaradi. Samo insonni o'z himoyasiga oladi. Albatta, azob-uqubatlar faqat uysizlar tufayli paydo bo'lmaydi. Biz allaqachon F.Nitsshening fikricha, yunonlar borliq brendini qanday baholagani borasida so'z yuritgan edik. Biroq, umuman olganda, koinot yunonlarga qulay bo'lib tuyuldi: ularning o'z uyi bor edi...

Biz Gegelning azob-uqubatlarning zamonaviy tushunchasi bilan bog'liq bo'lgan ilk e'tirozlari bilan tanishamiz. Nutq "Ruh fenomenologiyasi"dan mashhur parcha haqida bo'lib, unda faylasuf xo'jayin va qulning munozarasini ko'rsatadi. Xo'jayin qulni mag'lub etdi va u unga hukmronlik qilishi mumkinligiga

ishonadi. Biroq, Gegelning soʻzlariga koʻra, kelajak qulga tegishli, chunki u oʻz xoʻjayinidan farqli oʻlaroq, qoʻrquv va azob-uqubatlarning nima ekanligini yaxshi bilgan.

XIX asrda insonning eng boy subyektivligi uni mahv etgan azob-uqubatlari prizmasi orqali oʻrganila boshlandi. Roman-tiklar inson qalbini titratgan dahshatli fantomlar va arvohtar olamini qayta yaratdilar. Ushbu anʼanani koʻplab zamonaviy klassiklar tomonidan davom ettirildi.

Azob-uqubatlar fenomenini yoritib bergan S.Kerkegor insonning oldiga ularning mavjudligi muammolarini koʻndalang qoʻyadi. Insonning oʻzi, garchi bu uning uchun boshidan kechirgan ulkan azob-uqubatlari bilan bogʻliq boʻlsa-da... oʻz mavjudligi uchun javobgardir.

Dastlab azob-uqubat fenomeni 1844-yilda daniyalik mutafakkir tomonidan ochib berilgan. S.Kerkegor oʻz kashfiyoti haqida kichik bir risola yaratdi va uni “qoʻrquv tushunchasi toʻgʻrisida” deya nomladi. Ushbu kitob qariyb 100 yildan ortiqroq vaqt oʻtgach ingliz tiliga tarjima qilingan boʻlib, u zamonaviy ekzistensializmning chinakam mumtoz asariga aylandi.

Oʻz-oʻzidan maʼlumki, azob-uqubatlar to S.Kerkegor bu haqda aytgan davrga qadar mavjud edi. Darhaqiqat, azob-uqubat va tashvish fenomeni allaqachon qadimgi yozuvchilarning tavsiflarida qayta tiklanmoqda. Va shunga qaramay, bu qoʻrquvni odatiy tushunishdan farq qiluvchi mavhum, noaniq tashvish holatining garchi u hech qanday xavf tugʻdirmasa ham birinchi tavsifi S.Kerkegorga tegishli. Binobarin, u hamma joyda keng tarqalgan boʻlib, u na oʻyin-kulgida, na kundalik hayotda, na hayotda ham, ish, yoki oʻyinda, na kunduzi, va na kechasi undan qutulib boʻlmaydi.

Ekzistensializm kuch ishlatuvchi tuzilmalar qarshisida insonning himoyasizligini ochib berdi. Anonim kuchlar ularni xuddi yugurdak kabi sarson qilishmoqda. Avstriyalik yozuvchi Frans Kafkaning “Jarayon” romanida katta bank prokuristi K.Yozef qandaydir norasmiy sud qarshisida paydo boʻldi. Avvaliga barcha narsalar sudlanuvchiga sodir boʻlayotgan mutlaq bemaʼnilikdek tuyuladi va u vaziyatdan bir amallab chiqib keta oladi. Biroq

asta-sekin jarayonning botqog'i uni o'z domiga tortadi. Oxir-oqibat, shlyapa kiygan ikki kishi uni tashlandiq karyerga olib boradi va itdek qiynab o'ldiradilar.

Inson sud jarayonidan qo'rqishi kerakmi? Aftidan, u hayotning bema'niligidan aziyat chekmoqda. Haqiqiy xavf mubolag'aga aylanishi mumkin; va shunchaki arzimas narsa esa o'limga ham aylanishi mumkin. Nemis faylasufi Martin Xaydegger vahima va qo'rquvni farqlay biladi. Uning fikricha vahima, aniq bir narsadan – insonning, hayvonning, tabiiy ofatning yondashuvidan yuzaga keluvchi vahima va esankirashdir. Bu insonni tahdidga xolis javob berishiga to'sqinlik qiluvchi holatga keltiradi. Aksincha, qo'rquv, hatto xavf paydo bo'lishi bilan bog'liq bo'lsa ham, hech qachon voqe'lik tomonidan ilgari surilmaydi. Bizni titratuvchi “u” yoki “bu” emas. Qo'rquvning qarshisida azob-uqubatlar hech narsa emas...

Azob-uqubat fenomenini o'rganib chiqish, avvalo, asosiy nuqson sanaladi. Faylasuflar borliqning konseptual, ekzistensial tuzilishini ko'rmaganlar. Qo'rquv ular uchun psixologik muammo, hatto Kerkegor. Ayni paytda, qo'rquv bu borliqdagi dahshatdir. Xaydegger, Kamyuning so'zlariga ko'ra, insonni sovuqqonlik bilan o'rganib chiqadi va mavjudlik ahamiyatsiz ekanligini e'lon qiladi. “G'amxo'rlik” voqe'likning barcha pog'onalarida yagona haqiqatga aylanadi. Olamda yo'qolgan inson uchun g'amxo'rlik qo'rquvning qisqa lahzasi sifatida harakat qiladi. Biroq bu qo'rquv o'z-o'zini anglashga erishgandan so'ng, u tashvishga aylanadi. Xaydegger ongni bema'nilikdan ajratmaydi. Tuturuqsizlik – bu azob-uqubatlarning bo'linmas saltanati, uni haqiqiy bema'nilikdan ajratib bo'lmaydi.

Darhaqiqat, azob-uqubatlar inson mavjudligining asosiy dalilidir. Barcha insonlar azob chekishga mahkumdirlar. Inson qiynalib dunyoga keladi va uni qiynalib tark etadi. Hatto sevgi, agar bu haqiqiy tuyg'u bo'lsa, og'riq bilan bog'liq. Nima uchun inson azob chekishga majbur? Atrofda juda ko'p azob-uqubatlar bo'lganida, Xudoni qanday qilib oqlash mumkin?, deya o'ziga bu savollarni berdi.. taniqli rus adibi F. M.Dostoyevskiy. “Azob-uqubat manbai, – deya ta'kidlaydi N.A.Berdyayev,–inson tabiati va

biz mahv etilgan obyektiv olam muhiti o'rtasidagi nomutanosiblikda, "men" tushunchasining begona va befarq "men emas" degan tushuncha bilan tinimsiz to'qnashuvida, ya'ni inson mavjudligini obyektivlashtirishda uni obyektivlikning ziddiyati bilan ko'rish lozim. Basharti garmonik va disgarmonik inson turlari va holatlari o'rtasidagi tafovut borasida so'z yuritish joiz bo'lsa, inson olamdagi mavqeyiga ko'ra, uyg'un bo'lmagan holatda u yanada teranroqdir. Binobarin, insonning iztirobli, azobli ziddiyati shundaki, u o'zining oshkor qilinmagan zamirida cheksizdir va cheksizlikka intilgan mavjudotni, mangulikni izlayotgan va unga mo'ljallangan mavjudotni va shu bilan birga, uning mavjudlik shartlariga ko'ra, cheklangan va cheklanmagan, vaqtinchalik va o'lik. Inson azob-uqubatlarining zamirida yengib bo'lmaslik, muqarrarlik, qarilik kechinmasi mavjud".

Inson o'zicha o'z tabiatiga ko'ra yaxlitlikni ko'tara olmaydi. N.A.Berdyayevning fikricha, bu – azob-uqubat manbaidir. Insonlar aksariyat hollarda unsurlar va obyektlar olami bilan shug'ullanadilar. Ular kamdan-kam hollarda koinotga o'zga mavjudotlar orqali yorib kiradilar. Insonning o'zida uning o'ziga yot bo'lgan ko'plab narsalar mavjud. Bu esa azob-uqubatlarni ham yuzaga keltiradi. Inson o'zligini namoyon qilishga urinmoqda. Zotan uni ozodlikdan mahrum qilishga aylantiruvchi barcha narsalarga qarshi kurashmoqda. Niyatga ko'ra, insonga butunlay kirishi lozim bo'lgan o'sha Xudoning olami aslida qaqshatqich obyektivlik bilan almashtirilgan.

Rus faylasufi insonning azob-uqubatlarining aksariyati shaxsning o'ziga singib ketganligi bilan bog'liqligiga ishonch hosil qilgan edi. O'z o'zini haddan ziyod bino qo'yish aqldan ozishga olib keladi. O'zini o'zi abgor qilish va o'z holatidan chiqa olmaslik esa, shaxs sifatida shakllanishga to'sqinlik qiladi. Insonning jismaniy va ruhiy organizmi atrof-muhitga qisman moslashgan bo'lib, u mudom unga dushmanidir. Insonning mavjudligi nihoyatda omonat, u cheksiz fenomenal olamda, ya'ni u yomon ildiz otgan joyda o'z o'rnini zo'rg'a topadi.

Yuqorida e'tirof etilganidek, insonning hayotning asosiy manbasidan, boshqa insonlar bilan, koinotdagi hayot bilan

uzilishi azob-uqubatlarni yuzaga keltiradi. Bunday holatda azob-uqubatlarning aksi bo'lib xizmat qiladigan narsa – bu o'zga insonlarga qo'shilish, o'zga inson bilan hamjihatlikda yaqinlikni topish imkoniyati. Shu nuqtayi nazardan, o'lim haqiqatan ham eng katta azob sifatida qabul qilinadi. Barcha insonlar yolg'iz holda vafot etadi, bu tarqoqlik apofeozidir.

N.A.Berdyayev Gegelning “baxtsiz ong” borasidagi tushunchasini tahlil qilar ekan, unda: har bir ong baxtsiz emasmi?, degan savol tug'iladi. Darhaqiqat, ong hamisha bifurkatsiyani, subyekt va obyektga parchalanishni va obyektga azobli qaramlikni nazarda tutadi. Dostoyevskiy azob-uqubatlarni ongning paydo bo'lishining yagona sababi deya hisoblashi bejiz emas. Zero Nitsshening o'z dardi va yolg'izligi bilan kurashishi, azob-uqubatlarni yengishga tayyorligi uning hayotiga qahramonlik mazmunini baxsh etadi. “Qadimgi etika, ayniqsa, Arastuning mumtoz etikasi, – deb yozadi N.A.Berdyayev, – insonda baxt-u saodat, ezgulik, hamjihatlik kabi ijobiy xislatlarni izlaydigan va ularga erisha oladigan mavjudotni ko'ra bilgan. Bu Toma Akvinskiyning rasmiy katolik ilohiyotida qoladi. Biroq aslida nasroniylik bu tushunchaga putur yetkazdi. Bu xususda Kant, Shopengauer, Dostoyevskiy, Kerkegor va Nitsshening guvohliklari muhimdir. Inson og'riqni yengillashtirish, azob-uqubatlarni o'chirish uchun o'zini unutishni, ongni tark etishni, uning o'tkirligini xiralashtirishni xohlashi bejiz emas. Zero u buni, ong ostiga tushgan holda, jumladan, giyohvand moddalar orqali, ekstaz orqali, hayvoniy holatga tushish orqali qilishni istaydi. Goho yuksak ong darajasiga, ruhiy ekstazga ko'tarilishni, ilohiy bilan birlashishni istaydi. Uning azob-uqubatlarga chidashining chegarasi mavjuddir. Bu chegaradan tashqarida inson hushini yo'qotadi va bu bilan go'yoki o'zini o'zi qutqaradi”.

Buddaviylik, stoitsizm va nasroniylikning hissasi azob-uqubat fenomenini idrok etishda muhim o'rin tutadi. Ushbu oqimlarning har biri azob-uqubatlarning haqidagi savolga o'z javobini berdi. Buddaviylik va stoitsizm azob-uqubatlarni inkor etadi, uni qabul qilmaydi va shu tariqa azobdan xalos bo'lishga intiladi. Xristianlik esa azob-uqubatlarni qabul qiladi va unda ozodlik va

najotni izlaydi. Buddizm olamni bog'laydigan istakni yengishga, borliq bo'lmagan nirvanaga erishishga harakat qilmoqda.

Yaponlarning dzen buddaviyligi Buddha ta'limotini irodani inkor etish ma'nosida emas, balki ma'rifat ma'nosida, ya'ni, birinchi navbatda, egotsentrizm ustidan g'alaba qozonishga erishish ma'nosida izohlaydi. Buddaviylik inson va dunyo hayotidan voz kechadi, odamga o'z xochini, yukini ko'tarish huquqini rad etadi. Stoiklar olamni qabul qiladilar va inson hayotini koinotning aql qonuni bilan muvofiqlashtirishni xohlaydilar. Biroq stoitsizm unga, dunyo hayotidan kelib chiqadigan va insonga azob-uqubat keltirishi mumkin bo'lgan hamma narsaga munosabatini o'zgartirib, azob-uqubatlardan ichki ozodlikka erishmoqchi. Na Buddizm, na Stoitsizm dunyoni o'zgartirishga kirishmadi. Ular uni qanday bo'lsa, shundayligicha qabul qiladilar. Biroq ayni paytda ular azob-uqubatlarga befarqlik namoyon qiladilar.

Xristian axloqida buddiy va stoik fikrlash usullarini ham uchratish mumkin. Masih hayot xochini ko'tarishni o'rgatadi. Bu azob-uqubatlarni kuchaytirish va uni izlash kerakligini anglatadimi? Albatta, xristian g'oyasi xochni ko'tarish uchun boshqa ma'no beradi. Bu shuni anglatadiki, azob-uqubatlarga g'arq bo'lish ma'rifatni yuzaga keltiradi, ya'ni azob-uqubatlarning qorong'u, ma'rifatsiz tajribasi bilan qiyoslaganda azob-uqubatlarni kamaytiradi.

O'z-o'zini tekshirish uchun savollar:

1. Qanday sevgini ajratib ko'rsatish mumkin?
2. Ma'naviy madaniyat tarixida muhabbat haqidagi fikrlar qanday o'zgargan?
3. Qo'rquv nima va uning maqsadi nima?
4. Qo'rquvning qanday turlarini bilasiz?
5. Azob-uqubatlarning ma'nosi va qanday qiymatga ega?

21-mavzu. Insoniy faoliyat motivlari va ijtimoiy yo'naltiruvchi omillari. Shaxs erkinligi masalasi

Reja:

1. Insoniy faoliyat motivlari: ehtiyojlar, intilishlar, maqsadlar.
2. Ehtiyojlar strukturasi. Mazmun maqsadning muayyan tipi sifatida.
3. Erkinlik va mas'uliyat. Erkinlik ekzistensial tanlov sifatida. Erkinlik fojiasi. Erkinlikdan qochish.

Tayanch iboralar: *ish, faoliyat, mas'uliyat, ehtiyojlar, maqsad, intilish, motiv, mehnat faoliyati, erkinlik ekzistensial tanlov sifatida, erkinlik fojiasi, erkinlikdan qochish.*

Turli yo'nalishdagi faylasuflar bir ovozdan inson xulq-atvorlarining ideal impulslari, ongning turli omillari, vaziyatni analitik hisoblashga asoslangan aniq maqsad bo'ladimi, noaniq, yomon amalga oshirilgan harakatlar yoki hissiy ta'sirlar bilan boshqarilishini tan oldilar va yoqladilar. Agar biz harakatni maqsadli ijtimoiy faoliyat sifatida emas, balki koinotdagi harakat deb tushunsakgina, uning ongiga ta'sir qilmasdan insonni harakatga keltirish mumkin.

Muxtasar qilib aytganda, har bir inson ongning turli "kesishmalari"ning muvofiqlashtirilgan ishisiz inson faoliyati mumkin emasligiga rozi bo'ladi, ularning ba'zilar mavzuga tegishli ma'lumotlarni to'plash va baholash uchun, boshqalari faoliyat rejalari va dasturlarini ishlab chiqish uchun, yana boshqalari esa ularning bajarilishi va boshqalarni ixtiyoriy nazorat qilish uchun javobgardirlar.

Shunga qaramay, keng qamrovli "kelishuv hududi"ning mavjudligi faylasuflarga faoliyatning tubdan farqlanuvchi funksional modellarini yaratishga, uni amalga oshirishda ongning o'rni va rolini turli usullar orqali tushunishga mone'lik qilmaydi. Ijtimoiy falsafa uchun jiddiy oqibatlariga olib keluvchi amaldagi subyektning "Iroda erkinligi" masalasi g'oyat keskin bahslarga sabab bo'ladi.

Faylasuflar va ilohiyotchilarni uzoq vaqtdan beri qiziqtirib kelgan ushbu hodisani tavsiflab aytishimiz joizki, “Iroda erkinligi” inson ongining o‘z-o‘zini boshqarish qobiliyatini, ya’ni ongdan tashqarida mavjudlik sharoitlariga bog‘liq bo‘lmagan xatti-harakatlar impulslarini rivojlantirish qobiliyatini anglatadi. Boshqachasiga aytganda, biz sabablari o‘z axborot mexanizmlariga asoslangan va mavjudlik muhiti sharoitlari bilan bevosita bog‘liq bo‘lmagan xatti-harakatlar borasida so‘z yuritamiz. Iroda erkinligining mavjudligi psixikaning oddiy uzatish mexanizmi, organizm va atrof-muhitning moslashuvchan aloqasi vositasi bo‘lishni to‘xtatishini va tashqi qat’iyat qarorlaridan xoli bo‘lgan mutlaqo mustaqil manbaga aylanishini anglatadi.

Iroda erkinligi mavjudligini isbotlash uchun inson xayoliga kelgan birinchi fantaziyani amalga oshirishi kifoya – jumladan, chap qo‘lini yuqoriga ko‘tarish, shu bilan birga o‘ng oyog‘ini yerga bosish. Savol tug‘iladi, agar xohlasak, boshqacha yo‘l tuta olardik: o‘ng qo‘limizni yuqoriga ko‘tarib, chap oyog‘imiz bilan yerga tepinish? Bu savolga ijobiy javob bilan bahslashish qiyin. Endi o‘zimizga savol bersak: Iroda erkinligini isbotlash uchun chap oyog‘imiz bilan emas, balki o‘ng oyog‘imiz bilan tepinish orqali o‘ng qo‘limizni emas, balki chap qo‘limizni yuqoriga ko‘tarishga qaror qilganimizning sabablari nimada? Bizning tanlovimizning sabablari nimada? Ushbu qaror bizning ongimizga tashqi bo‘lgan hayotimiz sharoitlari – kunning vaqti yoki ob-havo, sog‘lig‘imiz holati yoki biz yashayotgan mamlakatning iqtisodiy holati bilan bog‘liqmi?

Bizni boshqa qo‘lni emas, balki bir qo‘lni ko‘tarishga undagan sabablar bizning ongimizga immanent ekanligini taxmin qilish mushkul emas, bu mustaqil ravishda o‘z tanlovini aniqlagan holda aynan shunday qilishni istaganimizdan va boshqacha emas.

Tabiiyki, ongning bu qobiliyati biz tasvirlagan sun‘iy vaziyat bilan cheklanmaydi. Xulq-atvorni o‘z-o‘zidan erkin tanlash qobiliyati insonlarni tabiat kuchlari va hodisalaridan ajratib turadigan inson faoliyatining har qanday shakllarini tavsiflaydi”.

Inson tafakkuri iqtisodiyot, siyosat, san'at va ilm-fan sohasida insonlarning faoliyatini g'oyat chuqur farqlaydi va o'z natijalarini o'z holatlariga bevosita bog'liq qilib qo'yadi: nafaqat hisoblashning aniqligi yoki xatosiga, balki maqsadlar va vositalarning qiymatini tanlashga ham, eng aniq ko'rinadigan vaziyatlarga ham chuqur urg'u beradi. Aslida, faqat insongina jismoniy xavfsizlikdan ko'ra toza vijdonni afzal ko'rishi mumkin; faqat jamiyatda bir xil tarbiya va ta'lim olgan egizaklar o'z tanlovlarini ongli va ixtiyoriy ravishda, qalblarining ichki harakatlari ta'siri ostida amalga oshirgan holda, ruhoniy va qotilning muqobil turmush tarzini tanlashlari mumkin va hokazo.

Va yana, aksariyat faylasuflar inson irodasi erkinligi deya ataladigan bu kabi "ongni o'z-o'zini induksiya qilish" mavjudligini inkor etish mutlaqo umidsiz kasb ekanligiga rozi bo'ladilar. Bunday holat bilan bahslashishga atigi bir nechta radikallar harakat qiladilar, chunki ongning har qanday eng kichik harakati, hatto u bevosita kuzatuvdan yashiringan bo'lsa ham, o'z tashqi sababiga egadir.

Biroq bu holat faylasuflarga inson irodasi erkinligi darajasini turli yo'llar bilan baholashga va shu asosda faoliyatning muqobil modellarini yaratishga to'sqinlik qilmaydi.

Shunday qilib, ijtimoiy falsafadagi volyuntaristik oqimlar tarafdorlari inson irodasi erkinligi universal va mutlaq xarakter kasb etishiga ishonchlari komil edi. Ushbu faylasuflar ijtimoiy hayotda uning subyektlarining suveren irodasidan boshqa sabablarni ko'rmaydilar, unda bu irodani "tarbiyalash", uni oldindan belgilangan yo'nalishga yo'naltirishga qodir bo'lgan omillarni topa olmaydilar. Natijada, o'zgaruvchan istaklar, intilishlar, ehtiroslar, oldindan aytib bo'lmaydigan kayfiyat va injiqliklarining tizimli bo'lmagan to'plami sifatida tushunilgan inson ongi jamoat ishlarining "jadvalini" belgilab, nazoratsiz, ixtiyoriy, o'z xohishiga ko'ra tarixning ilohiy kuchi sifatida qabul qilinadi.

Jamiyatdagi insonlar o'lmas "Oltin buzoqcha" dagi kamerger Mitrichning – "qanday istasak, shunday qilamiz" tamoyiliga muvofiq yashaydi va harakat qiladi, deya hisoblaydigan bunday pozitsiyasiga binoan – obyektiv aloqalar, bu insonlarning xohi-

shi va irodasiga bog'liq bo'lmagan har qanday ijtimoiy qonunlar mavjudligini inkor etish ajablanarli holat emas. Volyuntaristlarning fikricha, tarixdagi qonuniyat, prinsipial jihatdan mumkin emas, binobarin tarix "insonning erkin ruhi tomonidan uning axloqiy e'tiqodiga muvofiq yaratilgan jarayondir"; shu tariqa u zarur sabablarga ko'ra mavjud bo'lgan barcha narsalardan farq qiladi va shuning uchun uning obyektiv zarurati bilan ma'lum bo'lishi mumkin. Olamdagi barcha narsalardan farqli o'laroq, jamoat hayotida insonning- muayyan ideallar, e'tiqodlar, intilishlar kabi timsoli erkin intilishi natijasi qanday bo'lishi lozim. Bu yerda muntazamlikka o'rin yo'q, chunki muntazamlik faqat zarur bo'lgan narsada mavjud, jamiyat esa insonlarning erkinligi va aniqlanmaydigan irodasiga tayanadi".

Tabiiyki, inson faoliyatining qonuniyligini va shuning uchun uni obyektiv ilmiy bilish imkoniyatini inkor etuvchi volyuntarizm pozitsiyasi zamonaviy ijtimoiy fanlarda u qadar mashhur emas. Ta'kidlash joizki, volyuntarizmga ekstremal muqobillik bir xil darajada mashhur emas – inson faoliyatining fatalistik tushunchasi, unga ko'ra erkinlik illyuziyasi bilan xushomad qilgan inson aslida taqdir tomonidan boshqariladi, Seneka aytganidek, itoatkor va itoatsiz insonlarni sudrab boradi. Ushbu taqdir faylasuflar tomonidan turlicha tushuniladi: bir holatda u o'ziga xos karma, Xudoning o'zgarmas irodasi sifatida harakat qilsa, boshqa holatda u oldindan belgilab qo'yilgan qandaydir tarixiy maqsad mavjudligini providensializm nuqtayi nazaridan talqin qilinadi. Bu esa insonlarning xohish va istaklaridan qat'iy nazar avvaldan belgilangan tarixiy, o'zlaridan qat'i nazar, muqarrar ravishda keladi.

Aksariyat faylasuflar va sotsiologlar iroda erkinligi haqiqatan ham insonlarga xosdir, deya hisoblaydilar; biroq uni mutlaqlashtirmaslik lozim. Gap shundaki, bunday erkinlikning mavjudligi inson faoliyatida inson irodasiga bog'liq bo'lmagan va uning avtokratiyasiga obyektiv chegara qo'yadigan hal qiluvchi omillar yo'qligini anglatmaydi. Shu bilan birga, faylasuflar o'zaro eksklyuziv yechimlarni taklif qilib, bunday omillarning o'ziga xos tabiati haqida faol bahslashadilar.

Aksariyat faylasuflar volyuntarizm pozitsiyasi bilan bahslashar ekanlar, inson irodasining o'zboshimchaliklariga bog'liq bo'lmagan obyektiv omillar tizimini, avvalo, inson ongi tizimining o'zida kashf etadilar. inson faoliyatini tartibga soluvchi ongni sof subyektivlik sohasi – hech qanday obyektiv qonunlar bilan bog'lanmagan ruhning mutlaq erkinligi sohasi deya o'ylash behuda.

Bunday faylasuflar, insonlar faoliyatida shubhasiz qonunlar mavjud va ularning manbai inson ongining o'zi bo'lib, uning mavjudligida qat'iy ichki intizom bilan bog'liq, degan fikrni ilgari suradi. Yuqorida e'tirof etilganlar inson tafakkurining – aks ettiruvchi, voqelikni o'z mavjudligi mantig'ida tushunishga intiladigan va voqelikni inson uchun hayotiy ahamiyati nuqtayi nazaridan baholaydigan va xatti-harakatlarning bevosita ixtiyoriy impulslari bilan shakllanadigan reaktiv kabi barcha shakllariga taalluqlidir.

Ushbu barcha sohalardan olimlar inson xohish-istaklari va intilishlaridan mustaqil ravishda ongni o'z-o'zini ochishning obyektiv qonunlarini izlaydilar va topadilar. Shu kabi qonunlar bilish sohasida mavjud bo'lib, bu yerda haqiqatni izlash natijalari subyektning qadriyat imtiyozlariga, uning ixtiyoriy harakatlariga yoki vakolat darajasiga bog'liq, biroq bunday izlash mexanizmlariga emas.

Insoniy qadriyatlar iyerarxiyasini belgilaydigan qonunlar qadriyatlar ongi sohasida ham mavjud bo'lib, bu yerda insonlarning nima kerak va nima kerak emas, nima go'zal va nima xunuk, nima adolatli va nima adolatsiz, nima maqsadga muvofiq va nima maqsadga muvofiq emasligi borasidagi g'oyalari tasodifiylikdan yiroqdir, zotan ular oxir-oqibat ijtimoiy moslashish maqsadlariga xizmat qiladi. Har bir jamiyat, har bir tamaddun, har bir tarixiy davr insonlarning individual ongiga o'zgarmas kuch bilan yuklangan va unga tabiat qonunlaridan boshqa bog'liq bo'lmagan o'ziga xos umumbashariy ahamiyatga ega bo'lgan "subyektlararo" qadriyatlarga egadir.

Va nihoyat, faol ongning "amaliy" reaktiv sohasida, shuningdek, muayyan stereotipik sharoitlarda inson xulq-atvori

normasini belgilaydigan o'z-o'zini ochishning obyektiv qonunlari mavjud.

Shunga qaramay, inson faoliyatiga obyektiv qonunga o'xshash xarakter kasb etuvchi ongning bunday ichki o'zini o'zi tartibga soluvchilarni tan olishi uning funksional mexanizmlarini tushunishdagi tub tafovutlarni olib tashlamaydi. Insonlarning xohish-irodasi ongga bog'liq bo'lmagan omillar bilan cheklanganmi yoki ongdan tashqari, undan farq qiluvchi aniqlash omillarini faoliyatda aniqlash mumkinmi? degan savol borasidagi tortishuvlar yangi kuch bilan boshlanmoqda? Ushbu masala bo'yicha bahs uzoq vaqtdan beri falsafada ijtimoiy hayot asoslarini "idealistik" va "materialistik" idrok etish munozarasi sifatida tasniflangan.

Dastlabki nuqtayi nazar tarafdorlari ijtimoiy qonunlarning yagona manbai ongning ichki qonunlari bo'lib, ular keyinchalik butun insoniyat tarixiga "translyatsiya qilinadi" (quyida biz P.A.Sorokinning ijtimoiy-falsafiy tushunchaga asoslangan bunday yondashuv mantig'ini ko'rib chiqamiz). Ikkinchi nuqtayi nazar tarafdorlari ong emas, balki unga nisbatan birlamchi bo'lgan, unga bog'liq bo'lmagan va uning mazmunini aniqlaydigan bu kabi hodisalarning mavjudligiga ishonch hosil qilganlar. Biroq, bu e'tiqod faylasuflarning inson ongini tashqi tartibga solishga qodir bo'lgan bunday hodisalarni aniqlashda ajralib turishga to'sqinlik qilmaydi.

Dastlab ushbu muammoning yechimlaridan biri inson irodasi erkinligi insonlar faoliyatiga bevosita ta'sir ko'rsatadigan atrof-muhit omillarining ta'siri bilan cheklanganligiga ishonch hosil qilgan holda, ijtimoiy hayotni naturalistik tushunish tarafdorlari tomonidan taklif etiladi. Mazkur nuqtayi nazar, xususan, geografik determinizm tarafdorlari tomonidan qabul qilinadi – jumladan, fransuz mutafakkiri Charlz Monteskye, hayotning iqlim sharoiti, relyefi va boshqalar o'z-o'zidan insonlarning ongini shakllantiradi, ularning moyilligini, odatlarini, didini va yevropaliklarni afrikaliklardan, fransuzlarni inglizlardan va boshqalarni ajratib turadigan xatti-harakatlarning boshqa ruhiy regulyatorlarini aniqlaydi.

Bu kabi nuqtayi nazarni tanqid qilib, tarixni to'g'ri materialistik tushunish tarafdorlari tabiiy muhit hodisalari ong tuzilmalariga bevosita ta'sir o'tkaza olmaydi, faylasufning vazifasi tashqi sharoit emas, balki uning ichki omillari sifatida harakat qiladigan faoliyatning bunday moddiy determinantlarini aniqlashdir, deya hisoblaydilar.

Ijtimoiy subyektning ehtiyoj va manfaatlari. Shunday qilib, biz yuqorida tan oldikki, har qanday faoliyat inson harakatlariining sababi bo'lgan ong tomonidan dasturlashtirilgan va boshqariladi. Bu holatni faqat eng qo'pol falsafiy qarashlar muxlislari inkor etishlari mumkin, ular ong ideal shakllanish bo'lib, og'irlik, kengayish va boshqa "moddiy xususiyatlardan" mahrum bo'lib, ijtimoiy voqelikni o'z-o'zidan o'zgartirishga qodir emasligini va shuning uchun bu kabi o'zgarishlarning sababi deb hisoblash mumkin emas.

Darhaqiqat, Salyerining buyuk Motsartni o'ldirish istagi (Agar biz Pushkin tomonidan qabul qilingan romantik gipotezaga ishonadigan bo'lsak) bu vahshiylikni amalga oshirish uchun aniq yetarli emas. "Qorinda va qonda" tirik insonni fikr bilan o'ldirish mumkin emasligi aniq (okkultizmning turli shakllari muxlislari bu haqda qanday fikrda bo'lishidan qat'i nazar). Ammo shu asosda Motsart hasadgo'y insonning yovuz irodasi bilan emas, balki jismoniy modda – o'ldiradigan zahar dozasi bilan o'ldirilgan deb aytish ham noto'g'ri.

Inson tafakkurining idealligi uni insonning jismoniy faoliyatini ong tomonidan tanlangan va boshqariladigan boshqa yo'nalishga emas, balki aynan ushbu yo'nalishga yo'naltirishga sabab bo'luvchi omil sifatida o'rganib chiqmaslikka asos bermaydi.

Shunday qilib, yana bir bor takrorlaymiz: insonlarning ongi, Aristotel ko'rsatganidek, inson faoliyatining maxsus "maqsadli" sababi sifatida harakat qilishini inkor etish bema'nilikdir. Va shunga qaramay, savol tug'iladi: uni inson harakatlariining asosiy sababi deb hisoblash kerakmi yoki insonlarning maqsadlari va istaklari ortida chuqurroq, nomukammal sabab omillari bormi?

Misol tariqasida o'zi uchun uy qurayotgan insonning faoliyatini ko'rib chiqsak. Keling, o'zimizga sof ritorik savol bersak:

bunday faoliyat mumkin, sabab bo'lmaydi, yo'naltirilmaydi va quruvchining ongi tomonidan boshqarilmaydi? Javob aniq salbiy. Inson o'zi uchun uy qurishi mumkinligi aniq, agar u buni qilishni xohlasa va o'z xohishini amalga oshira olsa. Uyning sifati va umuman qurilishi ko'p jihatdan quruvchining mahoratiga (ya'ni uning ongining holatiga) va hokazolarga bog'liq va hokazo.

Shuning uchun, sodir bo'layotgan voqealarning sabablari haqidagi savolga tabiiy javob shunday eshitaladi: inson uyga ega bo'lish istagini his qilgani uchun uy quradi, bu istakni amalga oshirishga qaror qildi, uni o'z imkoniyatlari bilan bog'ladi, qurilishni ta'minlash va uni boshlash to'g'risida qat'iy qaror qabul qilish bo'yicha ideal chizmani yaratdi, uyning, muayyan harakatlardan dasturini shakllantirdi.

Ko'rinib turibdiki, sodir bo'layotgan voqealarning barcha sabablari inson ongiga bog'liq. Va har qalay bunday emas. Bunga ishonch hosil qilish uchun o'zimizga eng oddiy savolni bersak: insonning uy qurish istagi o'z-o'zidan paydo bo'ladimi? Nega u to'satdan uyga ega bo'lishni, uni yaratishga ko'p kuch sarflashni xohladi? Bu istak inson ongining injiqligimi yoki buning ortida yanada chuqurroq sabab bormi?

Bu savollarning barchasiga jiddiy javob bizni, avvalo, insonlar uylar qurishini hisobga olishga majbur qiladi, chunki ular issiq qonli jonzotlardir, chunki ular jismonan sovuq iqlim sharoitida issiq turar joysiz omon qololmaydilar. Shu ma'noda, uy insonning omon qolishi uchun shart, mavjudlik muhitiga moslashishning haqiqiy vositasi bo'lib, unga aniq belgilangan xulq-atvor qoidalarini belgilaydi.

Bu kabi mantiqqa asoslanib, biz harakatlarning haqiqiy asosiy sababi ong holatlari emas, balki inson faoliyatining moslashuvchan tabiatini ifodalovchi mavjudlikning asosiy va belgilovchi ehtiyojlari ekanligini ta'kidlashimiz mumkin. Bunday nuqtayi nazar, ijtimoiy xulq-atvorning axborot dasturlari o'z-o'zidan maqsad emas, balki oxir-oqibat o'zini himoya qilish vositasi – tabiiy va ijtimoiy-madaniy muhitda inson mavjudligining obyektiv imperatividir, deya hisoblaydi. Keling, nima haqida so'z yuritayotganimizni tushuntirishga harakat qilsak.

Keling, ehtiyojning ta'rifidan boshlasak, biz uni subyektning zaruriy mavjudlik shartlari yoki aniqrog'i, uning olamda mavjud bo'lishining muayyan shartlariga muhtojlik xususiyati bilan bog'liq holda ochib beradigan mulki sifatida tushunamiz. Ta'kidlash joizki, insonning har bir harakatida mavjud bo'lgan ehtiyoj uning boshqa qismlari – subyekt va obyekt bilan birga mavjud bo'lgan qism emas, balki faoliyat qismlaridan birining, uning predmetining xususiyatidir.

Shu o'rinda, adabiyotda insonning ehtiyoji va faoliyatning tashkiliy jihatdan ajratilgan qismlari bo'lib xizmat qilishi mumkin bo'lgan ushbu ehtiyoj mavzusini ajratish odatiy holdir. Bu shuni anglatadiki, oziq-ovqat, kiyim-kechak, dori-darmon yoki uy-joy bizning ehtiyojimiz obyekti bo'lib, qorni to'q, kiyingan, sog'lom, tabiiy ofatlar injiqliklaridan himoyalangan, ehtiyojning o'zi esa bularning barchasiga muhtoj bo'lish uchun uning atrof-muhitda mavjudligining sharti sifatida insonning mulkidan bo'lak narsa emas.

Ehtiyojni tasniflar ekanmiz, biz uning holatini emas, balki aynan ijtimoiy subyektning mulki ekanligini ta'kidlashimiz joiz. Aynan hodisaning xususiyatlari, biz yodga olganimizdek, uning mohiyatini tashkil qiladi, shu bilan birga uning holatlari shu mohiyatdan kelib chiqadi va unga befarq bo'lib tuyuladi (jumladan, suvning kimyoviy mohiyati uning agregat holatlariga befarq, chunki suv suvligicha qolishga qodir, ya'ni, muhim xususiyatlar, har qanday o'ziga xos agregat holatida – suyuq, bug'li yoki qattiq).

Mazkur oydinlashtirish subyektning ehtiyoji va uning dolzarb ehtiyojining holati sifatida ehtiyojni farqlash uchun muhimdir. Sodaroq qilib aytganda, insonning to'yib ovqatlanishi va kiyinishi uning doimiy zaruriy mulki bo'lib, u to'la yoki libos xarid qilgan paytda o'tmaydi, faqat o'tkir ehtiyoj holatidan uning qoniqish holatiga o'tadi (keyin u yana ehtiyoj holati bilan almashtiriladi).

Ehtiyojlarning bu kabi eng umumiy tasnifi, ular inson faoliyatining har qanday shakllarining zarur funksional momenti ekanligini tasdiqlashga imkon beradi. Ishonch bilan

aytishimiz mumkinki, insonlarning “ehtijojsiz” yoki “beehtiyoj” faoliyatining o‘zi yo‘q: biz qiladigan barcha narsa, biz tabiiy va ijtimoiy muhitda mavjud bo‘lishimiz joiz bo‘lgan narsalarga intilib, ko‘p va xilma-xil ehtiyojlarimiz uchun amalga oshiramiz.

Inson ehtiyojlarini tasniflash muammosi fanning eng murakkab muammolaridan biridir. Quyida biz ushbu mavzuning ko‘p jihatlariga to‘xtalishimiz lozim (xususan, ijtimoiy ehtiyojlar tashuvchilari haqidagi savolni hal qilish uchun – ular faqat individual ravishda qabul qilinganmi yoki biz shaxslar tomonidan bo‘lmagan maxsus ehtiyojlar haqida gapirish huquqiga egamizmi? va ijtimoiy guruhlarga, shu jumladan butun insoniyat jamiyatlariga xosdir). Ayni paytda bizni insonning bir xil mavhum faoliyati faoliyatining zaruriy omili sifatida qaraladigan “umumiy ehtiyoj” ning eng muhim xususiyatlari qiziqtiradi.

Shunga qaramay, aytish joizki, insonlarni o‘rganayotgan olimning eng katta xatosi – bu ularning muayyan muhitda jismonan omon qolishi uchun ularning ehtiyojlari uchun zarur bo‘lgan narsalar tizimini olib borishdir. Shak-shubhasiz, inson, har qanday tirik mavjudot singari, o‘z organizmining tabiati tomonidan belgilangan yeyish, ichish, nafas olish, uxlash, jinsiy aloqada bo‘lish va hokazo ehtiyojlarni qondirish huquqiga ega. Biroq organizmning bunday ehtiyojlari insonlarning ijtimoiy mavjudot sifatida mavjud bo‘lishi uchun zarur bo‘lgan barcha narsalarni tugatmaydi. Bunday zarurat, jumladan, inson uchun bilimlarni qabul qilish va uzatishdir, ularsiz uning atrof-muhitda omon qolishi mumkin emas – bir xil tashkiliy ehtiyojlar qondiriladigan obyektlarni (oziq-ovqat, kiyim-kechak, uy-joy va boshqalar) yaratish mumkin emas.). Insonlar mavjudligining zaruriy sharti, ya’ni ehtiyojning predmeti o‘zaro ta’sir va o‘zaro yordamdir, ya’ni hamkorlik va birgalikdagi sa’y-harakatlarni muvofiqlashtirish, tartib va xavfsizlik va boshqa ko‘plab narsalar.

Boz ustiga, aytish joizki, inson ehtiyojlarining butun tizimi: defitsiyent va ekzistensial ehtiyojlar kabi ikki xil turga bo‘linadi (XX asrning yeng buyuk psixologlaridan biri M.Maslou terminologiyasidan foydalanish). Kamchilik ehtiyojlarini insonlarning biologik va ijtimoiy hayotining haqiqatini saqlab qolish

uchun zarur bo'lgan barcha narsaga bo'lgan ehtiyoji sifatida tushunish lozim. Ekzistensial ehtiyojlar insonlarning ma'lum bir sifatini, nisbatan aytganda, bunday hayotning qulayligini saqlab qolish uchun zarur shart-sharoitlarga munosabatini bildiradi, ularsiz insonlar to'liq mavjud bo'lishi mumkin emas. Bu shuni anglatadiki, insonning ehtiyoj mavzusi nafaqat oziq-ovqat, balki ushbu taomning muayyan bir sifatidir, chunki insonning xulq-atvori nafaqat biron-bir narsani iste'mol qilish, balki mazali ovqatlanish, ularning gastronomik moyilligini qondirish istagi sanaladi.

Maslou bunday ijtimoiy ehtiyojlar orasida, xususan, sevgi va tegishli bo'lish ehtiyojlari (oila va do'stlikning ma'naviy asosiga aylanish), o'zini o'zi aniqlash, tan olish, hurmat qilish va o'zini o'zi qadrlash zarurati, o'z qobiliyatlari va moyilliklarini rivojlantirish sifatida o'zini namoyon qilish zarurati, go'zalni boshdan kechirish zarurati va hokazo. Ijtimoiy ehtiyojlarning mavjudligi inson xulq-atvori mexanikasini qanday murakkablashtirishini anglab yetish mushkul emas, chunki ular hayot haqiqatidan ko'ra o'z sha'ni va qadr-qimmatini saqlashni afzal ko'radigan insonning "biologik noo'rin" harakatlari uchun asos bo'ladi.

Inson ehtiyojlarini tasniflashga chuqurlashmay turib, ta'kidlash joizki, aynan ehtiyojlar xulq-atvorning obyektiv negizi bo'lib, inson ongini tarbiyalaydi va inson erkining beboshliklarini tizginlaydi. Boz ustiga, insonlarning ehtiyojlarini inson ongidan tashqarida mavjud bo'lgan, unga nisbatan birlamchi, ongni belgilovchi va undan mustaqil bo'lgan faoliyatining moddiy omillari sifatida ko'rib chiquvchi ijtimoiy-falsafiy oqimlarning mantig'ini aniqlaydi.

Aslida, yuqorida aytib o'tilganidek, inson faoliyatining o'ziga xos xususiyatlari, insonlarni harakatga keltiruvchi barcha hodisalar qandaydir tarzda ularning boshidan o'tishi kerak. Bu shuni anglatadiki, ehtiyoj haqiqiy inson faoliyatida muhim omilga aylanadi, agar u insonlar tomonidan amalga oshirilsa (faqat istisnolar, jumladan, nafas olish, kislorodni yutish zarurati bilan sodir bo'ladigan refleksli tarzda qondiriladigan "organizm" inson ehtiyojlaridir). Aksincha, ongsiz ehtiyoj va uning shartlari

insonlarning xatti-harakatlariga hech qanday ta'sir qilmaydi – jumladan, suiqasd qurboni bo'lmoqchi bo'lgan inson vaziyatga nomuvofiq munosabatda bo'ladi, chunki uning xavfsizligiga haqiqiy tahdid, urinish uning ongi orqali hayotiy ehtiyojidan o'tmadi.

Biroq ehtiyojlar va ongning o'zaro mustahkamlovchi faoliyat omillari sifatida bog'liqligi inson ehtiyojlari ong ekanligini anglatadimi?

Bunday fikrni ma'qullash mushkul. Ma'lumki, haqiqiy ochlik tananing energiya manbalariga bo'lgan qondirilmagan ehtiyoji va bu ehtiyojni ongda ifodalash sifatida paydo bo'ladigan ochlik hissi, bu hodisalarning barcha o'zaro bog'liqligi sira bir-biriga o'xshamaydi. Xuddi shu narsani insonning haqiqiy xavfsizligi va uning xavfsizlik hissi va boshqalar o'rtasidagi munosabatlar haqida ham aytish mumkin va hokazo.

Ijtimoiy faoliyatning barcha holatlarida ehtiyoj va ehtiyojni anglash bir-biriga o'xshash emasligi borasida bahslashish mumkin. Ushbu qoidadan istisno tariqasida, hatto ehtiyoj mavzusi inson ongining o'ziga xos ichki holatlari bo'lgan holatlar ham emas. Jumladan, biz bu bilimlarni tushunishimiz lozim, zotan insonlarning mavjudligi ularsiz mumkin emas va bilimga bo'lgan ehtiyoj bir-biriga o'xshash emas. Bunday holda, ehtiyoj obyeksi idealdir, biroq bilimga inson mulki sifatida borliqning zaruriy sharti sifatida munosabatda bo'lmaydi. Aynan shu narsani muhabbat xususida ongning insonning psixo-ijtimoiy tashkilotining qonunlaridan kelib chiqadigan sevgiga bo'lgan ehtiyoj borasida ham aytish mumkin.

Biz ularning mavzusidagi ma'naviy ehtiyojlar ham ongning o'zi emas, balki faqat ongga haqiqiy munosabat ekanligini va shuning uchun idealning zarur xususiyatlaridan mahrum ekanligini ko'ramiz. Biroq bu shuni anglatadiki, biz ehtiyojlarni faoliyatning moddiy determinantlari maqomida ko'rib chiqishga haqlimiz – nafaqat ongdan tashqarida, balki undan mustaqilmi?

Ko'rinib turibdiki, savolning bunday qo'yilishi biz yuqorida bir nechta paragraflarni bergan ehtiyojning xususiyatlariga ziddir. Darhaqiqat, uni amalga oshirish sharti sifatida ongga

muhtoj bo'lgan narsani ongdan mustaqil deb hisoblash mumkinmi, xuddi insonlar tomonidan amalga oshirilmasa, inson xatti-harakatlariga sabab bo'lmaydigan ehtiyoj kabi?

Bu savolga javob berar ekanmiz, aytish joizki, ongdan mustaqillikning falsafiy mezonini mavjudlikni emas, balki mavjudotlarning munosabatlarini nazarda tutadi. Ushbu murakkab iborani tushuntirish uchun siz eng oddiy misoldan foydalanishingiz mumkin. Bizga ma'lumki, yerda biologik, keyin esa ijtimoiy tamaddun uning atmosferasida hayot beruvchi gaz-kislorod mavjudligi tufayli mumkin bo'ldi. Shu ma'noda, insoniyat tarixi Yer atmosferasining tarkibiga bog'liq deyish xato bo'lmaydi. Biroq bu qaramlikning tabiati qanday? Tarixiy voqealarning sabablari – Iskandar Zulqarnaynning salb yurishlari yoki ozod qiluvchi Iskandar II ning islohotlari – inson tanasining kislorod bilan aloqasi bilan belgilanadigan inson nafas olish fiziologiyasi sohasida yotadi, deb ayta olamizmi?

Savolning bunday qo'yilishining tuturuqsizligi aniq. Inson istriyasining haqiqiy mavjudligi kislorod mavjudligiga bog'liqligi aniq, buni atmosferaning kimyoviy tarkibidan boshqa har qanday omillar bilan belgilanadigan tarixiy voqealarning mohiyati haqida aytib bo'lmaydi.

Shunga o'xshash aloqa turi insonlarning ehtiyojlari va ongi o'rtasidagi munosabatni tavsiflaydi. Bir tomondan, insonlarni hayvonlardan ajratib turadigan haqiqiy ijtimoiy ehtiyojlar faqat ongning mavjudligi bilan belgilanadigan inson faoliyati doirasida paydo bo'ladi. Bu bizga bunday ehtiyojlarning mavjudligi onga bog'liqligini ta'kidlashga imkon beradi. Quyida ko'rib turganimizdek, ehtiyojlarni qondirish jarayoni ham onga bog'liq: uning borishi va haqiqiy natijalari. Va shunga qaramay, inson ehtiyojlarining tabiati, ularning mohiyati ongning o'zboshimchaliklari bilan emas, balki unga bog'liq bo'lmagan insonlarning biosotsial tashkiloti omillari bilan belgilanadi, deb ta'kidlash uchun asoslar mavjud, ular ongni qabul qilishga majbur, u o'zgartira olmaydi.

Aslida, biz bilamizki, barcha jamiyatlarda, istisnosiz, insonlar o'zlarining kundalik nonlari haqida o'ylashlari kerak, chunki

ovqatlanish va ichish zarurati har qanday insonda, uning dini, siyosiy e'tiqodi, estetik imtiyozlari va boshqa ong holatlaridan qat'i nazar mavjud. Ko'rinib turibdiki, bunday ehtiyojning mavjudligi insonlarning xohish-istaklari bilan emas, balki mavjudlik muhitidan olingan doimiy energiya oziqlanishiga muhtoj bo'lgan ochiq turdagi tizim bo'lgan tanamizning fiziologik xususiyatlari bilan belgilanadi.

Albatta, inson nima yeyishi, qancha va qanday ovqatlanishi ko'p jihatdan madaniyat naqshlari va insonlarning shaxsiy moyilligi bilan belgilanadi, ya'ni, ijtimoiy va individual ong holatlari. Bundan tashqari, iroda harakati bilan inson ovqat yeyishni butunlay rad qilishi, o'zini ochlikka mahkum qilishi mumkin. Biroq bularning barchasi, inson ovqatga muhtojmi yoki yo'qmi, o'zboshimchalik bilan rad etishi mumkinligi to'g'risida qaror qabul qilish huquqiga ega degani emas, o'ziga ayting: ertadan boshlab men ovqatlanish ehtiyojidan ozodman. Ma'lumki, ong bizni bu ehtiyojdan faqat hayot bilan "birga ozod qilishi" mumkin, uning zarur ichki holati (ehtiyoj).

Ko'ryapmizki, inson tomonidan qilingan hayot foydasiga tanlov uni endi ongga bog'liq bo'lmagan, insonlarning irodasi bilan umuman o'rnatilmagan ba'zi qoidalarga bo'ysunishga majbur qiladi. Bu haqiqat nafaqat insonlarning "oshqozon" ehtiyojlariga, balki insonning ijtimoiy-madaniy mavjudot sifatidagi tabiatini belgilovchi butun ehtiyojlar tizimiga ham tegishli bo'lishi tubdan muhimdir.

Hayot foydasiga bir xil tanlov insonlarni axborotni ishlab chiqish, o'zlashtirish va uzatish uchun obyektiv ehtiyoj bilan hisoblashishga majbur qiladi. Va bu ehtiyojni ong bilan "bekor qilish" mumkin emas – aksincha, u doimiy ravishda va hamisha uni bosib, insonlarni, xohishi va irodasidan qat'i nazar, tabiiy va ijtimoiy muhitda oriyentatsiya faoliyatining turli shakllariga murojaat qilishga majbur qiladi. Xuddi shunday, insonlar birgalikda yashash tarzidan kelib chiqadigan tartibni saqlash va xavfsizlikni ta'minlash ehtiyojlari haqida hech narsa qila olmaydilar va bu haqiqat har qanday jamiyatda va har doim, bu og'ir yuk insonlarning subyektiv munosabatidan qat'i

nazar, hokimiyat institutlarining obyektiv zarur mavjudligini belgilaydi.

Xuddi shu ustunlik va insonlarning irodasidan mustaqillik insonlarning nafaqat “yetishmasligi”, balki “ekzistensial” ehtiyojlari mavjudligini ham tavsiflaydi. Biz istaymizmi yoki yo‘qmi, lekin jamoaviy hayot sharoitlari har bir tirik insonda o‘zini o‘zi aniqlash va o‘zini tasdiqlash zarurligini yotadi, har qanday o‘ziga xos va hatto g‘alati shaklda biz bu ehtiyojni qondirishga harakat qilamiz (giyohvandlik, alkogolizm va ruhiy kasallik bilan to‘lash). bunday qoniqishning muvaffaqiyatsizligi uchun). O‘zimizga savol beraylik: dinning noyob “hayotiyligini”, uni majburan bostirishga urinishlarning qasddan muvaffaqiyatsizligini nima belgilaydi? Diniy e‘tiqod insonning maxsus “ekzistensial” ehtiyojlariga, uning ruhining tuzilishiga, qo‘llab-quvvatlash va tasalliga muhtoj bo‘lgan tuzilmani – insonlarning dunyoga kelgan temperamentiga bog‘liq bo‘lgan tuzilmani qondirmaydimi?

Shunday qilib, aytish joizki, insonlar o‘zlari uchun na fiziologik, na ijtimoiy, na ma‘naviy ehtiyojlarni tanlamaydilar – ular insonga uning “umumiy tabiati” bilan belgilanadi, bu bilan ongni o‘zgarmas berilgan deb hisoblash kerak. Aynan shu insonlarning o‘zlari tug‘ilgan yoki ijtimoiy hayot tarzi ularga singdiradigan ehtiyojlari inson faoliyatining eng teran sabablari hisoblanadi. Boshqacha qilib aytganda, ular faoliyatning “maqsadli sabablari” ga moyil bo‘lgan “tub sabablari” sifatida harakat qiladilar, ya‘ni ular insonlarning xohish-istaklari va intilishlari orqasida turadilar, ularni aniqlaydilar, onnga “bosim o‘tkazadilar”, uni o‘zlari uchun to‘g‘ri yo‘nalishga yo‘naltiradilar, ba‘zan umuman qilishni istamaydigan narsalarni qilishga majbur qiladilar.

Shunday qilib, biz bayon etayotgan yondashuv jamoat subyektining iroda erkinligini sezilarli darajada cheklovchi faoliyatning moddiy omillarga bo‘lgan, biroq buni umuman inkor etmaydigan ehtiyojlarda ko‘radi. Ko‘rinib turibdiki, ongni aniqlashtirishga bo‘lgan zarurati insonlarni o‘ziga xos mexanizmga aylantirmaydi, ularning barcha harakatlari ular tomonidan tanlanmagan holatlar bilan oldindan dasturlashtirilgan.

Aslida, biz och tovuq yoki qo‘rqib ketgan it ehtiyoj ta‘sirida o‘zini qanday tutishini aniq taxmin qilishimiz mumkin, biroq

buni insonga nisbatan qo'llash ancha mushkul. Albatta, barcha insonlar ochlik tuyg'usini his qiladi, biroq bu hali ham bu vaziyatda o'zlarini boshqacha tutishlariga to'sqinlik qilmaydi: "hazar qiluvchilar" uni qabul qilishning noqulay sharoitida ovqatdan voz kechishni afzal ko'radilar, aynan shu narsa esa "hazar qilmaydiganlar"ni umuman bezovta qilmaydi; siyosiy mahbuslar esa yuksak mafkuraviy mulohazalar uchun va hokazo o'zlarini ochlikdan azoblaydilar, ovqatlanishdan voz kechadilar.

Darhaqiqat, inson irodasi, birinchi navbatda, ongimiz ixtiyoriy ravishda rad eta olmaydigan ehtiyojlarni "tartiblashtirish" qobiliyatida namoyon bo'ladi. Inson o'z ehtiyojlarini belgilangan qiymat imtiyozlari tizimiga qarab aniq iyerarxik tartibda tasniflashi, ularni ustuvor, tegishli va ikkilamchi, periferik, zarur bo'lsa-da, biroq ozroq e'tibor talab qiladi, deya tasniflashi mumkin. Fransuz faylasufi J.-P.Sartrning fikricha, inson "erkinlikka mahkum" – xulq-atvorning ba'zi muhim omillarini tanlash uchun doimiy erkinlikda bo'lmog'i lozim. Zero bu erkinlik kundalik hayotda o'zini namoyon qiladi, gavjum avtobus oldida turib, biz nimani afzal ko'rishni hal qilamiz: ishdan kechikib yirtilgan tugmachalarga yoki aksincha, kiyimning xavfsizligi kechikkanligi uchun yoqimsiz tanbehga. Ish uchunmi? Bu erkinlik, shuningdek, insonning kundalik turmushida, muhabbat va burch, haqiqat va yaxshilik, qadr-qimmat va hayotning o'zi o'rtasida tanlov qilishi kerak bo'lgan yuqori "ekzistensial" vaziyatlarda ham namoyon bo'ladi.

Bu kabi "erkinlikka kiritilgan o'zgartirish" ongni aslo inson harakatlarining asosiy sababiga aylantirmasligini tushunish muhimdir. Har qanday holatda uning ortida ehtiyojning u yoki bu shakli mavjud bo'lib, u ongning ixtiyori bilan emas, balki faoliyat predmetining jismoniy, psixologik, ijtimoiy tashkilotining obyektiv qonuniyatlari bilan belgilanadi.

Aynan shunday ehtiyojlarning mavjudligi insonlarning xulq-atvorlarini ilmiy obyekt bo'lishi uchun yetarlicha avvaldan aytib beradi. Qavslar ichida shuni ta'kidlaymizki, biz insonlarning individual xatti-harakatlarini o'rganishdan ularning birgalikdagi faoliyati shakllarini tahlil qilishga o'tganimizda, bu bashorat qi-

lish darajasi oshadi, bunda biz quyida ko'rib turganimizdek, o'ziga xos statistik qonunlar-tendensiyalar (individual istisnolarga imkon beradi, biroq xulq-atvorlarning ommaviy shakllari uchun to'g'ri) shakllanadi va namoyon bo'ldi.

Ehtiyojlar fenomenini qisqacha tahlilini yakunlar ekanmiz, ular inson xulq-atvorining ideal maqsadlariga ta'sir qiluvchi faoliyatning yagona omili emasligini ta'kidlaymiz. Uni anglab yetishning to'laqonliligi bizdan amaldagi subyektning manfaatlari bo'lgan faoliyatning yana bir funksional holatini tavsiflashni talab qiladi.

Ilmiy adabiyotlarda qiziqishlar fenomeni haqida boshqacha tushuncha mavjud. Ular ko'pincha maqsadlar, rag'batlantiruvchi omillar, inson ongining faoliyat mavzulari bilan bog'liq bo'lgan fenomeni sifatida qaraladi. Manfaat ushbu holatda qiziqish sifatida, ya'ni, ongning muayyan bir vektori, uning inson uchun zarur bo'lgan qandaydir muhim yo'nalishi sifatida tushuniladi.

Biroq qiziqishni bevosita insonlarning ehtiyojlari bilan bog'liq bo'lgan faoliyatning ideal omili emas, balki haqiqiy deya hisoblanuvchi boshqacha tushuncha mavjud.

Yuqorida biz ehtiyojni subyektning ehtiyoji sifatida tavsifladik, unda uning mavjudlikning zarur shartlariga munosabati ifodalanadi. O'rganilayotgan nuqtayi nazarga ko'ra, ehtiyojning qondirishning zarur vositalariga o'z munosabatini bildiruvchi qiziqish subyektning xossasi sifatida ishtirok etadi. Boshqacha qilib aytganda, qiziqish inson faoliyatiga xos bo'lgan va hayvonlarning xatti-harakatlarida deyarli bo'lmagan ehtiyojni qondirishda vositachi bo'g'in sifatida tushuniladi.

Darhaqiqat, insonlarda ham, hayvonlarda ham ovqatlanish va ichishga ehtiyoj borligiga shubha yo'q. Ikkala holatda ham bu ehtiyoj organizmning mulki, qondirilgan ehtiyoj, uning holati sifatida namoyon bo'ladi va uni qondiradigan narsalar – oziq-ovqat va ichimliklar – ehtiyoj obyektlari sanaladi.

Va harqalay, bu kabi o'xshashliklarga qaramay, insonlar va hayvonlar o'zlarining umumiy "organizmlari" ehtiyojlarini birmuncha boshqacharoq tarzda qondiradilar. Inson va hayvonlarning xatti-harakatlaridagi axborot tafovutlari bilan

bog'liq bo'lgan ushbu farqlardan biri – ehtiyojni faoliyatning mazmunli maqsadiga aylantiradigan ongning mavjudligi, biz yuqorida ko'rib chiqdik. Yana bir farq esa insonga xos bo'lgan moslashuvning maxsus turi bilan bog'liq bo'lib, bu qiziqish fenomenini keltirib chiqaradi.

Aslida, chanqoq hissini tuygan hayvon uni eng yaqin suv havzasidagi suv bilan qondiradi. Inson esa, vodoprovod krani, ichimlik saqlovchi idish, gazlangan suvni quyish uchun tanga tashlash, va hokazolar mavjudligi bilan bog'liq bo'lgan o'z chanqog'ini qondirish uchun boshqacharoq yo'l tutadi.

Biz insonning usiz jismoniy mavjudligi imkonsiz bo'lgan suvga erishish bizga shunchaki o'z-o'zidan emas, faqat hayotiy ehtiyoj mavzusini o'zlashtirish vositasi sifatida bir qator obyektlar vositachiligida ekanligini ko'ramiz. Obyekt-maqsad va obyekt-vositalarning bunday dialektikasi ijtimoiy hayotning o'ziga xos xususiyati bo'lib, uning doirasida insonlar minerallarni qidirishga, metall eritishga, mashinasozlik zavodlarini qurishga, pul chop etishga va banklarni yaratishga majbur bo'ladilar. Hayvon esa bevosita atrof-muhitdan oladigan iste'mol mahsulotlarini olish uchun tabiiy tana organlari yordamida oladi.

Ehtiyoj bilan kechgan holatdagi kabi, insonlarning "jismoniy" va ijtimoiy ehtiyojlarini qondirishiga hissa qo'shuvchi turli vositachi-obyektlarga muhtoj bo'lgan mol-mulkka qiziqish uyg'otadi. Ehtiyoj holatida bo'lgani kabi, biz qiziqishni faoliyat subyekti va qiziqish obyektining o'ziga xos xususiyati sifatida ajratishimiz kerak, ular insondan farq qiladigan turli xil obyektlar (predmetlar, ramzlar, aloqalar quyida batafsilroq keltirilgan) bo'lishi mumkin va unga kerak bo'lish xususiyati bilan birlashtirilgan, ya'ni ijobiy ahamiyatga yoki qiymatga ega.

Va nihoyat, ehtiyoj holatida bo'lgani kabi, manfaat ham inson irodasining ixtiyoridan qat'iy nazar, olamda mavjud bo'lish tarzini ifoda etuvchi insonlarning obyektiv xususiyatidir. Jumladan, pul topishga mukkasidan ketgan zamonaviy insonni olsak. Barchamizga ma'lumki, ular hech kimga shunchaki kerak emas va har doim qandaydir jismoniy yoki ma'naviy (Pushkinning xasis ritsari kabi) ehtiyojni qondirish vositasi, ya'ni undan farq

qiluvchi manfaat predmeti sifatida. Biroq bu bozor iqtisodiyoti bo'lgan jamiyatda yashovchi insonlarning irodasiga, ularning o'zlari ishlab chiqara olmaydigan ehtiyoj obyektini o'zlashtirishga imkon beradigan yagona mumkin bo'lgan ayirboshlash vositasi sifatida pulga bo'lgan qiziqishlariga bog'liqmi? Bu insonlarning aksariyat qismi, deya ochiq-oydin emas (o'z chorig'ini tortishga yoki qurolli talonchilik bilan yashashga qodir bo'lmagan), balki faqat birgalikda o'z ehtiyojlarini qondirishdan voz kechib, ya'ni ko'ngilli ravishda umrining muhim mazmuni pul bo'lgan hayotidan voz kechishi, pulni rad rad etishi bilangina ulardan voz kechishi mumkin.

Natijada, biz manfaatning ko'plab xususiyatlari ehtiyojning xususiyatlariga monand ekanligini ko'ramiz, bu esa ayrim olimlarni nazariy farqlash zarurati haqida bahslashishga undaydi. Darhaqiqat, inson uchun yaxshi ovqatlanish, tegishli oziq-ovqat mahsulotlari, ularni ishlab chiqarish vositasi sifatida yer, uni qayta ishlashga xizmat qiluvchi qishloq xo'jaligi anjomlari va boshqalar zarur. Bu barcha "ehtiyojlarni" ehtiyojlar va manfaatlarga bo'lish kerakmi yoki ularning barchasini "ehtiyoj" toifasi yordamida tavsiflash, "birinchi tartib", "ikkinchi tartib" va hokazolarning ehtiyojlarini farqlash "tejamkorroq" mi??

Ushbu savollarga javob berar ekanmiz, ehtiyojlar va qiziqishlar o'rtasidagi farq ijtimoiy nazariya uchun hal qiluvchi ahamiyatga ega deb hisoblaymiz. Undan foydalanib, biz "umuman inson" ning universal ehtiyojlarini, uning "umumiy" tabiatini shakllantirishni va muayyan tarixiy sharoitlarda ularni aniq insonlar tomonidan qondirish usullarini farqlash imkoniyatiga ega bo'lamiz. Ehtiyoj tushunchasi insonlar va jamiyatlarda barqaror, tarixan o'zgarmaydigan narsalarni tuzatishga imkon beradi, qiziqish toifasi esa bizni ehtiyojlarni qondirish usuli bilan bog'liq bo'lgan muayyan faoliyat tizimlari va ijtimoiy munosabatlarni o'rganishga yo'naltiradi.

Shunday qilib, aytilganlarni sarhisob qilar ekanmiz, biz inson harakatini quyidagi vazifaviy quyi tizimlarni ajratish mumkin bo'lgan tizimli integral jarayon sifatida ko'rib chiqishimiz mumkin: 1) har bir faoliyat subyektiga xos bo'lgan ehtiyojlar

va manfaatlar bilan shakllanadigan qo'zg'atuvchi; 2) axborot mexanizmlari tomonidan shakllantiriladigan ideal tartibga soluvchi ong – xulq-atvorning maqsadlari, dasturlari, motivlari va stimullari (psixologiya tomonidan maxsus o'rganilgan); 3) bu maqsadni amalga oshirish faoliyatiga doir amaliyotlar, ya'ni, subyektlarning o'z rejaları va istaklarini amalga oshirishga qaratilgan jismoniy amaliyotlari; 4) inson faoliyatining ongli ravishda olingan yoki o'z-o'zidan shakllangan, uning maqsadlariga mos keladigan yoki mos kelmaydigan, ehtiyojlarini qondiradigan va qondirmaydigan samarali faoliyati.

Yuqorida e'tirof etilgan fikrimizdan kelib chiquvchi asosiy xulosani quyidagicha shakllantirish mumkin: allaqachon uning eng oddiy ko'rinishlari – harakatlar – inson faoliyati darajasida insonlarning mutlaqo erkin, aniqlanmaydigan irodasi bilan yaratilgan oldindan aytib bo'lmaydigan jarayon sifatida qaralmasligi kerak. Insonning obyektiv “umumiy tabiatini” ochib beruvchi ehtiyojlarning bir xilligi, ularning ongga intizomiy ta'siri – bu faoliyatning qonunga muvofiqligini, uning insonlarning ijtimoiy hayotida mavjud bo'lgan ayrim “qoidalar”ga bo'ysunishini belgilovchi birmuncha jiddiy sababdir.

O'z-o'zini tekshirish uchun savollar:

1. Amaldagi subyekt har doim ham ongli ravishda harakat qiladimi?
2. Iroda erkinligi muammosi nima?
3. Ehtiyojlar va manfaatlar nima?
4. Maslou piramidasi nima?
5. Faoliyatning maqsadlari nimada?
6. Ular faoliyat vositalari bilan qanday bog'liqlikka egalar?

TESTLAR

1. Falsafiy antropologiya nimani o'rganadi?

A. Falsafiy antropologiya – bu falsafaning bir bo'limi bo'lib, unda inson borliqning alohida turi sifatida o'rganiladi, inson tabiati va inson muammolari mushohada qilinadi, inson mavjudligi turlari tahlil qilinadi, olamning antropotsentrik lavhasining potentsiali namoyon bo'ladi.

B. Inson borlig'ini o'rganadi.

C. Inson tafakkurini o'rganadi.

D. Insonning ma'naviy-ruhiy borlig'ini, ichki olamini o'rganadi.

2. Antropologiya qachon vujudga kelgan?

A. Antropologiya XVIII asrda falsafiy bilimlarning mustaqil sohasi sifatida vujudga keldi.

B. XXI asrda vujudga kelgan.

C. Milodiy I asrda vujudga kelgan.

D. XIV–XVI asrlarda vujudga kelgan.

3. Antropologiya iborasi qaysi ma'noda qo'llaniladi?

A. Antropologiya – inson haqidagi ta'limot degan ma'noni anglatadi.

B. Antropologiya – inson borlig'i degan ma'noni bildiradi.

C. Antropologiya – inson ongi, aqli degan ma'noni anglatadi.

D. Antropologiya – insonning madaniyati degan ma'noda qo'llaniladi.

4. Antropologiyaning bosh muammosi nima?

A. Antropologiya – olamning ibtidosi sifatida, bilish obyekti va subyekti sifatida insonning ustunligini ko'zda tutadi.

B. Antropologiya – insoniy madaniyatni nazarda tutadi.

C. Antropologiya – inson tabiatini o'rganadi.

D. Antropologiya – insonning hirsiy olamini o'rganadi.

5. Antropologiya qanday bilimlar bilan bog'langan?

A. Har qanday psixologik, sotsiologik, iqtisodiy, tarixiy, lingvistik yoki kibernetik nazariya negizida inson tamoyilining

muayyan falsafasi yotadi.

- B. Matematika, informatika, kibernetika, biologiya.
- C. Fizika, ximiya, biologiya, tarix.
- D. Madaniyatshunoslik, lingvistika, germeneytika, sinergatika.

6. In va yan tushunchalari nimani anglatadi?

- A. Qarama-qarshi tushunchalar – zulmat va yorug'lik.
- B. Insonparvarlik va juvonmardlik.
- C. Oliyjanob kishi va donishmand yerni.
- D. Dao va hayotni.

7. “Dao” so‘zining ma‘nosi nima?

- A. Yo‘l, ta‘limot.
- B. Bilim, hayot.
- C. Taqdir, inson.
- D. Jon, adolat.

8. Upanishada so‘zining ma‘nosi nima?

- A. Haqiqatni bilish maqsadida o‘qituvchi oldida o‘tirish.
- B. Vedalar xotimasi.
- C. Bilim.
- D. Olamning asosi.

9. Inson atrofida ruhlar mavjudligi va ularning inson hayotiga bevosita ta‘sir etishi to‘g‘risidagi ibtidoiy tafakkur tarzi nima deb ataladi?

- A. Qadimgi Misr.
- B. Qadimgi Baynalnahravn.
- C. Qadimgi Hindiston.
- D. Qadimgi Xitoy.

10. Abadiy, o‘z-o‘zicha mavjud bo‘lgan, g‘oyaviy ibtido (li) moddiylikdan (si) oldin vujudga keladi va ashyolar dunyosini boshqaradi, deyuvchi ta‘limot qaysi qatorda to‘g‘ri ko‘rsatilgan?

- A. “Daosyue” ta‘limoti.
- B. Konfutsiylik ta‘limoti.

- C. Moizm ta'limoti.
- D. Legizm ta'limoti.

11. Zardushtiylik qanday ta'limot?

- A. Diniy-falsafiy.
- B. Tarixiy.
- C. Ma'naviy.
- D. Mafkuraviy.

12. Mazdak ta'limotiga ko'ra, asosiy yovuzlik – bu

- A. Boylikka hirs qo'yishdir.
- B. Boylikdan uzoqlashishdir.
- C. Dunyoviy lazatlardan voz kechishdir.
- D. Do'stiga xiyonat qilishdir.

13. Milliy qadriyatlarimizning ko'p qirralarini o'zida mujassamlashtirgan eng muhim yozma yodgorlik – bu...

- A. Avesto.
- B. Qur'oni Karim.
- C. Turkiy bitiklar.
- D. O'rxun-Enasoy yodgorliklari.

14. Zardushtiylikda borliqning substansional asosi nima?

- A. Olov.
- B. Efirsimon unsur.
- C. Suv.
- D. Tuproq.

15. "Ezgu fikr, ezgu so'z, ezgu amal" g'oyasi kim tomonidan ilgari surilgan?

- A. Zardusht.
- B. G'azzoliy.
- C. Nasafiy.
- D. Navoiy.

16. Qaysi faylasuf davlatni boy va zodagon kishilar emas, balki ishning ko'zini biladigan oqil odamlar boshqarishi lozim, deb hisoblaydi?

- A. Platon.
- B. Nitshe.
- C. Nasafiy.
- D. Epikur.

17. "Inson hamma narsaning me'yori" – degan iboraning muallifini toping?

- A. Protogor.
- B. Kamyu.
- C. Kant.
- D. Spinoza.

18. "Miqdor uchun – ko'payish va kamayish, sifat uchun – o'zgarish, makon uchun – ko'chib yurish, mohiyat uchun – vujudga kelish va yo'q bo'lish mavjud", kimning fikri?

- A. Arastu.
- B. Demokrit.
- C. Nasafiy.
- D. Epikur.

19. Qaysi faylasuf ruhiy hodisalarni tuyg'ular dunyosi va intellektga ajratgan?

- A. Platon.
- B. Nitshe.
- C. Nasafiy.
- D. Epikur.

20. "O'zingni bilsang, olamni bilasan" degan ibora qaysi muallif qalamiga mansub?

- A. Suqrot.
- B. Gegel.
- C. Navoiy.
- D. Geraklit.

21. Xudoga, uning mohiyatiga dunyoning birinchi sababi va asosi sifatida yondashish o'rta asrlar falsafasiga xos bo'lib, u qanday nomlanadi?

- A. Teotsentrizm.
- B. Geliotsentrizm.
- C. Geotsentrizm.
- D. Monizm.

22. Foma Akvinskiy ta'kidlashicha...

A. "Teologiya falsafa qonunlaridan ba'zilarini qabul qilishi mumkin... u o'rgatayotgan holatlarni yaxshi yetib borishi uchundir".

B. "Falsafa deb donolikning o'zi emas, balki donolikni sevish, ya'ni donolik Xudoga tegishli bo'lib, u odamlarga yotdir".

C. "Mantiqni bilish bizni nasroniylar va haqiqiy faylasuflar darajasiga ko'taradi".

D. Matematikani bilishni.

23. Teologiya bu nima?

- A. Xudo haqidagi ta'limot.
- B. Xudolarning kelib chiqishi.
- C. Logos haqidagi ta'limot.
- D. Jon haqidagi ta'limot.

24. Sxolastika qanday maqsad asosida vujudga keldi?

A. E'tiqodlar belgisini qayta ishlab chiqish.

B. "Cherkov otalari" ishlarini to'g'rilash.

C. Nasroniy dogmatikasini tartibga solish va uni ommaviylashtirish.

D. O'rganish.

25. Avreliy Avgustin fikricha, narigi dunyoda xalos etilishga kimlar loyiq?

A. Faqat hayotda o'z e'tiqodlariga sodiq bo'lgan qalbi pok nasroniylar.

B. Hattoki yerdagi hayotda yomonlik qilganlar.

C. Barcha cho'qintirilganlar.

D. Faylasuflar.

26. Gumanistlar ta'kidicha....

- A. Inson eng oliy mo'jiza.
- B. Tushunish uchun e'tiqod qil.
- C. Xudo mavjudligi besh yo'l orqali isbotlanishi mumkin.
- D. Tabiat yaratuvchi.

27. Nikolla Makiavelli nimani tasdiqlagan...

- A. Inson faoliyati asosida manfaat yotadi.
- B. Men fikrlayapman, demak men mavjudman.
- C. Inson – eng buyuk mo'jiza.
- D. Inson – hamma narsaning me'yor.

28. Inson jamiyatining gumanistik idealini kim sharxlagan?

- A. Tomas Mor.
- B. Jon Toland
- C. Mishel de Monten.
- D. Jozef Pristli.

29. Mishel de Monten inson haqida nima degan?

- A. Yaxshisi qahramon bo'lgan yaxshi, ehtiyotkor bo'lgandan ko'ra.
- B. Isoga sajda qilgan birinchi kishi.
- C. Faoliyatli mavjudot.
- D. Hayvoniy jonzot.

30. Italiyada uyg'onish davri gumanizmi ko'p jihatdan qaysi antik faylasufning ta'limotiga murojaat qilgan?

- A. Platon.
- B. Suqrot.
- C. Arastu.
- D. Leybnits.

31. So'fizmda tabiat va Alloh qanday talqin etiladi?

- A. Alloh va tabiatni uzviy deb qaraydi.
- B. Tabiat Allohdan ajralgan deb qaraydi.

C. Allohning tabiatga befarqligini yoqlaydi.

D. Tabiatni Alloh yaratgan bo'lsa-da, tabiatdagi o'zgarishlar obyektiv deb qaraydi.

32. Naqshbandiya ta'limotining asosida qanday shior yotadi?

A. Qo'ling mehnatda bo'lsin, qalbingda Alloh bo'lsin.

B. Ruhing doimo tetik bo'lsin.

C. Xayolingda faqat Alloh bo'lsin.

D. Dimo ibodatda bo'l.

33. Abdulqodir Giloniy inson ma'naviyatiga nimani asos qilib oladi?

A. Irfonni.

B. Muhabbatni.

C. Bilimni.

D. Qalbni.

34. Abdulxoliq G'ijduvoniyl fikriga ko'ra, yaxshi odamlarning xislati qanday bo'lishi kerak?

A. Nafsini tiyish, kam uxlab, kam yeyish va keragidan ortiq gapirmasligi.

B. Ko'p kitob o'qishi.

C. Kamtarin, kasuqum bo'lishi.

D. Darveshnamo bo'lishi.

35. Muhammad Porsoning fikricha, komil inson qanday inson?

A. O'zining nafsoniy istak-mayllariga qarshi kurashib, nafsini tozalagan va o'zining yomon sifatlaridan voz kechgan komil inson.

B. Tarki dunyo qilgan inson.

C. Xayolparast inson.

D. Ko'p bilimga ega bo'lgan inson.

36. “Tufroq bo’lgil, olam seni bosib o’tsin” iborasining muallifi kim?

- A. Xoja Ahmad Yassaviy.
- B. Abduxoliq G’ijduvoni.
- C. Alisher Navoiy.
- D. Abdurahmon Jomiy.

37. Bahouddin Naqshband ijtimoiy qarashlarida asosan qanday g’oyalar ilgari suriladi?

- A. Faqirlik g’oyasi.
- B. Adolat g’oyasi.
- C. Ishq g’oyasi.
- D. Ezgulik g’oyasi.

38. Mahmudxo’ja Behbudiy ziyolilikni qanday xususiyatlari haqida gapiradi?

A. Ziyoli inson o’zining jamiyat, davlat, madaniyat, ilm-fan, texnika haqidagi fikr-mulohazalarini ilmiy asoslangan dalillar orqali tushuntirishga, isbotlashga harakat qiladi.

- B. Aqlli inson.
- C. Ma’naviyatli inson.
- D. Adolatli inson.

39. Abdurauf Fitrat tarbiyani nimadan boshlash kerak deydi?

- A. Fikr tarbiyasidan.
- B. Badan tarbiyasidan.
- C. Aql tarbiyasidan.
- D. Ko’z tarbiyasidan.

40. Tasavvufda aql nima va qanday turlarga bo’lingan?

A. Aql Allohning insonga bergan oliy ne’mati bo’lib, aqli qull va aqli juzga bo’linadi.

B. Aql ilohiy nur bo’lib, aqli qull va aqli juzga bo’linadi.

S. Aql ilohiy nur bo’lib, faol aql va inson aqliga bo’linadi.

D. Aql Allohning insonga bergan oliy ne'mati bo'lib, hech qanday turga bo'linmaydi.

41. "Bilish quvvatdir, quvvat esa bilimdir" so'zlari qaysi faylasufga tegishli?

- A. Frensis Bekon.
- B. Djon Lokk.
- C. Immanuil Kant.
- D. Aristotel.

42. Shaxs sifatida xudoni inkor qilgan va unga universal sabab deb qaragan faylasuf kim?

- A. Spinoza.
- B. Anaksimen.
- C. Kant.
- D. Gegel.

43. Ratsionalizm usuli ...

- A. Fikrni aniqligi, o'zining amallari bir biriga qarama-qarshi emasligi soddadan murakkab tomon borishi.
- B. Serqirra globallashuv.
- C. Hayotning barcha sohasida integrallashuv.
- D. Fan va texnika kashfiyotlari.

44. Kant "Axloqiylik metafizikasi asoslari" asarida axloqni nimadan ajratish kerakligini qadamma-qadam asoslab borgan?

- A. Dindan.
- B. Etikadan.
- C. Falsafadan.
- D. Sotsiologiyadan.

45. Lyudvig Feyerbax nemis falasfasiga nimasi orqali ta'sir ko'rsatadi?

- A. Materialistik qarashlari orqali.
- B. Asarlari orqali.

- C. Falasafiy qarashlari orqali.
- D. "Jon haqidagi" ta'limoti orqali.

46. XIX–XX asr G'arbiy Yevropa falsafasining asosiy oqimlari?

- A. Pozitivizm, "hayot falsafasi", tomizm, neokantchilik, neogegelchilik, pragmatizm, ekzistensializm, falsafiy antropologiya, germenevtika, neopozitivizm, postmodernizm, strukturalizm, empiriokrititsizm, ruhiyat tahlili, neorealizm.
- B. Materializm, idealizm, agnostitsizm.
- C. Empiriokrititsizm.
- D. Pragmatizm.

47. Eng yangi davr G'arb falsafasining diqqat e'tiborini jalb qilgan asosiy muammolar?

- A. Inson ruhiyati, borlig'i, irodasi, hayot mazmuni, aniq fanlarga yangicha munosabat, madaniyat.
- B. Dunyoning abadiyligi, hayotning asosi, bilish manbai.
- C. Ontologiya, gnoseologiya, aksiologiya, praktsiologiya.
- D. Hayot-o'lim masalasi.

48. Eng yangi davr G'arb falsafasining qo'llagan uslublari ...

- A. Irratsionalizm, ruhiy tahlil, lingvistik tahlil, germenevtika, sinergetika.
- B. Ratsionalizm, induksiya, deduksiya.
- C. Kuzatuv, solishtirish, analiz, sintez.
- D. Qiyosiy tahlil.

49. XX asr ikkinchi yarmida rivojlangan oqimlar?

- A. Neotomizm, ekzistensializm, germenevtika, strukturalizm, modernizm, poststrukturalizm, lingvistik tahlil, futurizm, falsafiy antropologiya, postmodernizm, pragmatizm, neofreydizm.
- B. Ekzistensializm, neomarksizm, freydizm, strukturalizm.
- C. Diniy antropologiya, realizm, nominalizm, gumanizm.
- D. Neomarksizm, freydizm.

50. Eng yangi davr G'arbiy Yevropa falsafasi qaysi asrlarni o'z ichiga oladi?

- A. XIX asr oxiri XX asr.
- B. XVIII – XIX – XX – XXI asrlar.
- C. XX – XXI asrlar.
- D. XIX – XX asrlar.

51. Gabriel Marsel fikricha ma'naviy begonalikni nima orqali hal qilish mumkin?

- A. Diniy e'tiqod.
- B. Nigilizm.
- C. Ateizm.
- D. Axloqiy normalar.

52. Germaniyada ekzistensializmga kim asos soldi?

- A. Martin Xaydegger.
- B. German Gesse.
- C. German Fridrix Vilgelm Gegel.
- D. Bertran Rassel.

53. Alber Kamyuning falsafiy qarashlari qaysi asarlarda o'z aksini topgan?

- A. "O'zga", "Sizif haqida afsona", "Vabo", "Isyonkor inson".
- B. "Buzilish".
- C. "Isyonkor inson".
- D. "Amerika madaniyati", "Falak gardishi".

54. Jan Pol Sartr fikricha, inson ichki erkinligi qanday vaziyatda yuzaga chiqadi?

- A. Hayot va o'lim o'rtasida tanlash holatidagi chegaraviy vaziyatda.
- B. Iztirobda.
- C. Hurramlilikda.
- D. Jahl chiqqanda.

55. “Ekzistensiya” so‘zining mazmuni qaysi bandda to‘g‘ri ko‘rsatilgan?

- A. Inson botiniy olami, mohiyat, mavjudlik.
- B. Mohiyat.
- C. Mavjudlik.
- D. Inson botiniy olami.

56. Fridrix Nitshe falsafasida “hayot” qanday talqin qilinadi?

- A. Hayotiy oqim sifatida.
- B. Yashovchanlik sifatida.
- C. Tiriklik sifatida.
- D. Biologik jarayon sifatida.

57. Artur Shopengauer fikriga ko‘ra, iroda nima?

- A. Ongsiz ruhiy kuch-qudrat, olam va odamning energetik maydoni.
- B. Olam ibtidosi.
- C. Aql harakatini to‘xtatuvchi to‘siq.
- D. Hayotga ega bo‘lishga intiltiruvchi kuch.

58. Anri Bergson fikricha, “hayot” nima?

- A. Ijodiy jarayon, davomiylik.
- B. Biologik organizmlarning tirikligi.
- C. Energiyalar harakati.
- D. Jon faoliyati.

59. Osvald Shpengler sivilizatsiyani qanday ta‘riflaydi?

- A. Madaniyatning o‘lishi.
- B. Aql hukmronligi.
- C. Texnik taraqqiyot.
- D. Madaniy sikl.

60. Seren Kyerkegor fikriga ko‘ra, inson ruhiy rivojlanish davrlarini qanday obrazlar bilan qiyoslaydi?

- A. Don Juan (estetik davr), Suqrot (axloqiy davr), Iso (diniy davr).

- B. Tuya, sher, go'dak.
- C. Maymun, inson, a'lo odam.
- D. "U", "Men", "Oliy men".

61. Pragmatizm falsafasining shiori?

- A. "Hamma ishni ishonch-e'tiqod bilan boshlash!".
- B. "Har narsaga shubha bilan qarash!".
- C. "Manfaat – har narsadan ustun!".
- D. "Faqat foyda, daromad keltiradigan ishni bajarish!".

62. "Har qanday madaniyat asosida xoh u asotir, afsona, an'ana, urf-odat bo'lsin barchasining zamirida anglanmaganlik yotadi" – degan fikr kimga tegishli?

- A. Klod Levi-Stross.
- B. Devid Yum.
- C. Jorj Berkli.
- D. Anri Bergson.

63. Mishel Fuko fikricha "hujjat" qanday ma'noni anglatadi?

- A. Tovushi noma'lum bo'lgan til.
- B. Hujjatlar majmuyi.
- C. Barcha narsalar yig'indisi.
- D. So'zlar birikmasi.

64. Charlz Sanders Pirs qanday oqim asoschisi hisoblanadi?

- A. Pragmatizm.
- B. Antropologiya.
- C. "Hayot falsafasi".
- D. Ekzistensializm.

65. Uilyam Djems ong faolligini nimaga bag'laydi?

- A. Ong, bilish jarayoni faoliyat, faollik bilan bog'liq, subyektiv omilga harakatchanlik va dinamizm xos.
- B. Aqliy bilimga.

- C. E'tiqodga.
- D. Ruhiyatga.

66. Karl Gustav Yung fikricha, "libido" nimani anglatadi?

- A. Ruhiy energiyani.
- B. O'z-o'zini saqlashni.
- C. Ishqiy ehtirosni.
- D. Xudbinlikni.

67. Zigmund Freyd ongni qanday darajalarga bo'ladi?

- A. I-onglililik; II-ong oldi; III-ongsizlik.
- B. Quyi, yuqori.
- C. Yuksak, o'rtacha, anglangan "Men".
- D. Oliy-Men.

68. Zigmund Freyd ta'limotini davomchisi kim?

- A. Karl Gustav Yung, Akfred Adler, Erix Fromm.
- B. Vilgelm Gegel.
- C. Alber Kamyu.
- D. Fridrix Nitshe.

69. Alfred Adler fikriga ko'ra, insonning ruhiyatining asosida nima yotadi?

- A. Ijtimoiylik.
- B. Biologik negizlar.
- C. Hirsiy intilish.
- D. Libido.

70. Erix Fromm fikriga ko'ra, hozirgi zamonda inson begonalashuvining sababi nimada?

- A. Insonlar o'rtasidagi mehrning yo'qolishi va uning o'rnini moddiy manfaat egallashidir.
- B. Insonlarning boylikka intilishlariga.
- C. E'tiqodni susayishi.
- D. Aqlning hukmronligi.

71. Qaysi faylasuf ta'limotining asosiy tezisi – insonni biologik to'liq bo'lmagan mavjudot sifatida talqin qilishdir?

- A. Arnold Gelen.
- B. Karl Popper.
- C. M.Landman.
- D. E.Rotxaker.

72. Falsafiy antropologiya oqimining g'oyasi qaysi g'oyaga asoslanadi?

- A. "Hayot falsafasi".
- B. Postpozitivizm.
- C. Pozitivizm.
- D. Neokantchilik.

73. Falsafiy antropologiya oqimning asoschilari kim hisoblanadi?

- A. Maks Sheler, Gelmud Plessner.
- B. K.Popper, K.Yaspers.
- C. Freyd, A.Gelen, M. Landman.
- D. Marks, E.Rotxaker, M.Landman.

74. Gelenning qaysi falsafiy karashlarini M.Landman tanqid qiladi?

- A. A.Gelen ko'proq insonning biologik–instinkt tomoniga ahamiyat berganligi uchun.
- B. A.Gelen ko'proq insonning madaniy rivojiga ahamiyat berganligi uchun.
- C. A.Gelen ko'proq insonning ruhiy holatiga ahamiyat berganligi uchun.
- D. A.Gelen ko'proq insonning irratsional bilish qobiliyatiga alohida ahamiyat berganligi uchun.

75. O'z falsafiy antropologiyasini M.Landman qanday ataydi?

- A. Obyektiv ruh antropologiyasi.
- B. Subyektiv ruh antropologiyasi.

- C. Intuitiv antropologiya.
- D. Biologik-intuitiv antropologiya.

76. Insonning biologik evolyutsiya mahsuli sifatidagi talqin etuvchi falsafiy ta'limot bu - ...?

- A. Evolyutsion epistemologiya.
- B. Fenomenologiya.
- C. Strukturalizm.
- D. Germenevtika.

77. Insonning alohida borliq manbai sifatida kelib chiqishi, tadrijiy rivojlanishi va mavjudligining o'ziga xos xususiyatlariga doir falsafiy qarashlarni aks ettiruvchi soha?

- A. Falsafiy antropologiya.
- B. Teologiya.
- C. Praksiologiya.
- D. Biositsiologiya.

78. Antroposotsiogenez nima?

- A. Inson va kishilik jamiyatining shakllanishi haqidagi ta'limot.
- B. Inson va hayvonlarni o'rganuvchi ta'limot.
- C. Hayvon va o'simliklar bilan shug'ullanuvchi ta'limot.
- D. O'simliklar haqidagi ta'limot.

79. Inson uni qurshagan boshqa odamlar tomonidan qanday idrok etilishi, tavsiflanishi va baholanishini aks ettiruvchi ijtimoiy hodisa bu- ...?

- A. Shaxs.
- B. Harakat.
- C. Ong.
- D. Ongsizlik.

80. Inson borlig'i bu -

- A. Insonning narsalar olamidagi borlig'i va odamning o'ziga xos bo'lgan insoniy borlig'i.

- B. Individuallashtirilgan va obyektivlashtirilgan ma'naviy borliq.
- C. Ayrim odamning tarixiy jarayondagi borlig'i va jamiyat borlig'i.
- D. Koinot borlig'i.

81. Insonning ong, jon, ruhiyat, instinktlar, nuqsonlar, fazilatlar kabi muhim xususiyatlarini tahlil etib, uni "ichdan" tushunish, anglab yetishni nazarda tutadigan falsafiy qarash?

- A. Introvertiv.
- B. Ekstravertiv.
- C. Sotsiologizatorlik.
- D. Biologizatorlik.

82. Insonning ongli faoliyati, inson tafakkuri, ijtimoiy guruhlarining faoliyati, o'zaro munosabatlari, jamiyat miqyosidagi ijtimoiy fikrlar harakatning qanday turiga kiradi?

- A. Ijtimoiy harakat.
- B. Biologik harakat.
- C. Ijtimoiy va biologik harakat.
- D. Ruhiy borliq.

83. Hozirgi zamon falsafasining qaysi oqimlarida ong muammosiga nisbatan yangicha yondashuvlar mavjud?

- A. Ratsionalizm.
- B. Irratsionalizm.
- C. Sinergetikada.
- D. Empirizm.

84. Ongsizlik bu - ...

- A. Inson yeydigan oziq-ovqat mahsulotlarining kimyoviy tarkibi bilan bog'langan.
- B. Inson uni qurshagan boshqa odamlar tomonidan qanday idrok etilishi, tavsiflanishi va baholanishini aks ettiruvchi ijtimoiy hodisa.

- C. Jonning bir qismi.
- D. Ongning mazkur lahzada ong bilan boshqarishga qodir bo'lmagan parchasi.

85. Ong va ong osti hodisalarni ilk bor mufassal o'rgangan faylasuf kim?

- A. Zigmund Freyd.
- B. Karl Yung.
- C. Devid Yum.
- D. Erix Fromm.

86. Ijtimoiy o'limga to'g'ri ta'rif berilgan qatorni aniqlang?

- A. Inson odamlardan o'zini olib qochib, jamiyatdan uzoqlashishi.
- B. Inson hayot tugagani va o'limning muqarrar ekanligini va o'z hayoti davomida hech narsaga erisha olmagan.
- C. Bosh miya faoliyati butunlay to'xtaydi, organizmning turli funksiyalarini boshqarish barham topishi.
- D. Insonning uni tirik organizm sifatida tavsiflovchi barcha funksiyalari uzil-kesil to'xtashi.

87. Falsafada o'limning qanday turlari farqlanadi?

- A. Ijtimoiy, ruhiy, fiziologik va miya o'lishi.
- B. Fiziologik va ruhiy o'lish.
- C. Ijtimoiy va miya o'lishi.
- D. Ruhiy, fiziologik va ijtimoiy o'lish.

88. Qaysi faylasuf ongni ilmiy vositalar bilan bilish mumkin emas, uni rasmlar va metaforalar yordamida tavsiflash bilangina bilish mumkin, deya fikr bildirgan?

- A. Erix Fromm.
- B. Vilgelm Gegel.
- C. Devid Yum.
- D. Karl Yung.

89. Miqdoriy ifodalash, sezish yoki kuzatish mumkin bo'lmagan, massasi ham, energiyasi ham yo'q, moddiy obyektlar kabi muayyan shakl-shamoyilga ham ega bo'lmagan falsafiy kategoriya, bu – ...

- A. Ong.
- B. Sezgi.
- C. Harakat.
- D. Mohiyat.

90. Inson mohiyatini tahlil qilish go'yoki "sirtidan" amalga oshiriladigan, buning natijasida diqqat markazidan uning ijtimoiy va tabiiy mohiyati o'rin oladigan falsafiy qarashni aniqlang?

- A. Ekstravertiv.
- B. Introvertiv.
- C. Kontrreduksiya.
- D. Sistemali yondashuv.

91. Ijodiy faoliyat hamda ta'lim metodlarini o'rganish haqidagi fan qanday nomlanadi?

- A. Evristika.
- B. Sinergetika.
- C. Kibernetika.
- D. Ginoseologiya.

92. Salbiy emotsiyalarga nimalar kiradi?

- A. Nafrat, qo'rquv, hayiqish, qayg'u.
- B. Lazzatlanish, quvonch, hayrat, muhabbat.
- C. Nafrat, quvonch, hayiqish.
- D. Lazzatlanish, qo'rquv, qayg'u.

93. "... – insonning butun bilish jarayoni sezgilardan boshlab ilmiy mavhumliklarga qadar ijtimoiy amaliy faoliyat sifatida rivojlanuvchi, uning ehtiyojlari va muvaffaqiyatlari bilan belgilanishi va yo'lga solinishini anglatadi". Ushbu qoida qaysi falsafiy tushunchaga tegishli?

- A. Amaliyot.
- B. Mulohaza.
- C. Tasavvur.
- D. Tafakkur.

94. Ijobiy emotsiyalarga nimalar kiradi?

- A. Lazzatlanish, quvonch, hayrat, muhabbat.
- B. Nafrat, quvonch, hayiqish.
- C. Lazzatlanish, qo'rquv, qayg'u.
- D. Muhabbat, sevgi, libido.

95. Erix Fromm muhabbatning insoniy munosabatlar sifatida necha turga ajratadi?

- A. 6 turga.
- B. 2 turga.
- S. 14 turga.
- D. Turlarga ajratmaydi.

96. Amaliyot mazmuni va shakllariga ko'ra qanday tasniflanadi?

- A. Moddiy ne'matlar yaratish, ijtimoiy-siyosiy faoliyat, ilmiy-amaliy faoliyat.
- B. Ma'naviy, ma'rifiy, siyosiy.
- C. Iqtisodiy, madaniy, tarixiy.
- D. Kundalik, noilmiy, tabiiy.

97. "Ijtimoiy amaliyot ehtiyojlarini doim bilish ...", jumlaning davom ettiring.

- A. Rivojlantirishning negizi va (amal qiluvchi) sifatida amal qiladi.
- B. Keng auditoriya ijtimoiy fikrini chalg'itadi.
- C. Falsafa va gnesologiyani noto'g'ri yo'ldan rivojlantiradi.
- D. Falsafa fanidan to'ntarish yasaydi.

98. Ijtimoiy amaliyot qanday qulayliklar tug'diradi?

- A. Yer maydonlarini o'lchami, hisob-kitoblarni o'rganish.

- B. Vaqtni hisoblash, matematik bilimlarni o'rgatadi.
- C. Madaniy-ma'rifiy hamda ijtimoiy siyosiy bilimlarni rivojlanishiga.
- D. Ma'naviy-tarixiy bilimlarni rivojlanishiga.

99. Amaliyot turlari qaysi javobda to'g'ri ko'rsatilgan?

- A. Til, madaniyat, moddiyat.
- B. Iqtisod, siyosat.
- C. Tarix, san'at, din.
- D. Hech narsa.

100. Haqiqatning aniqlashning eng sinalgan usuli nimadan iborat?

- A. Amaliyotda tasdiqlanishi.
- B. Insonga baxt keltirishi.
- C. Aqlga monand bo'lishi.
- D. Voqelini aks ettirishi.

GLOSSARIY

Atamaning rus tilida nomlanishi	Atamaning ingliz tilida nomlanishi	Atamaning o'zbek tilida nomlanishi	Atamaning ma'nosi
The doctrine of the eternal return	Учение о вечном возвращении	Abadiy qaytish ta'limoti	Bu g'oyaning mohiyati shundan iboratki, ilohiy xususiyatga ega bo'lgan abadiy barhayot inson ruhi yerga tushib inson tanasi orqali namoyon bo'ladi, aynan zaminda ruh bilan tana qo'shiladi. Shu holda tana tabiiy holda o'z ruhiy taraqqiyot yo'lini bosib o'tishi zarur.
Absurd	Абсурд	Absurd	Kamyu "Sizif haqida afsona" nomli falsafiy risolasida ma'nosizlik (absurd) falsafasini oldinga surdi.
Agnosticism	Агностицизм	Agnostitsizm	Bilishni inkor qiluvchi ta'limot.
Antinomiya	Антиномия	Antinomiya	Isbotlash ham inkor etish ham mumkin bo'lgan haqiqatlar yoki qoidalar.
Apeyron	Апейрон	Apeyron	Anaksimenes ta'limotida: olamning umumiy moddiy asosini tashkil etuvchi nomuayyan mayda zarrachalar.
Aporiya	Апория	Aporiya	Aynan bir narsaga nisbatan aytilgan qarama-qarshi xulosalarning "tengligi"ni, ya'ni chinligini isbotlovchi dalil.
Apologetika	Апологетика	Apologetika	So'zning lug'aviy ma'nosi himoya qilmoq demakdir, ya'ni xristian dini aqidalarini turli hujumlardan himoya qilishdir.
Aprior	Априор	Aprior	Tajribagacha bo'lgan bilim.
Aposterior	Апостериор	Aposterior	Tajribadan keyingi bilim.

Arxetip	Архетип	Arxetip	Yungcha "arxetip"lar inson holatining shakliiy timsollaridir yoki majoziy andozalaridir.
Association	Ассоциация	Assotsiatsiya	Bilishdagi munosabat asoslari.
Rational ethics	Рациональная этика	Axloqiy ratsionalizm	Bilimlar inson axloqiy faoliyatini yaxshilikka qaratish orqali namoyon bo'ladi.
"Superman"	"Сверх человек"	"A'lo odam"	Zamining mazmuni, mukammal kuchli irodaga ega bo'lgan inson.
Biological anthropology	Биологическая антропология	Biologik antropologiya	Insonni biologik mavjudot sifatidagi jihatlari bo'rttirib o'rganuvchi ta'limot.
The primary quality	Первичные качества	Birlamchi sifatlar	Narsalarning mohiyatliy belgilari.
Alienation	Отчуждение	Begonalashish	O'zgaga aylangan inson, har bir narsaga begona bo'lgan inson, "Begona" asarining bosh qahramoni Merso faqat o'zi uchun yashaydi, uning qalbida odamlarga bo'lgan mehr alangasi so'ngan.
Primary source	Первоисточник	Boshlang'ich ibtido	Substansiya, birinchi ibtido, asos, negiz degan ma'nolarni anglatadi.
Hedonizm	Гедонизм	Gedonizm	Lazzatlanish, huzurlanish.
Hylozoism	Гилозоизм	Gilozoizm	Hamma mavjud narsalarni ruhga, jonga ega deb hisoblash.
Geocentricism	Геоцентризм	Geotsentrizm	Yer – Olamning markazi, degan ta'limot.
Homomerics	Гомомерии	Gomomeriya	Anaksagor ta'limotida: dunyoning moddiy asosini tashkil etuvchi mayda zarrachalar -urug'chalar.
Humanism	Гуманизм	Gumanizm	Insonning dunyodagi o'rni, mohiyati va vazifasi, borlig'ining mazmuni va maqsadi haqidagi tushuncha.

Dasiyn	Дасийн	Dasiyn	Xaydegger o'z falsafasiga "dasiyn" tushunchasini kiritadi. Bu tushuncha inson borlig'i ma'nosini anglatadi.
Demiurg	Демиург	Demiurg	Eng oliy iloh, xudo desa ham bo'ladi.
Determinizm	Детерминизм	Determinizm	Zaruriy shartlanganlik tamoyili.
Deduction	Дедукция	Deduksiya	Umumiydan xususiyga borish.
Deism	Деизм	Deizm	Xudo olamni yaratadi, lekin keyingi rivojiga aralashmaydi degan falsafiy ta'limot.
Deductive method	Дедуктив метод	Deduktiv metod	Umumiy bilimdan xususiy bilimga borish usuli. Dekart inson aqliga yuqori baho beradi, natijada ratsionalizmni rivojlantiradi. U Bekonga qarama-qarshi deduktiv metodni ilgari suradi.
Dialektika	Диалектика	Dialektika	Raqib bilan bahs-munozara yurita olish san'ati.
Wisdom	Мудрость	Donolik	Yaxshi fikr, yaxshi so'z, yaxshi amal birligi.
Dualism	Дуализм	Dualizm	Nomoddiy va moddiy substansiya birlamchi asos sifatida mavjud.
Necessity	Необходимость	Zarurat	Olamdagi hamma narsa belgili asosda paydo bo'ladi, obyektiv zaruratdan paydo bo'ladi.
Ideal society	Идеальное общество	Ideal jamiyat	Xususiy mulksizlikka asoslangan xayoliy jamiyat modeli.
Social contract	Общественный договор	Ijtimoiy kelishuv	Jamiyatni shartnoma asosida paydo bo'lganligi haqidagi ta'limot.
Social justice	Социальное справедливость	Ijtimoiy adolat	Jamiyatdagi adolat shakli.
Double truth	Двойная истина	Ikki haqiqat	Dunyoviy va diniy bilimlar bir xil darajaga ega.

Secondary quality	Вторичные качества	Ikkilamchi sifatlar	Narsalarning tashqi sifatiy belgilari.
Early Christianity	Ранная христианства	Ilk xristianlik	Xristianlikning shakllanishi va rivojining dastlabki davrlari.
Induction	Индукция	Induksiya	Xususiyydan umumiyga borish.
Induction method	Индуктивный метод	Induktiv metod	Tajriba orqali olingan materiallarni miyada qayta ishlash usulidir.
The human being	Человеческое бытие	Inson borlig'i	Inson borlig'ini "ekzistensiya" deb atadilar.
Man-mechanism	Человек-механизм	Inson-mexanizm	Inson mexanika qoidalariga bo'ysinuvchi mavjudot.
Human Philosophy	Философия человека	Inson falsafasi	Inson ma'naviy hayotining ichki qonuniyatlarini, hayot mazmuni, inson va uning mohiyati, yashashning ma'nosi, inson ruhiyatining tahlili, falsafiy tafakkurning o'ziga xosligi, falsafada yangi uslub, inson faoliyatini ijobiy tomonga yo'naltiruvchi ta'limot.
Ionian Philosophy	Ионийская философия	Ioniya falsafasi	Ioniya tumanida yuzaga kelgan barcha falsafiy ta'limotlarni ioniya falsafasi deb atashgan.
Irrationalism	Иррационализм	Irratsionallik	Obyektiv dunyoning umumiy qonunlaridan "dalillarni", "hayotni", subyekt ongining hodisalarini tahlil qilishga o'tdilar.
Nothingness	Небытие	Yo'qlik	Borliqning muqobili, ya'ni mavjud bo'lmalik.
Categories	Категории	Kategoriyalar	Eng umumiy tushunchalar, mantiq tushunchalari.
Categorical imperative	Категорический императив	Kategorik imperativ	Kant axloqshunosligidagi "burch haqidagi" ta'limot.

Libido	Либи́до	Libido	Inson tugʻilgandan boshlab, butun hayoti davomida uning barcha hapakatlarining sabablarini Freyd ong ostida yotgan, anglanmagan xirsiy hissiyotlar, yaʼni “libido” orqali tushuntirdi.
Logos	Лого́с	Logos	Geraklit falsafasida: qonun, moddiy dunyo qonuni.
Mayevtika, ironiya	Маевтика, ирония	Mayevtika, ironiya	Suhbat olib borish usullari.
Marburg school	Марбургская школа	Margburg maktabi	Neokantchilikning Margburg maktabi.
Mathematical science	Математическое естествознание	Matematik tabiiyotshunoslik	Cheksiz bilish jarayonida va borliqni yaratilishida Kogenning ideali-bu matematik bilishdir. Yangi tabiiyotshunoslik – bu matematik tabiiyotshunoslikdir.
Matter	Материя	Materiya	Moddiy asos.
Miletus school	Милетская школа	Milet maktabi	Miloddan avvalgi VII asr oxiri – VI asr boshlarida vujudga kelgan, ularning vakillarini ioniyalik faylasuflar ham deb atashgan.
Mifology	Мифология	Mifologiya	Afsonalar va asotirlar haqidagi taʼlimot. Qadimda falsafani manbasi, material vazifasini oʻtagan.
Metafizika	Метафизика	Metafizika	Tabiatdan oldin, birinchi falsafa maʼnosida ham qoʻllaniladi.
Method	Метод	Metod	Usul haqidagi taʼlimot.
Love and hate	Любовь и ненависть	Muhabbat va yovuzlik	Empedokl taʼlimotida barcha unsurlarni harakatga keltiruvchi kuchlar. Unsurlarni birlashtiruvchi kuchni u muhabbat desa, ularni bir-biridan ajratuvchi kuchni yovuzlik, nafrat kuchi, deb biladi.

Modus	Модусы	Moduslar	Narsalarning sifatlari.
Monada	Монадо	Monada	Birlamchi asoslar, ruhiy substansiyalar.
The world of things	Мир вещей	Narsalar dunyosi	O'tkinchi, yo'q bo'luvchi, o'zgaruvchan dunyo.
Relativity	Относительность	Nisbiylik	Hamma narsa o'zgaruvchan, oquvchan xususiyatga ega, sukunat esa vaqtinchalik, nisbiydir.
Neoplatonity	Неоплатонизм	Neoplatonizm	Yangi aflostunchilik, ellin davrida rivojlangan oqim.
Neokantianity	Неокантианство	Neokantchilik	Kantning ta'limotini va uning tarafdorlari fikrini qayta tiklash orqaligina mumkindir. Bu oqim mavhum "ong" kategoriyasi ustida ishlagan.
Physiological direction of Neokantianity	Физиологическое направление неокантианства	Neokantchilikning fiziologik yo'nalishi	Asosan hissiyotning tashqi fiziologiyasi haqidagi ta'limotlarning rivoji orqali bo'ladi.
Non-classical Philosophy	Неклассическая философия	Noklassik falsafa	XIX asrning o'rtalaridan boshlab noan'anaviy (noklassik) yo'nalishdagi bir qancha falsafiy oqimlar.
Nominalism	Номинализм	Nominalizm	Lotincha so'zdan olingan bo'lib, "nomina" – nom degan ma'noni bildiradi. Nom, ism narsalardan keyin paydo bo'ladi degan ta'limot.
Nous	Нойс	Nous	Anaksagor ta'limotida: harakatlantiruvchi kuch (aql) o'z harakatini koinotning borgan sari katta qismlariga ta'sirini ko'rsataveradi.
Fire	Огонь	Olov	Geraklit ta'limotida: olamning asosi, hamma tabiiy narsalarning negizi.
Fire, air, water, earth	Огонь, воздух, вода, земля	Olov, havo, suv va yer	Qadimgi falsafiy ta'limotlarda moddiy olamning asosini, negizini tashkil etuvchi to'rt element.

Consciousness	Сознательность	Onglilik	Onglilik bu hodisalarning yuzaki qismidir. Bizning butun tashqi, ichki taassurotlarimiz, hissiyotlarimiz ongimiz tomonidan anglanadi. Ular ichki ruhiy holatlar bilan bog'liqdir.
These consciousness	Данные сознания	Ogning dastlabki ma'lumotlari	“Ong” kategoriyasi dunyoni tushunishni birinchi shartidir, va har qanday fan obyektining asosida yotadi.
Unconsciousness	Бессознательное	Ongsizlik	Freydning fikricha, ongdan siqib chiqarilgan hamma narsa ongsizlikdir, lekin ongsizlik siqib chiqarilgan hodisalar bilan aynan bir narsa emas.
Panteizm	Пантеизм	Panteizm	Xudo har yerda mavjud degan ta'limot.
Patristika	Патристика	Patristika	Lug'aviy ma'nosi “ota”ni anglatadi, bu so'z ko'pincha hurmat ma'nosida g'arbiy yepiskoplarga berilgan.
Pythagorean union	Пифогорейский союз	Pifagorchilar ittifoqi	Pifagorning shogirdlari va uning ta'limotini davom ettirgan faylasuflar. Musiqa, arxitektura, tasviriy san'at nazariyasini yaratishda ularning tarixiy xizmatlari katta bo'lgan.
Pierce principle	Принцип Пирса	Pirs tamoyili	Tadqiqot jarayonida olim narsalarning obyektiv sifatlarini, xossalarni emas, balki ularning his-tuyg'ularimizga ta'sir qilishi va shularning natijasida paydo bo'lgan olimning subyektiv taassurotlarini o'rganadi. Olim o'zining his-tuyg'ulapi doirasidan chiqib keta olmaydi. Aslida esa bu neokantchilikka qaytish va narsalarni “narsa o'zida” va “narsa biz uchun” ga ajratishdir.

Positivism	Позитивизм	Pozitivizm	Gʻarb falsafasida juda keng tarqalgan yoʻnalish. XIX asrning 30-yillarida fransuz faylasufi Ogyust Kont tomonidan asos solingan.
Positivity	Позитивность	Pozitivlik	Birinchidan, yolgʻonchilikka qarshi haqqoniylik; ikkinchidan, keraksizlikka qarshi foydali, uchinchidan, shubhaga qarshi ishonchlilik; toʻrtinchidan, noaniqlikka, mavhumlikka qarshi aniqlik; beshinchidan, salbiylikka qarshi ijobiylik va nihoyat oltinchidan, buzgʻunchilikka qarshi bunyodkorlik maʼnolarida ishlatiladi.
Pragmatizm	Прагматизм	Pragmatizm	XX asr boshlarida AQSHda vujudga kelgan taʼlimot.
Pragma	Прагма	Pragma	“ P r a g m a t i z m ” tushunchasining etimologik kelib chiqishi yunoncha “pragma” soʻzidan olinib, ish, harakat maʼnolarini anglatadi. Falsafa tarixida bu termini ilk bor I. Kant oʻzining “Cof aqlning tanqidi” asarida “pragmatik eʼtiqod” sifatida ishlatgan.
Progress	Прогресс	Progress	Taraqqiyot haqidagi taʼlimot.
Ratsionalizm	Рационализм	Ratsionalizm	Bilishda aqlni rolini oshirib koʻrsatuvchi taʼlimot.
Rationality	Рациональность	Ratsionallik	Kantdan Gegelgacha boʻlgan yoʻl – bu insonning tanqidiy baholovchilik qobiliyati sifatida tushnilgan oliy aqlning gegelcha “ilohiy” aql aqidasi oʻrin boʻshatib berishi yoʻlidir.

Realizm	Реализм	Realizm	Lotincha soʻzdan olingan boʻlib, “realis” – real mavjud degan maʼnoni bildiradi. Gʻoyalarni narsalardan oldin real holatda mavjud degan taʼlimot.
Regress	Регресс	Regress	Orqaga ketish.
Renessans	Ренессанс	Renessans	Uygʻonish davri.
Psychoanalysis	Психоанализ	Ruhiyat tahlili	Bu taʼlimot XIX-XX asarlarda vujudga keldi. Uning asoschisi avstriyalik vrach-nevropatolog Zigmund Freyd boʻldi. U asabiy kasallarni davolashning yangi uslubini taklif qiladi, natijada bu uslub ruhiyat tahlili deb nomlanadi.
Psychic energy	Психическая энергия	Ruhiy energiya	Ruhiy energiya tashkil etadi. Bu energiyadan butun borliq – yulduzlar, sayyoralar, oʻsimliklar, hayvonot va insonlar yaratilganidir.
Sensationalism	Сенсуализм	Sensualizm	Bilishda sezgilarni rolini, ahamiyatini boʻrttirib koʻrsatuvchi taʼlimot.
Skepticism	Скептицизм	Skeptitsizm	Yunoncha soʻzdan olingan boʻlib, koʻrib chiqayapman, tadqiq qilyapman, mulohaza yurityapman, shubhalanyapman degan maʼnolarni bildiradi. Bu oqimning koʻzga koʻringan vakillari – Pirron, Agripp, Ensidem, Sekst Empirik.
Elemental dialectic	Стихийная диалектика	Sodda dialektika	Geraklit taʼlimoti misolida: hamma narsa harakatda, olam toʻxtovsiz oʻzgarishlardan iborat. Harakat moddiy olam doirasida asosan qarama-qarshiliklarning birligi va kurashidan iborat.

Natural materialists	Стихийные материалисты	Sodda materializm	loniyalik mutafakkirlar rang-barang dunyo hodisalarining birligini yo suvda, yo apeyronda, yo havoda deb tushuntirishga intilganlar.
Sophists	Софисты	Sofistlar	Donolik o'qituvchilari sifatida faoliyat ko'rsatishdi. (Sofiyadonolik demakdir).
Stixiya	СТИХИЯ	Stixiya	Tabiatning ongsiz harakati.
Stoicism	СТОИЦИЗМ	Stoitizm	Miloddan avvalgi IV asr oxirida Yunonistonda stoiklar ta'limoti shakllana boshlandi. U ellinistik davrda hamda keyingi Rim davrida keng tarqalgan falsafiy oqimlardan biriga aylangan edi. Ularning fikricha, falsafaning asosiy qismini mantiq tashkil qiladi.
Subjectivism	СубЪЕКТИВИЗМ	Subyektivizm	Bilishda inson ongini, xislarini o'rnini ko'tarib ko'rsatuvchi ta'limot.
Number	Число	Son	Pifagorta'limotida: dunyoning asosi, ular ilohiy qudratga ega. Matematika – matematik tushunchalar o'zgarmas bo'lgani holda, narsalar yo'q bo'lib ketaveradi.
Substansiya	Субстанция	Substansiya	Olamning asosi, negizi, yagonalikdan hamma narsa kelib chiqadi.
Sxolastika	Схоластика	Sxolastika	So'zning lug'aviy ma'nosi "maktab", "o'qiydigan joy" kabilarni anglatadi. Sxolastlar deb, Buyuk Karl saroyidagi, saroy maktablaridagi o'qituvchilarni hamda dini o'qitishda falsafadan foydalangan o'rta asr ilohiyotchilarini ataganlar.
Impression	Впечатление	Taassurot	David Yum falsafasidagi asosiy tushunchalardan biri.
Law of nature	Естественные право	Tabiiy huquq	Insonni tug'ilgandan yashashga bo'lgan huquqlari.

Natural equality	Естественное равенство	Tabiiy tenglik	Insomni tugʻilgandan hamma insonlar teng degan taʼlimot.
Tanatos	Танатос	Tanatos	Keyinchalik Freyd oʻz ijodiga yangi tushuncha “Tanatos” (Azroil – buzgʻinchi, oʻlim xudosi)ni kiritdi. Bu uning taqiqlangan hirsiiy hissiyotlarni chegaralashga olib keldi.
Representation	Представление	Tasavvur	Jorj Berklining bilish nazariyasidagi asosiy tushuncha.
Transcendentalism	Трансцендентальная философия	Transsendental falsafa	Nemis faylasufi I.Kantning falsafasi.
“It”	“Оно”	“U”	Tushunchasiga esa onglilikni tashkil etuvchi ongsizlik kiradi.
Renaissance	Эпоха возрождения	Uygʻonish davri	Yangi davr arafasida oʻziga xos qadriyatlarga ega boʻlgan gʻoyaviy va madaniy rivojlanishni oʻz ichiga olgan tarixiy jarayondir.
Universals	Универсалии	Universaliylar	Umumiy tushunchalar haqidagi taʼlimot.
Utopiya	Утопия	Utopiya	Xayoliy jamiyat haqidagi taʼlimot.
Scientific method	Научный метод	Fan uslubi	Pirsning fikri boʻyicha, ishonch mustahkam kuchli dalilga asoslanishi kerak. Bunday dalil sifatida Pirs fan usulini tahlil qildi. Pirsning fikricha, fan obyektning tahlil qilinishi va taʼriflanishi uchun zarur boʻlgan obyektiv reallikdir.

Positivist science classification	Позитивистическая классификация науки	Fanlarning pozitivistik tasnifi	Kontning tasnifi qo'yidagi uch tamoyilga asoslanadi: soddadan murakkabga qarab harakat qilish; mavhumlikdan aniqlikka qarab harakat qilish; qadimgi davr fanlaridan hozirgi zamon faniga qarab harakat.
Fatalistic determinism	Фаталистический детерминизм	Fatalistik determinizm	Taqdiri-azaldan hamma narsa zarurat asosida sodir bo'ladi, degan ta'limot.
Fenomen	Феномен	Fenomen	Tushunchasi aynan shu hodisaning paydo bo'lishiga sabab bo'lgan mohiyatni ochib beradi va "mohiyat" tushunchasini o'z ichiga qamrab oladi.
Freydizm	Фрейдизм	Freydizm	Inson psixikasining tuzilishi va rivojlanishini o'rganuvchi oqim freydizm deb ataladi.
Remember	Воспоминание	Xotirlash	Haqiqiy dunyodagi hayotini eslash.
The cyclical movement	Циклическое движение	Davriy harakat	Olamda turli davrlar, bosqichlarning navbatma-navbat o'rin almashishi, aylanma harakati.
The form	Форма	Shakl	Borliq ma'nosi, shamoyili, u faoldir. Materiya esa passivdir.
The doctrine of faith and doubt	Учение о сомнение и веры	Shubha-ishonch ta'limoti	Pirs tafakkurni organizmning tashqi muhitga moslashish faoliyati deb tushundi. E'tiqod, Pirsning fikricha, harakat qilishning eng faol usulidir. Bilish jarayonida shubhani yo'qotish va e'tiqodni mustahkamlash Pirsning shubha-ishonch nazariyasining asosiy g'oyasi va tafakkurning asosiy maqsadidir.
Evtyuma	Эвтюма	Evtyuma	Ruhning qulay joylashishi, me'yoriylik.

Ellinizm	Эллинизм	Ellinizm	Bu davr makedoniyalik Iskandar vafotidan keyin miloddan avvalgi 323-yildan boshlanib 30-yillargacha bo'lgan vaqtni o'z ichiga oladi.
Ekzistensializm	Экзистенциализм	Ekzistensializm	Ekzistensializm falsafasi XX asr boshlarida Germaniyada yuzaga keldi.
Ekzistensiya	Экзистенция	Ekzistensiya	Tushunchasi asosiy tushunchalardan biri hisoblanadi. "Ekzistensiya" – "mavjudlik" degan ma'noni anglatadi.
Emanatsiya	Эманация	Emanatsiya	Evrilish, nurlanish.
Epikurizm	Эпикуризм	Epikurizm	Epikur ta'limotini davom ettiruvchilari, shogirdlari, salafllari.
Freedom	Свобода	Erkinlik	Ishchan faoliyatni Sartr erkinlik deb ataydi.
Eros	Эрос	Eros	Yaratuvchanlik kuchi, muhabbat quvvati.
The world of ideas	Мир идей	G'oyalar dunyosi	Haqiqiy, abadiy, o'zgarmas dunyo.
Inanity	Бесмысленность	Hayotning mazmunsizligi	Hayotdan ajralib qolgan insonning hayoti o'z ma'nosini yo'qotadi. Shunday vaziyatda insonning hayoti ma'nosiz degan fikr tug'iladi.
"Philosophy of life"	"Философия жизни"	"Hayot falsafasi"	Hayot mazmuni qadriyatlari to'g'risidagi tasavvurlar yig'indisi bir mukammal tizimga keltirilgan ta'limot.
"Will to Power"	"Воля к власти"	"Hokimiyatga intilish irodasi"	Hokimiyatga intilish g'oyasini Nitsche o'zining "Hokimiyatga bo'lgan iroda" asarida chuqur tahlil qilib beradi.
"Being for itself"	"Бытие для себя"	"O'zi uchun borliq"	"O'zi uchun borliq" tushunchasi inson ichki olami mohiyatini ochib beradi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO'YXATI
Normativ-huquqiy hujjatlar va metodologik ahamiyatga
molik nashrlar

1. Mirziyoyev Sh. Buyuk kelajagimizni mard va olijanob xalqimiz bilan birga quramiz. Toshkent: O'zbekiston, 2017. – 485 b.
2. Mirziyoyev Sh. Tanqidiy tahlil, qat'iy tartib-intizom va shaxsiy javobgarlik – har bir rahbar faoliyatining kundalik qoidasi bo'lishi kerak. Toshkent: O'zbekiston, 2017. – 104 b.
3. Mirziyoyev Sh. Milliy taraqqiyot yo'limizni qat'iyat bilan davom ettirib, yangi bosqichga ko'taramiz. Toshkent: O'zbekiston, 2017. – 596 b.
4. Mirziyoyev Sh. Xalqimizning roziligi bizning faoliyatimizga berilgan eng oliy bahodir. Toshkent: O'zbekiston, 2018. – 512 b.
5. Mirziyoyev Sh. Yangi O'zbekiston strategiyasi. Toshkent: O'zbekiston, 2021. – 464 b.

Ilmiy manbalar:
O'zbek tilida

1. Ruzmatova G., Karimov R., Rahimdjanovalar D., Bekbayev R. Sharq va G'arb falsafasi tarixi. Darslik. I-jild. – Toshkent: Fan va ta'lim, 2023. – 488 b.
2. Ruzmatova G., Karimov R., Rahimdjanovalar D., Bekbayev R. Sharq va G'arb falsafasi tarixi. Darslik. II-jild. – Toshkent: Fan va ta'lim, 2023. – 560 b.
3. Po'latova D., Ruzmatova G. G'arb falsafasi. Darslik. – Toshkent: Fan va texnologiya, 2018. – 525 b.
4. Pulatova D., Qodirov M., Sulaymonov J. Sharq falsafasi va madaniyati tarixi. 1-qism. O'quv qo'llanma. – Toshkent: Fan va texnologiya, 2018.
5. Sharipov M. Falsafa tarixi (qadimgi sharq va g'arb falsafasi). Darslik. – Toshkent: Universitet, 2017.
6. Жаҳон фалсафаси тарихидан лавҳалар. (Тузувчи ва илмий муҳаррир Қ.Назаров. масъул муҳаррир М.Баратов). – Тошкент: Файласуфлар миллий жамияти, 2004.

7. Йўлдошев С. Антик давр фалсафаси. –Тошкент, 1998.
8. Йўлдошев С. ва бошқалар. Янги ва энг Янги давр Ғарбий Европа фалсафаси (XVII–XX асрлар). –Тошкент: Шарқ, 2002.
9. Йўлдошев С., Усмонов М., Каримов Р. Қадимги ва ўрта аср Ғарбий Европа фалсафаси. –Тошкент: Шарқ, 2003.
10. Камю А. Бегона. – Т., 1999.
11. Сулаймонова Ф. Шарқ ва Ғарб. –Тошкент,1992.
12. Скирбекк Г., Гилье Н. Фалсафа тарихи. –Тошкент: Шарқ,2002.
13. Фалсафа. Қомусий луғат. –Тошкент: Шарқ, 2004.
14. Ғарб фалсафаси. Тузувчи ва мас.муҳаррир: Қ.Назаров –Тошкент: Шарқ, 2004.
15. Шермухамедова Н. Инсон фалсафаси. – Тошкент: Фан, 2012.
16. Чориев А. Инсон фалсафаси. – Тошкент: Фан, 2007.

Rus tilida

17. Антология мировой философии в 4-х томах.Т.1.Ч.1. –М.,1969.
18. Асмус В.Ф. История античной философии. –М.: Мысль,1985.
19. Асмус В.Ф. Античная философия. –М.,1982.
20. Асмус В.Ф. Демокрит. –М.,1960.
21. Аристотель. Сочинения в 4-х томах. –М., 1975-1983.
22. Барулин В.С. Социально-философская антропология. Человек и общественный мир: учеб. пособие для вузов. – М.: Акад. проект: Альма-Матер, 2007.
23. Губин В.Д. Некрасова Е. Н. Философская антропология: учебное пособие. – М.: Унив. кн., 2000.
24. Гуревич П.С. Философская антропология: учеб. пособие для вузов. – М.: NOTA BENE, 2001.
25. Великие философы. – М. 1998.
26. Вольтер Ф. Боги и люди. В 2-х томах. –М.,1961.
27. Гегель Г.В. Энциклопедия философских наук. –М., 1974-1977.

28. Гриненко Г.В. История философии: Учебник. –М.: Высшее образование. 2009.
29. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. –М., 1986.
30. Дарно Антисери и Джованни Реале. Западная философия от истоков до наших дней. –М.,2001.
31. Жеймс У. Прагматизм. –М. -СПб., 1910.
32. Жеймс У. Зависимости веры от воли. –М. -СПб., 1904.
33. Западная философия. Итоги тысячелетия.–Екатеринбург,1997.
34. История философии. –М.:ПРИОР,1997.
35. История философии для студентов вузов. –Ростов на Дону, 1998.
36. Камю А. Избранное. – М., 1969.
37. Камю А. Бунтующий человек. – М. 1990.
38. Кант И. Критика чистого разума. –Ростов на Дону: Феникс, 1998.
39. Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII начало XIX века. –М.: Высшая школа, 1989.
40. Кессиди Ф.Х. Сократ. –М.:Наука,1984.
41. Лосев А.Ф.История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. –М.:Мысль,1984.
42. Лосев А.Ф.История античной эстетики. Поздний эллинизм.–М.,1980.
43. Лурье С.Я. Демокрит. –М.,1970.
44. Монтескье Ш. Избранные произведения. –М.,1959.
45. Марков Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории: Учебное пособие для студ. и аспирантов гум. спец. – СПб.: Лань, 1997.
46. Нахов И.М. Философия киников. –М.,1982.
47. Надточаев А.С. Философия и наука в эпоху античности. –М.,1990.
48. Нерсесянц В.С. Сократ. –М.:Наука,1984.
49. Ницше Ф. Сочинения в 2-х томах.– М., 1990.

50. Петрици И. Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха. – М., 1984.
51. Платон. Сочинения в 3-х томах. – М., 1968-1972.
52. Платон и его эпоха. – М., 1979.
53. Рожанский И. Д. Развитие естествознания и философии в эпоху эллинизма и Римской Империи. – М., 1998.
54. Сартр Ж. П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М., 1989.
55. Сартр Ж. П. Проблемы метода. – М., 1993.
56. Сенека. Нравственные письма к Луцилию. – М., 2006.
57. Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. – М., 1989.
58. Фромм Э. Бегство от свободы. – М., 1990.
59. Фромм Э. Иметь или быть? – М., 1990.
60. Фромм Э. Человек для себя. – Минск, 1992.
61. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Перевод В. В. Библихина // Вопросы философии. 1989. № 9.
62. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М., 1991.
63. Хрестоматия. От Шопенгауэра до Дерриды. – М. 1997.
64. Хрестоматия по философии. – М. Центр, 1998.
65. Чанышев А. Н. Аристотель. – М., 1987.
66. Шаповалов В. Ф. Основы философии. От классики к современности. – М. 1999.
67. Юнг К. Психологические типы. – М., 1998.
68. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991.

Ingliz tilida

69. Copleston F. History of philosophy. Vol.1-9. – New York-London-Toronto-Sydney-Auckland, 2003
70. Russell B. A The History of Western Philosophy. – New York: America book-stratford press, 2010.

Dissertatsiyalar va avtoreferatlar

1. Амриддинова Д. Т. Жадидчилик таълимотида комил инсон концепциясининг фалсафий-ижтимоий моҳияти: фан доктори ...дисс. – Бухоро, 2021. – 250 б.

2. Баҳодирова Ф.Б. Прагматизм фалсафаси ва унинг жамият инновацион ривожланишига таъсири: фалсафа доктори ...дисс. – Бухоро, 2021. – 138 б.

3. Kabulniyazova G.T. Fridrix Nitsshe va Anri Bergsonning “hayot falsafasi”da inson muammosi: fan doktori ...diss. – Toshkent, 2023. – 211 b.

4. Рахимджанова Д.С. Антик давр фалсафасида эркинлик феномени трансформацияси: фалсафа доктори ...дисс. – Тошкент, 2022. – 182 б.

5. Саитмуродов Ж.Б. Гегель ижтимоий фалсафасида тараққиёт концепцияси: фалсафа доктори ...дисс. – Тошкент, 2022. – 163 б.

6. Худойберганов Р.Х. Ўлим ва барҳаётлик тўғрисида илмий ва диний ғояларнинг фалсафий таҳлили: фалсафа доктори ...дисс. автореф. – Тошкент, 2010. – 27 б.

7. Shakirova N. D. “Avesto” va Upanishadlardagi axloqiy qadriyatlar konseptual asoslarining germeneytik-qiyosiy tadqiqi: falsafa doktori ...diss. – Toshkent, – 150 b.

8. Қурбонов У.Э. Етукахлоқий шахснишакллантиришнинг фалсафий омиллари (мишел монтеннинг “тажрибалар” асари асосида): фалсафа доктори ...дисс. – Бухоро, 2022. – 147 б.

9. Ҳамзаев Ш.А. Хожа Аҳмад Яссавийнинг ирфоний-фалсафий қарашлари: фалсафа доктори ...дисс. – Самарқанд, 2022. – 147 б.

Internet resurslari

1. www.bilim.uz
2. www.bilimdon.uz
3. www.gov.uz
4. www.zamin.freenet.uz
5. www.ziyo-uz.land.ru
6. <http://ustoz.freenet.uz>

MUNDARIJA

KIRISH.....	3
1-mavzu. Falsafiy bilim tizimida falsafiy antropologiyaning predmeti va o'рни.....	4
Falsafa tarixida inson muammosi.....	16
2-mavzu. Qadimgi hind va Xitoy falsafasida inson tavsifi.....	16
3-mavzu. Qadimgi Eron va Turon falsafasida inson tasviri	38
4-mavzu. Qadimgi yunon faylasuflarining inson to'g'risidagi qarashlari	59
5-mavzu. Xristian falsafasida inson tavsifi.....	107
6-mavzu. Renessans davri falsafasining antropotsentrik xususiyati.....	131
7-mavzu. Musulmon falsafasida inson tafsiri	155
8-mavzu. Tasavvuf falsafasi va insonning ruhiy-ma'naviy kamoloti	180
9-mavzu. XVII-XVIII asrlar Yevropa falsafasida ma'rifatparvarlik g'oyalarining ifodalanishi	202
10-mavzu. Noklassik falsafa. Inson falsafasi rivojining ziddiyatlari va yo'nalishlari	237
11-mavzu. Irratsionalizm oqimida inson botiniy olami haqidagi ta'limotlar	258
12-mavzu. "Hayot falsafasi"da inson talqini.....	305
13-mavzu. Ratsionalizm da inson haqidagi ta'limotlar	366
14-mavzu. Inson haqidagi ruhiy tahliliy ta'limotlar.....	389
15-mavzu. Inson haqidagi diniy ta'limotlar.....	416

16-mavzu. Falsafiy antropologiya	426
17-mavzu. Insonning yaralishi, tabiati va mohiyati	440
18-mavzu. Inson tabiatida ong va ongsizlik, o'z-o'zini anglash va kommunikatsiya	462
19-mavzu. O'lim inson borlig'ining sinoati sifatida. Hayot mazmuni falsafiy muammo sifatida	492
20-mavzu. Inson borlig'ining hissiy-emotsional mezoni	509
21-mavzu. Insoniy faoliyat motivlari va ijtimoiy yo'naltiruvchi omillari. Shaxs erkinligi masalasi	530
Testlar	550
Glossariy	571
Foydalanilgan adabiyotlar ro'yxati	584

G.Ruzmatova, D.Raximdjanova

**SHARQ VA G'ARB FALSAFASIDAGI
ANTROPOLOGIK MUAMMOLAR**

MUHARRIR: Yu. ISOQOVA

TEXNIK MUHARRIR: O. MUXTOROV

SAHIFALOVCHI DIZAYNER: H. SAFARALIYEV

Nashriyot litsenziyasi



5209

Bosishga ruxsat etildi 24.03.2024.
Bichimi 60x84 1/16. Ofset qog'ozi. Ofset bosma
usulida bosildi. "Times New Roman" garniturasini.
Shartli bosma taboq 37.
Adadi 50 nusxa.

"Tafakkur" nashriyoti
Toshkent viloyati, Toshkent tumani,
Bunyodkor MFY, Ko'l 17-tor ko'cha, 9-uy.
Tel: 71 244-75-88; +998 94 664 40 03.
Email: tafakkurmaktub@mail.ru

Original maket
"Tafakkur" nashriyotida tayyorlandi.
"Tafakkur" nashriyoti bosmaxonasida chop etildi.



ISBN 978-9910-9393-6-5



9 789910 939365