

Л.В. Блинников



ФИЛОСОФТОРДУН
КЫСКАЧА
СӨЗДҮГҮ



«КЫРГЫЗСТАН



СОРОС» ФОНДУ

«Кыргыз Республикасында
гуманитардык билим берүүнү өзгөртүү»
ПРОГРАММАСЫ

Л.В. Блинников

ФИЛОСОФТОРДУН КЫСКАЧА СӨЗДҮГҮ

Жогорку окуу жайларынын
философия факультеттери менен
бөлүмдөрүнүн окутуучулары,
аспиранттары жана студенттери
үчүн окуу куралы



БИШКЕК 1997

ББК 87.3 я 73 Б-69

Бул китеп «Кыргыз Республикасынын гуманитардык билим берүүнү өзгөртүү» программасынын талаптарына ылайык «Кыргызстан — Сорос» фонду тарабынан чыгарылууда.

Программанын спонсору белгилүү америкалык финансист жана философ Жорж Сорос.

Б-69 Блинников Л.В.

Философтордун кыскача сөздүгү / котор. С. Мамбеталиев, — Б.: «Кыргызстан — Сорос» фонду, 1997,— 360 б.

ISBN 5-900162-16-8

Философтордун кыскача сөздүгү ар түрдүү доорлордун кеңири белгилүү философтору жөнүндө жыйнак болуп саналат. Очерктерде тигил же бул философтун кыскача өмүр таржымалы берилет, негизги эмгектери көрсөтүлөт, анын концептуалдуу көз карашынын маңызы жөнүндө кеп козголот. Бул маалымат берүүчү эмгек Байыркы Кытайдан XX кылымга чейинки ар түрдүү мезгилдердин жана жылдардын 120 философун камтыйт.

Философиялык факультеттер менен бөлүмдөрдүн окутуучулары, аспиранттары жама студенттери, окурмандардын кеңири чөйрөсү үчүн арналган.

Б 0301020000 - 97

ББК 87.3 я 73

ISBN 5-900162-16-8

© Л. В. Блинников, 1994

© «Кыргызстан - Сорос» фонду, 1997

Алгы сөз

Ушул сөздүктүн максаты — айрым философтордун көз караштарын баяндоо аркылуу философиянын тарыхын көз алдыга келтирүү болуп саналат. Китепте философиялык ойдун эң көрүнүктүү өкүлдөрүнүн өмүрүнүн жана чыгармачылыгынын негизги этаптары ачылып көрсөтүлөт. Ар түрдүү элдердин жана доорлордун ири ойчулдарынын башкы идеялары менен концепциялары баяндалат. Философторду тандоо да ушуну менен аныкталды. Китептин көлөмүнүн чакандыгы бардык ири ойчулдарды камтууга мүмкүндүк бербеди. Ошондой болсо да бул тандоо кокустуктан болгон жок, бул тандоо тигил же бул философтун философиянын жалпы тарыхында алган орду жана анын көз карашы философиянын башкы багыттарынын негизги идеяларын канчалык чагылдыра ала тургандыгы менен аныкталды. Жалпы алганда философтордун портреттеринин жыйыны философиянын байыркы доордон биздин күндөргө чейинки бүткүл тарыхын кыска түрдө көрсөтүүгө мүмкүндүк берет.

Сөздүктү философиянын тарыхы катарында окууга болот. Мындай учурда китепти окуп-үйрөнүүнүн төмөнкүдөй варианты сунуш кылынат:

Чыгыш философиясы: Конфуций, Мо-цзы, Лао-цзы.

Байыркы грек философиясы: Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Гераклит Эфесский, Пифагор, Ксенофан, Парменид, Элейлик Зенон, Мелисс, Эмпедокл, Анаксагор, Левкипп, Демокрит, Протагор, Горгий, Сократ, Платон, Аристотель.

Эллинизмдин жана Байыркы Рим философиясы: Эллидалык Пиррон, Эпикур, Тит Лукреций Кар, Китиондук Зенон, Панеций, Посидоний, Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий, Цицерон, Филон Александрийский, Плотин, Порфирий, Ямвлих, Прокл.

Орто кылым философиясы: Августин Аврелий, Боэций, Иоанн Скот Эриугена, Ансельм Кентерберийский, Росцелин, Абеляр, Аль-Кинди, Аль-Фараби, Авиценна, Аверроэс, Маймонид, Фома Аквинский, Дунс Скот, Оккам.

Ренессанс философиясы: Марсилио Фичино, Пико делла Мирандолла, Николай Кузанский, Никколо Макиавелли.

XVII—XVIII кылымдардагы Европалык философия: Френсис Бэкон, Томас Гоббс, Рене Декарт, Мальбранш, Пьер Гассенди, Спиноза, Жон Локк, Лейбниц, Беркли, Юм, Жон Рид.

Агартуу философиясы: Шефтсбери, Хатчесон, Мандевиль, Монтескье, Вольтер, Руссо, Кондильяк.

XVIII кылымдагы француз материализми: Ламстри, Гольбах, Дидро, Гельвеций.

XVIII—XIX кылымдардагы немец философиясы: Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Фейербах.

XIX кылымдагы Европалык философия: Маркс, Шопенгауэр, Кьеркегор, Ницше, Конт, Милль.

Неокантчылык: Когеп, Наторп, Виндельбанд, Риккерт.

Эмпириокритицизм: Авенариус, Мах.

Прагматизм: Ппрс, Жемс, Дьюи.

Орус философиясы: Киреевский, Хомяков, Чаадаев, Герцен, Чернышевский, Лавров, Соловьев, Флоренский, Булгаков, Бердяев, Лосский, Франк, Карсавин, Ильин.

Логикалык позитивизм: Карнап.

XX кылымдын философиясы: Бергсон, Витгенштенн, Гуссерль, Хайдеггер, Ясперс, Сартр, Гадамер, Плеснер, Ротхакер.

Бул сөздүк философияга, анын тарыхына жана адамзаттын интеллектуалдык ойлорунун жетишкендиктерине кызыккандардын бардыгынын көңүлүн бурат.

Абеляр

Пьер Абеляр (1079—1142) — орто кылым философиясынын гүлдөп турган мезгилинин эң көрүнүктүү өкүлү. Абеляр философиянын тарыхында көз караштары боюнча гана белгилүү болбостон, өзүнүн өмүрү менен да белгилүү, бул жөнүндө анын

«Менин бактысыздыгымдын тарыхы» деген автобиографиялык чыгармасында баяндалат: Ал жаш чагынан тартып эле өзүнүн билимге болгон кызыгуусун сезип, өз туугандарынын пайдасына мурастан баш тартат. Ар түрдүү мектептерден билим алат, андан кийин Парижде жашап, дарс окуп, сабак берет. Ал бүткүл Европада чебер диалектик катарында атакка ээ болот. Абелярдын, ошондой эле, өзүнүн таланттуу окуучусу Элоизага болгон сүйүүсү менен да атагы чыгат. Алар үйлөнүшүп, бир уулдуу болушат. Бирок Элоизанын агасы алардын мамилесине кийлигишип, анын көрсөтмөсү боюнча Абеляр мазакталгандан кийин (ал бычылып ташталат) Элоиза монастырга кетет. Абеляр менен анын аялынын ортосундагы мамиле алардын жазышкан каттарынан белгилүү.

Абелярдын негизги чыгармалары: «Бар жана жок», «Өзүңдү өзүң аңдап бил», «Философтун, иудейдин жана христиандын ортосундагы субхат», «Христиан теологиясы» ж.б. Ал Платондун, Аристотелдин, Цицерондун чыгармалары, антик маданиятынын башка да эстеликтери менен тааныштыгы бар кеңири билимдүү адам болгон.

Абелярдын чыгармачылыгындагы башкы проблема-диний ишеним менен акыл-эстин өз ара катышы, бул бүткүл схоластикалык философия үчүн да негизги проблема болгон. Абеляр сокур ишенимге караганда акыл-эске, билимге артыкчылык берген, ошондуктан диний ишеним акыл-эстүү негизге ээ болууга тийиш. Абеляр ар кандай айла-амалдарды ашкерелей ала турган схоластикалык логиканын, диалектиканын кызуу талапкери жана жактоочусу, диалектиканын софистикадан айырмасы мына ушунда. Абелярдын пикири боюнча биз өз билимдерибизди диалектиканын жардамы аркылуу өркүндөтө отуруп, диний ишенимибизде да өркүндөй алабыз. Абеляр диний ишенимди туюп-сезүү аркылуу аңдап билүүгө болбой турган, илимдер аркылуу аңдалып-билине турган жаратылыш көрүнүштөрүнөн тышкары турган нерселер жөнүндөгү «ой жоруу» катарында аныктайт.

«Бар жана жок» деген чыгармасында Абеляр Библиядан жана «чиркөөнүн аталарынын» чыгармаларынан үзүндүлөрдү келтирүү менен алардын көз караштарын талдап, бул айтылгандардын карама-каршылыгын көрсөтөт. Бул талдоонун натыйжасында чиркөөнүн, христиан диний окуусунун кээ бир догматтары жөнүндө күмөндүүлүк пайда болот. Экинчи жагынан, Абеляр христианчылыктын негизги жоболорунан шек санаган эмес, тек гана аларды акыл-эске салып өздөштүрүүгө чакырган. Ыйык китепти түшүнбөгөн адам музыкага түшүнбөй туруп, лирадан сыбызгы үндү угууга аракеттенген эшекке окшош деп жазган ал.

Абелярдын пикири боюнча диалектика-авторитеттердин айткандарын шектенүү менен кароодон, философтордун өз алдынчалыгынан жана теологияга сын көз менен мамиле жасоодон турат.

Абелярдын көз караштары Суассон соборунда (1121) чиркөө тарабынан айыпталып, анын өкүмү боюнча өзүнүн «Кудайдын бирдиктүүлүгү жана үчилтик» деген китебин өзү отко ыргытат (Бул китепте ал бир гана Ата-Кудай бар, ал эми Кудай-уул жана Кудай Ыйык дух бар болгону анын күч кубаттуулугунун көрүнүшү гана деп далилдеген).

«Диалектика» деген чыгармасында Абеляр универсалий боюнча өз көз карашын баяндайт. Ал ашкере реалисттик жана ашкере номиналисттик позицияларды элдештирүүгө аракеттенет. Ашкере номинализмди Абелярдын устаты Росцелин, ал эми ашкере реализмди Абелярдын дагы бир устаты Шамполук Гильом тутушкан. Росцелин айрым жеке нерселер гана бар, ал эми жалпы дегенибиз дегеле жок нерсе, бул бар болгону ошол жеке нерселердин аталышы гана деп эсептеген. Шамполук Гильом болсо мунун тескерисинче, жалпылык нерселерде өзгөрүлбөс маңыз катарында жашайт, ал эми айрым жеке нерселер бирдиктүү жалпы маңызга индивидуалдуу ар түрдүүлүктөрдү гана берип турат дейт.

Абеляр адам өзүнүн туюмдук тааным процессинде тигил же бул маани-маңызга ээ болгон сөздөр аркылуу билдирилүүчү жалпы түшүнүктөрдү иштеп чыгат деп эсептеген. Универсалийлер нерселердин көптөгөн предметтер үчүн жалпы болгон касиеттерин акыл-ойдо абстракциялоо аркылуу сезимдик тажрыйбанын негизинде түзүлөт. Абстракциялоонун бул процессинин натыйжасында адамдын акыл-эсинде гана жашай турган универсалийлер пайда болот. Ашкере номинализм менен ашкере реализмди жеңе ала турган мындай позиция кийинчерээк концептуализм деп аталып калат. Абеляр ошол мезгилде жашап турган билимге карата схоластикалык ой жүгүртүүчүлүккө жана идеалисттик спекуляцияларга каршы чыккан.

«Философтун, иудейдин жана христиандын ортосундагы субхат» деген чыгармасында Абеляр башка динге жол коюу идеясын үгүттөйт. Ал ар бир динде акыйкаттын даны бар, ошондуктан христианчылык бирден бир чыныгы дин деп эсептелбеш керек экендигин далилдейт. Философия гана акыйкатка жете алат: философияны ар кыл ыйык авторитеттерден эркин болгон табигый мыйзам багыттап турат. Адеп-актыкты таанып-билүү табигый мыйзамды жолдоодо турат. Бул табигый мыйзамдан башка да адамдар ар түрдүү көрсөтмөлөрдү жетекчиликке алышат, бирок алар бар болгону бардык адамдар жетекчиликке ала турган табигый мыйзамга-ыйманга зарылчылыгы жок кошумчалар гана. Абелярдын этикалык көз караштары «Өзүңдү өзүң аңдап бил» жана «Философтун, иудейдин жана христиандын ортосундагы субхато деген эки чыгармасында баяндалат. Ал көз караштар анын теологиясына терең багыныңкы болуп турат. Абелярдын этикалык концепциясынын негизги принциби — адамдын өзүнүн жакшы жана ошондой эле күнөөлүү жорук-жосундары үчүн моралдык жактан толук жоопкер экендигин далилдөө. Мындай көз караш — гносеология жагындагы абелярдык позициянын уландысы, адамдын таанып-билүүдөгү субъективдүү ролун баса көрсөтүү болуп саналат. Адамдын иш-аракети анын ниет-максаты менен аныкталат. Өзү менен өзү болгондо бир да кылык-жорук жакшы же жаман болуп саналбайт. Бардыгы ниет-максатка байланыштуу болот. Адамдын ынанымына карама-каршы келген кылык-жорук — күнөөлүү кылык-жорук.

Өзүнүн ушул ынанымына ылайык Абеляр Христосту куугунтуктаган бутпарастар эч кандай күнөөлүү иш жасашкан эмес, анткени бул куугунтуктоо аракети алардын ынанымына карама-каршы келген эмес. Христианчылыктын тарапкерлери болушпаса да, бирок өзүлөрүнүн бийик моралдык принциптерине ылайык аракеттенишкен антик философтору да күнөөлүү эмес болушкан.

Абеляр Христостун күнөөдөн арылтуучу миссиясы жөнүндөгү ырастоодон күмөн санаган, ал миссия анын адамзат тукумунун мойнунан Адам менен Еванын күнөөсүн алып таштагандыгында эмес, бүткүл адамзат жолдоого тийиш болгон бийик моралдын үлгүсү болгонунда эле. Абеляр адамзат Адам менен Евадан күнөө жасоого жөндөмдүүлүктү эмес, ошол күнөөнү моюнга алуу жөндөмдүүлүгүн мураска алган деп эсептеген. Абелярдын пикири боюнча Кудайдын ырайымы адамга жакшылык иштерди ишке ашыруу үчүн эмес, алардын ишке ашырылгандыгы үчүн берилген сыйлык катарында керек. Мына ушулардын баары ошол кезде жайылган диний догматтарга карама-каршы келген жана Санск собору (1140) тарабынан ересь катарында айыпталган.

Августин

Аврелий Августин Блаженный (354—430) орто кылымдын эң ири философу, батыш «чиркөө аталарынын» эң көрүнүктүү өкүлү. Ал орто кылымдагы бүткүл батыш Европалык турмушка өтө күчтүү таасир тийгизген.

Августиндин өмүр жылдары Проклдын өмүр жылдары менен кайчылаш өткөн жана кээ бир неоплатониктердин өмүрүнө караганда андан бир кыйла мурдараак мезгилге туура келет. Ошондуктан кээ бир изилдөөчүүлөр анын чыгармачылыгын грек философиясынын нугунда караган жакшы деп эсептешет. А түгүл, Августин

христианчылыкка неоплатониктердин эмгектеринин таасири астында манихейчилик аркылуу келген. Августиндин философиясында неоплатониктердин таасири көбүрөөк, бирок анын чыгармаларынын духу антик философиясынын духу менен сыйышпай турган диний дух.

Августиндин мекени — Тагаст шаары (Түндүк Африка) — азыркы Алжир. Анын философияга болгон кызыгуусу Цицерондун трактаттарын окуунун таасири астында пайда болгон. Августин өзүнөн кийин бай адабий мурас калтырган. Ал ондогон олуттуу чыгармаларды жазган: «Академиктерге каршы», «Жыргалдуу турмуш жөнүндө», «Жандын өлбөстүгү жөнүндө», «Устат жөнүндө», «Эрктин эркиндиги жөнүндө», «Тобо келтирүү», «Кудайдын шаары жөнүндө» ж.б.

Өзүнүн философиялык көз карашы боюнча алгач манихейчиликке — жакшылык менен жамандыктын, жарык менен караңгынын карама-каршылыгы жөнүндөгү ишенимди туткан диний агымга ыкташкан, бирок андан көңүлү кайтып, академиктердин скептицизмине кошулат. Августин өзүнө зор таасир көрсөткөн Амвросий Медиоланский менен таанышып жана неоплатониктердин эмгектерин окугандан кийин христианчылыкка оой баштайт да 387-жылы аны кабыл алат. Ал христиан диний окуусун жайылтуу боюнча жигердүү иш жүргүзөт, бул болсо анын чыгармачылыгын изилдөөчүлөргө аны «еретиктердин балкасы» деп атоого мүмкүндүк берген.

Августиндин диний-философиялык системасы библиялык көз караштын неоплатонизмдин христиан диний окуусу үчүн алгылыктуу болгон жоболору менен кошулушунан турат. Августиндин философиялык системасынын борбордук пункту — Кудай, ошондуктан бул өтө теоборборчул система. Августиндин көз карашы боюнча Кудай жогорку маңыз (негиз), ал дүйнөдө эч кимге жана эч нерсеге көз каранды болбогон жалгыз бирөө, калган бардык нерселер Кудайдын эрки менен аныкталат жана анын эркине байланыштуу болот. Калган бардык нерселердин үстүнөн болгон Кудайдын биринчилиги Августин үчүн зор философиялык-теологиялык мааниге ээ, анткени мындай болгондо ал ар кандай жашоонун жана дүйнөдөгү бардык өзгөрүүлөрдүн себеби катарында чыгат. Дүйнөнү Кудай жараткан жана аны жаратканын тынымсыз улантып жатат. Креационизм проблемасын Августин бардык жагынан жана ар түрдүү тараптан ачып көрсөтөт. Августин Кудайдын жана дүйнөнүн дуализминин позициясында турат: жаратылышты жана адамды Кудай жараткан жана алар ага толук көз каранды, Кудай болсо адамга жана жаратылышка эч кандай көз каранды эмес.

Кудай дүйнөнү тынымсыз жаратып жаткандыгы жөнүндөгү идея Августинди фатализм концепциясына алып келет, бул августианизмдин мүнөздүү белгиси. Дүйнөдөгү болуп жаткан нерселердин баардыгы жогорку теңирдин — Кудайдын эрки менен ишке ашат, ошондуктан дүйнөдө эч нерсе өзүнөн өзү туулбайт жана эч нерсе өзүнөн өзү өлбөйт. А түгүл өсүмдүктөр менен жаныбарлардын өнүгүшү да Кудайдын эрки менен алдын ала аныкталып коюлган, ар бир жандуу нерсенин төрөлүшүн жана өнүгүшүн трансценденттүү түрдө Кудай аныктайт. Бул болсо Августинди чындыкты иррационалисттик түшүндүрүүгө алып келет, бул түшүндүрүү боюнча жаратылыштын адам түшүнө албаган, сырдуу кубулуштарын толук түрдө Кудайдын эрки аныктайт.

Августиндин креационисттик доктринасы жаратылышты жана адамды өзүнчө бир түрдө түшүндүрөт. Августин үчүн органикалык эмес дүйнө жөнүндө айтпаганда да бүткүл органикалык дүйнө жансыз. Жан адамда гана болот. Адамдын жанын Кудай жаратат жана ушундан кийин ал түбөлүк жашайт. «Жандын улуулугу жөнүндөгү» эмгегинде ал жан дегенибиз «жер да эмес, суу да эмес, аба да эмес, от да эмес, бардык ушул элементтердин же ошондой эле алардын кээ бирлеринин кошундусу да эмес» [1,2] деп жазат. Августин адамдын жанын материалдык эмес нерсе катарында, денесиз нерсе катарында түшүнөт. Мында ал адамдын материалдык эмес жаны адамдын материалдык денесинде жашайт деп эсептейт, ушул жерде алардын өз ара аракети жөнүндөгү

проблема келип чыгат, бирок ал бул суроого жооп бербейт. «Кудайдын шаары жөнүндөгү» чыгармасында ал мындай деп жазат: «Жандардын денелер менен кандай жол менен кошулары жана кандай жол менен тирүү жандарга айланышары сөздүн толук маанисинде алганда таң каларлык жана адам үчүн таптакыр түшүнүксүз, ошондой болсо да — ал адам» [XXI, 10].

Адамдын денесин жана жанын бөлүү менен Августин денеге караганда адам жанына артыкчылык берет. Ал жанды «денени башкаруу үчүн ылайыкталган акыл-эстүү субстанция» катарында карайт. [Жандын көлөмү жөнүндө. XII, 22]. Августин жанга акыл-эстүү жөндөмдүүлүк касиет гана бербестен, ошондой эле эрктүү иш-аракетке жөндөмдүүлүк касиетин да берет. Эрктен Августин адам касиетинин мүнөздүү өзгөчөлүгүн көрөт, адамдын эпкиндрүүлүгүн айлана-чөйрөдөгү дүйнөнүн предметтерин негизинен пассивдүү гана чагылдырган ойлом эмес дал эрк аныктайт. Адам эркинин проблемаларын карап чыгып, Августин эрк эркин болуш керек деген бүтүмгө келет.

Кудай проблемасына байланыштуу Августин теодицея проблемасын — Жаратуучу-Кудайдын жана дүйнөдөгү жаманчылыктын жашап турушу жөнүндөгү проблеманы да чечүүгө тийиш болгон. Бул проблеманы чечүүдө жаманчылыкты өз алдынча турган нерсе катарында эмес, жакшылыктын кемчилиги катарында караган неоплатондук көз карашты негизге алган. Августин Ыйык китептеги Жараткан Теңир өзүнүн табияты боюнча ак пейил жана ал эмнени гана жаратпасын бардыгын өз касиетиндей, өз пейилиндей кылып жаратат деген текстти жетекчиликке алат. Ошондуктан Кудай өзүнүн идеясына ылайык нерселердин белгилүү тартибин жана формасын түзөт, булар болсо Кудай жараткан ар кандай нерселердин үлгүлөрү болуп саналат. Демек, жамандык — бул өз алдынча турган нерсе эмес, жөн гана жакшылык жок жерде пайда боло турган нерсе. Бул жерде Августиндин дүйнөдө болуп жаткан жаманчылыктар үчүн жоопкерчиликти Кудайдан алып салууга умтулгандыгы көрүндү, анткени Кудайдык идеялар жалаң гана жакшылыктарды жаратат, ал эми жамандыктар материя тарабынан теңирлик образдын бузулушунун жана нерселерде жакшылыктын азайышынын натыйжасында пайда болот.

Креационизм проблемасына байланыштуу Августин теологиялык гана мааниге ээ болбостон жалпы философиялык да мааниге ээ болгон убакыт проблемасын да карайт. «Убакыт деген эмне? — деп сурайт ал өзүнүн «Тобо келтирүү» деген эмгегинде, анан мындайча жооп берет: — Бул жөнүндө менден эч ким сурабаса мен анын эмне экенин кыйналып-кысталбай эле түшүнүп турамын: бирок буга жооп бергим келгенде мен таптакыр туюкка келип такаламын» [XI, 14,17]. Бул маселени чечүүдө Августин баарынан мурда Кудайга кайрылат жана Кудай тарабынан нерселер жаратылганга чейин убакыт болгон эмес, ал Кудайдын эрки аркылуу ошол нерселер менен кошо пайда болгон деп эсептейт. Убакыт проблемасын карап жатып Августин убакытты талдоодо биз парадокско тушугабыз деп ырастайт. Убакыттын жаратылышы жөнүндө ой жүгүртүү менен биз төмөнкүдөй корутундуга келебиз: убакытты өлчөөгө болбойт, анткени өтүп кеткен убакыт жашап тура бербейт, ал эми келечектеги убакыт али келе элек болгондуктан ал жок, ал эми учур чактагы убакыт ишке ашар менен өткөн чак болуп калат. Акыры түбү келип Августин мындай деп чечет: убакыт дегенибиз — бул белгилүү бир аралык, ал эми биз убакыт деп өлчөгөн нерселерибиз — акыл-эстеги таасирлер жана издер. Ал өзүнүн аң-сезимине кайрылып, мындай дейт: Сенден, мен айткандай, убакыттын мезгилдерин өлчөймүн. Менин жанымдан өтүп бара жаткан нерселердин мага тийгизген чыныгы таасирлерин мен убакыт катарында өлчөймүн, мен нерселердин өзүн өлчөбөймүн, тек гана нерселердин менин жанымдан өтүп бара жатып мага тийгизген таасирлерин гана өлчөймүн. Мен убакыттын мезгилдерин өлчөгөн нерселер мына ушулар».

Августин өтүп кеткен жана келечектеги убакыттардын жашабай тургандыгы жөнүндөгү проблеманын кыйынчылыгын таасирлерге, акыл-эске жана келечектеги окуяларды күтүүгө таянуу менен чечет.

Реалдуу дүйнөдөгү бизди курчап турган нерселердин тез өтүп кетерин жана өзгөрүлүп турарын баса белгилөө менен Августин Кудайдын түбөлүктүүлүгүнө жана анын өзгөрүлбөстүгүнө көңүл бурат.

Августин диний ишеним менен акыл-эстин өз ара катышы жөнүндөгү проблеманы да четтеп өткөн эмес. Башка «чиркөөнүн аталарындай» эле Августин да диний ишенимди акыл-эстен жогору коёт. Ал төмөнкүдөй формуланы тутат: «Түшүнүш үчүн ишенемин», бул формула диний ишеним түшүнүүдөн мурда туруш керек деген талапты билдирген. Ишенимди Августин Ыйык китептин кадыр-баркына ишенүү катарында гана эмес, чиркөөнүн кадыр-баркына да ишенүү катарында түшүнгөн.

Бирок тааным маселесинде ал рационализмге көбүрөөк оойт. Предметтерди сезим аркылуу кабыл алууга боло тургандыгын таануу менен, Августин ошол эле учурда мунун баары өз денеси жөнүндө дайыма камкордук көрө турган жандын иш-аракетинин натыйжасында болуп турат деп ойлойт. Сезимдик тааным далилдүү билимдерди берүүгө жөндөмсүз, адамдын акылы гана скептицизмди жеңип чыга алат деп эсептейт. Адам өзүнүн ой жүгүртүүсүндө күмөндөнө албайт, бул шексиз факт болуп саналат. «Өзүнүн күмөндөр болгонун андай алган ар бир адам муну (өзүнүн күмөндүүлүгүн) кайсы бир акыйкат катарында аңдай алат» [Чыныгы дин жөнүндө. XXIX, 73].

Бул жобону көп учурда Декарттын «Cogito, ergo sum» («Мен ойлонуп турам, демек мен жашап турамын») деген сөзүнүн аналогиясы катарында карашат. Албетте, Августинде таанымга рационалдуу мамиле жасоонун данеги бар, бирок миң жылдар менен бөлүнүп турган бул жоболорду бирдей деп билүүгө болбойт, анткени Августиндин жобосунда Декарт «Cogitosуна» берген маани камтылган эмес. Мындан башка да бул жобону таанымда Кудайдын чыгармачылыгына жана Кудайдын кийлигишүүсүнө биринчилик маани берген августианизм системасына таянып кароо керек. Августинде Кудай «биздин аяндарыбыздын атасы». Адам Кудайдын идеяларын пассивдүү түрдө гана кабыл алат. Чыныгы акыйкатты таанып билүү Кудайдын аяндары аркылуу келет.

Өзүнүн чыгармаларында Августин күнөө жана Кудайдын жазмышы жөнүндөгү проблемаларга да көп көңүл бурат. Августиндин ою боюнча Кудай жалаң жакшылыктарды гана жаратат, ал эми дүйнөдө толуп турган жамандыктарга болсо бүт бойдон адамдын өзү айыптуу, бул айып адамдын эркинин эркиндигинен улам болуп жатат. Кудай Адам менен Еваны эркин кылып жаратты, бирок алар тыюу салынган мөмөнү жеп, Кудайдын буйругун бузуп, күнөөгө батышты. Кудайдын осуяттарына карама-каршы өзүнүн эрктүүлүгүн пайдаланып, Адам Кудай менен адамдын ортосунда туңгуюкту пайда кылды. Эркин Эрк адамды дайыма күнөөгө түртүп турат. Адам жердеги жыргалчылыкка умтулат, менменсинет, дүйнөдө Кудайдын жардамысыз эле жашап, бардык нерсеге өзүм эле жетише алам деп ойлойт.

Адамдардын көпчүлүгү күнөөлүү жорук-жосундарды Кудайдын жазмышы боюнча жасашат. Аз гана адамдар өтө таза актык иштерди жасашат, бирок муну алар өзүлөрүнүн ак ниеттүү ыктыяры менен эмес, Кудайдын күн мурдатан белгилеп койгон буйругу боюнча жасашат. Демек күнөөлүүлөрдүн көпчүлүгү Бейишке чыгабыз деп үмүттөнүшпөй эле койсо болот, анткени аларга Кудайдын ырайымы тийген эмес. Кудайдын жазмышы деген түшүнүк муну билдирет: адамды жакшылыкка Кудайдын эрки багыттап турат, ал эми күнөөгө болсо адам өз эрки менен кабылат.

Өзүнүн доктринасын Августин пелагианчылыкка — монах Пелагий жактаган агымга каршы күрөштө өнүктүргөн. Пелагий Адам-атанын биринчи күнөөсүнүн мураска өтүүчүлүгүн жана ушундан улам бүткүл адамзаттын бузулгандыгын танган. Адам баласы чыны менен эле эркиндикке ээ, бул болсо ага жакшылыктын жолу менен же жамандыктын жолу менен барууга мүмкүндүк берет жана бул жерде эч кандай Кудай

жазмышы жок. Пелагий Кудайдын ырайымын адамга, анын жакшы иштерине ылайык Кудайдын берген жардамынан көргөн.

Мунун баарын Августин жана чиркөө кабыл ала алган эмес, анткени муну менен чиркөөнүн бийлигине жана кадыр-баркына доо кетмек. Пелагианчылык акыр аягында чиркөө тарабынан айыпталган.

Августиндин моралдык доктринасынын түпкү башаты — Кудайга болгон чексиз сүйүүдө. Дал Кудайга болгон сүйүү адамдын бүткүл өмүрүн коштоп, адамдын адамга болгон сүйүүсүн сүрүп чыгууга тийиш. Августин муну өзүнүн жеке турмушу менен далилдеген, ал христиан динин кабыл алардын алдында өзүнүн сүйгөн жубайын жападан жалгыз баласы менен үйүнөн кууп жиберген. «Адам Кудайга карап жашабай адамга карап жашаганда ал шайтанга окшойт» - деп жазган Августин «Кудайдын шаарында» [XIV, 4]. Августиндин мораль жөнүндөгү окуусунун аскетизми дал ушундан келип чыгат, бул окуу боюнча такыбачылык карапайым адам жашап, пайдаланган көптөгөн нерселерден баш тарткандыкта турат. Эллиндик философиянын негизги жоболоруна ылайык Августин адам өмүрүнүн максаты — адамдын бактылуу болушу, ал бул бакытка Кудайды таанып-билүү жана өз жан дүйнөсүн сыноодон өткөрүү аркылуу жетише алат деп эсептейт.

Августин адамдардын теңсиздик концепциясын жактаган, муну ал коомдун турмушундагы зарыл түрдө боло турган социалдык көрүнүш катарында караган. Коомдо теңсиздик дайыма болот, мында эч кандай арга жок, анткени бирөөлөрдүн бай, башкалардын кедей болушу Кудайдын буйругу менен шартталган деп эсептейт Августин.

Августин өзүнүн чыгармачылыгында тарых философиясынын проблемаларын биринчи жолу койгондордун катарына кирет, ал адамзат тарыхынын жүрүшүн түшүндүрүүгө аракеттенген. Ал өзүнүн «Тобо келтирүү» деген чыгармасында адамдардын көпчүлүгү өзүнүн түркөй турмушунда «мурда өткөн кылымдардын руханий турмушун түшүнүүгө жана ал рухту учур чактагы рух менен салыштырып көрүүгө жөндөмсүз» деп жазат [III, 7]. Августиндин тарыхтын жалпы проблемаларына кызыгуусу 410-жылы корол Аларихтин жетекчилиги астында готтордун Римди талап-тоношуна байланыштуу пайда болгон.

Августиндин тарыхты түшүнүүсү провиденциалдык түшүнүү болуп саналат, анткени Кудайдын бийлиги жана эрки айрым жеке адамдын турмушуна гана эмес, бүткүл коомго, анын тарыхына да таралат.

Өзүнүн тарых философиясында Августин жердеги коомдордун тарыхын доорлорго бөлүүнү жүргүзөт, Кудай дүйнөнү жараткан алты күнгө окшоштуруп, тарыхты алты доорго бөлөт. Августинде адамзаттын турмушунун алты курагы төмөнкүчө берилген: ымыркай чак, балалык чак, өспүрүм чак, жигиттик чак, жетилген курак, карылык. Биринчи доор Адам-ата менен Ева-эненин балдарынан башталат да топон сууга чейин уланат, ал эми акыркы доор Христостун келиши жана христианчылыктын пайда болушунан кийин башталып, Христостун экинчи келиши жана акыр заман менен аяктайт.

Августин үчүн ааламдагы болуп жаткан бардык нерселер эки дүйнөнүн: Кудай дүйнөсү менен жердеги дүйнөнүн ортосундагы күрөш менен аныкталат. Муну менен Августин Кудай жана жаратылыш дуализмин коомдун өнүгүшүнө колдонот. Кудай дүйнөсү Кудайдын ырайымы тийген, бейишке чыга турган такыбаа адамдардан турат, ал эми жер дүйнөсү күнөөлөргө батып жашоого өкүм кылынгандар кирет. Биринчи дүйнөдө өзүнүн жашоо турмушунда Кудайды сүйүп, ага берилген такыбаа адамдар, экинчисинде Кудайды унутуп койгондор жашайт.

Бирок жердеги коомдо такыбаалар менен күнөлүүлөр аралашып кеткен, б.а. Кудай дүйнөсү жер дүйнөсү менен биригип кеткен. Августин коомдогу жер дүйнөсү менен байланышкан бардык нерселерди сынга алат. Ал мамлекеттин зордукчул мүнөзүн ачып

көрсөтөт жана аны «эң зор талоончул уюм» деп атайт. Августин бардык дүйнө-корлукка умтулган өзүмчүлдүктү, ыплас кумарпоздукту, адамдарга үстөмдүк кылууга аракеттенүүнү айыптайт. Ошол эле убакта анын коомду жана мамлекетти сынга алуусу Августиндин теологиялык көз карашына ылайык чектелиңки мүнөздө болгон, анткени анын пикири боюнча ар кандай бийлик, а түгүл эң жаман бийлик да Кудайдын эрки менен пайда болот, Кудайдын кудурети менен буйрулган нерселердин баарын ишке ашырат, б.а. тартипти сактап, социалдык байланыштарды бекемдеп турат.

Августин чиркөөнү жана мамлекетти карама-каршы коёт. Эгерде мамлекет — күнөкөрлүктүн дүйнөсү болсо жана ал өзүн өзү сүйүүгө негизденген болсо, чиркөө Кудайды чексиз сүйүүгө негизделген. Чиркөө Христостун коому, ошондуктан чиркөө аркылуу гана адам такыбаачылыкка жетише алат. Чиркөө — бул Кудай дүйнөсүнүн жердеги өкүлү.

Августиндин тарых философиясы бүткүл өзүнүн теологиялык мүнөзүнө карабастан коомдук прогресстин теориясына негиз салган. Коомдун тарыхынын башталыш негизи бар жана ал өркүндөө жолу менен дайыма өнүгүп отурат. Бул тарыхтын маани-маңызы жана милдети бар, ал — христианчылыктын бүткүл дүйнөлүк масштабда жеңип чыгышы. Социалдык прогресстин кийинки концепцияларында тарых эми христиандаштыруу ишиндеги прогресс менен эмес, өндүрүш менен илимдин өнүгүшүндөгү прогресс менен байланыштырыла баштайт.

Авенариус

Рихард Авенариус (1843—1896) — швейцариялык философ, эмпириокритицизмдин башкы өкүлдөрүнүн бири. Негизги чыгармалары: «Таза тажрыйбаны сынга алуу» (1888—1890), «Дүйнө жөнүндө адамзат түшүнүгү» (1909), «Философия күчтүн эң аз ченемдүүлүк принцибине ылайык келүүчү дүйнө жөнүндөгү ойлом» (1913).

«Эмпириокритицизм» термини «тажрыйбаны сынга алуу» дегенди билдирет. Бул эмпириокритицизмдин башкы мазмуну болуп саналат, ал өзүнүн милдетин тажрыйбаны тазалоодон жана ар кандай кошумчалардан эркин болгон «таза тажрыйбанын» мазмунун ачуудан көрөт. Тажрыйбаны тазалоо боюнча мындай операцияны философия ишке ашырат, ал эми конкреттүү илимдер болсо билимдерди дайыма топтой отуруп, муну менен тажрыйбага тиешеси жок элементтерди кошуп жиберешет. Авенариустун пикири боюнча, тажрыйба адатта кээ бир жат элестөөлөр-апперцепциялар: баалуулук (темематологиялык) жана антропоморфдук элестөөлөр менен аралашып турат. Биринчи элестөөлөр биздин тигил же бул предметке жакшы, кооз жана д.у.с. деп берген мүнөздөмөлөрүбүз менен байланыштуу, бул биздин нерсеге берген баабыз гана, бул баа нерсенин касиетин чагылдыра албайт. Экинчиге, антропоморфдук апперцепцияларга мифологиялык элестөөлөр (биздин денебизде жашаган белгисиз «Мен» жөнүндөгү элестөөлөр), антропатикалык элестөөлөр (адамдын дене кыймылына «жандын кумарлануусунун» таасири), интеллектуалдык-формалдуу элестөөлөр таандык.

Авенариус тажрыйба нейтрал элементтерден турат деп эсептейт, буларды ал туюм катарында түшүнөт. Тажрыйбаны тазартуу жолунда Авенариус интросекция түрүндөгү тоскоолдукту көрөт, интросекция дегенибизде адам айлана-чөйрөдөгү нерселерди, б.а. тажрыйбаны жана таанымды өзүнөн башка адамдарга таандык кылган процесс жана ушул сезим менен ойлом башка бирөөлөрдүкү деп билген процесс түшүнүлөт. «Бул интросекция дегенибиз жалпы эле менин көз алдымда турган нерсени менин ички дүйнөмдөгү нерсеге айландырган, (реалдуу) чөйрөнүн курамдык бөлүгүн (идеалдуу) ойломдун курамдык бөлүгүнө айландырган, механикалык энергиясы бар дарактан-түштөр өрүлүп желелене турган материалдан кубулушту пайда кыла турган нерсе» (Психология предмети жөнүндө. 22-6.). Мына ошентип, ойдон чыгарылган ички дүйнө эмпирикалыкка, тажрыйба дүйнөсүнө карама-каршы коюлат. Биз элестеги ар түрдүү кабыл алуулардын ордун башка бирөөлөрдүн ички дүйнөсүнө, муну менен өзүбүздүн да ички дүйнөбүзгө жайгаштырганыбызда проекция болуп өтөт. Авенариус

боюнча, дүйнө экилтиктүү болуп чыгат, мындан улам бизге түздөн түз тажрыйба аркылуу берилген нерселердин дүйнөсүнөн башка да бөлөк адамдын ички жан дүйнөсүндө жашаган элестеги дүйнө да бар деген иллюзия пайда болот. Авенариус бул жобого каршы чыгат, ал идеализмге каршы күрөшүп жатамын деп эсептейт. Ал «дүйнөнү экилтикке» айландырууга болбойт деп ойлогон. Ал мындай деп жазган: «Мээ бул үй да эмес, туруучу жай да эмес, курал да эмес, ойломдун ээси же субстраты да эмес. Ойлом туруучу жай да, бийлөөчү да, башка бир жарымы да же тарабы да эмес жана д.у.с., ошондой эле продукт да эмес, физиологиялык функция да эмес, а түгүл жалпы эле мээнин абалы да эмес» [Дүйнө жөнүндө адамзат түшүнүгү. 52-6.].

Интроекция теориясын четке кагуу менен Авенариус «принципиалдуу координацияны» сунуш кылат, мунун маңызы таанып билүүчү субъект менен чөйрөнүн ортосундагы ажырагыс байланыштын бар экендигин, б.а. «субъектисиз объектинин жок» экенин таанууда турат.

Тажрыйбаны тазартуу процессин ишке ашыруу менен Авенариус «күчтүн эң аз ченемдүүлүк» принцибин сунуш кылат. Ал мындай деп жазат: «Жаңы таасирлер кошулган учурда жан өзүнүн элестөөлөрүнө мүмкүн азыраак өзгөртүү киргизет, же башка сөз менен айтканда жаңы апперцепциядан кийин биздин элестөөлөрүбүздүн мазмуну алардын апперцепцияга чейинки мазмуну менен көбүрөөк окшош болушу мүмкүн. Жаңы апперцепцияларга жан канча зарыл болсо ошончо гана күч жумшайт, ал эми апперцепция көп болгон учурда жан ошол эле ишти аз күч жумшап аткара ала турганга артыкчылык берет» (Философия күчтүн эң аз ченемдүүлүк принцибине ылайык келген дүйнө жөнүндөгү ойлом». 3-6.)

Аверроэс

Аверроэс (Ибн Рушд) (1126—1198) — араб тилдүү аристотелизмдин өнүгүшүн аяктоочу араб философу. Ал араб мамлекетинин четки Батышында — азыркы Испания менен Түндүк Африканын территориясында өнүгүүгө ээ болгон философиянын өкүлү.

Аверроэс Кордоводо төрөлүп, өзүнөн кийин өтө көп адабий мурас, барынан мурда философиялык мурас калтырган. Ал энциклопедиялык билимдүү адам болгон. Ал негизинен өзү өтө жогору баалаган Аристотелдин чыгармаларына берген коомментарийлери менен атагы чыккан. Бул үчүн ал «комментатор» деген атка конгон. Ал жөнүндө: «Аристотель жаратылышты түшүндүрдү, ал эми Аверроэс — Аристотелди түшүндүрдү» деп айтышкан. Комментарийлерден башка да Аверроэс каралып жаткан маселелер боюнча оз көз караштарын да берген.

Аверроэс коп чыгармаларды жазган, алардын ичинен көбүрөөк белгилүүсү — «Төгүндөөнү төгүндөө». Бул эмгек аль-Газалинин «Философторду төгүндөөсүнө» жоон болгон. Мында Аверроэс философия менен диндин өз ара катышын карап чыгат. Ал философия менен дин өзүлөрүнүн ой жүгүртүүлөрүнүн багыты боюнча ото окшош экендигин көрсөтөт. «Философия — диндин жолдошу жана эмчектеш карындашы... Алар жаратылышы боюнча жолдоштор, маңызы жана тубаса жакындыгы (шыгы) боюнча достор» (Цитата төмөнкү эмгектен келтирилди: Сагадеев А.В. Ибн Рушд. М., 1973. 198-6.). Философиянын да, диндин да изилдөөсүнүн предмети Кудай, бирок ал жөнүндө алар таптакыр эки башка усул менен ой жүгүртүшөт. Эгерде дин Кудан жөнүндө Курандагы образдуулукту пайдаланып, корком сөздөр менен ой жүгүртсө, философия далилдөө жолун, б.а. көбүрөөк адекваттуу жолду пайдаланат.

Бирок, бул дин менен философиянын ортосунда карама-каршылык бар дегендикти билдирбейт. Жон гана дин Куранда берилген сөзмө сөз маанини таанып-билет, ал эми философия болсо Курандын текстинин ички маңызын таанып-билет. Философия акыйкатка ыйык тексттерди аллегориялык түрдө талкуулоо жолу менен жетишет. Аверроэске рационализм мүнөздүү болсо да ал Абелярга окшоп бардык диний догматтарды философиялык жактан негиздөөгө умтулбастан, дүйнөгө жана адамга

тиешеси бар жалпы жоболорду гана философиялык негиздөөгө умтулган. Аверроэс ошондой эле бүткүл орто кылым мезгили үчүн борбордук маселе болгон бытые маселесин: дүйнө түбөлүк жашап келгенби же аны Кудай жаратканбы деген маселени да карап чыгат. Аверроэстин көз карашы боюнча материалдык дүйнө түбөлүктүү болуп келген, Кудай да түбөлүктүү нерсе, бирок ал дүйнөнү жараткан эмес. Дүйнөнүн пайда болушунун креационисттик концепциясын четке кагуу менен Аверроэс Кудайды биринчи кыймылдаткыч кагары караган аристотелдик түшүнүктөн баш тартпайт. Ал ошондой эле Кудайга караганда төмөн турган жана асман чөйрөлөрүн кыймылга келтирүүчү күчтөрдүн пайда болушун түшүндүргөн платондук эманацияны да тааныйт. Бытыенин түпкү себеби — Кудай, ал иерархиянын эң чокусунда турат жана ал өзүнөн өзү ой жүгүртө турган ойлом болуп эсептелинет. Материя формалардын туруктуу мүмкүнчүлүгү катарында жашайт, формалар болсо материядан пайда болот: материя менен форма, Аверроэс үчүн бөлүнгүс нерселер жана алар бир бүтүндүктү түзөт.

Индивидуалдуу жандар (души) түбөлүктүү эмес, анткени алар дене менен кошо өлөт. Аверроэстин этикасы, адам жакшылыктарды өзүн тиги дүйнөдө Тозок күтүп турганына же Бейиш күтүп турганына карабастан өзү туткан жобого ылайык өзү жаратат деген окууга негизделет.

Авиценна

Авиценна (Ибн Сина) (980—1037) — орто кылымдык эң ири окумуштуу-энциклопедисттердин бири. Ата-теги боюнча тажик, Орто Азия менен Ирандын аймагындагы ар түрдүү шаарларда жашап, Чыгыштын ар түрдүү өкүмдарларынын кол алдында дарыкерлик жана убазирлик кызматтарды өтөгөн. Көптөгөн эмгектерди жазган, алардын эң башкылары: «Шыпаа китеби», «Куткаруу китеби», «Билим китеби», «Нускоо жана насаат китеби» ж.б.

Аристотел сыяктуу Авиценна билимди теориялык жана практикалык билимдерге бөлөт, алардын мындайча аталышынын себеби алардын предметтери жалаң гана адамдардын иш-аракеттери менен аныкталат. Практикалык илимдерге этика, экономика, саясат таандык кылынат.

Түпкү маңыз (сущность) жана жашоо проблемасын Авиценна неоплатонизмдин духунда чечет: Авиценна тарабынан Зарылдык маңызы деп аталган теңирлик бытые эманация аркылуу конкреттүү дүйнөнүн бардык көп түрдүү көрүнүштөрүн жаратат. Платондон айырмаланып, ал материяны эманациядан тышкары алып карайт. «Материя дайыма нерселердин жашоосунан мурда жүрөт» [Ибн Сина. Данишнамэ. М., 1957. 171-6.].

Авиценна дүйнөнү Кудайдын жаратканын танат жана дүйнө Кудай менен бирге түбөлүк жашап турат, дүйнөнүн пайда болушу көптөгөн конкреттүү формалардын Кудайдан эманацияланышы менен шартталган, ал түбөлүктүү Бир Кудайдан чагылышып тарап турган чөйрөнүн көрүнүшү деп эсептеген. Бул жерде ал ар түрдүү формадагы монотеисттик креационизмге каршы чыгат.

Авиценна Аристотелдей эле материя менен форманын өз ара катышын жактаган позицияда турган. Материя менен форма өз алдынча жашай алышпайт, алар өз ара тыкыс байланышкан.

Орто кылымдык схоластикадагы негизги проблемалардын бири болгон универсалий проблемасын чечүүдө Авиценна материя менен форманын аристотелдик өз ара катышын жетекчиликке алып, универсалийлер нерселерде да, адамдын акыл-эсимде да жашайт жана адамдын акыл-эси универсалийлерди нерселерден чыгарып алып турат, а түгүл аларды нерселерге чейин да жапа нерселерден кийин да чыгарын алып турат деп эсептейт.

Авиценна дүйнөнү таануу мүмкүнчүлүгүнөн шек санаган эмес, ал мында логикага зор маани берген жана аны ар кандай илимге киришүү негизи катарында караган.

Кудайдын ишмерлиги логиканын мыйзамы боюнча ишке ашат, демек бул ишмерлик интеллектуалдуу мүнөзгө ээ. Ошондой болсо да Кудай ал ишмердигинде кандайдыр бир максатты жетекчиликке алган эмес, бул болсо дүйнөнүн өнүшү (раталисттик мүнөзгө ээ эмес дегенди билдирет).

Психология маселесинде Авиценна Аристотелди жолдоп, өсүмдүктөрдүн жанын, жаныбарлардын жанын жана акыл-эстүү жанды айырмалайт. Адам жанын ал өзгөчө бөлүп карайт жана анын өлбөстүгүн танбайт. Бирок ал муну түздөн түз маанисинде эмес, философиялык маанисинде түшүнөт жапа метемпсихозду — жандын бир денеден экинчи бир денеге көчүп жүрүшүн танат.

Аль-Кинди

Аль-Кинди (800—879-ж. жакын ченде) — биринчи араб тилдүү ири философ, аны «арабдардын философу» деп аташкан. Ал өзүнөн мурдагы илимдин жана байыркы грек философиясынын жетишкендиктерин — Птолемейдин, Евклиддин, Аристотелдин жана башкалардын эмгектерин жакшы окуп-үйрөнөт. Ал мындай деп жазган: «Акыйкат кайдан гана келбесин биз аны жактыруудан жана аны кабыл алуудан уялбашыбыз керек». Акыйкат менен эч кимди кемсинте албайсың, тескерисинче, акыйкат ар кимди асыл сезимге бөлөйт» [IX—XIV кылымдардагы Орто жана Жакынкы Чыгыш өлкөлөрүнүн ойчулдарынын тандалган чыгармалары. М., 1961. 59-б]. Ал мутализиттерге жакын болгон. 200дон көбүрөөк чыгарма жараткан, атап айтканда «Биринчи философия жөнүндө», «Беш негиз жөнүндө китеп» деген эмгектерди жазган.

VII кылымдын башталышынан бери тарта арабдардын жеңип алууларынын натыйжасында Түркстандан Испанияга чейинки зор аймакта көп улуттуу теократиялык мамлекет — Араб халифаты түзүлөт. Бул мамлекетте жалпысынан байыркы гректик философиялык ойду өздөштүрүүнүн негизинде философиянын өнүгүшү чоң ийгиликке жетишет. Анда V—XII кылымдарда схоластика менен бир катарда араб философиясы да өнүгөт, бирок ал батыш европалык схолистиканын өнүгүшүнө салыштырганда таптакыр башкача өнүгөт. Аль-Кинди ушул араб философиясынын эң көрүнүктүү өкүлү.

Аль-Кинди философияны табият илим-билимдери менен тыкыс байланыштырган жана кимде ким философия менен алектенгиси келсе ал математиканы милдеттүү түрдө билиши керек деген ишенимде болгон. Философия — баардык нерселер жөнүндөгү билим деп эсептеген Аристотелдин жолун жолдоп, философияны рационалисттик тургудан талкуулайт. Аль-Кинди Аристотелдин чыгармаларынын котормочусу жана анын пропагандисти. Ал материя жана форма жөнүндөгү окууда Аристотелдин жолун жолдойт, бирок ал материянын маанисин көбүрөөк баса белгилейт жана аны башкы негиз катарында карайт: «Материя дегенибиз ушундай, эгерде ал жок десек анда башкалар да жок болот, бирок эгерде башкаларды жок десек материя андан жок болуп кетпейт» [Ошонун өзүндө. 110 б.].

Аль-Кинди мусулман философ, ал «улуу жана эң кубаттуу бир Алланы» негиздөө жана түшүндүрүү үчүн жана «Алла бардык нерсенин аракеттеги жана максаттуу себеби» [Ошонун өзүндө. 55-б.] дегенди чечмелөө үчүн аристотелизмге таянат. Ал Алла философия жетише албай турган теңирлик билимге ээ деп ырастайт. Куран Аль-Кинди үчүн — теңирлик аяндардын туу чокусу.

Аль-Фараби

Аль-Фараби (870—950) — чыгыш аристотелизмдин эң көрүнүктүү өкүлү, аль-Киндинин ишин улантуучу. Фараб шаарында (азыркы Казакстандын аймагында) туулган. Анын философиялык ишмердиги көп кырдуу, ал энциклопедист-илимпоз болгон. Аристотелдин чыгармаларынын комментатору катарында таанылып, «Экинчи устат» (Биринчиси — Аристотелдин өзү) деген лакап атка конгон. Аль-Фарабинин көп

кырдуу билимдүүлүгүн анын эмгектеринин аталыштары эле айтып турат: «Экинчи устат аль-Фарабинин «интеллект» деген сөздүн мааниси жөнүндөгү ой жүгүртүүсү», «Философияны окуп-үйрөнүүдөн мурда эмнени билүү керек», «Эки философтон — кудуреттүү Платон менен Аристотелдин көз караштарынын жалпылыгы жөнүндө», «Жакшылык шаарынын тургундары жөнүндө трактат» ж.б.

Дүйнөнүн пайда болуу проблемасын аль-Фараби эманациянын неоплатондук концепциясынын духунда чечет — бытте өсүп-өнүгөт, натыйжада жердеги стихиялар — адамдар, жаныбарлар, өсүмдүктөр ж.б. пайда болот.

Аль-Фараби адамдын таанымдагы ордун аныктап билүүгө чоң маани берген. Сезим тааным сезимдик кабыл алуу жана элестетүү аркылуу ишке ашат, бирок мындай тааным, аль-Фарабинин пикири боюнча, нерсенин маңызын ачып билүүгө жөндөмсүз. Буга ар түрдүү формада — пассивдүү, актуалдуу, өздөштүрүлгөн, ишмерлик формасында боло турган аң-сезим аркылуу гана жетишүүгө болот.

Аль-Фараби философ башкарган «Жакшылык шаары» жөнүндөгү окууну өнүктүргөн, ал философ өзүнүн атуулдаштарына философиянын акыйкаттарын ачып берип турган. Аль-Фараби Аристотелдин этикалык жоболорун жетекчиликке алып, Платондун жолун жолдойт. Ал адамдын ишмердигинин максаты — бакытка жетишүү, бул бактыга аң-сезимдүү таанымдын жардамы аркылуу гана жетишүүгө болот. Аль-Фараби коомду мамлекет менен бирдей деп билген организматикалык көз карашты туткан. Коом — бул ошол эле адамдын организми. «Жакшылыктын шаары тирүү жандын өмүрүн сактоо үчүн жана ал өмүрдүн көбүрөөк толук кандуу болушу үчүн бардык органдары бири-бирине жардам бере турган телегейи тегиз өнүккөн, саламаттыгы таза денеге окшош» [Аль-Фараби. Философиялык трактаттар. М., 1970. 305-6.].

Шаар башчысын ал Багдад Халифине окшоштурат, шаар башчысы, аль-Фарабинин пикири боюнча, бардык жакшы сапаттарга: ден соолукка, сергек акылга, ыйманга, билимдерге ээ болууга жана өз букараларына жылуу мамиле жасай билүүгө тийиш.

Анаксагор

Анаксагор (Х.Т.ч. 500—428-ж. ченде) — байыркы грек философу, Клаземенде туулган, дээрлик бүткүл өмүр бою Афинада жашап өткөн. Бул ишмердиги Кичи Азия менен Сицилиянын гректик шаарларында эмес, Грециянын өзүндө өткөн биринчи грек философу. Ал тектүү жерден чыккан, бирок бардар турмуштан баш тартып, өмүрүн философияга арнаган. Ал Афинада философияны окуткан биринчи философ болгон. Анаксагор, ошондой эле илимий иштерди да, атап айтканда математика, астрономия, метеорология жагында изилдөө иштерин жүргүзгөн. Өзүнүн изилдөөлөрүндө ал күн жана башка асман жылдыздары кудайлар эмес, Жерден бөлүнүп чыккан чоң кесек нерселер деген корутундуга келет. Бул окуусу үчүн Анаксагор Кудайларды урматтабайт деп айыпталат. Анын үстүнөн сот болуп, кудайсыз ден айыпталып, Афинадан кууп жиберилет.

Анаксагор өзүнөн мурдагы байыркы грек философторундай эле дүйнөнүн негизи эмне деген суроону коёт. Өзүнөн мурдагылардан айырмаланып, ал дүйнөнүн негизин нерселердин уруктарынан — майда материалдык бөлүкчөлөрдөн көргөн, муну гомеомериялар деп атаган. Анаксагор боюнча дүйнө түбөлүктүү, ал жаратылган эмес жана жок болуп да кетпейт. Ар бир нерсе ар бир уруктан турат, нерселердин мүнөзү жана алардын касиеттери уруктун тигил же бул тибинин коп болушуна байланыштуу. Мисалы, сөөктө ар түрдүү уруктар бар, бирок анда майда сөөкчөлөр басымдуулук кылат, этте да ар кыл түрдүү уруктар бар, бирок анда эттин майда бөлүкчөлөрү көбүрөөк. Ар бир жеке нерсенин курамында катышып турган башка уруктар жөн гана көзгө байкалбайт. Муну менен Анаксагор философияга нерселердин сапаты алардын касиеттеринин сандык ченине көз каранды деген түшүнүктү киргизген. Бардык нерселер «жалпы окшош» урук-бөлүкчөлөрдөн пайда болот, бул: «бардыгы баардык

нерседе бар», «баардык нерседен баардыгы жаралат» деген эки постулат менен түшүндүрүлөт.

Нерселер пайда боло турган уруктар Анаксагор тарабынан инерттүү кыймылсыз бөлүкчөлөр катарында түшүнүлгөн. Бул уруктарды кыймылга келтирип, аларды бириктирип жана ажыратын турган нерсе акыл (нус) болуп саналат. Философиянын тарыхында Анаксагордун нусун (мисалы Платон) рухтук башталыш катарында түшүндүрүүгө аракеттер жасалган, бирок иш жүзүндө акыл Анаксагордо руханий нерсе катарында да жана материалдык механикалык күч катарында да түшүнүлөт. Акыл дүйнөдөгү тартипти жөнгө салып турат. Анаксагордун нусу дүйнөдөгү тартиптин себеби же негизи катарында чыгат.

Тааным жагында Анаксагор башкы роль сезимдерге таандык деп эсептеген. Бирок ал сезим таанымын абсолютташтырган эмес, анткени сезимдерге ишенимдүүлүк, акыйкаттуулук жетишпейт жана алардын көрсөткөндөрү түзөтүүнү талап кылат деп түшүнөт. Тааным процессинде ал акылга чоң маани берген, анткени нерселер пайда боло турган уруктарды түздөн түз кабылдоого болбойт, биз алардын бар экендигин акылга салып гана билебиз, аларды акыл менен гана түшүнүүгө болот дейт.

Анаксимандр

Анаксимандр (Х.Т.ч. 610—546-ж. ченде) — байыркы грек философу, Милет мектебинин өкүлү. Аны Фалестин жолдошу жана тууганы болгон деп айтышат. Ал «Жаратылыш жөнүндө» деген трактаттын автору деп эсептелинет, анда космогониянын, метеорологиянын жана билимдердин башка да натурфилософиялык тармактарынын маселелери каралат. Анаксимандр бардык нерселердин жаратылышынын булагы «суу» эмес, кандайдыр бир өзүнчө турган зат да эмес, ал өзү апейрон деп атаган чексиз, түбөлүктүү, айкын эмес бир неме. Бул алгачкы зат, апейрон, көөнө замандан бери Анаксимандрдын «баштапкы негизи» деп аталып келе жатат. Апейрон, «чексиз табият» жылуу жана суук, кургак жана ным сыяктуу карама-каршылыктарды пайда кылат, бул карама-каршылыктардан нерселер жаралат. Анаксимандр дүйнөдөгү бардык нерселер тынымсыз өзгөрүлүп жана агылып турат деп эсептейт. Анаксимандрдын көз карашынын өзгөчөлүгү дал мына ушундан көрүнөт, бул көз караш апейрондон пайда болуучу сансыз дүйнөлөрдүн жаралышы жана өлүшү жөнүндөгү окууда алда канча ачык-айкын айтылган. Феофраст мындай деп жазат: «Фалестин досу Анаксимандр жалпы нерселердин пайда болушунун жана кайрадан жок болуп турушунун ар кандай себеби чексиздиктин өзүндө. Дал ошол чексиздиктен, дейт ал, асман дүйнөсү жана жалпы эле сан жеткис бардык дүйнөлөр бөлүнүп чыккан. Алардын баардыгы пайда болгондон кийин бир кыйла узак мезгил өткөндө өлүп жок болот, анын үстүнө ошол бардык нерселердин мындай айланып (круговращение) турушу учу-кыйыры жок мезгилдер бою болуп келе жатат» [Маковельский А. Досократиктер. 1-бөлүк. Казан, 1914. 38-6.].

Анаксимандрдын космологиялык жана космогоникалык түшүнүктөрү чоң мааниге ээ болгон. Анын ою боюнча жер үстүндө суудан, абадан жана оттон турган кыртыштар бар. От кыртышы жарылганда күн, ай жана жылдыз шакектер пайда болот. Жер болсо колоннанын цилиндрлик бөлүгү сыяктуу кыймылсыз турат. Адамдар менен жаныбарлар соолуп калган деңиздин түбүндө пайда болуп, кургакка чыкканда азыркы түрүнө ээ болушкан. Анаксимандрдын көз карашында мифологиялык жана рационалисттик ой-пикирлер айкалышып турат.

Анаксимен

Анаксимен (Х.Т.ч. 588 — 525-ж. ченде) — байыркы грек философу, Милет мектебинин өкүлү. Милет мектебинин башка эки өкүлү Фалестен жана Анаксимандрдан

айырмаланып, Анаксимен бизди курчап турган дүйнөнүн түпнегизи катары абаны алат. Бул көз карашты Симпликий мындайча жазат: «Анаксимандрдын досу болгон Анаксимен аны менен макул болуп, бардык нерсенин негизинде жаткан жаратылыш бирдиктүү жана чексиз дейт, бирок ага каршы чыгып, ал белгисиз эмес, ал сапат жагынан белгилүү нерсе деп табат жана аны аба деп атайт. Аба заттарга жараша суюлуу жана коюлануу даражасы боюнча ар түрдүү болот. Атап айтканда ал суюлуп барып отко айланат, коюуланып барып шамалга, андан кийин булутка, андан кийин жерге, анан ташка айланат, калган бардык нерселер ушулардан пайда болот. Анаксимен да өзгөрүүлөрдүн себепчиси болгон чексиз кыймылды тааныйт [Маковельский А.О., Досократиктер]. Анаксимендин «абасы» жөнөкөй абага дегеле окшобойт. Бул түпкү зат бууга же демге көбүрөөк окшошот. Анаксимендин көз карашы бул жерде бардык тирүү нерселерде өтмө катар болуп куюлушуп турган кандайдыр негиз катарында каралган жан жөнүндөгү мифологиялык түшүнүктөр менен айкалышып кетет. «Аба боло туруп бизди кармап, бекемдеп турган жан сыяктуу дем жана аба да бүткүл дүйнөнү камтып турат» — дейт ал. Бул айтылгандардан пантеизм идеясы көрүнүп турат, бул идея боюнча Кудай жаратылыш менен бирдей, б.а. бардык нерселердин түпнегизи болгон аба менен бирдей.

Анаксимендин космологиялык көз карашы боюнча Жер жалпак жана Күн жана башка бардык планеталардай эле абада калкып турат. Жер кыймылдабайт, ал эми Күн жана планеталар болсо космостук шамалдын таасир-күчү менен жылып жүрөт. Анаксимен жаан, мөңдүр, кар жана д.у.с. метеорологиялык кубулуштарга көп көңүл буруп, бул кубулуштарды абанын аракет-күчүнө негизденип ар түрдүү себептер менен түшүндүрүүгө умтулат. Анаксимен а түгүл кудайлар да абадан жаралды деп түшүндүрөт.

Ансельм Кентерберийский

Ансельм (1033—1109) — алгачкы схоластиканын эң ири өкүлү. 1093-жылдан тарта архиепископ Кентерберийский. Ал «Монолог» (1076), «Ой жүгүртүүлөргө кошумча» (1077—1078), «Грамматика жөнүндө диалог», «Эмне үчүн Кудай адам болуп саналат» (1094—98) жана башка трактаттарды жазган. Ансельмди тирүү кезинде эле кадыр-барктуу ойчул катарында «экинчи Августин» деп аташкан.

Христиан философиясынын негизги проблемасын — диний ишеним менен акыл-эстин өз ара катыш проблемасын Ансельм Августиндин духунда чечет, ал диний ишенимди акыл-эс аркылуу даңазалайт. Ал диний ишеним-билимдин өбөлгөсү деген: ал ишенүү үчүн ой жүгүртпөйт, түшүнүү, аңдап-билүү үчүн ишенет. Адегенде ишеним, андан кийин гана ишеним менен алдын ала аныкталып коюлган ой жүгүртүүнүн, аңдап-билүүнүн диалектикалык чеберчилиги турат. Башкача айтканда акыл-эс Ансельмдин пикири боюнча өзүнүн рационалдуу каражаттары аркылуу диний ишенимди актоо үчүн жашап турат.

Рационалдуу ой жүгүртүүлөрдүн жардамы менен Ансельм Кудайдын бар экендигин, ошондой эле дүйнөнү жоктон бар кылып Кудайдын жараткандыгы, жандын өлбөстүгү жана эркиндиги жөнүндөгү идеяларды камтыган чиркөө догматтарын жана башка диний ишеним формулаларын негиздөөгө аракеттенет.

Өзүнүн баардык далилдөөлөрүндө Ансельм нерселерге чейин бир гана жалпы нерсе болгон деп эсептеген реализмдин негизги жоболоруна таянат. Бул жобо мурда эле Платон тарабынан иштелип чыгып, андан ары неоплатонизм жана патристиканын кээ бир өкүлдөрү, атап айтканда Августин тарабынан өнүктүрүлгөн. Ансельм, жалпы негиз дегенибиз — бул объективдүү, түпкү нерсе жана ал заттардан тышкары жана ага чейин жашаган жана жашай берет, ал эми айрым жеке заттар — жалпы нерседен жаралгандар деп эсептеген ашкере реализмдин позициясында турган. Неоплатонизмдин негизинде пантеисттик концепцияны өнүктүргөн Эриугена, ошондой эле Августин да ашкере реализмдин позициясында турушкан. Августиндин позициясы андан ары Ансельм тарабынан иштелип чыккан.

Түшүнүктөрдүн реализми — бүткүл христиан философиясы менен теологиясынын зарыл керектүү бөлүгү, мунун жардамы менен христиан диний окуусунун негизги диний догматтарын далилдеп, негиздейт. Алсак, Адам-атанын эң туңгуч күнөөсүнүн бүткүл адамзатка өтүп кеткендигинин себеби Адам-атада адам тукумунун жаратылышына мүнөздүү жалпы касиет бар болгон. Ошондой эле үчилтик жөнүндөгү догматта да бир эле учурда Кудай-ата, Кудай-уул, Кудай-ыйык рух болуп үч бейнеде көрүнө турган теңирлик маңыздын бар экендиги айтылат.

Түшүнүктөрдүн ашкере реализми Ансельм тарабынан Кудайдын бар экендигин далилдөө үчүн колдонулат, бул төмөнкүдөй ой-жүгүртүүдөн көрүнөт: Кудай жөнүндөгү түшүнүк теңирчиликтин өркүндөп турарына жол бергендиктен, демек Кудай жашап бар болуп туруу касиетине ээ болууга тийиш, эгер тескерисинче болгондо анда бул түшүнүк «Кудай» деген түшүнүк катарында кабыл алынбас эле. Кудайдан башка жана андан жогору турган ой-жүгүртүүгө татыктуу эч нерсе жок, демек Кудай бар. Кудай жана анын өркүндөгөндүгү жөнүндөгү түшүнүктөн анын бар экендигине алып келген мындай рационалдуу ой-жүгүртүү ашкере реализм түшүнүктөрүнүн алкагында гана өзүнө негиз таба алмак. Кудайдын бар экендигин мындайча далилдөө онтологиялык далилдөө деп аталат жана ал кийинчерээк Кант тарабынан четке кагылган, ал бар болуу предикат болуп саналбайт, анткени өркүндөгөн нерсе катарында өзүнүн предикаты бар кайсы бир жандуу нерсе жөнүндөгү идея атрибуттарынын бири бар болуу (жашоо) болгон жандуу нерсенин идеясы боло албайт деп көрсөткөн.

Кудайды онтологиялык жол менен далилдөөгө Ансельмдин замандаштарынын бири-монах Гуанило каршы чыккан, ал түшүнүктөрдөн жашап турууга (бар болууга) алып баруучу ой-жүгүртүүнүн багыты жаңылыш, анткени мындай болгондо ар кандай ойдон чыгарылган нерсенин жашап турушун (бар болушун) далилдөөгө болот. Мисалы, эгерде бар болууну (жашап турууну) анын өркүндөгөнүнөн алып келип чыгара турган болсок анда дүйнөдө эң сонун аралдын бар экендигин далилдөөгө болор эле.

Аристотель

Аристотель (Х.Т.ч. 384—322) — байыркы эң улуу грек философу, анын жараткан оригиналдуу окуусу философияда өзүнчө бир доорду түзгөн. Ал Стагир шаарында туулган (ошондуктан көп учурда аны Стагирлик деп аташат). Анын атасы Никомах Македония падышасы Аманта IIIнүн сарайында дарыгер болгон. Христос туулганга чейинки 367-жылы он жети жашында Аристотель билим алуусун улантуу үчүн Афинага келет да, платондук Академияга окууга кирип, Платондун окуучусу болуп калат. Академияда Платон өлгөнгө чейин 20 жыл ашап турат, андан кийин Атарнейге, андан соң Метиленге көчүп келет. Бир аз убактан кийин ал македондук падыша Филипптин уулу Александрдын тарбиячысы болуп калат. Үч жылдан кийин Филипп өлүп, Александр такка отурат, Аристотель болсо он эки жыл сыртта жүрүп, элүү жаш курагында, Афинага кайтып келет. Афинада ал Ликей деп аталган мектеп ачат, анткени мектеп Аполлон Ликейскийдин храмына туташ жаткан гимназиянын территориясына жайгашкан эле. Окутууну Аристотель адатта гимназиянын аллеяларында өткөргөн, ошондуктан мектепти перипатетикалык (гректин «перипатео» — сейилдөө деген сөзүнөн) мектеп деп аташкан. Александр өлгөндөн кийин (Х.Т.чейинки 323-ж). Афинада антимакедондук көтөрүлүш чыгат. Аристотель дайыма Македония менен байланышта болууну жактаган. Ал «кудайсыз» деп айыпталып, бирок ал сотту күтпөстөн Эвбея аралындагы Халкидага кетип калат да бир жылдан кийин Х.Т.чейинки 322-ж. каза болот.

Аристотелдин бизге чейин келип жеткен адабий мурасы толук эмес, анын үстүнө бизге жеткендер толук бойдон чыныгы аристотелдик эмгектер деп таанылбайт. Аристотелдин мыкты жетик чыгармаларын үч топко бөлүүгө болот: «Органон» деп аталган логикалык эмгектери, буга «Категориялар», «Иликтеп-талдоо жөнүндө», «Аналитиктер», «Топика», «Софистикалык төгүндөөлөр» кирет; бытые жөнүндөгү китеп

— «Метафизика», табият таануу боюнча илимий чыгармалар — «Физика», «Асман жөнүндө», «Айбанаттар дүйнөсү жөнүндө» ж.б.; этикалык чыгармалар — «Никомах этикасы»; «Саясат» трактаты; риторика жана поэтика боюнча эмгектер — «Риторика искусствосу», «Поэтика жөнүндө». Аристотелдин чыгармаларынын тизмеси эле ал талдап-караган маселелердин көп түрдүүлүгүн далилдеп турат.

Аристотель, платондук Академияда окуп жүргөндө эле өзүнүн философиялык көз караштары боюнча Платон менен келише албай калат. Кийинки чыгармаларында ал идеялардын платондук теориясын сынга алат, бул философиянын андан аркы өнүгүшү үчүн олуттуу мааниге ээ болгон. Ал идеяларга жана нерселерге бөлүүнүн рационалдык мааниси жок, анткени идеялар — бар болгону сезимдик нерселердин көчүрмөлөрү жана мазмуну жагынан аларга окшош деп эсептеген. Идеяларды нерселерден бөлүп кароо түшүндүрүлө турган нерсени экиге бөлүп, ажырымдыкка алып келет. Платондун пикири боюнча, нерселер идеялардын жардамы менен түшүндүрүлүүгө тийиш, б.а. Аристотелдики боюнча, идеялар менен нерселердин ортосундагы себептик байланыштарды таануу керек, бирок Платон алардын ортосундагы себептик байланыштардын бар экендигин танат. Платондун пикири боюнча, идеялар-нерселердин үлгүлөрү, бирок бул философиялык түшүндүрүү эмес, кооз сөз гана. Мындан башка да нерсе көп түрдүү болгондуктан, мындай учурда ал бир нече үлгүгө, б.а. бир нече идеяга ээ болууга тийиш. Аристотелдики боюнча платондук идея нерсенин маңызы боло туруп, ошол эле убакта нерсенин өзүнөн ажыратылып салынат, муну менен нерсенин маңызы нерсенин өзүнөн ажырап калат.

Аристотель өзүнүн философиялык ой-жүгүртүүлөрүндө баарынан мурда материалдуу болгон объективдүү дүйнөнүн бар экендигин таанууга таянат.

Нерселерден сыртта турган платондук «идеяларды» сындаганына негизденип, Аристотель маңыз нерселердин сыртында эмес, анын өзүндө болорун далилдеген теорияны жаратууга аракеттенет.

Аристотель боюнча ар бир конкреттүү сезимдик нерсе «материя» менен «форманын» биримдигинен турат. Аристотель «форманы» нерсенин маңызы деп түшүнөт. Форма ошол эле учурда материалдуу эмес, бирок ал материяга карата алганда кандайдыр бир сыртта турган бир деме да эмес. «Нерселердин курамы» материя менен формадан турат. Ар бир нерсе толук калыптанып бүткөн материя катарында көрүнөт. Мисал катарында жез шарды алса болот, бул шар түрүндөгү (форма) жез (нерсе) экөө биригип бир бүтүн материяны түздү. «Форма» менен «материянын» карама-каршылыгы Аристотель үчүн салыштырмалуу. Жез бир предметке (мисалы, шарга) карата алганда материяны түзөт, башка бир предметке (мисалы, физикалык элементтерге) карата алганда форманы түзөт. Жез калыптанган бир бүтүн буюм болбошу мүмкүн, бирок ал ошол эле учурда потенциалында мүмкүндүк катарында форманы камтып турат. Б.а. форма-материяда камтылып турган мүмкүндүктүн ишке ашкандыгы. Мына ошентип, Аристотелде материядан формага жана формадан материяга салыштырмалуу өтмөлүк пайда болот. Форманын бул иерархиясы эң жогорку «формага» алып келет, бул эң акыркы форма жана андан ары форма да, материя да болбойт. Эң акыркы форма — бул түпкү кыймылдаткыч, же Кудай. Мына ошентип, Аристотелде материя менен форма бир бүтүндүктү түзөт, кубулуштардын өз ара байланыштарын, өнүгүшүн болсо ал материянын калыптанышы катары түшүнөт.

Аристотель себептердин төрт түрү жөнүндөгү оригиналдуу окууну иштеп чыккан. Ал себептердин төрт түрүн айырмалайт: 1) материалдык себеп же материя; 2) формалдуу себеп же форма; 3) жаратуучу себеп; 4) түпкү же максаттык себеп. Материалдык себеп — бул материя, ал «нерселердин курамына кирген материалды билдирет, бул материалдан нерселер жаралат» [Аристотель. Метафизика. V, 2, 1013a24—1013b21]. Формалдуу себеп дегенибиз форманын таасири аркылуу материя чындыкка айланат. Жаратуучу себеп — нерселерди жарата тургандар. «Алсак, мисалы, кеңеш берген адам ошол кеңештен кийин

иштелип жаткан иштин себепчиси, ал эми өзгөртө турган нерсе өзгөрүп жаткан нерсенин себепчиси болуп саналат» [Ошонун өзүндө]. Максаттык себепти Аристотель кандайдыр бир максат үчүн кандайдыр бир нерсе иштелип жатат деген мааниде түшүнөт. «Мисалы, сейилдөөнүн максаты-ден соолук». Аристотелдин себептер теориясы ал өзү келтирген мисалдар менен түшүндүрүлүшү мүмкүн: архитектор үй куруп жатат, бул учурда материалдар — материя, үйдүн планы — форма, архитектор — жаратуучу себеп, ал эми курулуп бүткөн үй — түпкү максат болуп саналат.

Материя менен форманын өз ара катыш маселесинде материяны пассивдүү жана формасыз, ал эми форманы — активдүү, аракетчил деп эсептейт. Форма ошентип бытыенин маңызына айланды. Анын үстүнө форма активдүү, ал эми материя пассивдүү болгондуктан форма материядан мурда жүрө турган негиз катарында каралган.

Форма менен материянын өз ара катыш проблемасы философияга мүмкүндүк жана чындык деген эки өтө маанилүү түшүнүктү киргизди, бул түшүнүктөр философиянын андан аркы өнүгүшү үчүн зор мааниге ээ болду, анткени аларды колдонуу жаралуу проблемасын чечүүгө мүмкүндүк берди, бул учурда жаралуу (пайда болуу) нерселердин конкреттүү өзгөчөлүктөрү менен түшүндүрүлөт. Бул категориялар кыймылдын булагы нерселерден тышкары эмес, дал ошол нерселердин өзүндө камтылып турат деп каралууга тийиш экендигин көрсөттү. Жаратылыш Аристотель үчүн мүмкүндүктүн чындыкка айланышы катарында көрүндү. Жаратылыштын жашоосун ал адамдын ишмерлиги менен окшоштурат, скульптор чулу мрамордон фигура жасап, мрамордогу мүмкүндүктү чындыкка айландыргандай, жаратылышта да уруктагы мүмкүндүк өсүмдүктөрдө чындыкка айланарын көрсөтөт.

Аристотель материяны «биринчи» жана «акыркы» деп ажырымдатат. «Биринчи» материя ар кандай бытыенин негизи, ал ар кандай чындыкка айлана ала турган мүмкүндүк гана, бирок ал өзү чындык болуп саналбайт, ал ойдо гана жашайт жана бар болуунун потенциалдуу өбөлгөсүн түзүп турат. «Биринчи» материядан айырмаланып, «акыркы» материя кайсы бир форманын мүмкүндүгү жана ошол эле убакта чындык да болуп саналат, анткени бул материя белгилүү бир белгилерге ээ жана ал жөнүндө белгилүү бир түшүнүк жаралып, айтылышы мүмкүн. Мурда каралып өткөн мисалда мындай «акыркы» материя болуп жез жана шар эсептелинет.

Материя, форма жана себептер жөнүндөгү жогоруда каралган маселелер кыймылсыз жана өзгөрүлбөс негиздер жөнүндөгү жана алардын кыймыл менен болгон байланышы жөнүндөгү окуу катарында биринчи философия деп аталган тарабын камтыйт. Бул маселелер Аристотель тарабынан анын «метафизикасында» каралат, эмгектин мындай аталышы кокустан, Аристотелдин чыгармаларынын тизмесин түзгөн Андроник Родосскийдин жыйнагында бул эмгек «физикадан кийин» тургандыктан ушундайча аталып калат. Бирок «метафизика» деген сөз жүрө-жүрө физика тарабынан аңдалып-билинбей турган бытыенин принциптери жөнүндөгү б.а. башка бир философиялык жоболор негизделип чыгарыла турган абстрактуу, онтологиялык жоболор жөнүндөгү окуу катарында өзгөчө мааниге ээ болот. Натурфилософия, физика жаатында көптөгөн баалуу жана маанилүү нерселер иштелип чыккан, бирок физика биринчи философиядан ачык чек менен бөлүнгөн эмес. Аристотелдин физикасы азыркы түшүнүктөгү физика эмес, ал жаратылышты түшүнүү менен тыгыз байланышкан ошол эле жалпы философиялык маселелер, б.а. натурфилософия. Конкреттүү физикалык маселелер Аристотель тарабынан «Метеорология», «Пайда болуу жана жок болуу жөнүндө» ж.б. трактаттарында каралат.

Аристотель кыймылды түшүнүү проблемасы боюнча философияга маанилүү салым кошкон. Ал кыймылдын төрт түрүн айырмалайт: 1) пайда болуу жана жок болуу; 2) сапаттык өзгөрүү, же жаңы касиеттер; 3) сандык өзгөрүү, б.а. көбөйүү же азаюу; 4) мейкиндиктеги кыймыл. Бул түрлөрдүн ичинен Аристотель үчүн эң башкысы — мейкиндиктеги кыймыл, бул — кыймылдын калган бардык түрлөрүнүн шарты катары

эсептелинет жана кыймылдын калган бардык түрлөрү ушуга келип такалат. Аристотель мейкиндиктеги кыймылды изилдей келип, аны өз алдынча түрлөргө ажырымдатат, атап айтканда: 1) айланма кыймыл; 2) түз сызыктуу кыймыл; 3) тик бурчтуктуу кыймылдын айланма кыймыл менен айкалышы. Булардын ичинен айланма жана түз сызыктуу кыймыл негизги түрлөр болуп саналат.

Аристотелдин кыймылдын түрлөрү жөнүндөгү окуусу анын жаратылыштагы физикалык элементтер жөнүндөгү окуусу менен байланышып турат. Эмпедокл сыяктуу эле ал да жаратылыш төрт элементтен: оттон, абадан, суудан жана топурактан турат деп эсептеген, булардын ар бири эки классты — активдүү жана пассивдүү сапаттарды түзгөн эки сапаттын айкалышы менен мүнөздөлөт. От жылуу (активдүү) жана кургак (пассивдүү) сапатка, аба — жылуу (активдүү) жана нымдуу (пассивдүү) сапатка, суу — муздак (активдүү) жана нымдуу (пассивдүү) сапатка, топурак — муздак (активдүү) жана кургак (пассивдүү) сапатка ээ.

Аталган элементтерден башка да Аристотелдики боюнча, дагы бир, бешинчи элемент — эфир бар, ал бүткүл дүйнөлүк мейкиндикти толтуруп турат жана бүткүл асман телолору ошондон пайда болгон.

Өзүнүн табияты боюнча ал башка төрт элементтен айырмаланып турат. Эфир өзгөрүлбөс жана өркүндөп бүткөн касиетке ээ.

Аристотелдин пикири боюнча төрт стихиянын, же элементтердин ар түрдүү сандык катыштарда айкалышы татаал телону түзөт, аталган стихиялар бул телодо бири-бирине өтүшүп, бири-бири менен эрип, жуурулушуп кетет. Мында Аристотель жаратылыштагы кубулуштардын агылып туруучулугун жана өзгөрүлмөлүүлүгүн, бизди курчап турган дүйнөдөгү бүткүл нерселердин жалпы байланышы жөнүндөгү идеяны, кубулуштардын бири-бирине өтүп жана бири менен биринин өз ара чырмалышып турушу жөнүндөгү идеяны көргөн. Бирок, анын жаратылышка болгон мындай көз карашы дүйнөнү эмпирикалык иликтеп-үйрөнүүнүн натыйжасы эмес, философиялык системадан алып келинип чыгарылган натурфилософиялык жоболор болгон, мына ошондуктан көп учурда бул жоболор чындыкка ылайык келбей турган корутундуларга алып келген. Алсак, мисалы, эгерде Аристотелдикин макул таба турган болсок кичине көлөмдөгү тело чоң көлөмдөгү тело менен аралашып кеткенде өзүнүн касиетин жоготуп коёт да, чоң телонун касиетин кабыл алат жана тескерисинче: винону суу менен аралаштырганда, эгерде суу көбүрөөк кошулса винонун ордуна суу алабыз, эгерде вино көп кошулса вино алабыз.

Аристотель атомистикага каршы чыккан, ал материянын бөлүнбөй турган бөлүкчөлөрү болбойт, анткени материянын эң майда бүртүкчөлөрү да төрт элементтин курамынан турат, мунун тескерисинче болгондо бул бөлүкчөлөр (частицы) бүткүл тело ээ болгон сапаттарга ээ боло албас эле деп эсептейт.

Аристотелдин натурфилософиялык көз караштарынан телеология өтмө катар болуп өтүп турат. Аристотель боюнча ар кандай кубулуш өзгөрүштүн болушун жана ал өзгөрүш умтулган максатты болжолдойт. Ушул максаттын ишке ашырылышын, реализацияланышын Аристотель энтелехия деп атайт, бул өзгөрүүнүн өзүнчө бир программасы катары саналат. Жандуу организмде максат түшүнүгүн Аристотель жан түшүнүгү менен байланыштырат. Бирок ал жандын максатка умтулган функцияларын жалпы дүйнөгө таандык кылат. Аристотель үчүн телеологикалык дегенибиз бирдиктүү максатка багыт алып бараткан бүткүл дүйнөлүк процесстин максатка умтулуучулук мүнөзүн аныктайт. Жаратылыштын максатка умтулган кыймылы аң-сезимсиз түрдө ишке ашат.

Аристотелдин космологиясы атомчулар менен пифагорчулардын космологиясына карата алганда бир кадам артка кеткендик болгон. Жер дүйнөнүн борборунда кыймылсыз турат, ал айланма кыймыл жасабайт, дүйнөнүн борборун карай умтулат. Муну менен ал ошол кезде жаңыдан гана пайда болуп келе жаткан гелиоборбордук

идеяны четке кагат. Аристотелдин ою боюнча Жер шар түрүндөгү дүйнөнүн борборунда турат жана өзү да шар түрүндөгү формага ээ. Жердин айланасында сфералар айлануу процессинде турат, ал сфераларда планеталар, асман менен жылдыздар орношкон. Бул космологиялык схема кийин Птоломей тарабынан иштелип чыгып, Николай Коперниктин ачышына чейин баардыгы тарабынан кабыл алынып келген.

Философиянын тарыхында Аристотелдин тааным жөнүндөгү окуусу чоң роль ойногон. Бул жерде ал объективдүү дүйнө адамга көз каранды эмес, ал материалдуу, таанып-билүүчү субъектиге көз каранды эмес деген жобого негизденет. Таанымдын биринчи баскычы — сезимдик тааным, сезимдик таанымдар тышкы дүйнөнүн чагылышы болуп саналат, алар таанылып-билинүүчү предметтердин формаларынын көчүрмөсү. Туюмдар теориялык ойломдун булагы болуп саналса да айрым жеке нерселер жөнүндө гана билим бере алат. Туюмдардын кайталануусунун натыйжасында жалпы элестер жаралат. Билимдин жогорку баскычы туюмдарда эмес, түшүнүктөрдө, айрым нерседен жалпыга мүнөздүү нерсени табууда турат, бул ойломдун теориялык иш-аракетинин жардамы аркылуу ишке ашат.

Аристотель логиканын маселелерин иштеп чыгууда чоң эмгек сиңирген. Байыркы грек философиясында биринчи жолу биз анын логикага атайын арналган трактаттарын табабыз. Аристотель үчүн логика баарынан мурда ар кандай илимдин куралы болуп саналат, логиканын жардамы менен белгилүү бир натыйжаларга жетишүүгө болот, логика — тааным процессинде колдонула турган ойломдун формалары, далилдер жөнүндөгү өзүнчө бир илим. Эгерде илимди билимдердин өзгөчө бир тармагы катарында эмес, изилдөө ишиндеги методологиялык жоболордун жыйындысы катары түшүнө турган болсок, анда Аристотель илим катарында логиканын негизин салган философ. Аристотелдин логикасынын негизги усулу — далилдөө ишке ашырыла турган шарттарды айырмалап билүү үчүн маалыматтарга таянуу. Аристотель ойлом мыйзамдарын так иштеп чыккан: окшоштук мыйзамы (түшүнүк) бир эле мааниде колдонулууга тийиш, карама-каршылык мыйзамы (сүйлөм жана ой-жүгүртүү аларды тануу менен бир эле убакта чындык боло албайт), чыгарылып салынган үчүнчү жак мыйзамы (эгерде бири экинчисине карама-каршы келген эки ой жүгүртүү берилсе, анда бул учурда алардын бирөө гана чындык болушу мүмкүн (үчүнчү бир чындык болушу мүмкүн эмес)).

Аристотель кескин (категорическом) силлогизм жөнүндөгү теорияны түзүүгө чоң салым кошкон. Ал мындай деп жазат: силлогизм — бул речь, «бул речте, эгерде бир нерсе болжолдонгон болсо, анда ошол тийиштүү нерсе бар болгондуктан улам тийиштүү нерседен айырмаланган бир нерсе зарыл түрдө келип чыгат» [Аристотель. I Аналитика. I, 24-6.]. Бардык адамдар өлөт жана Сократ — адам, деген жободон Сократ өлөт деген тыянак чыгат. Силлогизм — жалпы нерседен жеке нерсе жөнүндө чыгарылган корутундуну, б.а. дедукцияны билдирет. Бирок Аристотель жеке нерседен жалпы нерсе жөнүндө чыгарылуучу корутундуну, б.а. индукцияны да тааныган. Индукцияны Аристотель жалпылыкты таанып-билүүнүн жолу катарында караган. Аристотелдин логикасында далилдөөнүн жалпы принциптери жөнүндөгү маселени иштеп чыкканы чоң мааниге ээ болгон. Биринчи принцип далилдөөнү талашсыз ой болуп эсептелинген аксиомадан баштап кадам сайын ырааттуулук менен ишке ашырууда турат. Экинчи принцип корутундулардын (формалдуу түрдө туура экендигине кепил боло турган эрежелерди кабыл алууда турат.

Аристотелдин сиңирген эмгеги анын далилдөөнүн жалпы принциптерин жана далилденүүгө алып келе турган ой корутундусу катарында силлогизмдин эрежесин аныктап бергендигинде. Ал ой жүгүртүүнү ойломдун формасы катарында аныктаган, категориялар жөнүндөгү окууну ар тараптан иштеп чыккан. Аристотель биринчи жолу категорияларды квалификациялоону сунуш кылган. Алар төмөнкү 10 категория: 1)

маңыз — калган бардык касиеттердин негизи; 2) сапат; 3) сан; 4) мамиле; 5) оруп; 6) убакыт; 7) абал; 8) ээ болуу; 9) аракет; 10) азап чегүү.

Аристотель — логикалык илимди гана эмес психологияны да жараткан. Психология маселелери анын «Жан жөнүндө» деген трактатында каралат, анда жан, кабылдоонун жапа эсте тутуунун көрүнүштөрү жөнүндө түшүнүктөр берилет. Аристотелдин ою боюнча жан адам денесинин эң жогорку иш-аракети болуп саналат. Жанда акыл (нус) орун алган, ал пайда болбойт, ал бузулбас, өлбөс касиетке ээ. Жандуу нерселердин өсүмдүктөргө, жаныбарларга жана адамдарга бөлүүнүн негизинде жаткан өсүмдүктөрдүн, жаныбарлардын жана адамдардын жаны жөнүндөгү теорияны негиздөөгө аракеттенген.

Аристотелдин коомдун жана мамлекеттин өнүгүү маселеси боюнча көз караштары анын философиялык мурасынын органикалык бөлүгү болуп саналат. Ал Платондун «идеал мамлекет» долбоорун четке кагып, өзүнүн кул ээлөөчүлүккө негизделген мамлекет жөнүндөгү теориясын сунуш кылат. Бул мамлекет, Аристотелдин пикири боюнча, коомдун мыкты формасы болуп эсептелет. Бул мамлекетте бийлик байларга эмес, кедейлерге да эмес кул ээлөөчүлөрдүн орто катмарына таандык болууга тийиш. «Ар бир мамлекетте граждандардын үч табын: өтө байларды, ото кедейлерди жана ушул экөөнүн ортосунда турган үчүнчү катмарды жолуктурабыз. Жалпы кабыл алынган пикир боюнча, орто аралыкта жана орточо талапта жашоо ашкере байлык менен ашкере кедейликке караганда баарынан жакшысы ден эсептелгендиктен, сыягы, бардык жыргалчылыктардын ичинен орточо бардарлыкта жашоо жакшы болсо керек» [Саясат. I, 9, 3].

Кулчулукту Аристотель табигый көрүнүш деп эсептеген. Ал кулду «коомдук жаныбар» болуп саналган төрөгө таандык «сүйлөөчү курал» катарында караган.

Аристотель мамлекетти төмөнкү формаларга бөлөт: монархия, аристократия, полития (булардын баарысы дурус формалар) жана тирания, олигархия, демократия (булар дурус эместер). Полития Аристотель үчүн мамлекеттик түзүлүштүн эң мыкты формасы катарында көрүнгөн. Ал коомдун калыптанып калган социалдык катмарынын сакталышын жактаган. Ал мындай деп жазат: «эгер кедейлер өзүлөрүнүн көпчүлүк болгондугуна таянып, байлардын мал-мүлкүн өз ара бөлүп ала башташса адилеттүүлүккө жатабы?» [Ошонун өзүндө. III, 6, 1].

Ошондой болсо да ал өтө көп байлык-табийгый эмес жол менен жетишилген байлык, ал «адамдын адебине жана мамлекеттик түзүлүшкө жагымсыз» көрүнүш, деп эсептеген.

Аристотелдин социалдык-саясий көз караштары анын моралга болгон көз карашы менен чырмалышып турат. Ал мамлекетти коомдон бөлгөн эмес, мамлекет коомдун ар бир мүчөсүнөн жакшы жүрүш-турушту талап кылууга тийиш, ансыз коом жашай албайт деп эсептеген. Жакшылыкты Аристотель этикалык жана дианоэтикалык деп экиге бөлөт, этикалык жакшылык көнүмүш үрп-адаттарга негизденет, ал эми дианоэтикалык жакшылык болсо акылга салып, ойлонуп жасала турган жүрүш-туруш. Этикалык жакшылыктар иштиктүү келет, ал эми дианоэтикалык жакшылыктар жүрүш-туруш менен байланыштуу болсо да көбүнесе кыялдагы көрүнүш. Ошондуктан этиканы Аристотель практикалык философия деп атаган. Коомдун ак ниеттүү мүчөсү бардык нерселерде чектен чыгып кетүүлөрдөн качуусу керек, анткени адеп-ахлак дегенибиз белгилүү бир ченемди тутуу дегенди билдирет.

Жакшылыктардын ичинен Аристотель адилеттүүлүктү өзгөчө бөлүп көрсөтөт. Анын ою боюнча адилеттүүлүк: теңдештирүү жана бөлүштүрүү болуп экиге бөлүнөт. Адилеттүүлүктүн биринчи түрү айрым жеке адамдардын жыргалчылыгына таандык жана эмгектин сапаты менен санына жараша айырбаштоого тиешеси бар. Экинчи түрү болсо жалпы жыргалчылык менен байланыштуу жана жыргалчылыкты граждандардын кадыр-баркына (татыктуулугуна) жараша бөлүштүрүүгө багытталган.

Аристотель этиканы адамды активдүү иш-аракетке үгүттөө катарында мүнөздөйт. Ал бийликке жана рахатка умтулууну четке кагат. Мындай жашоо-митече жана айбанча жашоо, муну ал «кул-кутандын жашоосу» деп атайт. Практикалык (саясий) же теориялык (билип-таануучулук) ишмердик катарында мүнөздөлө турган жашоо-турмушту көңүл бурууга татыктуу нерсе деп эсептейт. Анын ою боюнча, жакшылык деген эмне экенин билип гана тим болбостоп ошого ылайык аракеттенүү керек.

Аристотель антик эстетикасына олуттуу салым кошкон. Аристотель үчүн искусствонун тааным жагында мааниси бар, бул маселеде ал искусство менен таанымды бөлүп жана бири-бирине карама-каршы койгон Платондон чечкиндүү кол үзгөн. Искусство чыгармачылыктын баардык мүмкүнчүлүктөрүн пайдаланып чындыкты кайрадан жаратат деп эсептейт Аристотель. Аристотель үчүн искусствонун эң жогорку түрү трагедия, ал катарсис жолу аркылуу адамды тазартат жана анын туюм-сезимдерин көтөрмөлөйт.

Аристотелдин философия жана илим жагындагы чыгармачылыгы антик акыл-оюнун туу чокусу деп эсептелинет. Ал байыркы грек маданиятынын — анын башталышынан биздин заманга чейинки IV кылымга келип такалган бүтүндөй бир мезгилдеги өнүгүшүнүн жыйынтыгын чыгарган. Билимдерди системалаштырууда жана бир катар илимий тармактарды бөлүп чыгарууда ал чоң эмгек сиңирген, ал тармактар кийин илимде оз алдынча багыттарды түзгөн.

Бергсон

Анри Бергсон (1859—1941) — XX кылымдагы иррационализмдин эң көрүнүктүү өкүлү. Парижде англ-поляк үй бүлөсүндө туулган. Кондорсэ лицейине кирип, андан кийин Жогорку демейки мектепте окуп, аны 1881-жылы бүтүрөт. Анжерде жана Клермон-Ферранде философиядан сабак берет, андан кийин Парижге кайтып келет да, бир нече лицейлерде сабак берип, кийин Жогорку демейки мектепке иштөөгө отот. 1900-жылы Коллеж де Франста кафедраны жетектейт. Бул мезгил ченде ал өзүнүн «Күлкү» (1900) жана «Чыгармачылык эволюция» (1907) деген эмгектерин жарыялай баштаган. «Чыгармачылык эволюция» Бергсонго эл аралык атак-даңк алып келген жана өтө кеңири белгилүү эмгектерден болуп калат. 1914-жылы ал Француз Академиясына шайланат. Ошол эле жылы Бергсондун антиинтеллекционизми рим католицизми үчүн зыяндуу деп табылгандыктан анын китептери католик чиркөөсү тарабынан тыюу салынган китептердин Индексине кирет. Бирок, анын философиясы кеңири белгилүү жана популярдуу бойдон кала берет. Ал башка философторго зор таасир тийгизген. 1919-жылы «Акыл-эс энергиясы» деген очерктер жыйнагы жарык көрөт, анда Бергсон Эйнштейн менен салыштырмалуулук проблемасын талкуулайт. Ден соолугунун начарлашына байланыштуу 1921-жылы Коллеж де Франстын профессордук кызматынан баш тартат. 1927-жылы ага адабият боюнча Нобель сыйлыгы ыйгарылат.

Биринчи дүйнөлүк согуштан кийинки мезгилде ал эл аралык саясатка зор көңүл бурат жана улуттар арасындагы өз ара ынтымакта жашоо жана кызматташтык үчүн көп нерселерди иштейт. Экинчи дүйнөлүк согуш башталгандан кийин көпкө узабай душман тарабынан басып алынган Парижде жашап турган кезинде Бергсондон еврей катарында каттоодон өтүүнү талап кылышат. Катталуу баракчасын толтуруу үчүн катуу суукта бир нече саат бою кезекте тургандыктан өпкөсүнө суук тийип, 1941-жылы 3-январда каза болот.

Бергсонго философиялык атак-даңкты анын «Чыгармачылык эволюция» деген эмгеги алып келсе да «Аң-сезимдин түздөн түз маалыматтары жөнүндө очерктер» (1899) деген эмгегинде эле ал өзүнүн окуусунун башкы жоболорун негиздеп көрсөткөн. Анын философиясы үчүн башкы нерсе убакыт түшүнүгү болуп саналат. Ал саат жана башка каражаттар менен өлчөнө турган илимий убакытты, ошону менен бирге

турмуш-тиричиликтин агымы катарында-окуялардын динамикалуу жана активдүү агымы катарында таза убакытты бөлүп көрсөтөт. Бул убакытты биз түздөн-түз өз башыбыздан өткөрөбүз жана ошол убакыттын ичинде кээде эркин түрдө аракеттенүү мүмкүнчүлүгү болушу ыктымал. Убакыттын биринчи маанисинде алганда дал интеллект белгилүү бир убакыт ченеминде аракеттенет. Ал бардык айрым маңыздарды, ырааттуулуктарды, абалдарды уюштуруп, концептуалдаштырат жана өзү иш жүзүндө ээ болбосо да реалдуулукка ачык жана оригиналдуу аспект берет. Интеллектуализм практикалык мааниге ээ, ал турмуш кыйынчылыктарын жеңип чыгууга мүмкүндүк берет, бирок ошол эле убакта, деп эсептейт Бергсон, бул философиялык жаңылыштыкка алып келет, атап айтканда, дүйнө сүрөтүн натуура түрдө көрсөтөт. Чындыкта сөздөрдүн жана интеллектуалдык аныктамалардын негизинде биз ишене турган бир да «окшош кырдаалдар» жок. Иш жүзүндө дайыма айырмаланып турган өзгөрүлүүчү тажрыйбалардын агымы гана бар. Бул жанагы реалдуу убакыт дегенибиздин өзү же «узактык». Ал кандайдыр бир мейкиндикте да созулуп жатпайт же кандайдыр бир хронометр менен да өлчөнбөйт. Ал убакыт биз аны байкай алгандыгыбыздан улам гана узактык катарында жашай алат. Бергсон мындай деп жазат: «Узактыктын интервалы (аралыгы) биз үчүн гана жана биздин абалыбыздын аң-сезимибизде өтмө катар болуп куюлушуп өтүп турган үчүн гана жашайт, бизден тышкарыда мейкиндиктен башка эч нерсени табууга болбойт, мына ошентип бир мезгилдүүлүк да болбойт, аны объективдүү түрдө бири-биринин артынан агылып турган нерсе катарында айтууга да болбойт».

Бергсон убакытты экиге бөлүп айырмалайт, биринчиси физика убакыты, бул мейкиндикти билдирет, экинчиси узактык — аң-сезим убактысы. Аң-сезим убактысында өнүгүү камтылып турат. Убакытты түзгөн окуялар кайталангыс, мына ошондуктан ал үзгүлтүксүз болуп тура берет жана келечекке багытталган. Бул идея У.Жемстин «аң-сезим агымы» жөнүндөгү идеясына окшош.

«Чыгармачылык эволюцияда» Бергсон чындыкты механикалык түрдө сүрөттөөнү жана чындыкты кайсы бир максатка багыт алган кыймыл терминдери менен сүрөттөгөн теорияны четке кагат. Ал ар бир организмдин жашап, аракет кылып турушу кайсы бир максаттын иш-аракетине баш иет деген көз карашты четке кагат. Анын өз көз карашы боюнча ар бир адамдын чыгармачылык эволюциясын турмуштук күч, турмуштук умтулуш жана турмуштук рух башкарып турат. Бул негизги энергияда спецификалык максат болбойт. Дал ушул чыгармачыл жана жаратуучу күч формалардын чексиз түрлөрүн пайда кылып турат. Бергсон адам жанын турмуштук күч менен аныктала турган организм катарында кароого умтулат.

Бул турмуштук умтулууну, күчтү таанып-билүүнүн органы, Бергсондун ою боюнча, интуиция болуп саналат, мында тааным актысы «чындыкты жаратуучу акт менен дал келет» жана таанып-билүүчү менен таанып-билинуучү нерсенин ортосундагы айырма жоголот. Интуиция — бул жайбаракат гана байкоо, ал практикалык кызыкчылыктарга көз каранды эмес жана ал практика менен байланышкан ар кандай көз краштардан эркин. Чындыкты адекваттуу таанып-билүү практикадан тышкары, ага көз каранды болбогон учурда гана мүмкүн. Интуиция — таанымдын идеалдуу түрү.

Бергсондун пикири боюнча, интеллект менен илим тааным үчүн эмес, аракет үчүн, практика үчүн гана пайда болгон. Интеллект практика менен өзүнүн жаратылышы боюнча гана эмес, өзүнүн усулдары жана категорияларын пайдаланышы менен да байланышып турат. Илим, б.а. интеллект менен чындыктын ортосундагы мамиле практикалык гана мамиле. Илимдин предмети — чындыктын өзү эмес, ушул чындыкка карата болгон биздин иш-аракетибиз болуп чыгат. «Интеллекттин кадыресе эмгеги,— деп жазат Бергсон,— дегеле белгилүү бир пайданы көздөбөгөн эмгек болуп саналбайт. Жалпы эле биз билимге билим үчүн гана ээ болбойбуз, биз ага белгилүү бир чечимди кабыл алуу үчүн же пайда табуу үчүн, кыскасы кайсы бир мүдөө үчүн гана ээ болобуз. Ар бир түшүнүк... биздин чындык, реалдуулук алдыга койгон практикалык суроо жана бул

суроого реалдуулук практикалык иштерге мүнөздүү болгондой кыска гана «ооба» же «жок» деп жооп берүүгө тийиш [Бергсон А. Метафизикага кириш сөз // Чыгарм. жыйн., 5-том, СПб., 1914. 137-6].

Илимий тааным түрүндө интеллект, Бергсон боюнча, дайыма бир жактуу келет, анткени ал практика үчүн керектүү нерсени гана көрөт жана тандайт да, өзүн кызыктырбагандарды, алар өзүнчө алганда маанилүү болсо да, көңүлгө албайт. Бергсон мындай деп жазат: «Жөнү жок ой жүгүртүүдөн мурда жашоо керек, ал эми жашоо болсо биздин көзүбүзгө көздүк тагынып алып, оңго да, солго да карабай бара турган жагыбызга түз кете берүүбүздү... биздин мүмкүн болуучу таанып-билүүбүздүн чексиз кеңири мейкининде биздин нерселерге тийгизе турган таасирлерибиз үчүн пайдалуу боло тургандардын баарын чогултуп топтоону жана булардан азыркы билимдерди түзүүнү, калган бардык нерселерге көңүл бурбай эле коюуну талап кылат. Мээ мына ушундай тандоо ишине ылайык түзүлгөн сыяктуу, муну акыл-эстин иши аркылуу оңой эле көрсөтүүгө болот. [Бергсон А. Өзгөрүүчүлүктү кабылдоо // Ошонун өзүндө. 4-том, 22-6].

Бергсон аң-сезимди «иш-аракеттин жөнөкөй гана жардамчысы, иш-аракеттен келип чыга турган жарык, реалдуу иш-аракет менен мүмкүн болуучу иш-аракеттин сүрүлүүсүнөн келип жарк этип чыга турган учкун деп атаса болор эле» деп эсептейт [Бергсон А. Чыгармачылык эволюция // Ошонун өзүндө. 161-6].

Бергсондун интеллектиге берген бир баасынан анын интеллект менен илимди сынга алуусу келип чыгат. Анын пикири боюнча, интеллект нерселердин өзүн эмес, алардын маңызын эмес, нерселердин ортосундагы мамилелерди гана таанып билет. Интеллектуалдуу тааным — бул тышкы тааным. Интеллектин артыкчылыгы да, анын кемчилдиги, чектелгендиги да мына ушунда турат. Ошондой болсо да, Бергсон интеллект дүйнөнүн сүрөтүн салыштырмалуу түрдө туура бере аларын моюнга алат.

Бергсон а түгүл интеллектти интуициядан да жогору коёт. Ал, кала берсе философия да интуицияга толук ээ болгонуна карабастан «өзүнүн предметин илим өз предметин таанып-билгендей даражада эч качан таанып-биле албайт. Интеллект бул жаркыраган ядро, ал эми анын айланасында, тазаланган жана интуициянын абалына чейин кеңейтилген инстинкт да туман сыяктуу гана белгисиз бир нерсени пайда кыла алат» — деп жазат [Ошонун өзүндө. 159-6.]. Интеллектин жана илимдин реалдуу дүйнө менен гана иши болот, «бул реалдуу дүйнө өзүнүн инерттүү материя деп аталган чөйрөсүнөн чыгып кетпесе эле болгону» [Ошонун өзүндө. 135-6.].

Бирок интеллекттин артыкчылыгы менен бирге Бергсон анын кемчиликтери жөнүндө да сөз кылат. Таанымдын чыныгы максаты реалдуу дүйнөнү жайбаракат гана байкоо, мындай байкоого интеллект жөндөмсүз. Бул болсо кыймылды, калыптанууну, өнүгүүнү сүрөттөп көрсөтүүдө, таанып-билүүдө дароо эле байкалат. Интеллект кыймылды кинематограф сыяктуу кайталап көрсөтүүгө гана жөндөмдүү келет. Бергсон интеллектти «турмушту табигый түрүндө түшүнбөөчүлүк» катарында мүнөздөйт» [Ошонун өзүндө. 148-6.].

Бергсондун пикири боюнча, турмушту интуициянын жардамы менен гана толук түрдө таанып-билүүгө болот, ал таанымдын көбүрөөк өркүндөгөн жана терең формасы болуп саналат. Интуиция, Бергсон үчүн — «интеллектуалдык симпатиянын бир түрү, бул жол менен ал предметтин ич-койнуна киргизилет да, ал предметтин ичиндеги жападан жалгыз жана айтып түшүндүрүүгө мүмкүн болбогон нерсе менен кошулат» [Бергсон А. Метафизикага кириш сөз // Ошонун өзүндө. 5-том, 6-6.].

Ошол эле убакта Бергсон интеллектти интуициядан алып келип чыгарбай турганын эскертет. Интеллект жана интуиция — бул билимдин эки түрү, алар параллель түрдө өнүгүшөт. Интуициянын булагы — инстинкт. Бергсон үчүн интеллект жана интуиция — бул «бир эле проблеманы эки түрдүү, бирок бирдей эң сонун чечүү» дегендик [Чыгармачылык эволюция. 128-6.].

Мына ошентип, интуиция дегенибиз — нерселердин маңызын түздөн-түз аңдап-билүү. Ал турмушту окуялардын жөн гана механикалык түрдө алмашылып жана кайталанып турган нерсе катарында гана түшүнбөстөн, аны бүткүл ички маңызы менен бирге толук аңдап-билип, түшүнө алат. Интуицияны Бергсон туюм-сезим же интеллектуалдуулук катарында эмес, кандайдыр бир практикалык кызыкчылыктан эркин болгон жайбаракат байкоо катарында түшүнөт.

Бергсон интеллект менен интуиция таанымдын эки формасы (түрү) катарында параллель жүрө турганын көп жолу эскертсе да, ал интуицияга шексиз артыкчылык берет, ошондуктан аны интуиционизмдин тарапкери, ал эми анын интеллектти сынга алгандыгы үчүн аны антиинтеллектуалист деп эсептешет.

Ошол эле убакта Бергсон адам таанымынын бир катар мүнөздүү белгилерин, атап айтканда, анын бир жактуулугун жана турмуш менен өнүгүүнү механикалык түрдө түшүнөөрүн туура баамдап көрсөтөт. Ал өнүгүү жөнүндө өз концепциясын сунуш кылат жана аны чыгармачылык эволюция деп атап, механикалык концепцияга карама-каршы коёт. Бергсон туруктуу, өзгөрүлбөс, кайталанып турган нерселерди гана карманып, ал эми өнүгүү процессинде жаңынын пайда болушунун мүмкүндүгүн тангандыгы үчүн механицизмди кескин сынга алат. Механицизм дүйнө мейкиндикте орун алган өзгөрүлбөс нерселерден турат деп эсептейт жана өнүгүүнүн биологиялык формасын тааныбайт: механицизмге ылайык бир бүтүн нерсе бөлүкчөлөрдү бири-бири менен механикалык түрдө кошуу жолу аркылуу гана пайда болот. Механицизм чындыгында тарыхый өнүгүүнү четке кагат. Бергсон мындай деп жазат: «механикалык түшүндүрүүнүн маңызы — өткөн чак менен келер чакты учур чактын функциясы деп эсептегендигинде, демек бардык нерсе бир гана учур чактын тургусунан каралат дегендигинде турат» [Ошонун өзүндө. 34-6.].

Бергсон үчүн өнүгүү жана эволюция дегенибиз — бул жашоо, ал эми жашоо болсо ушул жашоону түзгөн жандуу системалардан көрүнөт. Жандуу системалар кайталангыс, ошондуктан аны интеллект аркылуу таанып-билүүгө болбойт. Бул системалар кайра жангыс системалар жана ал алдын ала көрө билүүгө жол бербейт, б.а. жашоону таанымдын илимий усулдары аркылуу аңдап-түшүнүүгө мүмкүн эмес.

Бергсон жашоону биологиялык кубулуш катарында түшүнбөй психикалык процесстин терминдеринде (в терминах психического процесса) түшүнөт. Ал мындай деп жазат: «Эң аз дегенде бир гана реалдуулук бар, аны биз жөнөкөй талдоо жолу менен эмес, интуиция жолу менен ички жагына үңүлө барып кармай алабыз... Бул биздин Мен, ал улана берет» [Ошонун өзүндө. 7-6.].

Бергсон «Жандуу күч» — адегенде эле примитивдүү жандуу системаларды бир нече багыттарга бөлүп, стабилдүүлүктү, инстинктти жана интеллектти билдирген өсүмдүктөрдү, курт-кумурскаларды, жаныбарларды жаратты деп эсептейт. «Аристотелден тартып табийгат философиясынын көп бөлүгүн бузган эң башкы жаңылыштык мында турат: мурдагы көз караш боюнча өсүмдүктөрдүн турмушунда, инстинкттик турмушта жана аң-сезимдүү турмушта бир эле өнүгүп жаткан тенденциянын үч ырааттуу даражасы бар деп каралат, ал эми чындыгында бул өзүнүн өсүп-өнүгүш процессинде бир эле ишмердиктин бөлүнүп кеткен үч багыты гана болуп саналат. Алардын ортосундагы айырма интенсивдүүлүгүндө да эмес, даражасында да эмес, алардын жаратылыш боюнча айырмачылыгында» [Чыгармачылык эволюция. 121-6.].

Бергсон — философиядагы иррационализмдин өкүлү, ал өз алдынча мектеп түзбөсө да, өзүнүн оригинал көз караштары бар философ катарында таанылып калган.

Бердяев

Николай Александрович Бердяев (1874—1948) — XX кылымдын биринчи жарымынын эң ири орус философу.

Ал Киев губерниясында туулган. Киев университетинин юридикалык факультетине кирет, бирок социалисттик кыймылдын катышуучусу катарында 1898-жылы камакка алынат. Жаш курагында — марксист болгон, бирок көпкө узабай Маркстан көңүлү калат да, Вл.Соловьевдун философиясына кызыга баштайт, андан кийин өзүнүн дүйнө көз карашын иштеп чыгат. 1922-жылы идеологиялык себептерден улам орус интеллигенциясынын башка өкүлдөрү менен бирге Советтик Россиядан чет өлкөгө айдалып жиберилет. Ушундан кийин ал Берлинде жашап, андан кийин Парижге келип туруп калат. 1926-жылы «Жол» журналын негиздеп, 1939-жылга чейин анын башкы редактору болгон.

Бердяев өтө көп сандагы китептерди жана макалаларды жазат. Анын чыгармаларынын библиографиясынын өзү эле көлөмү 10 басма табак болгон бүтүндөй бир томду түзөт. Бердяевдин көбүрөөк маанилүү философиялык чыгармалары төмөнкүлөр: «Коомдук философиядагы субъективизм жана идеализм. Н.К.Михайловский жөнүндө сыный этюд» (1900), «Түбөлүктүүлүктүн көз карашынан» (1907), «Эркиндик философиясы» (1911), «Чыгармачылыктын маңызы. Адамды актоо тажрыйбасы» (1916), «Теңсиздик философиясы» (1923),

«Тарыхтын маңызы» (1923), «Эркин рухтун философиясы, христиан проблематикасы жана апологетика» (1929), «Адам тагдыры (парадоксалдык этиканын тажрыйбасы» (1931), «Орус ою: он тогузунчу жана жыйырманчы жүз жылдыктын башындагы орус оюнун башкы проблемалары» (1946), «Эсхатологиялык метафизиканын тажрыйбасы» (1947). Анын чыгармалары дүйнөнүн көп тилдерине которулган.

Бердяевдин эмгектеринин негизги темасы — адамдын руханий бытыеси. Анын пикири боюнча, адамдын руху теңирлик рух менен тыкыс байланышкан. Анын окуусуна натуралисттик диний философиянын көрүнүшү болгон теизм менен пантеизм концепциялары карама-каршы турат.

Белгилүү бир дүйнө көз карашынын негизинде, Бердяевдин ою боюнча, жаратылыш менен рухтун өз ара катышы жатат. Рух — бул өмүр, эркиндик, чыгармачыл ишмерлик деген түшүнүктөрдүн аталышы, жаратылыш — бул нерсе, аныктык, пассивдүү ишмерлик, кыймылсыздык. Рух дегенибиз бул объективдүү да, субъективдүү да реалдуулук эмес, аны таанып-билүү тажрыйбанын жардамы менен ишке ашырылат. Жаратылыш болсо — мейкиндиктеги объективдүү, көп сандаган жана бөлүнүп-ажырап туруучу нерсе. Ошондуктан жаратылышка материя гана эмес психика да таандык.

Кудай — рухий негиз катарында чыгат. Теңирлик дегенибиз иррационалдуу жана ашкере рационалдуу рух, теңирчилик өзүнүн жашап турушун рационалдуу түрдө далилдөөгө муктаж эмес. Кудай табийгый дүйнөдөн тышкары турат жана символикалык түрдө гана баамдалат.

Кудай дүйнөнү жоктон бар кылды. Жоктон бар кылуу — бул эч нерсе жок боштуктан келип бар болуу дегендикке жатпайт, ал Кудайдан да жана дүйнөдөн да мурда бар болуп турган кайсы бир түпкү принцип жана ал эч кандай дифференцивдүүлүктү, алгачкы хаосту (Ungrund) билдирбейт. Бул түшүнүктү Бердяев Якоб Бёмден кабыл алган жана аны теңирлик түпнегиз менен окшоштурган. Дүйнөнүн пайда болушу Бердяевде анын эркиндик проблемасын кандайча чечкендигине тыкыс байланыштуу.

Бердяев үчүн эркиндиктин үч түрү бар: алгачкы иррационалдуу эркиндик (произвольность); рационалдуу эркиндик (моралдык парзын аткаруу), Кудайды сүйүүгө толгон эркиндик. Иррационалдуу эркиндик — «жок нерсе», ушул «жок нерседен» Кудай дүйнөнү бар кылып жараткан. Жараткан Кудай өзү теңирлик түп нерседен пайда болот, андан кийин гана жараткан — Кудай дүйнөнү жаратат. Ошондуктан эркиндикти Кудай жаратпайт, анткени ал эркиндик теңирлик түпнегизде мурда эле бар болучу, ушул себептүү жараткан — Кудай жамандыкты пайда кыла турган эркиндик үчүн жоопкер эмес. «Жараткан-Кудай,— деп жазат Бердяев,— бытыени, өзү жараткан дүйнөнү өзү бийлеген кубаттуу зор күч, бирок ал өзүнөн мурдагы түпнегизге (ничто), өзү жаратпаган

эркиндикке бийлик кыла албайт». Жакшылыкты да, жамандыкты да жаратуу эркиндиктин өз колунда. Ошондуктан, Бердяевдин пикири боюнча, адам өзүнүн жүрүш-турушунда абсолюттук түрдө эркин, анткени ал Кудайга баш ийбейт. Кудай адамдардын иш-аракетин алдын ала көрө да албайт. Кудай адамдардын эркине эч кандай таасир көрсөтө албайт, ошондуктан ал баардыгын өзү башкарып, өзү билип тургандай кубаттуу күчкө ээ эмес, ал тек гана адамга анын эрки жакшылыктарга багытталышына жардам берип турат. Эгерде иш мындай болбогондо, анда Кудай жер үстүндө болуп жаткан жамандыктарга жоопкер болуп калмак да, демек, теодицея да мүмкүн болмок эмес.

Бердяевдин диний философиясы анын социалдык концепциялары менен тыкыс байланышкан, булардын ортосундагы байланыштырып турган түйүн — инсан жана анын проблемасы. Мына ошондуктан Бердяев өзүнүн чыгармаларында инсандын коомдогу ордун аныктоого жана инсан менен байланыштуу болгондордун баарын теориялык талдоого көп көңүл бөлөт. Бердяев үчүн инсан коомдун бир бөлүгү эмес, тескерисинче, коом — инсандын бир бөлүгү болуп саналат. Инсан дегенибиз — чыгармачыл акт, мында бир бүтүндүк бөлүктөрдөн мурда жүрөт. Инсандын негизи — аң-сезимсиздик, ал аң-сезим аркылуу өтө жогорку аң-сезимдүүлүккө көтөрүлүп чыгат.

Адамда дайыма теңирлик касиет жашап турат, ал эми Теңирчиликте адамдык касиет жашайт. Адамдын чыгармачылык ишмердиги — теңирчилик турмуштун уландысы. Адам дегенибиз «экилтиктүү жан, ал феномендер дүйнөсүндө да, ошондой эле ноумендер дүйнөсүндө да жашайт [Эсхатологиялык метафизиканын тажрыйбасы. 79-6.]. Дал ошондуктан ноумендердин феномендерге, «көрүнбөгөн дүйнөнүн — көрүнүп турган дүйнөгө, эркиндик дүйнөсүнүн — зарылдык дүйнөсүнө» [67-6] өтүп турушу мүмкүн болуучу нерсе. Бул — рухтун жаратылыштын үстүнөн болгон жеңиши; адамдын жаратылыштан эркин болушу — бул анын кулчулук менен өлүмдүн үстүнөн болгон жеңиши. Адам — баарынан мурда руханий субстанция, ал объект болуп саналбайт. Адам — коомго, мамлекетке, улутка караганда зор баалуулукка ээ. Эгерде коом жана мамлекет инсандын эркиндигин кысымга ала турган болсо, анда ал өзүнүн эркиндигин бул кысымчылыктардан коргоого акылуу.

Бердяев коомдо жашап турган этиканы мыйзамдаштырылган адеп-ахлак эрежелери катарында карайт, адамдын күндөлүк жашоо-турмушу ушул эрежеге баш иет. Бирок бул мыйзамдашкан этика, «мыйзам этикасы», мыйзамдаштырылган христианчылыктын этикасы шарттуулуктарга жана эки жүздүүлүктөргө жык толгон. Этикадан ал садисттик кылык-жоруктарды жана анын талаптарынын тымызын ыплас мотивдерин көрөт. Мына ошондуктан ал бул күндөлүк этиканы жоюп да салбай, четке да какпай адептүү жашоо-турмуштун бир кыйла жогорку баскычын сунуш кылат, ал күнөөдөн арылуу аракетин жана Кудайды сүйүүгө негизделет. Бул этика дүйнөдө Кудай — адамдын пайда болушу жана күнөөлүүлөргө карата ички сезимдин көрүнүшү менен байланыштуу. Дүйнөдө иррационалдуу эркиндик бар, бирок ал Кудайга эмес, Ungrundга негизденип турат. Кудай дүйнөгө келип, анын трагедиясын көрүп, өзүнүн сүйүүсү менен адамдарга жардам бергиси келет, сүйүү менен эркиндиктин биримдигине жетишүүгө умтулат, бул болсо дүйнөнү теңирлентүүгө жана да өзгөртүүгө тийиш. «Кудай дүйнөнүн башындагы кайгыны кошо бөлүшүүгө умтулат» [1-том, 251-6.].

Бердяевдин пикири боюнча коомдун өнүгүшүнүн тарыхый процесси — бул жакшылык менен иррационалдуу эркиндиктин күрөшү, бул — «Кудай менен Анын башка Мен — ининин ортосунда болуп жаткан сүйүү менен эркиндиктин драмасы, Кудай аны сүйөт жана Өзү да өзүнө карата ошондой эле сүйүүнүн болушун эңсейт» [Тарыхтын маңызы. 52-6.]. Бүткүл дүйнөлүк тарыхта үч күч аракет кылып турат, алар: Кудай, тагдыр жана адам эркиндиги. Мына ушул себептен тарых ушунчалык татаал келет. Тагдыр инсанды тарыхтын иррационалдык күчтөрүнүн аренагына айландырат...

Христианчылык тагдырды Христ аркылуу гана жеңүүгө болорун моюнга алат [Эсхатологиялык метафизиканын тажрыйбасы].

Иррационалдык эркиндиктин жеңиши чындыктын кыйрашына жана алгачкы баш-аламандыктын (хаостун) кайтып келишине алып барат. Революция иррационалдык эркиндиктин жеңишинин көрүнүшү, бул революция хаостун эң эле барып жеткен чеги болуп саналат. Революциялар эч кандай жаңы нерселерди жаратпайт, алар мурда түзүлгөндөрдү гана кыйратып жок кылат. Революция ишке ашкандан кийин гана, реакция мезгилинде турмушту чыгармачылык менен кайра куруу процесси жүрөт, бирок зордукчулукка негизделген ар кандай долбоорлор акыры кыйроого дуушар болот.

Адамдын чыгармачылык күчүн боштондукка чыгарууга умтулуп жаткан азыркы доордо жаратылыш баш ийдирип алууга боло турган жансыз механизм катарында каралат. Бул үчүн илим менен техниканын бардык жетишкендиктери пайдаланылат. Машиналык өндүрүш жаратылышка каршы күрөшүү максатында адамдын кызматына өткөрүлүп берилген, бирок бул машиналык техника адамдын өзүн да бузат, анткени адам өзүнүн индивидуалдуу бейнесин жоготуп коёт. Адам диний эмес гуманизмди жетекчиликке алуу менен өзүнүн адамкерчилик сапатын жогото баштайт. Эгерде адам алда канча жогору турган адептик идеалды четке какса жана өзүндө Кудайдын образын түзүүгө аракеттенбесе, анда ал бардык арамдыктардын кулу болуп калат жана жашоонун жаңы түрүнүн кулуна айланат, жашоонун бул түрү өзүнүн материалдык муктаждыгын канаттандыруу үчүн инсанды коомго зордоо жолу менен кызмат өтөөгө аргасыз кылууга негизденет, бул социализмдин тушунда ушундай болот.

Принцибинде Бердяев социализмге каршы эмес, бирок ал «инсандын эң жогорку баалуулугун жана анын толук кандуу турмушта жашоого болгон укугун тааныган» [Бердяев Н.А. Адам проблемасы] социализмди жактайт. Бирок бул социализмди куруунун реалдуу долбоорунан айырмаланган социалисттик идеал гана болуп саналат, бул долбоорду ишке ашыруу коомдун турмушунда жаңы карама-каршылыктарды жаратат. Турмушка ашырууга умтулуп жаткан реалдуу социализм дегенибиз, Бердяевдин пикири боюнча, жар салынып жаткан теңчиликтин орношуна эч качан алып келбейт, тескерисинче, адамдардын ортосунда жаңы кастыкты жана эзүүнүн жаңы түрлөрүн пайда кылат. Социализмдин тушунда, мейли ал ачарчылык менен жакырчылыкты жойгон болсо да, руханий проблема эч качан чечилбейт. Адам баары бир «мурдагыдай эле өлүм, түбөлүктүүлүк, сүйүү, тааным жана чыгармачылык дегендердин жашыруун сырлары менен бетме-бет кала берет. Ырас, коомдук турмуш бир кыйла рационалдуу уюштурулган деп айтса болот, бирок турмуштун трагедиялык элементи — инсан менен өлүмдүн, убакыт менен түбөлүктүүлүктүн ортосундагы трагедиялык конфликт — улам барган сайын күч ала берет» [Бердяев Н.А. Рух жана реалдуулук].

Өзүнүн чыгармаларында Бердяев Россияга көп көңүл бурат. Ал мындай деп жазат: «Россия Чыгыш менен Батыштын улуу, бир бүтүн биримдиги болуп калышын Кудай өзү буйруган экен, бирок өзүнүн чыныгы эмпирикалык абалы боюнча ал Чыгыш менен Батыштын оңунан чыкпаган жөнөкөй аралашмасы гана болуп калды». Россиянын кырсыгы, Бердяевдин пикири боюнча, андагы эркектик жана аялдык негиздердин туура эмес ара катышында жатат. Батыш элдеринде эркектик негиз элдин негизги күчүндө басымдуулук кылган, буга руханий тартипте тарбиялаган католицизм жардам берген, ал эми «орус руху болсо боштондукка чыкпай кала бергендиктен ал кандайдыр чекти билген эмес жана чексиз мейкиндиктин кучагында жайылып кала берген. Орус руху бүт бардыгын талап кылат, эгерде бүт бардыгына ээ боло албаса анда ага эч нерсенин кереги жок, апокалипсисттик же нигилисттик маанайда болот, ошондуктан ал маданияттын жарым-жарты падышачылыгын тургузууга жөндөмсүз». «Орус ой-пикири» китебинде Бердяев улуттук орус ой-пикиринин бул өзгөчөлүгүн сүрөттөп жазат, бул өзгөчөлүк «акыр кыяматтын эсхатологиялык проблемасына», келе жаткан катастрофаны акыр заман деп сезүүгө багытталган.

Бердяевдин философиясы — христиандык дүйнө көз карашын өзүнүн оригиналдуу формасында чагылтып көрсөтүүгө кезектеги аракет жасаган орус философиясынын өтө ачык көрүнүшү болуп саналат.

Беркли

Жорж Беркли (1685—1753) — англиялык эмпиризмдин бир кыйла олуттуу өкүлү. Ирландияда, англиялык дворяндык үй-бүлөдө туулган. Дублин университетин бүтүрүп, 1704-жылы искусство бакалавры деген даража алат. Көпкө узабастан ал коллежде сабак бере баштайт. 1713-жылдан баштап Францияда, Италияда, Түндүк Америкада көп жолу саякатта болуп, ал жерде миссионердик иш жүргүзүүгө ниеттенет, бирок каражаттын жоктугуна байланыштуу ата-мекенине кайтып келет. Англиялык чиркөөнүн епископу деген наам алган соң өзүнүн калган бүткүл өмүрүн Түштүк Ирландиядагы Клойн деген жерде өткөрөт. Өлөрүнөн бир аз мурда Оксфордго көчүп келет да, көпкө узабай каза болот.

Ал төмөнкү эмгектерди жазган: «Көз караш теориясынын жаңы тажрыйбасы» (1709), «Адам билиминин принциптери жөнүндө трактат» (1710), «Гилас менен Филонустун ортосундагы үч маек» (1713), «Алсифрон» (1732), «Аналитик» (1734), «Сейрис» (1744).

Университетте окуп жүргөн биринчи жылдарда эле Беркли табият илимдеринин ийгиликтерине көзү жете баштайт. Мына ошондуктан өзүнүн философиялык системасын түзүүдө ал материалисттик көз караштардын таралышына каршы турууну өз милдети катарында көргөн. Динди коргоого ал бүткүл өмүрүн арнаган.

Өзүнүн философиялык көз караштарын негиздөөнү Беркли Локктун сенсуалдык окуусун талдап, сынга алуудан баштайт. Өзүнүн негизинде локктук жана берклиандык системалар окшош, б.а. алар экөө тең эле жалпы эмпирикалык өбөлгөлөрдөн келип чыгышат да, бирок бири-бирине карама-каршы корутундуларга келишет. Эгерде локктук система негизинен реалисттик болсо, берклиандык философия идеалисттик болгон.

Локк предметтердин бардык сапаттарын биринчи жана экинчи деп бөлүп карайт. Биринчилерге узун-кыскалык, салмак жана ду.с., экинчилерине биринчилерге байланыштуу болгон сапаттарды таандык кылат. Беркли болсо, бардык сапаттарды экинчилик сапаттар деп эсептейт, анткени биринчилик сапаттар экинчилик сапаттар кандай мүнөзгө ээ болсо ошол эле мүнөзгө ээ, алсак узун-кыскалык объективдүү сапаттар болуп саналбайт, алар биздин кабылдообузга, аң-сезимибизге көз каранды. Ал мындай дейт: предметтердин көлөмү кандайдыр объективдүү нерсе эмес, ал предметтин бизге чоң же кичине болуп көрүнүшү менен гана аныкталат, б.а. предметтердин көлөмү дегенибиз — ал туюп-сезүү органдарыбызга таяна турган биздин тажрыйбабыздан келип чыккан корутунду. Мына ошентип биринчилик жана экинчилик сапаттардын жашап турушу биздин кабылдамаларыбыз менен шартталган.

Материя жөнүндөгү түшүнүктү талдап караганда да Беркли ушундай эле ой жүгүртөт. Локк боюнча, биз абстракция жолу менен, б.а. предметтерден жалпы мүнөздөрүн жана белгилерин бөлүп алабыз да материя деген түшүнүккө келебиз. Ушундай эле жол менен биз мейкиндик түшүнүгүнө келебиз. Беркли болсо, биз мындай жол менен материя түшүнүгүнө келе албай тургандыгыбызды далилдөөгө аракеттенет, мында ал биринчилик жана экинчилик сапаттар жөнүндө айткан аргументтерин келтирет. Ал абстрактуу жалпы идеялардын жашап турушу мүмкүн эмес, анткени нерселерди кабылдоодо биздин аң-сезимибизде конкреттүү бир таасир, конкреттүү бир образ (бейне) пайда болот, бул жерде эч кандай жалпы идеянын болушу мүмкүн эмес. Б.а. эгерде биз үч бурчтукту кабылдасак, анда ал конкреттүү үч бурчтук гана, ал спецификалык өзгөчөлүктөрү жок, кандайдыр абстрактуу үч бурчтук боло албайт. Ушундайча эле, Берклинин көз карашына ылайык, адамдын, кыймылдын жана башкалардын абстрактуу жалпы идеяларын жаратуу мүмкүн эмес. «Так ушунун өзүндөй

эле,— деп жазат Беркли,— кыймылды болгон нерседен айырмалана турган кыймылдын тез да эмес, жай да эмес, түз да эмес, ийри да эмес кыймылдын абстрактуу идеясын түзүү мен үчүн мүмкүн эмес иш, калган бардык абстрактуу идеялар жөнүндө да ушунун эле өзүн айтууга болот» [Чыгарм. М., 1978.157-158-6.]. Абстрактуу идеяларды Беркли сөздөрдүн оюну катарында караган.

Муну менен ал абстрактуу идея катарында материя түшүнүгүн, дегеле материя дегенди тааныган эмес. Материя түшүнүгү «өзүндө карама-каршылыкты» камтып турат, «бардык идеялардын ичинен ал эң көбүрөөк абстрактуусу жана түшүнүксүзү болуп саналат» деп эсептеген ал [Чыг. 178-6]. Ошондуктан ал материя деген түшүнүктү пайдалануудан биротоло чыгарып салуу керек деп эсептейт. «Аны танып салуу адамзаттын калган башка тукумдарына эч кандай зыян келтирбейт жана ал анын жок экендигин эч качан байкабайт да». Өзүнүн кудайсыздыгын негиздөө үчүн бул куру аталыштын карааны атеисттерге чыны менен эле керек, ал эми философтор болсо келжиреген куру сөздү уланта берүү үчүн жакшы шылтоодон ажырап калышы ыктымал» [Чыг. 186-6.].

Өзүнүн мына ушундай ой жүгүртүүсүнөн улам ал нерселердин объективдүү түрдө жашап турушун танууга келет. Нерселердин сапаттарынын бар болушу биздин кабылдообуз менен шартталгандыктан, ал эми субстанция — сапат касиетин алып жүрүүчү болгондуктан сапат касиеттеринен келип пайда болуучу айлана-чөйрөдөгү бардык нерселер менен предметтер биздин сезим органдарыбыздын кабылдоосу гана болуп саналат. Беркли үчүн «бар болуу демек туюм-сезим аркылуу кабыл алынуу дегендик» (*esse est percipi*).

Ошентип, бар болуу дегенибиз — бул кабыл алынуу деп эсептеп, Беркли объективдүү дүйнөнүн жашап турушун (бар экенин) танат. Бирок мындай корутунду солипсизмди, б.а. бир адам жашап турат дегенди билдирет, бул адам үчүн ал дүйнө ошол дүйнөнү өзү кабылдап турганда гана бар боло алат. Бирок Беркли аны солипсизмде айыптагандыкты чечкиндүү четке кагат, анткени айтылган көз караштар таптакыр акылга сыйбас көз караштар болучу. Ал, сезүү же ой жүгүртүү аркылуу «кабылдай ала турган нерселердин бар экендигин» танбаймын деп жарыя салат. Ал ошондой эле, «өз көзүм менен көрүп турган жана өз колум менен кармап турган нерселердин реалдуу жашап (бар болуп) тургандыгынан кенедей да шектенбейм» деп айтат. [Чыгарм. 186-6]. Беркли бар болгону философиялык маанидеги материя түшүнүгүн гана танат.

Өзүн солипсизмде айыптоону Беркли төмөнкүдөй ой жүгүртүүлөрдүн жардамы менен да төгүнгө чыгарууга аракеттенет. Ал, нерселер аларды биз кабылдабаган учурда, башка адам кабылдап жаткандыктан да жашоосун уланта берет деп эсептейт. «Демек, дене рухтан тышкары бар болуп турат деп айтылганда, ал рухту тигил же бул жалгыз-жарым рух катарында эмес, рухтардын бүткүл жалпы жыйындысы катары түшүнүү керек. Ошондуктан жогоруда келтирилген принциптерден улам нерселер биз аларды кабыл алып турган убакыттын аралыктарында көз ирмегенче жок болуп жана кайрадан жаралып бар болуп турат же дегеле жок болучу дегендик эмес» [Чыгарм. 192-193-6.].

Беркли, бир жагынан, өзүнүн терминологиясы боюнча, нерселер, же идеялар жашабайт деп ырастаса, экинчи жагынан, алар Кудай тарабынан кабылданып тургандыктан биздин аң-дээрибизде да жашоосун уланта берет деп ырастайт. Ал мындай деп жазат: «Мен кабыл алып жаткан бардык таасирлерди ар бир учурда пайда кылып турган рух бар. Ал эми алардын ар түрдүүлүгүн, тартип-ыраатын жана өзгөчөлүктөрүн көрүп, мен буларды жараткандын чексиз акылман, кубаттуу жана асыл экендиги жөнүндө корутунду чыгарам» [Чыгарм. 306-6.].

Өзүнүн диний көз карашын Беркли табият-илим идеялары тармагында да негиздейт. Себептүүлүктү ошол кезде орун алгандай механикалык түрдө түшүнүүнү четке кагып, ал мындай деп жазат: «Биринчиден, эгерде философтор недир бир акыл-дээрлик же рухтан

башка, кандайдыр бир табигый түрдө аракет кылып туруучу себептерди издеп жүрүшкөн болсо, алар бекер эле убара болуп жатышат. Экинчиден, эгерде биз бардык жаратылган нерселерди акылман жана асыл Жараткандын чыгармалары деп эсептей турган болсок, анда философтор (кээ бирөөлөр жарыя кылып жүргөнгө карама-каршы) нерселердин конкреттүү себептерин аныктап-такташса дурус болор беле, жаратылыштагы нерселер алдын ала ар түрдүү максаттарга ылайыкталып коюлган жана нерселер ошол максаттар үчүн эң башталышынан эле таң каларлыктай акылмандуулук менен жаратылган, ошол максаттарды иликтеп-талдоону себептерди түшүндүрүүнүн мыкты жолу деп эсептөөгө болбой тургандыгын мен чыны менен түшүнбөйм».

Мындан башка, Беркли Ньютон менен Лейбниц тарабынан ачылган дифференциалдык эсептөөгө каршы чыккан.

Берклинин көз караштары бардык мезгилдерде ар түрдүү философиялык багыттардын өкүлдөрү тарабынан ар тараптан сынга алынып келген, анткени автордун солипсисттик жобосу төгүндөө үчүн жакшы азык берген. Ошол эле убакта Берклини жактагандар да көп болучу, алар азыркы күнгө чейин бар. Беркли ар качан философиялык проблемаларды идеалисттик талдап-түшүндүрүүнүн үлгүсү болуп кала берет.

Боэций

Аниций Манлий Торкват Северин Боэций (480—424-ж.жакын) кечирээктеги антик дүйнөсүнүн акыркы ири философторунун бири.

V—VI кылымдарда Батыш Рим империясы өзүнүн жашоосун токтотот. 493-жылы остготтордун королу Теодорих Түндүк Италияны басып алып, отсгот мамлекетин түзөт, бул ушул аймакта стабилдүү саясый кырдаалдын орношуна шарт түзүп, ошондой эле экономикалык абалды жандандырууга алып келет. Маданият да өнүгүүгө ээ болот. Боэцийдин ишмерлиги дал ушундай шартта өткөн. Ал Теодорихтин тушунда олуттуу мамлекеттик кызматтарды ээлеп, Равеннде консул болуп турган. Бирок анын бийик мансабы кулоо менен бүткөн. Византия менен байланышта болуп, чыккынчылык кылдың деп айыпталып, түрмөгө камалып, өлүм жазасына тартылат. «Акыркы римдик» — аны ушинтип аташкан, аз гана, бар болгону 45 жыл гана жашайт, бирок ал философиянын өнүгүшү үчүн ото кон нерселерди иштей алган, анын идеялары антик мурастарын батыш европалык орто кылым менен жалгаштырып турган өзүнчө бир көпүрө сыяктуу кызмат кылат.

Боэцийге чоң адабий мурас таандык. Ал төмөнкү эмгектерди жазган: «Музыка жөнүндө», «Ыйык үчилтик жөнүндө» (бул эмгегинде ал арианчылыкка каршы чыгат), «Католикалык диний ишеним жөнүндө», «Философия менен сооротуу» (түрмөдө өлүм алдында жазган). Боэций грек философторунун жана окумуштууларынын чыгармаларын грек тилинен латынга которуу жаатында да көп ишти аткарган. Ал Аристотелдин «Түшүндүрүү жөнүндө» жана Порфирийдин «Кириш сөз» менен бирге «Категориялар» деген логикалык эмгектерин (адабиятта бул көп учурда «Исагога» деген байыркы грекче аталыш менен эскерилет), Евклиддин (он үчтөн) биринчи төрт китебин (ырас, анын кийинки орто кылымдын илиминин илимий деңгээлин олуттуу түрдө төмөндөтүп жибергени далилденген эмес), Никомахтын «Арифметиканын негизи» деген чыгармаларын которгон. Бул котормолор орто кылымда философиянын жана билимдүүлүктүн таралышында бир кыйла олуттуу роль ойногон. Порфирий Аристотелдин «Категорияларына» жазган Кириш сөзүндө жалпы менен жекеликтин өз ара катышы жана алар өз алдынча жашабай же ой-зээнде гана жашайбы деген сыяктуу проблемаларына көңүл бурат. Боэций Порфирийдин бул жоболоруна Аристотелдин духунда өз комментарийин берет: жалпы нерсе акыл-зээнде жеке нерселерде бар болгон жалпы касиеттердин негизинде пайда болот. Жалпы менен жекеликтин өз ара катыш проблемасы Боэцийдин чыгармалары аркылуу орто кылым философиясында кылдат изилдөөнүн предмети болуп калат.

Бозэцийдин ага бүткүл дүйнөлүк атак-даңкты алып келген негизги чыгармасы — «Философия менен жубатуу». Бул эмгегинде ал эрк эркиндигин Кудайдын өнөр-кесиби менен сыйыштыруу проблемасын чечүүгө аракеттенет. Бир жагынан алганда, эгерде Кудай бардык нерсени алдын ала белгилеп койгон болсо, анда эрк эркиндиги дегенибиз жок нерсе. Экинчи жагынан адамдын эркиндиги жана анын эрки канткен менен да жашап турат, бул болсо Кудайдын мунарыктаган белгисиз келечекти алдын ала көрө билүү жөндөмдүүлүгүнө шек келтирет. Бул жарыя ачык болуп турган карама-каршылыкты Бозэций биздин келечектеги иш-аракеттерибизди Кудайдын билип жана аны алдын ала көрүп турушу ошол иш-аракеттердин өзүнүн зарыл себеби болуп саналбайт — деп түшүндүрөт.

Өзүнүн китебинде Бозэций окурманды жамандыктан качууга, өзүнүн дилин жакшылык иштерге, акыл-эсин акыйкатка бурууга насыяттайт.

Бруно

Жордано Бруно (1548—1600) — италия философу, анын кол карашында Кайра жаралуу доорунун философиялык ой-пикири толук түрдө чагылдырылган. Неаполдун жанындагы чакан Нола шаарында туулган. 17 жашында доминиканчылардын орденине кирет да, ал жерде ага Жордано деген монахтык ысым берилет. Ошол кезде эле ал айрым диний догмалар жөнүндө өз күмөндүүлүктөрүн билдире баштайт, бул болсо диний бийлик тарабынан куугунтуктоону пайда кылат. Бруно Женевага качууга аргасыз болот. Андан кийин Парижде жана Лондондо жашайт. Ушул мезгилде эле ал өзүнүн: «Идеялардын көлөкөсү жөнүндө», «Күл үстүндөгү той», «Себептер, негиз жана түпнегиз жөнүндө», «Салтанаттанган жырткычты кууп жиберүү», «Баатырдык энтузиазм жөнүндө» деген жана башка алгачкы чыгармаларын жазып, жарыкка чыгарат, бул чыгармаларда ал онтология, тааным теориясы жана этика маселелери боюнча негизги көз караштарын баяндайт.

Анын лекциялары жана талаш-тартыштарда схоластикалык жоболор менен диний канондорго каршы чыгып сүйлөгөндөрү философ-схоластар менен уламалардын арасында душмандык мамилелерди пайда кылгандыктан ал Англиядан Францияга, андан кийин Германияга кетүүгө аргасыз болот. Ал ар түрдүү университеттерде дарс окуп, шаардан шаарга кыдырып жүрөт. Германияда ал өзүнүн төмөнкү философиялык чыгармаларын жарыялайт: «Монада, сан жана фигура», «Чексиздик жана эсепсиздик жөнүндө», «Үч эсе эң аз аздык жана ченем жөнүндө».

Бруно Италияга кайтып келет да, Венецияда туруп калат. Көпкө узабастан ал ересь катарында айыпталып, түрмөгө отургузулат (1592). 1600-жылы инквизициянын соту болуп, Брунону өз көз караштарынан баш тартпагандыгы үчүн отко өрттөп өлтүрүүгө өкүм чыгарылат, Римдеги Гүлдөр аянтында бул жүзөгө ашырылат.

Брунонун философиялык көз караштарынын айрымалуу белгиси анын пантеизми болуп эсептелген. Ал бизди курчап турган дүйнөнү материя менен форманын бири-бирине куюлушунан турган бүтүн нерсе катарында караган. Аалам, Бруно боюнча, бирбүтүн, чексиз жана кыймылсыз. Аалам койнунда дайыма өзгөрүүлөр жана кыймылдар тынымсыз болуп турат, бирок жалпысынан ал кыймылсыз, анткени биздин айланабыздагы толуп турган нерселердин баары ошол аалам. Аалам — Кудай менен жаратылыштын, материя менен формасын, жекелик менен көптүктүн төп келүүсүнөн турат. Бирбүтүндүк (Единое) идеясы Брунонун философиясынын бардык негизги жоболорунан сызылып өтүп турат. Бруно үчүн Бирбүтүндүк бир эле убакта бытыенин маңызы жана анын бар болуп турушунун формасы. Бирбүтүндүк дегенибиз, Брунонун пикири боюнча, дүйнөдөгү бардык нерселерди — анын өзгөрүлүп турмагын да, анын туруктуулугун да түшүндүрүп берер категория. Бардык карама-каршылыктар менен кайчылыктар Ааламдын бир бүтүндүгү менен түшүндүрүлөт. Бруно мындай деп жазат: «Ошентип бардык формалар ошонун (Бирбүтүндүктө) өзүндө камтылган, демек, бардык

аныктамаларды ага колдонууга болот, мына ушундан улам кайчы ой жүгүртүүлөр акыйкат болуп келип чыгат» [Диалогдор. М., 1949. 282-6.].

Ааламдын кучагында руханий жана дене субстанциялары бир гана бытыени түзөт, алардын тамыры бир деп баса белгилейт Бруно. Материяны Бруно «өзүнүн кучагынан формаларды жарата турган» башталма (түпнегиз) катарында карайт. Материя теңирлик нерсе жана табигый нерселерди, ошондой эле бүткүл жаратылыш менен субстанцияны жараткан, төрөгөн ээси, эң сонун эне деп аталууга тийиш» [Ошонун өзүндө. 267-6.]. Материя, демек, теңирлик касиетке ээ, ал «өзүн билдирип турат, бул анын теңирлигинин (Кудай сыяктуу) далили, ал — себепсиз себеп». Муну менен Бруно жаратылышты Кудай жараткан жана Кудай шарттаган деген идеяны, Кудайды жаратылыштын жашап турушунун сырткы булагы катарында караган идеяны четке каккан. Бул көз карашы менен Бруно радикал пантеизмдин позициясында турган.

Материяны Бруно атомдордон турат деп эсептеген, бул жагынан ал антик атомчуларды ээрчиген. Жаратылыштагы бардык нерсе, Брунонун окуусуна ылайык, бөлүнбөгөн (частицалардан) бөлүкчөлөрдөн, атомдордон турат, ал атомдор бардык нерселердин биримдигин аныктайт. Жаратылышты атомчулук көз карашта түшүнүүнү минимум концепциясы түрүндө аныктамалайт: дүйнөдө минимумдан башка эч нерсе жок, ал дүйнөдөгү бардык нерселерди, бүткүл максимумду аныктап турат. Бүт бардык күч минимумда камтылган, мына ошондуктан ал нерселердин максимуму болуп саналат. Бир кыпындай учкун бүтүндөй бир оттун пайда болуу мүмкүндүгүн камтып турган сыяктуу минимум да максимумду аныктап турат. Ааламдагы абсолюттук минимум — бул атом, математикада — чекит, метафизика чөйрөсүндө — монада. Максимумду жана бирбүтүндүктү аныктоочу нерселердин баарын Минимум же монада түзөт. Монадада жаратылыштын бүткүл касиеттери чагылышып турат.

Бул жерде Бруно карама-каршылыктардын диалектикалык дал келишинин позициясында турат. «Кимде ким жаратылыш сырларын көбүрөөк билгиси келсе,— деп жазат Бруно,— карама-каршылыктар менен кайчылыктардын минимумдары менен максимумдарын караштырып жана байкап көрсүн» [Ошонун өзүндө. 291-6.]. Өзүнүн диалектикасында Бруно Николай Кузанскийди ээрчий келет да, бирок бул диалектиканы бүткүл жаратылышка таратат.

Брунонун окуусу боюнча бүткүл Аалам жандуу, ага ичкерки жандуу башталма мүнөздүү, муну ал «дүйнөлүк жан» деп атайт. «Нерсе канчалык кунарсыз жана кичине болбосун, ал өзүндө руханий субстанциянын бир бөлүгүн камтып турат, эгерде, субъект керек деп тапса, ал өсүмдүк болууга, жаныбар болууга жана да ар кандай дененин мүчөлөрүнө ээ болууга умтулат, бул адатта жандуу нерсе катарында аталат» [Ошонун өзүндө. 211-6.]. Бруно жаратылыштагы өзүнөн өзү кыймылдоочу касиетке ээ болгон кыймылдын себебин жалпы жандуулуктун бар болуп турушу менен түшүндүрөт. Бүткүл жаратылышты жандуу деп таап, Бруно гилозоизм позициясында турган, гилозоизм ал кезде, схоластика менен теология үстөмдүк кылып турган шартта прогрессивдүү роль ойногон, анткени ал адамды жаратылыштын бир бөлүгү катарында тааныган.

Коперниктин гелиоборбордук теориясына таянып, Бруно космология маселелерин да иштеп чыккан, бирок Коперниктен ары кетип, ал ачкан теориядан алда канча радикалдуу корутундуларды жасаган. Ал, Аалам чексиз, биздин айланабызда бир гана Аалам бар жана анда эсепсиз сандагы дүйнөлөр камтылып турат деп эсептеген. Ар бир нерсе түбүндө келип бир гана чоңдукту билдирсе да, айрым нерселердин саны да чексиз. Брунонун бир гана Аалам бар экендигин таануусу дүйнөнү жараткан тышкы Кудайдын бар экендигин жокко чыгарат. Бруно креационизмди четке кагат жана өзүнүн пантеизмине таянып, жаратылыш дегенибиз нерселердеги Кудай, ал эми материя нерселердеги теңирлик бытые деп эсептейт. Кудай ишкердүү принцип катарында нерселерде камтылып турат. Жаратылыш жана Кудай — бул экөө биригип бир гана нерсе, алардын түпнегизи да бир: бул негиз нерселердин жүрүшүн аныктай турган ошол

эле тартип-ыраат, мыйзам. «Жаратылыш,— деп жазат Бруно, нерселерде ишке ашкан күч, жана бардык нерселер өз ырааты менен жүрүп турган — мыйзам». Бул сөздөрдөн Брунонун Кудай менен жаратылышты бирдей деп биле тургандыгы белгилүү болуп турат, бул бирдейлик бизди курчап турган дүйнөгө ичкери жагынан мүнөздүү болгон кыймыл менен өнүгүүнүн мыйзам ченемдүүлүктөрүнүн жыйындысы катары түшүнүлөт.

Баарынан да, Бруно Кудай-жаратылышты материя менен бирдей деп карайт. Табияттагы нерселерден тышкары турган жаратылыш жок, быттеден тышкары маңыз жок деп жазат Бруно. «Материя бардыгын өзүнөн жаратат, анткени жаратылыш ички нукта аракет кылуучу кыймыл, ал өзүн өзү кыймылга келтирет». Жаратылыш дегенибиз материя. Мына ошентип, Брунодо, Кудай — бизди курчап турган мыйзам ченемдүү дүйнөнүн экинчи аты болуп чыгат.

Панпсихизм концепциясы Брунонун пантеизми менен тыкыс байланыштуу, дал руханий субстанция нерселердин көрүнүшүнүн бардык көп түрдүүлүгүн аныктайт. Руханий субстанция дегенибиз бардык түзүүчүлүк нерселер баштала турган негиз, «ал кеменин капитаны, үйдөгү үй-бүлөнүн атасы жана имаратты тышынан эмес, ичинен куруп, жөнгө келтире турган художник кандай болсо так эле ошондой» [Салтанаттанган жырткычты кууп чыгуу. СПб. 1914. 14-6.].

Тело сыяктуу эле руханий башталыш да телосуз жашай албайт, ал тело менен бирдикти түзүп турат, аны кыймылга келтирип жана башкарат, руханий башталмасыз тело бүлүнөт, ансыз ал жашай албайт [Ошонун өзүндө. 15-6.].

Анын панпсихизм жана «дүйнөлүк жан» концепциясы Брунонун тааным теориясын да аныктайт. Адамдын акыл-дээри, Брунонун окуусуна ылайык, бул «жандуу күзгү», анда жаратылыш жана нерселердин формалары чагылышып турат. Мына буга ылайык, таанымдын милдети нерселердин өзгөрүлүшүн башкарып турган мыйзамдарды аныктап, табууда турат. Дүйнөнү таанып-билүү процессинде тааным туюп-сезүүдөн элестетүүгө, элестетүүдөн дээр-зээнге, дээр-зээнден интеллектке, интеллекттен акыл-эске өтөт. Интеллект — «көзү бар күзгү», ал дүйнө жөнүндө активдүү ой жүгүртө алат. Акыл-эс болсо — «жандуу күзгү», дүйнөнү ал алакандагыдай көрүп турат, аны аян аркылуу, баамдоо-байкоо аркылуу, недир бир интеллектуал интуиция аркылуу таанып-билет. Бруно «натуралдык магияны» тааныган, бул ал үчүн жаратылыштын башта белгисиз болгон сырдуу күчтөрүн таанып-билүү жана ага ээ болуу дегендикти билдирген.

Бруно эки акыйкат (философия акыйкаты жана теология акыйкаты) жөнүндөгү окууну четке кагып, таанымдын рационал каражаттарын жетекчиликке алган философия гана ачып бере ала турган жалгыз бир гана акыйкат бар деп эсептейт. Ал авторитеттерге сокурларча баш ийүүгө каршы чыккан жана философия күмөндөрлүктөн башталууга тийиш деп эсептеген, ал Декартка чейин эле күмөндүүлүктү философиядагы методологиялык принцип катары көтөрүп чыгып, курчап турган дүйнөнүн бар экендигинен жана аны таанып билүү мүмкүндүгүнөн кенедей да шек санаган эмес.

Брунонун, негизинен «Салтанаттанган жырткычты кууп чыгуу» жана «Баатырдык энтузиазм жөнүндө» деген эмгектеринде баяндалган этикалык көз караштары да көңүл бурууга татыктуу. Бруно үчүн адамдын өз парзын аткарууга арналган иш-аракети адеп-ахлак критерийи болуп саналат. «Ар кандай жаман жорук, ар кандай жалкоолук, бекерчилик, илээндилик менден кайт»,— деп жазат ал [Салтанаттанган жырткычты кууп чыгуу. 122-6.].

Бруно жандын өлбөстүгүнө ишенген эмес, жердеги бийик максат тын урматы үчүн баатырдык энтузиазмга, жанды аябоого чакырган. Адеп-ахлактык жүрүш-турушту баалоодо ал стоицизмдин позициясында турган жана татыктуу жүрүм-турум дене-бой кумарчылыгынан бошонууда, азап чегүүнү сезбөөдө турат деп эсептеген.

Бруно, динге каршы, баарынан мурда, католик чиркөөсүнө каршы ачык позицияны туткан, бирок ошол эле учурда диний аң-сезим ар нерсеге акыл-эстүү мамилени сокур

ишеним менен алмаштыргандыктан адамдын турмушуна тескери таасир көрсөтөт деп эсептеп, бүткүл христиан догматикасын сынга алат. «Салтанаттанган жырткычты кууп чыгуу» деген эмгекте ал Юпитердин сөзү менен диний окуунун мазмунун баяндайт: «Ак-кара имиш; адамдын акыл-эси бардыгын бардыгынан жакшы көрүп-билип тургандай сезген учуру — анын эч нерсе көрбөгөн көр болуп турган учуру имиш; акыл-эске ылайык эң асыл жана эң мыкты дегендердин баары — уятсыздык, кылмыш жана өтө жаман нерселер имиш; жаратылыш — аягы суюк ургаачы, табият мыйзамы — алдамчылык имиш; жаратылыш менен теңирчилик бирдей бир максатка умтулбайт имиш... мейли муну менен кошо ал адамдарды философия жана ар кандай изилдөөлөр... адепсиздик экенине, ал эми түркөйлүк — эң жакшы илим экенине жана ага ээ болуу үчүн эмгектин да, жанды кыйнап капалануунун да кереги жок экенине ишендире берсин» [182-6.].

Бардык диний ишмерлерди, динди негиздөөчүлөрдү жана реформалоочуларды, апостолдор менен пайгамбарларды, кереметтүүлөр менен уламаларды ал «шектер» деп атаган, анткени алар адам акылын кемсинтет. Ыйык христиан докторлору «кыймылдабай, колдорун куушуруп отуруп беришти, көздөрүн жумуп, ар кандай кызыгууну жана иликтеп-үйрөнүүнү кууп салышты, ар кандай адам акыл-оюн айыптап, ар кандай табийгый сезимдерден баш тартып, акыры түбү эшекке окшоп калышты» (Диалогдор. 485-6.). Ошол эле убакта Бруно цивилизациясы төмөн адамдар үчүн, аларды башкаруу үчүн диндин керек экендигин моюнга алат.

Аяндан келүүчү догматикалык диндин ордуна, Брунонун ою боюнча, келечекте «акыл-эс дини» келет. «Акыл-эс дини» деп ал демейки диний аң-сезимден олуттуу түрдө айырмаланган бирдемени түшүнгөн. «Акыл-эс дини», Бруно боюнча, культтан жана ырым-жырымдардан, тиги дүйнө жөнүндөгү догматтардан, адамга окшогон Кудайга ишенүүдөн, тиги дүйнөдөгү кечирим жана жазалануу жөнүндөгү окуудан, жандын өлбөстүгүнө ишенүүдөн эркин болот. Бруно үчүн «акыл-эс дини» — философиялык көз караштар менен адеп-ахлак эрежелеринин жыйындысы, алар фанатикалык диний культтардан жана жалган ишенимдерден эркин.

Брунонун философиясы өзүнөн кийинки философиялык ой-пикирлерге зор таасир көрсөткөн: анын пантеизми Б.Спиноза тарабынан өнүктүрүлгөн, монада жөнүндөгү ой-пикири Лейбництин монадологиясында чагылдырылат, анын диалектикалык идеялары XIX кылымдагы немец философиясында өнүгүүгө ээ болот.

Булгаков

Сергей Николаевич Булгаков (1871—1944) — орустун ири диний философу, ал өзүнүн дүйнө көзкарашында татаал жолду басып өткөн. Ал Орел облусунда, дин кызматкеринин үй-бүлөсүндө туулган. Москва университетинин юридикалык факультетинде бир нече курсту уккан. 1901-жылы Киев политехникалык университетинин саясий экономикасынын профессору, 1906-жылдан тартып — Москва университетинин доценти. 1911-жылы өкмөттүн университет автономиясын чектеген аракеттерине каршы нааразылык билдирүү менен башка профессорлор менен бирге отставкага кетет. 1918-жылы чиркөө кызматынын наамын алат. 1922-жылы совет өкмөтү тарабынан башка окумуштуулар, философтор жана жазуучулар менен бирге Россиядан сыртка айдалып жиберилет. Адегенде Прагада, андан кийин Парижде жашайт.

Сергей Булгаков жаш курагында башка орус философтору: Бердяев, Франк сыяктуу эле марксисттик көз карашты туткан, кийин марксизмден идеализмге өтөт да «Марксизмден идеализмге (1904) деген китепти жазат, ал эми акыры жүрүп отуруп, диний философиянын позициясына өтөт, ага чейин Вл.Соловьевдун философиясына кызыгууну да башынан өткөрөт.

Булгаковдун негизги чыгармалары төмөнкүлөр: «Эки шаар» (1911), «Чарба философиясы» (1912), «Кечки эмес жарык» (1917), «Отко күйбөс купина» (1927),

«Философия трагедиясы» (1927) немец тилинде) жана башка православиелик чыгармалар.

«Эки шаар» деген макалалардын жыйнагында Булгаков өзүнүн марксизмден православиеге кантип өткөнүн түшүндүрөт. Ал мындай деп жазат: «ишмердигимди нукура коомчул болуудан баштап, бирок коомчулуктун идеалдарынын негизин иликтеп-изилдеп көрүп, бул негиз динде экендигин таанып-билдим. Жакшылык деген барбы, чындык деген барбы? Башка сөз менен айтканда бул: Кудай барбы? — деген сөз» [Эки шаар. 1-том, VII-6.].

Булгаков марксизмди сынга алат, бирок ал баарынан мурда марксизм келип чыккан өбөлгөнү — Фейербахтын философиясын сынга алат, андан кийин «Карл Маркс диний тип» деген макаласында марксизмдин өзүн сынга алууга өтөт. «Марксизм боюнча,— деп жазат Булгаков, — адамдар социологиялык топторго бөлүнүп калыптанат, ал эми бул топтор болсо түздөн түз келип эле мыйзам ченемдүү төгөрөгү төп геометриялык фигураларды жаратат, анткени тарыхта бул социологиялык элементтердин бир калыптагы кыймылынан башка эч кандай окуя болуп өтпөйт, инсан жөнүндөгү проблеманы жана камкордукту дал ушундайча алып салуу жана ашкере абстрактуулук марксизмдин негизги белгиси болуп саналат» [75-6.]. Булгаков өзүнүн сынында марксизм менен динди карама-каршы коёт. Ал мындай деп жазат: «Христианчылык инсанды көтөрмөлөйт, адамды анын өзүндө өлбөс духтун бар экендигин сезип билүүгө мажбурлайт, адамды индивидуалдаштырат, ал үчүн ички руханий өсүүнүн максатын жана жолун көрсөтүп берет, ал эми социализм болсо аны инсандык касиеттен ажыратат, анткени ал индивидуалдуулукту жан дүйнөсүнө эмес, анын социалдык дене-боюна көңүл бурат да, инсандын ички мазмунун бүтүнү менен социалдык рефлекстерге алып барып такайт» [II том, 30-6.]. Марксизм индивидуалдуулукту жок кылат жана адамзат коомун «кумурсканын же аарынын уюгуна айландырат» [I том. 94-6.]. Булгаковдун айтканы боюнча, марксизмдин диний мүнөзү, ошондой эле анын материалисттик өзөгү «ушул себептүү карама-каршылыктын дал өзү... инсанды инсандык сапаттарынан ажыратып, аны экономикалык мамилелердин рефлексине айландыруунун дал өзү, бирок ошол эле убакта аны теңирлештирип, аны адам-кудайга айландырганы да бар» [41-6.].

Диндин философиялык проблемаларын карап чыгууда Булгаков баарынан мурда диний аң-сезимдин антиномиясына токтолот. «Диний философия,— деп жазат Булгаков,— Теңирлик жок нерсенин (ничто) маңызы жөнүндөгү башкы проблемадан башка проблеманы билбейт» [Кечки эмес жарык. 146-6.]. Теңирлик жок нерседен диний аң-сезимдин антимонийлигинин проблемасы келип чыгат, ал бир жагынан, абсолюттук дүйнөдөн тышкары турган Теңирлик жок нерсени (ничто) тааныйт (бул тескери мүнөздөгү уламалык). Экинчи жагынан — абсолюттук өзүн Кудай деп билет, Кудай менен дүйнөнүн, адамдын ортосундагы айрыманы болжойт, бул болсо теңиртаанымга, теңирлик менен катышта болууга алып барат (бул оң мүнөздөгү уламачылык). «Чыныгы дин теңирликтин дүйнөгө төгүлүп түшүп келишине, ал дүйнөнүн ич-койнуна эркин түрдө куюлуп кирип турарына, анын адамга жакындашына, теңирликтин аян болуп жер-дүйнөгө төгүлүп турганына негизделе алат, же башкача айтсак, ал зарыл түрдөгү жакшылык жышаналардын, адамдагы Теңирликтин кудуреттүү да, кереметтүү да аракетинин иши болуп саналат» [151-6.].

Булгаков диний аң-сезимдин үч жолун айырмалоого болорун баса белгилейт, алар: «абстрактуу ойлом катарындагы кудайтааным, адамдын өз жан дүйнөсүнө мистикалык үңүлүүсү жана диний аян; мындагы биринчи эки жол үчүнчүсү менен байланышта болуу аркылуу гана тийиштүү мааниге ээ боло алышат, бирок ар кимиси өзүнчө обочолонуп кеткенде дароо эле жалган жолго айланат» [151-6.]. Булгаков үчүн кудайтаанымдын жападан-жалгыз жолу дүйнөнү жоктон бар кылып жаратуу аркылуу абсолюттуктан относителдүүлүккө өтүүнү таануу болуп саналат. «Жаратуу дегенибиз эманация плюс

чыгармачылык менен жаратыла турган жаңы бирдеме! [178-6.]. Түпнегиз абсолют менен бир катарда бытие пайда болот, абсолют бытиее өзүн жаратуучу катарында табат, ошонун өзүндө ачылып көрүнөт, ошондо ишке ашат, өзү да бытиеге жалгашат, бул мааниде алганда дүйнө дегенибиз калыптанып жаткан Кудайдын өзү. Кудай дүйнөдө гана бар жана дүйнө үчүн гана бар, сөзсүз мааниде алганда анын Бытиеси жөнүндө айтууга болбойт. Дүйнөнү жаратып жатып, Кудай муну менен өзүн да жаралууга дуушар кылат, Ал өзүн өзү кошо жаратат» [193-6.].

Соловьёв сыяктуу эле Булгаков да өзүнүн концепциясында ыйык София жөнүндөгү окууга көп көңүл бурат. Ал үчүн София — теңирлик «Идея», ал Кудайдын сүйүүсүнүн предмети, сүйүүнүн сүйгөнү болуп саналат. Ал сүйүүгө сүйүү менен жооп берет. Бардык нерсенин башаты анын боюнда, ал «түбөлүк аялдык назиктиктин» өзү. Ал дүйнөлүк жан, ал — жаратылган дүйнөгө карата алганда жаратуучу жаратылыш. София — бардык макулуктарга мүнөздүү болгон идеялардын органикалык биримдиги. «София,— деп жазат Булгаков,— дүйнөнүн универсалдуу инстинктивдүү аң-сезимсиз же өтө жогору аң-сезимдүү жаны... ал жан организмдердин түзүлүшүнүн таң каларлыктай максатка ылайыктуулугунан, түпнегиздин аңдан тышкары турган функцияларынан, инстинктеринен жарыя көрүнөт» [223-6.].

Булгаковдун София теориясы эки Софиянын: теңирлик жана жаратылган Софиянын бар экендигин болжойт. «Теңирлик София идеялардын панорганизми катарында Кудайдагы түбөлүк адамзаттык нерсе, Теңирликтин прототиби жана адамзат бытиесинин негизи болуп саналат». София Кудайдын өзүндөгү Кудай образы катарында чыгат, ал образ бардык идеялардын идеясы болгон теңирлик идея тарабынан сулуулук катарында ишке ашырылган» [126-6.]. Софиядагы Кудай жеке Кудайды сүйөт, бул Кудай сүйүүнүн өзү жана ушул сүйүүгө жооп катарындагы сүйүү да болуп саналат» [127-6.]. Теңирлик София личность эмес, ал логосто ипостастырылып, түбөлүктүү теңир адамы, Кудайдын уулу, адам уулу катарында чыгат.

Жаратылган София — маңызы боюнча теңирлик Софияга окшош. Кудайда да, ошондой эле макулуктарда да бир эле София жарыя көрүнөт. Теңирлик София дегенибиз макулуктук Софиянын эле өзү, анткени «Кудай, мындай айтканда, жаратуу учурунда өзүн кайталап, Өзүн жок бытиееде (небытие) чагылдырган» [149-6.]. Ар бир жаратылган нерсе софийлик, анткени ал өзүнүн негизи жана нормасы болгон он мааниге же идеяга ээ» [234-6.]. Адамдагы софиялык рух кош жыныстуу. Эркек менен аял бир эле руханий негиздин, толук түрдөгү Софиянын образдары (экинчи жана үчүнчү ипостастардын биринчи образы боюнча)» [Жубатуучу. 218-6.].

Макулуктук София теңирлик Софиядай эле индивидуалдуу сапатка ээ эмес, ал дүйнөнүн жаны жана адам личносту аркылуу көрүнөт.

Бэкон

Фрэнсис Бэкон (1561—1626) — Жаңы замандын тажрыйбалык илиминин негиздөөчүсү деп эсептелет. Ал өзүнүн алдына илимий усулду түзүү милдетин койгон биринчи философ болгон. Анын философиясында Жаңы замандын философиясын мүнөздөөчү башкы принциптер биринчи жолу иштелип чыккан.

Бэкон ак сөөк тектен чыккан жана бүткүл өмүрү бою коомдук жана саясый ишмерликти өтөгөн: адвокат, жамааттар палатасынын мүчөсү, Англиянын лорд-канцлери болгон. Өмүрүнүн акырына жакын ченде ал сот ишин жүргүзүүдө пара алды деп күнөөлөнүп, коом тарабынан айыпталат. Ал ири штрафга (40 000 ф.ст) өкүм кылынып, парламенттик полномочиесинен ажыратылып, соттон куулуп жиберилет. Ал сууктун этти бузулуудан сактай тургандыгын далилдөө үчүн, жана муну менен өзү иштеп чыгып жаткан эксперименталдык илимий усулдун күчүн үлгү катарында көрсөтүү үчүн тооктун ичине кар толтуруп жатып, өпкөсүнө суук тийгизип алат да 1626-жылы каза табат.

Өзүнүн философиялык чыгармачыл ишмердигинин эң башталышынан тартып эле Бэкон ошол кезде үстөмдүк кылып турган схоластикалык философияга каршы чыгып, тажрыйбалык таанымга негизденген «табият» философиясынын доктринасын сунуш кылат. Бэкондун көз караштары Кайра жаралуунун натурфилософиясынын жетишкендиктеринин негизинде калыптанат жана ал көз караш изилденип жаткан кубулушка аналитикалык мамиле жасоого негизденген натуралисттик дүйнө түшүнүктү жана эмпиризмди өзүндө камтып турган. Ал интеллектуалдык дүйнөнү кайра куруунун кеңири программасын сунуш кылып, мурдагы жана өз заманындагы философиянын схоластикалык концепцияларын катуу сынга алат.

Бэкон «акыл дүйнөсүнүн чектерин» тажрыйбалык илим алда канча көбүрөөк өнүккөн XV—XVI кылымдардагы Бэконго замандаш коомдо болуп жаткан жетишкендиктер менен дал келтирүүгө умтулган. Бэкон алдына койгон маселени «илимди терең кайра курууга» аракет жасоо түрүндө чечүүнү билдирип муну ал: «Илимдин кадыр-баркы жана аны арттыруу жөнүндө» (өзүнүн эң чоң эмгегинде), «Жаңы Органондо» (анын эң башкы чыгармасында) деген трактаттарында, жана «табият тарыхы», жаратылыштын айрым кубулуштары жана процесстери боюнча жазылган башка эмгектеринде баяндайт.

Бэкондун илим түшүнүгү баарынан мурда илимди жаңыча классификациялоону камтыйт, мунун негизине ал адам жанынын эс, кыял (фантазия), акыл сыяктуу жөндөмдүүлүктөрүн коёт. Буга ылайык, Бэкондун ою боюнча, тарых, поэзия, философия башкы илимдер болууга тийиш. Таанымдын жана бардык илимдердин эң башкы милдети, Бэкон боюнча, — жаратылышка үстөмдүк кылуу жана адам турмушун өркүндөтүү. «Соломондун үйү» (өзүнчө бир изилдөө борбору, Академия сыяктуу, бул идея Бэкон тарабынан «Жаңы Атлантида» деген утопиялык романында көтөрүлгөн) деген чыгармасынын сөздөрү боюнча алганда: «коомдун милдети — бардык нерселердин себептерин жана жашырын сырларын таанып-билүү, адамдын жаратылыштын үстүнөн болгон бийлигин толук ишке ашырганга чейин кеңейтүү болуп саналат» [Чыгарм., 2-том. 499-6.].

Практика жүзүндө жетишилген натыйжалар — илимдердин ийгилигинин критерийи. «Натыйжалар жана практикалык ойлоп чыгарылгандар философиянын чыныгылыгынын кепилдери жана күбөлөрү» [Чыгарм., 2-т. 37-6.]. Билим — бул күч, бирок чыныгы билим гана күч боло алат. Мына ошондуктан Бэкон тажрыйба жүргүзүүнүн: жемиш берүүчү жана жарык берүүчү эки түрүн айырмалайт. Биринчилери — адамга түздөн-түз пайда алып келе тургандары, ал эми жарык берүүчүлөрү — жаратылыштын терең байланыштарын, кубулуштардын мыйзамдарын, нерселердин касиеттерин таанып-билүүнү максат кылып койгон тажрыйбалар. Тажрыйбалардын экинчи түрүн Бэкон көбүрөөк баалуу деп эсептейт, анткени булардын натыйжаларын пайдаланбай туруп жемиш берүүчү тажрыйбаларды ишке ашыруу мүмкүн эмес. Биздин алган билимдерибиздин анык эместигин Бэкон далилдөөнүн күмөндүү формасы менен шартталган деп эсептейт, анткени ал идеяларды негиздөөнүн ой жүгүртүүдөн жана түшүнүктөн турган силлогиялык формасына таянат. Бирок түшүнүк, эреже катарында, жетиштүү түрдө негизделип аныкталбайт. Аристотелдин силлогизм теориясын сынга алууда Бэкон дедуктивдик далилдөөдө пайдаланылуучу жалпы түшүнүктөр — өтө шашылыш түрдө иштелген тажрыйбалык билимдин натыйжасы дегенге таянат. Өзү тарабынан, билимдердин пайдубалын түзгөн жалпы түшүнүктөрдүн маанилүүлүгүн моюнга алуу менен Бэкон башкы нерсе — бул түшүнүктөрдү туура түзүү деп эсептейт, анткени, эгерде түшүнүктөр шашылыш, калпыс түрдө түзүлсө, анда ошол түшүнүктөргө таянып турган нерселер да бекем боло албайт. Бэкон сунуш кылган илимди реформалоодо башкы кадам — корутундулоонун усулун өркүндөтүү, индукциянын жаңы концепциясын түзүү болууга тийиш.

Бэкондун тажрыйбалык-индуктивдик усулу жаратылыштын фактылары менен кубулуштарын талдап кароо жолу менен, акырындап жаңы түшүнүктөрдү түзүүдө турат. Бэкондун пикири боюнча, ушундай усулдун жардамы менен гана бир жерде тыпырап туруп калбай жаңы акыйкаттарды ачууга болот. Дедукцияны четке какпай, Бэкон таанымдын ушул эки усулунун айырмалары менен өзгөчөлүктөрүн төмөнкүчө аныктайт: «Акыйкатты ачуунун эки жолу бар жана алар жашай алат. Бир жол туюп-сезүүдөн жана жекеликтерден бир кыйла жалпы аксиомаларга карай көтөрүлөт жана да бул негиздерге жана алардын төгүндөлгүс акыйкаттыгына таянып, орто аксиомаларды ачып, талдайт. Бул жолду азыр да пайдаланышат. Ал эми экинчи жол аксиомаларды туюп-сезүүлөрдөн жана жекеликтерден алып келип чыгарат да, тынымсыз жана акырындык менен көтөрүлүп отуруп, акыры түбү бир кыйла жалпы аксиомаларга келет. Бул жол чыныгы жол, бирок текшерилбеген жол» [Чыг. 2-т. 14-15-6.].

Индукция проблемасы өткөндөгү философтор тарабынан мурда эле коюлган болсо да, Бэкондо ал башкы мааниге ээ болуп, жаратылышты таанып-билүүнүн биринчи даражадагы каражаты катарында чыгат. Ошол кезде тарап жүргөн жөнөкөй санап чыгуу аркылуу келүүчү индукцияга карама-каршы далилдеп-ырастоочу фактыларды байкоонун натыйжасында гана эмес, далилденип жаткан жобого кайчы келе турган кубулуштарды изилдеп-үйрөнүүнүн натыйжасында да алынуучу жаңы корутундуларды бере ала турган, анын айтканы боюнча, чыныгы индукцияны биринчи планга алып чыгат.

Ойлонуштурулуп жасалбаган корутундуну жокко чыгаруунун бирден бир жолу ушул. Терс инстанциялар деп аталгандарды барк албоо, Бэкондун ою боюнча, — жаңылыштыктардын, жалган ишенимдердин, жалган көз караштардын башкы себеби.

Фактыларды чогултуп-топтоо жана аларды системага келтирүү Бэкондун индуктивдик усулуна зарыл этап катарында кирет. Бэкон изилдөөнүн үч таблицасын түзүү идеясын сунуш кылат, алар: бар нерселердин таблицасы, жок нерселердин таблицасы жана орто аралыктагы баскычтардын таблицасы. Эгер кимдир бирөө, Бэкон жакшы көргөн мисалды пайдаланып, жылуулук формуласын тапкысы келсе, анда ал биринчи таблицага жылуулукка тиешеси бар нерселердин баарын топтойт да, жалпы мүнөзгө ээ болбогон нерселердин баарын алып таштайт, б.а. жылуулуктун бар болуп турушун шарттаган нерселердин баарын топтойт. Экинчи таблицада биринчи таблицадагыга окшогондорду, бирок жылуулук бербей турган нерселерди топтойт. Мисалы, биринчи таблицада жылуулук бере турган күндүн нурлары көрсөтүлүшү мүмкүн, экинчисине — ай менен жылдыздардан тараган, бирок жылуулук бербей турган нурлар киргизилет. Мына ушундай жол менен жылуулук берип турган нерселердин баарын бөлүп алууга болот. Акырында келип, үчүнчү таблицада ар түрдүү даражадагы жылуулук сакталып турган нерселер топтолот. Ушул үч таблицаны пайдаланып, биз Бэкондун идеясына ылайык, жылуулуктун негизин түзүп турган себептерди, атап айтканда, Бэкондун ою боюнча — кыймылды аныктай алабыз. Кубулуштардын жалпы касиеттерин изилдөө жана аларды талдап-кароо принциби мына ушундан көрүнөт.

Эксперимент жүргүзүү да Бэкондун индуктивдик усулуна кирет. Эксперимент жүргүзүү үчүн аны кайра өзгөртүп, кайталап, бир тармактан экинчи тармакка которуштуруп, ыңгай-шартты мурдагы абалына кайтарып, токтотуп коюп, башкалар менен байланыштырып жана бир аз өзгөртүлгөн кырдаалда аны изилдеп-үйрөнүү маанилүү. Мына ушундан кийин чечүүчү экспериментке өтүүгө болот.

Бэкон фактыларды тажрыйба аркылуу жалпылоону өз усулунун өзөгү катарында карайт, бирок ал аны бир жактуу түшүнүүнүн жактоочусу болгон эмес. Бэкондун эмпирикалык усулун айырмалап турган нерсе анын фактыларды талдоодо акыл-эске максималдуу даражада таянганы болуп саналат. Бэкон өзүнүн усулун гүлдөрдүн ширелерин искеп, анан аны өз чеберчилиги менен балга айландырган аарынын өнөрүнө

салыштырат. Ал кумурскага окшоп жолдо жолуккандын баарын чогулта берген (бул жерде ал алхимиктерди айтып жатат) олдоксон эмпириктерди жана жөргөмүштөр сыяктуу билимдин желесин өз ичинен токуган (схоластарды айтып жатат) абстрактуу догматиктерди айыптаган.

Бэкондун ою боюнча, акыл-эсти төрт түрдүү жаңылыштан тазалоо илимди реформалоонун өбөлгөсү болууга тийиш. Таанымдын жолундагы бул тоскоолдуктарды ал идолдор (буттар: жасалма кудайлар) деп атайт, алар: тукум, үңкүр, аянт жана театр идолдору. Тукум идолу — бул адамдын тукум куучулук жаратылышы менен шартталган жаңылыштыктар. Адамдын ойломунун өз кемчиликтери бар, анткени ал «нерселердин жаратылышын өз жаратылышына аралаштырып, нерселерди ийри-буйру кылып, бузуп көрсөтө турган кыйшык күзгүгө окшош келет» [Чыгарм., 2-т. 18-6.]. Адам жаратылышты дайыма адамга салыштырып талдап-карайт, бул, жаратылышка мүнөздүү болбогон түп максатты теологиялык түрдө ага жамаштыруудан көрүнөт. Тукум идолу дал мына ушундан байкалат. Жаратылыштын кубулуштарынан чындыгында табыла турган нерселерден көбүрөөк тартип-ырааттуулукту күтүү адаты — бул тукум идолдору. Тукум идолуна, Бэкон, адам ой-акылынын негизделбеген корутундуларга умтулушун да таандык кылат. Ал көпчүлүк учурда айланып жүргөн планеталардын орбитасы тегерек деп эсептегинерин негизделбеген түшүнүк катарында көрсөткөн.

Үңкүр идолдору — бул жеке адамга же кээ бир адамдардын тобуна мүнөздүү болгон, алардын субъективдүү симпатияларына жана жакшы деп тапкандарына байланыштуу болгон жаңылыштыктар. Мисалы, айрым изилдөөчүлөр байыркы авторитеттердин жаңылышпастыгына ишенишет, башкалары жаңыга артыкчылык беришет. «Адам акылы бул жөнөкөй эле куру жарык эмес, аны эрк менен кумарлык чыйралтып турат, ал эми бул болсо илимде ар ким каалаган нерсени жаратат. Адам көбүнчө өзү жакшы деп тапкан нерсенин акыйкаттыгына ишенет... Кумарлык көп сандаган, кээде байкалбаган ыктардын жардамы менен акыл-ойду булгап жана бузат» [Чыгарм. 2-т. 22-6.].

Аянт идолдору — бул адамдардын сөз аркылуу карым-катышынан жана сөздөрдүн адамдардын акыл-оюна тийгизген таасиринен кутулуунун кыйындыгынан улам пайда болуучу жаңылыштыктар. Бул идолдордун пайда болушунун себеби төмөнкүчө: сөздөр өз ара аталыштар, белгилер аркылуу карым-катышта болот, алар нерселердин эмне экендиги жөнүндө айтып бере албайт. Мына ошондуктан, адамдар сөздөрдү нерселер катарында кабыл алышканда сөздөр жөнүндө бүтпөгөн талаш-тартыштар келип чыгат.

Театр идолдору — авторитеттерге сокурларча ишенүүгө, жалган көз караштар менен пикирлерди сын көз менен карабай эле өздөштүрүп алуу менен байланышкан жаңылыштыктар. Бул жерде Аристотелдин системасы менен схоластиканы эске алып отурат, буларга сокурларча ишенүү илимий билимдердин өнүгүшүнө тоскоол болуучу таасир берген. Ал акыйкатты авторитеттин эмес, убакыттын кызы деп атаган. Адамдардын акыл-оюна тескери таасир берүүчү жасалма философиялык жоболор жана системалар — анын пикири боюнча, өзүнчө бир «философиялык театр» болгон.

Бэкон тарабынан иштелип чыгып, илимдин негизин түзгөн индуктивдик усул, анын пикири боюнча, материяга мүнөздүү болгон ички, предметке таандык болгон касиеттердин — кыймылдын белгилүү бир түрүнүн материалдык маңызы болуп саналган формаларды изилдөөгө тийиш. Касиеттин формасын бөлүп көрсөтүү үчүн предметтен бардык кокус нерселерди алып таштоо керек. Кокус нерселерди чыгарып салуу, албетте, — ой процесси, абстракция.

Бэкондун формалары — бул «жөнөкөй жаратылыш» формалары, же физиктер иликтеп-үйрөнө турган касиеттердин формалары. Жөнөкөй жаратылыш дегенибиз — бул ысык, ным, муздак, оор жана дагы ушу сыяктуу нерселер. Алар көптөгөн нерселер куралып пайда боло турган «жаратылыш алфавити» сыяктуу. Бэкон формаларга «мыйзамдар» катарында кайрылат. Алар — дүйнөнүн фундаменталдык структурасынын детерминаттары жана элементтери. Ар түрдүү жөнөкөй формалардын айкалышы бүткүл

көп түрдүү чыныгы нерселерди жаратат. Бэкон тарабынан өнүктүрүлгөн форма түшүнүгү ал тарабынан Платон менен Аристотелдин форманы абстрактуу түрдө талкуулаганына карама-каршы коюлган, анткени Бэкон үчүн форма — бул телону түзгөн материалдык бөлүкчөлөрдүн өзгөчө бир кыймылы.

Бэкон үчүн, тааным теориясындагы башкы нерсе — кубулуштардын себептерин изилдөө. Себептер ар түрдүү болушу мүмкүн, алар физика изилдей турган аракеттеги себептер, же метафизика иликтеген акыркы себеп болушу мүмкүн.

Бэкондун методологиясы кийинки кылымдардагы, XIX кылымга чейинки мезгилдеги изилдөөнүн индуктивдик усулун иштеп чыгууну бир кыйла даражада озунуп иштелген экен. Ошондой болсо да Бэкон өзүнүн изилдөөлөрүндө, анын мезгилинде эле тажрыйбаны аңдап-түшүнүүнүн гипотетикалык-дедуктивдик усулу пайда болуп калган болсо да билимдин өнүгүшүндө гипотезанын ролун жетиштүү даражада баса көрсөткөн эмес, бул усул боюнча тигил же бул божомол, гипотеза каралат да, андан ар түрдүү натыйжалар чыгарылат. Мында дедуктивдүү түрдө ишке ашырылган корутундулар тажрыйба менен салыштырылып көрүлөт. Мындай учурда математикага чоң роль таандык, бирок Бэкон математиканы жетиштүү даражада өздөштүргөн эмес болучу жана ал кезде математикалык табият илими жаңы эле калыптанып жаткан эле.

Өмүрүнүн акыркы жылдарында Бэкон утопиялык мамлекет жөнүндөгү «Жаңы Атлантида» (өлгөндөн кийин 1627-жылы жарыкка чыгат) деген китебин жазат. Бул чыгармасында ал келечектеги мамлекетти сүрөттөп көрсөтөт, бул мамлекетте бардык өндүргүч күчтөр илимдин жана техниканын жардамы менен өзгөртүлөт. Анда Бэкон адамдардын турмушун сүрөттөп көрсөткөн ар түрдүү таңкаларлыктай илимий-техникалык жетишкендиктер жөнүндө жазат: мында адамды керемет менен айыктыра турган бөлмө, суу түбүндө жүрө турган кайыктар, көрүүгө ылайыкталган ар түрдүү нерселер, үндү аралыкка берүү, өлгөн адамды тирилтүүчү куралдар жана да көптөгөн нерселер бар. Жазылган жаңылыктардын айрымдары иш жүзүндө ишке ашырылды, башкалары фантазия бойдон кала берди, бирок мунун баары Бэкондун адамдын акыл-эсинин күчүнө чексиз ишенгендигин далилдеп турат. Азыркы тил менен аны технократ деп атоого болор эле, анткени ал өз заманынын бардык проблемаларын илимий-техникалык прогресстин жолунда чечүүгө болот деп эсептеген.

Адамдын турмушунда илим менен техникага чоң маани бергенине карабастан, Бэкон илимдин ийгиликтери «экинчи себепке» гана тийиштүү, мунун ары жагында кубаттуу жана таанып-билүүгө болбогон Кудай турат деп эсептеген. Мында Бэкон табият билиминин прогресси жалган ишенимдерди жокко чыгарган менен диний ишенимди бекемдээрин баса белгилейт. Ал «философиянын жеңил деми кээде атеизмге түрткөн менен анын көбүрөөк тереңирээк болгон деми динге кайтып алып келет» деп эсептеген.

Бэкондун өз заманындагы табият билимдерине жана философиянын андан аркы өнүгүшүнө тийгизген таасири зор. Анын жаратылыш кубулуштарын изилдөөдөгү аналитикалык илимий усулу, жаратылышты эксперименттик түрдө изилдеп-үйрөнүүнүн зарылдыгы жөнүндөгү концепциясы XVI—XVII кылымдардагы табият илиминин жетишкендиктеринде өзүнүн оң ролун ойногон. Бэкондун логикалык усулу индуктивдик логиканын өнүгүшүнө түрткү берген. Бэкондун илимди классификациялашы илимдин тарыхында оң мүнөздө кабыл алынган, ал гана түгүл француз энциклопедисттери тарабынан илимдерди бөлүүдө негиз катарында алынган. Философиянын андан аркы өнүгүшүндө рационалисттик методологиянын тереңдеши Бэкон өлгөндөн кийин XVIII кылымда анын таасирин ылдыйлатса да, бирок андан кийинки кылымдарда Бэкондун идеялары жаңы жаңырыктарга ээ болгон. Алар XX кылымга чейин өзүнүн маанисин жоготкон эмес. Кээ бир изилдөөчүлөр (мисалы, Ж. Дьюи) аны азыркы интеллектуалдык турмуштун негиз салуучусу жана акыйкаттын прагматикалык концепциясынын жана амбары катарында карайт (мында анын

«Иш-аракеттеги көбүрөөк пайдалуу болгон нерсе билимде да көбүрөөк акыйкат болуп чыгат» [Чыг. 2-т. 82-6] деген сөзү эске алынган).

Виндельбанд

Вильгельм Виндельбанд (1848—1915) — баарынан мурда философиянын тарыхчысы катарында белгилүү, ал «Байыркы философиянын тарыхын» жана «Жаңы философиянын тарыхын» жазган, булар философия тарыхын окуп-үйрөнүү үчүн баардыгын камтыган лекциялардын курсу болгон. Мындан башка да, ал «Эрктин эркиндиги жөнүндө» жана «XIX кылымдагы немец руханий турмушундагы философия» деген эмгектерди жарыялаган. Виндельбанд неокантианчылыктын башкы өкүлдөрүнүн бири.

Виндельбанд өзүнүн эмгектеринде философияны билимдердин структурасын логикалык талдоого алган илимий методология катарында караган жана тарыхый билимдердин методологиясын түзүүгө аракет жасаган. Илимдерди бөлүүнү ал баарынан мурда илимдердин таанып-билүү максаттарынын формалдуу мүнөзүнүн негизинде, б.а. тааным усулунун негизинде жүргүзөт. Бир илим жалпы мыйзамдарды, экинчилери — айрым тарыхый фактыларды издештирет. Мындан келип ойломдун (мышление) ар түрдүү типтери пайда болот. Ойломдун биринчи тибин Виндельбанд номотетикалык — мыйзамга тийиштүү, экинчиси — идиографикалык, б.а. өзгөчөлүү нерселерди сүрөттөп жазуучу деп атайт. Изилдөөнүн номотетикалык усулунда ойлом жеке нерселерден жалпыны түшүнүүгө карай өтүүгө умтулат, идиографикалык усулда ойлом жеке нерселерге токтолот. Виндельбанддын пикири боюнча, бул эки усул өзүлөрүнүн алып келе турган пайдасы боюнча алганда бирдей баалуу.

Толук тааным Виндельбанддын пикири боюнча, экөөнү тең — номотетикалык да, идиографикалык да усулдарды камтууга тийиш. Ошол эле убакта табият билимдери менен тарыхтын ортосунда айырма алардын фактыларды ар түрдүүчө пайдалангандыгында турат, табият билимдери — бул мыйзамдар жөнүндөгү илимдер, тарых-окуялар жөнүндөгү илимдер: «Алардын бири мыйзамдар жөнүндөгү илимдер, башкалары — окуялар жөнүндөгү илимдер» (Прелюдии. СПб, 1904. 319-320-6.).

Виндельбанд философияны баалуулуктар жөнүндөгү илим катарында карайт. Ал баа берилүүчү ой жүгүртүүлөргө негизделбестен теориялык болжомдорго жана нерселер жөнүндөгү эмпирикалык маалыматтарга негиздене турган тажрыйбалык илимдерге карама-каршы коюлат. Ал логикалык, этикалык, эстетикалык жана диний баалуулуктарды бөлүп көрсөтөт.

Витгенштейн

Людвиг Витгенштейн (1889—1951) — лингвисттик талдоо философиясынын ото жаркын өкүлү. Аны XX кылымдын эң көрүнүктүү философу деп эсептесе болот.

Ал Венада туулуп, сегиз баланын эн кенжеси болгон. Анын төрт эркек жана үч кыз бир туугандарынын баары таланттуу, өзгөчө музыка жагынан таланттуу болушкан. Алгачкы жылдарда Витгенштейн механикага кызыгат. Ал Берлинде, андан кийин 1908-жылы Манчестерге (Англия) келип инженердик искусствону окуп-үйрөнөт. Студент болуп жүрүп реактивдүү кыймылдаткычтын долбоорун түзөт. Ошол кезде ал Б.Расселдин «Математиканын принциптерин» окуйт жана 1911-жылы математик Фрегенин кеңеши боюнча ошол учурда Тринити Коллежде (Кембридж) иштеп жүргөн Рассел менен чогуу иштешүүнү чечет. 1912-жылы Тринити Коллежине кабыл алынып, ал жерде беш семестр окуп, убактысын көп учурда Рассел, Мур жана Кейнс (англиялык экономист) менен талаш-тартыштарда өткөрөт. Биринчи дүйнөлүк согушта австриялык армияда кызмат өтөп, эрдиги үчүн бир нече жолу сыйланат, бирок акырында түштүк Тиролдо италиялыктарга туткунга түшүп калат. Бардык мына ушул мезгилдерде

Витгенштейн философиялык ойлорун жазып жүрөт, өлөрүнүн алдында алардын көпчүлүгүн жок кылат, бирок калгандарынан «Логикалык-философиялык трактат» түзүлөт. Бул трактатты ал Монта Кассинодогу аскер туткундарынын лагеринен Расселге жиберет. Туткундан бошогондон кийин Венага кайтып келет да, атасынан алган бардык мурасын эжелерине өткөрүп берип, өзү австриялык кыштактардын биринде мектеп мугалими болуп иштеп калат. Аскеттик турмуш өткөрүп, философияны таптакыр таштап салат. Бул мезгилде ал өзүн өтө бактысыз сезет, кээде өзүн өзү өлтүрүүнү да ойлойт, ал-күчтөн тайыйт. 1926-жылы Витгенштейн мугалимдик ишти таштап, бир аз убакыт бакчы болуп иштейт. Эки жыл эжесинин үй-жайына каралашып турат. Ал ошол учурда Вена университетиндеги философиянын профессору Мориц Шлик жана Вена ийриминин мүчөлөрү болгон башка профессорлор жана математиктер менен таанышат. Анын «Трактатынын» жоболору көпчүлүгүндө алардын көз караштарынын философиялык багыты менен үндөш болгондуктан ага кеңеш сурап кайрылып турушкан. Натыйжада ал кайрадан философиялык ишмердикке өтүүнү чечет да, Кембрижге келип, изилдөө иштерине киришет. Ал өзүнүн «Трактатын» философиянын доктору деген наам алуу үчүн диссертация катарында сунуш кылат. Рассел менен Мур рецензент болушат, натыйжада ал Тринитидс изилдөө стипендиясын алууга жетишет.

Венада философияны логикалык позитивизм түрүндө иштеп чыгууну Вена ийримине биригишкен философтордун тобу Мориц Шликенин жетекчилиги астында жүргүзөт. Ийримдин катышуучулары «Трактаттын» доктринасын колдонот, бирок көз караштары жагынан жакын болгонуна карабастан ал ийримге кошулган эмес. Ал математикадагы жана ойлом философиясында жеке өзүнүн идеяларынын үстүндө иштеп, бул эки тема боюнча көп эмгектерди жазат.

Анын Кембриждеги окуган дарстары стили, мазмуну жана формасы боюнча өзгөчө айырмаланып, кеңири белгилүү болгон. Ал дарсты Тринитидеги өзүнүн бөлмөсүндө, жакасы ачык көйнөк, фланел шым, булгары жакет кийип, столдо отуруп окуган. Г. фон Вригт өзүнүн Витгенштейндин өмүрү жөнүндөгү очеркинде мындай деп жазат: «Анын алдында кол жазма да, записка да болгон эмес. Аудиториянын алдында ой жүгүрткөн. Анын көңүлү өтө күчтүү топтолуп тургандай таасир калтырчу. Анын баяндап айтып жаткандары адатта суроо менен аяктап, ал суроого аудиторияга жооп берүүгө сунуш кылынар эле. Жооптор болсо өз кезегинде жаңы суроолорго алып келген жаңы ойлордун башталыш чекити боло турган». Витгенштейн өзүнүн философиялык аудиториясына 1933 жана 1935-жылдардын аралыгында окуган дарстарынын эки циклдеги топтому «Жашыл китеп» жана «Саргыч китеп» катарында да белгилүү болот.

Экинчи дүйнөлүк согуштун учурунда Витгенштейн санитар болуп иштеп, 1945-жылы гана профессордун ордун алат. Профессионал философтун өмүр турмушу чыдоого болбой турган өтө жасалма түрдөгү турмуш деп эсептеп, эки жылдан кийин отставкага кетет, бир аз убакыт Ирландияда жашап турат. Бул мезгилде анын ден соолугу өтө начарлап, рак менен ооруганы белгилүү болот. Ал 1951-жылы 29-апрелде Кембрижде өзүнүн врачы доктор Бивендин үйүндө каза болот.

Анын өмүрү жана инсандык сапаты анын философиялык ойлорундай эле адамды таң калтырып турган. Витгенштейндин көп сандаган шакирттери, достору жана коллегалары анын сүйкүмдүүлүгүн, кызуу кандуулугун, адамдарды өзүнө тартып турган мээримин жана даңкын эскеришет. Анын музыкалык чеберчилиги жана интеллектуалдык айжаркын акыл-эси, анын өзгөчө адам экени, чорттугу, жоомарттыгы жана апенди чалыштыгы жөнүндө Витгенштейн менен тааныш болгондордун жазып калтырган эскерүүлөрүндө сакталып турат. Ал америкалык фильмдерди жакшы көргөн жана философиядан чарчаганда эс алуу үчүн киного барган. Норман Малькольм Витгенштейндин көп учурда дарс окугандан кийин өтө чарчап-чаалыгып, андан заарканып турарын айтат. Өзүнүн «Эскерүүлөрүндө» ал мындай деп жазат: «Көп учурда ал аудиториядагы өзүнүн сабагынан кийин дароо эле киного жөнөй турган. Угуучулар

бөлмөдөн чыга башташканда эле ал мага жалооруп карап, акырын гана «Мүмкүн киного барарбыз?» деп айтчу. Кино-театрга бараткан жолдо Витгенштейн булочка же муздак чочко эти кошулган май топоч сатып алып, фильмди көргөндө жеп отурар эле. Ал окуган дарстарындагы ойлордон жана андан заарканткан сезимден өзүн алаксытуу үчүн экрандын дал бет маңдайына биринчи катардагы отургучтарга отурууга умтулчу».

«Трактаттын» кириш сөзүндө ал мындай деп жазат: «Бул китеп философиянын проблемаларын козгойт жана мен ойлоймун, бул проблемалардын коюлушунун себеби биздин тилибиздин логикасынын туура эмес түшүнүлгөндүгүндө экенин көрсөтүп турат». «Трактат», «төгүндөлбөй, биротоло далилденген жана шексиз» акыйкаттарды камтып турат жана бул акыйкаттарды ырастоодо ал «проблемаларды толук чечүүнү» тапкан. Фреге жана Рассел логиканы ойломдун мыйзамдары жөнүндөгү илим катарында карашса, Витгенштейн аны реалдуулуктун өз формасы катарында көрөт. Философиянын проблемалары анын пикири боюнча реалдуулуктун структурасы тилдеги маанинин масштабы менен аныктала тургандыгын, логиканын милдети универсумду чагылдырууда турарын көрсөтүү жолу аркылуу чечилиши мүмкүн. Ошондуктан логика башка илимдердин арасындагы жана алардын катарындагы жөнөкөй гана илим эмес, ал абсолюттук жана толук мүнөздөгү илим. Бул «Трактаттын» бардык мазмуну өнүктүрүлгөн негизги пункт болгон.

Сүйлөмдө келтирилген фактылар Витгенштейндин пикири боюнча мүмкүн болуучу фактылар болуп саналат. Ал мындай мүмкүн болуучу фактыларды сүйлөмдөрдү чыныгы жана жалган сүйлөмдөр кылуучу «атомардык» фактылар катарында сүрөттөйт. Эгерде белгилүү бир атомардык фактылар бар болуп турса анда сүйлөм чыныгы сүйлөм, эгерде алар жок болсо анда ал жалган сүйлөм. Мына ошентип, логиканын бардык мүмкүн болуучу фактылар менен иши болот: логикалык сүрөт өзүндө көрүнө турган жана андан кийин реалдуулук менен салыштырганда анын чындыгын жана жалгандыгын аныктай турган кырдаалдын мүмкүндүгүн камтып турат. Татаал сүйлөмдүн чындыгы анын элементардык компоненттерине байланыштуу, буга тавтология баардык мүмкүн болуучу шарттарда чындык болот, же, «жаан жаап жатат же жааган жок» деген карама-каршы пикир бардык шарттарда жалган болот. Эки учурда тең биз сүйлөмдөрдүн реалдуулукка ылайык келерин текшерүүгө муктаж эмеспиз.

Витгенштейн этиканын, эстетиканын, диндин жана метафизиканын сүйлөмдөрүн «маанисиз» нерсе катарында сүрөттөп жазат, анткени алар тилди анын чегинен чыгуу аракетинде пайдаланышып, «Трактаттын» акыркы жобосу сөз кылбоону сунуш кылган маселелер жөнүндө айтууга аракеттенишет, айтууга боло турган нерселер табият билимдеринин сүйлөмдөрүнөн турат. Трактаттын аягында Витгенштейн мындай деп жазат: «Философиянын туура усулу чындыгында төмөнкүдөй болуу керек: айтылууга тийиш болгондордон, б.а. табият билимдеринин сүйлөмдөрүнөн башканы, б.а. философия менен эч кандай жалпылыгы болбогондордон башканы айтпоо керек жана андан кийин кимдир бирөө метафизикалык бирнеме жөнүндө айткысы келсе, анда ага анын сүйлөмдөрүндөгү белгилүү бир белгилерге маани-маңыз берүүгө күчү жетпей тургандыгын көрсөтүп коюу керек» [6.53].

Витгенштейн этикалык, эстетикалык жана диний ой жүгүртүүлөрдү «маанисиз» катарында сүрөттөгөндүгүнөн улам ал бул ой жүгүртүүлөрдү маанилүү эмес жана эч нерсеге арзыбаган нерсе катарында карайт деп эсептешет. Бирок бул андай эмес. Пол Энгельманга жазган катында ал «Трактаттын» башкы маңызы этикалык маселе, ал эми көбүрөөк маанилүү бөлүгүн ал тарабынан жазыла электер түзөт деп жазган. Ал, бир жагынан табият билимдеринин тилинин, экинчи жагынан, этиканын, эстетиканын жана диндин тилинин ортосунда фундаменталдуу айырманы белгилөө менен, ал кийинки тилди кандайдыр бир редакциялоодон же аны биринчи (тилге) көчүрүүдөн коргогон. «Трактаттын» алтынчы бөлүмүндөгү айткандары анын этикалык, эстетикалык жана диний ой жүгүртүүлөрдү бул терминдин демейки маанисинде алганда маанисиз

катарында карай тургандыгын көрсөтөт. 6.52-пунктта ал мындай деп жазат: «Бардык мүмкүн болуучу илимий суроолорго жооптор табылганда да биз турмуш проблемалары толук козголбогон маселелер бойдон кала берерин сезебиз». Ал эми 6.42-пунктта мындайча жазылган: «Бул этиканын сүйлөмдөрү үчүн мүмкүн эмес нерсе. Сүйлөм көбүрөөк бийик болгон нерседен башканы билдире албайт». Бул замечаниеден ачык болуп тургандай логикалык планда алганда маанисиз делгендер «көбүрөөк бийик» деп аныкталат. Философиянын маани билдире турган категорияларынын ичинен чыгарылып салына турган далилдерине карата ал мындай дейт: «Менин сүйлөмдөрүм төмөнкүчө түрдө түшүндүрмө боло алат: мени түшүнгөн ар ким ал сүйлөмдөрдүн чегинен чыгуу үчүн аларды тепкич катарында пайдаланганда ал акыры келип аларды маанисиз деп табат (Ал тепкич менен жогору чыгып алгандан кийин, мындайча айтканда, аны ыргытып салууга тийиш)» [6.54].

Витгенштейн 1918-жылы жазып бүткөн «Трактатты» ал узакка созулган философиялык ишмердигин кайрадан баштаганга чейин он жыл бөлүп турат. 1953-жылы жарыяланган «Философиялык изилдөөлөр» мурдагы жана кийинки эмгектеринин айырмасын ачык далилдеп турат. Чыгармачылыгынын биринчи жана экинчи мезгилдери да каралган проблемалардагы өз ара байланыштуулугун көрсөтөт. Витгенштейн «Трактатта» тилге талдоону кандай даражада жүргүзсө, «Философиялык изилдөөлөрүндө» да ошондой эле даражада жүргүзөт, бирок бул талдоонун жаратылышы башкача. «Трактат» каймана жана афористик стилде жазылган болсо, «Философиялык изилдөөлөр» ой жүгүртүүчүлүк менен мүнөздөлөт, ачык структурага да ээ эмес жана тил менен дүйнөнүн ортосундагы мамилелер жөнүндөгү божомолдоолорду камтыбайт. Эгерде «Трактаттын» сүйлөмдөрдүн жаратылышы менен иши болсо, «Философиялык изилдөөлөр» негизинен менталдык турмушту сүрөттөгөн сүйлөмдөргө токтолот. «Трактатта» Витгенштейн бардыгын, маанинин бар болушу жана жок болушу сүйлөм реалдуулукта турган формалдуу мамилелерге көз каранды деген идеяга негиздейт. «Философиялык изилдөөлөрдө» маани биздин сөздөрдү кандай пайдалана тургандыгыбыздын функциясы катарында каралат: адам жашоосун өткөрүп жаткан максаттар жана жашоонун формалары тил аларга кандай маани берсе ошондой түрдө көрүнөт. Дүйнөнүн жөнөкөй аталыштары болгон логикалык энчилүү аттарда да сүйлөмдөрдү түпкү (конечное) талдоо деген болбойт. Мунун ордуна тил табигый адамдык көрүнүш катарында каралат жана философиянын милдети тилди биздин актуалдуу пайдаланганыбыз жөнүндө эскертүүлөрдү топтоодо, кээде ал пайда кылган табышмакты жок кылууда турат. Философия «баардыгын жөн гана биздин алдыбызга коёт жана эч нерсени түшүндүрбөйт да, дедуктирлештирбейт», анын натыйжалары абдан ачык маанисиздиктин тигил же бул үзүндүлөрүнүн ачылып көрүнүшү болуп саналат; философиялык проблемалар «жаңы информациянын берилиши менен да, биз дайыма билген нерселердин кайрадан иштелип чыгып жатканы менен да чечиле койбойт» (126. 119. 109).

Витгенштейн «философтун маселени караганы илдетти дарылаганга окшош», б.а. маселеге философиялык мамиле «суроо жооп» формасында болбойт, ал эми проблема ал тийиштүү түрдө түшүндүрүлгөндө, дарыланганда илдет кандай жок болуп кетсе, ошондой эле жок болуп кетет» (225) дейт.

«Философиялык изилдөөлөр» деген эмгегинде Витгенштейн маанилер теориясын иштеп чыгып, аны «үй-бүлөдөгү окшоштук» теориясы деп атаган. Маанини ал аны тилде пайдалануунун жолу катарында түшүнгөн. М и с а л ы, биз «оюн» деген сөздүн маанисин аныктагыбыз келет. Бул максатта биз ар түрдүү оюндарды салыштырып көрөбүз да, көптөгөн оюндарга мүнөздүү болгон жалпы белгилерди бөлүп алабыз. Бирок бул каалаган натыйжаны бере албайт, анткени кээ бир оюндарда башка бир оюндарда бар болгон белгилүү бир белгилер жок болот. Оюндардын белгилүү бир тобу жалпы белгилерге ээ болушу мүмкүн, бирок анткен менен оюндардын четки топтору (крайние

группы) дегеле эч кандай жалпылыкка ээ болбошу да мүмкүн. Витгенштейндин пикири боюнча, мындай кырдаал эң кенжеси эң улуу баласына окшош болбой турган көп сандаган үй-бүлөлөрдө да учурашы мүмкүн.

Мына ушундай ой жүгүртүүлөрдүн негизинде Витгенштейн бардык оюндарга жалпы болгон нерсе алардын оюн деп аталгандыгы деген корутундуга келет. Б.а. «оюн» деген сөз аркылуу оюн деп түшүнүлгөн нерсе шарттуу түрдө белгиленет. Мына ошентип, бул өзүнчө бир конвекция сыяктуу, мунун жардамы менен биз чындыктын бир катар объектилерин, фактыларын белгилүү бир сөзгө алып келип такадык. Ушундан улам анын «Философиялык изилдөөлөрдөгү» айткан белгилүү пикири түшүнүктүү болуп чыгат (4-бөлүм): «Бардыгы үчүн болбосо да, биз «маани» деген сөздү пайдаланган учурлардын көптөгөн классы үчүн ал төмөнкүчө түрдө аныкталышы мүмкүн: кээ бир сөздөрдүн мааниси аны тилде пайдалануунун дал өзү».

Витгенштейн биздин турмушубузда тилдин колдонулушун тил оюну деп атайт. Тил оюндарынын кээ бирлери белгилерди практикалык түрдө пайдаланууга тиешеси бар жана белгилерди практикалык пайдалануу тилди пайдаланууда чыны менен көрүнө турган шарттар жөнүндөгү маселени пайда кылат. Мына ошентип Витгенштейн, биздин турмушубузда тил аракет кылып турган жолдорду баса көрсөтөт. Белгилүү бир катарды кандайча улантуу керек деген маани менен иши болгон тармакка карата алганда бул сөзсүз адилеттүү. Кээ бир изилдөөчүлөр мындай позиция эрежелерге жана аларды колдонууга карата алганда өзүнчө бир скептицизм болуп саналат деп эсептешет, бирок Витгенштейн баарынан да жүрүм-турумдук жана практикалык контекстерде жана кырдаалда (ситуацияларда) камтылып турган эрежелерди жөн гана кандайча тутуу керектиги жөнүндөгү билимди баса белгилейт. Тилдеги туюнтмаларды пайдаланууну биздин түшүнүшүбүз ушундай билимди талап кылат.

«Философиялык изилдөөлөрдө» ал «философиядагы менин максатым эмне?» деген суроого жооп берет жана менин максатым «чымындын чымын кармагычтан кандай» (1-бөлүм, 309-6) жол менен учуп чыгып кетерин көрсөтүү дейт.

Вольтер

Вольтер (1694—1778) — франция жазуучусу, философу жана публицисти, француз Агартуусунун эң ири ойчулу Француа Мари Аруэнин псевдоними.

Вольтер Парижде, нотариустун үй-бүлөсүндө туулат. Атасынын каршы болгонуна карабастан адабиятчынын карьерасын тандап алат. Жаш кезинен тартып эле эркин ойчулдукту жана динге тескери мамиле жасоону көрсөткөн. Феодалдык-абсолюттук Францияны шылдыңдаган сатирасы үчүн он бир ай Бастилияда отурат. Франциядан куулуп жиберилгендиктен 1726—1729-жылдарда Англияда жашайт. Англияда жашап, анын турмушу менен таанышканы анын көз карашынын калыптанышына чоң таасир көрсөткөн. 1758-жылы Швейцариянын чегине жакын жайгашкан Ферне деген жайда сатып алган чарбагына көчүп келет да, анда 20 жыл жашайт. Ушул фернейлик мезгилде ал эң олуттуу чыгармаларын жазат. Өлөрүнөн бир аз мурда Парижге келип, ошол жерде каза болот.

Вольтердин негизги адабий мурасы өтө зор. Ал жалпысынан жүздөгөн чыгармаларды жазган, алар көлөмү боюнча бир нече ондогон томдордон турган чыгармалар жыйнагын түзөт. Эмгектерден башка да ал пьесаларды, повесттерди жана публицистикаларды жазган.

Вольтердин социалдык-саясий көз караштары калыптанып келе жаткан француз буржуазиялык демократиясынын идеологиясын чагылдырып, эскирген феодалдык режимдин бетин ачкан. Вольтер өзүнүн жаңы философиялык идеяларын көтөрүп чыккан философ болгон эмес, бирок коомду философиялык агартуу жаатында көп иштерди иштеген агартуучу болгон. Вольтердин бардык чыгармаларынын негизги

багыты — борборунда антиклерикализм турган антифеодалдык багыт. Ал өмүр бою чиркөөгө, башка динге жол бербөөчүлүккө жана фанатизмге каршы күрөшүп келген.

Вольтердин философиялык көз караштары «Философиялык каттарда» (1733), «Метафизика жөнүндө трактатта» (1734), «Ньютондун философиясынын негиздеринде» (1738), «Кандид» философиялык повестинде (1759), «Философиялык сөздүктө» (1764—69) чагылдырылган.

Вольтердин философиялык ой-пикирлери анын динге тескери көз караштары менен тыкыс айкалышып турат. Католик чиркөөсүнө каршы күрөшү анын өтө кыска түрдө: «Арамзаны жанчып салгыла!» Деген сөзүндө аныкталган. Өзүнүн чыгармаларында Вольтер диндин система катарында негизсиздигин көрсөткөн. Бирок ал биздин дүйнөнү Жаратуучу катарында Кудайга ишенүүнү толугу менен танбай, деизмдин позициясында кала берген. Анын пикири боюнча, диндин булагы — түркөйлүк жана алдамчылык. Ал алдамчы менен келесоо экөө жолугушкан учурда дин пайда болгон деп эсептейт. Ошол эле убакта ал дин керек, диний ишеним — адамдардын жүрүш-турушун теске салып тура турган күч деп эсептеген. Ал мындай дейт: «Эгерде Кудай жок болсо, аны ойлоп табуу керек эле». Вольтер «Кандидде» Лейбництин алдын ала түзүлүп коюлган гармония жөнүндөгү теориясын сынга алып, турмушту өзгөртүү үчүн жана алда канча адилеттүүрөөк тартипти орнотуу үчүн адамдар турмушка кийлигишүүгө тийиш деп эсептеген.

Вольтер Декарттын, Спинозанын, Лейбництин рационалисттик көз караштарына өтө сын көз менен карап, тубаса идеялар концепциясын тааныган эмес. Ошол эле убакта ал Локктун сенсуализмин кабыл алып, аны кеңири жайылтып түшүндүрүүгө умтулган, ошентсе да туюу — сезим булактарына көз каранды болбогон шексиз акыйкаттардын бар экендигин моюндаган. Адам жаны — бул субстанция эмес, биз аны эч качан кабылдай албайбыз. Биз бар болгону психикалык көрүнүштөрдү жана жөндөмдүүлүктөрдү гана билебиз. Адамдар интеллектти өнүккөн, бирок инстинкти начар акыл-эстүү жаныбарлар экендигин моюнга алуу жакшы.

Вольтер жаратылышта детерминизм жашап турат деген позицияны туткан, биздин аң-сезимибиздин туюм-сезим органдарыбыздын түзүлүшүнө байланыштуу экендигин далилдеген. Ойломду материянын атрибуту деп тааныган, ал эми дүйнөнүн дүр-түркүмдүүлүгүн ушул дүр-түркүмдүүлүктүн булагы катарында карала турган «бүткүл дүйнөлүк акыл-дээрдин» кудурети менен түшүндүргөн. Этикада ал моралдык нормалардын тубасалыгына жана алардын шарттуулугуна да каршы чыккан. Ал ошондой эле «адеп-ахлактын алтын эрежесин» негиздеген: «Башкалардын сага кандай мамиле жасаарын кааласаң, өзүң да аларга ошондой мамиле жаса».

Вольтер тарых философиясын түзүүнү ойлоп, бир катар эмгектерди жазат («Тарых философиясы», «Тарыхтагы пирронизм», «Тарых жөнүндө ой жүгүртүү»). Бул эмгектерде цивилизациянын бардык тармактарындагы маданий жетишкендиктерди изилдөөнүн программасы белгиленген. Европалык эмес элдердин — арабдардын, кытайлардын, индилердин тарыхын изилдөөгө чакырган. «Улуу Пётрдун учурундагы Россиянын тарыхы» деген эмгегинде мамлекеттин башында билимдүү монарх туруш керек деген ойду айтат. Адепки жаратылышка кайра кайтууга чакырган Руссонун көз карашына каршы чыгат. Вольтер үчүн бул табиятка каршы чыгуучулук болуп көрүнгөн.

Вольтер Руссонун жеке менчиктен баш тартуу жөнүндөгү көз карашын шылдыңга алат. Эркиндикти Вольтер эркин эркиндиги катары кабыл алат. Бирок эрк эркиндиги жок, өзүнүн жеке керт башынын эркиндигин сезүү гана бар.

Вольтер өзүнө замандаш доорду, б.а. он сегизинчи кылымды адамзаттын акыл-эси коомдун турмушуна өзүнүн чечүүчү таасирин көрсөтө ала турган мезгил катарында караган. Илимге жана искусствого таянган «маңыздуу философияны» акыл-эстин эң бийик көрүнүшү катары эсептеген.

Мында Вольтер, коомдук өнүгүүнүн мыйзамдары жөнүндөгү, мамлекеттик бийликтин милдеттери жөнүндөгү философиялык корутундуларды колдонгон жана жалган жөрөлгөлөрдөн эркин болгон билимдүү монархтарга чоң үмүт жүктөгөн. Мамлекетти философтор башкара турган убакыт келет деп ишенген.

Вольтер прогрессивдүү агартуучулардын жаңы муундарынын идеологиясынын калыптанышына зор таасир көрсөткөн.

Гадамер

Ханс Георг Гадамер (1900-ж.туулган) — немец философу. Хайдеггердин окуучусу, кийин философиялык герменевтиканы негиздөөчүлөрдүн бири болгон. Лейпциг университетинде (1939-жылдан), Гейдельберг университетинде (1949-жылдан) философиядан сабак берген. 1946—1947-жылдарда Лейпциг университетинин ректору болгон. «Герменевтика» деген сөз ар түрдүү текстти талдап түшүндүрүү дегенди билдирет. Гадамер герменевтикага философиялык белги жана маани берет. Түшүнүккө тийиштүү нерсени туура талдап түшүндүрүү жана түшүнүү феномени — рух жөнүндөгү илимдердин атайын методологиялык проблемасы гана эмес. Түшүнүү феномени адамдын дүйнө менен болгон бүткүл байланышынан сызылып өтүп турат. Гадамердин сөзү боюнча, рух жөнүндөгү илимдер илимдердин сыртында жаткан түшүнүп-билүү жолдору менен: философиянын, искусствонун жана тарыхтын өзүнүн тажрыйбасы менен жакындашат. Мунун баары илимдин методологиялык каражаттары менен далилдөөгө жатпаган акыйкат өзү жөнүндө билгизип турган аңдап-түшүнүү жолдору. Гадамер үчүн герменевтика, философиялык түрдө негизделген жана өзү да философиялык ой жүгүртүүнүн ыкмасы болгон акыйкаттын тажрыйбасынын өзү.

Гадамердин герменевтикасынын булагы — Гуссерлдин, Дильтейдин, Хайдеггердин философиясы.

Гадамер герменевтикалык рефлексия бардык жерде илимдин конкреттүү практикасынан келип пайда болот деп эсептейт. Ал гана эмес, бул герменевтикалык рефлексия илимий практикада баардык жерде учурайт. Өзүнүн герменевтикасы менен Гадамер, өзү айткандай, философияны илим менен элдештирүүгө аракеттенет. Бул учурда философиялык аң-сезим өзү коюп отурган маселе менен бир катарда ошондой эле адам турмушунун жалпы алкагындагы илимдин шарты менен чектерин да изилдейт. Илимдин ишмердигинин шарты менен чектерин дал философия аныктоого тийиш, бул жалган ишенимге эмес, илимге ишенгенде ушундай болот. «Акыйкатка жана усулга чымырканган көңүл буруу өз маанисин жоготпой турган актуалдуулук экендигинин фактысы дал мына ушуга негизделген».

Мындан башка да эгерде илимдин ичкерисинде — герменевтикалык рефлексия жардамы менен,— изилдөөнүн логикасында камтылбаган, андан мурда жүрө турган акыйкат шартын ачкан болсо герменевтика илим теориясында тийиштүү орунду ээлейт.

Герменевтика, Гадамердин пикири боюнча, илимдин азыркы доорунда адамдын өздүк аң-сезими (самосознание) катарында чыгат. «Бул актуалдуу проблема үчүн философиянын тарыхы бере турган эң маанилүү сабактардын бири аристотелдик этикада жана саясатта практиканын жана ага жарык чачып жана аны жетелеген билимдин, практикалык акыл-эстин же даанышмандыктын ойногон ролунда турат» [Акыйкат жана усул. М., 1988. 621].

Гадамер, «биз жашап турган тил бизди кандай аныктаса, философиялык ой жүгүртүлө турган түшүнүк системасы да бизди так ошондой дайыма бийлеп келген,— деп эсептейт,— Түшүнүктөр тарабынан ойломдун ушундайча күн мурдатан аныкталышын баамдап- түшүнүү — ой-пикирдин актыгы мына ушуну талап кылат. Мындан ары ар кандай жооптуу философиялык ой жүгүртүүнү сөзсүз түрдө коштоп жүрө турган жана бизди курчап турган дүйнө менен байланыштуу процессинде жеке адамда калыптана турган тилдин жана ойломдук адаттарды биз баардыгыбыз таандык болгон

тарыхый традициялардын сотуна алып келүүчү жаңы сыный аң-сезим мына ушундай» [43-6].

Гадамер мындай дейт: «социалдык-тарыхый дүйнөнү таанып-билүү табият илимдеринин индуктивдүү усулдарын колдонуу жолу менен илимдин деңгээлине көтөрүлө албайт. Бул жерде кубулуштун өзүн анын кайталанбаган түрүндө жана тарыхый конкреттүүлүгүндө түшүнүү идеал болууга тийиш. Мында алда канча көп көлөмдөгү жалпы билимдердин таасири тийиши мүмкүн; максат аларды белгилеп коюуда жана аны адамдардын, элдердин жана мамлекеттердин өнүгүшүнүн жалпы мыйзамдарын тереңирээк түшүнүү үчүн дагы кеңейтүү эмес, тескерисинче, ал адам, ал эл, ал мамлекет эмне деген адам, эл, мамлекет экендигин, алардын кандайча калыптанышканын, башка сөз менен айтканда, алардын кандайча келип ушундай болуп калганын түшүнүүдө турат» [45-46-6].

Гадамер «билим» түшүнүгүнө токтолот, бул анын пикиринче, биз өзүбүздү дагы эле болсо Гётенин замандашы катарында сезүүгө мүмкүндүк бере турган жана тескерисинче, бардык бароккону байыркы мезгил деп эсептөөгө мажбурлай турган руханий эволюциянын канчалык терең экендигин алда канча ачык-айкын түшүнүүгө жардам берет. Биз колдонууга көнүп калган бир кыйла маанилүү түшүнүктөр жана речь обороттору өзүнүн бейнесине дал ушул процессте ээ болгон, кимде ким тилдин стихиясынын эркине баш ийип, аны менен иш алып барбаса жана тарыхты өз алдынча жана негиздүү түшүнүүгө ээ болууга умтулса, анда ал сөздөр менен түшүнүктөрдүн тармагындагы бир проблемадан экинчи бир проблемага өтүүгө аргасыз боло берерин көрөт» [50-51-6]. Мындай түшүнүктөр деп Гадамер искусствону, генийди, тарыхты, чыгармачылыкты, стилди, символду эсептейт.

Дагы бир башка түшүнүк — «туура ой-пикир, бул ой жүгүртүү жөндөмдүүлүгү менен тыкыс байланыштуу. Мына ошентип, Гадамер, акыйкат жөнүндөгү маселе илимий-гуманитардык процесстин жыйындысын түшүнүүгө байланыштуу деп эсептейт.

Гадамер Хайдеггер тарабынан коюлган түшүнүү процесси жөнүндөгү маселеге таянат. Ал мындай деп жазат: «Кимде ким текстти түшүнгүсү келсе дайыма маанилерди сомолон бирине бирин каттай берет. Текстте кандайдыр бир маани көрүнө баштаганда ал бүткүл тексттин маанисин алдын ала сомолон чыгат. Бирок бул биринчи маани өз кезегинде биз тексттен тигил же бул белгилүү түрдөгү маанини табууга умтулуп, текстти эң башынан тартып окуганыбыздан улам гана көрүнүп-билине баштайт. Тексттеги камтылып турган нерсени түшүнүү улам тереңдеп үңүлгөн сайын такай улам кайра караштырууга дуушар болуп турат... Фактылар менен ырасталбастан алдын ала айтылган ой-пикирлер түшүнүүгө умтулган адамды жолдон адаштыруу коркунучун туудурат. Фактыларга жооп бере турган туура иштеп чыгылган сомолор текстте камтылган маанини алдын ала баамдагандыктын өзү болуп саналат жана алар «фактылардын өзү» тарабынан күбөлөндүрүлүүгө тийиш,— түшүнүүнүн дайымкы милдети мына ушунда турат. Бул жерде биздин алдын ала айтылган пикирибиз иштеп чыгуунун жүрүшүндө ала турган ырастоолордон башка эч кандай бөлөк «объективдүүлүк» жок. Фактыларга жооп бербеген, алдын ала айтылган, негизделбеген ой-пикир аларды реалдуулукка колдонууга жасалган биринчи эле аракетте жокко чыгат. Түшүнүү өзүнүн алдын ала айтылган ой-пикири кокустан болбогон учурда гана чыныгы мүмкүнчүлүгүнө ээ болот. Мына ошондуктан түшүнүк берүүчү адам текстке өзүндө болгон бардык алдын ала айтылган (предмнениями) даяр ой-пикирлерге таянып жөнөкөй гана мамиле жасабастан, тескерисинче, ошол ой-пикирлерди алардын алгылыктуу экендигинин көз карашынан, б.а. алардын кандайча пайда болгондугунун жана маанилүүлүгүнүн көз карашынан алып чечкиндүү түрдө текшерүүсүнүн терең мааниси бар» [318-319-6].

Гадамер мындай дейт: «Кимде ким түшүнгүсү келсе, ал өзүнүн кокустуктарга толгон алдын ала айтылган ой-пикирлеринин эркине жетеленбөөгө тийиш, ал тексттеги

айтылган пикирлерди мүмкүн болушунча тырышкандык жана ырааттуулук менен кулактын сыртынан кетире берүүсү керек, ошондо акыры келип ал тексттеги пикирлер анын иллюзордуу түшүнүгүнө атырылып кирет да, анын алдын ала айтылган негизсиз ой-пикирин жок кылат. Чынында ким текстти түшүнгүсү келсе ал текстти угууга даяр жана ага сүйлөөгө мүмкүндүк берет. Ошондуктан герменевтикалык түрдө тарбияланган аң-сезим тексттин башкача мааниде болушунун ыктымалдыгын адегенде эле баамдай билүүгө тийиш. Бирок мындай баамдагычтык «нейтралитетти» («бейтараптыкты») (талкууланып жаткан нерсенин маңызы жөнүндөгү маселеге карата) да, өзүн өзү жок кылууну да талап кылбайт, бирок өз боюнда өзүнүн алдын ала айтылган пикирлеринин жана алдын ала ой жүгүртүүлөрдүн негизсиздерин четтетүү менен өздөштүрүүнү камтып турат. Мында сөз текст өзүнүн бардык башкача маанисинде көрүнсүн үчүн жана муну менен өзүнүн иш жүзүндөгү акыйкатын биздин негизделбестен алдын ала тутунган пикирлерибизге карама-каршы коюуга мүмкүнчүлүк алганга чейин өзүнүн мурдатан алдын ала жаңылыш алынган ой-пикирди эстен чыгарбай туруу жөнүндө сөз болуп жатат» [321-6.].

Гадамер Агартуу доорунда иштелип чыккан жалган ишеним түшүнүгүнө атайын токтолуп, жеке адамдын жалган ишеними (предрассудка) анын ой жүгүртүүсүнө (суждение) караганда алда канча чоң даражада анын бытиесинин тарыхый чындыгын түзүп турарын ачып көрсөтөт.

Герменевтикалык эреже — бул бир бүтүндүктү жекеликтен алып келип, жекеликти (частное) бир бүтүндүктөн (из целого) алып келип чыгаруу аркылуу түшүнүү керек дегенди билдирет. Калыптанып бүтүп, бир бүтүн маанини билдирген нерсе гана түшүнүктүү болот деп эсептейт, Гадамер. Мисалы, кандайдыр бир тексти окуп жатып, биз ар дайым аны калыптанып бүткөн бир ой-маанини камтып турат деп божомолдойбуз, бирок, эгерде бул болжолдоо өзүн актабай калса, б.а. текст түшүнүксүз болуп чыкса, — ошондо гана биз бизге жеткен тексттин так экендигинен шектенебиз да, ал так эместикти кантип оңдоо жөнүндө ойлойбуз. Муну менен түшүнүү дегенибиз баарынан мурда иштин өзүн түшүнүп алуу керек, анан экинчи кезекте гана — бөлөк пикирди кандай бөлсө ошондой түрүндө бөлүп алып, аны түшүнүүгө аракеттенүү керек деген биздин тезисибизди дагы бир жолу ырастайт. Ошентип, бардык герменевтикалык шарттардын эң биринчиси — ошол эле ишке биздин кайрылып турушубуздан келип чыгуучу алдын-ала түшүнүү шарты кала берет... «Герменевтика кимде ким тарыхый уламыштар менен үндөшүп турган иштин өзү менен катышы бар экенин жана бизге уламыштар жеткизип турган традициялар менен байланыштуу экенин же тикеден тике катышы бар экенин билгиси келсе дегенден келип чыгууга тийиш. Экинчи жагынан, герменевтикалык аң-сезим бул иш менен анын байланышы үзгүлтүксүз уланып келе жаткан традициянын учурунда гана орун ала турган шексиз жана өзүнөн өзү көрүнүп турган биримдик боло албай турганын ачык түшүнөт» [349-6.].

Ошентип, герменевтикалык изилдөөдө герменевтикалык айлампа (бөлүк — бүтүн) пайда болот, мында « алдын-ала түшүнүп-билүүнүн озунуп жүрүүчү кыймылы тексти түшүнүп-билүүнү дайыма аныктап турат (348-6)». «Бүтүндүк жана бөлүктүн айлампасы ишке ашып бүткөн түшүнүүдөн өз чечилишин таппайт, бирок, тескерисинче, өзүнүн чыныгы ишке ашканын, көрүнүшүн табат» [348-6.].

Гадамердин концепциясында ситуация (кырдаал) жана горизонт түшүнүктөрү маанилүү орунду ээлейт. Ал мындай деп жазат: «активдүү-тарыхый аң-сезим баарынан мурда герменевтикалык ситуациянын аң-сезими болуп саналат... Ситуация түшүнүгү биздин ага карама-каршы коюлбагандыгыбыз менен жана ошондуктан ал жөнүндө предметтик билимге ээ боло алалбай тургандыгыбыз менен мүнөздөлөт. Биз ал ситуациянын кучагында болуп турабыз, биз ар дайым кайсы бир ситуацияда алдын ала көрө алабыз, ал ситуацияны аныктоо биздин аяктап бүтпөй турган милдет болуп саналат» [357-6.]. Ошондуктан философиялык герменевтиканын милдети «төмөнкүчө

аныкталышы мүмкүн: гегелдик феноменологиялык рухтун (духтун) жолун тескери багытта басып өтүүгө тийиш, анткени ар кандай субъективдүүлүктө аны аныктай турган субстанцианалдуулугу ачылып көрсөтүлүүгө тийиш.

Учурдагы ар бир бүткөн нерсенин өз чеги болот. Ситуация түшүнүгү дегенибиз ал көз караш болуп саналгандыгы жана ал ушул көз караштын мүмкүнчүлүгүн чектей турган көз караш болгондугу менен аныкталат. Бул демек ситуация түшүнүгүнө горизонт түшүнүгү олуттуу түрдө кирет дегенди билдирет. Горизонт — бул кайсы бир чекиттен көз алдыга тартылып көрүнүүчү нерселерди кучактап жана камтып турган мейкиндик. Ойлоочу аң-сезимге карата колдонууда, биз дагы да горизонттун тардыгы жөнүндө, горизонтту кеңейтүүнүн мүмкүнчүлүгү жөнүндө, жаңы горизонтторду ачуу жөнүндө жана д.у.с. айтабыз... Герменевтикалык ситуацияны иштеп чыгуу дегенибиз ушуга ылайык алдыга тарыхый уламыштар койгон суроолор үчүн суроолордун туура горизонтуна ээ болуу дегендик» [357-358-6.].

Гадамер тажрыйбаны жана анын герменевтикадагы ролун түшүнүүгө маанилүү орун берет. Ал мындай деп жазат: «Герменевтикалык тажрыйбанын уламыш менен иши болот. Бул тажрыйбанын сынагынан өтө турган нерсе дал ушул уламыш. Бирок уламыштар дегенибиз тажрыйба аркылуу таанып-билүүгө үйрөнө турган, биз үстүнөн үстөмдүк кылууга үйрөнүп жаткан жөнөкөй гана ишке ашкан окуя болгон эмес, ал тилдин өзү, б.а. ал кимдир бир «Сенге» окшоп, биз менен өзү аңгеме курат» [421-6.].

Гадамердин герменевтикасы суроо жана жооп проблемасын өзүнө камтыйт. Ал мындай деп жазат: «Бизге берилген тексттин түшүндүрүүнүн предмети болуп калганы бул тексттин интерпретаторго суроо бергени дегендик. Ошондуктан талдап-түшүндүрүү өзүндө дайыма интерпретаторго берилген суроолор менен олуттуу байланышты камтып турат. Текстти түшүнүү ошол суроону түшүнүү дегендик. Бирок, биз жогоруда көрсөткөндөй, бул герменевтикалык горизонтко ээ болуу жолу менен ишке ашат. Биз эми герменевтикалык горизонтту суроолордун горизонту деп түшүнөбүз, мунун алкагында тексттин маанилик багыты аныкталат» [434—43-6.].

Герменевтикалык тажрыйбанын чөйрөсү — тил. Гадамер мындай деп жазат: «...Түшүнүү дегенибиз биз өзүбүздү башка бирөөнүн ордуна коюуга же ага түздөн-түз катышууну көрсөтүүгө жасалган аракетке дегеле негизденбейт. Башка бирөөнүн бизге айтып жаткан сөзүн түшүнүү, биз жогоруда көргөндөй, иштин маңызына тиешеси бар маселеде өз ара түшүнүшүүгө келүү дегендик жана өзүндү анын ордуна коюу жана анын башынан өткөрүп жаткандарын кайталап көрсөтүү дегендик эмес. Ушундай жол менен ишке ашырыла турган маани-маңызды (смысла) түшүнүп билүү дайыма өзүнө аппликацияны камтып турарын биз баса белгилегенбиз. Эми биз ушул бүткүл процесс тил процесси болуп саналарына көңүл бурабыз. Түшүнүүнүн өз проблематикасы, түшүнүүгө искусство катарында ээ болууга аракеттенүү,— герменевтиканын темасы дал мына ушул,— салт боюнча грамматика менен риториканын чөйрөсүнө таандык. Тил — аңгемелешип жаткандардын сөздөрүн өз ара айтып бүтүрүү процесси жүрө турган жана иштин өзү жөнүндө өз ара түшүнүшүүгө жетише турган чөйрө» [446— 447-6.]. «Тил — универсалдуу чөйрө, бул чөйрөдө түшүнүү ишке ашат. Бул ишке ашыруунун жолу — талдап түшүндүрүү» [452-6.].

Тил, ошентип, Гадамер тарабынан өзгөчө реалдуулук катарында каралат, бул реалдуулуктун кучагында адамдын адамды түшүнүүсү жана ошондой эле адамдын дүйнөнү түшүнүүсү ишке ашат. Тил — адамзат бытиесинин мүмкүнчүлүгүнүн негизги шарты. Ар түрдүү маданияттардын ортосунда болуп жаткан диалог — жалпы тилди табуу формасына ээ.

Гассенди

Пьер Гассенди (1592—1655) — Жаңы замандагы антисхоластикалык сенсуализмдин жана эпикуреизмдин өкүлү. Ата-теги боюнча дыйкан үй-бүлөдөн чыккан,

Экс-ан-Прованстагы университетти бүтүргөн, бирок андан кийинки бүткүл өмүрүндө дин кызматчысы болгон. Ошол мезгилге ылайык кеңири философиялык жана илимий билим алган, математикага, астрономияга кызыккан. Өз мезгилиндеги көптөгөн интеллектуалдар менен, алардын ичинде Мерсенндин ийрими менен тааныш болгон. Бир нече философиялык эмгектерди, алардын ичинде Декартка каршы эмгекти жазган. Анын «Метафизикалык ой жүгүртүүлөргө каршымын» деген эмгегине Декарт жооп кайтарганда Гассенди кайра дагы «Каршы жоопту» жазат. Анын калем сабына ошондой эле «Аристотелчилерге каршы парадоксалдуу көнүгүүлөр...», «Эпикурдун философиясынын жыйнагы» деген чыгармалар таандык. Гассендинин эң маанилүү эмгеги — «Философиянын системасы».

Өзүнүн чыгармаларында Гассенди эч нерсе бербей турган схоластикалык философиялык ой жүгүртүүлөргө эпкиндуу каршы чыгат. Аристотелдин терең ойчулдугуна тийиштүү баа берүү менен, схоласттар идолго айландырып жиберилген Аристотелдин идеяларын сынга алып, Аристотелдин мааниси өтө апыртылып жиберилген деп эсептейт.

Гассенди тажрыйбалык-дедуктивдик жол менен биз салыштырмалуу акыйкатка гана жетише алабыз деп эсептеп, догматизмге каршы күрөшкөн. Ал сенсуализмдин позициясын коргогон: мурда туюм-сезимде болбогон нерсе акыл-эсте да болбойт. Гассенди үчүн сезимдер гана биздин билимдерибиздин критерийи, ал эми дээр болсо — туюм-сезимдердин ортосундагы байланыштыруучу звено гана. Дээр туура эмес аракет кылганда жаңылыштык пайда болот. Гассенди үчүн кала берсе аналитикалык абал да (мисалы, «бөлүктөн бүтүн коп») эмпирикалык болуп саналат.

Мына ушул позициядан Гассенди Декарттын рационализмине каршы чыгып, Декарт адам акылынын аныктыгын жана толук жетиштүүлүгүн далилдеп бере алган эмес деп эсептеген. Ал Декарттын «Жообуна жаңы каяшасында» мындай деп жазат: «Акыл бул ойлоочу деп түшүнүү менен сен Күндү жылуулук бере турган нерсе деп түшүнгөн сокурга окшойсуң» [Чыгарм., 2-т. 760-6.].

Гассенди Картезиянын (Декарттын) идеялардын тубасалыгы жөнүндө окуусуна каршы чыккан. Ал математикалык түшүнүктөр да тажрыйбадан келип чыгат, ал эми геометриялык аксиомалардын тубасалыгын көрсөтүү үчүн Декарт таянган ачыктык жана тактык бар болгону адашкандык гана болуп саналат, анткени убакыттын өтүшү менен адегенде ачык болуп көрүнгөн идеялар кийин күңүрт болуп калышы мүмкүн.

Гассенди Эпикурдун философиясын кайрадан калыбына келтирүүгө аракеттенет. Өзүнүн бул аракетинде негизинен христианчылыктын алдында эпикуреизмди актоону каалагандыгын жетекчиликке алган. Ошондуктан Гассендинин окуусунда анын этикалык көз караштары борбордук орунду ээлейт. Ал гедонизм жөнүндөгү эпикурдук окуу туура талкууланып түшүндүрүлгөн эмес деп эсептейт. Бул баарынан мурда жыргал түшүнүгүнө тийиштүү, муну сезимдик жыргалчылык катарында эмес, бакытка умтулуу катарында түшүнүү керек. Адам жетекчиликке ала турган башкы изгилик бул акыл-эстүүлүк. Мындан Гассендинин башкы корутундусу келип чыгат: «Бакыт философиясы дегенибиз — бул ден-соолуктун философиясынан башка эч нерсе эмес» [Чыг. 1-т. 318-6.]. Өлүмдөн коркпоону бактылуу жашоонун негизги шарты деп эсептеп, Гассенди: өлүм өлгөндөргө да, тирүүлөргө да азап алып келе албайт деген жобого таянуу зарыл дейт.

Гегель

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770—1831) — эң ири немец философу, жогорку кызматтагы чиновниктин үй-бүлөсүндө туулган. 1788—1793-жылдарда Тюбинген теологиялык институтунда окуп, теологиялык жана философиялык курстарды угат. Франциядагы революциялык окуяларды кубануу менен тосуп алат. Бул мезгилде Германиядагы феодалдык тартиптерге каршы чыгып, республиканы жактаган. 1808—1816-жылдарда Нюрнбергде гимназиянын директору болгон. Наполеон кулап,

реакция жайылганда Гегелдин көз карашы өзгөрүлүп, ал прусс мамлекети акыл-эстүү негизде түзүлгөн деген пикирди айтат. 1818-жылы дарс окуу үчүн Берлин университетине чакырылып, ал жерде өмүрүнүн аягына чейин иштейт.

Өзүнүн алгачкы чыгармаларында Гегель христиан жана антик диндерин изилдейт. Ал «Элдик дин жана христианчылык», «Иисустун өмүрү» деген чыгармаларын жазат. Анын биринчи эң көрүнүктүү чыгармасы — «Духтун феноменологиясы» 1807-жылы Йенде жарыяланат. Гимназиянын директору болуп иштеп турганда өзүнүн эң олуттуу чыгармасы «Логика илимин» (1812—1816) жаратат.

«Духтун феноменологиясында», Маркстын сөзү менен айтканда, гегелдик философиянын чыныгы булагы жана сыры камтылып турат. Бул чыгармада диалектиканын келип чыгышы көрсөтүлөт жана ошондой эле абсолюттук идеализмдин принциптери ачылат, бул принцип боюнча дүйнөгө дүйнөлүк акыл-эс, абсолюттук идея үстөмдүк кылып турат, абсолюттук идея өзүнүн ургалдуу өнүгүшүндө бизди курчап турган дүйнөнү жаратат. Аң-сезим өз кыймылында өзүнүн предмет менен карама-каршысынан абсолюттук билимге чейин, б.а. илим түшүнүктөрүнө чейин өнүгүп чыгат. Мына ошентип Гегель сезимдик чындыктан башталып философиялык билимдерге чейин өсүп жете турган философиялык илимдин генезисин ачын көрсөтүүгө аракеттенген. Адегенде аң-сезим өзүнө багыныңкы болбогон предметке карама-каршы турат жана өзүнүн жаратылышын, ошондой эле предметтин маңызын билбейт. Экинчи стадияда аң-сезим өзүнүн өздүк коомдук жаратылышын аңдап билүүгө жетишип, өзүн тарыхый окуялардын катышуучусу катарында сезет. Ал эми аң-сезим өзүнүн басып өткөн жолуна ретроспективдүү түрдө серп салууга жетишкенде ал өзүнүн өнүгүшүнүн үчүнчү баскычына көтөрүлөт да, абсолюттук билимге чейин жетет. «Духтун феноменологиясында» Гегель аң-сезимдин бүткүл басып өткөн жолун тарыхый түрдө карап чыгып, тарыхый көз караш принцибин колдонот жана аң-сезимдин коомдун жаратылышы жөнүндө түшүнүк берет, аң-сезимдин калыптанышында эмгектин ролу жөнүндө айтат. Ал ар түрдүү формада көрүнө турган аң-сезимдин өнүгүшүнүн тарыхый зарылдыгын көрсөтөт. Бирок абсолюттук билим баскычында аң-сезимдин өнүгүшү токтойт.

«Духтун феноменологиясында» Гегель философия үчүн маанилүү категория болгон ажыратуу (отчуждение) категориясын карайт, муну ал ар түрдүү маанилер, бирок бири-бири менен байланышта болгон маанилер катарында түшүнөт. Ажыратуу Гегель үчүн баарынан мурда духтун жаратылышты жана коомду жаратышы, б.а. предметтештирүү. Андан кийин ажыратуу дегенди ал адамдын ар кандай максатка ылайыктуу ишмердигин, адамдын ишмердигинин анын эмгегинин натыйжасы аркылуу предметтелиши катарында түшүнөт. Мындан башка да Гегель ажыратууну адамдардын өз ишмердигинин продуктуларын бурмаланган түрдө кабылдоосунан да коргон.

Логика. Өзүнүн логика жөнүндөгү окуусун Гегель «Логика илими» (Чоң логика деп аталган), «Философиялык илимдердин энциклопедиясы», биринчи бөлүк (кенже логика деп аталган) жана «Философиялык пропедевтика» (мында ал популярдуу баяндалат) деген чыгармаларында баяндайт.

Гегелдин философиялык системасынын негизги бөлүмдөрү төмөнкүлөр: логика, жаратылыш философиясы жана дух философиясы, кийинкисине укук философиясы, тарых философиясы, эстетика, диний философиясы, философия тарыхы кошулат. Логика бүткүл гегелдик системанын түпкү жана эң маанилүү бөлүгү болуп саналат, анткени логика абсолюттук идеяны талдап карайт, ал эми абсолюттук идея болсо бүткүл чындыктын негизин (существо) түзүү менен, логикада өзүнүн категорияларын жайылтат.

Гегель ойлом менен бытиенин бирдейлиги (тождество) жөнүндөгү идеалисттик принципке таянат. Бирок бул принцип гегелге историзм жолуна түшүүгө жана логикалык категорияларды мазмундуу түшүнүктөр катарында талдап-кароого

мүмкүндүк берет. Ошону менен бирге логикалык категориялар менен тарыхый категориялардын биримдиги Гегель тарабынан тарыхыйлыкка карата алганда логикалыкка биринчиликти ыйгаруу духунда түшүнүлөт. Логикалык категорияларды Гегель бири-бири менен өз ара байланышкан жана бири-бирине өтүп турган категориялар катарында түшүнөт, ал эми бул диалектиканын негизинде нерселердин, чындыктын диалектикасы жаткандыктан Гегелдин диалектикасы терең мааниге ээ.

Гегелдин логикасын бытие, маңыз (сущность), түшүнүк жөнүндөгү окууларга бөлүшөт. Баарынын түпнегизи — таза жок нерсе (чистое ничто) жана ал ошону менен бир эле мезгилде таза ой. Мындай болгондо ал кандайдыр бир аныктама берүүгө болбой турган жок нерсе. Бытие менен жок нерсе (ничто) өз ара бири-бирине өтөт да, пайда болуу (жаралуу) процесси жүрөт, бул процессте бытие менен жок нерсе алынып ташталат, б.а. алар бир эле мезгилде жок да кылынат жана сакталып да турат. Бул процессте бытиенин негизги үч учуру, анын триадасы жарыя чыгат: бытие (тезис), жок нерсе (антитезис), пайда болуу (синтез). Триаданын бул принцибин Гегель категорияларды талдоо аркылуу ишке ашырат.

Пайда болуу (становление) дух үчүн гана мүнөздүү, ал эми жаратылыш болсо мезгил койнунда жашап турганы менен, мейкиндикте гана ар түрдүүлүккө ээ болот.

Триададагы ишке ашырылган алып таштоо (снятия), тануу (отрицания) процесси — бул Гегель тарабынан аныктамаланган диалектиканын мыйзамдарынын бири — танууну тануу мыйзамы.

Пайда болуунун (жаралуунун) натыйжасында недир бир белги — сапатка ээ болгон реалдуу бытие келип чыгат. Сан белгилүү бир чектерге чейин сапаттык өзгөрүүгө алып келе албайт. Сапат менен сандын биримдиги ченемди (меру) пайда кылат, бул ченемден өтүү секирик (скачка) түрүндө ишке ашуучу өзгөрүүгө алып келет. Мына ошентип, Гегель сандын сапатка өтүү мыйзамынын аныктамасын тапкан.

Логиканын экинчи бөлүмүндө — маңыз жөнүндөгү окууда — Гегель карама-каршылык проблемасын карап чыгат. Ал «карама-каршылык ар кандай кыймылдын негизи» дейт. Гегель карама-каршылыкты өздүк кыймылдын (самодвижение) жана өздүк өнүгүүнүн (саморазвитие) булагы катарында карайт. Ал карама-каршылыктарды элдештирүүгө болот деп эсептейт.

Гегель Канттын «өзүндө нерсесин» сынга алып, аны көңдөй абстракция деп эсептейт жана өзүндө нерселер дегенибиз — ал өсүп-өнүгө элек предмет, ал эми ал өсүп-өнүккөндө өзү үчүн предметке айланат деп болжолдойт.

Гегель мыйзам категориясынын мазмунун ачып көрсөткөн, Гегель үчүн бул маанилүү көрүнүш катарында чыгат. Андан ары Гегель башка категорияларды: олуттуу мамиле, мүмкүндүк, зарылдык жана кокустук, себептүүлүк, өз ара аракет, эркиндик категорияларын талдап караштырат. Эркиндикти ал түшүнүктөгү аңдалып-билинген зарылдык катарында билет.

Логиканын үчүнчү, түшүнүк жөнүндөгү бөлүмүндө Гегель традициялык логиканы башкача түшүндүрүп, традициялык логика тарабынан аныктама берилген ойлом мыйзамын сынга алат, мында ал негизинен вольфианчылардын логикасына токтолот.

Өзүнүн логикасында чындыкты идеалисттик негизде абсолюттук идеянын категорияларында кеңири жайылтылган түрүндө калыбына келтирет.

Гегель тарабынан тартылган сүрөт тышкы дүйнөнүн реалдуу жактарын жана байланыштарын чагылдырат.

Гегелдин жаратылыш философиясы — бул идея жөнүндөгү окуу, мында идея жаратылышта өзүнүн инобытиесинде ишке ашат. Анын жаратылыш философиясы: механика, физика жана органикалык физика болуп үчкө бөлүнөт. Механикада Гегель убакыт, мейкиндик, тартылуу жана түртүлүү (отталкивания), сан, ченем сыяктуу категорияларды карап чыгат.

Дух философиясы — бул гегелдик системанын аяктоочу (акыркы) бөлүгү, мында идея духка айланат да, конкреттүү акыл-эстүү нерсе катарында көрүнөт. Дух философиясынын предмети — адам аң-сезими жөнүндөгү, ошондой эле адам ишмердигинин ар кыл түрлөрү жөнүндөгү окуу. Дух философиясы: субъективдүү дух, объективдүү дух, абсолюттук дух болуп үчкө бөлүнөт. Субъективдүү дух жөнүндөгү окуу-индивидуалдык аң-сезимди мүнөздөйт, ал адамзаттын руханий өнүгүшү менен тыгыз байланышта көрүнөт. Объективдүү дух жөнүндөгү окууда Гегель адамдын коомдук турмушуна карата өзүнүн көз карашын баяндайт жана укук, мораль, адеп-ахлак, үй-бүлө, граждандык коом, мамлекет сыяктуу категорияларды талдап карап, адамга коомдук жан катарында мамиле жасайт.

Объективдүү дух жөнүндөгү окуу Гегель тарабынан анын «Укук философиясы» деген эмгегинде бир кыйла толук каралган, мында тарых жалпысынан тарыхый процессте биринин ордуна бири келип жаткан айрым элдердин «духунда» жайылып өнүгө турган «эркиндик аң-сезиминдеги духтун прогресси» катарында көрсөтүлөт. Гегель конкреттүү адамдарга жана алардын иш-аракетине көз каранды болбой өзүнө жол салып жаткан объективдүү мыйзамченемдүүлүк идеясын көтөрүп чыгат. Өзүнүн абсолюттук идеянын жайылып өнүгүшү жөнүндөгү концепциясына таянып, Гегель муну «дүйнөлүк акыл-эстин куулугу» деп атап, дүйнөлүк акыл-эс өз максаттары үчүн индивидуалдык кызыкчылыктарды пайдаланарын белгилейт.

Эстетика. Искусство философиясын Гегель идеал жана анын өнүгүшү жөнүндөгү окуу катарында карайт. Искусстводо идеал өзүнүн өнүгүшүндө бир катар баскычтардан өтөт, ал баскычтар искусствонун формалары болуп саналат жана алар идея менен анын тышкы түрүнүн айкалышына жараша дифференцияланат. Символдуу көркөм форма идея тууралуу ишара гана бере алат. Бул искусство Чыгышка мүнөздүү. Идея жана анын сырткы бейнеси (облик) бири-бирине толук ылайык келгенде биз классикалык искусствого ээ болобуз. Эгерде тышкы форма өнүгүп бараткан идеяны ишке ашырууга жетишсиз болсо, анда романтикалык искусство келип чыгат.

Гегель искусствону адам ишмердигинин ар кыл түрлөрү менен байланыштырат.

Искусство — бул абсолюттук духтун өзүнөн өзү (самораскрытия) ачылып көрүнүшүнүн биринчи формасы, дин анын экинчи формасы катарында чыгат.

Дин. Гегельдин дин менен философиянын мазмуну бирдей, алар формасы боюнча гана айырмаланышат: динде — ал элестетүү, философияда — түшүнүк дейт. Динди Гегель билимдин спецификалык формасы катарында карайт. Дин, Гегелдин пикиринче, билимдин алда канча жогорку формасы болгон философия тарабынан кайра өзгөртүлөт (снимается, снятие), философиянын милдети логикалык категорияларды иштеп чыгуу, ал илимдердин илими болуп саналат. Гегель философияны анын жашап турушунун тарыхый шарттары менен байланыштырып, ар бир философиялык системаны ал өзүнө замандаш доордун түшүнүктөгү жетишилген нерсеси катарында караган. философиянын тарыхы — бул пикирлердин жөн гана саналып чыгышы эмес, абсолюттук акыйкатка жетүүнүн мыйзамченемдүү процесси. Өзүнүн философиялык системасын Гегель философиянын өнүгүп жеткен жери катарында караган.

Гегелдин философияга берген баасында көп баалуу нерселер бар. Ал, чындыкты философиялык жалпылоо дегенибиз — бул зомбулуктун иши эмес, көпкө чейин буту менен басып жүрүп, эми бир жолу оңкосунан түшүп басууну каалаган кежирлик да эмес экендигин баса белгилеген. Бирок, ал оң мүнөздөгү илимдердин мазмунун четке каккан эмес, жөн гана философиянын аны менен иши болбоого тийиш деп эсептеген.

Гегелдин сиңирген эмгеги анын дүйнөнү түшүнүүнүн диалектикалык усулун өнүктүргөндүгүндө турат. Гегель өз ара байланыш, кыймыл, өнүгүү жана сандык өзгөрүүлөрдүн сапаттык өзгөрүүлөргө өтүш маселелерин, теориялык ойломдун жаратылышы маселелерин, бул теориялык ойлом ишке ашырыла турган логикалык формалар жана категориялар жөнүндөгү маселелерди иштеп чыккан.

Илимдин усулун түшүнүп-билүүгө Гегель тарабынан чоң салым кошулган. Усул, Гегелдин оюна ылайык адамдар ойлоп чыгарган жасалма ыктардын жыйындысы эмес, жана ал изилдөөнүн предметине көз каранды болбогон башка дагы бирдеме эмес. Усул — объективдүү дүйнөнүн көрүнүш-кубулуштарынын өнүгүшүнүн, кыймылынын, реалдуу байланыштарынын чагылышы.

Гегель таанымдын тарыхый процесс экендигин көрсөтөт. Ошондуктан, акыйкат дегенибиз-таанымдын түбөлүк бир калыпта тура бере турган даяр жыйынтыгы эмес, акыйкат дайыма өнүгүп турат: өнүгүп туруучу акыйкат камтылган логикалык формалар объективдүү мүнөзгө ээ.

Гельвеций

Клод Адриан Гельвеций (1715—1771) — көрүнүктүү француз философу.

Анын атасы Парижде корол сарайында дарыгер болгон жана уулунун салык ведомствосунун кызматкери болушун каалап, аны финансистик карьерага даярдайт. Чынында да атасы ага көп киреше алып келе турган башкы салык жыйноочунун кызматын алып берет. Бирок Гельвецийдин бул кызматтан көңүлү калат да, бир аз убакыттан кийин андан баш тартып, өзүн толугу менен философиялык жана адабий иштерге арнайт. Ошол кездеги эң көрүнүктүү акылмандар — Вольтер, Монтескье, Фонтенел, Бюффон менен тааныш болгон. Париж салондоруна барып турат, өзүнүн менчик салонун ачат, энциклопедисттер чөйрөсүнө кирет.

Гельвецийдин биринчи жарыяланган чыгармасы — «Акыл жөнүндөгү» эмгек, ал мунун үстүндө 20 жылдан көбүрөөк убакыт иштейт. Бул китеп өзүнүн идеялары менен реакциячыл чөйрөлөрдүн кыжырын келтирет жана өрттөп жиберүүгө өкүм кылынат. Гельвеций андан эки жолу баш тартууга аргасыз болот. Китептин айыпталышынан улам «Энциклопедияга» тыюу салынат.

Гельвеций боюнча, материя бул жөн гана касиетти билдире турган сөз. Ошол эле убакта ал бизди курчап турган дүйнөнү объективдүү түрдө жашап, чексиз жана тынымсыз кыймылда болуп турган нерсе катарында түшүнүп, аны ар кандай өзгөрүү катарында кеңири караган.

Адам таанымы, Гельвецийдин пикирине ылайык, сезимдик-эмпирикалык негизге ээ. Ал көп учурда таанымды жөнөкөй сезимге алып барып такаган сөздөрдү айтса да, бирок муну менен эле бирге ал акыл-эс сезимден өнүгүп чыккан, ал эми аң-сезим — жаратылышты таанып-билүүнүн эң жогорку этабы деп эсептеген. Аң-сезимдин пайда болуп калыптанышы адамдардын эмгек ишмердиги менен байланыштуу экенин баса белгилеп көрсөткөн.

Гельвеций реалдуу нерселер жөнүндө билим берүүгө жөндөмдүү болгон таанымдын чексиз мүмкүнчүлүгүнө ишенген. Гельвеций биздин жаңылыштыктарыбыздын мүнөзү жөнүндө өз пикирин айтып, жаңылыштыктын эки түрү бар деп эсептеген, анын биринчиси — түркөйлүктө көрүнөт, экинчиси — жалган идеялардан улам пайда боло турган жаңылыштыктар.

Гельвеций адам психикасынын физикалык негизине байырланган «адеп-ахлак жөнүндөгү илимди» түзүүгө аракеттенет. Ал эки сезимден: жыргалды сүйүү сезими менен азап-кордукка карата жийиркенич сезиминен «өзүн өзү сүйүү» деп атала турган нерсе пайда болот деп жазат. «Өзүн өзү сүйүүнү» ал «биздин бардык иш-аракеттерибиздин алгачкы импульсу катарында аныктайт. «Өзүн өзү сүйүүнүн» негизинде келип пайда боло турган үч башкы тетик: ышкы-кумарлык, бакытка умтулуу, кызыкчылыктар. Ал өзүнүн жобосун төмөнкүчө ачып көрсөтөт: «Адеп-ахлак дүйнөсүндө кумарлануу физикалык дүйнөдө кыймыл кандай мааниге ээ болсо ошондой эле мааниге ээ, кыймыл баардыгын түзөт, сактайт, жандандырат, ансыз баардыгы өлүмтүк болор эле: кумарлануу адеп-ахлак дүйнөсүндөгү бардык нерсени жандандырат». Мында, өзүн өзү сүйүүнү жетекчиликке алып, адамдар бакытка умтулушат, «ырахаттануу адам

каалагандардын бирден бир предмети». Мындан башка да адамдар дайыма өз кызыкчылыктарынын чектеринде аракет кылышат. Бардык ушул факторлор өз ара тыкыс байланышып жана чырмалышып турат, бирок ошондой болсо да Гельвеций үчүн башкы категория — адам ишмердигинин негизги өзөгүн түзгөн кызыкчылык болуп саналат. Ал жеке кызыкчылыкты, айрым социалдык топтордун кызыкчылыгын жана коомдук кызыкчылыкты бөлүп айырмалайт.

Гельвецийдин ою боюнча, адамдын ар түрдүү тармактардагы иш-аракеттери жеке бир адамга, же адамдардын тобуна, же жалпы коомго пайдалуу болсо анда ал жакшылыктын адамы. Ал ошондой эле жеке кызыкчылыктар адеп-ахлак менен сыйышпайт жана жалпынын кызыкчылыгынын урматына басылып ташталууга тийиш деген пикирге да каршы чыккан. Адамдар өзүнүн жеке пайдасын коомдун пайдасы менен айкалыштырганда гана жакшылык иш жасаган болот деп эсептейт Гельвеций. Бул үчүн, дейт Гельвеций, өлкөнүн мыйзамдары индивиддин жеке кызыкчылыктары, жеке пайда көздөөчүлүгү жалпы кызыкчылыкка ылайык келе тургандай кылып түзүлүүгө тийиш. Гельвецийдин пикири боюнча, агартуу билимдерин таратуу жолу менен индивидуалдык кызыкчылыктар гана эмес коомдук кызыкчылыктар ар бир адамдын жеке кызыкчылыгы болуп кала тургандай абалга жетишүү керек. Ал мындай деп жазат: «өзүнүн көнүмүш адаттары менен эң терең кумарланууларын жалпы кызыкчылык үчүн садага чаап жиберген адам жакшы адам эмес, мындай адамдын болушу мүмкүн эмес, ал эми өзүнүн эң күчтүү кумарлануусу коомдук кызыкчылык менен ушунчалык даражада сыйышып турса, андай адам дээрлик дайыма жакшылыктын адамы болуп кала алат» [Чыгарм. 1-т., 413-б.].

Гельвеций адеп-ахлакты дин менен окшоштурууга, ошондой эле диний фанатизмге каршы чыккан. Жакшы жүрүш-турушту «диндин принциптерине эмес...», бирок кыянаттык менен пайдаланууга жеңил боло койбой турган принциптерге негиздөө керек, ал эми жеке кызыкчылыктын мотивдери мына ушундай» [Чыгарм. 1-т. 314-б.].

Гельвеций жакшы жүрүш-турушка тарбиялоого чоң маани берген. Адамдар интеллектуалдык жактан туулгандан бирдей болуп туулат. Ал эми кийин келип пайда боло турган акыл-эс жагындагы теңсиздикти Гельвеций тарбиядагы айырма менен түшүндүргөн. Тарбияны ал педагогиялык мааниде гана эмес, андан кеңири мааниде түшүнгөн, социалдык чөйрөдө адамга таасир көрсөтүүчү эң эле ар түрдүү факторлор тарбия бериши мүмкүн. Бул факторлордун ичинен канткен менен да ал башкаруу формасына чечүүчү маани берген.

Гераклит

Гераклит Эфесский (Х.Т.ч. 544—480-жыл чен) — туулган жери Кичи Азиянын батыш жээгиндеги Эфес шаары. Байыркы гректик ак сөөк үй-бүлөдөн чыккан. Демократияга кас мамиле жасаган жана бийлик аз сандагы «жакшыларга» таандык болууга тийиш, анткени «эң жакшылар баардыгынан бир гана нерсени: бардык оопасыздыктан көрө түбөлүк даңкты каалайт. Ал эми топурагандар болсо малга окшоп курсагынын тойгонун ойлойт» [Маковельский А.О. Досократики. 1-т. 162-б.]. Бирок Гераклиттин аристократизми саясый түскө караганда руханий түскө көбүрөөк ээ болгон. Ага «Жаратылыш жөнүндө» деген эмгек таандык, андан бизге 130 үзүндү гана жеткен. Бул чыгарма образдуу, кыска, бирок оор, көп учурда түшүнүксүз тил менен жазылган (ошондуктан Гераклитти «караңгы» деп аташкан).

Гераклит отту бардык маңыздын түпнегизи деп тааныйт. Ал сакталып калган фрагментте төмөнкүчө жазган: «Бул космос бардыгы үчүн бирөө гана, аны кудайлардын да жана адамдардын да эч кимиси жараткан эмес, бирок ал ар дайым бар болуп турган, бар болуп турат жана белгилүү бир өлчөмдө өчүп, белгилүү бир өлчөмдө күйүп туруучу түбөлүк жандуу от болуп тура берет». Башка бир фрагментте ал бул түбөлүк жандуу оттун өзгөрүүлөрү жөнүндө жазат: «Алтынды товарга, товарды алтынга

алмаштыргандай бардыгы отко, от бардыгына алмашылып турат». Бардык жер — суу — аба — от багытында өзгөрүүлөрдү Гераклит жогору кетүүчү жол деп, ал эми тескери ыраатта болуп жаткан өзгөрүүлөрдү ылдыйга кетүүчү жол деп айтат.

Гераклит кубулуштардын өз карама-каршылыгына өтөрү жөнүндөгү ойду айткан. «Тигиниси да, мунусу да: жандуусу менен өлгөнү, ойгоосу менен уктаганы, жашы менен карысы — баары бизде. Анткени, бул өзгөрүлүп ошол болот, жана ошол өзгөрүлүп, бул болот» (Ведь это, изменившись, есть то, и обратно, то, изменившись, есть это»), «Муздак жылыт, жылуу муздайт, ным кургайт, кургак ным болот». Каршылаштар кошулат, ажырашып жаткандардан эң сонун гармония келип чыгат жана бардыгы күрөш аркылуу келип пайда болот». Ар кандай кубулуш Гераклит үчүн карама-каршы башталыштардан пайда болот. Бул карама-каршылыктар күрөш абалында турат: «Согуш — баарынын атасы, баарынын энеси; бирөөлөрүн ал кудайларга, башка бирөөлөрдү адамга айландырды: бирөөсүн ал кул кылды, башкаларын эркин кылды». «Согуш жалпы нерсе жана чындык да-күрөш, бардыгы зарылдыгы боюнча жана күрөш аркылуу пайда болот».

Гераклиттин концепциясы — бул өзгөрүүнүн универсалдуулугу, анын баарын кучагына алуучу жалпылыгы. Ага «баардыгы агылып турат» деген сөздү таандык кылышат. Анын айткан чыныгы сөздөрү төмөнкүчө: «Бир кечкен сууну эки кечүүгө болбойт».

Дүйнөнүн башкы негизи карама-каршылыктардын күрөшү экенин таануу менен, Гераклит ошону менен эле бирге, карама-каршылыктар бири-бирине өтүү менен экөөнө тең болгон бирдейлик негизди сактап турат деген, б.а. ал карама-каршылыктардын бирдейлиги жөнүндөгү идеяны көтөрүп чыгат. Карама-каршылыктардын биримдигин тааныбагандарга каршы чыгып, ал мындайча жазат: «Алар ажыраша тургандар өздөрүнчө кандайча макулдук табышарын түшүнүшпөйт. Жебе менен лиранын гармониясынан байкалгандай эле ал карама-каршылыктар акыры түбүндө келип пайда боло турган гармониянын өзү».

Бытиенин мыйзамы Гераклитте — «бүткүл жалпы логос», ал карама-каршылыктардын күрөшүнүн, алардын биримдигинин жана бирдейлигинин негизинде жатат.

Өзгөрүүлөрдүн үзгүлтүксүз процесси, кыймыл процесси, ошондой эле карама-каршылыктардын бири-бирине өтүп турушу нерселердин сапаттарынын салыштырмалуулугу менен байланыштуу. Алсак Гераклит деңиз суусунун таза да, ошол эле убакта өтө булганч да болушун мисал келтирет: «Балыктар үчүн ал суу азык берет, алардын жанын сактайт, адамдарга аны ичүүгө болбойт, зыяндуу». 62-фрагментте ал мындай деп жазат: «Өлбөстөр өлөт, ал эми өлгөндөр — өлбөс болушат: бирөөлөрдүн өлүмү экинчилердин өмүрү, бирөөлөрдүн өмүрү экинчилердин өлүмү».

Гераклит өзүнүн трактатында тааным маселелерине чоң орун берет. Анын пикири боюнча билимдерди жөнөкөй топтоо жолу менен нерселердин чыныгы жаратылышын таанып-билүүгө болбойт. «Көп билим акыл кошпойт. Анткени, тескерисинче болгондо ал Гесиод менен Пифагорго, ошондой эле Ксенофан менен Гекатейге акыл кошмок». Гераклиттин пикири боюнча, тааным сезимдер аркылуу ишке ашырылат, бирок сезимдер чыныгы билим бере албайт, чыныгы билимге ойлом аркылуу жетишүүгө болот. Гераклит үчүн сезимдер менен акыл-эс таанымда тыкыс байланышып турат. «Мен көрүүгө, угууга жана иликтеп-үйрөнүүгө боло турган нерсени артык көрөмүн». 107-фрагментте ал мындай деп баса белгилейт: «Жан дүйнөсү караңгы адамдардын көзү менен кулагы жаман күбө».

Адабиятта Гераклит ак сөөктөрчө ой ойлогон, бирок түнт ойчул катарында сүрөттөлөт. Диоген Лаэртский өзүнүн «Атактуу философтордун өмүрү, окуусу жана насыяттары жөнүндөгү» эмгегинде мындай деп жазат: «Ал өтө акылдуу жана баарынан ашкан текебер адам болгон... Адамдарды жек көрүп, тоого кетип, жалгыз жашап, чөп-чар жеп жан баккан». Бирок тарыхчылардын бул айрым пикирлери Гераклиттин түптүү

идеялары менен сыйышпайт, ал өзүнүн идеяларында андан кийинки көптөгөн философиялык концепцияларды, баарынан мурда Гегелдин диалектикасын озунуп айтып кеткен.

Герцен

Александр Иванович Герцен (1812—1870) — орус философу, батыштык багытка таандык болгон. Помещик Яковлевдин ал Германиядан өзү менен кошо Россияга ала келген немец кыздан төрөлгөн никесиз уулу. Москва университетинин физика-математика факультетин бүтүргөн. Жаш курагында Сен-Симондун окуусуна кызыккан. Ага төмөнкү философиялык чыгармалар таандык: «Илимдеги дилетантизм» (1843), «Жаратылышты иликтеп-үйрөнүү жөнүндөгү каттар» (1845—46), «Уулуна жазылган каттар» — А.А.Герценге (1876).

А.И.Герцендин көз карашына Сен-Симондун, Шиллердин, Гегелдин, Фейербахтын, Прудондун идеялары чоң таасир көрсөткөн. Ал үчүн философиядагы маанилүү нерсе — философиялык көз караштарды колдонуунун практикалык жагы, философияны инсандын эркиндиги, социалдык адилеттүүлүк үчүн күрөштө пайдалануу болгон. Ошондуктан анын чыгармаларында материализмди коргогон, ошондой эле идеализмди коргогон эң эле карама-каршы теориялык жоболорду жолуктурууга болот. Мында ал бирдиктүү бир концепцияны тутунган эмес. Ал мындай деп жазат: «жаратылыштын жана тарыхтын өнүгүшүндөй эле идеялардын логикалык өнүгүшү да ошол эле фазалар боюнча жүрөт, ал асман жылдыздарынын абerrациясы сыяктуу жер планетасынын кыймылын кайталайт» [Танд. филос. чыгарм. 1-т. 126-6.].

Ошол эле убакта ал мындай деп көрсөтөт: «материалист-метафизиктер таптакыр өздөрү ойлогондорду жазышкан эмес, алар маселенин ичкерки жагына тийген эмес, сырткы процесстер жөнүндө гана сөз кылышкан, алар аны бир кыйла туура сүрөттөшкөн, алар менен эч ким талашып-тартышпайт, бирок алар ушуну менен бүттү деп ойлошуп, жаңылышкан: механикалык космология — ньютондун көз карашы болгондой сезимдик ойлом теориясы өзүнчө бир механикалык психология болгон... Жалпы эле материалисттер акыл-эстин объективдүүлүгүн эч түшүнө алышкан эмес... Аларда бытие менен ойлом же ажырап кетет, же бири-бирине сырт тарабынан таасир көрсөтүшөт» [Ошонун өзүндө. 278-280-6.].

Герцен батыштык багытка таандык болгон, славянофилдерди православиени идеалдаштырганы жана падышалык жеке бийликти колдогондугу үчүн кескин сынга алган. Бирок, 1848-жылдагы революция басылып ташталгандан кийин Герцендин Батыш Европада бир аз көңүлү кайт болуп, эми ал орус кыштак жамаатында социализмдин түйүлдүгү бар деп эсептей баштайт. Славянофилдердин айрым бир жоболорун кабыл алат. 1851-жылы «Москвалык панславизм жана орус европеизми» деген макаласында ал славянофилдердей эле биз да социализмди кабыл алабыз, «бул биз бирибизге бирибиз кол берише турган көпүрө» деп жазат. Бирок ал социализмге башкаруунун жана социалдык мамилелердин өркүндөгөн формасы катарында караган эмес, ал «социализм баардык өзүнүн фазаларында акыры түбү оор натыйжаларга жана маанисиздикке чейин өсүп жетет» деп жазган. Ошондо революциячыл азчылыктардын алп көкүрөгүнөн кайрадан тануу (отрицания) урааны жаңырып чыгат жана кайрадан кандуу күрөш башталып, бул күрөштө социализм азыркы консерватизмдин ордун ээлейт жана ал келечектеги, бизге белгисиз болгон революция тарабынан жеңилет» [Ошонун өзүндө. Чыгарм., II т. 102-103-6.].

1869-жылы жазылып, М.Бакунинге арналган «Эски жолдошко кат» деген макаласында ал мурдагы революциячыл жолдорго ишенбей турганын жазып, коомдун акырындык менен өнүгүү жолун сунуш кылат.

Гоббс

Томас Гоббс (1588—1679) — XVII кылымдагы эң ири англиялык философ, ал XVII кылымдагы караганда «Левиафан» деген трактатында баяндалган саясый философиясы аркылуу бүгүн көбүрөөк белгилүү.

Анын таржымалчылары баяндашкандай, Испан армадасы Англияга жакындап келе жатат деген кабарды угуп, тынчсызданган энеси аны ара төрөп коёт. Бирок ал абдан карып, 91 жашка чыгып, өзүнүн акыркы күнүнө чейин акыл-эси тунук жана интеллекти бийик бойдон жашап өткөн. Оксфорддо билим алган. Ал кийинчерээк өзү мойнуна алгандай, убактысын көп учурда китеп дүкөндөрүндөгү географиялык карталарды карап, белгилүү деңиз саякатчыларынын басып өткөн жолдорун байкап, үйрөнүү менен өткөргөн. Гоббс ошол кездеги Мерсенн, Гассенди, Декарт сыяктуу эң көрүнүктүү ойчулдар менен тааныш болгон. Бир убактарда Ф.Бэкондун катчысы да болуп иштейт, аны менен өткөргөн субхаттары ага олуттуу таасир тийгизген. Гоббско ошондой эле Галилей менен Кеплер да чоң таасир көрсөтүшкөн. Галилей менен ал 1637-жылы Италияда жолугушат.

Гоббсдун көз карашы XVII кылымдагы Англиялык буржуазиялык революциянын таасири астында калыптанат. Өзүнүн көз карашы боюнча ал монархиячыл болгон жана 1640-жылдан 1651-жылдарга чейин Францияда эмиграцияда жүрөт. Бирок, Англиядагы граждандык согуштан кийин Кромвелдин диктатурасы орногондо роялчылардан кол үзөт да, Лондонго кайтып келип, Кромвелдин саясатын идеологиялык жактан негиздөөгө аракеттенет.

Ошол кездеги улуу окуяларга жакын болгондуктан жана өзүнүн мекендештерине тынчтык жана коопсуздук каалап, өзүнүн бардык жөндөмдүүлүгүн коомдун проблемаларын чечүүгө жумшоону чечет. Адам маселелери дайыма Гоббстун чыгармачылыгынын борборунда турган. Ал «Дене жөнүндө», «Адам жөнүндө», «Гражданин жөнүндө» трилогия жазууну ойлойт, бирок муну ал акыркы бөлүмүнөн баштап жаза баштайт, ал 1642-жылы жарыяланат. «Дене-бой жөнүндөгү» трактат 1655-жылы, «Адам жөнүндөгү» трактат 1658-жылы басылып чыгат. 1651-жылы ал өзүнүн эң көлөмдүү чыгармасын, өмүрүнүн башкы эмгеги — «Левиафанды» жарыялайт, китептин алгачкы баптары жалпы философиялык маселелерди камтыган, ал эми калган бөлүгү коомдун мамлекеттик жана социалдык түзүлүш маселелерине арналган.

Гоббс өзүнөн мурдагы философтордо философиялык прогресстин жетишсиздигин кейип айткан. Бул мүчүлүш абалды оңдоого үмүттөнүп, ал өзүнүн алдына эгерде ал иштеп чыккан усулду пайдаланган шартта «таза» жана «чыныгы» философия өнүгүп чыга турган элементтерди түптөөнү же «урукту» себүүнү максат кылып коёт. Усулду колдонуп, биз жаңылыш идеялардан алыс болобуз. Илимий таанымдагы методологиянын маанисине Гоббстун басым жасаганы схоластикага каршы чыккан Бэкондун идеялары менен үндөшүп турат. XVII кылымдагы усулга кызыгуу көптөгөн философтор үчүн мүнөздүү.

Гоббсту кандайдыр бир белгилүү философиялык багытка таандык кылуу кыйын. Бир жагынан ал, эмпирик, а экинчи жагынан математикалык усулдун тарапкери болгон, бул усулду ал накта математикада да, ошондой эле билимдин башка тармактарында, баарынан мурда «саясый илим» жагында колдонгон. Буга ал адамдар үчүн бейкут абалды орнотууга жана аны кармап турууга өкмөткө мүмкүндүк берүүчү коомдо жашап турган адамдар жөнүндөгү билимдердин жыйындысын таандык кылат.

Анын философиялык көз караштарынын өзгөчөлүгү, негизинен, өзүнүн италиялык замандашы Галилейдин физикадан алып келип чыгарган усулун колдонгондугунда болучу. Физикалык дүйнөдөгү кубулуштарды талдоо жана алдын ала айтуу үчүн Галилей колдонгон геометрия менен механика Гоббс тарабынан адамдардын ишмердигин изилдөөгө көчүрүлөт. Ал, эгерде адамдын жаратылышы жөнүндө белгилүү бир фактыларды аныктоого мүмкүн болсо, анда андан кийин алардан белгилүү бир

кырдаалдарда адамдар тутуна турган жүрүү-туруунун жол-жобосун чыгарып алууга болот деп эсептейт. Адамдар физикалык дүйнөнүн аспектилеринин бири катарында изилдеп-үйрөнүлүүгө тийиш. Адамзат кумарлыктары менен шыктарын физикалык кыймылдардын жана алардын себептеринин негизинде талдоого болот. Гоббстун усулунун негизинде — бардыгы кыймылдагы материя деп ырастаган галилейлик принцип жатат.

Жаратылыш, адамды курчап турган дүйнө,— бул Гоббс боюнча, тартылуучу телолордун жыйындысы. Бардык нерселер жана алардын өзгөрүшү материалдык элементтердин кыймылынын натыйжасында пайда болуп турат, бул кыймылды Гоббс механикалык орун алмашуу кыймылы катарында түшүнөт. Телолордун кыймылы түртүлүү жолу менен берилет, мунун натыйжасында телодо күч пайда болот да, анан ал кыймылга өтөт. Ушундай эле жол менен кыймыл жана күч аркылуу Гоббс жаныбарлар менен адамдардын туюм-сезимден турган руханий турмушун түшүндүрөт. Бул жоболордо Гоббстун механикалык концепциясы чагылдырылган.

Тааным, Гоббс боюнча, «идеялардын» жардамы менен ишке ашат, бул идеялардын булагы тышкы дүйнөнү сезимдик кабылдоолор гана болуп саналат. Гоббс боюнча, бир да идея тубаса болбойт, тышкы сезимдер идеялардын гана эмес, биздин бүткүл таанымбыздын да булагы, идеялардын мазмуну адамдардын аң-сезимине байланышпайт. Бардык идеялар акылдын эпкинүү иш-аракети менен салыштыруу, айкалыштыруу жана бөлүү жолдору аркылуу кайра иштелип чыгат.

Бэкон сыяктуу эле Гоббс да билимдерди эмпирикалык талкуулап-түшүнүүнү жактап, сенсуалисттик позицияга кошулган жана «адамдын акыл-эсинде, адегенде толук же жарым-жартылай түрдө туюм-сезим органдарында пайда болбогон бир да түшүнүк жок» [Танд. чыг. 2-т. 50-6.]. Анын пикири боюнча, билим тажрыйба аркылуу алынат. «Бардык илим туюмдардан келип чыгат». Рационалдуу илим-бул тилдин жана сөздөр аркылуу берилүүчү чыныгы же жалган туюм-сезимдердин иши. Ой жүгүртүү сөздөрдүн өзүнчө бир айкалыштары аркылуу түзүлөт, туюмдардан тышкары жаткан эч нерсе жок болгондуктан бул сөздөр туюмдар аркылуу гана белгиленет. Кадыресе (обыденного) ойлом үчүн, Гоббс боюнча, фактылар жөнүндөгү жөнөкөй билим толук жетиштүү, бирок бул илимий билим үчүн таптакыр жетишсиз, илимий билим үчүн жалпылык, зарылдык талап кылынат жана ал математика аркылуу гана жетишилет. Мына ошондуктан Гоббс илимди баарынан мурда математика менен окшоштурган. Бирок ал өзүнүн Декарттыкы менен окшош болгон рационалисттик позициясын (ал өзү картезиандык таасирди жана а түгүл Декарттын математикалык таанымынын далилдүүлүгүн түшүндүргөнүнүн тууралыгын тааныбаса да), ал өзүнүн түпкү (исходной) эмпирикалык позициясы менен айкалыштырган. Математикада акыйкаттар түздөн түз сезимдик тажрыйбалар аркылуу эмес, сөз аркылуу ачылат.

Ар кандай тил — адамдардын макулдашуусунун натыйжасы деген тилдеги белги концепциясын өнүктүрө келип, Гоббс жалпылыкты сөздө камтыган тил белгиси катарында түшүндүрөт. Номинализмдин позициясында туруп, Гоббс сөздөрдү кандайдыр бир нерсе үчүн негизсиз эле ченем түрүндө алынып калган жана дайыма шарттуу болгон аталыштар менен атайт. Бул ченемдер адамдардын бир кыйла көрүнүктүү тобу үчүн жалпы салмагы бар мааниге ээ болгондо алар аталыш-ченемдерге айланат. «Левиафанда» ал мындай деп жазат: «Акылы тайкы адам сөздөрдүн көп маанилүүлүгүн аңдай албайт. Ал чымчык торго чалынып тыпырагандай сөздөргө чалына берет жана андан бошоп чыгуу үчүн сөздү канчалык көп пайдаланса кайра ошончолук көбүрөөк чалынат... Акылдуу адамдар үчүн сөздөр ченемдердин өзү, муну алар эсеп үчүн пайдаланышат, акылсыздар болсо ал сөздөрдү Аристотелдин, Цицерондун же Фоманын, же дагы бир башка окумуштуунун кадыр-баркынын жарыгы тийип турган толук баалуу монета катарында кабыл алышат» [Танд. чыгарм. 2-т. 70-71-6.].

Гоббс сөздөрдүн тактыгы Декарт ойлогондой интуиция менен эмес, кош маанилүүлүктөн арылта турган дефинициялар менен аныкталууга тийиш деп эсептейт. Гоббс туткан номиналисттик концепцияга ылайык идеялар (нерселер) жекелик түрдө гана болушу мүмкүн, ал эми сөздөр болсо ошондой эле жалпылык болушу мүмкүн. Жалпы сөздөр дегенибиз бир эле класстагы эки же андан көбүрөөк нерселерди билдире тургандар. Бирок номинализмге ылайык, жалпы дегенибиз объективдүү нерсе катарында жашабайт.

Гоббстун айлана-чөйрөдөгү дүйнөнү механикалык түрдө түшүндүрүүчү онтологиялык көз карашы, атап айтканда, кыймылдын булагы жөнүндөгү маселеде белгилүү бир кыйынчылыктарга жолуккан. «Гражданин жөнүндө», «Левиафан» деген эмгектеринде Кудайды алгачкы кыймылдын булагы деп жарыя кылат, ал эми нерселердин андан кийинки кыймылы, анын пикири боюнча, Кудайга таптакыр көз карандысыз түрдө жүрө берет. Гоббстун деисттик көз карашы ошол кезде үстөмдүк кылып турган диний түшүнүктөр менен дал келген эмес.

Гоббстун бардык нерсе кыймылдап туруучу материя (же кыймылдагы материя) ден эсептеген доктринасы механикалык материализм деп аталат. Гоббстун механикалык материализми бир катар проблемаларды көтөрөт. Алардын бири — адамды түшүнүү проблемасы. Гоббс адамдын жашоо иш-аракетине нагыз механикалык процесс катарында карайт, мында жүрөк — пружина, нервдер — жиптер, муундар — дөңгөлөктөр, булар бүткүл машинаны кыймылга келтирип турат. Бүткүл адам психикасы да толук механизмдин негизинде түшүндүрүлөт.

Гоббстун философиясы көтөрүп чыккан башка дагы бир проблема — эркин эркиндиги жөнүндөгү маселе. Эгерде, бардык нерсе материя болсо, жана материя алдын ала билүүгө боло турган жана болбой койбой турган жол менен кыймылдай турган болсо жана алардын кыймылын аныктай турган себептик мыйзамдарды таанып-билгенибизден кийип, адамдын эрки эркин деп айтууга болобу? Гоббс бул суроого түз жана ачык, жалпысынан өзүнүн түпкү принциптерине ылайык жооп берет. Болуп жаткан нерсенин баары себептик зарылдыктын натыйжасында болуп турат, ал эми адам болсо — дүйнөдөгү бардык нерселердей эле себептик системанын бир бөлүгү. Бирок адам эркиндиги себептик зарылдыктан тышкары турган эркиндик катарында тушунуулугу тийиш эмес. Гоббстун пикири боюнча, бир нерсени каалоо — каалаган нерсеге умтулуу дегенди билдирет. Эгерде менин кыймылым мен каалаган нерсеге бараткан жолунда тоскоолдукка урунбаса анда менин аракетим эркин аракет. Эгерде менин кыймылыма бир нерсе тоскоол болуп турса ал учурда мен эркин түрдө аракеттенүүгө жөндөмсүзмүн. Бул тышкы тоскоолдуктар — менин эркиндигимдин чектелип турушунун өзү. Эгерде менин өзүмдө бар болуп турган бир неменин натыйжасында өзүм каалаган нерсени ала албасам же аны иштей албасам, эгерде, мисалы, күчүм жетпегендиктен мен тосмо кашааны секирип өтүп кете албасам мындай учурда бул менин эркиндигимди чектегендик болбойт, бул жөн гана мендеги жөндөмсүздүктүн табигый түрдөгү жетишсиздиги.

Гоббс аккан сууну мисал келтирет: «Эркиндик жана зарылдык сыйышат. Дарыя суусу, мисалы, эркиндикке гана ээболбостон, өзүнүн нугу менен ага турган зарылдыкка да ээ. Ушундай эле сыйышууну биз адамдардын оз ыктыяры менен жасаган аракеттеринен да көрөбүз... Анткени ыктыярдуу аракет адамдардын эркине байланыштуу келип чыгат, демек алар эркиндиктен келип чыгат, бирок адам эркинин актысы... кандайдыр бир себептен келип чыга тургандыктан, бул себеп-башка бир үзгүлтүксүз тутумдан келип чыга тургандыктан... алар зарылдыктан келип чыгат» [Танд. чыгарм. 2-т. 233-б.] Биздин жаратылышыбыз ушундай экен, биз бир катар күчкө жапа жөндөмдүүлүккө ээбиз, ал эми эркиндик болсо алардын тоскоолсуз түрдө көрүнүшү. Өзү эркиндик деп түшүнгөн нерсени колдонуу менен Гоббс биз эркин болгон жана биз эркин болбогон учурлардын аралыгындагы айырмаларды ачып көрсөтөт жана биз иштеп жаткан нерселердин

баардыгын зарыл деп эсептейт. Адам эркиндиги себептик зарылдык менен сыйышат деген жалпы көз караш көп учурда «жумшак детерминизм» деп аталат.

Гоббс адамдын эгоисттик (өзүмчүл) табиятын баса көрсөтөт, адам эреже катарында пайда же атак-даңктын урматы үчүн, б.а. башкаларды сүйгөндүктөн эмес, өзүн өзү сүйгөндүктүн урматы үчүн аракет кылат. «Левиафанда» ал мындай деп жазат: «эгерде үч бурчтуктун үч бурчу квадраттын эки бурчуна барабар деген акыйкат кимдир бирөөнүн бийликке болгон укугуна же бийлик колунда тургандардын кызыкчылыгына карама-каршы келсе геометрия окуусу талашып- тартышып отурбай эле геометрия боюнча бардык китептерди өрттөп жиберүү менен сүрүлүп чыкмак» [Танд. чыгарм. 2-т. 133-6.].

Гоббстун философиялык доктринасында анын социалдык философиясы, адам, коом жана мамлекет жөнүндөгү окуусу чоң орун ээлейт. Социалдык философияга анын «Граждан жөнүндө» жана «Левиафан» деген трактаттары арналган. Өз доорунун бир катар гуманисттерин жолдоп, ал инсандын коомдук турмуштагы ролун баса белгилейт. «Левиафандын» XIII бабында Гоббс адамдардын «табигый абалын» сүрөттөп көрсөтөт. Өзүнүн табигый абалында, б.а. жаратылышы боюнча, адамдар жөндөмдүүлүктөрү боюнча бири-биринен аз айырмаланышат. «Жаратылыш адамдарды дене-бой жана акыл жөндөмдүүлүгү жагынан тең кылып жараткан» [Танд. чыгарм. 2-т. 149-6.]. Дагы да жаратылыштын өзү жана адам да өзүнчө алганда жаман да, жакшы да болуп саналбайт. Табигый абалда ар бир индивид өз өмүрүн сактоо жана өлүмдөн качууга болгон табигый укугун ишке ашыра алат. «Бул турмуштун бактысы» ой-максатты ишке ашырууда дайыма ийгиликке жетишүүдө турат. Бирок бул бакыт эч качан бейпил ыракат боло албайт, анткени, дейт Гоббс, турмуш ой-максатсыз, сезимсиз жашай албайт. Биздин табигый абалыбыз ушундай экен, көздөгөн максатыбызды карай бара жатып, биз башкалар менен, өзүбүзгө окшогондор менен жолугушабыз». Адам коопсуздукта жана тынчтыкта жашоо үчүн дайыма башка бирөөлөр менен кагылышып турат. Табигый абалында адамдар өзүн өзү сактоонун табигый мыйзамдарын гана жетекчиликке алат. Бул жерде ар бир адам күч колдонууга чейин баардыгын иштөөгө укуктуу. Буга окшогон абалды Гоббс «адам адамга карышкыр болгон» учурда «кимдир бирөөнүн кимдир бирөө менен болгон согушу» деп атайт.

Гоббс бул бактысыз абалдан чыгуунун жолун мамлекетти түзүүдөн көрөт. Өзүнүн керт башынын амандыгынын урматына, өлбөй тирүү жашоо үчүн коомдун ар бир адамы өзүнүн алгачкы эркиндигинин бир бөлүгүн суверенге өткөрүп берүүгө тийиш, суверен болсо тынчтыкты камсыз кылуу үчүн чексиз бийликти ишке ашырат. Индивиддер, ошентип, монархтын майдасына өзүлөрүнүн эркиндигинен ыктыярдуу түрдө баш тартат, монарх жеке өзү социалдык биримдикти камсыз кылат. Сыймыктуу, кубаттуу, бирок мерт боло турган, жердеги эң жогорку нерсе, бирок теңирликтин мыйзамдарына баш ийген мамлекет — Левиафан ушундайча пайда болот.

Күчтүү борбордошкон мамлекет бардык катышуучу индивиддердин ортосундагы коомдук келишим боюнча түзүлөт. Бул бийлик саясий тартипти жапа адамзаттын жашап турушун камсыз кылат. Коомдук келишим тынчтыкты «бир гана жол менен, атап айтканда, бүткүл бийликти жана күчтү бир адамдын колуна же көпчүлүк добуш менен бардык граждандардын эркин бирдиктүү эрке айландыра турган адамдардын чогулушунун колуна топтоо жолу менен» берет [Танд. чыгарм. 2-т.]. Суверендин бийлиги табигый мыйзамдар менен чектелип турат, ал мыйзамдар тынчтыкка умтулуудан жана адилеттүүлүктү орнотуудан көрүнөт. Гоббс баардыгы болуп 12 табигый мыйзам бар дейт, бирок алардын баары келип эле бир алтын эрежеде чагылышып көрүнөт: «бирөөгө кор каспа, кассаң өзүң түшөсүң». Бул моралдык максима туруктуу адамдык эгоизмди тизгиндеп турган маанилүү чектөө катарында чыгып, башка адамдардын эгоизми менен эсептешүүгө мажбурлап турган.

Мамлекеттин чексиз бийлиги Гоббс тарабынан адамдын жүрүм-турумуна да, анын көз карашына да таратылган. Мамлекеттик бийликке ошондой эле чиркөөлүк бийлик да баш иет. Бирок, ал кээ бир учурларда мамлекеттин, суверендин чексиз жогорку бийлигине каршы аракет кылуу мүмкүнчүлүгүн моюнга алат. Ал индивиддин өзүн өзү сактоого болгон укугун бузулбас укук катарында карайт, ошондуктан монархтын буйругу индивиддин турмуштук кызыкчылыгына карама-каршы келсе анда ал монархтын буйругу боюнча мамлекет үчүн салгылашка катышпай коё алат деп эсептейт. Гоббс берилген монархист болсо да, ар түрдүү формадагы чексиз мамлекеттик бийликтин болушу мүмкүн экендигин мойнуна алган.

Гоббс тарабынан түзүлгөн мамлекеттик бийликтин концепциясы көптөгөн маанилүү теориялык-практикалык жоболорду камтыйт. Ал мамлекет маданияттын жана коомдук турмуштун зарыл шарты деп көрсөткөн: «Мамлекеттен сыртта-кумарлыктын бийлиги, согун], коркунуч, кедейлик, арамдык, жалгызчылык, варварчылык, жапайылык, түркөйлүк, ал эми мамлекет ичинде: акыл-эстин үстөмдүгү, тынчтык, коопсуздук, байлык, адептүүлүк, коом, сыпайылык, билим жана кайрымдуулук бар» [Танд. чыгарм. 1-т. 364-6.].

Гоббстун социалдык философиясы көптөгөн багыттар боюнча замандаштарынын тескери реакциясын пайда кылган: анткени ал адамды кыймылдагы материянын бир бөлүгү катарында караган, адам табиятынын жана табийгый абалдагы жашоо-турмуштун кайгылуу сүрөтүн тартып, суверендин чексиз бийлигин коргоп, суверендин бийлигинин теңирлик мүнөзүн танган ж.б.

Буга карабастан, Гоббстун идеяларынын тарыхый мааниси жана алардын кийинки турмушка тийгизген таасири зор. Алар өзүнүн эвристикалык маанисин бүгүнкү күндө да жоготкон жок. Анын мамлекет бийлиги жөнүндөгү концепциясы алда канча көбүрөөк кызыгууну пайда кылат. Бирок Гоббстун башка идеялары да көңүл бурууга жана иликтеп-үйрөнүүгө татыктуу, атап айтканда, анын семиотикалык идеялары аналитикалык философия боюнча адистер үчүн бир кыйла тарткылыктуу.

Гольбах

Поль Анри Гольбах (1723—1789) — эң ири француз философу. Ал Германияда туулган, анын чыныгы ысмы Пауль Дитрих Тири. Гольбах деген фамилияны аны асырап алган агасынын ысмынан алган, агасы ага бир кыйла байлык калтырган. 12 жашынан Парижде жашайт. Лейден университетинен билим алат. Анын чыгармачылык ишмердиги Парижде өтөт, ал жерде салон ачып, салондун ишине ошол мезгилдин бардык алдыңкы ойчулдары катышкан. «Энциклопедиянын» ишине катышат.

Гольбахтын негизги чыгармасы — «Жаратылыш системасы» (1770). Мында ал өзүнүн көз карашын системаланган түрдө баяндайт. Жаратылыш бардык нерселердин себеби, деп жазат ал, «ал өз касиети менен бар болуп турат», «ал түбөлүк жашап, аракет кыла берет». «Жаратылыш кандайдыр бир буюм эмес, ал ар дайым бар болуп жашап турган, бардык нерсе анын кучагында жаралат, жаратылыш — бардык материалдар менен жабдылган зор өнөркана, өзүнүн иш-аракетинде пайдалана турган аспап-куралдарды өзү жасайт, ал жасап чыгарган бардык нерселер анын энергиясы менен күчүнүн же ал өзүндө камтып, жаратып жана ишке киргизип турган себептердин продуктусу».

Бардык ушул философиялык корутундулар — XVIII кылымдагы табият билимдеринин жетишкендиктеринин натыйжасы, анткени билими боюнча химик катарында Гольбах бул жетишкендиктер менен жакшы тааныш болгон.

Жаратылышты түшүнүүгө Гольбах жалаң гана детерминисттик тургудан мамиле жасаган. Жаратылыш ал үчүн — себептер менен натыйжалардын кучак жеткис жана үзгүлтүксүз тутуму. Жаратылышта табийгый себептер жана натыйжалар гана жашай алат. Гольбах жаратылыштагы бардык нерселер зарыл себептердин натыйжасында гана

болуп турат деп ырастайт. Кокустукту ал танган, кокустук — себептерди билбегендиктин натыйжасы деп ойлогон, муну менен ал себептүүлүктү зарылдык менен бирдей деп түшүнгөн.

Гольбах өзүнүн детерминизм принцибин жаратылышта бардык нерсе өзгөрүп турат деген принцип менен айкалыштырат. А түгүл ал экинчисин биринчисинен алып келип чыгарат. Жаратылыштагы бардык нерсе табийгый себептердин натыйжасы болуп саналат, ошондуктан жаратылыштагы бардык нерсе өзгөрүп турууга тийиш деп эсептеген ал. Эгерде жаратылышка кыймыл мүнөздүү болсо, демек дүйнөдө универсалдык өзгөрүлмөлүк да жашап турат. Жер үстүндө тирүү жандардын пайда болушун Гольбах «өзүнөн өзү келип жаралат» деген аныктамасы менен түшүндүрөт. Жаныбарлар дүйнөсүнүн өнүгүшүнүн туу чокусу деп Гольбах адамды эсептеген.

Гольбах боюнча, тааным процесси сенсуалдык, эмпирикалык жана рационалдык элементтерден турат. Гольбах «жан өзүнүн идеяларын материалдык предметтердин биздин материалдык органдарыбызга ырааттуулук менен тийгизип турган таасирлеринин жардамы менен алып турат» [Танд. чыгарма. 1-т. 183-6.] — деп эсептеген. Таанымдын негизинде сезимдик-эмпирикалык тажрыйба жатат. Акыл-эс болсо — эң өнүккөн тааным бере турган чек. Акыл-эсти, рационалдуулукту Гольбах тажрыйба жүргүзүү жөндөмдүүлүгү, тескери натыйжаларды болтурбоо үчүн себептердин натыйжаларын алдын ала көрө билүү жөндөмдүүлүгү катарында түшүнгөн. «Акыл-эс нерселердин чыныгы жаратылышын көрсөтөт жана бизге алардын биз күтпөгөн аракеттерин түшүндүрүп берет» [Танд. чыгарм. 1-т. 332-6.].

Гольбах адамдар бүт бардык нерселерди толук биле албайт деп айтса да, ал адам таанымынын чексиздигине жана анын жаратылыштын катылып жаткан эң эле жашыруун сырларынын койнуна кире аларына ишенген.

Өзүнүн зарылдык концепциясына негизденип, Гольбах, адамдын ишмердиги катуу зарылдыкка баш иет, ошондуктан эрк эркиндигин жок деп эсептейт. «Адам өз өмүрүндө бир мүнөт да эркин боло албайт». «Жашоо дегенибиз — ишмердиктин бири-бирин зарыл түрдө алмаштырып туруучу учурларынын мезгилинде зарыл түрдө жашап туруу дегендик болот». «Биздин өмүрүбүз — жаратылыштын буйругу менен биз жер шарынын үстүнө, андан көз ирмемге да ажырабастан туруп, сыза турган чийим». Гольбахтын ушундай механикалык-детерминисттик мамилеси анын: адам — бул социалдык жан жана ал өзүндө өзүнө мүнөздүү болгон себептерди камтып тургандыктан эркин деп таанылууга тийиш экиндингине моюнга алуусу менен айкалышып турат.

Адамдын ишмердиги, дейт Гольбах, ички орган менен — тышкы дүйнөнүн предметтеринен таасир алып турган мээ менен башкарылат. Адамдын эрки болсо мээнин модификациясы катарында көрүнөт. Гольбах адамдын эркин ар кыл талдайт. Адегенде ал эрк нагыз биологиялык факторлор менен аныкталат деген пикирде болгон. Ал, «фанатиктин өтүндөгү ашыкча уу, басып алуучунун жүрөгүндөгү кандын оргуштаган ысык деми, кайсы бир монархтын тамак-ашты жакшы сиңире албагандыгы» социалдык катаклизмаларды пайда кылышы мүмкүн деп жазган. Бирок андан ары ал эрктин аракетинин алда канча олуттуу себептери бар деген көз карашты өнүктүрүп, ой-пикир — адамдардын жүрүм-турумунун өтө күчтүү себептери болорун моюнга ала баштайт. Ал мындай деп жазат: «улуу падышанын жүрөгүн толкундаткан (көңүлүн эргиткен) жакшы китеп бүткүл бир элдин жүрүм-турумуна зарылдык менен таасир бере ала турган эң кубаттуу себеп боло алат» [Танд. чыгарм. 1-т. 235-6.]. Бул жерде ал фатализм системасына, өз окуусунун пайдубалына каршы чыгат. «Тагдырга баш ийели» деген фаталдык чакырыкка карама-каршы, Гольбах жаратылыш биз үчүн даярдаган кырсыктарга каршы турууга чакырат.

Гольбахтын пикири боюнча жакшылык ар кандай чабалдыкка каршы ишенимдүү каражат болуп саналат. Ал мындай деп жазат: Тарбия, мыйзам, коомдук пикир, үлгү, адат, коркунуч — ушунун баары адамдарды өзгөртө турган, алардын эркине таасир

тийгизип, жалпынын жыргалчылыгы үчүн кызмат кылууга мажбурлай турган, адамдардын кумарлыктарын жөнгө салып, алардын коомдун максатына зыян алып келе тургандарын четтетип туруучу себептер».

Христиан диний окуусунун таралышынын себебин Гольбах адамдардын караңгычылыгынан жана оор материалдык абалынан улам аларды өзүнө тартып тургандыгынан көргөн. Христианчылык «кембагалдардын дини болуп калды, ал жакыр Кудайды жарыялады, кедейлер бул динди кедейлер менен түркөйлөрдүн арасында үгүттөштү, бул дин оор абалда жашагандардын көңүлүн жубаткан, анын түнт идеялары бул аянычтуу жана бактысыз адамдардын абалына ылайык келген». Гольбах диндин толук иррационалдуулугун жана Библияга негизделген христианчылыктын кудуретсиздигин көрсөткөн. Ал, Библияда Моисейдин учурунда жок болгон шаарлардын эскерилерин жана башка карама-каршылыктардын бар экендиги жөнүндө жазат. Гольбах Беш китеп ар түрдүү убактарда ар башка адамдар тарабынан жазылган деген жыйынтыкка келет. Эски осуяттагы дүйнөнүн сүрөтү, Гольбахтын оюнча, түркөй, караңгы элди гана канааттандыра алат.

Горгий

Горгий (Х.Т.ч. 480—380) — Леонтиден (Сицилия) чыккан, Байыркы Грецияда софист болгон. Шаарларды кыдырып, риторикадан сабак берип, өмүр өткөргөн. «Жок нерсе жөнүндө же Жаратылыш жөнүндө» деген трактат жазган, анда төмөнкү үч тезис каралат: 1) эч нерсе жок; 2) эгер бир нерсе бар болсо, анда аны таанып-билүүгө болбойт; 3) бирок, эгерде ал таанылып-билине турган болсо, анда бары бир аны сөз менен сүрөттөөгө жана экинчи бирөөгө сүрөттөп айтып берүүгө да мүмкүн болбойт.

Биринчи жобону Горгий төмөнкүдөй жол менен далилдейт. Адегенде ал небытие (жок нерсе) жок деп айтат. Ал эми бытие жөнүндө болсо, ал же түбөлүк бар болуп турган нерсе, же жаралып бар болгон деп айтса болот. Бытие түбөлүктүү боло албайт, эгер ал түбөлүктүү болсо анын чеги да болбос эле, бул, демек ал эч жерде жок дегендикти билдирет; ал жарала да албайт, эгер ал жаралган болсо анда ал же небытиеден, же бытиеден гана жаралып бар боло алмак. Бирок мунун экөө тең мүмкүн эмес, анткени небытиеден эч нерсе жаралып бар боло албайт, ал эми бытиеден болсо бытие жаралып бар болбойт, анткени бытие өзү жашап бар болуп турат. Мына ошондуктан бытие дегенибиз жок нерсе Горгий кийинки эки тезисти да ушундай эле аргументтер менен далилдейт.

Келтирилген мисал сөздөрдүн маанисин жана алардын ар түрдүү контекстерде өзгөрүлөрүн Горгий канчалык так пайдаланганын көрсөтүп турат. Софисттердин бардык далилдөөлөрү ушундай амалда жүргүзүлөт. Мында риторика искусствосу, адамга сөз менен таасир көрсөтүү чоң роль ойнойт. Горгий сөздү адамдын эң мыкты куралы деп билет: «Сөз эң кубаттуу өкүмдар, ал теңирлик иштерди эң эле аз күч жумшап, эң эле байкалбаган иштердин жардамы менен аткарып коёт, анткени ал коркунучту айдап салууга да, кайгыны кууп салууга да, камкорлукту пайда кылууга да, боорукерликти арттырууга да жөндөмдүү келет...»

Гуссерль

Эдмунд Гуссерль (1859—1938) — немец философу, феноменологиянын негиздөөчүсү. Моравияда, Проснитцеде туулган. Математиканы Берлинде, андан кийин психологияны Брентано менен чогуу Венада окуп-үйрөнөт. 1887-жылы Берлинде приват-доцент (штатсыз доцент) болуп иштейт. 1900-жылы Геттингенде философиянын профессору болуп дайындалат, андан кийин 1916-жылы Фрейбург-в-Брейсгауга профессор болуп которулуп келет да, ал жерде 1929-жылга чейин сабак берет. Ал өмүрүнүн акырына

чейин, өзүнүн ата-тегинин еврей болгондугуна байланыштуу тынчсыздануулардан жана ар кандай чектөөлөрдөн азап чегип өтөт.

XIX кылымда жана андан мурда да «феноменология» термини эң эле ар түрдүү мааниге ээ болгон. Бул терминди Гуссерль колдоно баштаган мезгилден тартып, XX кылымдын башынан бери карай термин философияны түзүүнүн феноменологиялык усулу катарында жана белгилүү бир теманы окуп үйрөнүүнүн ар кандай баяндап-түшүндүрүүчү усулу катары колдонула баштайт. Гуссерлинин феноменологиясына Вена университетиндеги анын устаты, Франц Brentanoнун олуттуу даражада таасири тийген.

Гуссерль өзүн адам билимин негиздөөгө арнаганын айтып, муну «архимед чекити» деп атаган. Философ, дейт ал, бардык нерсени өзүнөн өзү белгилүү нерсе катарында кабыл ала бербөөгө тийиш, ал өзү иштеп жаткандарды ар дайым ыргытып таштап салууга жана бардыгын кайрадан баштоого даяр болууга тийиш. Өзүнүн айткан кеңештерине ылайык аракет кылып, ал Фрегенин өзүнүн математикалык түшүнүктөрдү психологиялык терминдер менен талдоого жасаган алгачкы аракеттерине берген сынына өтө көңүл коюу менен мамиле жасайт жана логика менен математиканы тажрыйбага таптакыр көз каранды болбогон жана ошондуктан психологиядан таптакыр айырмалана турган илимдер катарында түшүнүү керек деген корутундуга келет. Ал «таза феноменологияны» — субъектинин өз аң-сезиминин мазмунун изилдөөгө негизделе турган процедураны өнүктүрөт. Анын усулу тышкы себептер жана алардын мазмунунун жыйынтыгы жөнүндөгү баардык божомолдорду алып таштоону (исключить) талап кылат. Бул усулдун максаты — менталдык актылардын негизги жаратылышын аныктоо жана муну менен адам билимдеринин булагы болгон акыйкаттарды аныктоо болуп саналат.

XX кылымдын башында «Логикалык изилдөөлөрдүн» (1900—01) эки томун жарыялап, мында ал философиялык изилдөөлөрдүн негизги объектиси — илимий билимдер экенин аныктайт. Ал илим жөнүндөгү илимди түзүүгө умтулат. Таанымдын объективдүүлүгү жөнүндөгү маселени аныктоо — тааным теориясынын башкы проблемасы мына ушул. Ал мындай деп жазат: «Биздин дүйнөдө өз багытыбызды таап турганыбыз, бизге нерселердин келечекте эмне болорун алдын ала көрө билүүгө, өткөндөрдү эске түшүрүп калыбына келтирүүгө мүмкүндүк бере турган формула катарындагы мыйзамдарга ээ болуп турганыбыз философторго жетишсиз. Философ «нерселер», «окуялар», «жаратылыш мыйзамдары» жана дагы ушу сыяктуулардын маңызы эмне экенин аныктагысы келет. Эгерде илим теорияны өзүнүн проблемасын системалуу түрдө ишке ашыруу үчүн түзө турган бөлсө, философ ал теориянын маңызы эмне, жалпы эле теорияны пайда кыла турган нерсе эмне деген жана башка ушуга окшогон суроолорду берет. Философиялык изилдөөлөр гана табиятты изилдөөчүнүн жана математиктин илимий иштерин толуктап, таза жана чыныгы теориялык таанымды ишке ашыра алат» [Логикалык изилдөөлөр. 1-т. 222-6.]. Гуссерль философияны «ырааттуу илим» катарында түзүүгө умтулган.

Гуссерль бул маселелер жөнүндө ачык түшүнүккө ээ болуу үчүн ал «феноменологиялык усул» деп эсептегенди колдонуу зарыл дейт. Ал, философия — илимий таанымдын логикасы, илим жөнүндөгү өзүнчө бир илим — илим окуусу болууга тийиш дегенге негизденет. Ал эми илим дегенибиз акыйкаттарды өзүндө камтып турган билимдерди изилдеп-үйрөнүүгө багытталгандыктан: акыйкат дегенибиз эмне? — деген суроо пайда болот.

Гуссерль акыйкатты недир бир абсолют катарында, недир бир «өзүнөн өзү эле» чындык болгон нерсе катарында аныктайт, «акыйкат, аны өзүнүн ой жүгүртүүсүндө адамдарбы же желмогуздарбы, периштелерби же кудайларбы, кимиси кабыл алып жатпасын, бирдей окшош» [Логикалык изилдөөлөр. 1-т. 101-6.].

Гуссерль акыйкатты аныктоо үчүн феноменологиялык талдоо талап кылынат деп эсептейт, бул талдоо, жалпы эле ойлом жана тааным дегенибиз эмне жана

феноменология байланышып турган түрлөр жана формалар дегенибиз эмне, аны предметтик мамилесине кандай имманенттик структуралар мүнөздүү деген суроолорду ойлонуштуруп кароо дегенди билдирет. Мына ошентип, Гуссерль аң-сезим, таза аң-сезим жөнүндөгү окууну, б.а. таанымдын, ойломдун маңызы, акыйкат ж.б. жөнүндөгү илим окуусун, өзүнчө бир өбөлгө маанисиндеги илим окуусун түзүүгө умтулган.

Гуссерль бизди курчап турган дүйнөнүн жашап турганынан шек санабайт. Муну ал «табийгый жобо» деп атайт, бул жобо объективдүү дүйнө жашап турганына, биздин материалдык процесстердин жүрүшүн сүрөттөй аларыбызга, б.а. өз тажрыйбабызга ээ боло аларыбызга түздөн-түз ишенерибизди билдире турган жобо. Ал мындай деп жазат: «дүйнөнүн жана өз алдынча мааниге ээ болгон акыйкаттардын, биздин таанып-билүү аракеттерибиздин ортосунда гармония жашап турат. Биздин таанымбыздын дүйнөнүн нак өзүнө багытталып турары шексиз нерсе. Эгерде тааным ушундай амалда иштесе, анда биздин тажрыйбабыз да өз каражаттары менен ушул эле милдетти ишке ашыра алат. Андай болгондо бир гана маанидеги формада көрүнө турган дүйнө да объективдүү укуктуулукка ээ боло алат, ал өзүнөн өзү түшүнүктүү болуп турган нерсенин өзү болуп чыгат»

Биздин алгачкы дүйнө көз карашыбыз, дейт Гуссерль, дүйнө «мейкиндикте чексиз тарап турат жана ал мезгилде да өнүгүп турат жана чексиз өнүгө берет» деп эсептей турган табийгый көз карашка негизденет. Дүйнөдөгү бардык нерселер, алар менен чогуу кимдир-бирөө же жок бар болуп турганына карабастан жашап, бар болуп тура берет.

Мезгил танабында карала турган дүйнө сыяктуу эле эки багытында эң чексиз болгон горизонт да жашап турат.

Ал гана эмес, такай менин көз алдымда турган бул дүйнө, дейт Гуссерль, фактылардын гана дүйнөсү эмес, ал ошондой эле аны аныктап (белгилеп) тура турган баалуулуктардын да дүйнөсү жана алар дүйнөнүн фактуалдуулугу катарында түздөн түз берилген баалуулуктар. Бул табийгый дүйнө кандайдыр мааниде «катышып турган» (бар болуп турган) дүйнө катарында кала берет, а түгүл, эгерде мен өз көңүлүмдү айрым бир башка сферага (чөйрөгө), мисалы арифметика жана санга топтоштурсам да жана ошентип «арифметикалык көз карашты» кабыл алган болсом да ал дүйнө катышып тура берет. Мен математика жөнүндө ой жүгүрткөндө табийгый көз караш «эми акт катарында менин аң-сезимим үчүн негиз болуп саналат, бирок ал ичкерисинде арифметикалык дүйнө өзүнүн акыйкатын жана өз ордун таба ала турган төгөрөк сфера эмес». Эки дүйнө, табийгый да, арифметикалык да дүйнө катышып турат, экөө тең мендеги мен, эго менен байланышкан, бирок алар бири-биринен айырмаланат. Тажрыйбанын структурасынын бул тиби, дейт Гуссерль, ар ким үчүн бир эле нерсе. Анын мазмуну ар бир адам үчүн өзгөрүлүп турат, анткени «ар кимдин өз орду бар, ал ушул орундан бар болуп турган нерселерди көрүп турат жана ар ким ошого ылайык нерселердин ар түрдүү көрүнүштөрүн пайдаланат». Ошол эле убакта биз өзүбүз таандык болгон объективдүү мейкиндик — убакыт дүйнөсү жөнүндө жалпы түшүнүккө ээбиз. Мен сунуш кылган нерсе, дейт Гуссерль, — бул бардык теориялардан мурда жүрө турган табийгый нукура түрдө тартылган сүрөт» — бул биз дүйнөнүн бетине чийип салып жаткан жана өзүбүз байланышып турган жолдордун жалпы сүрөттөлүп жазылышы, ал эми спецификалык мазмун болсо — табийгый көз карашты туткан илимдердин изилдөө объектиси.

Бирок, Гуссерлинин максаты табийгый көз карашты «феноменологиялык редукциялоо» болгон. Бул — нерселерди «кашаага алуу» жолу менен, же биз табийгый көз караштан мамиле кыла турган объектилердин жана нерселердин жалпылыгына биздин ишенимибизди этибарга албоо жана мунун ордуна — көңүлдү башыбыздан кечирип жаткандарга буруу аркылуу ишке ашырылат. Нерселерди «кашаага алуу» дегенибиз — биздин алардын бар болуп жашап турганынан шек санаганыбызды билдирбейт, кайта биздин алардан бөлүнүп турганыбызды билдирет, «кашаага алуу»

дегенибиз ой жүгүртүүдөн белгилүү түрдө өзүн тыюу болот. Бул «кашаага алууну», же өзүн тыюуну, Гуссерль, эпохе (Epoche) деген термин менен атайт. Гуссерль мындай деп жазат: «Мен муну иштеп жатканда толук эркин түрдө аракет кыла аламын, мындай учурда мен софист болгон күндө да жашап турган дүйнөнү танбаймын, мен а түгүл скептиктер айткандай ал дүйнөнүн бар болуп турганынан, анын менин жанымда катышып тургандыгынан шек санабаймын. Бирок мен жөн гана феноменологиялык эпохени ишке ашырамын, бул мейкиндик — убакытта жашоого тийиштүү болгон кандайдыр бир ой жүгүртүүдөн эркин болууга мүмкүндүк берет». Редукциянын биринчи этабы мына ушунда турат.

Феноменологиялык редукциянын экинчи этабы «кашаага алуу» процедурасы ишке ашкандан кийин кала турган структураны сүрөттөп жазууда турат. Бул ал аң-сезимдин «психикалык жашоону чектеп», менталдык кабылдоолор үчүн мүмкүнчүлүк бере турган структуралары менен формалары. Алар аң-сезим үчүн кандай көрүнсө так ошондой сүрөттөлүүгө тийиш.

Мына ошентип, феноменологиялык редукциянын жардамы аркылуу феноменологиялык аң-сезим, же Гуссерль атагандай таза аң-сезим пайда болот. Анын айырмалуу өзгөчөлүгү, Гуссерль эсептегендей, аң-сезимдин ички мыйзамченемдүүлүгү, анын иш-аракетинин принциптери жана механизмдери катарында көрүнө турган белгилүү бир маңыздык структуралар. Муну менен феноменолог, аң-сезимдин бул ички механизмдерин изилдеп келип, коомдун өнүгүшүнүн дал ушул мезгилинин бардык мүнөздүү белгилерин четте, тарыхый мезгилдин тышында калтырат.

Аң-сезимди маңыздардын жыйындысы катарында карап, Гуссерль аны агым, бузулгус бир бүтүндүк катарында түшүнөт. Аң-сезим баштан кечирип жаткандардын агымы түрүндө, феномендер агымдын элементтери катарында көрүнөт. Ошондуктан баштан кечирип жаткандардын (переживаний) агымынын структурасы жөнүндөгү окуу феноменология деп аталат. Феномендер аң-сезимдин агымынын, баштан кечирип жаткандардын агымынын элементтери катарында, өз алдынча жана татаал структурага ээ болгон белгилүү бир бүтүндүк болуп саналат. Феноменди бир бүтүндүк катарында түшүнүү аны интуициянын жардамы менен кармап калган учурда гана пайда болот. Буга жетишүү үчүн аны тышынан сүрөттөп көрсөтпөстөн, аны «баштан кечирүү керек», б.а. аң-сезим агымына тикелей аралашып кетүү керек. Бул учурда маңызды интуитивдүү түрдө, түздөн-түз, нагыз ой-кыялда көрүп-байкоого болот. Феноменологиялык усул аң-сезимдин агымы менен түздөн түз куюлушуп кетүүдө турат.

Гуссерль үчүн маанилүү нерсе психикалык феномендерди мүнөздөөчү интенционализм түшүнүгү болуп саналат. Бул түшүнүк орто кылымдык схоластардан кабыл алынып, Brentano тарабынан (формулировкаланган) аныктама берилген. Гуссерльдин ою боюнча, аң-сезим предметке багытталгандыгы менен мүнөздөлөт. Ал ар качан бир нерсеге багытталып турат, «о... аң-сезими» болуп саналат. Аң-сезимдин мамилеси предметке эмес, аң-сезимдин өзүнө байланыштуу, б.а. аң-сезимдин багытталышы анын тиби менен аныкталат, мисалы, кабылдоо бир нерсенин кабылданып жатканын, ойлом ой жүгүртүлүп жаткан нерселерди аныктайт, жек көрүү сезими жек көрүлгөн нерсени аныктайт. Интенционалдуулуктагы башкы нерсе — аң-сезимдин объектиге карата мамилеси. Бул интенционалдуулук «объект бар болуп турабы, же ал ойдон чыгарылганбы же сандырак кеппи», буга карабастан аң-сезимдин, баштан кечирилип жаткандардын (переживания) актыларында дайыма катышып турат.

Гуссерль интенционалдуулук түшүнүгүн ар түрдүү аспектилерде карайт. Ал аң-сезимдин предметтик аспектисин бөлүп көрсөтүп, аны нозма деп атайт. Аң-сезимдин бул предметтик аспектиси аң-сезимдин предметинин өзүнө дал келбейт. «Менин аң-сезимимдин дарагы» дүйнөнүн предмети болгон дарак менен бирдей эмес. Жеке бир предметти кабылдоо бир катар кабылдоолордун жыйындысынан турат, алар аң-сезимдин өзүнүн активдүү синтездештирүү иш-аракети аркылуу бир бүтүндүккө

бириктирилет да, предметти бир бүтүн нерсе катарында кабылдоону камсыз кылат». Интенционалдык талдоодо, предметтик аспектилерден башка да, аң-сезимдин актысынын өзү да тигил же бул формада катышып турат, ал ноэсис (Noesis) деп аталып, аң-сезимдин интенционалдык предметинин бар болуп турушунун жолу катарында каралат. Ноэма менен ноэсистин биримдиги аң-сезимдин синтездештирүүчү аракети аркылуу аныкталат, мында предметтин бир бүтүндүгү аң-сезимдин бир бүтүндүгү менен камсыз кылынат.

Гуссерлдин акыркы китеби — «Европалык илимдердин кризиси жана трансценденталдык феноменология» деп аталат, бул китептин негизи 1935-жылы эле салынса да, толук түрдө 1956-жылы гана жарыяланат. Азыркы илимдин кризиси эмнеден көрүнөт деген маселени талдап караштырып, Гуссерль, азыркы илим эң маанилүү турмуштук суроо-талаптарга жооп бере албайт, анткени ал турмушта чоң мааниге ээ болгон проблемаларды, атап айтканда, адам баласынын жашоо-турмушунун мааниси жана маанисиздиги жөнүндөгү маселени четте калтырат. Гуссерлинин пикири боюнча, илим ушунчалык өзгөргөндүктөн, илим идеясын жана философиянын өзүн позитивисттик чектөөгө алып келип такады, бул философия үчүн жаңылыш болду. Мунун баары универсалдык философияга болгон ишенимдин жоголгондугунан улам ушундай болуп отурат. Кризисти жеңүүдө аракеттеги мээ болуп саналган философияга чоң үмүт жүктөйт, анткени, анын пикиринче, европалык руханий дүйнөнүн абалы философиянын ырааттуу өнүгүп, иштешине байланыштуу болот.

Гуссерль философиянын жана илимдин адамзаттын практикалык тажрыйбасынын фундаменталдык сфералары менен байланышы жөнүндөгү маселени туура коёт. Бул байланышты далилдөө үчүн Гуссерль «турмуштук дүйнө» деген түшүнүктү киргизет, муну ал баардыгына белгилүү, көзгө көрүнүп турган, анык болгон сфера катарында түшүнөт. Ал мындай деп жазат: турмуштук дүйнө дегенибиз — «бул ишенимдердин жыйындысы, бул ишенимдерге ишенүү менен мамиле жасашат жана бул ишенимдер сөзсүз маанилүү болгон жана илимий негиздөөлөрдүн бардык талаптарына ылайык практикалык апробациядан өткөн ишенимдер. Гуссерлинин айтканы боюнча, турмуштук дүйнө дегенибиз бул жөнөкөй ой-пикирлер дүйнөсүнүн — Доханын эле өзү, андан башка эмес, буга салт боюнча жек көрүү менен мамиле жасашкан. Эми болсо Гуссерль «турмуштук дүйнөнү» ар кандай объективдүү таанымдын негизи деп тааныйт. Турмуштук дүйнө ар кандай чыныгы жана мүмкүн болуучу практиканын өзүнчө бир өбөлгөсү, горизонту катарында чыгат. Турмуштук дүйнө ар кандай тажрыйбадан жана илимий таанымдан биринчи турат.

Декарт

Рене Декарт (1596—1650) — азыркы батыш философиясын негиздөөчү, философия тарыхын изилдөөчүлөрдүн көбү ушундай деп эсептешет.

Ал Францияда, Лаэ деген жерде туулат. Иезуиттик Ла-Флеш коллежинде окуп, 1616-жылы укук адистиги боюнча билим алат. Германияда, Италияда, Голландияда жана Францияда көп жолу саякатта болот. Бир аз убакыт, адегенде протестанттык, андан кийин католикттик Бавардык армияда кызмат өтөйт. Дал ушул мезгилде Ульмада ызгаардуу кыштын күндөрүндө өзүнүн философияга болгон мамилеси жөнүндө ой жүгүртүп, аныктап алуу үчүн от күчтүү жагылган ысык бөлмөдө бир топ убакыт жашоого мүмкүнчүлүк болот.

Ал математик жана философ болгон, өзүнүн алдына философияны далилдүү билимдердин кыйшайбас негизинде кайрадан түзүп чыгууну милдет кылып коёт. Коллежде алган жана ошол кездеги философиянын абалын чагылтып турган бардык билимдерге таптакыр канаттанбагандыктан бардык өткөндөгү традицияларды кайрадан карап чыгууга умтулган, бирок, Бэкондон айырмаланып, тажрыйбага эмес,

акыл-эске кайрылган. Математиканы философияны кайрадан түзүп чыгуу үчүн негиз деп эсептеп, математикага көп күч-аракет жумшап эмгектенет.

Ал өзүнүн ишмердигинин бүткүл жүрүшүндө жандуу карым- катнашта болуп турган достору, атап айтканда, Мерсенн да анын бул аракетин колдошот. Анын айланасында кызыкчылыктарынын жалпылыгы боюнча достордун ийрими пайда болуп, кийин ал Франциянын Илимдер академиясына өсүп чыгат.

1929-жылы Нидерландыга көчүп келет, анын өмүрүнүн жана ишмердигинин негизги бөлүгү ушул жерде өтүп, мында 20 жылга жакын жашап турат.

Өзүнүн бир чыгармасында Декарт кабинеттик окумуштуулук ага жакпай тургандыгын жана бардык нерсени «дүйнөнүн улуу китебинен жана өзүңдөн» табууга боло тургандыгын жазган экен, ал бүткүл өмүр бою бул принцибинен жазган эмес. Баарынан мурда ал дүйнөнү иликтеп-үйрөнөт, убакытты текке кетирүүгө болбойт деп эсептеп башка авторлордун чыгармаларын аз окуйт. Декарт экспериментатор жана изилдөөчү болгон, Галилейге окшошкон, ошондуктан ал практикада колдонула турган нерселерди бере ала тургандардын баарын иликтөөгө умтулган, бул жагынан ал философ гана болбостон, эң ири окумуштуу да болгон. Ал — азыркы алгебраны жана аналитикалык геометрияны түзгөн жана механиканы түзүүчүлөрдүн бири болгон. Декарт — жарыктын сынуу мыйзамынын автору, ал физиология, психология жана физика үчүн көп нерселерди жасаган.

Декарттын негизги чыгармалары — «Усул жөнүндө ой-пикирлер (1637), «Метафизикалык ой жүгүртүүлөр» (1641), «Философиянын башаты» (1644), «Акылды башкаруу үчүн эреже» жана башкалар.

Философия Декарт үчүн бардык илимдердин негизи, анын пайдубалында метафизика жатат. «Философиянын башатында» ал мындай деп жазат: «Бүткүл философия даракка окшош, анын тамыры — метафизика, сөңгөгү — физика, ал эми бул сөңгөктөн тараган бутактар болсо — калган баардык башка илимдер, булар үч башка илимден: медицина, механика жана этика илимдеринен турат. Мөмө-жемиштерди тамырынан эмес, дарактын сөңгөгүнөн эмес, анын бутактарынын учтарынан жыйнап алган сыяктуу, философиянын өзгөчө пайдалуулугу анын эң акырында барып иликтеп-үйрөнүлө турган бөлүктөрү бере турган натыйжаларга байланыштуу болот» [Танд. чыгарм. 421-6.].

Декарт жемишсиз абстрактуу мектептик философияны четке кагып, ага практикалык философияны карама-каршы коёт: практикалык философиянын жардамы менен оттун, суунун, абанын, жылдыздардын, асмандын жана бизди курчап турган башка телолордун күчүн жана аракеттерин биле отуруп, аларды биз ар түрдүү максаттар үчүн так ыктар менен пайдалана алат элек жана өзүбүздү жаратылыштын кожоюндарына жана таксырларына айланта алат элек. Декарттын практикалык усулу жалпыдан жекеликтерге өтүүдө турат, анын негизин ар дайым математика түзгөн. Декарт бардык илимдер математикага баш ийүүсү керек дейт, ал «бүткүл жалпы математиканын» статусун алышы керек: «бул илим» математиканын бөлүктөрү деп атала турган бардык башка нерселерди өзүндө камтып турат» [Танд чыгарм. 93-94-6.]. Бул, жаратылышты таанып-билүү математикалык жол менен белгилене турган баардык нерселерди таанып-билүү дегендик.

Декарт илимий ойломду философиялык принциптер менен байланыштырган жана бул байланышка рационалдык негиз берүүгө умтулуп, философиянын негизги түпкү жоболорун негиздеп иштеп чыгууга аракеттенген. Ушул себептүү ал азыркы батыш философиясынын негиздөөчүсү деп аталат.

Декарт илимий билимди системалуу түрдө түзүүгө умтулган, а бул болсо өзүнөн өзү түшүнүктүү жана шексиз ырастоолорго негизденгенде гана ишке ашмак. Ой жүгүртүүнү Декарт ушундай ырастоо деп эсептеген: «Мен ойлоймун, демек жашап турамын» (Cogito, ergo sum). Декарттын ой багыты мындайча: бардык нерселерге шектенүү менен кароо

зарыл, анткени ойломдон башка нерселердин баарынан шектенсе болот. Ал түгүл менин ойлорум жаңылыш болгондо да, ал ойлор мага келгенде мен баары бир ойлономун. Декарт «ойлом» деген терминди баардык аң-сезимдүү руханий ишмердикти камтуу үчүн колдонот. Бул «ойлоочу нерсе» деген ишеним Декартка билимдин бүткүл имаратын түзүп чыгууга негиз берет. Ал муну шектенүү усулунун жана ал өзү «акылдын нуру» деп атагандын жардамы аркылуу аныктаган. Бирок бул шектенүү антик философиясындагыдай скепсис эмес, шектенүү дегенибиз Декарт үчүн — тар максат эмес, бекем билимди түзүп чыгуунун куралы гана. Декарттын скепсиси — алгачкы аныктыкка алып келүүгө тийиш болгон методологиялык (усулдук) скепсис.

Бэкон үчүн алгачкы аныктык (исходная достоверность) дегенибиз сезимдик таанымга, тажрыйбага таянуу дегенди билдирсе, рационалист Декарт буга канаттанбайт, анткени ал сезим алдап кетиши мүмкүн экенин жана ага таянууга эч мүмкүн эместигин түшүнөт. Ал ошондой эле, авторитеттерге ишенүүгө болбойт деп эсептеген, анткени авторитеттердин аныктыгы кайдан келип пайда болот деген суроо келип чыгат. Декартка эч кандай шек туудурбай турган негиздер керек. Эгерде, деп жазат ал, бардык шек туудурган нерселерди жалган деп ыргытып сала турган болсок, анда Кудай, асман, тело да жок деп болжоого болор эле, бирок биз ой жүгүртүп турабыз, демек бизди жок деп айтууга болбойт, ой жүгүртө алгандарды жашабайт, жок деп айтуу натуура. «Мен ойлоймун, демек жашап турамын» деген сөздөр менен ырастала турган факт туура философиялык ой жүгүртө алгандар үчүн эң анык факт болуп саналат.

Декарттын «Cogitocy» баарынан мурда математиканын, табият таануу илиминин өнүгүшү менен тыкыс байланыштуу. Декарт арифметика менен геометрия гана анык жана шексиз нерселерди өзүндө камтып турат деп жазат. Түштө да, өңдө да, дейт Декарт, эки кошуу үч — бешке барабар, ал эми тик бурчтукта төрт гана жак болот. Мындай анык акыйкаттардан шектенүү дегеле мүмкүн эмес.

Декарттын «Cogitocy» — ойлоочу субстанция, муну биз түздөн түз кабыл алабыз, ал эми башка субстанция, атап айтканда, материалдык субстанция башка нерселердин жардамы аркылуу ачылып көрүнөт. Мына ошентип, ойлоочу субстанция дегенибиз бул ойлом, ал эми материалдык субстанция — бул тело, ал акциденцияга — формага, абалга жана турган жеринде кыймылга ээ болуп турат ж.б. Ойлоочу субстанция — аралык, ченге (протяженность) ээ эмес жана ал бөлүнбөйт, материалдык, же тело субстанциясы, тескерисинче, аралык, ченге ээ, ал өзүнчө бөлүктөргө бөлүнөт.

Декарт үчүн ойлом метафизиканын иликтеп-үйрөнүүчү предмети, ал эми материя — физика иликтеп-үйрөнүүчү предмет. Материя — чексиз бөлүктөргө бөлүнүүчү субстанция. Ошол эле убакта Декарт атомдорду тааныган эмес, ал үчүн боштук (пустота) да болгон эмес.

Декарт өзүнүн окуусу менен эки субстанцияны: ойлом менен материяны карама-каршы койгон дуализмдин негизин салган. Ал материя жана ойлом бири-бирине көз каранды эмес экенин моюнга алат. Субстанция өзүнүн жашап турушу үчүн эч нерсеге муктаж болбогон нерсе, ал өзүнө өзү гана муктаж. Ушундан улам Декарт Кудай — кынтыксыз, өркүндөгөн субстанция болуп саналат деген корутундуга келет. Декарт үчүн Кудай таанымдын акыйкаттыгынын кепили гана. Декарттын ою боюнча, Кудай адамды алдабайт, ал эми турмушта болсо мындайлар көп учурайт.

Декарт гносеологиялык оптимизм принцибин туткан, бул принцип боюнча алганда таанымдын мүмкүнчүлүгү чексиз.

Материянын негизги акциденциясы, Декарттын пикири боюнча, аралык, чен, таралып тургандык болуп саналат. Материянын мындан башка касиеттери болсо да, анын таралып турушуна карата алганда алардын бардыгы туунду касиеттер, ошондуктан бардыгын бир гана ушул түшүнүккө алып келип такоого болот.

Нерселердин аралык, чеп проблемасы кыймыл проблемасы менен тыкыс байланышкан, кыймылдын булагы материядан, телодон сыртта, дейт Декарт. Эгерде

кыймылдатылган тело кыймылдап турган болсо, анда ал кыймылды телонун чөйрөсүнөн сыртта турган нерсе гана токтото алат. Бул так механикалык позиция болгон. Декарт үчүн механика «жалпы математиканын» эң маанилүү конкреттелиши катарында көрүнгөн.

Өзүнүн физикасында Декарт механикалык детерменизм концепциясын өнүктүрөт, бул космогониялык гипотезаны түзүүдөн өз көрүнүшүн тапкан. Бул гипотеза өзүндө баарынан мурда дүйнөнүн эволюциялык концепциясын камтып турган. Декарт, материалдык нерселерди, аларды дап-даяр түрдөгү нерселер катарында карабай, алардын акырындык менен жүрө-жүрө калыптанып түзүлүшүн көрүп-байкоо аркылуу таанын-билүү жеңил деп жазат.

Декарттын космогоникалык гипотезасында Кудайдын ролу бар болгону материяны жаратканында жана ага алгачкы түрткү бергендигинде гана турат, бул алгачкы түрткүнүп натыйжасында баш-аламан кыймыл келип пайда болгон. Кыймылдык бул баш-аламандыгынын жоголушу жана Күн системасынын пайда болушу эми механиканын мыйзамдары боюнча — куюндаган түрдөгү кыймыл мыйзамдары аркылуу ишке ашат. Декарттын космогоникалык гипотезасында механикалык мүнөздөгү көптөгөн кемчиликтерине карабастан өнүгүү идеясынын өзү маанилүү. Кант-Лапластын алда канча өркүндөтүлгөн космогоникалык гипотезасы Декарттан кийин бир жарым кылым өткөндө пайда болгон.

Декарттын механизми изилдөөлөрдүн бардык башка тармактарында, атап айтканда өсүмдүктөрдүн жана өзгөчө жаныбарлардын организмдеринин иш-аракетинин мүнөзүн ачып түшүндүрүүдө көрүнөт. Декарт организмдин сөзсүз түрдө жооп кайтаруучу реакциясы жөнүндөгү теориянын ачылышына жол салып кеткен адам болгон, бул теория көптөн кийин И.П.Панлов тарабынан иштелип чыккан.

Картезиандык философиянын бул негизги жоболорунан Декарттын механизминин негизги принциби келип чыгат, атап айтканда, адам дегенибиз бул машина, өзгөчөлүгү бар, бирок эч кандай жанга, өсүмдүктүкүндөй да, сезип-туюучу да жанга ээ болбогон машина деген корутунду чыгат. Адамдын аракети өзүнүн эрксиз, шексиз-рефлектордук формасында алганда жаныбарлардын аракетине окшойт.

Декарттын кумарлык (страсть) жөнүндөгү окуусу адамга механикалык көз караштан мамиле жасоонун көрүнүштөрүнүн бири болду. Адам организмине тийиштүү болгон кумарлыкты ал көбүн эсе физиологиялык көз караштан караштырат жана кумарлык адамдын дене- боюнун тигил же бул аракетин чагылдырып турат деп эсептейт. Адам кумарынын көптөгөн түрлөрүнүн баарын ал негизги алты кумарга алып келип такайт: таң калуу, сүйүү, жек көрүү, каалоо, кубаныч, кайгы.

Декарттын рационализми адамды акыл-эстүү жан катарында кароодон да көрүнөт, адамды баарынан мурда максатты көздөгөн иш-аракет жана сөз айырмалап турат.

Руханийлик менен дене-бойдун карым-катнашынын психофизиологиялык проблемасын чечүү менен, Декарт биринчинин экинчиге багыныңкы эместигин тааныйт. Декарт үчүн ойломдук, интеллектуалдык нерселер дегенибиз жападан жалгыз чыныгы баштапкы жана басымдуулук кылган нерселер. Бирок Декарт барып келип эле материалдык жана руханий субстанциялар карама-каршы субстанциядагы процесстердин жүрүш багытына таасир бере турганын моюндайт. Ал гана эмес Декарт бул байланыштын тоомдошкон борбору, атап айтканда мээнин шишик сыяктанган безинде деп аныктоого аракеттенген.

Декарт адамдарда тубаса идеялардын болорун тааныган, ал идеялар тышкы предметтерге көз каранды эмес, алар ачыктыгы, дааналыгы, жөнөкөйлүгү менен айырмаланат. Кудай түшүнүгү — эң жогорку тубаса түшүнүк катарында чыгат. Тубаса түшүнүктөрдөн башка да тубаса аксиомалар бар, мисалы: «үчүнчүгө барабар болгон эки чоңдук өз ара барабар». Декарт логикалык мыйзамдарды да тубаса мыйзамдарга таандык кылат.

Тааным, Декарт боюнча, акыл-эстин нуру менен жарык болуп турат, ал эми адашуу-жаңылуу ал адам эркинин эркин болгондугунун натыйжасында пайда болот, ал эркиндик дегенибиз адамдагы иррационалдык башталыштын өзү.

«Усул жөнүндөгү ой жүгүртүүсүндө» Декарт көбүрөөк чыныгы, анык таанымга жетүүнүн жолун көрсөтүп бере турган эрежелерге токтолот. Декарт өзү да туткан бул эрежелер төмөнкүлөр: 1) ой жүгүрткөндө акыл-эсте ачык жана даана көрүнө турган жана өзүнүн акыйкат экендигинен эч кандай шек туудурбай турган жоболорго гана таянуу керек; 2) ар бир татаал проблеманы, аны түзүп турган бөлүктөргө айрым айрым бөлүп алуу керек, анткени ар бир бөлүк өзүнчө алганда жакшы чечилет; 3) ой жүгүрткөндө эң жөнөкөй жана жеңил таанылып-билине турган предметтерден бир кыйла татаал нерселерди таанып-билүүгө, белгилүү жана далилденген нерселерден азыраак белгилүү болгон жана али далилденбеген нерселерге өтүүгө аракеттен; 4) ойлоонун логикалык жүрүш процессинде ой жүгүрткөндө эч нерсени унутта калтырбоого аракеттенүү керек.

Декарттын жана анын Философиясынын ролу баа жеткис. Анын бүткүл кийинки философиялык ой-пикирге тийгизген таасири өтө зор. Декарттын идеяларын андан ары өнүктүргөн философиядагы окуулар жана ар түрдүү багыттар (анын латындашкан ысмы — Картезиядан улам) картезианчылык деп аталып калат.

Демокрит

Демокрит (Х.Т.ч. 460—370-ж. ченде) — байыркы грек философу, Абдерде туулган. Ал көп саякаттап, Египетте, Персияда, Индияда болуп, бир кыйла көп сандагы билимге жетишет. Өзүнүн узакка созулган өмүрүндө көп кырдуу окумуштуу болуп, билимдин эң эле ар түрдүү тармактары: физика, математика, риторика, философия боюнча 70тен ашык эмгектерди жазат. Ал Левкипптин шакирти болгон жана атом теориясынын негизги жоболорун андан алып, аларды андан ары өнүктүргөн.

Левкипптин жолун жолдоп, Демокрит бардык бар болуп турган нерселер атомдордон жана боштуктардан турат деп эсептейт. Атомдор бөлүнбөй турган бөлүкчөлөр. Атомдор өз ара кошулуп, нерселерди пайда кылат. Алар өз ара формасы, тартиби жана кыймыл-жылыштары боюнча айырмаланышат. Атомдор бир бүтүн нерсе, алар бөлүнбөйт, өзгөрбөйт жана жок болуп да кетпейт. Булардан башка да боштук дегенибиз бар, боштук болбосо нерселердин орун алмашып, кыймылдап жүрүшүнө, ошондой эле тыгызданышына жана коюланышына мүмкүнчүлүк да болбос эле. Боштук өзүнүн касиети боюнча бир тектүү, ал телолорду бирин биринен бөлүп тура алат, ошондой эле нерселердин өз ичинде да бар болуп тура алат жана бул телолордун айрым бөлүктөрүн өз өзүнчө бөлүп тура алат. Атомдордо болсо боштук болбойт, алар абсолюттук тыкыстык менен айырмаланышат.

Декарттын пикири боюнча дүйнөдө сансыз көп атомдор бар. Ошондой эле атомдордун формалары да чексиз. Ошону менен эле бирге Демокрит дүйнөнүн мезгил агымындагы түбөлүктүүлүгүн жана анын мейкиндиктеги чексиздигин да тааныйт. Ал дайыма пайда болуп жана кайрадан өлүп жок болуп турган көптөгөн дүйнөлөрдүн бар экендигине ишенген.

Атомдор жаратылышынан кыймылга ээ жана ал кыймыл атомдордун өз ара кагылышуулары аркылуу пайда болот. Кыймыл өнүгүүнүн негизги булагы катарында чыгат. Демокрит алгачкы (түпкыймыл) кыймыл, биринчи түрткү эч качан болгон эмес, анткени кыймыл атомдордун жашоо ыгы дейт.

Ал Левкипптин жолун жолдоп, ага чейинки философтор айтышкандай эч нерсе жоктон бар болбойт жана себепсиз эч нерсе пайда да болбойт деп эсептеген. Бардык болуп жаткандар ырааттуу зарылдык боюнча болуп турат. Баардыгы атомдордун механикалык кыймылы аркылуу детерминдештирилген. Диоген Лаэртский жазгандай, Демокритте «бардык нерсе детерминдештирилген: ар бир пайда болгон нерсенин

себеби — куюн, бул куюнду ал зарылдык деп атайт». Демокрит үчүн кокустук деген жок нерсе, бардык нерсенин өз себеби бар, демек алар кокустук боло албайт. А түгүл бирине бири байланышпаган эки катардагы окуялардын кокустан дал келип кесилишип калышы сыяктуу көрүнүштөрдү да Демокрит зарылдык деп таап, бул окуяга көрүнүштөрдүн себептик тутуму алып келген дейт. Мына ошентип, Демокрит өзүнүн механикалык кыймылды кыймылдын бирден бир формасы деп тааныгандыгынан улам келип чыгуучу ырааттуу детерминизм позициясында турат.

Демокрит сезим таанымына чоң маани берген. Сезим органдары тарабынан тышкы предметтердин кабылданышын түшүндүрүү үчүн ал агылуу теориясын көтөрүп чыгат. Бул теория боюнча предметтерден ушул предметтерге окшош образдар агылып чыгат. Алар көзгө урунганда предмет жөнүндө элес пайда болот. Сезим таанымы, Демокриттин пикири боюнча, анык тааным болуп саналбайт. Сезим аркылуу келе турган таанымды ал «караңгы» тааным деп атайт, ал чыныгы тааным эмес. Таанымдын чыныгы формасы — ой жүгүртүүнүн жардамы менен жетишиле турган тааным.

Адамдын психикалык иш-аракетин түшүндүрө келип, Демокрит: жан дегенибиз — бул кыймылдагы башталма, сезип-туюунун жана ойлоонун органы деп жазат. Телону кыймылга келтирүү үчүн жан өзү материалдык жана кыймылдагы нерсе болушу керек. Жан атомдордон турат, ошондуктан ал өлөт, анткени адам өлгөндөн кийин жандын атомдору да тарап чачылып кетет.

Демокрит атеисттик көз карашты туткан, муну Аристотель далилдейт. Адамдар кудайларга жаратылыштагы: күндүн күркүрөгөнү, чагылган, күндүн жана айдын тутулушу сыяктуу коркунучтуу кубулуштардын таасири астында ишенип калышкан деп эсептеген.

Өзүнүн саясий көз карашы боюнча, Демокрит грек демократиясынын кызуу жактоочусу болгон, башкаруунун кул ээлөөчүлүк формасын жактаган, аристократтарга каршы күрөшкөн. Ал мындай деп жазат: «Кулчулукка караганда эркиндик канчалык артык болсо, демократиянын тушундагы кедейлик падышалардын тушундагы граждандардын жыргалчылыгы деп аталгандан ошончолук артык».

Этикадан Демокрит индивидуалисттик принципке таянат. Ал үчүн башкы нерсе — бул «ак ниет ой-пикирге жетишүү», «Жакшылыкты ойлогон адам адилеттүү жана мыйзамдуу иш-аракеттерге умтулат, уктабаганда да, уктаганда да шайыр, ден соолукта жана бейкут болот». Этикалык тарбиянын башкы каражаты деп Демокрит ынандырууну эсептеген. «Мыйзамды жана күчтү колдонууга умтулган адамга караганда таасирлентип, ынандыруучу сөздөрдү колдонгон адам мыкты таасир берүүчү адам болуп чыгат».

Демокриттин философиясы бардык кийинки философия үчүн зор роль ойногон.

Дидро

Дени Дидро (1713—1784) — ири француз философу, жазуучу, энциклопедисттердин башчысы. Лангре шаарында туулган, атасы кол өнөрчү болгон, уулун диний маанайда тарбиялап, аны дин кызматчысы болсо деп ойлогон. Париждеги коллежди бүтүп, ал жерде дин кызматчысынын карьерасынан баш тартып, өзүн адабий ишмердикке жана илимди иликтеп-үйрөнүүгө арноону чечет. 1746-жылы «Философиялык ойлор», 1747-жылы — «Скептиктин сейилдөөсү», 1749-жылы «Көздүүлөргө осуят болсун деп сокурлар жөнүндө жазылган кат» деген чыгармаларын жазган. Коркунучтуу материалисттик ойлорду тараткандыгы үчүн Венсен сепилине камалат. Түрмөдөн чыккандан кийин «Илимдердин, искусствонун жана кол өнөрчүлүктүн энциклопедиясын» түзүүгө киришет, бул билимдердин баардык тармактардагы жетишкендиктерин ырааттуу түрдө баяндаган китеп болууга тийиш эле. Дидро буга 20 жылдык өмүрүн арнаган. «Энциклопедияга» Вольтер, Монтескье, Кондильяк, Гольбах жана башка ошол мезгилдеги прогрессивдүү ойчулдар катышат. Мындан башка да Дидро бир катар төмөнкү философиялык жана көркөм чыгармаларды жазат:

«Жаратылышты түшүндүрүү жөнүндөгү ойлор» (1754), «Д'Аламбердин Дидро менен болгон маеги», «Д'Аламбердин түшү» (1769), «Кечил аял» (1760), «Рамонун жээни» (1762—79), «Жак — фаталист жана анын кожоюну» (1773). 1773-жылы атактуу философ Екатерина Пнин чакыруусу боюнча Россияга келет. Узак мезгилдер бою ал дээрлик күн сайын эки саат Екатерина II менен аңгемелешип турат, аңгемелешүү убагында аны социалдык-экономикалык кайра куруулардын зарылдыгына ынандырууга аракеттенет. Екатерина II Дидронун айткандарынын баарына макул болсо да, олуттуу реформа жүргүзүүгө батынган эмес. Өзүнүн аңгемелешүүлөрүн Дидро «Запискаларында...» чагылдырат. Өмүрүнүн акыркы жылдарын «Физиологиянын элементтери», «Сенеканын өмүрү» (1778), «Клавдийдин жана Нерондун падышачылыгы жөнүндө тажрыйба» (1782) деген эмгектерин жазууга арнайт. Өлөр алдында ал өзүнүн атеисттик көз караштарынан баш тарткан эмес, анын акыркы сөзү төмөнкүдөй болгон: «Динге ишенбөө — философияга карай жасалган биринчи кадам».

Ал адамзаттын таанып-билүү мүмкүнчүлүгүнө гана ишенген жана Аалам чексиз болгондуктан аны адамзат толук таанып-биле албайт деп эсептеген. Жаратылыш Дидро үчүн — китеп, кучак жеткис, көптөгөн барактардан турган китеп, окумуштуулар бул китептин улам жаңы барактарын ачып окуй беришет, бирок, бул китептин акыркы барагын ачып жаба турган адам эч качан болбойт. Дидронун бул айткандарынан гносеологиялык пессимизм келип чыкпайт, анткени ал адамзат таанымы дайыма кеңейип жана тереңдей берет деп эсептеген жана адамзаттын эң татаал дүйнөлүк табышмактарды чече аларына ишенген.

Тааным Дидро үчүн сезимдин жана акыл-эстин курамынан турган бирдиктүү процесс. Ал философиялык ой жүгүртүүнүн чыныгы усулу — акылды акыл менен текшерүү, акыл жана эксперимент аркылуу сезимди текшерүү, сезимдердин жардамы менен жаратылышты таанып-билүү болуп саналат деп жазган. Жаратылышты таанып-билүүнүн башкы үч каражаты Дидро үчүн — байкоо, ой жүгүртүү жана эксперимент болгон.

Дидро үчүн баш мээ — материалдык субстрат, анда психикалык процесстер жүрүп турат. Дидро ойлоочу «менди» баш мээнин кабында торун жайып, өзүнүн желелери менен мээни чырмап турган жөргөмүшкө салыштырган, б.а. нервге салыштырат, биздин дене-боюбузда бул нерв жиптери таралып жатпаган бир да чекит жок. Нервдер мээде бир бүтүн тутамды пайда кылат, бул тутам туюмдарды кабылдоолорго тутамдап байлоо үчүн негиз болот. Өздүк аң-сезимдин (самосознания) биримдиги, Дидронун ою боюнча, эс менен (памятью) камсыз кылынат. Ал мындай деп жазат: «Биз туюу жөндөмдүүлүгү аркылуу да эске ээ болгон аспаптарбыз. Биздин сезимдерибиз бизди курчап турган жаратылыш уруп тура турган клавишалар, ал клавишалар көп учурда өздөрүн өзү уруп турат». Бул жерде ал Берклинин идеализмине каршы чыгат жана аны өзүнүн жашап турганын гана тааныган идеалист деп эсептеген. Дидро адамды туюп-сезе ала турган гана эмес, ошондой эле ой жүгүртө турган жан катарында караган жана адам бир эле убакта музыкант да, аспап да экенин моюнга алган.

Дидро чиркөөгө каршы чыгып, христиан диний окуусуна сын көз менен караган. Ал Библиянын «теңирлик» нерсе экендигинен күмөндөр болгон жана Библиянын бардык китептери ар түрдүү мезгилдерде дин кызматчылары тарабынан жазылган деп эсептеген. Ал бардык диндерде адамдар Кудайдын атынан сүйлөшкөн деп жазган. Библиядагы кереметтер жөнүндө айтылгандарды кескин түрдө сынга алган. Керемет — табиятка жат кубулуштардын жардамы менен далилденүүчү сандырактык экендигин көрсөткөн. Адамдар өзүлөрүнүн динге ишенгендигинен улам кыялдагы нерсени чындык катарында кабыл алышат, керемет кереметке ишенген жерде болот. Ал кереметтерди бутпарастык диндердеги мифтерге окшогон эле мифтер деп атаган. Тозок жана кыйноолор жөнүндө христиан окуусун өзгөчө курч сынга алып, диний догматтар адамдарды коркутуп жана аларды кысмактап турат деп эсептеген. Дидро мындай деп

жазат: «Христианинден тозок коркунучун алып таштасаңар эле андан диний ишенимди да алып саласыңар» [10 томдук Чыг. жыйн., 1-т. 125-6.]. Дидро башка динге жол бербөөчүлүккө айрыкча каршы чыккан: «Дүйнөдө диний көз караштагы айырмачылыктар жерди кан менен сугарбаган бир да жер жок» [Танд. атеист. чыгарм. 255-6.].

Атеизм азырынча адеп-ахлакты түзө элек, бирок дин адеп-ахлактын тиреги эмес деп эсептеген Дидро. Адеп-ахлак принциптерин атайын түрдө жайылтуу зарыл. Адамда тубаса жамандыктар жана кемчиликтер болбойт деп эсептеп, адилеттүү мыйзамдарга таянган адилеттүү коом адеп-ахлактын орношунун өбөлгөсү боло аларына ишенген. «Эгерде мыйзамдар жакшы болсо анда жөрөлгө жосундар да жакшы, эгерде мыйзамдар жаман болсо жөрөлгө жосундар да жаман»... [Чыг. жыйн. 2-т. 74-6.]. «Эмгек жана жакшылык, — деп жазат ал, — менин бирден бир догматтарым ушул... Өзүңдөн кийин мурдагыга караганда көбүрөөк билимдерди жана бакыт-таалайды калтырууга, биз мураска алган нерселерди жакшыртууга жана арттырууга умтулуу — биз иштей турган нерселер мына ушулар!» [Танд. атеист. чыгарм. 241-6.].

Дунс Скот

Иоанн Дунс Скот (1266-1308-ж.ч.) - орто кылым схоластикасынын эң ири өкүлү, анын ишмердиги XIII жана XIV кылымдардын чегинде өткөн. Ата теги боюнча ирландиялык. 1282-жылы францискандык орденге мүчө болуп кирген. Оксфорддо, Париж университетинде билим алат. Оксфорд жана Париж университеттеринде философия менен теологиядан сабак берет. Кельнде 42 жашында дүйнөдөн кайтат. Скоттун эң маанилүү эмгеги — «Оксфорддук чыгарма» болуп эсептелет, бул китеп Петр Ломбардскийдин «Сентеций» деген эмгегинин төрт китебине берилген комментарийлерден турат.

Дунс Скот чыгармалары түшүнүүгө да, ошондой эле кабылдоого да оор болгон жазуучу жана ойчул. Анын чыгармачылыгынын бул сапаты софист, схоласт дегенди билдирген «дунс» деген ат менен белгиленген. Ал «кылдат доктор» деген ардактуу титул алган, бул анын аргументтеринин кылдаттыгын жана анын ойлорун кабылдоонун татаалдыгын билдирген. Ошол эле убакта америкалык философ Ч.Пирс аны «мурда болуп көрбөгөн эң терең метафизик катарында баалаган. Айрым изилдөөчүлөр Дунс Скоттун философиялык чыгармаларынын спецификалык мүнөзүн — анын так логикалык-гносеологиялык терминологияга умтулганын белгилеп көрсөтүшөт. Мисалы ал абстрактуу жана конкреттүү түшүнүктөрдү айырмалаган. Скот «интенция» түшүнүгүн иштеп чыгат, бул аң-сезимдин таанылып-билине турган объектиге же таанымдын өзүнө багытталгандыгын билдирүүчү түшүнүк. Ошондой эле ар түрдүү терминдердин маанилерин алмаштыруунун мүмкүнчүлүгүн билдирүүчү суппозиция да «интенция» түшүнүгүнүн предмети болгон.

Дунс Скоттун көз карашы томизмге карама-каршы көз караш катарында мүнөздөлөт. Ал теология менен философияны так айырмалайт: Философия, Скоттун пикири боюнча, билимдердин теориялык тармагын түзөт, ал эми теология — теориялык билим, б.а. адамдын ишмердигин диний жоболорду аткарууга багыттоочу билим болуп саналат. Философияны, же метафизиканы, Дунс Скот жогорку билим катарында карайт. Философия бытиени — бардык бар болуп жашап турган нерселерди, алардын ичинде Кудайды да кучагына алып турган абсолютту изилдеп-үйрөнөт.

Дунс Скот томисттик метафизикага каршы чыгып, жашоо (существование) менен маңыздын (сущностью) ортосундагы айырмачылыкты танган. Маңыз жашоонун актысы болуп саналат, ошондуктан жеке нерселерди жаратуу үчүн Кудайдын өзгөчө кийлигишүүсү талап кылынбайт деп эсептейт.

Материя менен форманын өз ара катыш проблемасы Дунс Скотто татаал түрдө баяндалат. Ал материяны актуалдаштыруучу маңызга ээ болгон жана үч ар түрдүүлүктө

көрүнө турган нерсе катарында карайт. Форма Скот үчүн чечүүчү мааниге ээ болгон эмес, Фома Аквинский формага ал нерселерди актуалдаштырган нерсе катарында чечүүчү маани берген; бул боюнча нерселерди индивидуалдаштыруу материяга көз каранды болуп турат. Анын тескерисинче, Скот форманын дал өзү нерселерге индивидуалдуулук берет деп эсептейт. Дунс Скоттун ой-жүгүртүүсүнүн «кылдаттыгы» мурда эле Аристотель тарабынан көтөрүлгөн форма проблемасын чечүү ыгынын дал өзүнөн ачык көрүнөт. Аристотель бир нерсенин формасы интеллект тарабынан таанылып-билиниши мүмкүн деген көз карашта болгон. Бирок проблема универсалдуу форманын айрым индивидуалдык учурларын кантип таанып-билүү керектигинде турат. Аристотель, кийин аны колдогон Аквинат мындай өзгөчөлүктөр материянын ар түрдүү бөлүктөрүнүн жашап бар болуп турушу аркылуу индивидуалдаштырылат, бирок бул таанымды мүмкүн кыла албайт, анткени таанып-билинүүчүлүк спецификалык индивиддеги материяны билүү аркылуу эмес, аныктоо аркылуу ачылуучу форманын маанисине көз каранды болот деп эсептешкен. Дунс Скот бул проблеманы «это- вость» түшүнүгүнө кайрылуу аркылуу чечет. Эгерде «этовосту» материяга эмес, формага таандык нерсе катарында түшүнүүгө болсо, анда аны иш жүзүндө болбосо да принцибинде интеллектуалдык таанылып- билине турган нерсе катарында кароо керек. Мына ошентип, Скот үчүн универсалдуу форма жана индивидуалдык «этовость» Кудай жараткан маңызга таандык жана индивидуалдуулук форманын биротоло толук бүткөн актуалдуулугу болуп саналат.

Дунс Скоттун индивидуалдуулукка умтулганы аны номиналисттерге таандык кылууга мүмкүндүк берет, бирок универсалийлер жөнүндөгү маселеде Дунс Скоттун позициясы бир беткей эмес. Скоттун баштапкы позициясы августиандык мүнөздөгү, болгондо да платонизмге ооп турган позиция, бул аны номиналист деп атоого мүмкүндүк бербейт. Бирок, экинчи жагынан, Скот билимдин пайда болушунда сезимдик интуицияга чоң маани берген. Интуиция, Скоттун пикири боюнча, нерсенин индивидуалдуу конкреттүүлүгү чагылган образ аркылуу таанып-биле отуруп, индивидуалдуу нерсенин бар болуп жашап турушун аныктоого мүмкүндүк берет. Интуиция Скотто сезимдик кабылдоо катарында көрүнөт, бул жерде ал августианизмден четтеп кетет. Скоттун пикирине ылайык, абстракциялоо нерселердин сезимдик интуициянын жардамы менен жетишиле турган индивидуалдуу өзгөчөлүктөрүнөн жалпы түшүнүктөрдү бөлүп алуу аркылуу ишке ашат.

Скоттун адам жөнүндөгү концепциясы өзгөчө кызыгууну туудурат. Адамды тышкы дүйнөнүн бир бөлүгү деп таануу менен, Дунс Скот ошол эле убакта адам эркинин өз алдынча жашап турарына негизденет, адам эрки ар кыл түрдөгү акылга сыярлык аныктамаларга көз каранды эмес жана өзүнүн маңызы боюнча эркин. Ошондой эле Кудай да эркин, ал эч нерсе менен аныкталбаган эрке таянуу аркылуу өзүнүн кудуреттүүлүгүн көрсөтө алат. Бул жерде Скот теңирлик ишмердиктин волонтаризми жөнүндөгү өзүнүн концепциясын бул ишмердикти интеллектуалдуу ишмердик катарында караган томисттик түшүнүккө карама-каршы коёт.

Скоттун идеясы боюнча, дүйнө кандай түрдө жашап турса ошондой түрдө жаратылган, анткени Кудайдын эрки ушундай болгон. Дүйнөдө жакшылык катарында жашап турган нерселер Кудайдын жакшылыкты көздөгөн эрки менен жаратылган. Бул адамдын жүрүм-турумуна да таандык. Адам өзүнүн жакшы иштерин Кудайдын буйругу менен жасайт. Кудайдын эркине толук баш ийүү менен гана адамдын пейили жакшырат.

Дьюи

Жон Дьюи (1859—1952) — прагматизмдин өкүлдөрүнүн жана аны негиздөөчүлөрдүн бири. Аны прагматизм идеяларынын башкы өкүлү катарында карашат, анткени ал прагматизмдин башка өкүлдөрүнүн — Пирстин, Жемстин көптөгөн жоболорун ыраатка салып чыккан. Ал философия жана коомдук турмуштун ар түрдүү проблемалары боюнча

жүздөгөн макалаларды жана китептерди жазган. Мектеп реформатору катары да белгилүү. Чет өлкөлөрдө, анын ичинде Советтер Союзунда да көп жолу болгон. Мичиган, Чикаго жана Колумбия университеттеринде сабак берген.

Дьюи өзүнүн кээ бир эмгектеринде гносеологиялык жана логикалык проблемаларды карап чыкса да (мисалы, орус тилине которулган «Биз кандайча ой жүгүртөбүз» деген эмгегин караңыз), анын башкы көңүлү борборунда адам жана анын практикалык проблемалары турган социалдык маселелерге топтолгон. Прагматизм нагыз философиялык проблемалардан адамзат проблемаларын чечүүгө өтүп, өзүнчө бир «коперниктик революцияны» ишке ашырды деп эсептейт Дьюи. Анын чыгармаларынын көпчүлүгү ушул маселеге арналган.

Дьюинин концепциялары бүткүл прагматизмдей эле, «тажрыйба» түшүнүгүнөн келип чыгат, тажрыйбаны ал турмуш-тиричиликтеги жолугуучу бардык нерселер катарында аныктайт. «Философиялык рефлексия үчүн тажрыйба түшүнүгүнүн баалуулугу бул түшүнүктүн талааны, күндү, булут жана жамгырды, урук жана түшүмдү, ошондой эле эмгектенип, пландарды түзүп, ойлоп таап, нерселерди пайдаланып, кыйналып жана ырахаттанып жаткан адамды камтып, белгилеп тургандыгында. Тажрыйба дегенибиз тажрыйба аркылуу өтө тургандардын баарын, окуялар менен адамдардын дүйнөсүн белгилейт, ал тажрыйба аркылуу кабылданган дүйнөнү, адамдын ишмердигин жана тагдырын белгилеп көрсөтөт.

Тажрыйбаны Дьюи тааным катарында карабайт. «Тажрыйба дегенибиз баарынан мурда тааным эмес, иш-аракеттердин жана азап-түйшүктөрдүн ыгы». «Бүткүл тааным тажрыйбасы нерселердин бытиесинде жана аларга ээ болуунун өзүндө башталып, ошонун өзүндө аяктоого тийиш». «Биз дүйнө жөнүндө берилгендик, такыбалык, сүйүү жана сыр башка бир нерселерге караганда, алардан кем эмес реалдуу болушуна жол бере турган терминдер аркылуу ой жүгүртүүгө тийишпиз». Ошентип, Дьюи үчүн, тажрыйба дегенибиз адамдардын күндөлүк, демейки тажрыйбалары, алардын демейки эле иш-аракеттери болуп саналат. Ушул себептүү Дьюи тажрыйбаны тийиштүү категориялар аркылуу баалайт: «Ийгилик жана жолу болбоо жашоо-турмуштун алгачкы «категорияларынын» өзү, жыргалчылыкка жетишүү жана жамандыктан качуу — анын эң жогорку таламдары, үмүт жана коркунуч — тажрыйбанын үстөм кылуучу сапаттары».

Илимдин милдети, Дьюинин пикири боюнча, келечекти пландаштыруу жана аны ишке ашыруу үчүн каражаттарды табуу болуп саналат. Тааным проблемасы, Дьюинин ою боюнча, маанисиз проблема. Ал а түгүл, философия чечип жаткан проблеманы, «ортодоксалдык эмпиризмдин» эрмектеген тамашасы деп атайт, анткени тышкы дүйнөнүн бар болуп жашап турганы эч кандай шек туудурбайт. Мына ушундан келип Дьюи адамдын күч-аракеттерине көрсөтүлүп жаткан каршылык катарында тажрыйбанын мажбурлоочулук мүнөзү жөнүндө корутунду чыгарат. Ушунун баары, Дьюинин оюнча, дүйнөнүн чоң коркунучтуу мүнөзү жөнүндө айтып турат. Дүйнө адамда коркунучтуу пайда кылат. Бул коркунуч чөйрөнүн функциясы. «Адам үрөй учурган коркунучтуу дүйнөдө жашап тургандыктан улам коркот. Дүйнө опурталдуу коркунучтарга толгон жана кооптуу». Албетте, Дьюи мунун пессимисттик духта айтылып жатканын моюндайт, бирок комедияга караганда трагедия жашоо турмуштун алда канча тереңдеги катмарын козгойт эмеспи. «Жамандык проблемасы жалпыга белгилүү проблема болуп саналат, ошол эле убакта биз жакшылык проблемасы жөнүндө сейрек угабыз же эч качан укпайбыз». Ошентип, прагматизм туруксуз жана коркунучтарга толгон дүйнөдө адамга жашоого мүмкүндүк бере турган көз карашты иштеп чыгууга умтулат.

Дьюи үчүн, таанымдын милдети тажрыйбаны адамдын кызыкчылыгынын урматы үчүн кайрадан куруунун жолдорун ойлоп табууда турат. Ошондуктан аныктыкты бытиеден эмес, дал кайра куруунун ыктарынын өзүнөн издөө керек. «Ишенимдүүлүктү өзгөрүлбөс реалдуулукка акыл-эс менен ээ болуу аркылуу издөө эми ынанымдуулукту

окуялардын өзгөрүлүп жаткан жүрүшүн активдүү «өзөмөлгө алуу аркылуу издөө менен алмашылды». Таанымды Дьюи тажрыйбага багытталган иш же аракет катарында карайт. Тааным — проблеманы чече билүү. Тааным — реалдуулукка ээ болуунун кандайдыр бир өзгөчө жолу эмес. «Үмүттөр жана коркунучтар, каалоолор жана жийиркенүү тааным менен ойломдой эле нерселерге байланыштуу келип пайда болуучу чыныгы таасирлер. Биздин аффектилерибиз, алар түшүнүлүп турганда биз табигый дүйнөнүн маңызына тааным аркылуу сүңгүп киргендей эле чыныгы түрдө сүңгүп кире ала турган, бирок алда канча толук жана терең сүңгүп кире ала турган орган болуп саналат.

Ошентип, адамдын таанып-билүүчүлүк эпкиндрүүлүгү — бул адамдын баштапкы материалды өзгөртүп жибере ала турган иш-аракети болуп саналат. Дьюинин инструментализми мына ушунда турат: изилдөө изилденүүчү материалды экзистенциалдык кайра курууну ишке ашырат. Илимдин объектиси изилдөөдөн мурда бар болуп турган нерсе эмес, ал таанымдын жыйынтыгы, тааным аркылуу түзүлгөн нерсе. Дьюинин көз карашында акыйкат, билим жана реалдуулук бири-бирине дал келет. Илимий түшүнүктөр мындай учурда иш-аракеттердин аспаптары жана куралы гана болуп кызмат кылат.

Дьюи мындай деп жазат: «Эгерде идеялар, маанилер, концепциялар, түшүнүктөр, теориялар, системалар кээ бир спецификалык мүнөздөгү тынчсызданууларды жана дүрбөлөңгө түшүүлөрдү четтетүүгө карата алганда инструменталдык нерселер болсо, анда алардын ишенимдүүлүгүн жана баалуулугун текшерүү алардын ушул жумушту аткаруусу аркылуу ишке ашат». Ошентип, Дьюинин акыйкаты Жемстикине окшоп анын пайдалуулугу менен аныкталат.

Жемстен айырмаланып, Дьюи акыйкатты бир аз башкача түшүнөт. Алсак, эгерде Жемс жалпы эле идеялардын пайдалуулугу жөнүндө айтса, Дьюи эгерде идея белгилүү бир конкреттүү проблема үчүн пайдалуу болсо гана ал идея акыйкат болуп саналат дейт. Андан ары, эгерде Жемс кредит системасы жөнүндө айтканда адамдар текшерилген акыйкаттарды алмаштырып алуу учурунда акыйкаттардын колдонулушунун формасы катары айтса, Дьюи акыйкат өзү пайда болгон кырдаал менен гана байланыштуу болот деп эсептейт. Ошентип, кырдаал түшүнүгү Дьюинин инструментализминин борбордук түшүнүгү катарында чыгат. Бул болсо, Дьюинин моралдык жана инструменталдык тажрыйбада учурдагы проблемалар менен милдеттерди жана белгилүү бир кырдаалдан келип чыга турган түздөн түз максатты гана таануусуна алып келет. Адам жакынкы максаттарга гана, анын үстүнө практикалык максаттарга умтулууга тийиш.

Педагогика тармагында Дьюинин сиңирген эмгеги өтө зор. Ал «иш-аракет аркылуу окутуу» принцибин көтөрүп чыгып, турмуш проблемаларын чечүүдө практикалык машыгууларга ээ болууну пропагандалоо аркылуу Америкада мектептерди жана педагогиялык практиканы ырааттап калыптандырууга чоң таасир көрсөткөн.

Жемс

Уильям Жемс (1842—1910) — эң ири америкалык философ жана психолог, прагматизмди негиздөөчүлөрдүн бири. Үй-бүлөдөгү беш баланын улуусу. Анын иниси Генри Жемс эң көрүнүктүү адабиятчы болгон. Жемс ар түрдүү өлкөлөрдүн мектептеринде — Швейцарияда, Германияда, Францияда, Англияда окуп, космополиттик билим алат, айрыкча табият билимдерине жана живописке кызыгат. 1865-жылы Бразилияга экспедицияга барганда чечек менен ооруп, кийин оорусу кайра-кайра кармап, ден соолугу начарлай берет. Гарвард университетин, медицина факультетин бүтүрөт да, көпкө узабастан анда анатомиядан, физиологиядан, психологиядан, андан кийин философиядан сабак берет. Өзүнүн эпкиндрүү ишмердиги менен кеңири белгилүү болгон: лекция окуйт, сабак берет, саякаттайт, эң көрүнүктүү окумуштуулардын жана коллегаларынын кеңири чөйрөсү менен карым-катышта болуп

турат. Сүйлөгөн сөздөрүнүн жана жазгандарынын жандуу стили аны кеңири белгилүү кылат. 1899-жылы үйүнүн жанындагы тоого чыгып, жолдон адашып кетет. Бул окуя ага өтө катуу таасир бергендиктен жүрөгүнө доо кетип, кийинки бир нече жылдар бою чындыгында инвалид болуп калат. Бирок, кийин ал өзү таң калгандай, сакайып, Гарвард университетине өз ишине кайтып келет. Акырында жүрөк оорусу кайрадан кармап, 1910-жылы Нью-Хемпширде каза болот.

Жемстин философиялык окуусу тажрыйбаны жана аң-сезимди өзүнүн жеке түшүнүүсүнө негизделип түзүлгөн. Адам, Жемстин пикири боюнча, өзгөрүлүп жаткан шартка активдүү ылайыкташып, өлбөй тирүү болуп, жашоо-турмуш өткөрүүгө умтула турган жан. Жемс үчүн аң-сезим дегенибиз,— тандап алуучулук касиетине ээ болгон активдүүлүк, ал индивидге эмне керек болсо ошону дайыма тандап алууга жөндөмдүү. Аң-сезим индивидуалдык мүнөзгө ээ, б.а. тигил же бул индивидге таандык.

Аң-сезим нервдердин козголуусунун натыйжасында түздөн-түз пайда боло турган таасирлердин жана туюу-сезимдердин агымы болуп эсептелет. Тажрыйбанын (опыта) ушул агымынан аң-сезим активдүү тандап алуучулук касиети аркылуу нерселер деп аталган туюмдардын тигил же бул себептер менен бизди кызыктырган айрым топторун бөлүп алат. Мына ушинтип, ар бир адам жеке өзүнө гана таандык болгон өз дүйнөсүн түзөт.

Жемс Пирстин жолун жолдоп, ал негиз салган прагматизмди өнүктүрөт. Ал прагматикалык мамилени төмөнкүчө түшүнөт. Эгерде биз кайсы бир теориялык проблемага келип тушуксак, мындай суроо пайда болот: «Эгерде башка пикирди эмес, дал ушул пикирди туура деп таба турган болсок, мунун кимдир бирөө үчүн кандай практикалык айырмасы бар? Эгерде биз эч кандай практикалык айырманы таба албасак, андай учурда эки карама-каршы пикир бир эле нерсе болуп чыгат да, андан ары ар кандай талаш-тартыштын пайдасы жок». Философия үчүн да ал ушундай эле аныктама берет: «Бүткүл философиянын милдети, эгерде дүйнөнүн тигил же бул формуласы туура (акыйкат) деп табыла турган болсо, анда биздин жашоо-турмушубуздун белгилүү бир учурунда мен үчүн жана сиз үчүн кандай белгилүү бир айырма келип чыгарын көрсөтүп берүүдө турууга тийиш» [Прагматизм. СПб., 1910. 733, 36-6.].

Жемс баарынан мурда «өзүңдү ааламда өз үйүңдөгүдөй сезүү үчүн» бизди курчап турган дүйнөдө кандайча жакшылап жайланышып алуубуз керек деген маселе жөнүндө ойлойт.

Жемстин прагматизми ал өзү түзгөн радикалдык эмпиризм менен тыкыс байланыштуу, бирок ал «Прагматизм» деген эмгегинде бул байланышты танган. Радикалдык эмпиризм дегенибиз таанымга тиешеси бар бардык таанымдык материалдар тажрыйба түшүнүгүнө кирет дегенди билдирет. Тажрыйбанын курамдык бөлүктөрү эмпирикалыктан тышкары колдоого муктаж эмес. «Тажрыйба бир бүтүн нерсе катарында өз алдынча баалуулукка ээ жана эч нерсеге таянбайт». Тажрыйбада камтылып турган чындык үч бөлүктөн турат: Биринчи бөлүк — бул биздин туюмдарыбыздын агымы, булардын булагы белгисиз, булар чын да эмес, жалган да эмес, «алар жөн гана агым». Экинчи бөлүк — бул биздин туюмдарыбыздын ортосундагы өз ара мамилелер. Үчүнчү бөлүк — бул мурдагы акыйкаттардын жыйындысы, муну менен ар бир жаңы изилдөө эсептешүүгө тийиш. Жемс нерселер кандай материалдардан жасалса, ой да ошол эле материалдан жаралат деген жобону айтат.

Алдыдагы айтылган ой жүгүртүүлөрдөн Жемстин акыйкатынын прагматикалык концепциясы келип чыгат. Жемстин пикирине ылайык, идеялар инструменталдык мааниге гана ээ жана бул маани алардын эффективдүүлүгүнө байланыштуу болот. Акыйкат — бул биздин тажрыйбабыздын жүрүшүндө пайдалуу болуп чыккан нерсе. «Ой-акылга ишенүү биздин жашоо-турмушубуз үчүн пайдалуу болгондуктан гана ой-акыл акыйкат болуп саналат»,— деп жазат ал «Прагматизмде». Акыйкат — бул

тажрыйбадагы белгилүү бир жумуш баалуулуктарынын бардык түрлөрү үчүн түпнегиз болгон аталыш.

Жемстин эмгектеринде дин маселелери олуттуу орунду ээлейт. Анын ою боюнча дин адамга турмуштук күрөштө ал кошумча күчтү сузуп ала турган булак катарында керек. Адам өзүнүн толук коопсуздукта жашап турганын сезүүгө тийиш, буга дин жардам берет. Кудай дүйнөдөгү гармонияны жана тартип-ырааттуулукту камсыз кылып турат деп жазат ал, Кудай бар жерде кайгы-кырсык убактылуу жана өтө аз болот» [Диний тажрыйбанын көп түрдүүлүгү. М., 1910. 507-6.]. Кудайга ишенүү — бул өзүнчө бир түрдөгү «моралдык дем алыш» деп эсептейт. Жемс, ал адамзат баштан өткөрүп жаткан сансыз кырсыктардан улам азап чекпөөгө жана турмуштун ырахатын көрүүгө мүмкүндүк берет. Жемс Кудай реалдуу түрдө жашап турат деп эсептебейт, диний сезим, диний ой-санаа, диний тажрыйба жашап турат жана бул тажрыйба, убайым-санаа, бул сезим адам турмушунда зор роль ойнойт деп гана айтуу менен чектелет.

Диний ишеним Жемс түзгөн «ишеним эрки» деген концепцияга негизденет. Бул концепциясында ал чексиз эрк эркиндиги жашап турат жана ал ар кандай альтернативадан бирөөнү тандап алууга жөндөмдүү деген өбөлгөгө таянат. Өзүнүн күндөлүк дептеринде ал Ренувьенин чыгармасын окуганда алган таасирдин астында эркин эрктин бар экенине ишенүүгө күч тапканда гана көңүл чөгүүдөн кутулганы жөнүндө жазган. «Эгер биз эркин болсок, аны дилибизде тааныгандык биздин эркиндигибиздин эң алгачкы көрүнүшү болот» [Ишенимдин эркке багыныңкылыгы. СПб., 1904. 167-6.]. Ошентип, эркин эрктин бар экендигине ишенүү эркин эрктин аракетинин натыйжасында пайда болот.

Жемстин «ишеним эрки» концепциясы кандайдыр бир ой-пикирдин акыйкаттыгына ишенүүнүн өзү эле аны акыйкатка айландырууга жөндөмдүү деген маанилүү жобону өзүндө камтып турат. «Фактыга ишенүү фактынын пайда болушуна жардам берет» [Ишенимдин эркке багыныңкылыгы. 28-6.].

Зенон (Китиондук)

Китиондук Зенон (Х.Т.Ч. 333—262-ж.ч.) — Байыркы Грециядагы стоицизмдин өкүлү. Ал философия тарыхында ушул философиялык багытты негиздөөчү.

Стоицизм өзүнүн аталышын ушул мектеп орун алган жердин атынан — Оймо-чиймелүү стоиктин (тирөөч) — фрескалар менен кооздолгон портиканын атынан алган. Ушул жердин атынан улам Зенонду жана анын шакирттерин стоиктер деп атап калышкан.

Китиондук Зенон узак жашап өткөн. Кээ бир маалыматтар боюнча ал тамак-аштан баш тартып, ачкадан өлгөн. Көптөгөн чыгармаларды жазган, бирок алардын көпчүлүгүнөн үзүндүлөр же аттары гана калган. Ошондой эле стоицизмдин башка өкүлдөрүнүн чыгармаларынан да: мектепти ортодоксалдык духта катуу башкарып, жүз жылга жакын жашап, өзүн өзү өлтүргөн (атайылап тамактан баш тартып, ачка болуу менен) Клеанфанын (Х.Т.Ч. 234—142); (Х.Т.ч. 281/277— 208/205-ж. ченде) жашап, уламышка караганда өтө ачыган вино ичкенденби, же боору эзилгенче күлгөндөнбү, өз ажалынан өлгөн Хрисипптин чыгармаларынан да аз калган.

Диоген Лаэртский стоикалык философиянын көз караштарын бүтүнү менен жана бардык стоиктерди бирге алып баяндайт.

Стоикалык философиянын системасы үч бөлүктөн: логикадан, физикадан жана этикадан түзүлөт. Зенон жана башка стоиктер философияны же организм менен, же бак менен, же жумуртка менен салыштырышат. Философияны жумуртка менен салыштырып, алар жумуртканын сарысы — этика, агы — физика, кабыгы — логика дешкен. Ал эми аны организм менен салыштырышып, тарамыштар менен сөөктөр — логикага, эт — этикага, жан — физикага туура келет деп эсептешкен. Стоиктердин пикири боюнча, философиянын үч бөлүгү тең талдап карап чыгууга татыктуу, анткени

логика системаны бекемдөөгө, физика — жаратылыш жөнүндө билимдерди берүүгө, этика болсо «жаратылышка ылайык» жашоого мүмкүндүк берүүгө тийиш.

Логиканын маселелерин иштеп чыгуу аристотелдик логиканын таасири тарап жаткан мезгилге туура келген. Өзүнүн логикасында Зенон баарынан мурда ой-пикирди билдире турган форма катарында тилге, сөзгө (речи) кайрылат. Логика аңгемелешүү баш ийе турган эрежелерди иштеп чыгуучу риторикага жана байланыштырып ырааттуу баяндоо эрежелерин иштеп чыгуучу диалектикага бөлүнөт. Диалектика өз учурунда «белгилене» тургандарды иликтей турган логикага жана сөздөрдү же «белгилөөчүлөрдү» иликтей турган грамматикага бөлүнүп кетет.

Стоиктер соз менен берилүүчү («лектон») белгилер жөнүндөгү окууга эң көбүрөөк салым кошушкан. «Лектон» аркылуу стоиктер ойломдун сөз менен билдирилген, аныкталган белгилүү бир мазмунун белгилешкен. Стоиктердин туткан негизги ой-пикири «лектон» айтылган сөздүн тутумунда гана (же жалпы эле тамгалардын тутумунда гана) жашап турат дегенди билдирет. Ошол эле убакта тамганын, сөздүн өзү лектонсуз жашай албайт. Лектон теориясы сөздөрдүн мааниси жөнүндөгү теория, анын бул проблемага карата таштаган биринчи кадамы, бул болсо философиянын кийинки тарыхында, айрыкча азыркы аналитикалык философияда өзүнүн ар тараптуу чагылышын тапкан.

Лектон теориясы стоицизмдин гносеологиясында өзгөчө орунду ээлейт жана бардык билимдер туюмдардан жаралат деп эсептөөчү сенсуалисттик теория болуп саналат. Туюмдар жана кабылдоолор эске тутулат да, элестөөнү пайда кылат. Бул элестөөлөр кайра иштелип чыгып, кайталана тургандары бөлүнүп көрүнөт да, ошентип түшүнүктөр калыптанат. Түшүнүк — бул предметтин «көчүрмөсү», предметтин жан дүйнөгө түшкөн изи.

Стоиктер өзүлөрүнүн гносеологиясында «каталепсис» түшүнүгүн киргизишкен, бул бат түшүнүү, аңдоо деген мааниси билдирет. Стоиктер тааным процессине субъектинин «макулдук» моментин киргизишет, бул тааным актысында катышып туруучу өзүнчө бир эрк актысы. Ошентип, стоиктердин оюна ылайык, тааным бар болуп турган предметти туюмдардын, кабылдоолордун пайда болушу түрүндө, бул предметтин жан дүйнөдө тартылган сүрөтү жана субъектинин макулдугунун пайда болушу түрүндө ишке ашат. Бүткүл ушул процессти «каталептикалык фантазия» деп аташат. Субъектинин макулдугу — бул логикалык аңдап билүү, бат түшүнө коюу дегендик, бул акыл-эстүү ишмерлик болуп саналат.

Түшүнүктөрдүн пайда болушунун бул айтылып өткөн процесси стоиктерде сезимдик кабылдоо жана акылдын аң-сезимдүү ишмердиги аркылуу ишке ашат. Бирок бул процесстен башка да стоиктер өзүнөн өзү келип пайда боло турган түшүнүктөрдү да таанышат. Буларды алар биринчи (калыптанган) түшүнүктөрдөн мурда жүрө турган алдын ала боолголонмо түшүнүктөр, биринчилердин антиципациялары деп аташкан. Буларга ар түрдүү жалпы эскерилүүчү түшүнүктөрдү, кадыресе аң-сезим түшүнүктөрүн таандык кылышкан. Ошол эле убакта стоиктер — өздөштүрүү үчүн билим жана тарбия талап кылына турган илимий түшүнүктөрдүн да бар экендигин таанышкан. Стоиктер эң жалпы илимий түшүнүктөрдү категориялар менен аташкан, алардын ичинен, стоиктер үчүн эң жогорку категория «маңыз» болгон.

Алар субстратка (субстанцияга) ээ болгон телолор гана бар деп эсептешкен. Телолордун сапаты да телолордон турат жана алар материалдык нерсе. Дүйнөдөгү бардык нерселер төрт стихиядан турат, алар: от, аба, суу, топурак. Гераклиттей эле алар да дүйнөнүн түпнегизи — от деп эсептешкен. Бирок алар дүйнөдө эки түпнегизди: пассивдүү материяны жана кыймылдагы түпнегиз — логос, же Кудайды бөлүп айырмалашат. Диоген Лаэртскийдин сөзү боюнча, «алар баардык нерселерде эки түпнегизди: активдүү жана жапакечтик түпнегиздерди таанышат. Жапакечтик түпнегиз — сапатсыз маңыз, б.а. заттар, ал эми активдүү түпнегиз — ошол активдүүлүктө

камтылып турган акыл-эс, б.а. Кудай. Ал түбөлүктүү жана Ал — бардык нерселерди Жараткандын өзү» [Диоген Лаэртский. VII, 134.].

Айтылган төрт стихия, стоиктердин пикири боюнча, өз ара аракеттенишип, «пневматикалык тонусту» пайда кылат, алар муну жылуу аба менен оттун өз ара аракеттеринин таасири астында пайда болуучу жана нерселердин булагы болгон чыңалуу (напряжение) деп билишкен.

Стоиктер детерминисттик позицияда ырааттуулук менен турушкан жана дүйнөдөгү бардык нерселер себептик байланышка баш ийип турат деп эсептешкен. Ушуну менен бирге алар өзүлөрүнүн детерминизм концепциясын фатализмге чейин алып барып жеткиришкен, алар дүйнө кайталанып туруучу циклдер боюнча өнүгөт, ал дайыма баштапкы стадиясына кайрылып барып турат, ал өзүнүн мүмкүнчүлүктөрүнөн толук ажырап бүткөндө кайрадан отко айланат да, дүйнөлүк өрттө өлөт деп эсептешкен.

Космосту стоиктер (Платон сыяктуу) акыл-эстүү нерсе катарында элестетишкен. Диоген Лаэртский ал жөнүндө мындай деп жазат: «Бүткүл дүйнө жандуу, акыл-эстүү, тирүү нерсе, ал эми анын башкы бөлүгү — эфир... Дүйнө бирдиктүү, анын учу-кыйыры бар, тоголок, бул анын кыймылы үчүн өтө ыңгайлуу» [VII, 139—140.].

Кудайды алар жаратылыш менен куюлушуп турган, материя менен аралашып турган нерсе катарында пантеисттик көз карашта түшүнгөн. Ошол эле убакта Кудай түбөлүктүү, ал дүйнө өлүп бүткөндө да жашоосун уланта берет. Стоиктер үчүн Кудай дүйнөлүк акыл-эс, дүйнөлүк рух, пневма. Бул пневма аба менен оттун физикалык аралашмасынан турат. Отко өзгөчө маани беришкен жана пневмада от канчалык көп болсо ал ошончолук көбүрөөк рухка ээ. Пневма — космостун логосу, анда (логосто) бардык нерселердин уругу камтылып турат. Кудай өзүнчө бир «сперматикалык логос». Ал — өзүнө таандык болгон активдүү негиз тарабындагы космос. Плотин стоиктер үчүн «Кудайдын өзү белгилүү бир абалда болгон материянын эле өзү» деп жазган [Эннеады, VI, 1,27.].

Жан стоиктер үчүн өзүнүн бөлүктөрүнө ээ болгон, «жылуу жана оттуу пневма» катарында элестетилген. Стоиктер жандын бардыгы болуп 8 бөлүгү бар экенин санап чыгышкан, буга башкы активдүү бөлүк, беш сезим, сөз жөндөмү, сперматикалык негиз кирет. Жандын башкы активдүү бөлүгү кабылдоо, макулдук, каалоо, акыл-эс жөндөмдүүлүгүнөн көрүнөт. Диоген Лаэртский мындай деп жазат: стоиктер «жан — бул биздеги тубаса дем, ошондуктан ал тело да болуп эсептелет жана өлгөндөн кийин жашап кала берет; бирок да ал бузулууга дуушар болот, бөлүкчөлөрү жандуу нерселердин жаны болгон бир бүтүндүк гана бузулбайт (VII, 156). Ошентип, стоиктердин жан жөнүндөгү теориясы өзүнүн негизденген жоболору боюнча акыры келип жандын өлбөстүгүн моюнга алат, бул учурда жан «бүтүндүн жаны», б.а. Кудайдын жаны катарында чыгат.

Стоиктердин теологиясында да карама-каршылык бар, анткени, бир жагынан, материя Кудай менен аралашып турат деп тааныса, экинчи жагынан, дүйнө дүйнөлүк өрттө өрттөнүп жок болгондон кийин Кудай жашоосун уланта берет дешет. Стоиктердин оюна ылайык, Кудай жашап турат жана алар Анын жашап турганын логикалык аргументтер аркылуу далилдешет.

Стоицизм философиянын негизги милдети бытиенин, натурфилософиянын, космологиянын проблемаларын же тааным жөнүндөгү окууну изилдөө эмес, этикалык проблемаларды изилдөө болуп калган учурда пайда болгон. Этиканын башкы милдети эң башкы жыргалчылык эмнеде турат? деген маселени изилдөө болгон. Бул суроого стоицизм көптөгөн башка антик ойчулдарындай эле: бактылуу болууда деп жооп берет. Бакытты Зенон жаратылыш менен макулдукта жашоо деп түшүнгөн, бул болсо жакшылык максаттардын урматы үчүн жашоо дегенди билдирген. Ал эми жакшылык дегенибиз — акыл-эстүүлүк менен иштелген нерселер. Жамандык болсо — жакшылыкка карама-каршы нерсе, кемчилик. Жакшылык менен кемчиликтен башкалардын баары орто заар (адиафора) нерселерге таандык. Жакшылык жана жамандыкты адам өз

ыктыяры менен тандап алат. Ошол эле убакта стоиктер жаратылышта бардык нерсе ырааттуу зарылдыкка баш ийип, дүйнөнү тагдыр башкарып турат деп эсептешкен. Мына ушундан улам эркиндик дегенибиз, темирдей бекем зарылдык үстөмдүк кылып турган соң жакшылык менен жамандыктын ортосунда тандоо дегенибиз кандайча мүмкүн болот? деген суроо келип чыккан. Стоицизмдин көз карашы боюнча адам өз тагдырына эрдик жана туруктуулук менен баш ийүүгө тийиш, анткени тагдырга каршы туруу маанисиз иш. Адам өзүнүн колу жетпес нерсеге умтулбаш керек. Ошондуктан стоиктин идеалы тагдырга баш ийип, тынч (атараксия) отуруу же башка түшкөн балаага чыдоо (анатея). Стоик акылманынын бактысы «анын эч кандай бакытты каалабагандыгында».

Бардык жыргалды стоиктер төрт жакшылыкка бөлөт, алар: акыл-эстүүлүк, аша кетпөөчүлүк, адилеттүүлүк, эрдик. Жамандык болсо — жакшылыкка карама-каршы турган кемчиликтер: акылсыздык, аша кетүүчүлүк, адилетсиздик, коркоктук. Жакшылыктар менен жамандыктардын аралыгында бардык бизге көз каранды болбогон нерселер, б.а. бизге кайдыгер нерселер, атап айтканда жашоо жана өлүм, даңк жана даңксыздык, эмгек жана ыракаттануу, байлык жана кедейлик, оору жана ден соолук турат.

Жакшылык менен жамандыктын ортосунда, стоиктердин пикири боюнча, орто аралык абал жок. Бардык адамдар жакшы же жаман. Стоиктер бардык адамдарды акылдууларга жана акылсыздарга бөлөт: Акылдуу бардык жакшылыктарга ээ, ал бактылуу жана эркин, акылсыз болсо кемчилиги көп, аянычтуу жан. Жакшылык менен жамандыктын, акылдуу менен акылсыздын ортосунда орто аралык абалда болгон нерсенин жоктугун айтышса да, стоиктер өркүндөө деген түшүнүктү киргизишет. Бирок өркүндөп жаткан адамдар да, стоиктердин пикири боюнча, чыныгы акылдуу менен салыштырганда баары бир акылсыз жана аянычтуу.

Стоицизм үчүн кумарсыздык (атараксия) ыракатка алып баруучу жол болгон, ошондуктан алар кумарлык теориясын биринчи болуп иштеп чыгышкан. Алар үчүн кумарлык оң жана тетири кумарлык болуп экиге бөлүнгөн. Оң кумарлыктар — бул кубаныч, сактык, эрк. Терс кумарлыктар — кайгы, коркунуч, суктануу, ырахаттануу. Стоиктер ашкере гедонисттердин (киренаиктердин) да, ошондой эле орто заар гедонисттердин (эпикурейчилердин) да позициясын жактаган эмес. Ошондуктан алар адам ырахаттанууга эмес, өзүн өзү сактоого умтулат жана бул жаратылыш менен толук макулдукта жашаганда гана мүмкүн деп эсептешкен.

Стоиктердин позициясы кумарлык менен күрөшүү жана жагымсыз, терс эмоцияларга оң эмоцияларды карама-каршы коюу, мисалы, коркунучка — этияттыкты, көз артуучулукка — эркти каршы коюу болгон. Стоиктер ар кандай адептик жана физикалык баалуулуктарды барк алышпаса да, аларды адамча мамиле кылууга арзыбай турган айбандык сезимдер катарында карашкан. Алардын көз карашы боюнча, башкы нерсе — биздин өзүбүзгө карата жана дүйнөгө карата болгон эмоциялык мамилебиз, чыныгы жакшылыктар менен жамандыктар бар экенин түшүнүү. Дагы бир билип коё турган нерсе, жакшылык менен жамандыктын ортосунда адамдын эркине байланыштуу болбогон, адеп жагынан алганда бейтарап турган тилке жатат. Ошондуктан аны ал кандай болсо ошондой калыбында кабыл алуу керек, анткени аны өзгөртүүгө биздин эркибиз жок. Стоиктердин этикасындагы башкы нерсе биздин турмушубуздун ар кандай жагдай-шарткырдаалдары биздин өзүбүзгө көз каранды эмес, бизге байланыштуу болгон нерсе — биздин ошол нерселерге карата болгон мамилебиз гана деген көз караш.

Бардык жогоруда айтылгандардан стоиктердин эркиндик дегенди кандайча түшүнө тургандыгы көрүнүп турат. Стоиктер эркиндик таанылып-билинген зарылдык деген идеянын (бул идея андан ары бир кыйла өнүгүүгө ээ болгон) негизин даярдагандар

болуп саналат. Ушундан улам стоиктер пассивдүүлүктү үгүттөшкөн, мында адам өзүнүн айланасында болуп жаткан баардык нерселерге кайыл.

Бирок стоиктер өздөрүнүн автаркиясына (дүйнөдөн аша кечүүчүлүк) карабастан социалдык баалуулуктарды танган эмес. Алар үй-бүлө, мамлекет ж.б. социалдык институттардын адам турмушундагы маанисин таанышкан. Ал гана эмес, алар адамдар өзүнүн жаратылышы боюнча бирдиктүү жана өздөрүн ажыратып турган баардык тоскоолдуктарды жеңип чыгып, өзүнчө бир космостук бир туугандаштыка, космополитизмге келүүлөр тийиш деп эсептешип, адамдарды социалдык биримдикке чакырышкан. Зенондун пикири боюнча, «Космос — бирдиктүү мамлекеттик түзүлүш жана бирдиктүү мыйзамдары бар зор мамлекет. Табыйгый акыл-эс эмнени иштөө керек экенин көрсөтүп, иштелбей турган нерселерге тыюу салып турат». Ушундан улам Зенон аялдардын жалпыга бирдей аял болушун, шаарларда храмдарды курууга тыюу салууну, акчаны жоюуну сунуш кылган. Бул окууда Платондон кийин тоталитардык мамлекеттин дагы бир түрү пайда болгон.

Зенон (Эл)

Элейлик Зенон (Х.Т.ч. 490—430-ж.ч.нде) — байыркы грек философу, Элей мектебинин өкүлү. Аны тирандарга каршы күрөшкөн жана ошол күрөштө курман болгон саясый ишмер катарында сүрөттөшөт.

Зенондун окуусунда Пармениддин философиясын коргоого багытталган бир катар аргументтер камтылган. Аристотель Зенонду «диалектиканын» негиздөөчүсү деп атаган, бул диалектиканы ал акыйкатты душмандын ой-пикириндеги ички карама-каршылыктарды ачып көрсөтүү жана ал карама-каршылыктардан качуу жолу менен аныктоочу ык катарында түшүнгөн. Зенон өзүнүн көз караштарын негиздөөдө жана Пармениддин көз карашын коргоодо колдонгон ык — бул көз караштарга карама-каршы келгендерди жокко чыгаруу аркылуу далилдөө ыгы. Зенон бытиенин «көп түрдүүлүгүнө каршы» 40 далилди жана «кыймылга каршы», б.а. анын кыймылсыздыгын ырастоо үчүн беш далилди сунуш кылган деп эсептешет. Сакталып бизге жеткен адабий булактарда көптүккө каршы (төрт) далилдер жана кыймылга каршы (төрт) далилдер бар. Алар Зенондун апориялары деп аталат.

Зенон чыныгы бытие кыймылсыз, аны сезимдер аркылуу таанып-билүү болбойт дегенге таянат. Нерселердин көп түрдүүлүгү жана кыймылы акыл-эс аркылуу түшүндүрүлүшү мүмкүн эмес, алар бар болгону «пикир», сезимдик кабылдоонун натыйжасы гана болуп саналат. Сезимдик кабылдоолордун аныктыгын танбай, Зенон ошол эле убакта сезим кабылдоосу аркылуу чыныгы билимдерди алууга мүмкүн эмес жана эгерде кыймылды жана көптүктү бар болуп жашап турат деп моюндасак, анда бул чечилбес карама-каршылыкка алып келет деп эсептеп, муну төмөнкүчө далилдөөгө умтулган.

Зенондун «дихотомия» апориясы. Эгерде предмет кыймылда болуп турса, анда ал жолдун аягына жетпей туруп, ошол жолдун жарымын басып өтүүгө тийиш. Бирок, жолдун биринчи жарымын басып өтүү үчүн, белгилүү бир предмет ушул жарым жолдун жарымын басып өтүүгө тийиш, ошентип бул чексиз улана берет. Б.а. кыймыл баштала да албайт, башталбаган соң бүтө да албайт.

«Ахиллес жана таш бака» апориясы. Ахиллестин алды жагында таш бака турат, алар экөө бир убакта жарышка чыгып, жүгүрүп жөнөшөт. Ахиллес таш баканы эч качан кууп жете албайт, анткени Ахиллес таш бака мурда турган жерге жетип баргыча, ал дагы бир нече аралыкты басып өтөт, бул да чексиз кайталана берет.

«Учуп бараткан жебе» апориясы. Учуп бараткан жебе, Зенондун пикири боюнча, дайыма бир орунда жылбай турат, анткени кыймылдын ар бир учурунда (моментинде) ал өзүнө барабар орунду ээлейт.

«Стадион» апориясы. Эки тело бири-бирине каршы жана бири-бирине салыштырмалуу түрдө жылып бара жатышат. Бул учурда экөөнүн биринчиси экинчисинин жанынан өтүү үчүн бир орундан жылбай тынч турганынын жанынан кыйып өтүүгө канча убакыт зарп кылына турган болсо, ошончолук убакыт зарп кылат. Демек, жарым бүтүнгө барабар болуп чыгат, бул сандырактык. Ошентип, бул апориялардан келип чыга турган бардык логикалык натыйжалар кыймыл дегенибиз бытие эмес, тышкы карандай көрүнүш гана экендигин айтып турат.

Албетте, Зенондун бардык апориялары, эгерде аларды карап чыгууда кыймылдын жана мейкиндиктин үзгүлтүктүгүн гана эмес, алардын үзгүлтүксүздүгүн эске ала турган болсок жеңил эле жокко чыгарылат. Бирок бул апорияларда илимдин түшүнүк аппаратын аныктап калыптоонун кыйындыгы жана ошондой эле мейкиндик, убакыт, кыймыл сыяктуу түшүнүктөрдүн карама-каршылыгы чагылышып турат. Зенон өзү да сезим аркылуу кыймылды кабылдай ала турганыбыздан кенедей да шек санаган эмес. Ал өзүнүн апорияларын эгерде мейкиндикти бири-биринен обочо турган айрым бөлүктөр катарында, ал эми убакытты бири-биринен бөлүнүп турган учурлар катарында түшүнсөк, анда биз кыймыл жөнүндө ойлой албай турганыбызды көрсөтүү үчүн жараткан. Б.а. Зенон көп түрдүүлүк жок, бытие бирдиктүү дегенди далилдеп көрсөтөт.

Ильин

Иван Александрович Ильин (1882—1954) — эң көрүнүктүү орус философу, саясый ойчул, маданият менен диндин теоретиги жана тарыхчысы. Москвада туулуп, Москва университетинин юридикалык факультетин бүтүргөн, андан кийин Германияда окуусун аяктаган соң, ошол эле Москва университетинде сабак берген. Анын илимий ишмердиги «Гегелдин философиясы Кудайдын жана адамдын конкреттүүлүгү жөнүндөгү окуу» деген эмгегин жазуу менен аяктайт. Бул эмгек магистрлик диссертация катарында сунуш кылынып, бул эмгеги үчүн ал философиянын доктору деген даража алат. Революциядан кийин жаңы түзүлүшкө каршы идеялык күрөшкө катышып, көп жолу камакка алынат. 1922-жылы өлүм жазасына өкүм кылынат, бул өкүм кийин аны Советтик Россиядан кууп жиберүү менен алмашылат. 1934-жылга чейин Берлинде жашап турат, нацисттер бийликке келгенде Швейцарияга кетүүгө аргасыз болот.

И.А.Ильиндин негизги эмгектери төмөнкүлөр: «Философиянын диний мааниси» (1924), «Жамандыкка күч менен каршылык көрсөтүү жөнүндө» (1925), «Руханий жаңылануу жолу» (1935), «Диний тажрыйбанын аксиомалары» (1953) «Биздин милдеттерибиз» (1956).

Эмиграцияда жүргөндө басып чыгарган китептеринин бири — «Жамандыкка күч менен каршылык көрсөтүү жөнүндөгү» эмгек, мында ал коомдун турмушунун бардык мезгилдеринде курч социалдык мааниге ээ болгон маселелерди коёт, алар: жамандыкка каршы кандайча күрөшүү керек? жалпы эле жамандыкка каршы күч колдонууга болобу? жамандыкка каршы күрөштө, мамлекет да күч колдоно алабы? — деген маселелер.

Ильин Л.Толстойдун жамандыкка каршы күч менен каршылык көрсөтпөө жөнүндөгү теориясына кескин каршы чыккан. Жакшылык жана жамандык түшүнүктөрүн философиялык көз караштан карап чыгып, Ильин жамандыкка каршылык көрсөтүүдө белгилүү бир кырдаалда жана белгилүү бир чектерде күч колдонууга жана мажбурлоого жол берүүгө болот деген корутундуга келет. Ильин күч колдонууну актабайт, бирок, башка каражаттар калбаган учурда аны аргасыздык деп табат.

Жамандыкка каршы күрөш жолун тандап алуу ар кимдин инсандык парзынын адептик проблемасы болуп саналат. Кандай жолду тандап алууну ар ким өзү чечүүгө тийиш. Бирок ар бир конкреттүү окуяны жалпылоочу философиялык мамилеге алып баруу — бул таптакыр туура эмес нерсе, бул жерде Л.Толстой терең жаңылышат. Албетте, адеп-ахлактын тазалыгы үчүн, инсандын да, коомдун да таламдары үчүн

жамандыкка жакшылык жана сүймөнчүлүк менен каршы туруу алгылыктуу болгон конкреттүү окуялар кезигет, бирок, кээде ошол эле инсандын, коомдун таламдарынын урматы үчүн мажбурлоо, күч колдонуу алгылыктуу болгон кырдаалдар да болот. Коюлган суроого философиялык жооп: бул суроого ар бир конкреттүү кырдаалга байланыштуу ар түрдүү жооп болушу мүмкүн дегендикте турат.

Албетте, Ильин жамандыкка каршы күрөш — бул баарынан мурда адептик тарбия, руханий таасир экендигин эң сонун түшүнгөн жана ал бул жөнүндө жазган. Ошондуктан күч колдонуу жана мажбурлоо — белгилүү бир компромисстик көрүнүш болуп саналат, мында күч жамандыкты оңдоонун негизги усулу эмес экендиги, бирок кээде мындан башка арга жок экендиги моюнга алынат. Ильин мындай деп суроо берет. «Эгерде жамандыкка каршы күрөштө күч колдонууга караганда эркелетүү, көндүрүү, ынандыруу же уяткаруу жана ыйманга чакыруу таасирлүү же алда канча таасирлүү болсо анда мен жамандыкка күч менен каршы турсам болобу?». «Жооп, — деп жазат Ильин, — күмөндүү, албетте андай кылууга болбойт». Ильин буга окшогон суроолордун башка түрлөрүн да карап чыгат. Бирок мунун баары өзүнөн өзү белгилүү таң болгон жооптор. Ал мындай деп жазат: «проблеманы туура коюу суроонун таптакыр башка формуласын берет, атап айтканда, эгерде мен чыныгы кара санатайлык кылмышты же бир нече чыныгы кара ниет кылмыштын болуп жатканын көрүп туруп, аларды дил — руханий жактан таасир берип токтотууга мүмкүн эмес болсо, ал эми мен өзүмдөгү гана эмес, өзүмдөн сырттагы теңирлик жакшылыктын башаты менен өз эрким жана сүйүүм аркылуу чыныгы байланышкан болсом, — анда мен өзүмдөн жоопкерчиликти алып салып, четке чыга берип, кара ниетке маскаралоосун жана дилди карартып бузуп жатканына жол беришим керекпи, же коркунучка, азапка, өлүмгө, аң-сезимлүү түрдө бет алып, кала берсе өзүмдүн жеке такыбаалыгымдын басынтылышына, көрдолушуна кайыл болуп, кара ниет кылмышты токтотуу үчүн күч менен кийлигишүүм керекпи?» [Шексиздикке карай жол. М., 1993. 40, 41-6.].

Ильин жамандыкка каршы туруу проблемасын чечүүдө мамлекеттин ролу жөнүндөгү маселеге да токтолот. Ал жамандыкка каршы күрөштө мамлекеттик машинага таянууга болот жана а түгүл таянуу керек деп эсептейт. Толстойчулукка каршы Ильиндин кескин айтылган сын сөздөрү дал ошол Толстойлук идеологиянын социалдык турмушта мамлекеттик башталыштын ролун басмыртталышына таасир көрсөткөндүгү менен байланыштуу айтылган.

«Руханий жаңыланууга карай жол» деген китебинде Ильин борборунда инсандын руханий өнүгүш маселелери жана аны өркүндөтүү проблемалары турган көз караштарын баяндайт. Ал инсандын руханий бейнесин түзгөн: ишеним, сүйүү, эркиндик, ар-намыс, үй-бүлө, ата-мекен, укук жана башка негизги түшүнүктөрдү карап чыгат. Ишеним жана сүйүү Ильин үчүн адамдын эң маанилүү, түбөлүктүү жана сөзсүз түрдөгү руханий негизи болуп саналат. Алар социалдык организмдин эң маанилүү социалдык ячейкасы болгон үй-бүлө аркылуу бекемдейт. «Адам өзүнүн турмушунда эң башкы деп кабыл алган жана сезген нерсеге ишенет. Сен турмуштагы өзүң үчүн эң маанилүү болгон нерсени айтып берсең, мен сенин эмнеге ишенериңди айтып беремин» [Ошонун өзүндө. 136-6.].

Сүйүү да руханий жаңылануунун башкы принциби болуп саналат. «Кайсы жерде сүйүү болсо, ошол жерде кайдигерлик, шалакылык, экстенсивдүүлүк жоголот да, адам чыйрак жана жыйнактуу боло баштайт, анын көңүлү жана мүдөөсү бир гана мазмунга, атап айтканда өзү сүйгөн мазмунга топтоштурулат; мында ал интенсивдүү боло баштайт, анын жан дүйнөсү чыңалып, жалындап күйөт. Сүйүктүү мазмун, — мейли ал адам болобу, же сүрөттөрдүн коллекциясы болобу, же музыкабы, же сүйкүмдүү тоолорбу, — жан дүйнөнүн жаркын очогу, турмуштагы эң маанилүү нерсе, анын башкы предмети болуп калат» [154-6.].

Китептин аягына берилген акыркы сөздө инсандын руханий өнүгүшүнүн, анын руханий жаңылануусунун негизги мерчемдүү учурларын ачып көрсөтүп, Ильин бул руханий жаңылануунун жолдорун белгилейт:

1. Ишине билүүгө үйрөнүү керек...

2. Мындай ишенимге сүйүү, асылдыкты руханий сүйүү аркылуу жетишүүгө болот...

3. Биз эркиндикке үйрөнүүгө тийишпиз. Анткени, эркиндик дегенибиз турмуштагы ыңгайлуулук, же жагымдуулук, же «бошонуу» жана «жеңилденүү» эмес, — бирок ал ашкере кыйын маселе, муну ички дүйнөң аркылуу жеңүүгө болот. Эркиндик дегенибиз бул жүк, аны жерге түшүрбөй, өзүң да ага басылбай, көтөрүп алып жүрүү керек. Өзүңдү эркиндикке тарбиялашың керек, эркиндикке баргыча бышып, жетилүү керек, болбосо ал азгырыктын жана өлүмдүн булагына айланат... Бирок эркиндиктин алгачкы көрүнүшү ак ниеттүү иш аркылуу ачылат... Ал эң жогорку кубанычты, жакшылык иштерде эркин болуу кубанычын берет...

5. Биз өзүбүздүн үй-бүлөлүк очогубузду урматтоого, сүйүүгө жана аны кура билүүгө үйрөнүүгө тийишпиз — бул сүйүүнүн, ишенимдин, эркиндиктин жана ыймандын башкы табигый уясыз: ата мекендин жана улуттук турмуштун зарыл жана ыйык уясы.

6. Биз руханий патриотизмге үйрөнүүгө тийишпиз... Биз өзүбүздүн улуу, руханий улуу улут болууга болгон ыйык укугубузду бекемдешибиз керек.

7. Чыныгы улутчулдук бул жогорулоодогу акыркы баскыч сыяктуу [287-288-б.].

Жогоруда саналып өткөн принциптер — «адамдын жердеги турмушунда ага зарыл керектүү руханий бытиенин түбөлүк негиздери».

Ильиндин башка бир «Шексиздикке карай жол» деген эмгеги да руханий өнүгүү проблемасына арналган, бул китептин үстүндө ал көп жыл бою иштеп, өлөрүнө жакын калганда бүткөн. Мында ал руханийликтин жаратылышы жөнүндөгү түшүнүктүн өзүнө, чыгармачылыктын мыйзам ченемдүүлүгүн түшүнүүгө токтолуп, руханийликтин түпнегизин ачып көрсөтүүгө мүмкүндүк түзө турган принциптердин жыйындысын берүүгө аракет жасайт.

Ильин азыркы руханий турмуштун негизги мүнөздүү белгилерин жана азыркы турмуштун кемчиликтерин жеңип чыгуунун жолдорун белгилеп көрсөтөт. Алсак, ал өзүнө замандаш маданияттын таш боордугу жана бул жол менен баруу — кыйроого карай баруу экендиги жөнүндө жазат.

Адамдын руханийлиги, Ильиндин ою боюнча, жоопкерчилик менен тыкыс байланыштуу. «Эркиндиктин жашыруун сыры, — же демейде айтылып жүргөндөй, «эрктин эркиндиги», — рух күчүнүн топтолууга, өзүн чыңдоого, өзүнүн күч-кубатын арттырууга жана өзүнүн ички дүйнөсүндөгү кыйынчылыктарды жана тышкы тоскоолдуктарды жеңип чыгууга жөндөмдүүлүгүндө турат» [303—304-б.].

Ильин мындай деп жазат: «ич дүйнөсү эки анжы абалда болгон адам бактысыз адам... Ичкерки дүйнөсү бөлүнүп-жарылып турган адам бактылуу боло албайт... Бактылуу болуу үчүн ага ички орган жетишпейт. Бул ички орган гармония, умтулуулар менен жөндөмдүүлүктөрдүн макулдашылган жалпылыгы (б.а. бир бүтүндүгү), инстинкт менен рухтун биригиши, ишеним менен билимдин ортосундагы макулдук деп аталат» [312-б.]. Мына ушул себептүү ички дүйнөсү бөлүнүп-жарылган, эки анжы адам руханий жактан алсыз болуп калат. Ал бекем бир ынанымга ээ болууга да жөндөмсүз келет. Ал руханий мүнөздүн эң маанилүү, эң кымбат негизинен — турмуштун бир бүтүн, жападан жалгыз жана бардыгын кучагына алып турган борборунан ажыраган адам. «Жетик руханий мүнөз борборунда кремль жайгашкан чептүү шаарга окшош, мында төрүндө алтары бар Кудайдын храмы тургузулган, ал алтарда өчпөс от күйүп турат. Бул — шаардын ыйык борбору болуп саналат, шаардыктардын («огнищан») баардык үй-бүлө очоктору отту дал ушул жерден алышат. Ушул жерде бардыгы кошулат жана бардыгы биригет, бардык маанилүү чечимдер дал ушул жерден чыгат; бардыгын уюштуруучу жана ыраатка салуучу борбордук эрк (башкы эрк) дал ушул жактан жаркырап жанып турат; күч-кубат

да ушул жерде топтолот, ушул жерде берилгендик (верность) куралданат, акыл-эс ушул жактан жанып турат» [314-315-6.].

Ильин адамдын жана коомдун турмушундагы эмгектин, чыгармачылыктын, искусствонун, ой жүгүртүүнүн, тарбия менен билимдин, диндин, медицина менен ден соолуктун, саясаттын, философиянын ролун карап чыгат. Ал философияга өзгөчө маани берет. Философия, Ильиндин пикири боюнча, системаны ойлоп чыгарбашы керек. Анын бардык иштей турган иши айлана-чөйрөнү жайбаракат байкап, ой жүгүртүү менен чектелүүгө тийиш. Предметтик философия жагында иш алып барган философту... «предметти башкарууга акысы жок; ал аны өзүнүн сүрөттөмөсүндө бузууга да акысы жок. Өзүн баарын тартипке сала турган «бухгалтер» катарында, же түшүнүктөрдү катарга тизип жаткан унтер-офицер катарында сезген философ аянычтуу жана күлкү гана келтирет... Ал өзүнүн предметине «көрсөтмө» берүүгө тийиш эмес; ал өзүнүн предметин «алдын ала биле албайт», же «жакшы биле албайт»; философ предметтеги үзгүлтүктү (ажырымдыкты) же эп келишпестикти өзүнүн ойдон чыгарылган рационалисттик жалган түшүнүктөрү менен жамап-жазгап оңдоого акылуу эмес» [363].

Адеп-ахлак проблемасын изилдеген философ, Ильиндин пикири боюнча, өзү да адеп-ахлак тажрыйбасына ээ болууга тийиш. Искусство проблемасын изилдеген адам баамдоо-байкоо жагынан чоң тажрыйбага ээ болуу менен, өзүн көркөмдүк баамдоочулукка жана тажрыйбага тарбиялашы керек. Диний философияны изилдеген философ диний тажрыйбага ээ болууга тийиш. Бул укук изилдөөчү философко да тийиштүү, ал да предметтик укук тажрыйбасына ээ болушу абзел.

Ильиндин пикири боюнча, философту чыныгы жолу, же «усулу» ушундай. Ал мындай деп жазат: «Ушул жолдо келечектеги орус философиясы жаңыланып, гүлдөп өсөт, ошондо ал курулай ой жүгүртө берүүсүн жана азгырма конструкцияларды түзүү менен алек болуусун токтотот. Бул жолдун негизги эрежеси төмөнкүчө: адегенде — бар болуу, андан кийин — аракетке өтүү керек, ошондон кийин гана ишке ашкан бытиеге жана жооптуу, а балким коркунучтуу, а түгүл азаптуу иш-аракеттерге таянып философиялык ой жүгүртүү керек» [368-6.].

Иоанн Скот Эриугена

Иоанн Скот Эриугена (810—877-ж.ч.) — орто кылым философиясынын эң ири фигураларынын бири. Ата-теги боюнча ирландиялык болгон, тагдыр-жазмыш жөнүндөгү теологиялык талаш-тартышка катышуу үчүн Францияга келет. Андан кийин Франциянын королу Карл Кашка баштын сарай мектебине чакырылып, ал жерде Псевдо-Дионисийдин «Ареопагитиктер» деген чыгармасын которуунун үстүндө эмгектенет. Анын өзүнүн башкы чыгармасы «Жаратылыштын бөлүнүшү» деген эмгек, ал беш китептен турат. Ал устат менен шакирттин диалогу түрүндө жазылган.

Эриугена талдап караган негизги проблема Кудай менен дүйнөнүн өз ара катышы болгон, бул экөөнү ал «жаратылыш» деген бир түшүнүккө бириктирет, жаратылышты ал физикалык мааниде эмес, абстракттуу мааниде түшүнөт. Пантеисттик позицияда туруп, ал Кудай бардык нерселердин кыймылынын дүйнөлүк процессинин башталышы, өзөгү жана аякташы деген платондук идеяга таянат. «Бардык нерселерде Кудай катышып турат. Ал бардык нерселердин маңызы катарында жашап турат» [1, 72, 518А].

Эриугенада Кудайдын дүйнөгө карай кыймылы жана нерселердин кайрадан Кудайга кайрылып келиши циклдүү кыймыл түрүндө жүрөт. Жаратылыш төрт түргө же фазага бөлүнөт. Биринчи баскыч — жаратылбаган, түбөлүк болуп турган, бирок өзү жарата турган жаратылыш, бул — бардык нерселердин себеби катарындагы, жашырын сырдуу жана таанылып-билинбей турган нерсе катарындагы Кудай. Кудайды эч кандай акыл-эс менен аңдап-билүүгө болбойт, бирок ошондой болсо да Ал өзүнүн теңирлик көрүнүштөрү аркылуу теофаниялар, нерселер негизденип турган жана теңирлик бытие

ачыла турган ар түрдүү тартип-ырааттуулуктар аркылуу көрүнөт жана угулат. Бул жободо Эриугенанын өзүнчө бир мистицизми ачылып көрүнөт.

Теңирлик-космостук процесстин экинчи баскычы — жаратылган жана жаратуучу жаратылыш. Биринчи жаратылыш Кудай Ата катарында экинчи жаратылышты жаратат, бул экинчи жаратылыш теңирлик акыл-эс, логос, идеялардын платондук дүйнөсү болуп саналат. Бул телосуз идеялардын да мезгил агымында башталган чеги жок, бирок алар биринчи жаратылыш тарабынан такай жаралып турат.

Үчүнчү жаратылыш — жаратылган жана жаратпай турган жаратылыш, бул конкреттүү нерселердин, теофанийлердин дүйнөсү. Эгерде биринчи баскычка Кудай бирдиктүү түпнегиз катарында чыкса, экинчи баскычта Ал көбөйөт, бул көптөгөн идеяларда көрүнөт, үчүнчү баскычта бытиенин андан аркы көбөйүшү жүрөт да, бытие өзүнүн акыркы баскычына жетет.

Төртүнчү жаратылыш — бир эле убакта, жаратылбаган да, жана жаратпай турган да жаратылыш, бул космостук процесстин циклдүү өнүгүшүнүн аякташы болуп саналат, жаратылыштын бул баскычында Кудай ар түрдүү ипостастарда кеңири ачылып көрүнөт. Бул баскычта процесстин өзү да аяктап бүтөт.

Бул жерде көрсөтүлгөн дүйнөнүн картинасы, Эриугенанын түшүнүгү боюнча, динамизм менен мүнөздөлөт, анткени Кудайдын бытиеси дүйнөнү жаратуу процессинде кеңири ачылып көрүнөт. Дүйнөнүн бул картинасы орто кылым философиясында үстөмдүк кылган жана дүйнөнү Кудайдын эрки менен бир жолу жана түбөлүккө жаратылган жана Кудайдын эркине ылайык жашап турган көптөгөн нерселердин жыйындысы катарында караган креационисттик көз карашка карама-каршы турат.

Ушуну менен бирге, Эриугенанын пикири боюнча, бардык нерсени Кудай жаратат жана кайрадан Ага кайрылып барат, бирок Кудай — инсан эмес, Ал бардык нерседе катышып турат, бирок ошол эле убакта Аны аңдап-билүү мүмкүн эмес.

Эриугенанын космос доктринасы анын адам концепциясын да аныктайт. Теңирлик түпбирдикти билдирген (первоедиство) биринчи баскыч бөлчөктөлгөн жалпы идеялар болуп саналган экинчи баскычка өтөт, ал эми үчүнчү баскычта айрым жеке нерселерге өтөт. Адамдын түпкү күнөөсү бир адам идеясынын көптөгөн жеке адамдарга бөлүнүшүнө алып келет. Төртүнчү баскычтын пайда болушу адамдын күнөөсүн арылтуунун зарылдыгы менен аныкталат, бул арылтуу башка бардык жеке нерселердей эле адам өзүнүн конкреттүү жашап турушунан ажырап, Кудайга кайтып баруусу аркылуу ишке ашат. Эриугенанын бул пантеисттик концепциясы чыныгы адамдык маңыздын көрүнүшү катарында адамзаттын жашап турушунун жалпылыгын баса белгилейт, ал эми индивидуалдуу жашап туруу болсо ошол чыныгы маңыздан четтеп кеткендей түшүнүлөт. Эриугенанын антропоборбордук позициясы мына ушундан көрүнөт, ал адамга дайыма кызыгуу менен караган жана «акыйкатты таанып-билүүгө алып баруучу эң маанилүү жана жападан жалгыз дээрлик жол — эң алгач адам жаратылышын таанып-билип, аны сүйүү болуп саналат деп эсептеген... Эгерде адам жаратылышы өзүндө болуп жаткандарды аңдап биле албаса, анда ал өзүнөн жогору турган нерсени кантип биле алмакчы?» [11, 32, 610 Д-611А].

Эриугенанын тагдыр жөнүндөгү окуусу да адам проблемасы менен тыгыз байланышкан, ал бул окуусун тагдыр жөнүндөгү талаш-тартышка катышканда жазган өзүнүн биринчи эмгегинде өнүктүргөн. Анын окуусу Августин талаш-тартышка түшкөн Пелагиянын позициясына жакын. Эриугена адамдын эрки эркин, ал эми Кудай бир эле убакта жакшылыктын да жана жамандыктын да булагы боло албайт, Ал бир эле убакта бирөөнү куткарып, экинчи бирөөнү жазалай албайт. Теңир алдын ала белгилеген тагдыр жазмыш, Эриугенанын окуусуна ылайык, адамдын жана адамзаттын кылган күнөөсү менен эч кандай байланышы жок, тагдыр адамды куткарууну камсыз кыла ала турган жакшылыктарга гана байланыштуу.

Жекеликке караганда жалпылыктын артыкчылыгы жөнүндөгү Платондун окуусун улантып жана өнүктүрө отуруп, Эриугена орто кылым реализмине негиз салган.

Эриугенанын көз карашы чиркөө үчүн алгылыктуу эмес болгондуктан, адегенде анын тагдыр-жазмыш жана эркин эркиндиги жөнүндөгү окуусу, кийинчерээк — анын пантеизми чиркөө тарабынан (XI кылымда папа Арстан IX тарабынан) айыпталат да, 1225-жылы папа Гонорий III анын «Жаратылыштын бөлүнүшү жөнүндөгү» эмгегин өрттөп жиберүүгө өкүм чыгарат.

Кант

Иммануил Кант (1724—1804) — бардык мезгилдердеги философиялык ойдун титаны. Ал көп учурда Платон менен Аристотелден кийинки эң ири философ катарында эсептелет.

Ал Пруссияда Кенигсбергде туулган. Анын атасы кол өнөрчү (кайыш шаймандарын жасоочу уста) болгон жана уулуна билим берүү жөнүндө камкордук көрүп, ал келечекте дин кызматкери болсо деп эңсеген. Мектепти бүткөндөн кийин, Кант Кенигсберг университетине кирет. Аны бүткөндөн кийин пруссиялык үй-бүлөлөрдө жекече сабак берип, эмгек акы таап, бирок өз алдынча билим алуусун уланта берет. Диссертацияны ийгиликтүү коргоп, приват-доцент болот да, Кенигсберг университетинде ар түрдүү курстардан дарс окуйт. 1770-жылы ушул университеттин логика жана метафизика боюнча профессору болот, өлөрүнөн үч жыл мурда, бошоп кеткенге чейин ушул кызматта иштеп турат.

Канттын өмүрү окуяларга кедей болгон. Ал тынч, бакубат жашап өткөн, аз саякаттап, өтө так адам деген репутацияга ээ болгон. Күн сайын так белгиленген убакта сейилге чыккан, адамдар ушул сейилдөөлөр аркылуу убакыттын канча болгонун билип турушчу экен. Түштөнүүдөн кийин сейилге кечигип чыккан сейрек учурлардын бири ал Руссонун «Эмиль» деген эмгегин окуган күнү болгон экен. Достору көп болгон, аны билгендердин баары урматташып, суктанышкан, бирок анын социалдык турмушу да ишиндегидей эле ырааттуу өтүп турган. Ал үйлөнбөй бой өтөт, бирок айткандарга караганда компанияларды, айрыкча сулуу жана адеп-ызааттуу аялдардын компаниясын жакшы көргөн. Бирок анын чыгармаларын түшүнүү кыйын, стили жана мазмуну кызык болбосо да, ал чебер лектор деген репутацияга ээ болгон.

Кант өзүндө, башка эч кимге окшобой, Платондун спекулятивдик оригиналдуулугун Аристотелдин энциклопедистиги менен бириктирип турган, ошондуктан анын философиясы XX кылымга чейинки философиянын бүткүл тарыхынын туу чокусу деп эсептелет.

Канттын бүткүл чыгармачылыгы шарттуу түрдө сынга чейинки жана сыный болуп эки мезгилге бөлүнөт. Биринчи мезгил 1746-1760-жылдарды камтыйт, экинчиси — «Сезим аркылуу кабылданып, акыл менен түшүнүлө турган дүйнөнүн формалары жана принциптери жөнүндө» деген эмгегинде Кант өзүнүн сын философия системасынын принциптерин биринчи жолу баяндаган 1770-жылдан бери тарта башталат. Бул албетте, биринчи мезгилде философиялык проблемалар сын көз менен каралып чыккан чыгармалары болгон эмес дегендикке жатпайт. Биринчи мезгилде өзүнүн негизги көңүлүн Кант табият билимдерине жана жаратылыш философиясынын маселелерине бурат. Ал «Жалпы табият тарыхы жана асман теориясы» (1755) деген эң көрүнүктүү трактатын жазат, мында ал Ааламга диалектикалык көз карашты негиздеген кеңири белгилүү космогониялык гипотезасын баяндайт. Ааламдын пайда болуу проблемасын карап чыгууда Кант алгачкы түптүрткү (первотолчка) жөнүндө токтолуудан баш тартып, Ааламдын эң алгачкы абалын ар түрдүү материалдык бөлүкчөлөрдүн баш аламан жылып жүргөн булуту катарында элестеткен. Бул бөлүкчөлөр жылып жүрүүгө жөндөмдүү жана бири-бирин көздөй эч кандай түртүүсүз эле жылып, кыймылдай алышат. Муну менен бирге эле түртүлүү күчү да аракетке келет, бул күч ал бөлүкчөлөрдү

өзүнүн алгачкы кыймылынын багытын өзгөртүүгө мажбурлайт жана алар айлампа кыймылга ээ болот. Ошентип, бөлүкчөлөр параллель да, четки жактар боюнча жылып кыймылдашат, жеңил бөлүкчөлөр кагышып, жалындап, оттуу шарга, б.а. Күнгө айланат. Кант өзүнүн эмгеги менен чоң илимий ачылышты жараттым деп эсептеп, мындай деген экен: «Мага материяны берсеңер, мен андан дүйнөнү курамын, б.а. мага материяны бергиле, мен андан дүйнөнүн кантип пайда болорун силерге көрсөтүп беремин» [Чыгарм. 6 томдук. 1-т. 126-6].

Кант Кудайды дүйнөнү жаратуучу катарында тааныса да, анын бардык өнүгүү концепциясы дүйнөнүн өзүндө жаратылыштын пайда болушунун жана өнүгүшүнүн себеби камтылып турганын көрсөтөт. Бул концепция өз мезгилинин илимий ой-пикирине таасир бере алган эмес, анткени басма ээси банкрот болуп, бүт тираж жоголуп кеткендиктен, эмгек узак убакыт бою коомчулукка белгисиз бойдон кала берген. Кийинчерээк Канттын концепциясы Кант-Лаплас гипотезасы деп аталып калат. Лаплас да Кантсыз эле дүйнөнүн пайда болушу жөнүндө өз көз карашын көтөрүп чыккан.

Сыный мезгилдин негизги жоболору Кант тарабынан анын «Таза акыл-эсти сынга алуу» (1781) деген эмгегинде баяндалат, бул эмгегинде ал теориялык жана практикалык таанымдын принциптерин иштеп чыгууга аракеттенет. Ал Декарттан тартып Лейбницке чейинки бир беткей рационалисттик метафизика катарында түшүнгөн догматизм сын көз менен карап чыккан нерселердин баарын «сын» деп атаган. Ошону менен эле бирге ал өзүнүн алдына адамдын тааным жөндөмүн да сын көз менен изилдеп чыгуу милдетин коёт. Бул милдет Кант тарабынан биринчи «Сында» жана кийинки — «Практикалык акыл-эсти сынга алуу» жана «Ой жүгүртүү жөндөмдүүлүгүн сынга алуу» деген эмгектеринде чечилген.

1783-жылы ал «Илимге айланышы мүмкүн болгон бүткүл келечектеги метафизикага кириш сөздү», ал эми 1787-жылы толукталып, олуттуу түрдө кайра иштелип чыккан «Таза акыл-эсти сынга алуунун» экинчи басылышын жарыкка чыгарат.

«Таза акыл-эсти сынга алуу» деген эмгегинде Кант илимий билимдердин негизги түрлөрү пайда боло турган шартты аныктайт. Бул проблема төмөнкү: «Таза математиканын болушу мүмкүнбү?», «Таза табият билимдери болушу мүмкүнбү?», «Метафизика илим катарында болушу мүмкүнбү?» деген суроолорго жооп берүү аркылуу конкреттештирилет.

Ой жүгүртүүнүн ушундай суроо-жооп ыгын Кант трансценденталдык ык деп, ал эми өзүнүн бул суроолорго берген жообун трансценденталдык теория деп атайт.

Кант Локко удаа эле биздин бардык таанымдарыбыз тажрыйбадан башталарын тааныса да, ушул эле жерде биздин бул таанымдарыбыз тажрыйбадан келип чыкпайт дейт. «Тажрыйба өзүнүн ой жүгүртүүсүнө эч качан чыныгы жана ырааттуу жалпылыкты бере албайт, ал ошол ой жүгүртүүлөргө шарттуу жана салыштырмалуу жалпылыкты (индукциянын жардамы аркылуу) гана бере алат». Жалпылык априордуу түрдө жетишилет. Адамзат таанымы жалпылыкты жана зарыл акыйкаттарды өзүндө камтып турат, бирок алар — таза априордук ой жүгүртүүлөр. Буларга математикалык жана теориялык табият билимдеринин бардык жоболору таандык. Априордук деп Кант эмпирикалык нерселер таптакыр аралашпаган билимди түшүнгөн.

Акыйкатка априордук мамилени антик философиясынан да, айрыкча Жаңы замандын европалык философиясынан, Декарттан табууга болот. Кантка мүнөздүү болгон жаңы нерсе — ал априоризмди интеллектке гана эмес, ошондой эле сезимге да таандык кылган.

Ошентип, Кант боюнча, таанымдын эки: эмпирикалык жана априордук булагы бар. Таанымдын априордук тарабы Кант тарабынан төмөнкүчө аныкталат: «Акыл-эске негизделген бардык теориялык илимдер принциптер катарында априордук синтетикалык ой жүгүртүүлөрдү камтып турат». Синтетикалык ой жүгүртүү деп Кант

предикат менен субъектинин байланышы окшош эместикте (без тождество) карала турган ой жүгүртүүнү түшүнөт. Синтетикалык ой жүгүртүүнүн аналитикалык ой жүгүртүүдөн айырмасы кийинкиде бул байланыш бирдейлик (тождество) аркылуу каралат. Бул айтылган сөздөр аналитикалык ой жүгүртүүдө предикат субъектин мазмунун гана түшүндүрөт, ал эми синтетикалык ой жүгүртүүдө предикат субъектиге жаңы мүнөздөмө берет. Ошентип, Кант төмөнкүдөй гносеологиялык суроо коёт: «Априордук синтетикалык ой жүгүртүү кандайча мүмкүн болот?» Кант бул суроого өзүнүн «Таза акыл-эсти сынга алуу» деген эмгегин арнайт. «Сынга алуунун...» биринчи бөлүмү, эки бөлүкчөгө: «Трансценденталдык эстетикага», б.а. сезим жөнүндөгү окууга жана «трансценденталдык логикага, б.а. интеллект жөнүндөгү окууга бөлүнөт. Мына ошентип, Кант сезимдик менен рационалдуулукту, сезүү жөндөмдүүлүгү менен интеллекти адам таанымынын эки негизги өзөгү катарында ажырымдап бөлөт.

Сезим жөндөмдүүлүгү деп Кант предметтер бизге таасир кыла турган ыктар аркылуу элестерди алуу жөндөмдүүлүгүн түшүнөт. Предметтер бизге сезим аркылуу берилет, сезим гана бизге байкап кабылдоону, б.а. сезим элестерин жеткире алат. «Ар кандай ойлом,— деп жазат Кант,— акыры келип байкоо (созерцание) кабылдоосуна, демек... сезимге да тике же кыйыр түрдө... мамиледе болот, анткени бир да предмет бизге эч кандай башка бир жол менен берилбейт» [Чыгарм. 3-т. 127-6.].

Ошол эле убакта сезимдик элестерди Кант таанылып-билинбей турган өзүндө-нерселерден (вещей-в-себе) айырмалана турган көрүнүштөр деп атайт. Бул көрүнүштөр илимий таанымдын предмети болуп саналат. Асыресе, Кант сезимдин априордук формаларын табууга умтулат. Кант үчүн мейкиндик жана убакыт ушундай формалар. Кант мейкиндик менен убакыттын «трансценденталдык идеалдуулугун» ырастайт. Ал мейкиндик менен убакыттын априордугу жөнүндө жобо математикалык жоболордун жалпылык жана зарылдык маанисин негиздейт деп эсептеген.

«Трансценденталдык логика» деп Кант эс жана акылдын мыйзамдары менен иши боло турган, кандайдыр бир мазмундан абстрактуу түрдө алып чыгылбай турган жана априордук билимдердин жаратылышын, көлөмүн жана объективдүү маанисин аныктай турган логиканы атайт. Трансценденталдык логиканы Кант «Жалпы», б.а. тааным мазмунунан абстрактуу түрдө алына турган формалдуу логикага карама-каршы коёт. Трансценденталдык логиканын мазмундуулугу таанып-билүүчү ойломдун сезимдик элестетүүлөр менен, б.а. байкоо-көрүү менен байланышын берет. Сезим жөндөмдүүлүгү менен акыл-эстин биригишинен гана, дейт ал, билим келип чыгышы мүмкүн. «Мазмунсуз ой-көңдөй ой, ал эми байкап-андоо тааным болбосо сокур». Дээр, Кант боюнча, активдүү, ал эми сезим-пассивдүү. Сезимден дээрге өткөндө сапаттык секирик болот.

«Трансценденталдык логикада» дээр жөнүндөгү окууну бөлүп көрсөтөт, муну ал трансценденталдык аналитика деп, ал эми акыл-эс билими жөнүндөгү окууну болсо трансценденталдык диалектика деп атайт. Кантта трансценденталдык аналитика түшүнүктөрдүн аналитикасына жана негизги жоболордун аналитикасына бөлүнөт.

Аналитикалык түшүнүктөр деп ал акыл-эстеги априордук түшүнүктөрдү издеп табууну жана дээрди таза түрүндө колдонууну талдоону түшүнөт. Кант үчүн түшүнүктөр — бул мүмкүн болуучу ой жүгүртүүлөрдүн предикаттары. Бул түшүнүктөрдү ал категориялар деп атайт. Ой жүгүртүү төрт топко: санга, сапатка, мамилеге, модалдуулукка бөлүнөт. Бул топтор өз кезегинде ар бири үч түргө бөлүнөт. Кантта категориялар да ошол эле аталыштар менен башка бөлүмдөрү бар төрт топту түзөт.

Илимий таанымдын объектиси катарындагы предметтерге карата алганда категориялардын априордуулугун ачып көрсөтүүнү Кант өзүнүн алдына башкы милдет кылып койгон. Мында ал байкоо-көрүү (созерцания) аркылуу берилген көп түрдүүлүк апперцепциянын трансценденталдык биримдиги аркылуу объект жөнүндөгү түшүнүккө

келип биригет. Канттын бул жобосунда анализ менен синтездин биримдик принциби көрүнөт.

Негизги жоболордун (основположений) аналитикасы — ой жүгүртүү жөндөмү жөнүндө трансценденталдык окуу, б.а. ой жүгүртүүлөрдүн түзүлүшүнүн априордук эрежелерин аныктоо. Канттын пикири боюнча, бир жагынан категориялары болгон, экинчи жагынан көрүнүштөрү болгон бир тектүү үчүнчү бирнеме, б.а. бир жагынан интеллектуалдуу, экинчи жагынан сезимдик болгон бир нерсе жашап турууга тийиш. Бул орто аралык түшүнүктү Кант «категорияларды объективдүү колдонуунун эрежелерин» билдирүүчү «трансценденталдык схема» деп атайт. Канттын пикири боюнча, негизги жоболордун (основположений) аналитикасы акыл-эстин (рассудка) априордук структурасын аяктап бүтөт (завершает), бул структура табият билимдеринин илим катарында жашоо мүмкүндүгүн түшүндүрөт, атап айтканда, илимий таанымдын негизинде жаткан жалпы илим зарыл түшүнүктөрдүн, ошондой эле ой жүгүртүүгө бириктирүүнүн (соединения) эрежелеринин жана байкоо-көрүү колдонуу эрежелеринин априордуулугу илимий акыйкаттар да жалпы жана зарыл мүнөзгө ээ деген жыйынтыкка алып келет.

Кант тарабынан чыгарылган негизги жыйынтык — мыйзамдарды жаратылышка акыл-эс таңуулайт деген жободо турат. Коперниктик төңкөрүш сыяктуу Кант ишке ашырган «философиядагы революция» дал мына ушунда турат. Жаратылыш дегенди Кант «кубулуштардын зарыл эрежелер боюнча, б.а. мыйзамдар боюнча жашап турушунун байланышы катарында түшүнөт, бул мыйзамдар априордуу, ошондуктан алар жаратылыштын жашоосун мүмкүн кылып турат. Кант үчүн жаратылыш «эмпирикалык мааниде», б.а. кубулуштардын дүйнөсү катарында гана реалдуу. Эгерде өзүндө-нерселерди (вещи-в-себе) таанып-билүүгө мүмкүн эмес болсо, кубулуштарды толук таанып-билүүгө болот.

Кант феномендер менен ноумендерди айрымалап көрсөтөт. Феномен деп Кант кубулуштарды түшүнөт, ноумен деп таанып-билүүгө мүмкүн болбогон, бирок реалдуу жашап турган өзүндө-нерселерди эмес, а реалдуу жашап турбаган, бирок акыл эс менен баамдап-түшүнүүгө боло турган нерселерди айтат. Бул Кантты берклиандык идеализмге окшогон идеалисттик көз карашты тутат деп айыптоого себеп болгон. Ушуга байланыштуу Кант «Таза акыл-эсти сынга алуунун» экинчи басылышына «Идеализмди төгүндөө» деп аталган бөлүмдү киргизип, Берклинин идеализмин сынга алып, ал эми өзүнүн окуусун «трансценденталдык идеализм» деп атайт.

Канттын трансценденталдык диалектикасы эң жогорку тааным жөндөмдүүлүгү болгон акыл-эсти изилдейт. Ал мындай деп жазат: «Биздин ар кандай билимбиз сезимден башталат да, андан кийин дээр-зээнге өтүп, акыл-эсте аяктайт: бизде байкап-баамдаган материалдарды иштеп чыга турган жана аны ойломдун эң жогорку бир бүтүн тутумуна алып келип камтый турган акыл-эстен бийик эч нерсе жок» [Чыгар. 3-т. 340-6.]. Таза акыл-эсти изилдөө метафизика илим болушу мүмкүнбү деген суроого жооп берүүгө тийиш. «Эгерде дээр-зээн эрежелердин жардамы аркылуу кубулуштардын биримдигин түзө ала турган жөндөмдүүлүк болсо, анда акыл-эс принциптер боюнча дээр-зээн эрежелеринин биримдигин түзө ала турган жөндөмдүүлүк болуп саналат» [Чыгарм. 3-т. 342-6.].

Трансценденталдык идеяларды, б.а. акыл-эс идеяларын Кант үч класска бөлөт: жан, дүйнө, Кудай. Бул үч идея метафизиканын изилдөө предмети болуп саналат жана үч нагыз рационалдык дисциплиналардан: психологиядан, космологиядан жана теологиядан турат. Рационалдуу космологияны карап чыгууда Кант киргизген антиномия туюнтмасы чоң мааниге ээ болгон, ал бири-бирине кайчы келген космологиялык ой-пикирлерди ушундайча атаган. Бул антиномияларды изилдөөнү ал трансценденталдык аналитика деп атайт. Биринчи антиномия: дүйнөнүн мезгил агымында башталган чеги бар жана ал мейкиндикте чектелүү абалда турат, дүйнөнүн

мезгил агымында башталыш чеги жок жана мейкиндикте чектелген эмес, ал мезгил агымында да, ошондой эле мейкиндикте да чексиз. Экинчи антиномия: дүйнөдөгү ар бир татаал нерсе жөнөкөй бөлүкчөлөрдүн курамынан турат, дүйнөдөгү бир да татаал нерсе жөнөкөй бөлүкчөлөрдүн курамынан турбайт. Үчүнчү антиномия: дүйнөдөгү бардык нерселер жаратылыштын зарыл мыйзамдарына ылайык ишке ашып турат жана себептүүлүк мыйзамынын негизинде таанылып-билинет, дүйнөдө себептүүлүк бирден бир мыйзам эмес, түшүндүрүү үчүн эркин себептүүлүктүн бар экендигине жол коюу талап кылынат. Төртүнчү антиномия-дүйнөдө анын бөлүгү катарында же анын себеби катарында сөзсүз зарылдыгы бар маңыз жашап турат, дүйнөдө анын себеби катарында эч жерде эч кандай абсолюттуу зарыл маңыз жок.

Биринчи эки антиномияны Кант математикалык деп, калган экөөнү — динамикалык деп атайт. Ал антиномийлердин пайда болушу дүйнө шексиз бир бүтүндүк катарында акыл-эстин теориялык таанымынын предмети болуп саналат деген жалган түшүнүк менен шартталган деп эсептеген. Антиномиялардагы камтылып турган баардык карама-каршылыктардын диалектикасы, Канттын оюнча, жалган. Чындыгында Канттын антиномия жөнүндөгү окуусу философтордун алдына бир катар татаал проблемаларды — чектүү (конечного) менен чексиздин, жөнөкөй менен татаалдын, зарылдык менен кокустуктун, зарылдык менен эркиндиктин карама-каршылыктуу биримдиги жөнүндөгү проблемаларды койгон. Ошондуктан антиномиялардын проблемасы чындык дүйнөсүндөгү нагыз карама-каршылыкты чечүүгө диалектикалык мамиле жасоо үчүн кубаттуу стимул болгон.

«Рационалдык теологияны» карап чыгууда Канттын Кудай бытиесин далилдөөлөрдүн ишенимсиздигин аныктап көрсөткөнү көңүл бурууга татыктуу, бул далилдөөлөр онтологиялык, космологиялык, физика-теологиялык далилдөөлөрдөн турат. Кудай бытиеси жөнүндөгү баардык далилдөөлөрдү жокко чыгарып, Кант акыл-эсти теологияга нагыз спекулятивдүү түрдө колдонууга болгон бардык аракет натыйжасыз бүтөт, ал эми аны жаратылышка колдонуу принциптери теологияга алып келбейт деген корутунду чыгарат. Кудай бытиесин далилдөөлөрдү жокко чыгаруунун мааниси ал жокко чыгаруулар философияны ошол мезгилде Германияда күчтүү болуп турган теологиядан бошотууга жардам бергендигинде.

Кант рационалдуу психология, космология жана теология илим катарында жашай албайт деген жалпы корутундуга келет. Ошол эле убакта ал метафизиканы илимге айландырууга болот деп эсептеген.

Этика. Канттын чыгармачылыгында этика проблемасын иштеп чыгуу өзгөчө орунду ээлейт. Буга бир нече эмгек арналган, алар төмөнкүлөр: «Адеп-ахлак метафизикасынын негиздери» (1785), «Практикалык акыл-эсти сынга алуу» (1788), «Нравалардын метафизикасы» (1797), «Адам жаратылышындагы тубаса жамандыктар» (1792), «Бул теорияда гана туура болушу мүмкүн, бирок практика үчүн жараксыз» деген лакап кеп жөнүндө» (1793), «Акыл-эстин гана чектеринде турган дин» (1793).

Адамдын жүрүм-турумун жөнгө салып турган адеп-ахлактын маңызын аңдап-түшүнүүнү Кант философиянын эң маанилүү милдеттеринин бири деп эсептеген. Ал мындай деп жазат: «Биздин жан дүйнөбүздү дайыма эки нерсе толуктап турат, биз алар жөнүндө канчалык узак жана улам-улам ой жүгүртсөк биздин жан дүйнөбүз дайыма ошончолук улам жаңы жана күчтүү таң калуу жана кастарлоо сезимине толо берет, ал эки нерсе: — менин төбөмдөгү жылдыздуу асман жана менин ич дүйнөмдөгү мораль мыйзамы» [Чыгарм. 4-т. 1-6.499-6.].

Адеп-ахлактын негизи, Кант боюнча, таза акыл-эс түшүнүктөрүндө априори жатат. Бул учурда Кант акыл-эсти мурдагыдай теориялык акыл-эс эмес, практикалык акыл-эс катарында карайт. Дал практикалык акыл-эс-эркиндик жана эрк эркиндиги проблемалары менен иши боло турган адеп-ахлак болуп саналат. Таза акыл-эс эркти

аныктаганда жана ал эрк эркин эрке айланганда практикалык акыл-эс катарында аракет кылат.

Кант өзүнүн адеп-ахлак системасын түзүүдө адеп-ахлактын маңызы катарында «изги эрктин» бар экендигине таянат. Кант адеп-ахлакты талдап кароону «дүйнөнүн эч жеринде жана анын тышында да изги эрктин бир өзүнөн башка чексиз изгилик деп ойлоого боло турган бөлөк эч нерсе жок» [Чыгарм. 4-т. 2-бөлүк, 288-6.] деген белгилүү пикирден баштайт. Эрк мораль мыйзамы менен гана аныкталат. Изги эрк жана мораль мыйзамы деген түшүнүктөрдөн башка да өзүндө изги эрк түшүнүгүн кошо камтып турган парыз түшүнүгү адеп-ахлактын негизги түшүнүгү болуп саналат. Эркти иш жүзүндө Кант практикалык акыл-эс менен окшоштурат жана аны кандайдыр бир сырткы таасирлерге: материалдык, анын ичинде социалдык, ошондой эле диний таасирлерге көз каранды болбогон, автономдуу нерсе деп түшүнөт.

Адеп-ахлак эрки, Кант боюнча, практикалык негизди камтып турат жана ал аксиомаларга жана мыйзамдарга бөлүнөт. Максима — бул эрктин субъективдүү принциби, мыйзам — бул эрктин объективдүү принциби. Мыйзамдар императивдер катарында өз кезегинде гипотетикалык жана чечкиндүүлүк болуп экиге бөлүнөт. Канттын чечкиндүүлүк императиви бир нече аныктамадан турат, бул мыйзам ушул аныктамалар аркылуу такталып, калыпка салынган. Бул мыйзам так, толук түрдө төмөнкүчө аныкталат: «Сенин эркиңдин максимасы бир эле убакта жалпы мыйзамдын принцип күчүнө ээ болгудай кылып аракеттен» [Чыгарм. 4-т. 1-бөлүк. 331-6.].

Бул чечкиндүүлүк (категорический) императиви Кантта төмөнкүдөй талап менен толукталат: «сен өзүңдүн атыңдан да жана башка бирөөнүн атынан да, адамзатка мамиле жасаганда максатка мамиле жасагандай мамиле жаса жана эч качан ага каражат катарында мамиле жасаба» [Чыгарм. 4-т. 1-бөлүк, 270-6.].

«Кулк-мүнөздөрдүн метафизикасы» деген эмгегинде ал адамдын адептик милдеттеринин бүтүндөй бир комплексин келтирет. Ал адамдын өз керт башына карата милдетин эң маанилүү деп эсептейт, адам өзүнүн ден-соолугу жана өз өмүрү жөнүндө өзү кам көрүүгө тийиш. Ал өз жанын өзү кыюуну, ичкилик ичип, соргоктук кылып, өз ден-соолугуна зыян келтирүүнү адамдын кемчилиги катарында карайт. Жакшы сапаттарга чынчылдыкты, ак ниеттүүлүктү, ак көңүлдүктү, адилеттикти, өзүнүн нарк-насилин сезе билүүнү таандык кылат. Адамдын алдында кул болбоо керек, өзүңдүн керт башыңдын укугун башкалардын кордошуна жол бербөө керек, кошоматчылык кылбоо керек ж.у.с. насыяттарды айткан.

Адамдардын бири-бирине жасаган мамилесинде милдеттердин катарына сүйүүнү жана өз ара урматташууну кошот. Урматташып- сыйлашуу мамилесине — бой көтөрүү, богооздук жана кордоо сыяктуу кемчиликтер карама каршы турат. Айрыкча адамдардын ортосундагы сүйүүгө жана урматташууга негизденген достук мамилелерди өзгөчө баса белгилеген. Кант жакшы сапаттарга үйрөтүү керек, баланы моралдык жол-жоболорду үйрөтүү аркылуу жаш курагынан эле эртелеп баштоо керек деп эсептеген.

Кант адамдын адеп-ахлак нормалары анын Кудайга болгон ишенимине көз каранды эмес экенин бир кыйла ачык айткан. Ал мындай деп жазат: «Мораль эркин адам жөнүндөгү түшүнүккө негизденгендиктен, дал мына ошондуктан өзүнүн акыл-эсинин жардамы аркылуу өзүн шексиз мыйзамдар менен байланыштыра алгандыктан адам өз парызын түшүнүү үчүн өзүнөн жогору турган күч жөнүндөгү идеяга да, өзүнүн ушул парыздарын аткаруу үчүн ал мыйзамдын өзүнөн башка эч кандай башка мотивдерге да муктаж эмес» [Чыгарм. 4-т. 1-бөлүк, 40-6.]. «Мораль динге дегеле муктаж эмес» [78-6.] Тарыхта жашаган бардык диндерди Кант теңирликти урматтоонун жалган түрү катарында караган. Бирден бир чыныгы дин практикалык акыл-эс тарабынан иштелип

чыгыла турган адептик мыйзамдарды гана өзүндө камтып турат, андан башка эч нерсени камтыбайт. Ал христианчылыкты ушул духта талдап-түшүндүрүүгө умтулган.

Ошентип, Канттын этикасы — парздын этикасы, мунун булагы — стоицизм. Бирок, өзүнүн этикасынын стоиктик духуна Кант «турмуш менен ырахаттанууну камсыз кыла турган бирнемени» кошот. «Бул бирнеме» — такыбаа Эпикурдун идеясы боюнча «дайыма бар болуп турган кубаныч духу».

«Ой жүгүртүү жөндөмдүүлүгүн сынга алуу». «Таза акыл-эсти сынга алуу» жана «Практикалык акыл-эсти сынга алуу» деген эки сын эмгектеринен башка да Кант үчүнчү «Сынды» — «Ой жүгүртүү жөндөмдүүлүгүн сынга алууну» да жазган, бул эмгек биринчи эки эмгекти байланыштырып, ой жүгүртүүнүн рефлектирлөөчү жөндөмдүүлүгүн ачып көрсөтүүгө тийиш болгон. Эмгек эки бөлүккө: искусство философиясына жана органикалык жаратылыш философиясына бөлүнөт.

Өзүнүн философиялык эстетикасында Кант сонундук жөнүндөгү түшүнүктү берет. Ал «түшүнүктөрдүн жардамысыз эле баарына жага турган нерселер сонундук» дейт. Ой жүгүртүүнүн эстетикалык жөндөмү Кант үчүн эң сонун жана ажайып деп баалана турган предметтерден адам баласы ала турган ырахаттануу (маашырлануу) сезимин баштан өткөрүүдө турат. Эстетикалык ырахаттануу жөнөкөй түрдөгү жагымдуу сезимден жана моралдык мамилелерден жаралуучу жакшы сезимден айырмаланат.

Искусство чыгармаларына эстетикалык баа берүү, Канттын ою боюнча, биз ырахаттанууну эстетикалык түшүнүктөрдөн эмес, эстетикалык предметтердин сырткы сынын байкап-көрүү аркылуу ала тургандыгыбызда. Мындай учурда бул эстетикалык баа берүү субъективдүү, бирок, бул баа жалпы мааниси бар баа сыяктуу айтылат. Искусство чыгармалары максатка ылайыктуу нерселер катарында каралууга тийиш, бирок бул максатка ылайыктуулукта өз алдынча турган максат болбойт, ошондуктан бул максатка ылайыктуулукта биздин практикалык кызыкчылыгыбыз жок болсо да сонундуктар бизге жага берет.

Кант ой жүгүртүүнүн эстетикалык жөндөмдүүлүгүн жаратылыштын предметтерин сезим аркылуу кабылдоодо пайда боло турган көңүлдү көтөргөн ажайып маанайларды кароо менен аяктайт.

Социалдык философия. Кант бул тармак боюнча төмөнкү эмгектерди жазган: «Бүткүл дүйнөлүк-граждандык пландагы бүткүл жалпы тарых идеясы» (1784), «Агартуу» дегенибиз эмне деген суроого жооп», «Түбөлүктүү дүйнөгө карай» (1795), «Кулк-мүнөздөрдүн метафизикасы» (биринчи бөлүгү).

Кант Агартуучулуктун идеологдору тарабынан көтөрүлгөн адамзаттын тарыхый өнүгүшүндөгү прогресс идеясына таянат. Ал тарых белгилүү бир план боюнча өнүгөт деп эсептеп, бул профессти багыттап тура турган мыйзамченемдүүлүктүн маңызын ачып берүүгө аракеттенген. Ушуну менен бирге Кант бул профессти жаратууда адамдардын өз ишмердигине чечүүчү маани берген.

Канттын сиңирген эмгеги анын коомдук прогресстеги карама-каршылыктар проблемасын койгондугунда, бул карама-каршылыктардын булагы өзүмчүлдүк, мансапкорлук, дүйнөкорлук, атак-даңкты жакшы көрүүчүлүктөн улам адамдардын ортосунда пайда болуучу чыр-чатактар болуп саналат, бирок Кант бул кумар-ышкылыктарды нукура натуралисттик тургудан түшүндүргөн. Ал адамзаттын башкы проблемасы укуктук граждандык коомду куруу деп эсептеген. Республикалык түзүлүштү болсо мамлекеттик түзүлүштүн идеалы дейт, бирок, бул республикалык түзүлүштү философтор иштеп чыккан граждандардын жалпы эркин жетекчиликке алган монарх башкаrsa баарынан жакшы болот деп ойлойт. Республикалык түзүлүш «аткаруучу бийликти (өкмөттү) мыйзам чыгаруучу бийликтен бөлүүнүн мамлекеттик принциби болуп саналат» [Чыгарм. 6-т. 269-6.]. Философтор, Кант үчүн, мамлекеттик бийликтин алдындагы элдин чыныгы өкүлдөрү болгон. Канттын тарых философиясынын концепциясы феодализмге жана абсолютизмге каршы багытталган.

Кант согуш жана тынчтык маселелерине чоң маани берген. «Бүткүл жалпы тарых идеясы...» деген эмгегинде мамлекеттердин ортосунда түбөлүк тынчтык жөнүндө келишим түзүлүүгө тийиш, болбосо цивилизациянын бүт бардык жетишкендиктерин согуш жок кылып салышы мүмкүн деген пикирди айткан. Ал түбөлүк тынчтык келишимдин долбоорун иштеп чыккан, ал «Түбөлүктүү тынчтыкка карай» деген чыгармасында толук баяндалат. Кант адегенде долбоордун 6 кириш статьясын белгилейт: 1) келишим боюнча келечектеги согуштун бардык себептери, мисалы территориялык орунсуз дооматтар жок кылынат; 2) бир да мамлекет мурастоо, бир нерсеге айырбаштоо, сатып алуу, тартууга берүү жолдору аркылуу экинчи бир мамлекеттин ээлигине өтпөшү керек; 3) белгилүү бир убакыттарда туруктуу армия толук жок болууга тийиш; 4) мамлекет карыздарды согушту даярдоого жапа аны жүргүзүүгө пайдаланууга тийиш эмес; 5) «бир да мамлекет башка бир мамлекеттин саясый түзүлүшүнө жана башкаруу ишине күч менен кийлигишүүгө тийиш эмес»; 6) бир да мамлекет оз ара ишенимге зыян келтире турган душмандык иш-аракеттерди (мисалы, киши өлтүргүчтөрдү жиберүү, мамлекеттик чыккынчылыкка азгыруу) пайдаланбоого тийиш. Канттын долбоорунун негизги статьялары мамлекеттердин бүткүл дүйнөлүк федерациясын түзүүнү болжолдойт, бул федерация согуштарды четке кагат, меймандостук принцибин орнотот, мындай принцип башка бир мамлекетке келген чет элдик адамга тийиштүү түрдө мамиле жасалышын кепилдейт. Кант үчүн түбөлүк тынчтык — бул «эң жогорку саясый жыргалчылык», бул, «бийлик адамдарга эмес, мыйзамдарга таандык болгон» [Чыгарм. 4-т. 2-болүк, 283-6.] эң мыкты мамлекеттик түзүлүштүн учурунда гана жетишилет.

Саясатка караганда моралдын биринчилик мааниси жөнүндөгү Кант аныктамалап чыккан принцип чоң мааниге ээ болгон. Бул принцип бийликтегилердин аморалдык саясатына каршы багытталган. Кант адепсиз саясаттын негизги жоболорун төмөнкүчө аныктайт: 1) башка бирөөлөрдүн жерин басып алуу жана муну актай турган жолдорду издөө; 2) кылмыштарга өзүнүн тиешеси бар экенин тануу; 3) «бөлүп ал да, бийлей бер» принцибин жүргүзүү. Кант бардык саясый иш-аракеттердин ачык, жарыя жүргүзүлүшүн адепсиз саясатка каршы башкы каражат деп эсептейт. Ал «бир адамдын башка адамдардын укугуна тийиштүү болгон жорук-жосуну, эгерде анын максималары ачыктык менен сыйышпай турган болсо ал адилетсиздик, ошону менен бирге «ачыктыкка муктаж болгон (өз максатына жетүү үчүн) бардык максималар мыйзамга да, саясатка да ылайык келет» деп эсептелген [Чыгарм. 3-т. 303, 308-6.]. Кант «адамдын укугу, бул укуктуу коргоо үчүн үстөмдүк кылуучу бийлик кандай гана курмандыктарга барбасын, ыйык деп эсептелинуүгө тийиш» [Чыгарм. 6-т. 302-6.].

Карнап

Рудольф Карнап (1891—1970) — логикалык позитивизмдин башкы өкүлдөрүнүн бири. Ал Германияда, Роннсдорфто туулган. Фрейбург жана Вена университеттеринде физиканы, математиканы жана философияны окуган. Өзүнүн философиясында Готтлиб Фрегенин таасирин башынан өткөргөн. Биринчи дүйнөлүк согушта армияда кызмат өтөйт. Анын мейкиндик түшүнүктөрүн салыштырмалуу анализдөө жөнүндөгү докторлук диссертациясы физикада, математикада жана философияда пайдаланылат жана ал түшүнүктөрдү логикалык карап чыгуудагы маанисин баса көрсөтүүгө багытталган.

Карнап Вена ийриминде башкы фигура болгон. 1929-жылы «Дүйнөнүн логикалык конструкциясы» деген эмгегин жарыялайт. Ошол эле жылы Отто Нейрат жана Ганс Хан менен бирге Вена ийриминин манифесттин түзөт, ал «Вена ийрими: Дүйнө жөнүндөгү илимий түшүнүк» деп аталып, анда Вена ийриминин максаттары менен усулдары жарыя кылынат. Ганс Рейхенбах менен бирге илим философиясына арналган «Эркеннтнис» журналын түзөт. 1931-жылдан тартып ал Прагадагы герман университетинде табият

философиясынын кафедра башчылыгына дайындалат. Бул жерде Карнап өзүнүн «Тилдин логикалык синтаксиси» деген эмгегин жарыялайт. 1935-жылы нацисттик тартиптерге чыдай албай Америкага кетет да, ар түрдүү университеттерде сабак берет.

Логикалык позитивизмди көп учурда логикалык эмпиризм деп да аташат. Бул окуу Давид Юмдун жолун жолдогон окуу. Юм Кудайдын бар экендиги жана жандын өлбөстүгү жөнүндөгү метафизикалык маселелерди билем деп билермансынгандыкты четке каккан, анткени бул билермансынгандык негизденген идеялар алардын булактары болгон жөнөкөй сезимдик таасирлер аркылуу аныктала албайт. Ушундай эле жол менен Вена ийриминин мүчөлөрү эмпирикалык түрдө текшерүүгө мүмкүн болбогон ар кандай ой-пикирлерди маанисиздик катарында четке кагышкан. Алар далилдөөнүн критерийине негизденишип, метафизикалык ой жоруулар маанисиздик деп эсептешкен.

Вена ийриминин манифестинде мындай деп жазылган: «Эгерде кимдир бирөө: «Кудай бар», «Дүйнөнүн түпсебеби аң-сезимсиз нерсе болгон», «Энтелехия бар, ал тирүү жандардын жашоосунун негизи болуп саналат» деп айтса, анда биз: «Сиз айтып жаткан нерсе жаңылыш пикир» дебестен, «Сиз бул ой-пикирди эмнеге негизденип айтып жатасыз?» деп суроого тийишпиз. Ой-пикирдин эки тибинин ортосунда так ажырымдык бар сыяктанат. Бул типтердин бири ой-пикирди эмпирикалык илимде кандай түрдө айтылса ошондой түрдө өзүнө камтыйт, алардын мааниси логикалык анализ аркылуу, же тагыраак айтканда, эмпирикалык далилдер жөнүндөгү жөнөкөй ой-пикирге алып барып такоо аркылуу аныкталышы мүмкүн. Башка ой-пикирлер, жогоруда айтылган ой-пикирлерди кошо алганда, эгерде биз аларды метафизиктер колдонгон мааниде ала турган болсок, анда толук маанисиздик болуп чыгат».

Маанини аныктоо үчүн критерияны эрте формулировкалоо жөнөкөй айтылган ой-пикирлерди (предложений) адамдардын тажрыйбасы аркылуу текшерүү менен байланышкан кыйынчылыктарга алып келет, анткени тажрыйба ар башка адамдарда ар түрдүү болушу мүмкүн. Карнап бул кыйынчылыкты чечүүнү Шлике сунуш кылган ык менен эмес, өзү сунуш кылган ык менен ишке ашыргысы келет. Ал, кээ бир ой-пикирлерди (утверждение), эгерде алар байкоо аркылуу аныкталган ой-пикирге карата белгилүү бир катыш абалында турса, анда текшерүүгө болот деп эсептеген. Бул ой-пикирди текшерүүнүн логикалык мүмкүнчүлүгүн көрсөтөт. Байкоодон алынган ой-пикирди «протоколдук ой-пикир» (предложения) деп атайт. Протоколдук ой-пикир (сүйлөм) далилдер менен байланыштуу болсо да жана белгилүү бир тажрыйбаны же көрүнүштү сүрөттөсө да, алар муну, Карнаптын айтканы боюнча, тилдин (речи) материалдык ыгы түрүндө гана иштейт, б.а. биз фактылар, көрүнүштөр, объектилер менен байланышта болуп турган ык түрүндө иштейт, бул ык биздин лингвистикалык формалар менен гана ишибиз боло турган тилдин (речтин) формалдуу ыгынан айырмаланат.

Ошентип, кандайдыр бир ой-пикирди толук текшерүү — айтылган ой-пикирдин жана байкоонун текшерилүүчү бир катар сүйлөмдөрүнүн (предложений) ортосунда логикалык эквивалент бар экендигинде турат. Бул талап сынды пайда кылат, анткени ар кандай универсалдык ой-пикир, мисалы, мыйзамдар жөнүндөгү ой-пикир текшерилүү критериясынын жардамы аркылуу маанисиз болуп чыгат, анткени, окуялардын чексиз санына тиешелүү болгон кандайдыр бир сүйлөм (предложение) байкоонун сүйлөмдөрүнүн чектелген санына логикалык түрдө эквиваленттүү боло албайт. Ушундан улам Карнап бул критериядан баш тартып, далилденүүчүлүк (подтверждаемости) түшүнүгүнө кайрылат. 1936—37-жылдарда «Текшерилмелүүлүк (проверяемость) жана маани» деген макаласында ал мындай деп жазат: «Эгерде текшерилмелүүлүк дегенди акыйкаттын ачык жана биротоло аныкталышы деп түшүнө турган болсок, анда бир дагы синтетикалык сүйлөм (предложение) текшериле турган сүйлөм болуп саналбайт... Биз сүйлөмдү улам жана улам ырастай гана алабыз.

Ошондуктан биз текшерүү проблемасы жөнүндө эмес далилденүүчүлүк проблемасы жөнүндө гана айта алабыз».

Карнап текшерилүүчү жана ырасталуучу сүйлөмдөрдү ажыратып айырмалайт. Кээ бир сүйлөмдөрдү эгерде биз аны текшерүүнүн эксперименталдык усулун билсек, анда текшерүүгө болот, кээ бир сүйлөмдөрдү, эгерде биз алардын тууралыгын кандай шарттарда ырастоого болорун билсек, анда алар ырастала турган сүйлөмдөр. Ошентип, сүйлөм (предложение) текшерүүсүз эле ырасталышы мүмкүн, анткени биз аны кайсы процедура ырастай аларын, бирок ал аны ишке ашырууга жөндөмдүү эмес экенин биле алабыз.

Карнаптык ырастоо (подтверждение) түшүнүгү анын ыктымалдык теориясы (теория вероятностей) боюнча эмгегинин алгачкы нокоту болгон. Ал «ыктымалдык» термининин эки башка маанисин сүрөттөп көрсөтөт. Биринчиси ырасталуунун даражасына таандык жана гипотезанын жана аны ырастоочу байкоонун сүйлөмдөрүнүн ортосундагы логикалык мамилелер менен иши болот. Экинчи мааниси салыштырмалуу ылдамдыкты эсептөөдөн келип чыгуучу статистикалык ыктымалдуулук менен иши болот.

1950-жылы Карнап «Ыктымалдуулуктун логикалык негизи» деген эң башкы эмгегин жарыялайт, мында ал индуктивдик жана дедуктивдик процедуралардын ортосундагы формалдуу окшоштуктун мүмкүндүгүн изилдейт. Ошол эле убакта ал модалдык логикадагы өз изилдөөлөрүн өнүктүрөт. Семантика — тилдеги маанилерди изилдөө — азыр логиканын бардык тармагы үчүн маанилүү болуп баратканын ырастоо — Карнаптын бул эмгегинин маанилүү корутундусу болду.

Карсавин

Лев Платонович Карсавин (1882—1952) — орус философу. Балет артистинин үй-бүлөсүндө туулган, бүткүл дүйнөгө белгилүү балерина Тамара Карсавина анын карындашы болгон. Петербург университетин бүтүргөн. 1922-жылы Совет өкмөтү тарабынан интеллигенциянын башка өкүлдөрү менен бирге Россиядан куулуп жиберилет. 1946-жылга чейин Вильнюста профессор болуп иштейт.

Карсавиндин негизги эмгектери төмөнкүлөр: «Орто кылымдардын маданияты» (1914), «Тарыхка кириш сөз» (1920), «Чыгыш, Батыш жана орус идеясы» (1922), «Тарых философиясы» (1923), «Негиз жөнүндө» (1925), «Инсан (личность) жөнүндө» ж.б.

Өзүнүн философиясын Карсавин абсолют концепциясынын негизинде түзөт, муну ал жалпыбирбүтүндүк (всеединство) деп түшүнөт жана бул жагынан ал Вл.Соловьевдун жолун жолдойт. Карсавин мындай деп жазат: «абсолюттук — ар кандай ойдон жогору турат, биздин салыштырмалуулук (относительности) жөнүндөгү, салыштырмалуулукка зарыл түрдө карама-каршы турат деп болжолдогон салыштырмалуулук жөнүндөгү түшүнүгүбүздөн жогору турат» [Тарых философиясы. 351-6.].

Карсавин жалпыбирбүтүндүктүн төрт маанисин айрымалап көрсөтөт: «1) теңирлик абсолюттук өркүндөгөн жалпыбирбүтүндүк; 2) өркүндөгөн же теңирлешкен (абсолютташкан) макулуктук (тварное) жалпыбирбүтүндүк, Кудайдан мунун айырмасы: бул жалпыбирбүтүндүк бар болуп турган жерде Кудай жок, ал өзү Кудайга айланган «жок нерсе» («ничто»); 3) ишке ашып бүткөн же жетилген макулуктук жалпыбирбүтүндүк, бул идеал катарында өзүн өркүндөтүүгө же абсолюттук чекке жана ал аркылуу Кудай менен куюлушуп кошулууга — Кудай болууга умтулат жана ошол кошулуу аркылуу Кудайга сиңип, жок болуп кетет; 4) калыптанып ишке аша элек макулуктук жалпыбирбүтүндүк, б.а. салыштырмалуу көптүкбирбүтүндүк (многоединство), өзүнүн калыптанып ишке ашуусу аркылуу өркүндөп жаткан жалпыбирбүтүндүк же жалпыбирбүтүндүктүн чектелүү турган учуру» [358-6.].

Өзүнүн диний метафизикасында Карсавин дүйнөнүн жаратылгандыгы жөнүндөгү маселени карап, өзүнүн позициясы теизмден жана пантеизмден айырмаланат деп

эсептейт. Анын пикири боюнча Кудай дүйнөнү жоктон бар кылып жараткан, бирок бул жаратылган бирнеме (нечто) ошол жок нерсенин (ничто) өзүнөн айырмаланат дегендикке жатпайт.

Карсавин дүйнөнүн жаратылгандыгы жөнүндөгү өз системасын «Түп-негиздер жөнүндө» деген китебинде өнүктүрөт. Ал мындай деп жазат: дүйнөнү жаратуу — бул теофания, б.а. Кудайдын бирнемеге (в нечто), баарынан мурда, адамга айланып көрүнүшү. Адам — бул макулук, ал Кудай тарабынан «жоктон» жаратылган. «Кудайдын Мени жоктон бар кылып жаратканы ошону менен эле бирге эркин түрдө өзүмдү өзүм жаратканым болуп саналат» [37-6.].

Ошентип, Карсавиндин оюна ылайык, бардык жаратылган нерселер — бул Кудайдын ачылып көрүнүшү, мындан кийин Кудай өзү жараткандардан бөлүнөт да жердеги бардык жашап бар болуп турган нерселерге мазмун киргизет. «Биздеги ачуулануу, көз артуу, жек көрүү сыяктуу сапаттар теңирлик нерселер; ырахаттануу гана эмес, азап чегүү да теңирлик. Антпесе, Кудай жалпыбирбүтүндүк боло албас эле да, анда башка бир жамандыктын Кудайы бар болор эле, бул сандырак, ыплас божомолдоочулук болуп саналат» [Ошонун өзүндө. 21-6.]. Ошентип, Карсавиндин системасынын негизинде жалпыбирбүтүндүк принциби жатат, ал жалпыбирбүтүндүк Кудай, ал эми макулук болсо «жок нерсе» (ничто)».

Муну менен бирге Карсавин теңирлик реалдуулуктан жана жаратылган бытиенин чөйрөсүнөн үч бирбүтүндүктү ачып көрсөтөт, бул үч бирбүтүндүк акыйкат, сүйүү, жалпы жыргалчылык түрүндө көрүнөт.

Жалпыбирбүтүндүк Карсавин үчүн — аныкталбастык катарындагы, аныкталуучулук катарындагы жана ушул кайчылыктарды кошуу катарындагы карама-каршылыктардын биримдиги болуп саналат.

Карсавин ошондой эле инсан проблемасын да карап чыгат. Карсавин үчүн инсан баарынан мурда «көп кырдуу жана орду толгус, өзүнчө бир жападан жалгыз, белгилүү бир конкреттүү-руханий, денелик-руханий маңыз» [Инсан жөнүндө. 2-6.] катарында көрүнөт. Инсан «бүт бойдон руханийликтен, бүт бойдон денеден турат, ал эми көптүк болсо дене жаратылышында көрүнөт». Карсавиндин ою боюнча инсан принциби аныкталбайт, ал усия катарында белгилүү бир түпкү бирбүтүндүк Кудай-атага, өзүнчө бөлүнүүчү Кудай-уулга жана өзүнөн өзү кошулуучу бирбүтүндүк — Ыйык Рухка карата алганда кандайдыр бир маңыз (сущность) катарында көрүнүп ачылат.

Теодицей проблемасын чечүүдө Карсавин жамандыкты теофанинин толук эмес көрүнүшү катарында карайт. Ошондуктан өркүндөөгө алып баруучу жол кайдагы бир жок жамандыкка каршы күрөшүүдө эмес, биздин Кудайга болгон сүйүүбүздүн тереңдигинде жана Кудай менен биргелигибизде жатат» [Инсан жөнүндө. 68-6.]. «Чабалдыкты жеңип чыгууда эч кандай жамандык жок» [69-6.]. «Жакшылыкты гана таанып-билгиле, анткени жамандык дегенибиз жок нерсе» [75-6.]. «Мүмкүн сизге чабалды күч колдонуу менен коргоп калуу, кылмышкерди өлтүрүү аркылуу бирөөнүн өмүрүн өлүмдөн сактап калуу үлүшү тиер» [70-6.]. «Бирөөнү өлтүрүү адилеттүүлүк болгон учурлар бар, адилеттүү согуш да болот» [72-6.].

Карсавин өзүнүн тело жөнүндөгү теориясын өнүктүрөт. Тело дегенибиз — бул көптүк, ал «Мен» аныктыгы (определенностью) менен шартталган. Бул аныктык «менин теломду башка бирөөлөрдүн телосу менен, ал телолордун тышкы салыштырмалуу ээлеп турган абалы же алар менен болгон карым катнаш аркылуу эмес, алардын өз ара бири-бирине куюлушуп, бири-бирине сызылып өтүшү аркылуу карым катышта болууга алып келет. Менин телом менин теломо карата алганда тышта турган телону камтып турат, ал эми менден тышкы тело мени камтып турат. Мен тааныган, эсте сактаган же а түгүл кыялдагы бардык нерселер менен телом, бирок ал ошол эле убакта менин гана телом эмес, ал мен үчүн тышкы да тело болуп саналат» [128- 6.].

«Тарых философиясы» деген эмгегинде Карсавин тарых бытиеси жөнүндөгү өз идеясын өнүктүрөт. Ал «тарых ойломунун эң бийик максаты бүткүл космосту, бүткүл жаратылган бирбүтүндүктү бирдиктүү өнүгүп жаткан субъект катарында аңдап-түшүнүү» [77-6.] деп эсептейт. Мындай учурда тарых адамзаттын бүткүл мейкиндикке жана бүткүл мезгилге тиешелүү болгон бирдиктүү субъект катарында» [75-6.] өнүгүшү түрүндө чыгат.

Анын пикири боюнча тарыхый бытие субъектилерден турат, бул субъектилер бири-бирине куюлушуп өтүп турат, ошону менен эле бирге алар эркин өнүгө алышат, анткени ар кандай субъектиде түйүлдүк түрүндө бардык мазмун камтылып турат. Тарыхый өнүгүү себептүүлүк концепциясына баш ийбейт, анткени себептүүлүк — бул сырткы таасирдин көрүнүшү болуп саналат, ал эми өнүгүү болсо бүтүндү сырттан бир нерсе менен толуктоо аркылуу эмес, ошол «бүтүндүн» ичкерисинде болуп жаткан сапаттык диалектикалык өзгөрүү аркылуу жүрөт. Мисалы эки элдин өз өнүгүшүнүн жүрүшүндө бири-бирине тийгизген таасири алар ошол эки элди өзүнө камтып турган эң жогорку субъекттин аспектилерин түзгөндүгүнөн улам болуп турат.

Карсавин жаратылыштын социалдык турмушка тийгизген таасирин өзгөчө баса белгилейт. Бул таасир тышкы таасир эмес дейт ал. Жаратылыштын таасири ал жаратылыш жашап турган бардык материалдык элементтердей эле аң-сезимде чагылышып тургандыктан жана ал социалдык-психикалык элементке айлангандыктан жана ал интеллекттин бир бөлүгүн түзгөндүктөн улам тийип турат. [95-100-6.].

Карсавин үчүн адамзаттын тарыхы «жер үстүндөгү христиан чиркөөсүнүн эмпирикалык калыптанышы жана анын өлүп жок болушунун» [214-6.] тарыхы болуп саналат. Ушундан келип Карсавин тарых илими диний мүнөзгө ээ болуш керек жана ал православиялык тарых болуу керек деген корутунду чыгарат. Чиркөө Христостун денеси болуп саналат, ал эми мамлекет болсо күнөөгө баткан дүйнөнүн зарыл уюму катарында чыгат. Чиркөөнүн акыйкаттарына жана идеалына умтулган мамлекет христиан мамлекети болуп саналат. Чиркөө жана мамлекет, Карсавиндин пикири боюнча, биригүүгө тийиш, бирок мамлекет менен чиркөөнүн ишмердигинин чектерин аныктоо керек. Чиркөөнүн милдети мамлекетти колдоо, жамандыкты айыптоо жана жакшылыкты колдоо, ал эми мамлекеттин милдети чиркөөнү анын өзүнүн тарбиялык, миссионердик жана башка иштеринде көз каранды эместигин камсыз кылуу. Бирок чиркөө мамлекетти еретиктерди куугунтуктоого пайдаланбоого тийиш.

Көпчүлүк орус философторундай эле Карсавин «Чыгыш, Батыш Жана орус идеясы» деген эмгегинде орус рухунун мүнөздүү белгилерин карап чыгат. Ал, орус элинин олуттуу өзгөчөлүгү анын динчилдигинде, ошол эле убакта ал рух күжүрмөн атеизмди да өзүндө камтып турат. Орус ойломун ошондой эле эмпиризмге жана рационализмге каршы күрөш да жана жалпы эле метафизикалык проблемаларга кызыгуу мүнөздөп турат. Чиркөө менен мамлекеттин камыр-жумур болуп сиңишип турушу — орус идеалы дал ушул. Орус православиясы пассивдүү жана ишкер эмес. Орустар абсолютту кыялдын туманы аркылуу байкап-баамдашат,— деп жазат Карсавин. Орустар кайсы бир абсолютка жетүү үчүн аракеттенишет. Эгерде орус абсолюттук идеалдан күмөн санап калган болсо, анда ал бардыгына, а түгүл оройлуктарга да кайдыгер карап калышат, ал «мыйзамга кыңк этпей баш ийүүчүлүктөн өтө ашынган козголоңго чейин барууга жөндөмдүү» [79-6.].

Киреевский

Иван Васильевич Киреевский (1806—1856) — орус философу, славянофильчиликтин өкүлү. Москвада, помещик-дворяниндин үй-бүлөсүндө туулган, Петербургда холерадан каза болгон.

Өзүнүн чыгармаларында, орус маданиятынын өзгөчөлүгүн, атап айтканда, анын бир бүтүндүгүн жана жөндөмдүүлүгүн баса белгилөө менен, Киреевский батыш билим

жаатын сынга алып, ал жактагы рухтун, илимдин, мамлекеттин, таптардын жана үй-бүлө байланыштарынын эки анжылык абалды башынан өткөрүп жатканына токтолот. Россияда болсо тышкы жана ички руханий дүйнөнүн бүтүндүккө умтулуу, бардык күнүмдүк нерселердин түбөлүктүүлүккө жана адамзаттык нерсенин теңирликке карата мамилеси жөнүндө дайыма унутпай эсте тутуу сыяктуу эски Россиянын жашоо-турмуш белгилери сакталып калды. «Батыш адамы, — деп жазат Киреевский, — өзүнүн адеп-ахлактык маанайына дайыма дээрлик ыраазы: дээрлик ар бир европалык адам сыймыктануу менен колун жүрөгүнө басып, өзүнө жана башкаларга менин кадыр-көңүлүм тынч, Кудайдын алдында да жана адамдардын алдында да... таптакыр акмын деп айтууга дайым даяр. Орус адамы болсо, мунун тескерисинче, өзүнүн кемчиликтерин ачык сезип турат, ал адеп-ахлактын шатысы менен канчалык жогору көтөрүлсө өзүнөн ошончолук көптү талап кылат жана өзүнө өзү толук ыраазы болбойт» [Чыгарм. толук жыйн. 2-т. 216-6.].

Ошол эле убакта Киреевский батыш европалык цивилизацияны этибарга албай койгон эмес. Ал мындай деп жазат: «европалык билимдүүлүккө болгон сүйүү, биздеги билимдүүлүккө болгон сүйүү экөө бирдей, экөө тең бүткүл өнүгүүнүн акыркы нокотунда жандуу, толук, бүткүл адамзаттык жана чыныгы христиандык агартуучулукка болгон бирдиктүү умтулууга, бир сүйүүгө келип кошулат» [Ошонун өзүндө. 162-6.].

Киреевский жамааттан социалдык түзүлүштүн идеалын көргөн жана ар кандай түзүлүш-тартипке орус көз карашынын айырмалуу тиби «жеке өз алдынчалыктын жалпы тартиптин бир бүтүндүгү менен айкалышканында турат» деп эсептеген [Ошонун өзүндө. 76-6.].

Киреевский, философиянын багыты биринчи башталышында «Ыйык үчилтик жөнүндөгү түшүнүккө багыныңкы» деп жазат [74-6.]. Муну менен Киреевский христиандык көз караштын өнүгүү жолун көрсөтүп берген. Ал бирдиктүүлүк жана жалпылык жөнүндөгү идеяны айтып, коомдун бир бүтүндүгү адамдын жеке керт башынын эркиндиги менен анын индивидуалдык өзгөчөлүктөрүнүн айкалышынан турарын көрсөткөн. Бул болсо жеке инсандардын жалпы адамзат баалуулуктарына өз ыктыяры менен баш ийген шартта гана мүмкүн.

Киреевский бир бүтүн диний жана христиан философиясына негиз салган, ал кийин бир туугандар Трубецкийлер, С.Булгаков, Бердяев, Вл.Соловьёв, Эрн жана башкалар тарабынан өнүктүрүлгөн.

Коген

Герман Коген (1842—1918) — немец философу, неокантианчылыктын марбургтук мектебинин өкүлү. Ал төмөнкү чыгармаларды жазган: «Канттын тажрыйба теориясы» (1871), «Канттын этиканы негиздеши» (1877), «Иммануил Кант» (1904), «Таза тааным логикасы» (1902), «Таза эрк этикасы» (1904) ж.б.

Коген баарынан мурда философияга эмнелер кирет деген маселени коёт да, философиянын негизги бөлүгү логика деп эсептейт, ал нукура аң-сезимдин логикасы жана ал философиянын системасын негиздөөгө багытталган. Ошондуктан философия өзүнүн илимий усулуна — логикага ээ, өзүнүн мазмуну боюнча ал илимдин философиясы.

Коген таанымдын предмети бизге бизди курчап турган дүйнөнүн нерселери катарында берилген эмес деп эсептейт, ал бизге түшүнүк түрүндө гана берилген. Тааным процесси дайыма кеңири жайылып отурат, ал даяр бирнеме эмес, недир бир буюм да эмес, ал таанымдын милдети катарында чыгат. Таанымдын предмети — бул предмет жөнүндөгү түшүнүк.

Коген үчүн тааным процесси чексиз процесс болуп саналат, ал эми таанымдын чексиз процессинин идеалы катарында математикалык тааным чыгат. Бул математикалык таанымдын борбордук түшүнүгү — чексиз аздык (бесконечно малого) жөнүндөгү

түшүнүк. Бул Когенге өзүнүн реалдуулукту түшүнүүсүн негиздөө үчүн кызмат кылат. Предмет сан аркылуу гана өзүнүн реалдуу жашоосуна ээ болот, сан дегенибиз үстүнө предмет тургузула турган пайдубал жана ал чексиз аздык (бесконечно малого) түрүндө гана өз маанисин ала алат.

Мындан Когендин өзүнчө бир пифагоризми ачылып көрүнөт, бирок бул байыркылардагыдай онтологиялык мүнөзгө эмес, методологиялык мүнөзгө көбүрөөк ээ. Сан Коген үчүн сандардын өзүнчө турган катарынын мүчөсү, ал белгилүү бир мыйзамченемдүүлүктүн көрүнүшү болуп саналат. Мына ошентип, сан дегенибиз — бул нерсе (вещь) эмес, мамиле катарында көрүнө турган функция. Ал эми илимдердин: механика, теориялык физика, химиянын бардык түшүнүктөрү мамилелер болуп саналат. Когендин функционализми аны анын өзү үчүн биздин билимдерибиздин салыштырмалуулугун билдире турган белгилүү бир релятивизмге алып келет. Тааным прогресси — акыйкатты издөө, аны биз биле албайбыз: акыйкат дегенибиз ошол акыйкатты издөөнүн эле дал өзү, андан башка эч нерсе эмес.

Когендин пикиринче, этика экинчи философиялык илим катарында чыгат. «Нукура эрк этикасы» укук жана мамлекет түшүнүктөрүнүн призмасы аркылуу каралат, Коген мамлекетке биринчи даражадагы маани берген. Мамлекет ал үчүн — маданияттын этикалык түшүнүгү, тарыхый өнүгүүнүн максаты. «Адамдын табийгый абалы» — чачкындуулук, ал эми этикалык адам биримдикке умтулат, бул биримдикке мамлекетте гана жетишүүгө болот. Адептүү адам жана мамлекет — бир эле тенденциянын көрүнүшү.

Мына ушундан келип, Коген социализм идеясына өтөт, бирок муну ал этикалык социализм катарында түшүнөт, бул эч качан ишке ашпай турган социализм жөнүндөгү түшүнүк. Ошентип, Коген социализм жөнүндөгү түшүнүктү коом идеясы катарында көтөрүп чыгат, бул коомго карай кыймыл тынымсыз жүрүп турат жана бул кыймыл чексиз, анткени биз жетүүгө умтулган коом тынымсыз түрдө андан ары бизге жеткирбей жылып кете берет. Коген үчүн социалдык өнүгүүнүн максаты — нерсе эмес, өнүгүү усулу. Түбөлүктүүлүк — тыныгууну билбестен чексиз алга умтула берүүчү нукура эрк үчүн мүнөздүү белги. Түбөлүктүүлүк, түбөлүктүү милдет — коомдун социализмге карай тынымсыз умтулуусу жана кыймылы.

Кондильяк

Этьенн Бонно де Кондильяк (1715—1780) — француз Агартуусунун эң ири өкүлдөрүнүн бири. Греноблде туулуп, Парижде семинарияны бүтөт да, аббат деген наам алат, бирок дин кызматынан баш тартып, философия жагында иштөөнү тандап алат. Руссо жана Дидро менен тааныш болгон, алар Кондильякка дүйнө көз караш жагынан зор таасир көрсөтүшкөн. Ошондой эле Вольтер, Д'Аламбер, Гельвеций, Гольбах, Тюрго жана башка философ-агартуучулар менен да тааныш болгон.

Кондильяктын негизги чыгармалары төмөнкүлөр: «Адамзат билимдеринин пайда болушу жөнүндө тажрыйба» (1746), «Системалар жөнүндө трактат» (1748), «Туюм жөнүндө трактат» (1754), «Принц Пармскийди окутуу боюнча сабактардын курсу» (1775), «Логика» (1780).

Кондильяктын философиясынын негизги маселелери — гносеологиялык маселелер. Ал Локктун сенсуализмине таянат, бирок аны андан ары өнүктүрөт. Бүткүл адамзат билимдеринин сезимден келип пайда болушу жөнүндөгү сенсуалдык принцип Локк тарабынан аягына чейин толук чечилген эмес деп эсептейт. Кондильяктын пикири боюнча, Локк рефлексияны туюм менен бирдей эле билимдердин өз алдынча булагы катарында карайт, бул болсо туура эмес. Кондильяктыкы боюнча, рефлексия да туюмдай эле тажрыйба аркылуу кабылданат. Кабылдоонун, назар салуунун, ой жүгүртүүнүн бардык көрүнүштөрү, эрк актылары туюмга келип такалат. Анын статуя жөнүндөгү келтирген мисалы кеңири белгилүү. Алсак, ал мындай деп жазат: көз алдыңа статуяны элестет, ал статуя туюмдун бардык ар түрдүү жөндөмдүүлүктөрүнө — жыт сезүү, угуу,

даам татуу, көрүү, дене сезими сыяктуу жөндөмдүүлүккө акырындык менен ээ боло берет. Ушуну менен эле бирге ал баардык интеллектуалдык функцияларга да ээ боло берет, эң эле ар түрдүү мүнөздөгү таасирлерди кабылдоо жөндөмдүүлүгүнө да ээ болот. Ошентип, Кондильяк өзүнүн алдына койгон негизги милдет — биздин бардык билимдерибиз жана бардык жөндөмдүүлүктөрүбүз сезимден, тагыраак айтканда, туюмдан кандайча пайда болорун көрсөтүү болгон. Өзүнүн гносеологиясын ал «туюм теориясы» деп атаган.

Кондильяк тааным жөндөмдүүлүгүнүн генезисиндеги рационалдык концепцияга каршы чыгат жана бул жөндөмдүүлүктүн тубасалыгын таанууга карай болгон ар кандай умтулууну четке кагат. Ал бардыгын туюмдан алып чыгарууга болот деп эсептеген жана муну ал өзүнүн сиңирген эмгеги катарында көргөн. Таанымдын пайда болуу процессин ал төмөнкүчө сүрөттөп жазат: «Биз адегенде кабыл алуудан баштайбыз, андан соң аны боолгоп-баамдайбыз (осознаем). Андан кийин биз кээ бир кабылдоолорду күчтүрөөк баамдай баштайбыз, мындай баамдоо ынтаага (вниманием) айланат. Мына ушундан улам, идеялар байланышып, куралган убактан тартып биз мурда кабыл алган кабылдоолорду баамдап-түшүнөбүз да, өзүбүз ошол кабылдоолорду кабыл алган адам экенибизди баамдайбыз, бул болсо эскерүүнү түзөт. Ал эми жан бирде өзүнүн эстегилерин жандандырып, бирде кайра сактап турганда, жан алардын белгилерин (знаки) гана эскерет (вспоминает) — ал белгилер элестетүү, жөн-жай байкоо, эстөө (воображение, созерцание, память); эгерде жан өзүнүн ынтаа коюусун өзү башкарып турса, анда бул ой жүгүртүү болот. Дал ой жүгүртүү баарын айырмалайт, салыштырат, айкалыштырат, жиликтейт жана талдайт, анткени бул ынтааны (көңүлдү) башкаруунун ар түрдүү ыктарынын дал өзү. Табигый ырааттуулуктун жолу менен жүрө мындан келип ой жүгүртүү (суждение), ой-пикир (рассуждение) түзүү, түшүнүк жана булардын баарынын жыйынтыгы болгон — акыл-эс жаралат» [Чыгарм. 1-т. 118-6.].

Кондильяк, биздин идеяларыбыздын кандайча пайда болгонун иликтеп билүүбүз керек, алардын калыптанышынын жүрүшүн баамдап алышыбыз керек, ал эми татаал идеяларды жөнөкөй идеяларга ажыратып бөлүшүбүз керек деп эсептейт. Анализ өзүнө синтездин элементтерин: идеяларды айкалыштырууну жана аларды салыштырууну да камтыйт.

Кондильяк номиналисттик көз карашты жактаган, ал жалпы түшүнүктөр дегенибиз жок нерсе, алар биздин акыл-эсибизде аталыштар түрүндө гана жашап турат, булар да белгилер катарында гана жашайт деп эсептеген. Ал тил табигый түрдө келип пайда болгон деген пикирди туткан жана анын келип чыгышы алгачкы жамааттык адамдардын өтө зарыл керектөөлөрү менен байланыштуу, үндөрдүн жана жаңдоо-ишаралардын негизинде акырындык менен сөз пайда болгон. Даана айтылган сөздөр белги катарында чыккан, бул белгилер түшүнүктөрдү жаратуу үчүн пайдаланылган. Ар кандай тил, деп эсептейт Кондильяк,— анализ болуп саналат жана ар кандай анализ тилдин түрү болуп саналат.

«Эсептеп чыгаруунун тили» (анын көзү өткөндөн кийин жарыкка чыккан) деген эмгегинде Кондильяк сан нукура анализдин формасы болуп саналат деп ойлойт. « $2=1+1$ » деген жөнөкөй сүйлөм ойломдун бүткүл сырын камтып турат жана ал көнүгүүлөрдүн үзгүлтүксүз катарын билдирет деген негизги жобого таянат.

Кондильяк философиянын андан ары өнүгүшүнө олуттуу таасир тийгизген. Ал француз материалисттерине да маанилүү таасир көрсөтүп, ассоциативдик психологиянын негиздөөчүлөрүнүн бири болгон.

Конт

Опост Конт (1798—1857) — позитивизмдин негиздөөчүсү, бул философиялык агым биздин бардык билимдерибиз тажрыйба аркылуу текшерүү процедурасынан өтүүгө тийиш деп эсептеген.

Конт Монпельеде (Францияда), чиновниктин үй-бүлөсүндө туулган. Политехникалык мектепте окуйт. Бир нече жыл Сен-Симондун катчысы болуп иштеп, кийин андан кол үзүп кетет. Конттун негизги чыгармалары төмөнкүлөр: «Позитивдүү философиянын курсу» (алты томдук, 1830—42), «Позитивдүү саясаттын курсу» (1851 — 1854), «Субъективдүү синтез» (1856).

Өзүнүн чыгармаларында Конт табият илимдерине жана коомго таандык болгон кеңири маселелерди карап чыгат. Алар социологиялык илимдин жана позитивдик философиянын андан аркы өнүгүшү үчүн негиз кылып алынган.

Конт философияны турмуш менен бириктирүүгө жана фактылар менен кубулуштарды конкреттүү анализдөөгө чакырган. Изилдөөчүнүн милдетин — ал биз туюмдар аркылуу алгандарды сүрөттөп жазып, ыраатка салуудан көргөн. Ошону менен бирге ал кубулуштардын себебин иликтеп табуудан баш тартып, муну ал эч кандай натыйжа бербей турган метафизика деп эсептеген. «Биз алгачкы жана ошондой эле акыркы деп аталуучу себептерди издөөнү сөзсүз жол берилбес жана маанисиз иш деп эсептейбиз». Абсолюттук билимдерге жетишүү мүмкүн эмес деп ойлогон ал.

Өзүнүн чыгармаларында Конт илимдерди классификациялоого көп орун берет. Ал, илимдерди бөлүү принциби «классификациялана турган предметтердин өзүн иликтеп-үйрөнүүдөн келип чыгууга тийиш жана алардын ортосундагы табийгый байланыштар жана чыныгы тектештик менен аныкталат». Мына ошентип, ал илимди адам акыл-эсинин ар түрдүү жөндөмдүүлүктөрү боюнча классификациялоо принцибин четке каккан, бул принцип ошол кезде жана андан мурда табият илиминде таралган болучу. Бардык илимдерди ички терең байланыштар бириктирип турат деп эсептейт. Табият илимдери менен теологиянын байланышын четке каккан. Анын пикиринче, бардык илимдер ар түрдүү даражадагы жалпылыкка жана жөнөкөйлүккө ээ жана аларды төмөндөгүдөй кемүүчү даражада жайгаштырууга болот: механика менен математика, органикалык эмес телолор жөнүндөгү илимдер, органикалык телолор (буга социология да кирет) жөнүндөгү илимдер.

Ал коом — бул өнүгүшү ойломдун формалары менен аныктала турган организм деген көз карашты туткан. Коом өзүнүн өнүгүшүндө, Конттун ою боюнча, үч баскычты басып өтөт: 1) теологиялык баскыч, бул баскычта адамдар бардык көрүнүштөрдү динге таянуу менен, табийгаттан тышкаркы күчтөр аркылуу түшүндүрүшөт; 2) метафизикалык баскыч, бул баскычта ал көрүнүштөр ар түрдүү маңыз-маанилердин жана себептердин таасири менен түшүндүрүлөт; 3) позитивдик баскыч, мында бардык көрүнүштөр позитивизмдин позициясынан илимий түрдө түшүндүрүлөт.

Конт адамзат коомунун өнүгүшүнүн ушул үч баскычынын мазмунун толук ачып көрсөтөт. Биринчи баскычты ал кыял үстөмдүк кылган баскыч катарында мүнөздөйт, мында билимдердин чөйрөсү чектелүү келет. Адамдар кубулуш-көрүнүштөрдүн болуп турушун кудайлардын жана духтардын бар экендиги менен түшүндүрүшөт. Мында авторитет жана монархия үстөмдүк кылып турат. Метафизикалык баскыч маңыздын көрүнүшү болуп саналган ар түрдүү күчтөрдүн аракеттери менен мүнөздөлөт, бул баскычта авторитеттердин үстөмдүгү бошойт, адамда эгоизм (өзүмчүлдүк) күч алып, коом менен байланыш начарлайт. Сезимдин ролу кемитилип, дээр-зээндин ролу өсөт. Бул баскычта монархиянын ордуна элдин бийлигин орнотууга умтулуу пайда болот. Экинчи баскыч — үчүнчүгө өткөөл баскыч — эң жогорку баскыч. Бул баскычта коом математика, астрономия, физика, химия, биология, социология (социалдык физика) берген оң мүнөздөгү билимдердин негизинде кайрадан курула баштайт. Позитивдүү илим жаратылыш менен коомдун мыйзамдарын жана ыраат-тартиптерин ачуу жагында иш алып барат. Ал эми метафизикалык проблемалар, б.а. бытие жана анын маңызы жөнүндөгү маселелер чечилбей турган маселелер деп жарыяланат. Илим жана философия жаратылыш менен коомдун мыйзамченемдерин таанып-билүүгө тийиш. Позитивдик баскычта теория менен практиканын ортосундагы мурдагы баскычта орун

алган ажырымдык жоюлат. Коомдун прогресстин жолу менен өнүгүшүнүн чечүүчү күчү — бул илим- билимдердин прогресси.

Конт жаңы динди — «адамзат дини» деп аталган динди жарыялайт жана бул диндин катехизисин жазат. Бирок бул аракет чоң ийгиликке ээ болгон эмес.

Позитивизм идеялары XIX кылымдын табият таануучуларынын арасында кеңири белгилүү болгон. Конттун окуусун Ж. Ст. Милль, Г. Спенсер улантышкан.

Конфуций

Конфуций (Х.Т.ч. 551—479) — Байыркы Кытайдын эң көрүнүктүү философу, кытай философиясында бүтүндөй бир багытка — конфуцийчиликке негиз салган. Конфуций тектүү, бирок кедейленип калган үй бүлөдө туулган. Конфуцийди эң эле ар түрдүү эмгектердин («Өзгөрүштөрдүн китеби», «Ырлар китеби» ж.б.) автору деп эсептешет, бирок анын көз караштарынын бир кыйла тагыраак булагы: «Субхаттар жана ой жүгүртүүлөр» («Лунь юй») деген эмгеги болуп саналат, мында Конфуцийдин жана анын шакирттеринин санат сөздөрү жазылган. Конфуцийдин бүткүл философиялык системасынын борборунда этика жана тарбия проблемалары турат. Конфуций үчүн — гумандуулук (жэнь) башкы түшүнүк. Жэнь — адамдардын социалдык жана этикалык өз ара мамилелерин аныктай турган мыйзам. Бул мыйзамды Конфуций төмөнкүчө аныктамалайт: «Өзүңө эмнени каалабасаң, аны башкаларга жасаба» [«Лунь юй». 12.2]. Бул максима кийинчерээк философиянын жана Библиянын тарыхында ар түрдүү ыкта чагылдырылган жана «адеп-ахлактын алтын эрежеси» деп аталган.

Конфуцийдин философиясында «ли» түшүнүгү чоң роль ойнойт, бул түшүнүк коомдук жашоо-турмуш нормалары дегенди билдирет жана жэнь этикалык мыйзамынын практикалык ишке ашырылышын көрсөтөт. «Ли» түшүнүгү коомдун бүткүл социалдык турмушун өзүнө камтыйт, бирок бул түшүнүктүн таасир-аракети (действия) адамдардын социалдык абалына байланыштуу ар түрдүү келет. Мындан башка да Конфуцийдин системасында башка этикалык категориялар да тийиштүү орундарды ээлейт: «и» — парыз, адилеттүүлүк сезими; «синь» — берилгендик, ак ниеттүүлүк ж.б. Конфуцийдин этикалык концепциясынын бардык категориялары нормативдүү инсанды мүнөздөө үчүн кызмат кылат, бул инсан эң жогорку моралдык сапаттарга ээ жана эң бийик социалдык абалды ээлейт. Мындай инсанды ал «асылзаада адам» деп атаган.

Бул асылзаада адамга, Конфуцийдин пикири боюнча, өзүнүн жеке керт башынын мүдөөсүнө жетеленген жана төмөнкү социалдык абалды ээлеген «кичинекей адам» карама каршы турат. Ошол эле убакта Конфуций «жаратылышы боюнча бардык адамдар бирдей, бирок алар көнүмүш адат-жоруктары боюнча айырмаланышат. Мына ошондуктан өзүн өзү өркүндөтүү үчүн адам өз кемчиликтерин жеңип чыгып, изги жүрүш-турушка кайтып келиши керек» («Ли»),

Конфуцийдин айткандарында мамлекеттик бийлик проблемасы чоң орунду ээлейт. Анын пикири боюнча башкаруучулар элдин ишенимине ээ болууга жана аны өзүлөрүнүн жеке жүрүш-турушу менен тарбиялоого тийиш, анткени мамлекетти башкаруу ишке ашырылып жаткан формалар адамдардын жана жалпы эле коомдун адеп-ахлахына таасир берет. Конфуцийдин саясый программасы коомдун бардык мүчөлөрүнүн тийиштүү милдеттерин аныктоо менен чектелет. Ар бир адам коомдогу өзүнүн ордун билиши керек: «Падыша — падыша, букара — букара, ата — ата, уул — уул болууга тийиш».

Конфуций бардык чачыранды аймактарды бирдиктүү бир мамлекетке бириктирүүнү жактаган.

Конфуцийчиликтин идеялары Кытайдын тарыхында андан ары өнүктүрүлүп, кийин ал мамлекеттик дин катарында таанылган.

Ксенофан

Колофондон чыккан Ксенофан (Х.Т.ч. 565—478-ж.ченде) — байыркы грек философу. Өмүрүн саякаттап жүрүп өткөргөн акын болгон. Байыркы Грециянын жана Түштүк Италиянын шаарларын кыдырып, көп саякаттаган, өмүрүнүн акырында Түштүк Италия менен Сицилиянын территориясында пайда болгон гректердин италиялык колониясы — Улуу Грециянын шаары Элейге келип жашайт. Ушул шаарда Ионийден эмигранттар келгенден кийин элей мектеби пайда болот.

Ксенофан өзүнүн толук калыптанып бүткөн системасын түзгөн эмес, анын поэзия түрүндө берилген көз караштарында көптөгөн карама-каршылыктар бар. Анын негизги чыгармасы — «Силлалар» («Сатиралар»). Бул китебинде ал өз заманынын «бардык акындары менен философторуна каршы» полемикалык түрдө сатиралык тургудан каршы чыгат.

Ксенофан ошол кезде үстөмдүк кылып турган көп кудайга ишенүүгө каршы чыгып, бир гана Кудай бар, ал — Аалам деп эсептеген. Мунусу менен ал пантеизм позициясында турган. Ксенофан адамдар кудайларды өздөрүнө окшоштуруп ойлоп табышат жана алардын дене-бойлоруна да өздөрүнүкүндөй түр беришет деген.

Ксенофандын философиялык көз карашын анын төмөнкүдөй айтканы мүнөздөйт: «Бардык нерсе топурактан пайда болот жана бардыгы кайтадан топуракка айланат». Адамдын пайда болушу жөнүндө да ушундай мааниде айтат: «Анткени биз бардыгыбыз топурактан жана суудан жаралганбыз». Байыркы грек философторунун ичинен Ксенофан биринчи болуп таанымдын мүмкүнчүлүктөрү жана чектери жөнүндөгү маселени коёт. Кудай гана анык таанымга ээ, ал эми адамдардын билимдери мүмкүн болуучу натыйжалар менен гана чектелет да, адамдардын «пикирлерин» гана түзөт.

Ксенофанды көп учурда скептицизмге жол салып кеткен адам катарында эсептешет. Анын пикирлер менен билимдерди карама-каршы коюу концепциясы байыркы грек гносеологиясынын өнүгүшү үчүн чоң мааниге ээ болгон.

Ксенофандын этикалык көз караштары утилитардык мүнөздө болгон. Ал египеттиктерге Осирис өлбөс кудай, ошондуктан аны жоктоп ыйлабагыла деп сунуш кылат. Тиран менен өтө сейрек же бал тил менен сүйлөшүүгө кеңеш берет. Ал ошондой эле спорттук мелдештер менен ашкере көп алектенбөө керек, анткени анын пайдасы жок деп эсептейт. Кара күчкө артыкчылык бербөө керек, «анткени биздин акыл-эсибиз адамдар менен жылкылардын күчүнөн алда канча жакшы». Ксенофандын утилитаризми космология маселелерине да тарайт. Ал «күн пайдалуу, ал эми айдын кереги жок» деп айткан.

Ксенофан тарабынан коюлган бирдиктүү бытие проблемасы элей мектебинин башка өкүлдөрү — Парменид, Зенон, Мелисс тарабынан бир кыйла олуттуу түрдө каралган.

Кьеркегор

Сёрен Кьеркегор (1813—1855) — дат философу, экзистенциализмге жол салып кеткен философ катарында эсептелет. Кьеркегордун көз карашынын калыптанышына философтун өзүнүн жеке турмушу чоң таасир берген. Анын үйүндө атасы тарабынан орнотулган катуу диний атмосфера үстөмдүк кылып турган, атасы бала чагында Кудайга жакпаган иш кылгандыгы үчүн өзүн күнөөлүү деп эсептеп, кийин бул күнөөсүн актоо үчүн үйүндөгүлөрдөн катуу диний тартипте талап кылчу экен. Үйлөнүү тоюнун алдында диний көз караштардан улам колуктусунан кол үзүп кетет да, адабий иштер менен алек болуп түнт турмуш өткөрөт. Өмүрүнүн акырында теологиялык чөйрөлөр менен активдүү талаш-тартыштарды жүргүзөт. Анын эмгектери ар башка автордук ысымдар менен басылып чыгат.

Кьеркегордун философиялык көз караштары анын Гегелге каршы айтылган ой-пикирлери катарында пайда болгон. Ал Гегелди индивидди абсолюттук духтун көрүнүшү болгон тарыхый процесстин субъектиси катарында кароого аракет

жасагандыгын, субъективизмин сынга алып, катуу каршы чыгат. Гегелдин бул позициясы Кьеркегор тарабынан инсандын өз алдынчалыгын жана эркиндигин жокко чыгарууга, өзүнүн жасаган жорук-жосуну үчүн андан жоопкерчиликти алып салууга умтулгандык катарында аныктаган. Ал Гегелдин инсан түшүнүгүнө өзүнүн түшүнүгүн карама-каршы коюуга умтулат, анын түшүнүгү боюнча, инсан абсолюттук эркиндикке ээ. Кьеркегор инсанды ар кандай көз карандылыктан — жаратылыш көрүнүштөрүнө, коомдук таасирлерге жана адамды бөлөк бир адамдар менен байланыштырып турган башка мамилелерге көз каранды болуудан бошотот. Бардык тышкаркы жашап турган нерселерден бошонгондо гана адам өзүн инсан катарында аныктай турган индивидуалдуулукка ээ боло алат. Бул мааниде алганда инсан өзү үчүн жана өзү жасаган иштер үчүн жоопкерчиликти өзүнө алууга жөндөмдүү болот.

Кьеркегор үчүн ал өзү карап жаткан: эркиндик, инсан, тандоо сыяктуу түшүнүктөрдүн формалдуу түрдөгү аныкталышы гана маанилүү. Эркиндик дегенибиз, анын пикири боюнча, «муну же тигини» (Кьеркегордун бир эмгеги дал ушундайча «Бул же тигил» деп аталат) тандап алуу эркиндиги болуп саналат. Мында Кьеркегор «эркиндик» жана «тандоо» түшүнүктөрүндө камтылып турган мазмунду карабайт, ал тандоонун өзүн гана, же өзү айткандай «тандоо актысынын чындыгын гана» талдап карайт. Кандайдыр бир мазмундан ажыратылган бул акт Кьеркегор үчүн метафизикалык мааниге ээ болгон: тандап алып, «жан жеке өзү жалгыз калат да, дүйнөдөгү бардык нерселерден обочолонуп отуруп алып ачык асмандын түпкүрүндөгү Түбөлүк Күчтү байкап-баамдайт».

Бул жерде Кьеркегордун окуусу диний мүнөзгө ээ болот, анткени «Түбөлүктүү Күчтү» байкап-баамдоо — Кудайга кошулуу, индивидуалдык эркиндик Кудай менен камыр-жумур болуп жуурулушуп кетет. Кьеркегордун Кудайы инсандын индивидуалдык тандоосун кепилдейт, б.а. жеке инсандын этикалык жорук-жосундарынын жалпы маанисине кепил болот.

Гегелдик сандык диалектикага карама-каршы Кьеркегор өзүнүн, субъективдүү, сапаттык диалектикасын сунуш кылат. Бул диалектика, Кьеркегордун пикири боюнча, эсептеп чыгарууга болбой турган сапаттык өбөлгөлөрдү эсепке алууга тийиш, анткени алар интимдик-инсандык ой-санаалар болуп саналат. Буларга барынан мурда коркунуч таандык. «Коркунуч» түшүнүгү — бул эркиндикке карама-каршы коюлган бытие, бытиенин, бар болуп жашап туруунун алгачкы мүнөздөмөсү. Коркунуч инсандын маңызын, анын өлүмгө бетме бет турган эркиндигин билдирет. Коркунуч — бул өтө интимдүү ой-санаа, инсандын жалган эмес чыныгы жашап тургандыгы болуп саналат. Чыныгы жашоону (истинное существование) инсан башка бирөөгө айта албайт, ал эми чыныгы эмес жашоону башка бирөөлөргө айтып, бөлүшө алат. Мына ошентип, Кьеркегордун сапаттык диалектикасы инсандын иррационалдык мазмунун аныктап, аны рационалдуу мазмунга карама-каршы коёт. Инсандын негизи анын ой жүгүртүүгө болбой турган иррационалдуу мазмуну катарында көрүнөт.

Кьеркегор үчүн сапаттык диалектика — инсанды Кудай менен байланыштыра турган каражат, анткени инсан Кудайга болгон мамиле аркылуу өзүн сактап турат. Адам Кудайга алып баруучу жолдо жашоонун үч баскычын басып өтөт: эстетикалык баскычта адам минуталарга гана созулган ой-санаалар менен жашайт; этикалык баскычта ал келечек жөнүндөгү камкордук, ой-санаалар менен жашайт, ал эми диний баскычта адам түбөлүктүүлүктү сезүү менен жашайт. «Адам түздөн түз эмненин жардамы менен адам болуп турган болсо, ошону эстетикалык башталыш деп атаса болот; ал эми этикалык деп адамды адам кыла турган нерселерди айтабыз». Эстетикалык баскычта адам эмне кыларын билбей үмүтү үзүлгөндө жана канаттанбагандыкка тушукканда өзүнүн жашап бар болуп турушунун түпкү акыйкатын таанып-билүүдөн жана ал акыйкатка ээ болуудан баш тартат да, муну менен ал эмоционалдык ырахаттануунун толук жана күчтүү таасирин башынан өткөрөт. Бирок бул баскычта чыныгы үмүт үзүүчүлүк али жок.

Бул үмүт үзүүчүлүк адамды диний баскычка алып келет, бул баскычта адам өзүнүн керт башынын диний маанисин баамдап түшүнөт.

Кьеркегор тирүү кезинде жана өлгөндөн кийин да бир нече ондогон жылдар белгисиз бойдон калган. XX кылымда, 20-жылдардан тартып ага экзистенциализм, ошондой эле протестанттык диалектикалык теология кайрыла баштайт.

Лавров

Петр Лаврович Лавров (1823—1900) — көрүнүктүү орус философу, революциячыл народниктердин теоретиги. Псковдук помещиктин үй-бүлөсүндө туулган. 1842-жылы Петербург артиллериялык окуу жайын бүтүргөн. Негизги эмгектери төмөнкүлөр: «Гегелизм» (1858), «Гегелдин практикалык философиясы» (1859), «Антропология дегенибиз эмне?» (1860), «Практикалык философиянын (Инсан) маселелеринин очерктери» (1861), «Философиянын азыркы мааниси жөнүндө үч субхат» (1861). Өзүнүн философиясын Лавров «антропологиялык көз караш» катарында аныктайт.

Лавров үчүн анын философиясынын антропологиялык инсанды анын материалдык жана руханий башталыштарынын биримдиги катарында тааныгандыгында турат. Лавровду орус позитивисти катарында карашат. Чынында да ал Конттун, Спенсердин жана башкалардын позитивизминен көп нерселерди кабыл алган, ошол эле убакта ал позитивизмди өз бетинче талдап-түшүндүрүүгө умтулуп, анын турмуштун практикалык маселелерин чечүүдөн качканын сынга алат.

Лавров өзүнүн философиялык системасын түзүүгө аракеттенген, анын системасы үч бөлүктөн турат, алар: билимдеги философия (жаратылыш философиясы), чыгармачылыктагы философия (рух философиясы), турмуштагы философия (тарых философиясы). Билимдеги философия эмпирикалык чындыкка негизденет, ал айрым конкреттүү фактыларды өз өзүнчө топтоштурат, жаратылыштагы байланыштарды жана кайталануучулукту ачат. Чыгармачылыктагы философия чыгармачыл фантазия жана дүйнө түшүнүктөрүн образ түрүндө ишке ашыруу жаатында иш алып барат. Үчүнчү баскычты турмуштагы философия түзөт, бул практикага, ишке ашырыла турган жогорку адеп-ахлак идеалдарын иштеп чыгат. «Билимдеги философия,— деп жазат Лавров, — бардык маалыматтарды ырааттуу системага салуу, бардык нерселерди бир бүтүндүк катарында түшүнүү жана түшүнүктөгү биримдик болуп саналат. Чыгармачылыктагы философия дүйнө жана жашоо-турмуш түшүнүктөрүн чыгармачылык иш-аракеттерге алып кирүү, бардык нерселердин бирдиктүүлүгү жөнүндөгү түшүнүктү образга, сымбаттуу формага, ой менен форманын биримдигине айландыруу болуп саналат. Турмуштагы философия күндөлүк иш-аракеттердин маанисин аңдап-түшүнүү, бардык нерселердин бирдиктүүлүгү жөнүндөгү түшүнүктү биздин иш-аракеттерибизге киргизүү, бардык нерселердин бирдиктүүлүгү жөнүндөгү аңдалып-баамдалган түшүнүктү практикалык идеалга, ой менен иш-аракеттин биримдигине айландыруу болуп саналат» [Философия жана социология. 1-т. 571-6].

Өзүнүн ушул концепциясы аркылуу Лавров таанымдын, чыгармачылыктын жана иш-аракеттин синтези болгон жаңы философияны түзүүгө умтулган. Мындай болгондо бул жаңы философия теория менен практикалык турмуштун ортосундагы байланыштыруучу звено катарында чыгар эле.

«Тарыхый каттарында» Лавров тарых, професс, цивилизация, мамлекет, улут жана башка эң маанилүү түшүнүктөр жөнүндө өз көз караштарын баяндайт. Ал коом менен жаратылыштын ортосундагы принципиалдуу айырмачылыкты баса көрсөтөт. Лавров үчүн жаратылышта кайталануучу мүнөзгө ээ болгон кубулуштардын мыйзамченемдүүлүгү үстөмдүк кылат. Тарыхта, коомдо болсо өнүгүү жана прогресс бар, буларга тарыхчы гана баа бере алат, тарыхчы гана коомдогу өнүгүүнүн багытын аныктай алат. Лавров мындай деп жазат: «Аң-сезимдүү түрдөбү же аңдалбастанбы, адам адамзаттын бүткүл тарыхына өзү жетишкен адеп-ахлактык жол-жоболорду

кошумчалайт... Бардык адамдар тарых жөнүндө, адеп-ахлактык идеалдарына карата болгон өз көз караштары боюнча субъективдүү түрдө баа беришет, мындан башкача баа да бере алышпайт» [Танд.чыгарм. 1-т. 190-6.].

Бир гана «тарыхчынын адеп-ахлактык идеалы тарыхка анын жалпы жана жеке учурларына перспектива берүүгө жөндөмдүү болгон бирден бир шам чырак» [Ошонун өзүндө. 391-6.].

Ошондуктан, Лавровдун пикирине ылайык, тарыхтагы прогресс коомдун турмушунда аң-сезимдүү, рационалдык фактордун өсүп өнүгүшүнө байланыштуу, бул болсо өз кезегинде, «инсандын дене бой, акыл-эс жана адеп-ахлактык жагынан өнүгүшүнө, акыйкат менен адилеттүүлүктүн коомдук формада ишке ашырылышына байланыштуу болот» [Ошонун өзүндө. 199-6.]. «Ой гана коомдук маданиятка адамдык нарк-насил бере ала турган бирден бир ишмер» [244-6.]. Бирок ой «инсанда гана» [245-6.] реалдуу болгондуктан, сынчыл ой жүгүртө билген инсандар тарыхтын башкы кыймылдаткыч күчү катарында чыгышат.

Сүргүндөн Петербургка качып келип, андан соң чет өлкөгө кеткенден кийин Лавров «Вперед» журналын жана гезитин басып чыгара баштайт, анын беттеринде ал коомдук өнүгүүгө карата өз көз караштарын баяндайт. Ал орус революциячыл народниктик кыймылдын өзгөчө тибин калыптандырат, мунун негизги өзгөчөлүгү революцияны өтө кылдаттык менен даярдоо керек деген позицияны туткандыгында болгон. Ал народниктик кыймылдагы анархисттик да (Бакунин), ошондой эле заговорчулук да (Ткачев) багыттарга бирдей каршы чыккан. Ал революцияны шаштырбоо керек жана аны жасалма жол менен ишке ашырууга болбойт деп эсептеген. Революцияны жасалма жол менен ишке ашыруу, анын пикири боюнча, ар кандай коомдук силкинүүлөр дал эң кедей көпчүлүккө чоң оорчулук түшөрүн жана дал ушулар олуттуу курмандыктарга дуушар болорун билгендердин көз алдында «акталбай турган кырсык» [3-т. 34-6.].

Ал революцияга заговорчулук мамиле жасоого каршы чыгып, «бир кыйла өнүккөн азчылыктын чакан тобу тарабынан иштелип чыккан идеялар элге таңууланышы мүмкүн, социалист-революционерлер ийгиликтүү толкуп чыгып, борбордук өкмөттү кулатып, анын ордуна отура алат жана мыйзамдарды чыгаруу жолу менен жаңы түзүлүштү түзүп, даяр эмес карапайым калкка жакшылык алып келе алышат» деген пикирди эскирди деп эсептеген. «Жаңы бийлик кандай жол менен келбесин, биз эски бийликтин жаңы бийлик тарабынан күч менен алмашылышын каалабайбыз. Орус коомунун келечектеги түзүлүшү... көпчүлүктүн өзүлөрү тарабынан аңдалып жана түшүнүлгөн керектөөлөрүн ишке ашырууга тийиш» [Ошонун өзүндө. 31-6.].

Лавров адамдардын революциячыл иш-аракеттеринин негизинде этикалык принциптер жатууга тийиш деген жобого таянат. Ал мындай деп жазат: «Максатка жетүү үчүн бардык каражаттар жакшы деп эсептеген адамдар өзүлөрүнүн эрежесин максаттын өзүн бүлүндүрө турган каражаттан башкасы жакшы деген өтө жөнөкөй жалпыга белгилүү жобо менен чектөөнү эч качан унутпоого тийиш» [Ошонун өзүндө. 26-6.].

Ламетри

Жюльен Офре де Ламетри (1709—1751) — француз материализминин философиясы катарында белгилүү болгон багытты түзгөн Француз философторунун биринчиси.

Франциянын түндүгүндө Сен-Малоодо, көпөстүн үй-бүлөсүндө туулган. 16 жашка чыга элегинде эле өзү өтө терең ишенген динден көңүлү кайтып, дин кызматчысынын карьерасынан баш тартат. Ал өзүн врачтык кесипке арноону чечет. Париж университетинин медицина факультетин бүтүрүп, врач катарында ийгиликтүү иштеп, медицина жагында бир нече эмгектерди жазат, Парижде королдук гвардиянын врачы болуп дайындалат. «Жан жөнүндө трактат» (1745) деген чыгармасын жарыялайт жана ушуга байланыштуу куугунтукка алынгандан кийин адегенде Голландияга, андан кийин

Германияга кетүүгө аргасыз болот. Германияда Фридрих Инин сарайында врач болуп дайындалат. 42 жашында ич оорудан, мүмкүн, ууланып өлөт.

Тааным процессин Ламетри төмөнкүчө түшүнгөн: нерселерди сезим аркылуу кабылдоодон биз тажрыйбалык-эксперименталдык изилдөөгө, андан кийин фактыларды жалпылоого өтөбүз, ал фактылар эмпирикалык текшерүүдөн өтөт. Тажрыйбага Ламетри чоң маани берген, бирок ал тажрыйба философиялык жактан жалпыланууга тийиш. Адам «мээ экраны» болуп саналат, ал экранда тышкы предметтер чагылып көрүнөт, бирок предметтердин күзгүдөй чагылып көрүнүшү көздүн чечекейинде гана болуп өтөт, ал эми чындыкты таанып-билүү адамдын акыл-эси аркылуу жетишилет.

Жаныбарларда эч кандай туюм-сезим болбойт деген декарттык жобого каршы чыгып, бардык жандуу нерселер бирдей туюп — сезүү жөндөмдүүлүгүнө ээ деп эсептейт жана бул адамга гана эмес, бардык жаныбарлар үчүн да мүнөздүү. Бул көз карашты ал «Адам-машине» (1747) деген китебинде өнүктүрөт. Чыгарманын аталышы адам проблемасына механикалык мамиле жасоону көрсөтүп турган менен, өзүнүн маңызы боюнча Ламетринин көз карашы адамды механикалык түрдө түшүнүүдөн алыс болгон. Адам, Ламетринин пикирине ылайык, механикалык түзүлүштөрдөн олуттуу айырмаланат, анткени адам сезүүгө, ой жүгүртүүгө, жакшылыкты жамандыктан айрып билүүгө жөндөмдүү болгон өзгөчө түрдөгү машине. «Адамдын бой-денеси — бул өзүн өзү буроочу машине, үзгүлтүксүз кыймылдын нак өзү». Адам — бул саат механизми, ал механизм механикалык ык менен буралып иштетилбестен, тамак-аштын, азык ширелеринин канга кошулушу аркылуу жүрө турган механизм. Бул азык ширесин Ламетри «хилас» деп атаган.

Ламетри адамдын денесин саатка салыштырса да, ал адамдын организми бузулуп калганда да, б.а. ооруп калганда да иштөөсүн уланта берет деп эсептейт. Ошентип, «адам-машине» Ламетри үчүн — «адам-жаныбар», ал бирдиктүү материалдык тирүү жан, органикалык дүйнөгө таандык тирүү жан болуп саналат.

Ламетри философтордун ичинен биринчи болуп адамдын жаныбардан жаралышы мүмкүн экендиги жөнүндөгү ойду айткан. Ал ошондой эле, адамдын пайда болушунун себебин биологиялык факторлор менен гана түшүндүрбөө керек, адамдын калыптанышы үчүн тил жана сөз керек деп эсептейт.

Ламетри үчүн адамды тарбиялоо да маанилүү болгон: «Тарбия болбосо эң мыкты уюшулган акыл да өзүнүн бүткүл баалуулугун жоготот». Коомдук турмуш-адамды калыптандыруунун зарыл шарты.

Ламетри адам жаратылышынан эле арамза, куу, коркунучтуу жана эки жүздүү жаныбар, адамдар кара мүртөз болуп туулушат деп болжойт. Жакшы сапаттарды Ламетри адам коомдо жашоо процессинде ала турган тарбиянын натыйжасы деп эсептейт. Ал эми тарбиянын мүмкүнчүлүктөрү өтө чоң, анткени адамдар флюгерге (желекче) окшоп тарбиянын таасири менен бул же тигил тарапка бурула берет. Ошону менен бирге Ламетри адамдардын кээ бир терс мүнөздөрүнүн тубаса экендигин да танган эмес.

Ошол эле убакта Ламетри «Анти-Сенека» деген эмгегинде аны адепсиз гедонист катарында көрсөткөн көптөгөн жоболорду да айткан. Өзүбүздүн туюмдарыбызга баш ийүүгө аракеттенип, аларды жанга жагымдуу кылууга умтулушубуз керек дейт ал. Биз үчүн жагымдуу болгон туюмдар деп Ламетри баарынан мурда адамдын жыныс жандуулук сезимин түшүнгөн. Жан жөнүндө эмес, дене-бой жөнүндө көбүрөөк ойлоо керек, денеге көбүрөөк ыракат берүү керек деп эсептейт ал. Бактылуу болуу үчүн, деген Ламетри, акылдын, билимдин кереги жок. Жыныстык ыракаттануу сезимин башынан өткөрүп жаткан адамды «чочкодой бактылуу» адам деп эсептейт. Ламетри сүрөттөп жазган адам образы жана анын өзүнүн да ошондой үлгүдө жашоого умтулушу ал жөнүндө чыр-чатактуу ушак-айыңдарды пайда кылган.

Ошол кездеги коомдук өнүгүүнүн негизин жалган ишенимдер жана жаңылыш түшүнүктөр түзүп турат, ошондуктан философия акыйкатты жайылтууга тийиш деп эсептейт. Мыйзамдардын жашап турган системасы философиянын таасири астында өзгөрүүгө тийиш. Философия гана мыйзамдардын адилетсиздигин жана жаңылыштыгын ачып-көрсөтүп бере алат, философия гана «эмненин ак ниет, эмненин кара ниет экенине, ненин жакшы, ненин жаман экенине» туура баа бере ала турган белгилүү көз карашка ээ. Мына ошентип, философия дегенибиз — коомду прогрессивдүү негизде чыныгы кайра куруунун каражаты. Мамлекетти ийгиликтүү башкаруу үчүн мамлекеттик ишмерлер философ болууга тийиш деп эсептеп, билимдүүлүккө негизденген абсолютизмди жактаган.

Лао-цзы

Лао-цзы (Х.Т.Ч.У1—V к.к.) — байыркы кытай философу. Уламыштарга караганда Конфуцийдин учурунда жашаган, бирок ал жөнүндө эч кандай маалымат калган эмес. «Лао-цзы» (кийинчерээк ал «Дао дэ цзин» деп аталган) деген трактатты ага таандык кылышат, бул трактат кийинчерээк, мүмкүн, анын шакирттери жана жолун жолдоочулары тарабынан жазылса керек. Трактатта даосизм деп аталган доктрина баяндалат. Дао-цзыга ылайык, жаратылыш, адамдардын жашоо-турмушу жана коом табийгый мыйзамга — даого — бардык нерселердин мыйзамына баш ийет жана абаны, эфирди билдирүүчү «Ли» субстанциясы менен бирдикте дүйнөнүн негизин жаратат. Дүйнөдө түбөлүктүү жана өзгөрүлбөс эч нерсе жок, анткени бардыгы жолдо агылып турат, бардыгы кыймылда болуп өзгөрүлөт, бардыгы өнүгөт жана жаңырат. Инь жана ян принциптерине ылайык нерселер дайыма өздөрүнүн карама-каршылыгына тынымсыз өтүп турат. Инь жана ян — кытай философиясынын негизги категориялары, алар кытай философиялык оюнун бүткүл тарыхы бою өзүнүн таасирин сактап келген. Алар карама-каршы уюлдарды билдирет. Инь — бул терстик, түнттүк, аялжандуулук, пассивдүүлүк, начардык жана д.у.с. Ян — бул оң касиет, жаркын эркекжандуулук, активдүүлүк, күчтүүлүк жана д.у.с. Инь жана ян — булар өзүнчө бир күчтөр, алар бир бүтүндүктү түзөт, бирок ошол эле убакта өз ара аракетте жана карама-каршылыкта турат. Эки карама-каршы күчтөрдүн — инь менен яндын күрөшү айлана-чөйрөдөгү дүйнөнүн кыймылынын булагы катарында каралган. Инь менен яндын күрөшүндө дао көрүнөт. Эгерде даонун табийгый мыйзамы бузулса, бактысыздык башка түшөт, адамдар дао мыйзамын бузбашы керек, ошондуктан алар аракетке эмес, бейпилдикке умтулууга тийиш. Адамдын иш аракети, Лао-цзынын пикири боюнча, аны дүйнө менен карама-каршылыкка алып келет, ошондуктан ал «ар нерсенин өз жолу бар, ага кийлигишпөө керек» (недеяние) деген теорияны үгүттөйт (недеяние — означает не опережать хода вещей). Анын пикири боюнча, бардык нерсенин өз жолу бар. Күрөшүү керек эмес, алгачкы коомдогу жөнөкөй, табийгый турмушка кайрылып келүү керек. «Эгерде кимдир бирөө дүйнөнү ээлеп алып, көз жазгырмачылыкка барса, анын иши оңунан чыкпайт. Анткени дүйнө дегенибиз — бул ыйык идиш, аны менен көз жаздырым ойноого болбойт. Эгерде кимдир бирөө аны менен көз жаздырып амалдана десе, аны жок кылып алат. Эгерде кимдир бирөө аны ээлеп алгысы келсе, аны жоготуп жиберет».

Левкипп

Левкипп (Х.Т.ч. 500—440-ж.ченде) — байыркы фек философу, Элейден чыккан. Өмүр баяны жөнүндө маалыматтар сакталган эмес. Философиянын көптөгөн тарыхчылары Левкипптин тарыхый инсан катарында жашагандыгынан күмөн санашат жана жаш Демокриттин колдонуп жүргөн экинчи автордук лакап ысмы болсо керек деп эсептешет. Бирок башка кадыр-барктуу изилдөөчүлөр тарыхта ушундай философун жашап

өткөндүгүн ырасташат. Бизге анын эч кандай эмгеги жеткен жок. Ага төмөнкү эки эмгекти таандык кылышат: «Улуу диакосмос» жана «Акыл жөнүндө».

Левкипп атомдук философияны негиздөөчү деп эсептелет. Ал материянын бөлүнбөс бөлүкчөлөрү — атом түшүнүгүн киргизет, бул атомдор боштукта кыймылдашат. Бул жагынан ал Парменидден айырмаланат. Парменид нерселерди майда бөлүкчөлөргө бөлө турган боштукту, б.а. (небытие) жок нерсе дегенди тааныган эмес. Атомдор бири-биринен формалары жана көлөмү боюнча гана айырмаланышат. Алар бөлүнбөйт, өзгөрүлбөйт жана белгилүү бир сапатка да ээ эмес. Алар бири-бири менен кагылышып, жармашканда ар түрдүү заттар пайда болот. Боштукта кыймылдоо менен атомдор дүйнөлөрдүн себеби болгон куюндарды пайда кылат. Бул куюнда атомдор окшоштуктары боюнча бөлүнүшөт. Атомдордун айрым топтору кыймылдын таасири менен ысып, кеңейип, мунун натыйжасында асман телолору жаралат. Бардык жаратылыш процесстери зарылдыкка баш иет жана мыйзамченемдүү.

Левкипптин көз караштары негизинен Демокриттин көз караштары менен дал келет. Ошондуктан аларды көп учурда чогуу алып карашат жана «Левкипп менен Демокрит мындай деп эсептешет» деп айтышат.

Лейбниц

Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646—1716) — немец философу, анын турмушу жана ишмерлиги Германия үчүн оор мезгилде өткөн. Отуз жылдык согуш өлкөгө көптөгөн кыйратууларды, бүлүнүүнү алып келди, бул мезгилде Германия саясий жактан бытыранды болуп калат. Диний идеология үстөмдүгүн улантып, философиялык турмуш солгундап кеткен эле.

Лейбниц — бардык жагынан өнүккөн философ жана окумуштуу, математик, физик, юрист, тарыхчы, тилчи жана ойлоп чыгаруучу болгон. Ал Лейпциг жана Йен университеттеринен билим алат, анда юридика билимдерин жана философияны окуйт. 1676-жылдан тартып ганновердик герцогдордун карамагында китепканачы, тарых санжырачысы жана юстициянын жашыруун кеңешчиси болуп кызмат өтөйт. Кеңири жана көп тараптуу практикалык жана теориялык иштерди жүргүзөт. Лейбництин турмушунун мүнөздүү өзгөчөлүгү — теорияны практика менен айкалыштырууга умтулуу болгон. Ньютонго байланышпай, өз бетинче дифференциалдык жана интегралдык эсептөөлөрдү ачкан, чоң сандарды эсептеп чыгарууга жөндөмдүү болгон эсептөөчү машинени ойлоп чыгарат, ошондой эле экономикалык маселелер боюнча иш жүргүзүп, инженердик ишмерлик менен алектенет. Тарыхый жана саясий макалаларды жазат, айрыкча аны илимий эмгекти уюштуруу маселеси кызыктырган, ал Берлин Илимдер академиясынын долбоорун иштеп чыгат да, кийин анын президенти болуп калат.

Лейбництин философиялык-адабий мурасы өтө зор. Жогоруда айтылган макалалардан, трактаттардан, диалогдордон башка да анын өзүнөн кийин өзү жеке тааныш болгон же сырттан тааныган ар түрдүү окумуштууларга жана философторго жазган 15000 каты калган. Лейбництин негизги философиялык чыгармалары төмөнкүлөр: «Метафизика жөнүндө ой жүгүртүү» (1685), «Адам акыл-эси жөнүндө жаңы тажрыйба» (1705), «Теодицея» (1710), «Монадология» (1714).

Лейбництин философиясында ошол ченде европалык философияда иштелип чыккан дээрлик бүткүл философиялык идеялар чагылтылган. Анын философиялык системасы — байыркы мезгилден өз заманына чейинки философиянын — Платондун, Августиндин, Декарттын, Гоббстун, Спинозанын жана башкалардын философиясынын негизги концепцияларын кайрадан иштеп чыгуу боюнча көп жылдык эмгегинин натыйжасы. Лейбництин философиясында ага чейин жетишилген рационалдуу ой-пикирлер синтезделген, ал европалык рационализмди аягына жеткирген. Өткөндүн философиялык концепцияларына ал булардын бардыгы олуттуу баалуулуктар болуп

саналат, анткени «көпчүлүк мектептер өзүлөрүнүн ырастоолорунун олуттуу бөлүгүндө туура пикирлерди айтышкан, бирок танган нерселеринде жаңылышат» [Чыгарм. 1-т. 531-6.] деген тургудан мамиле жасаган.

Ошол эле убакта Лейбниц өзүнөн мурдагы философтордун концепцияларын абдан кунт коюп изилдеп үйрөнүп, алардын көбү менен макул болгон эмес. Ал декарттык дуализмге каршы чыккан, ошондой эле Декарттын тубаса идеялар жөнүндөгү тезисин, ошондой эле Спинозанын бирдиктүү субстанция жөнүндөгү жобосун кабыл алган эмес, жана мындай позиция чындыкты жансыз кылуу болуп саналат деп эсептеген. Локктун «Адам акыл-эси жөнүндө тажрыйба» деген чыгармасына жооп катарында жана андагы баяндалган жоболор менен макул болбой өзүнүн «Адам акыл-эси жөнүндө жаңы тажрыйба» деген эмгегин жазат.

Спинозанын бирдиктүү субстанция жөнүндөгү концепциясын сын көз менен карап чыгуунун натыйжасында Лейбництин монадология жөнүндөгү окуусу пайда болот. Лейбниц, эгерде бир гана субстанция жашап турса анда бардык нерселер пассивдүү гана болуп, активдүү болбос эле деп ойлойт. Ошондуктан ал, субстанциялар сансыз көп, анткени ар бир нерсе субстанция катарында чыгат деп ырастайт. Алар, б.а. нерселер же субстанциялар, күчтү алып жүрүүчүлөр (носители сила), жана бул күчтөр бытиенин «бирдиктери» («единицами»), же монадалар болуп саналат. Бирок монада дегенибиз — материалдык бирдиги эмес, рухий субстанция, ал — активдүүлүккө жөндөмдүү өз алдынчалыкка ээ болгон бирдик. Монада өзүнүн алгачкы сапатында иштиктүү келет, дүйнөдө эч жерде пассивдүү нерселер жок.

Монадалар мурдатан алдын ала түзүлүп коюлган өз ара гармонияда турушат. Лейбництин бул түшүнүгү дүйнөдө жашап турган өз ара байланышты жана ылайыкташуучулукту ачып көрсөтүүгө тийиш. Анткени монадалар — психикалык маңыздар, ошондуктан алар бири-бирине өз ара физикалык түрдө аракеттенише албайт, бирок биз дүйнөдө ылайыкташкан ыраат-тартипти байкайбыз. Демек, ар бир монаданын өнүгүшү башталышынан эле башка монадалардын өнүгүшү менен шайкештикте турат, жана бул шайкештик Кудай тарабынан алдын ала орнотулган. Бул болсо кубулуштардагы гармонияны жана маңыз менен кубулуштардын ортосундагы гармонияны аныктайт.

Монадалар жөнөкөй болот жана өзүнүн калыбынан өзгөрүлбөйт, алар бири-бирине көз каранды эмес жана туюк келет. Лейбництин айтканына караганда «аларда анын ичине бир немелер кирип же чыга турган терезелер жок». Ошол эле убакта ар бир монада өзгөчө бир дүйнөнү түзөт, анда бүткүл дүйнөлүк тартип, бардык башка монадалар жана бүткүл дүйнө чагылышып турат. Лейбництин сөзү менен айтканда «монада — бул Ааламдын жандуу күзгүсү».

Монадалар сапаттарга ээ, бул сапаттар бир монаданы экинчи монададан айырмалап турат; бири-бирине абсолюттуу түрдө окшош болгон монадалар жок. Лейбниц монадалардын өнүгүш даражасына жараша үч түргө бөлөт. «Перцепция», пассивдүү кабылдоо жөндөмдүүлүгү менен мүнөздөлүүчү монадалар өзүнүн өнүгүшүнүн төмөнкү баскычын түзөт, алар ачык эмес элестерди гана жаратууга жөндөмдүү. Монадалардын өнүгүшүнүн андан кийинки баскычы үчүн туюмдарга ээ болуу жана ачык элестерди жаратуу жөндөмдүүлүгү таандык. Аларды Лейбниц монадалар — жандар деп атайт (монады-души). Монадалардын өнүгүшүнүн үчүнчү баскычы апперцепция жөндөмдүүлүгүнө ээ, б.а. бул монадалар аң-сезимге ээ. Буларга ал өзү аң-сезимге ээ болгон адамдардын жанын таандык кылат. Ошентип, перцепцияга, кабылдоого бардык монадалар ээ, бирок иерархиянын эң жогорку баскычынын монадалары гана өздүк аң-сезимге жетишкен индивидуалдуу программага ээ.

Өнүгүүнүн биринчи баскычынын монадалары жансыз жаратылыштын телолорунан, экинчи баскычтыкы — биологиялык жаратылыштын телолорунан, үчүнчү баскычтыкы аң-сезими жана өздүк аң-сезими бар адамдан өз көрүнүшүн табат.

Монадалар перцепция, элестетүү жөндөмдүүлүгүнө ээ деп эсептеп, Лейбниц бүткүл жаратылыш жандуу деген пикирге келет. Монада ушинтип микроорганизмге окшош болуп чыгат.

Монадалар физикалык касиеттери жок руханий түзүлүш болгондуктан биз аларды жөнөкөй сезим менен биле албайбыз, биз аны акыл-эс менен гана биле алабыз.

Лейбництин философиясында Жаңы заман доорунда биринчи жолу өнүгүүнүн универсалдуулугу жөнүндөгү идея көтөрүлөт. Лейбництин пикирине ылайык, ар бир монада — кыймылдын жана өнүгүүнүн булагы, анткени алар активдүү күчкө ээ. Дүйнөнү бир бүтүн нерсе катарында түшүнүп, Лейбниц бүткүл дүйнөнүн динамикалык мүнөзүн баса көрсөтүүгө умтулат. Максатка ылайык аракеттенген монадалар улам көбүрөөк өркүндөгөн түзүлүштү карай такай өнүгө бере турган дүйнөнү түзөт. Дүйнөнүн ушундай тынымсыз өркүндөшү өзүнүн акыркы чегине таанып-билүүгө жөндөмдүү адам рухунда жетет.

Монадалар ар түрдүү себептердин таасири астында өнүгөт: телодо өзгөрүүлөрдү пайда кыла турган себептерди ал аракеттенип турган себептер деп атайт, ички себептерди ал «максаттуу» жана «финалдык» себептер деп айтат. Монадалардын өнүгүшү чексиз кичине чоңдуктарды — «кичи перцепцияларды» жеңип чыгып отуруу аркылуу тынымсыз ишке ашып турат. Ошондуктан монаданын ар бир белгилүү учуру келер чакты да, өткөн чакты да өзүндө камтып турат, б.а. өнүгүү — монаданын түпкү мазмунунун ырааттуулук менен кеңири жайылышында турат.

Тааным маселесинде Лейбниц негизинен рационалисттик позицияда турат, бирок эмпиризмдин да жана рационализмдин да кемчиликтерин жеңип чыгууга умтулат. Ал сенсуализмдин: мурда сезимде жок нерсе акыл-эсте да болбойт деген башкы тезисин кабыл алат да, бул жобону «акыл-эстин өзүнөн башка» деген пикирин кошумчалайт. Муну менен ал тубаса ойлом жөндөмдүүлүгүнүн бар экендигин тааныйт да, акыл-эсте тубаса идеялардын жашап турары жөнүндөгү декарттык жобону четке кагат. Лейбницте сезим тааным таанымдын төмөнкү баскычы, рационалдык таанымдын өзүнчө бир өбөлгөсү катарында чыгат, анткени сезим тааным акыйкатты таанып-билүүнүн зарылдыгын жана жалпылыкты түшүндүрүп бере албайт. Рационалдуу тааным гана дүйнөдө жашап бар болуп тургандардын зарылдыгын жана жалпылыгын сүрөттөп бере алат. Адам акылы, Лейбництин ою боюнча, скульптор жасай турган келечектеги фигуранын сөлөкөтү белгиленген чоң чулу мраморго окшойт. Билимдин пайда болуу процессин Лейбниц ушундай элестүү сүрөттөп көрсөтөт.

Лейбниц эки акыйкат: фактылардын акыйкаты жана зарылдык акыйкаты жөнүндөгү окууну негиздейт. Факт акыйкаты — бул сезимдик, эмпирикалык таанымдын натыйжасында келип пайда боло турган акыйкаттар. Булардын айрым жеке, конкреттүү нерселер менен гана иши болот, тажрыйбага негизденет жана логикалык корутундулардын жардамы менен далилденбейт, ошондуктан карама-каршы акыйкаттардын болушун жокко чыгарбайт. Мында бир кубулушту экинчи бир кубулуш менен байланыштырып турган себептик байланыштар гана аракет кылат. Бул типтеги акыйкаттар үчүн жетиштүү негиз мыйзамы (закон достаточного основания) аракет кылат, бул мыйзамдын жардамы менен биз бир фактынын экинчи фактыга салыштырмалуу жашап тургандыгы жөнүндө жыйынтык чыгарабыз. Ал эми метафизикалык (түбөлүктүү) акыйкаттар акыл-эстин жардамы менен ачылат, аларды таануу үчүн тажрыйба аркылуу ырастоо талап кылынбайт. Алардын акыйкаттыгы буларга карама-каршы келбей турган абалдын бар болуп жашап турушу менен эле ырасталат. Акыл-эс акыйкаттарына, Лейбництин пикирине ылайык, математика менен логиканын бардык негизги жоболору таандык.

Лейбниц логиканы өнүктүрүү үчүн көп иштерди иштейт, логиканы ал мүмкүн болуучу бардык дүйнөлөр жөнүндөгү илим катарында түшүнгөн. Ал ыктымал (вероятность) түшүнүгүнө чоң маани берген. «Комбинаторика искусствосу жөнүндө»

деген эмгегинде азыркы замандагы математикалык логиканын айрым бир жоболорун алдын ала айтып салган экен. Лейбнице, атап айтканда, азыркы логикада кабыл алынган бирдейлик (тождество) мыйзамынын аныктамасы таандык. Ал ошондой эле анализ жана синтез жөнүндөгү окууну да өнүктүргөн.

Лейбниц «зарылдык» түшүнүгүн иштеп чыгууга чоң салым кошкон. Зарылдыкты ал сөзсүз болууга тийиш болгон нерсе катарында түшүнөт. Эң биринчи зарылдык катарында метафизикалык, абсолюттук, ошондой эле логикалык жана геометриялык зарылдыктар чыгат. Зарылдык бирдейлик жана карама-каршылык мыйзамдарына негизденет, ошондуктан окуялардын бир гана жолу болуп өтүү мүмкүндүгүнө жол берет. Лейбниц зарылдыктын башка өзгөчөлүктөрүн да белгилейт.

Зарылдыкты Лейбниц кокустукка карама-каршы коёт, кокустукту ал субъективдүү көрүнүш катарында эмес, эркин чечимдерге жана универсумдун жүрүшүнө көз каранды болгон кубулуштардын объективдүү байланышы катарында түшүнөт. Б.а. ал аны салыштырмалуу кокустук катарында түшүнөт, кокустук дегенибиз объективдүү нерсе жана ал белгилүү бир зарыл процесстердин кесилишкен томунда пайда болот. Себептүүлүк зарыл да жана кокус процесстерге да мүнөздүү, бирок бул эки сферада детерминация ар башкача жүрөт.

Лейбнице коомго карата ырааттуу өнүктүрүлгөн көз караш жок. Идеялардын көпчүлүгү «Теодицея» («Кудайды актоо») деген трактатта баяндалат. Мында ал, атап айтканда өзүнүн кеңири белгилүү оптимизм теориясын өнүктүрөт. Биздин дүйнөбүздө көптөгөн жаманчылыктар, кемчиликтер бар болсо да жана ал жеткилең болбосо да, ал бардык мүмкүн болуучу дүйнөлөрдүн ичинен эң мыктысы жана жеткилеңи деп жазган. Бул жобо кийин «Дүйнөлөрдүн жакшысында баардыгы жакшы» деген лакап кепке айланган.

Локк

Жон Локк (1632—1704) — англиялык философ, адвокаттын үй-бүлөсүндө туулган. Медицинаны окуган, Реставрация мезгилинин көрүнүктүү коомдук ишмери — граф Шефтсбергдин үй врачы болгон. Граф менен чет өлкөдө эмиграцияга (1683-ж) кетет, 1688—89-жылдардагы революциядан кийин гана Англияга кайтып келет. Ал өмүрүн негизинен экинчи, даңктуу Англиялык революциянын доорунда жана андан кийинки мезгилде жашап өтөт. Локк философ, экономист, коомдук ишмер катарында жүрүп жаткан саясый жана идеологиялык күрөшкө активдүү катышат, өзүнүн чыгармаларында англиялык коомдун үстөмдүк кылып турган эки табынын ортосундагы компромисстин мыйзамдуулугун негиздөөгө умтулган.

Б.Рассел ЖЛоккту «бардык философтордун ичинен эң жолдуусу» [Батыш философиясынын тарыхы. М., 1959, 624-6.]. деп атаган, анын философиялык жана саясый көз караштары көптөгөн замандаштары тарабынан түшүнүлүп жана кубатталган. Локк жашаган мезгилде Англия королдун бийлигин чектөөгө, башкаруунун парламенттик формасын түзүүгө, авторитаризмди жоюуга жана динге ишенүү эркиндигин камсыз кылууга багытталган радикалдуу саясый реформаларды жүргүзүп жаткан. Локк — саясаттагы да жана философиядагы да ушул үмүт-максаттарды ишке ашырууга зор салымын кошкон. Анын негизги чыгармалары төмөнкүлөр: «Адамзат акыл-эси жөнүндө тажрыйба» (1690), «Мамлекеттик башкаруу жөнүндө эки трактат» (1690), «Ар кандай динге жол коюу (1685—1692), «Тарбия жөнүндө кээ бир ойлор» (1693).

Өзүнүн философиялык эмгектеринде Локк негизги көңүлдү тааным теориясына бурат. Бул ошол кездеги философиядагы жалпы кырдаалга байланыштуу болучу, философия ал кезде инсандын аң-сезими, адамдардын индивидуалдуу кызыкчылыктары жаатында көбүрөөк иш жүргүзүп жаткан. Локк өзүнүн философиясынын гносеологиялык маселелерге багытталгандыгын негиздей келип,

изилдөөлөрдү адамдардын таламдарына максималдуу түрдө жакындаштыруунун зарылдыгын көрсөтөт, анткени дейт ал, «өзүбүздүн тааным жаатындагы жөндөмдүүлүгүбүздү билип алуу бизди скептицизмден жана акыл-эстин аракетсиз тымып турушунан коргойт». «Адамзат акыл-эси жөнүндө тажрыйбада» Локк философун милдети шыпыргыч жерди шыпырып тазалагандай биздин билимдерибиздеги ыпыр-сыпырларды тазалоо экендигин сүрөттөп жазат.

Локктун эмпирика катарындагы билим концепциясы: мурда туюмда жок нерсе акыл-эсте да болбойт, бүткүл адамзат билимдери акырында келип сезим тажрыйбасынан келип пайда болот деген сенсуалисттик принциптерге негизденет. «Адамзат акыл-эси жөнүндө тажрыйба» ошол кезде континенталдык философияда тараган идеялардын тубасалыгы жөнүндөгү концепцияларды сынга алуу менен башталат. Мында ал баарынан мурда Декарттын жана кембриж платониктеринин көз караштарына токтолот. Локк, биздин бардык билимдерибиз — математикалык, логикалык, метафизикалык жана башка билимдерибиз тубаса эмес, тажрыйба аркылуу жараларын көрсөтөт. Кала берсе бирдейлик жана карама-каршылык жөнүндөгү логикалык мыйзамдар да балдарга жана жапайыларга белгилүү эмес, «Искусство менен илимдей эле идеялар менен түшүнүктөр да биз менен кошо төрөлбөйт,— деп жазат Локк,— Тубаса адеп-ахлак принциптери да болбойт. Адеп-ахлактын улуу принциби (алтын эреже) «аткарылганга караганда көбүрөөк макталат» [Танд. чыгарм. 1-т. 97-6.] деп эсептейт. Ал ошондой эле тажрыйба жолу менен пайда боло турган Кудай идеясынын тубасалыгын да танат.

Биздин билимдерибиздин тубасалыгы жөнүндөгү идеяны сынга алуу менен Локк бардык сенсуалисттердей эле, адамдын акыл-эси «*tabula rasa*» «эч кандай белгилер жана идеялар жок ак барак сыяктуу» деп эсептейт. Идеялардын бирден бир булагы — тажрыйба, ал тышкы жана ички болуп экиге бөлүнөт. Тышкы тажрыйба — бул туюмдар, ал «ак баракты» биз көрүү, угуу, жыт сезүү жана башка туюм-сезим органдарыбыздын жардамы аркылуу ала турган ар түрдүү жазмалар менен толтурат. Ички тажрыйба — адамдын ич дүйнөсүндөгү өзүнүн ишмердиги жөнүндөгү, биздин ойломубуздун ар түрдүү операциялары жөнүндөгү, өзүнүн психикалык абалы — эмоциялары, максат-тилектери ж.б. жөнүндөгү идеялар. Мунун баары рефлексия, ой жүгүртүү деп аталат. Идеялар деп Локк абстрактуу түшүнүктөрдү гана эмес, ошондой эле туюмдарды, фантастикалык элестерди жана башкаларды түшүнөт. Идеялардын негизинде, Локктун ою боюнча, нерселер жатат.

Идеялар, туюмдар Локкто эки класска бөлүнөт: 1) биринчилик сапат идеялары; 2) экинчилик сапат идеялары. Биринчи сапаттар — телолорго мүнөздүү касиеттер, бул касиеттер эч кандай шартта телолордон ажырабайт, алар, атап айтканда: өлчөм — чен, кыймыл, тынчтык, форма, сан, тыгыздык. Биринчи сапаттар телолор кандайча жана канчалык өзгөрсө да сакталып кала берет. Бул сапаттар нерселердин өзүндө камтылып турат жана ошондуктан реалдуу сапаттар деп аталат. Экинчи сапаттар нерселерден тышкары турат. Ал ар дайыма өзгөрүлмө келет, биздин аң-сезимибизге сезим органдарыбыз аркылуу жеткирилет. Буларга: түс, үн, даам, жыт жана башкалар таандык. Ошону менен бирге Локк экинчи сапаттардын иллюзордуу эместигин баса белгилейт. Булардын реалдуулугу субъективдүү болсо да жана адамдын өзүндө камтылып турса да ал сезим органдарын белгилүү бир аракетке келтире турган биринчи сапаттардын өзгөчөлүгүнө байланыштуу пайда болот. Биринчи жана экинчи сапаттардын ортосунда жалпы бирдеме бар: эки учурда тең идеялар импульс деп аталуучу нерсе аркылуу пайда болот. М и с а л ы, фиалка материянын бөлүкчөлөрүнүн импульсу аркылуу акыл-эсте көк түстүн жана жыттын идеясын түзөт.

Тажрыйбанын эки булагынан (туюмдардан жана рефлексиядан) алына турган идеялар таанымдын андан аркы процесси үчүн пайдубалды, материалды түзөт. Булардын баары биригип келип жөнөкөй идеялардын комплексин жаратат, мисалы:

ачуу, кычкыл, муздак, ысык жана д.у.с. Жөнөкөй идеялар башка идеяларды камтып турбайт жана аларды биз өзүбүз да түзө албайбыз. Булардан башка татаал идеялар да жашап турат, татаал идеяларды акыл-эс жөнөкөй идеяларды тизмектеп, кураштыруу аркылуу жаратат. Единорог жана сатиралар сыяктуу жөнөкөй эмес нерселер да татаал идеялар болушу мүмкүн, булар реалдуу түрдө жашабаган менен тажрыйба аркылуу келе турган жөнөкөй идеялардын аралашмасы катарында дайыма талдоого алынышы ыктымал. Биринчи жана экинчи сапаттардын пайда болуш жана калыптаныш концепциясы — аналитикалык жана синтездик усулдарды колдонуунун үлгүсү болуп саналат. Анализдин жардамы аркылуу жөнөкөй идеялар, синтездин жардамы менен татаал идеялар түзүлөт. Жөнөкөй идеяларды кураштырып татаал идеяларга айландыруудагы синтездик иш-аракетте адам акыл-эсинин активдүүлүгү көрүнөт. Адам ойломунун синтездик иш-аракети менен пайда боло турган татаал идеялар бир катар ар түрдүүлүккө ээ. Алардын бири — субстанция.

Локктуку боюнча, субстанция деп айрым жеке нерселерди — эмпирикалык субстанциялардын үлгүлөрү болгон темирди, ташты, күндү, адамды, ошондой эле философиялык түшүнүктөрдү — материяны, духту түшүнүү керек. Субстанция түшүнүгү — Локк үчүн проблема. «Тажрыйбалардын» II китебинин XXIII бабында ал жөнөкөй идеялардын тобу «дайыма бирге турарын», б.а. биз бактар, алмалар, иттер жана ушу сыяктуу деп атай тургандарды түзө турганын көрсөтөт. Ал мындай дейт: «бул жөнөкөй идеялардын өз алдынча кандайча жашап турарын биле албасак да, биз кайсы бир субстрат бар, идеялар ошол субстраттын негизинде жашап турат жана ошол субстраттан келип чыгат деген божомолго көнүп алабыз да, ошондуктан биз аны субстанция деп атайбыз». Локк биздин бардык түшүнүк-төрүбүз тажрыйбадан келип чыгат деп ырастап отурган соң, ал субстанция түшүнүгүн маанисиз нерсе катарында четке кагат деп күтүүгө болор эле, бирок ал антпейт, кайра субстанцияларды эмпирикалык субстанцияга — бардык нерселерге жана философиялык субстанцияга — түпнегизи таанылып-билинбей турган универсалдуу материяга бөлүүнү киргизет.

Локктун кабылдоо теориясында тилге маанилүү роль ыйгарылат. Тилдин ролуна мурдагы философтор — Бэкон, Спиноза, Гоббс коп көңүл бурушкан. Локк бул маселеге өзүнүн «Тажрыйбаларынын» үчүнчү китебин арнайт. Локктун пикири боюнча, тил өзүндө эки функцияны — граждандык жана философиялык функцияларды алып жүрөт. Биринчиси — адамдардын ортосундагы катнаш каражаты, экинчиси — тилдин тактыгы, бул анын эффективдүүлүгүнөн көрүнөт. «Тилди бузуп пайдалануу» деген бапта Локк жетик өнүкпөгөн жапа мазмундуулуктан ажыраган тилди чала сабаттуу, түркөй адамдар пайдаланышат да, коомду чыныгы таанымдан алыстатып жиберет. Локк коомдун өнүгүшүндө анын маанилүү социалдык өзгөчөлүгүнө токтолуп, коомдогу дымып туруунун же кризистердин учурунда схоластикалык жалган билимдердин гүлдөп кетерин жапа мындай учурлардан көптөгөн бекерпостор же жон эле шарлатандар пайда табарын баса белгилейт.

Локктун пикирине ылайык, тил дегенибиз — белгилердип системасы, булар биздин идеяларыбыздын сезимдик эн дээринен (меток) гурат жана бири-бирибиз менен каттанууга мүмкүндүк берет. Идеялар соз аркылуу эмес, өзүнөн өзү эле түшүнүктүү болушу мүмкүн, дейт Локк, ал эми сөздөр — жон гана ой-пикирдин коомдук көрүнүшү, эгерде алар идеяларга негизденип турса анда мааниге, маңызга ээ болот.

Локк, биз абстракция түшүнүгүнө кайрылуу жолу менен жалпы идеяларды билдире турган жалпы сөздөргө кандайча келерибизди түшүндүрөт. Бардык бар болуп жашап турган нерселер, дейт Локк, индивидуалдуу нерселер, бирок биз бала-чагыбыздан жетилген курагыбызга чейин өнүгүп-өсүп отуруп, адамдарда жана нерселерде жалпы сапаттардын бар экенин байкан-баамдайбыз. М и с а л ы, биз көптөгөн айрым жеке адамдарды көрөбүз да, «алардан убакыттын жана мейкиндиктин жагдай-кырдаалдарын жана башка ар кандай жеке идеяларды бөлүп салуу аркылуу «адам» деген жалпы идеяга

келе алабыз. Абстракциялоо процесси дал мына ушунда турат. Башка жалпы идеялар, жаныбарлар, өсүмдүктөр дүйнөсүндөгү жалпы идеялар да ушундайча пайда болот. Булардын баары — акыл-эстин ишинин натыйжасы, алардын негизинде нерселердин өзүнүн окшоштугу жатат.

Билимдин түрлөрү жана анын аныктыгы жөнүндөгү проблема жогоруда айтылгандар менен тыкыс байланыштуу. Тактык даражасы боюнча Локк билимдердин төмөнкүдөй түрлөрүн айырмалайт, алар: интуитивдик, демонстративдик, сенситивдик билимдер. Интуитивдик билим — өзүнөн өзү түшүнүктүү болгон акыйкаттар. Буга «ак түс кара түс эмес», «үч бурчтук тегерек эмес» жана д.у.с. айтымдар мисал боло алат. Демонстративдик билим — бул корутундулар, далилдөөлөр, булар таанымдын дедуктивдик түрүн түзөт. Интуитивдик жана демонстративдик билимдер ой жүгүртүүчү билимдерди түзөт, булар талашсыз сапатка ээ. Билимдин үчүнчү түрү айрым предметтерди кабылдоодо пайда боло турган туюмдар менен сезимдердин негизинде жаралат. Бул билимдер өзүнүн аныктыгы боюнча биринчи экөөнөн алда канча төмөн. Локктун ою боюнча анык эмес, ыктымал же пикир түрүндөгү билимдер да болот. Бирок биз кээде ачык жана так таанымга ээ боло албасак да, бул биз нерселерди таанып-биле албайбыз дегендик эмес. Бардыгын билүү мүмкүн эмес, дейт Локк, биздин жүрүш-турушубуз үчүн эң маанилүү болгондорун гана билишибиз зарыл.

«Мамлекеттик башкаруу жөнүндө эки трактат» (1690) деген эмгегинде Локк өзүнүн мамлекет жөнүндөгү окуусун баяндайт. Гоббс сыяктуу эле Локк адамдарды табийгый абалында «эркин, тең укуктуу жана көз каранды эмес» [Танд. чыгарм. II т. 56-6.] адам катарында карайт. Ал индивиддин өзүн өзү сактоо үчүн күрөшүү идеясынан келип чыгат. Бирок Гоббстан айырмаланып, Локк жеке менчик жана эмгек темасын иштеп чыккан, буларды ал табийгый адамдын ажырагыс атрибуттары катарында карайт. Табийгый адам үчүн жеке менчикке ээ болуу ар качан мүнөздүү болуп келген, бул болсо ага жаратылыш берген анын эгоисттик кызыкчылыгы менен аныкталган деп эсептейт Локк. Жеке менчик болбосо, Локктун пикири боюнча, адамдын башкы керектөөлөрүн канаттандыруу мүмкүн эмес. Жаратылыш жеке бирөөнүн энчиси болгондо гана көбүрөөк пайда алып келет. Өз кезегинде жеке менчик эмгек менен тыкыс байланышкан. Эмгек жана эмгекти сүйүү — бааны түзүүнүн башкы булактары.

Адамдарды табийгый абалдан мамлекетке өтүүгө, Локктун пикирине ылайык, табийгый абалдагы укуктун ишенимсиз болгондугу мажбурлайт. Бирок, эркиндик жана менчик мамлекеттин шартында да сакталууга тийиш, анткени мамлекет дал ушул үчүн пайда болот. Ошону менен бирге жогорку мамлекеттик бийлик чексиз жана зордукчул болууга тийиш эмес.

Саясий ойдун тарыхында жогорку бийликти мыйзам чыгаруучу, аткаруучу жана федеративдик бийликтерге бөлүүнү биринчи жолу Локк көтөрүп чыккан, анткени бул бийликтер бири-бирине көз каранды болбогон шартта гана инсандын укугун камсыз кылууга болот. Локк иш жүзүндө мыйзамдар жана аткаруучу бийликтер мамлекеттик укукка жана табийгый укукка баш ие турган конституциялык режимдин теоретиги катарында чыгат. Саясий система эл менен мамлекеттин биримдигин түзөт, мында булардын ар бири тең салмактуулуктун жана көзөмөлдүн шартында өз ролдорун ойноого тийиш.

Локк — чиркөөнү мамлекеттен бөлүүнүн тарапкери болгон, ошондой эле билимдин теңирлик аянга баш ийүүсүнө да каршы, ал «табийгый динди» жактаган. Локк башынан өткөргөн саясий дүрбөлөңдөр аны ошол учурда жаңы идеяны — башка диндерге жол коюу идеясын көтөрүп чыгууга түрткөн. Бул идея граждандык жана диний чөйрөлөрдү бөлүүнүн зарылдыгын талап кылат: граждандык бийлик диний чөйрөдө өз мыйзамдарын орнотууга тийиш эмес. Ал эми дин жөнүндө келсек, дин граждандык мамлекет менен элдин ортосундагы коомдук келишимдин негизинде ишке ашырылып жаткан граждандык бийликтин иш-аракеттерине кийлигишпөөгө тийиш.

Локк өзүнүн сенсуалисттик теориясын өзүнүн тарбия теориясында да колдонгон, ал, эгерде индивид коомдо зарыл түрдөгү таасирлерди жана идеяларды ала албаса, анда коомдук жагдай-шарттарды өзгөртүү керек деп эсептеген. Педагогика боюнча эмгектеринде ал денеси чың жана руханий жактан толук жетилген адамды калыптандыруу идеясын өнүктүргөн, адам коомго пайдалуу билимдерге ээ болууга тийиш деген ал.

Өзүнүн «Тажрыйбаларында» Локк жакшылык дегенибиз узак убакыт бою адамга ыракат берип, азап чегүүнү азайта турган нерсе деп билген. Адамдын бактысы мына ушунда турат. Ошол эле убакта Локк моралдык жакшылык дегенибиз — бул адамдын эркин коомдун да, жаратылыштын да мыйзамдарына ыктыярдуу түрдө баш ийдирүү, коом менен жаратылыш болсо моралдын чыныгы негизи болгон Кудайдын эркине баш ийет деп баса белгилейт. Жеке жана коомдук кызыкчылыктардын ортосундагы шайкештик акыл-эстүү жана такыбаа жүрүм-турум аркылуу жетишилет.

Локктун философиясы философтун тирүү кезинде эле жана андан кийинки мезгилде Батыштын бүткүл интеллектуалдык оюна зор таасир тийгизген. Толандын, Кондильяктын, француз материалисттеринин көз караштары анын философиясынын таасири астында калыптанган. Локктун таасири XX кылымга чейин сезилип турат. Анын ойлору ассоциативдик психологиянын өнүгүшүнө түрткү берген. Локктун тарбия концепциясы XVIII—XIX кылымдардагы алдыңкы педагогиялык идеяларга чоң таасир көрсөткөн.

Лосский

Николай Онуфриевич Лосский (1870—1965) — орус философу, интуитивизм жана персонализм идеяларын билдирүүчү. Санкт-Петербург университетин (тарых-филология жана табият факультеттерин) бүтүрөт, кийинчерээк ошол эле университетте философиядан сабак берет. 1922-жылы совет өкмөтү тарабынан Россиядан айдалып жиберилет. 1942-жылга чейин Прагада, андан кийин Братиславада жашап турат. Кийин АКШга келип, Нью-Йорктогу Орус диний академиясында философия профессору болуп иштейт.

Лосскийдин негизги чыгармалары төмөнкүлөр: «Волунтаризмдин көз карашынан алганда психологиянын негизги окуулары» (1903), «Интуитивизмди негиздөө» (1906), «Дүйнө органикалык бир бүтүндүк катарында» (1917) «Эрктин эркиндиги» (1927), «Сезимдик, интеллектуалдык жана мистикалык интуиция» (1938), «Абсолюттук жакшылыктын шарты» (1944).

Интуитивизмди Лосский төмөнкүчө түшүнөт: «таанылып-аңдалган объект эгерде ал тышкы дүйнөнүн бир бөлүгүн түзүп турса да, таанып-биле турган субъектинин аң-сезими аркылуу түздөн-түз инсанга кошулат жана ошондуктан таанымдын актысынан эркин жашап турган объект катарында түшүнүлөт. Башка маңыздарды да алар өзү менен өзү тургандай кандай болсо ошондой абалында баамдап-байкоонун ушул сыяктуу түрү мүмкүн болуучу нерсе, анткени дүйнө дегенибиз бул недир бир органикалык бирбүтүндүк, ал эми таанып-билүүчү субъект, индивидуалдык адамдык Мен — бүткүл дүйнө менен тыкыс байланышкан, недир бир убакытка да, мейкиндикке да сыйышпаган бытие».

Лосский субъектинин дүйнөдөгү бүт бардык маңыздарга карата болгон мамилесин, мында интуиция да болушу мүмкүн, гносеологиялык координация деп атайт. Кабылдоонун координациялык теориясын иштеп чыгууда Лосскийдин сиңирген эмгеги бар, бул теорияда кабылдоодогу физиологиялык процесстердин чоң роль ойной тургандыгы баса көрсөтүлөт. Бул теорияга ылайык, белгилүү бир сезим органынын козгоо жана бул учурда баш мээнин кабыгында болуп өтүүчү физиологиялык процесс,— бул кабылдоону пайда кылуучу себептин өзү эмес, таанып-билүүчү субъектини өзүнүн көңүлүн тышкы дүйнөнүн объектисине бурууга козгоочу стимул гана.

Реалдуу тышкы объектилер өтө ар түрдүү бай мазмунга ээ, бирок биз объектинин бул тарабын эң эле аз таанып-билебиз, анткени биз өзүбүздү кызыктырган нерселерди гана таанып-билебиз. Объектинин биздин кабылдообузга кирбеген калган бардык тараптары субъект менен инстинкт аркылуу байланышып турат. Дал ошондуктан эки башка киши бир эле объектини ар түрдүү кабыл алат, анткени мазмунду инстинкттегилерден аң-сезимге өткөрүп тандап алуу ар түрдүү адамдарда ар башкача ишке ашат.

Өзүнүн айлана-чөйрөдөгү дүйнө жөнүндөгү концепциясын Лосский идеалдуу реализм деп атайт, анткени, ал идеалдуу жана реалдуу бытиенин ортосуна айырмачылыкты киргизет. Идеалдуу бытие дегенибизге мейкиндик жана убакыт мүнөзүнө ээ болбогондордун баары кирет. Идеалдуу бытие жалпы түшүнүктөрдү камтыйт, алар: мамиле, мамилелер жана сандык формалар. Реалдуу бытие идеалдуу бытиенин негизинде гана пайда бөлөт. Мындан башка да Лосский металогикалык бытие түшүнүгүн киргизет, металогикалык бытие дегенибиз бирдейлик, карама-каршылык жана чыгарылып салынган үчүнчү жак (исключенного третьего) мыйзамдарына баш ийбейт: бул Кудай бытиеси деген туюнтманы билдирет.

Идеалдуу бытие, Лосскийдин пикирине ылайык, интеллектуалдык интуиция (абстракция) аркылуу, реалдуу бытие — сезим интуициясы аркылуу, ал эми металогикалык бытие — мистикалык интуиция аркылуу таанылып-билинет.

Тааным, Лосскийдин пикирине ылайык, убакыттан тыш, мейкиндиктен тыш турган, субстанция болуп эсептелген ишкер, субъект, адамдык Мен тарабынан ишке ашырылат. Лосский муну субстанциалдык ишмер деп атайт. Бул субстанциалдык ишмерлер таанымды гана ишке ашырбастан, ошондой эле бардык окуяларды, б.а. бардык идеалдуу бытиени жаратат. Убакыттын гана чегинде өтө турган окуялар психикалык процесстер болуп эсептелет, ал эми убакыт чегинде да жана мейкиндик чегинде да өтө турган окуялар — телолук реалдуулук болуп эсептелет. Тартылуу жана түртүлүү процессине катыша турган окуялар материялык телолук нерселер деп аталат.

Ошентип, субстанциялык ишмерлердин иш-аракеттери ар түрдүү формаларда көрүнүшү мүмкүн экен. Материялык телолук нерселер — бул, ишмердин эң эле жөнөкөй көрүнүшү, субъектинин иш-аракетинин бир кыйла жогорку тепкичинде эми ал психикалык процесстерди, өткөн чактын жана келер чактын идеялары, ошондой эле баалуулуктардын эмоционалдык ой-санаалары (с эмоциональным переживанием ценностей) менен байланышкан умтулууларды жана күч-аракеттерди түзөт.

Субстанциялык ишмер — бул дайымкы реалдуу инсан (личность), кээ бир учурларда ал эң болбоду дегенде потенциалдуу инсан. Реалдуу инсан деп жетишерлик түрдө өнүгүп-өскөн абсолюттук баалуулуктарды түшүнүп-биле ала турган жана аларга өзүнүн жүрүм-туруму аркылуу жетишүүгө умтулган инсан эсептелинет. Персоналдуу мамиле дегенибиз мына ушунда турат, ошондуктан Лосскийдин окуусун персонализм деп атоого болот. Лосскийдин персонализминин өзүнө мүнөздүү белгилери бар, атап айтканда: материалдык процесстерди реалисттик түрдө түшүндүрөт, психофизикалык параллелизмди танат, материалдык процесстердин психикалык процесстерге байланыштуулугун, субстанциалдык ишмерлердин консубстанциалдуулугун тааныйт.

Ишмерлер көп сандаган иш-аракеттерди жүргүзөт жана мейкиндик менен убакытта жашап турган мамилелердин системасын жаратышат. Бардык ушул мамилелер өзүнчө турган дүйнөнү түзбөйт, ал эң башында эң жогорку өнүккөн субстанциалдык ишмер-дүйнөлүк дух турган жападан жалгыз бирдиктүү космос системасы болуп саналат.

Бардык субстанциалдык ишмерлер бири-биринен бөлүнгөн эмес, алар өз ара бирдей, б.а. консубстанциалдуу. Лосскийдин персонализи Лейбництин монадологиясынан ушунусу менен айырмаланат. Лосский Лейбнице карама каршы, эшик-терезеси жок монаданын бар экендигин тааныбайт. Лосскийде субстанциалдык ишмерлер, бири-бирине көз каранды болбосо да негизги абстрактуу-идеалдуу формаларды алып

жүрүүчүлөр катарында өз ара бирдей келет жана бирдиктүү бытиени түзөт, б.а. алар өз ара катышта турат. Бирок бул карым-катыштын мүнөзүн алдын ала билүүгө болбойт. Алар өз күчтөрүн сүйүү үчүн же душмандык үчүн бириктириши мүмкүн.

Кээ бир ишмерлер айрым бир жалпы умтулуштарды биргелешип ишке ашыруу үчүн биригиши мүмкүн, мындай учурда бул биригүү жашоонун бир кыйла татаалыраак баскычына жетишүүнүн каражаты болуп саналат. Мындай биригүүнүн жакшы жолу — өзүн өнүгүшү жагынан өзүнөн алда канча жогорку баскычта турган кайсы бир ишмерге баш ийдирүү болуп саналат. Биримдиктин иерархиясы пайда болот: атом, молекула, кристалл, бир клеткалуу организм, көп клеткалуу организм, аарыларга, термиттерге окшогон организмдердин жалпылыгы, адам ишмердүүлүгүнүн чөйрөсүндө — булар улуттар жана бир бүтүндүктү түзгөн адамзат, андан ары планета, күн системасы, Аалам. Лосский мындай түзүлүштү иерархиялык персонализм деп атайт.

Чыгармачылык жактан көз каранды болбогон ишмерлер дүйнө системасын, космостун бирдиктүү системасын түзүшөт, бул дүйнө системасы өзүнүн жашап турушунун негизин өзүндө камтып турбайт. Бул дүйнөнүн негизи — дүйнөдөн тышкары жашап турган жана бардык системалардын үстүндө көтөрүлүп тура турган принцип гана боло алат. Космостон тышкарылык (сверкосмический) принцип дүйнөдөн толук эркин турат. Дүйнө космоссуз жашай албайт, ал эми космос дүйнөсүз жашай алат. Философия муну интеллектуалдык интуициянын жардамы менен ача алат, интуиция металогикалык принципке багытталган мистикалык интуицияга алып келет. Космостон тышкарылык принциби абсолюттук чыгармачылыктын, б.а. жоктон бар кылуучу чыгармачылыктын натыйжасында дүйнөнүн негизи түзүлөт. Демек, Кудай дүйнөнү жоктон бар кылып жараткан. Диний тажрыйбанын негизинде бул космостон тышкарылык принциби жандуу Кудай катарында, инсан катарында ачылып көрүнөт.

Баалуулуктардын да иерархиясы бар. Кудай — эң жогорку баалуулук, муну дүйнөдөгү бардык нерселерден көбүрөөк сүйүү керек. Андан кийин макулук инсан турат, ал кайталангыс индивид, аны башка эч кандай баалуулук менен алмаштырууга болбойт. Андан кийин бөтөнчөлүгү жок (безличные) баалуулуктар турат, алар: акыйкат, адеп-актык, эркиндик, сулуулук. Бул толук кандуу жашоо-турмуштун абсолюттук жыргалчылыгынын курамдык бөлүктөрү болуп саналат.

Сүйүү инсандын бир кыйла эркин көрүнүшү болуп саналат. Сүйүү — бул эрктин эркиндигинин көрүнүшү. Эрк эркиндиги проблемасын карап чыгууда Лосский формалдуу жана материалдык эркиндиктин ортосундагы айырманы ачат. Формалдуу эркиндик дегенибиз ишмер ар бир конкреттүү учурда өзүнүн айрым бир көрүнүштөрүн тыя алат дегенди билдирет. Материалдык эркиндик — бул ишмердин жаратуучулук — чыгармачылык эрки өз колунда дегенди билдирет. Материалдык эркиндик Кудай дүйнөсүндө чек дегенди билбейт.

Лосскийдин этикасы адеп-актык мамилелердин системасында баалуулуктардын иерархиясына басым жасайт. Эгерде ишмер өзүнүн сүйүүсүн кайсы бир баалуулукка багыттаса, бирок анын иерархиясын эсепке албаса, анда бул — өзүн өзү сүйгөндүктүн көрүнүшү болот, анткени ал баарынан мурда Кудайды, андан кийин өзүн сүйүүгө тийиш. Муну бузуу күнөөгө алып келет.

Кудай дүйнөсүнөн тышкары турган жашоо-турмуш — эрк эркиндигин туура эмес пайдалануунун көрүнүшү деп эсептейт Лосский. Кээ бир ишмерлер, бытиенин абсолюттук толук кандуулугуна умтулушуп, буга өз жолу менен жетишүүгө аракет жасашат. Мындай учурда аларды текеберчилик башкарып турат, алар Кудайдан жана башка жандардан жогору турууга умтулушат. Бул да күнөөгө алып келет.

Эгоизм (өзүмчүлдүк) — бизди Кудайдан бөлүп турган нерсе ушул. Мына ушундай эле түрдө эгоизм ишмерди башка жандардан да бөлөт. Эгоисттик маанайда ой жүгүрткөн жандын чыгармачылык жөндөмдүүлүгү акырындык менен өчөт. Эгоизм — бул

жамандык, түпкү күнөө. Мына ушундай күнөөлөрдүн кесепетинен көптөгөн ишмерлер актуалдуу эмес, потенциалдык инсандар болуп калышат.

Лосский Кудайкишини дүйнөнүн башына койгон христиандык көз карашты кабыл алат. Ал ошондой эле орус динчил философторунун софиология концепциясын да кабыл алат.

Лукреций

Тит Лукреций Кар (Х.Т.ч. 99—55-ж.ч.) — байыркы рим философу, өзүнүн латын тилинде жазылган «Нерселердин табияты жөнүндө» деген философиялык поэмасы менен атагы чыккан. Анын өмүрү жөнүндө эч нерсе белгисиз.

«Нерселердин табияты жөнүндөгү» чыгарма мазмуну боюнча эпикуреизмдин толук энциклопедиясы болуп саналат. Ал гана эмес поэмада бүткүл антик атомистикасынын толук сүрөтү берилет. Баяндоонун көркөмдүк формасы Лукрецийдин бардык философиялык жоболоруна кошумча аргументацияларды берет. Адамга философия зарыл керек, ал ага бейпилдикте жашоого негиз берет дегенге таянат Лукреций. Милдет адам бактысынын душмандарына — өлүм коркунучуна, кыямат кайымдагы жаза коркунучуна жана кудайлардан коркууга, алардын адамдын жашоо-турмушуна кийлигишүүсүнө каршы туруу.

Эгерде адам дүйнөдөгү өзүнүн чыныгы ордун, өзүнүн чыныгы жаратылышын билсе, бул коркунучтарга каршы турууга болот, бул үчүн билим, философия талап кылынат. Эгер адам өзүн курчап турган дүйнөнүн жана өзүнүн жаратылышынын сырын билсе коркунучтардан кутула алат. Бирок жаратылышты билүү — куру максат эмес, ал бейпилдикте жашоого жетишүү үчүн маанилүү деп эсептейт Лукреций. Жаратылышты изилдеп-үйрөнүү этика-бакыт жөнүндөгү окуу менен аяктоого тийиш.

Лукрецийдин поэмасында көбүрөөк иштелип чыккан бөлүгү кантсе да жаратылыш жөнүндөгү окуу. Лукреций эч нерсе жок нерседен бар болбойт, бар нерсе жок болбойт дегенден келип чыгат. Нерселер аларды кураштырып түзүп турган элементтерге ажырап бөлүнөт. Дүйнөдө телолор менен мейкиндиктер гана бар. Телолор алардын касиеттерин мүнөздөйт, ал касиеттерди телолордон бөлүүгө болбойт. Телолор же жөнөкөй же татаал болот. Жөнөкөй телолор — материянын андан ары бөлүнбөй турган бөлүкчөлөрү. Бөлүкчөлөрдүн чексиз бөлүнө беришине Лукреций жол койбойт. Лукреций атомдук концепцияны баяндаган болсо да ал «атом» деген сөздү пайдаланган эмес, аны «телочо», «урук» жана у.с. аталыштар менен алмаштырган.

Атомдор нерселердин түпнегизи катары көзгө көрүнбөйт, туюк болот, тыкыздыкка жана салмакка ээ, фигуралары жана көлөмү, алган орду жана саны (биригип тургандыгы) боюнча айырмаланышат. Алар телолорго гана мүнөздүү болгон касиеттерге жана сапаттарга ээ эмес. Телолордун касиети атомдордун формаларына, алардын санына жана алып турган ордуна байланыштуу. Атомдордун формасы ар түрдүү болот. Эпикурдун окуусуна ылайык Лукреций атомдордун кыймылынын уч түрүн айырмалайт, алар: 1) салмагына байланыштуу түз сызык боюнча кетүүчү кыймыл; 2) өзүнөн өзү кыйшайып кетүүчү кыймыл; 3) түрткүдөн пайда болуучу кыймыл. Лукреций дүйнөнүн пайда болушун да атомдордун ички кыйшаюу кыймылы менен түшүндүргөн, Лукрецийдин пикири боюнча, дүйнө кудайлардын эч кандай кийлигишүүсүз эле жаралган. Бул нерселердин табияты, — деп жазган ал, — эч кандай теңирликтин эрки менен биз үчүн жаралган эмес» [Лукреций.] Нерселердин табияты жөнүндө». V. 198—199].

Лукрецийдин пикири боюнча, жаратылышта чексиз өзгөрүүлөр жүрүп, дүйнөлөр пайда болуп, кайра өлүп жок болуп турат. Мейкиндик чексиз болгондой эле Аалам да чексиз. Лукреций жашоо «түпнегизден» өзүнөн өзү келип пайда болгон деп эсептейт. Организмдер белгилүү бир тартипте, атап айтканда, алгач өсүмдүктөр, жаныбарлар, андан кийин адамдар пайда болгон. Лукреций жандын көчүшү жөнүндөгү окууну танган,

ал дененин, жандын, духтун ажырагыс байланышын ырастаган. Ал өлүм коркунучуна да каршы чыккан, өлүм — бул азап чегүүдөн кутулуу, ал эми өлүм коркунучу адамдардын жаратылыш мыйзамдарын билбегендиктен улам пайда болот деп эсептеген.

Тааным жөнүндөгү окуусунда Лукреций, сезим кабылдоосу таанымга чындык жөнүндө объективдүү билимдерди бере алат дегенге таянат. Туюмдарды ал предметтерден агылып келүүчү образдар катарында түшүнөт.

Лукреций, Эпикурдай эле жаратылыш кубулуштарын түшүндүрүүнүн көп түрдүү болушуна жол берип гана тим болбостон, аны зарыл деп да эсептеген. Ар бир кубулуш эң эле ар түрдүүчө түшүндүрүлүшү жана берилген ар бир түшүнүк толук алгылыктуу болушу мүмкүн. Лукреций өзүнүн бул пикирин ырастоо үчүн Эпикур келтирген мисалды кайталайт. Күн сайын жаңы Күн пайда болуп турат жана асманда мурдагы эле Күн кайрадан пайда болуп турат деп айтылса эки учурда тең туура болушу мүмкүн. Ай төгөрөк жана ал Күндүн нурунан чагылышып жарык болуп турат же Ай өзүнүн нуру менен жарык болуп турат деп айтылса бул эки пикир да бирдей туура болушу мүмкүн. Лукреций дүйнөнүн таанып-билине тургандыгына ишенсе да, илимдин өз заманындагы абалынан улам белгилүү бир так жооп берүүгө болбойт деп эсептеген.

Коомдун түшүнүү маселесинде ал бардыгын табийгый жол менен түшүндүрүүгө аракеттенет. Алгачкы адамдар жарым-жарты жапайычылык абалда жашашкан жана материалдык маданияттын өнүгүшү гана коомдун пайда болушуна алып келет. Эпикурдай эле ал да коом — бул адамдардын өз ара макулдашууларынын продуктусу деп эсептейт.

Лукрецийдин этикалык көз карашы Эпикурдун бактылуу жашоо-турмуш принциптерине окшош, мындай жашоо-турмушта бакыт тааным аркылуу жетишилет. Бирок Лукреций этикалык концепцияга недир бир жаңылык киргизет. Эгерде Эпикур үчүн турмуш — бул билинбей өтө бере турган жашоо болсо, Лукреций, тескерисинче, өз өмүрүндө активдүү коомдук иштерди жүргүзөт. Ал теория жүзүндө бейпилдикти бактылуу адамдын максаты катарында бааласа да, коомдогу социалдык тартиптин бузулушуна алып келе турган бардык көрүнүштөргө каршы чыккан. Мисалы ал ак сөөк рим коомунда адеп-ахлактык жактан бузулушунун көрүнүштөрүн өтө кескин түрдө айыптаган.

Маймонид

Моисей Маймонид (1135—1204) — Орто кылымдагы еврей философиясынын эң ири өкүлү. Маймонид Кордово шаарында талмудч нун үй-бүлөсүндө туулган, бирок Каирде жашап, Египет султаны Сала-эд-Диндин дарыгери болгон. Ал «Олку-солку болгондорго жол көрсөткүч» деген белгилүү чыгарманын автору.

Бул трактатта ал органикалык концепцияны иштеп чыгат жана Ааламды өзүнүн жыйындысында бирдиктүү индивидум, андан башка эч нерсе эмес деп эсептейт. Ал микро- жана макро космостун бирдейлиги жөнүндөгү көз карашты жактайт жана жаныбарлар дүйнөсү менен аны курчап турган дүйнөнү окшоштуруп карайт. Бул концепция Маймониддин көз карашында Аалам түбөлүк жашап турган эмес, аны Кудай жараткан деген креациондук түшүнүк менен айкалышып турат. Кудайдын Ааламды жаратуусу алты күнгө улантылат, бул алты күндүн ичинде табийгый мыйзамдар улам көбүрөөк ролго ээ боло берет. Жетинчи күндөн тартып Кудайдын Ааламга кийлигишүүсү токтойт да, ал табият мыйзамдары боюнча өнүгө баштайт. Мында Маймониддин деисттик позициясы көрүнгөн, бирок, буга карама-каршы Маймонид теңирлик кудуреттин жашап турарын жана анын биздин дүйнөбүздүн эң эле майда-чүйдө окуяларына чейин кийлигишерин тааныйт. Ырас, Маймонид теңирлик кудурет — бул адамдын жөндөмдүүлүгүнө баш ийбей турган жашыруун күч экендигин эскертет.

Маймонид философия менен динди элдештирүү позициясында турган. Негизинен ал башкы булак катарында Аристотелге таянат. Ал Торанын (Эски Осуяттын негизги бөлүгүн) негизги жоболорун кабыл алып, булар Аристотелдин философиясы менен толук шайкеш келет деп ырастайт. Маймонид, Аристотелдин жоболору менен Ыйык жазуунун текстеринин ортосунда пайда боло турган кайчылыктар Ыйык жазууну сөзмө сөз талдап-түшүндүрүү менен шартталган; эгерде аларды аллегориялык түрдө талдап-түшүндүрсө бардыгы макулдашылып турат деп эсептейт. Ыйык жазууда, Маймониддин пикири боюнча, аристотелизмдин бардык акыйкаттары чагылдырылган.

Маймонид профетизм позициясын туткан жана өзгөчө таланттуу адамдар окуяларды алдын ала айта билген көрөгөч адамдардан боло алышат деп ойлойт. Бирок пайгамбарларда да улуу акыйкаттар чагылгандын отундай жарк этип чыгып пайда болот. Ошондуктан пайгамбарларга гана бардык философиялык акыйкаттар ачылып көрүнгөн, алардын жарым-жартылайы Ыйык жазууларда өз чагылышын тапкан. Ал эми Ыйык жазууларга кирбей калган акыйкаттар жок болуп кеткен, Ыйык жазуу менен Аристотелдин ортосундагы кайчылыктар мына ушундан улам пайда болгон.

Маймонид — өз заманында белгилүү инсан болгон, аристотелизмди жайылтууда да жана орто кылымдык схоластикалык философияны өнүктүрүүдө да сиңирген эмгеги чоң. Ал XIII кылымда үстөмдүк кылып турган батыш философиясынын көптөгөн проблемаларын көтөрүп чыккан, анын диний ишеним жана философия, акыл-эс жана аян жаатындагы изилдөөлөрү ал өзү өлгөндөн кийин да дээрлик эки жүз жыл бою бул проблематиканын өсүшүнө жана өнүгүшүнө олуттуу даражада жардам берген.

Макиавелли

Никколо Макиавелли (1469—1527) — коомдун жана мамлекеттин өнүгүшүнө карата жаңы көз караштарды баяндашкан Ренессанс доорунун идеологдорунун биринчилеринен. Өзүнүн «Тит Ливийдин декадасына ой жүгүртүү» жана «Падыша» деген чыгармаларында Макиавелли мамлекетти жана мамлекеттик ишмердикти түшүнүүгө жаңыча мамиле жасоону адамдын этикалык жаратылыш позициясынан негиздөөгө умтулган. Ал Флоренцияда бир катар мамлекеттик кызматтарды ээлеп турган. Чыгармаларынын көпчүлүгүн 1512-жылы өзүнүн душманы болгон Медичилер кайра бийликке келгенде камалып, андан соң өз чарбагына айдалып жиберилгенден кийин жазган. Макиавелли иш-аракеттин адамы болгон, ал: «Адегенде жашоо керек, андан кийин гана философиялык ой жүгүртүү керек» деген.

Өзүнүн чыгармаларында Макиавелли адам жөнүндөгү кеңири концепциясын иштеп чыгат. Барынан мурда, ал, адам жеке кызыкчылыкты көздөйт, мунун көрүнүшү өтө эле көп түрдүү болот, алардын ичинде өзүнүн мүлкүн, менчигин сактоого умтулуу да бар деп эсептейт. Ал «Падыша» деген чыгармасында «Адамдар мүлкүнөн ажырап калганга караганда атасынын өлгөнүн оңой кечирет» деп жазган экен.

Макиавелли маңызы негизинен эгоизмде болгон адам жаратылышын аныктай турган принциптерди ушундайча сүрөттөйт. Өзүнүн концепциясы үчүн далилдерди аны курчап турган италиялык шаарлардын турмушунан алган.

Мына ушул этикалык доктринага таянып, Макиавелли өзүнүн мамлекеттик уюм жөнүндөгү концепциясын түзөт, анын пикири боюнча, мамлекеттик уюм күч колдонуу аркылуу адамзаттын эгоизмине карама-каршы турууга тийиш. Макиавелли Орто кылым үчүн мүнөздүү болгон абстрактуулуктун активдүү каршысы болгон, муну менен ал Ренессанстын гуманисттик активдүүлүгүнүн дагы бир тарапкери катарында чыккан. Мамлекет теориясында Макиавелли чиркөө менен динге орун берген эмес. Ал карапайым калк үчүн дин- дин зарылдыгын тааныса да, анын пикири боюнча, керексиз болуп калган католик динине каршы чыккан.

Бардык мына ушул жоболор анын фортуна концепциясында өз чагылышын тапкан, фортуна деп ал коомдук өнүгүүнүн объективдүү мыйзамченемдүүлүгүн түшүнгөн.

Макиавелли бул проблеманын ар түрдүү жактарын бөлүп карайт да, зарылдык менен адам эркинин эркиндигинин ортосунда белгилүү бир ара катышты ишке ашырууга аракет жасайт. Ал мындай деп жазат: «биздин кылык-жоруктарыбыздын жарымын фортуна тескейт, ал эми экинчи жарымын же ошого жакынын башкарууну биздин өзүбүзгө берет» [Танд. чыгарм. 111—112-6.]. Ошондуктан фортуна жөнүндө айтуу менен бирге Макиавелли адамдын активдүү иш-аракетинин зарылдыгын да баса белгилейт: сак болгондон көрө тайманбас болгон жакшы, бирок мында адамдын иш-аракети белгилүү бир максатка, албетте бийик жана асыл максатка умтулган тунук акыл жана эрк аркылуу багытталууга тийиш. Мына ушунун баарын Макиавелли вирту — эрдик деп атайт. Виртуну толук ишке ашыруу дегеле дээрлик мүмкүн эмес нерсе, ага бир аз гана эң көрүнүктүү адамдар жетише алышкан. Адамдардын көпчүлүгү болсо көпчүлүк учурда бүлгүнгө алып бара турган орто жолду тандап алышат. Муну менен бирге адам өзү жашап турган мезгилдин өзгөчөлүгүн да эске алуу зарыл, эгерде инсан мезгилдин өзгөчөлүгүн эсепке ала турган болсо анда ал көп нерсеге жетишет. «Вирту» түшүнүгүндө адам өтө жогору бааланган гуманизм доорунда пайда болгон инсандык жүрүм-турумга карата коюлган моралдык талаптар чагылган.

«Падыша» деген чыгарманын жаралышы өзүн курчап турган кошуналарына караганда бытыранды жана начар болгон Италия менен Флоренциянын конкреттүү саясый тарыхы менен байланыштуу. Ошондуктан Макиавелли Италияны бириктирип жана республиканы орното турган падыша талап кылынат деп эсептеген. Мына ушундай мамлекеттик ишмердин үлгүсү катарында Макиавелли өзүнүн аморализми жана чыккынчылыгы менен белгилүү болгон Чезаре Боржияны алган.

«Падышада» Макиавелли акылман падышанын бейнесин сүрөттөп жазат, ал падыша өзүнүн бардык душмандарын жеңүүгө жөндөмдүү болгон арстанча айбаттуу, эң эле митайымга алдатпай турган түлкүчө куу болууга тийиш. Ал мүмкүн болушунча жакшылыктан алыстабоого тийиш, бирок зарыл болгон учурда жамандыкты колдонуудан да качпоого тийиш. Иш-аракеттин ушундай образы Макиавеллиден бери тарта Макиавеллизм деп аталып калат. Макиавеллинин ою боюнча, мамлекеттин жыргалчылыгы үчүн ар кандай зордукту актоого болот.

Бирок да Макиавеллини эки жүздүүлүктүн жана зордукчулдуктун үгүттөөчүсү катарында элестетүү туура эмес болор эле. Ал баарынан мурда өз заманынын уулу, гуманист болгон. Анын теориялары, концепциялары, көз караштары — ошол доордогу саясый кырдаалдын чагылышы. Макиавеллинин өзү саясаттагы зордоону да, аморализмди да эч кандай актаган эмес. Тескерисинче, ал, падыша, саясатчы элдин пикири менен эсептешүүгө тийиш, элдин үнү — Кудайдын үнү, падыша ийкемдүү болууга тийиш деп эсептеген. Эгерде падыша күч колдонууга барса, анда ал тар мүдөөлүү максат болбоо керек. Күч колдонуу саясатты бузбай, кайра түзөтүшү керек. Макиавеллинин саясый идеалы Рим республикасы болгон. Ошондуктан ал башкаруунун эң мыкты формасы республика болуп саналат, бирок эл арасында граждандык такыбаачылык өнүкпөгөн болсо анда башкаруунун республикалык формасы дайыма эле мүмкүн боло бербейт деп эсептейт. Саясый максатка жетишүү үчүн, Макиавеллинин пикири боюнча, бардык каражаттар актала турган кырдаал түзүлүшү да мүмкүн. Падыша жалпы кабыл алынган мораль нормаларын жетекчиликке алууга тийиш, бирок, эгерде мамлекеттин кызыкчылыгы адеп-актык талаптарын этибарга албай турган иш-аракеттерди талап кыла турган болсо, анда ага да баруу керек.

Мальбранш

Никола Мальбранш (1638—1715) — картезианчылыктын идеяларынын негизинде өнүккөн окказионализмдин башкы өкүлү.

Мальбранштын негизги эмгектери: «Акыйкатты издөө» (1675), «Метафизика жана дин жөнүндө маек» (1688).

Окказионализмдин пайда болушу — психофизикалык проблеманы чечүүдө Декарттын дуализминин так аныкталбагандыгы менен байланыштуу. Окказионализмдин түпкү таянып чыккан жобосу: материалдык жана руханий субстанциялар өз өзүнчө алганда алардын бири-бирине абсолюттук түрдө көз каранды болбогондугуна байланыштуу бири-бирине таасир бере алышпайт дегенди билдирет. Бирок мындай өз ара аракеттер алардын ортосунда болуп турат, демек ал өз ара аракет Кудайдын кудурети менен болот, руханий жана материалдык кубулуштардын өз ара аракеттенишүүлөрү Кудайдын эркинин күчү менен гана болуп турат. Кудай — бул өз ара аракеттин бирден бир себеби.

Ошентип, эгерде Декарт Кудайдын ролун минимум менен чектеп, деизмге ооп турган болсо, Мальбранш, тескерисинче, Кудайдын ролун максималдаштырат, муну менен ал адамдын турмуш-тиричилик ишмердигиндеги Кудайдын эркин августиандык мааниде түшүнүүгө кайтып барат.

Мальбранш нерселердин ортосунда объективдүү себептик байланыштардын бар экендигин танат, анткени ал, алардагы руханий кыймылдаткыч күч кыймылдагы телолордо бар болуп турбайт, ал кыймылдаткыч күч Кудайдын эркинен башка эч нерсе эмес деп эсептейт. «Бирден бир себеп дегенибиз,— деп жазат ал «Акыйкаттарды издөөдө»,— реалдуу жана чыныгы себеп эмес, ал кокустук себеп, жаратылышты Жараткандын тигил же бул учурда тигил же бул жол менен аракет кылууга жасалган чечимин аныктай турган себеп. Бул сөздөрдө өзүнчө бир «кокустук философиясы» аныкталат (окказионализм — кокустук жөнүндөгү окуу, агымдын аталышы ушундан), мында дүйнө өз алдынча өнүкпөйт, толук түрдө Кудайга көз каранды.

Ушундан келип Мальбранштын башкы гносеологиялык корутундусу чыгат: нерселерди таанып-билүү — бул бар болгону «алардын Кудайдагы чагылышын көргөнүбүз». Ошол эле убакта Мальбранш негизги таяныч жоболорун сактайт: ачыктыкты рационалисттик талап кылуу чындыктын критерийи катарында каралат. Сезимдик элестер нерселердин жашап турушун ырастайт, бирок нерселердин касиеттерин идеялардын жардамы аркылуу таанып-билебиз. Нерселерди биз ачык жана так кабылдайбыз, бирок бул нерселерде чагылышып турган теңирлик идеялардын акыйкаттыгын гана далилдейт. Мальбранш негизинен пантеизмди коргогон, ушундан улам анын китептери католик чиркөөсү тарабынан «Тыюу салынган китептердин индексине» үч жолу киргизилет.

Мандевиль

Бернард Мандевиль (1670—1733) — англиялык философ, ата-теги боюнча француз. Голландиядагы Лейден университетин бүтүрүп, врачтын дипломун алат. 1700-жылдан тартып Англияда, Лондондо жашап, врач болуп иштеп, нерв оорулары боюнча адистешет. Ал туталанма (истерикалык) жана ипохондриялык оорулар боюнча эмгек жазат. Мандевиль өзүнүн «Аарылар жөнүндө тамсил» деген жападан жалгыз чыгармасы аркылуу атагы чыккан.

Бул эмгектин негизин ыр менен жазылган памфлет түзөт, ал 1705- жылы «Күңкүлдөгөн бал челек, же ак ниет болуп калган алдамчы» деген аталыш менен жарыяланат. Андан кийин поэма буга берилген комментарий тиркелип жана Мандевилдин «Моралдык такыбаачылыктын жаратылышы жөнүндө изилдөө», «Коомдун жаратылышы жөнүндө изилдөө» деген чыгармалары кошулуп, кайра басылып чыгат. Мандевилдин чыгармасы Англияда кеңири белгилүү болуп, «Аарылар жөнүндө тамсил, же Жеке адамдардын кемчилиги — коом үчүн жыргалчылык» деген аталыш менен көп жолу кайра басылып чыгат.

Өзүнүн тамсилинде Мандевиль өзүндө байлык менен жакырчылыкты, бекерчилик менен ысырапкорчулукту жана оор эмгекти бириктирип турган коомду көрсөтөт. Бул үчүн ал аллегорияны пайдаланып, бардыгы сатылып жана сатып алына турган бал

челектеги жашоо-турмушту сүрөттөйт. Адамзатка белгилүү болгон бүт кемчиликтер ошол бал челекте үстөмдүк кылып турат. Бирок дал ошол кемчиликтер бал челектин гүлдөп-өсүп турушуна мүмкүндүк берет, «жеке адамдардын кемчиликтери» коомдук жыргалчылыктын булагы болуп турат.

Бирок ажайып күндөрдүн биринде эле бул бал челектин бардык аарылары ак ниеттүү болуп калышат да, кемчиликтердин ордуна изги сапаттар пайда болот. Булардын баары бал челекте түп-тамырынан берки өзгөрүүгө алып келет: бал челектен байлык качып, курут болот. Ошентип «Тамсилдин» моралы — кемчиликтер коомдун жашап турушунун зарыл шарты деген жыйынтыкка алып келет.

Мандевиль кеңири сүрөттөп жазган «кемчиликтерди жактоо» чындыгында ошол кезде үстөмдүк кылып турган моралды ашкерелөөгө, англиялык буржуалардын эки жүздүүлүгү жана сопусунуучулугу алардын чыныгы бейнесин — байлыкка жана пайдага умтулгандыктарын көрсөтүүгө багытталган болучу. Мандевиль сатираны өзүнө замандаш Англиянын коомдук мамилелеринин системасына карата жазган.

«Поэтикалык тамсилге жазган «Комментарийлеринде» Мандевиль кемчиликтердин бийлиги жана коом үчүн алардын зарылдыгы жөнүндөгү өзүнүн башкы оюн андан ары өнүктүрөт. Ал, адамдын жаратылышына мүнөздүү болгон эгоисттик мүдөөлөр адамды коомдук жанга айландырган деп эсептейт. «Адамды эн чоң жана эң гүлдөгөн коомдо жашоого ылайыкташтыра турган эң зарыл сапаттар,— деп жазат ал,— анын өтө арам ойлуу жана жийиркеничтүү сапаттары болуп саналат» [Аарылар жөнүндө тамсил. М., 1974. 45-6.].

Мандевиль жаман жүрүм-турумдарды коомдун турмушунан ажырагыстыгын, анын өнүгүшү үчүн андай сапаттардын зарылдыгын баса белгилеп көрсөтөт. Ал коомдун өнүгүшүндө жамандыктардын зарыл жана маанилүү ролу жөнүндө корутунду чыгарат: «Биз бул дүйнөдө моралдык жагындагыбы, ошондой эле дене-бой жаатындагыбы жаманчылык деп эсептегендер бизди социалдык жанга айландырган улуу принцип болуп саналат,— бүт бардык адистиктердин жана ишмердиктердин бекем негизи, жандандыргыч күчү жана таянычы болуп саналат, биз бардык искусстволор менен илимдердин чыныгы булагын дал ушундан издешибиз керек, ал эми жаманчылык качан жок болуп жашабай калган болсо, анда коом таптакыр кыйрап калбаса да кулоого тушугат» [Аарылар жөнүндө. 329-6.].

Ошол эле убакта Мандевиль жаманчылыктарды дегеле жактабайт, ал бар болгону коомдук өнүгүүнүн тенденциясын гана ачып көрсөтөт. Ал мындай деп жазат: «Мен жаманчылыкты жактоодон дегеле алысмын», «эгерде мамлекеттен адеп-ахлак жагындагы күнөө-ыпластыктарды толук жок кылып айдап салуу мүмкүн болсо, анда бул мамлекет үчүн зор бакыт болор эле, бирок мен бул мүмкүн эмес го деп коркомун» [Аарылар жөнүндө тамсил. 109-6.].

Шефтсбериге карама-каршы «моралдык сезим», Мандевилдин пикири боюнча, тубаса мүнөзгө ээ, ал коомдук турмуштун продуктусу. Мыйзам чыгаруучулар менен акылмандар моралды адамдар өзүлөрүнүн максат-умтулуштарын тизгиндеп, аларды социалдык керектөөлөр менен айкалыштыра алсын үчүн, адамдарды уят, ар-намыс, жакшылык, жаманчылык сыяктуу ар түрдүү нравалык түшүнүктөрдү андап-билүүгө үйрөтсүн үчүн ойлоп табышкан. Мисалы, такыбаачылык башка адамдардын жыргалчылыкка умтулуусу менен байланыштуу болгондордун баарын жана жеке өзүнүн нысабын тыюуну билдирет. Адам коомдун кызыкчылыгын этибарга албай, өз керт башынын майда мүдөөлөрүн канааттандыруу үчүн иштегендин баарын жамандык деп аташкан. Мыйзам чыгаруучулар, Мандевилдин ою боюнча, ушулардын бардыгынан чоң пайда табышкан, анткени моралдын жардамы менен «өтө көп сандагы адамдарды зор жеңилдик жана коркунучсуз» [Аарылар жөнүндө тамсил. 69-6.] башкара алышкан.

Мандевилдин концепциясы көптөгөн туура нерселерди камтып турат. Ал адамдардын жүрүм-турумунун тереңдеги психологиялык себептерин жана коомдун

өнүгүшүндө адамдардын моралдык сапаттарынын ролун ачып көрсөтөт. Мандевилдин идеялары алгач өтө кызуу талаш-тартыштарды туудурса да, кийинки философтордун эмгектеринде андан ары өнүктүрүлөт. Жаманчылыктын тарыхтагы ролу жөнүндөгү идеяны андан ары Гегель иштеп чыккан.

Марк Аврелий

Марк Аврелий (121—180) — рим стоицизмдин көбүрөөк олуттуу өкүлдөрүнүн бири.

Ал Антонин Пийдин асыранды уулу жана анын ордун басып император болгон. Көзү өткөндөн кийин «Өзүм менен өзүм» («Өзүм өзүмө») деп аталган философиялык чыгармасын калтырат. Бул чыгарма жарыялоого арналбаган кол жазмалар, өзүнчө бир ой жүгүртүү, өзү менен өзү ой бөлүшүү, жашоо-турмуш жөнүндө ой жүгүртүү болуп саналат. Бул чыгармасында айланасындагы жашоо-турмушту аңдап-түшүнүүгө аракет кылып, өзүнө өзү кайрылат.

Марк Аврелий негизинен стоицизмдин позициясында турат, ал эми өзүнүн жазмаларында баяндаган башкы нерсе — бул этикалык окуу, жашоо-турмушту философиялык — адеп-актык жагынан баалап- кароо жана да ага кандайча мамиле жасоо керектиги жөнүндө кеңештер. Марк Аврелий өзүнүн негизги жоболору жагынан өзгөчөлүккө ээ эмес, ал негизинен Эпиктеттин жолун жолдойт.

Барынан мурда ал биз жашаган өмүрдүн оопасыздыгын баамдап түшүнөт. Өзүнүн берген баасын Марк Аврелий убакыт түшүнүгүнөн алып чыгарат: «Убакыт дегенибиз дарыя, шар аккан суу сыяктуу. Бир нерсе пайда болот да, кайрадан жаныбыздан жылт коюп өтүп жок болот, бирок башка бир нерселер да жылт коюп өтүп турат, бул тынымсыз кайталана берет» [Өзүм менен өзүм. СПб., 1914.1-китеп. 43-бөлүм]. Убакыт чексиз, ушул чексиздикте ар бир адамдын өмүрүнүн узактыгы — кандайдыр бир көз ирмемчилик сыяктуу жана ошол чексиздикке карата алганда өмүр өтө эле кыска келет. «Ар бир адамдын өмүрү кыска, жердин ошол адам жашап турган бурчу да ошончолук тар [111,10]. «Ошондой эле ар ким өтө кыска, көз ирмемчилик убакыт гана жашап өтөрүн унутпа» [11,10].

Марк Аврелий адам өлгөндөн кийин артында кала турган эскерменин кыскалыгы жөнүндө да корутунду чыгарат. «Бардыгы тез өтөт, адегенде жомокко окшоп келет да, анан толук унутулуп жок болот. Мен өз убагында даңкка бөлөнгөн адамдар жөнүндө айтып жатам. Ал эми башкаларды алсак, алардын жаны чыгар менен аты да өчөт. Түбөлүк даңк деген эмне? — ал куру убаракерчилик» [IV, 33].

Өз турмушун, өткөн мезгилдеги турмушту, учурдагы турмушту баалай келип, Марк Аврелий турмуш дегенибиз баягы эле бир түрдүү, кайталанма, жаңы эч нерсе бербеген нерсе деген корутунду чыгарат. «Веспасиандын мезгилине көз чаптырып көргүлөчү, азыр эмнени көрүп турсаң анда да ошонун эле өзүн көрөсүң: адамдар үйлөнүшөт, балдарды тарбиялап өстүрүшөт, оорушат, өлүшөт, согуштарды жүргүзүшөт, майрамдарды өткөрүшөт, саякатташат, жерди иштетишет, кошоматчылык кылышат, бой көтөрүшөт, шекшинишет, арам ойлошот, бирөөлөрдүн өлүмүн каалашат, учурдагыга нааразы болушат, сүйүшөт, байлык топтошот, ардактуу кызматтарга жана такка жетишет. Акыры алардын өмүрү эмне болду? Чирип жок болду. Эми Траяндын мезгилине келгилечи: баягынын эле өзү, бул өмүрлөр да житип жок болду. Бүтүндөй бир элдин турмушундагы башка мезгилдерди ушундайча эле багып карап көргүлө, өзүлөрүнүн көздөгөн максаттарына жеткенден кийин канчалаган адамдар өлүп, чирик элементтерге айланганына көңүл бургула» [IV, 32].

Бул өтө курч пессимизмге сугарылган саптарда Марк Аврелий өзү жашаган бүтүндөй бир доордун пессимисттик маанайы чагылдырылган. Бул бүтүндөй бир элдерди кучагына алган көңүл кайтуунун жана чарчап-чаалыккандыктын доору болучу.

Ошол эле убакта Марк Аврелийдин дүйнө көз карашын бир ажайып өзгөчөлүк айырмалап турат. Анын жашоо-турмушка жана адамдын бардык иш-аракеттеринин

жалпы багытына берген пессимисттик баасы мына ушул жогоруда айтылгандардын баарынан келип чыккан корутундуларды дегеле аныктабайт. Бул корутундулар, биз күткөндөй жана көп учурда жашоо-турмушка пессимисттик маанайда мамиле жасаган адамдардын жүрүм-турумунан көрүнө турган, атап айтканда, бекерчиликке же адеп-актык мыйзамдарын бузууга умтулуу, бир беткей ыракатчылыкка умтулуу менен гана чектеле турган турмушка алып келип такай турган пессимисттик корутундулар эмес. Ал өзүнүн пессимизине ал адамдын бардык инсандык асыл сапаттарын, атап айтканда, эр жүрөктүүлүктү, жетилгендикти, мамлекеттин кызыкчылыгына берилгендикти карама-каршы коёт. Ал өзү сүрөттөп жазган ополоң-тополоң жашоо-турмушта, анын пикири боюнча, адамдар умтулууга тийиш болгон адеп-актык баалуулуктар да бар, атап айтсак, алар — адилеттүүлүк, акыйкаттык, акыл-эстүүлүк, эр жүрөктүүлүк. Чыныгы баалуулуктарга ал ошондой эле жалпыга пайдалуу ишмердикти, атуулдукту да таандык кылат, бул сапаттар «калың элдин жактыруусу, байлык жана ыракатчылыкка толгон турмуш» [III, 6] сыяктуу, анын пикири боюнча, жалган баалуулуктарга карама-каршы турат.

Марк Аврелий адамга татаал социалдык жан катарында карайт, ал адам, бир жагынан, учурдагы, тополоңдуу турмуш өткөрөт, экинчи жагынан, алыскы максаттарды көздөгөн ишмердикти да жүргүзөт. Мына ошондуктан ал өзүнүн ишин бийик максаттар менен айкалыштыра албагандарды айыптайт, бийик максат деп, ал мамлекеттин жыргалчылыгын түшүнөт. Муну ал философиялык жактан негиздейт. Бардык болуп жаткандардын оопасыздыгына карабай, логос, акыл-эс аркылуу башкарыла турган да асылдыктар бар. Адамдар мына ушул акыл-эс менен биригишип турат, ар бир адамда ушул акыл-эстин бөлүкчөлөрү жашап турат, адам ал акыл-эске кулдук уруп, кызмат кылууга тийиш. «Кимде-ким өзүнүн рухуна, генийине жана анын изгиликтерине кызмат кылууга артыкчылык берсе андай адам трагедиянын пардасын жамынбайт, онтоп ыйлап-сыктабайт, жалгыз-жарымдап да, көптүн арасында да жашоого муктаж эмес. Ал эч нерсеге умтулбай жана эч нерседен качпай жашай берет, жашоо — ал үчүн башкы нерсе. Аны эч нерсе тынчсыздандырбайт, аз болобу, көп болобу белгилүү бир убакытта анын жаны дене-бойдо сакталып жашап турат... Ал өмүр бою өзүнүн жаны акыл-эстүүлүккө жана атуулдук жашоо-турмушка чакырылган адамга татыктуу болбогон деңгээлге түшүп кетпеси үчүн кам көрөт эмеспи» [III, 7]. Бул гений «сага берген убаданды бузууга, уят-сыйытты унутууга, кимдир бирөөнү жек көрүүгө, шектенүүгө, каргап-шилөөгө, эки жүздүүлүккө, бирөөгө көңүлдүн түпкүрүндө гана сакталып, эч качан айтылбай турган арамдыкты каалоого жол бербейт» [III, 16].

Ошондуктан Марк Аврелий адамдын жашоо-турмушунун куру убаракерчилик экенине карабастан анын алдына бийик адеп-актык милдеттер турат жана өзүнүн парзына баш ийип, ал милдеттерди аткарууга тийиш деп эсептейт. Бул иште ага философия гана жардам бере алат. «Философиялык ой жүгүртүү дегенибиз ички генийди кордоодон жана айып-кемчиликтерден коргоо, ал ар кандай ыракаттануулардан жана азап чегүүлөрдөн жогору турушуна жетишүү, анын иш-аракетинде акыл-эссиздиктин да, жалганчылыктын да, эки жүздүүлүктүн да орун албасына, анын кимдир бир жакынынын эмнени кылып, эмнени коюп жатканы менен иши болбосуна жана ал бардык болуп жаткандарга жана өзүнө тийген энчиге да жогору жактан, өзү кайдан келген болсо дал ошол жактан келип болуп жаткан нерсе катарында кароого, ал эми эң башкысы — ар бир жандуу нерсени курутуп, жөнөкөй элементтерге айланта турган өлүмдү кыңк этпей күтүү дегенди билдирет» [I, 17].

Маркс

Карл Маркс (1818—1883) — немец философу, марксизмди негиздөөчү. Германияда, Трирде туулган. Бонн университетинде укукту окуп-үйрөнөт, кийин Берлинге которулат да, ал жерде философияны окуп-үйрөнө баштайт. Докторлук диссертациясын

1841-жылы коргогондон кийин журналистика жагында эмгектенип, саясый жана социалдык маселелер боюнча макалаларды жарыялайт. 1842-жылы Рейн газетасынын редактору болот, бирок прусс өкмөтү газетага тыюу салгандан кийин жаш аялы менен Парижге келип, Немец-француз бир жылдыгынын редактору болуп иштейт. 1849-жылы Лондонго көчүп келишет да, ал жерде өмүрүнүн акырына чейин жашайт.

Бул мезгил оор материалдык турмуш абалына жана эки баласынын ымыркай курагында чарчап калгандыгына байланыштуу Маркстын өмүрүндөгү оор мезгил болгон.

Маркс өзүнүн философиялык көз караштарын XIX кылымдын 30-жылдарынын аягында, Гегелдин философиясы үстөмдүк кылып турган Берлин университетинде калыптандыра баштайт. Гегелдин жолун жолдоочулар жаш гегелчилер болушкан, алар бардык эле маселелер боюнча Гегелди ээрчишкен эмес, ошондой болсо да адамдын өзүн өзүнөн ажыратуусун (самоотчуждение) жоюу жана өзүн өзү аңдап, таанып-билүүнүн тарыхый жана диалектикалык процесси аркылуу адамзатты боштондукка чыгарууну көздөшкөн. Алар динди ажыратуунун (отчуждениенин) формасы катарында караган. Фейербахтын идеяларынын таасири астында акыйкат түшүнүктөр деп эсептелген Абсолют жана Дух түшүнүктөрдү четке кагат жана анын ордуна адамды жана адам аң-сезимин өз философиясынын борборуна коёт. Жалданма эмгек, өндүрүш, соода жана акча менен байланыштуу болгон социалдык мамилелерди ал адамзат тарыхынын аныктоочу күчү катарында карай баштайт. Коомдун өнүгүшүнүн белгилүү бир баскычында пайда боло турган коомдук мамилелер, дейт Маркс, өндүрүштүн материалдык күчтөрүнүн өнүгүү баскычына ылайык келет, мунун баары чогуусу менен алганда коомдун экономикалык түзүлүшүн түзөт. Ал мындай деп жазат: «Материалдык жашоо-турмушту өндүрүү жолу турмуштун социалдык, саясый жана руханий процесстеринин жалпы мүнөзүн аныктайт. Адамдардын бытиесин алардын аң-сезими аныктабайт, тескерисинче алардын коомдук бытиеси алардын аң-сезимин аныктайт» (Саясый экономияны сынга алууга кириш сөз).

Маркс, коом өзүнүн өнүгүшүндө белгилүү бир чекке жеткенде өндүрүштүн материалдык күчтөрү менен жашап турган өндүрүш мамилелеринин ортосунда кагылышуу пайда болот, мунун натыйжасында алар коомдун өнүгүшүнө тоскоолдук кыла баштайт. Бул социалдык революцияларды жаратат деп эсептейт. Ошол эле убакта Маркс «бардык өндүргүч күчтөр өнүкмөйүнчө бир да түзүлүш жок болуп кетпейт, эски коомдун түпкүрүндө жашоо үчүн материалдык шарттар бышып жетилмейинче жаңы бир кыйла жогору өндүрүштүк мамилелер эч качан пайда болбойт» деп баса белгилейт. Өндүрүш мамилелери деп ал жер ээси менен жалданма жумушчунун, заводдун ээси менен жумушчунун жана башкалардын ортосунда пайда болуучу мамилелерди түшүнөт. Алар коомдун экономикалык структурасын түзөт жана саясый, моралдык жана руханий надстройканын негизи болуп саналат.

Маркстын негизги корутундусу жашоо-турмуштун бардык тарабы материалдык факторлор менен аныкталат дегенде турат. Гегель Духтун улам көбүрөөк бийик өздүк аң-сезимге карай зарыл түрдө өнүгө беришине ишенгендей, Маркс да адамдын материалдык жашоо-турмушу жана адам жаратылышы зарыл түрдө өнүгүп отуруп гармонияга жана биримдикке келерине ишенген.

Маркстын көңүлү руханий реалдуулукка эмес, материалдык жана физикалык реалдуулукка багытталган. Ал жумушчу табын өзүндө жакырчылыкты жана ашкере өзүн өзү ажыратууну (самоотчуждение) чагылдырган күч катарында караган. Маркстын ою боюнча, адамдын маңызы нерселерди түзүүдө, бирок жеке менчиктин алкагында эмес, коомдук менчиктин алкагында түзүүдө турат. Ошондуктан адамдын жашоо-турмуш шарты жеке менчикти жана эмгек адамын эксплуатациялоого жол берүүчү эмгек системасын жок кылуу жолу аркылуу өзгөрүлүүгө тийиш.

Буллардын баары адамдарды, бардык нерселерге рынок тургусунан карай турган шарттан бошотууга алып келүүгө тийиш.

Маркс өзүнүн экономикалык теориясын «Капиталда» өнүктүрөт. Ал капитализм келечекте өзүн кыйратып жок кылуучу урукту өзүндө камтып турарын көрсөтүүгө умтулат. Капиталисттер өз пайдаларын жумушчулардын эсебинен жетише турган кошумча наркты ээлеп алуунун негизинде топтошот деп эсептейт. Ошондуктан капитализмдин өнүгүп отурушуна байланыштуу эмгек менен капиталдын өз ара катышы такай азая берет. Бул демек акырында келип пайда азаят жана бул өз кезегинде капитализмдин бузулушуна алып келет дегендик.

Маркстын бул концепциясы мезгил сыноосунан өтө алган жок.

Маркстын теориясынын сиңирген эмгеги чоң. Баарынан мурда марксизм капитализмди майда-чүйдөсүнө чейин жана оригиналдуу түрдө сынга алууну ишке ашырды, бул сын негизинен бүгүн да таасирин жоготкон жок. Ал капитализмге мүнөздүү кемчиликтерди жеңип чыга ала турган жана интеллектуалдык ой-пикирдин социалисттик традицияларынын нугунда турган коомдун жаңы перспективаларын өнүктүрөт. Марксизм адам жаратылышын жана эркиндигин терең түшүнүүнү көтөрүп чыгып, аны өнүктүрдү. Марксизм XIX жана XX кылымдардын көптөгөн ойчулдарына чоң таасир көрсөткөн. XX кылымда марксизмдин таасири астында неомарксизм деп аталган философиялык агым пайда болду, бул агым Маркстын идеяларын азыркы замандын көз карашына ылайыктап интерпретациялады.

Мах

Эрнст Мах (1838—1916) — эмпириокритицизмди негиздегендердин бири, анын ысмы боюнча ал махизм деп да аталат. Ал өзүнүн тармагында көптөгөн ачылыштарды жараткан ири австриялык физик болгон. Мах бир катар эмгектерин жарыялагандан кийин философ катарында тааныла баштайт, ал өз эмгектеринде физикада пайда болгон кризисти классикалык физиканын түпнегизи болгон теориялык түшүнүктөрүнүн жардамы менен чечүүгө аракеттенет.

Мах адам таанымы туюмдан башталат дегенге таянат, аларды элементтер деп атайт, элементтер нейтралдык мүнөзгө ээ болушат дейт. Ал мындай деп жазат: «Ошентип кабылдоо элестетүү, эрк, сезүү сыяктуу эле, бир сөз менен айтканда — бүткүл тышкы жана ички дүйнө анча көп эмес сандагы бир тектүү элементтерден түзүлөт да, бир кыйла начар же бир кыйла бекем байланыштарды пайда кылып турат. Бул элементтерди адатта туюмдар деп аташат. Бул аталыш аркылуу белгилүү бир жактуу теория түшүнүлгөндүктөн, биз кыскача гана элементтер жөнүндө айтканды артык көрөбүз... мына ошондо бардык изилдөөлөр ошол элементтердин байланыштарын аныктоого келип такалат» [Туюмдарды талдоо жана физикалык нерсенин психикалык нерсеге мамилеси. СПб., 1907. 27-28-б.]. Ал «нерселер, тело, материя — алардын элементтеринин байланыштарынан башка эч нерсе эмес» [Ошонун өзүндө. 15-6] деп баса белгилейт.

Мах илим колдонууга тийиш болгон эки негизги талапты көтөрүп чыгат, алар: ойломду үнөмдүү жана нукура, сүрөттөө менен чектелүүчү илимге умтулуу. Ойломду үнөмдөө принциби Мах тарабынан анын механика тармагындагы изилдөөлөрүнө байланыштуу коюлган. Мах механика реалдуулуктун жетилген жана бирден бир сүрөттөлүшү эмес деген ойду айтат. Ушуга негизденип, Ньютондун мейкиндик менен убакыттын абсолюттуулугу жөнүндөгү түшүнүгүн сынга алат, физикалык мыйзамдар массалардын өз ара аракеттери менен байланыштуу деп ырастайт (бул анын өзү тарабынан «Махтын принциби» деп аталат); бул ырастоо Ньютондун мейкиндик жана убакыт абсолюттук нерселер, анткени тартылуучу массалардын бөлүнүшүнө көз каранды эмес деген жобосун төгүнгө чыгарган.

Эйнштейндин пикири боюнча, Мах механицизмге болгон догматикалык ишенимди солкулдатып таштаган. Махтын мейкиндиктин абсолюттуулугун танганы дүйнөнү бир

кыйла үнөмдүү элестетүүгө алып келет, анткени мындай учурда мейкиндик менен материя өз өзүнчө бөлөк жашабастан, мейкиндик жагынан ыраатка келтирилген материя бар болуп жашап турат. Махтын «ойломду үнөмдөө принцибинде» чоң рационалдуу данек камтылып турат, анткени анда теориялардын мазмун жагынан жөнөкөй болушуна жана алардын биримдигине карата талаптар айтылган. Бирок Махтын ырастоолорунда бул принциптин апыртылып жиберилиши көрүнүп, теориялар менен фактылардын шайкештик талабына зыян келтирилген. Ал ойломду үнөмдөө принцибинде «нукура сүрөттөп жазуунун» («чистого описания») маанисин баса белгилеп, мындан жаңы билимдердин булагын көргөн. Ал, дээрлик ар кандай билим туюмдардан пайда болот деп эсептеп, муну менен логикалык ойломдун ролун төмөндөткөн. Мах үчүн негизги нерсе — байкоо. С. Франк мындай деп жазат: «Махтын жана анын түздөн түз жолун жолдоочулардын пикири боюнча, физиканын фундаменталдык мыйзамдары төмөнкүчө формулировкаланууга тийиш: ал мыйзамдар түздөн түз байкоолор аркылуу аныкталуучу түшүнүктөрдү гана камтып турушу керек, же эң болбоду дегенде, түздөн түз байкоолор менен кыйла ой түйүндөрү аркылуу байланышып тургандай болушу керек».

Мах ойломду үнөмдөөнү таанымдын негизги мүнөздөмөсү деп жарыялоо менен аша чабат. Дарвиндин табийгый тандоо жөнүндөгү окуусун адамга колдонуу менен Мах, организмдер өзүн өзү сактоого жана жашоого туруштук берүүгө карата болгон биологиялык инстинкттин таасири менен чындыктын фактыларына «ылайыкташып алат», бул ойломду үнөмдөө дегендик болот деп эсептейт.

Мелисс

Мелисс (Х.Т.ч. V к.) — байыркы грек философу, Элей мектебинин өкүлү. Самостон чыккан Мелисс жөнүндө өтө аз белгилүү. Ал элейликтердин идеяларын өзүнчө бир системалаштырган философ. Анын дээрлик сакталбаган «Жаратылыш жөнүндө, же бытие жөнүндө» деген трактатында элей окуусун ачык баяндап берет. Ал бытиенин бирбүтүндүгү, анын түбөлүктүүлүгү, өзгөрүлбөстүгү жөнүндөгү пармениддик идеяны кайталайт. Ошону менен бирге бул түпнегиз катарындагы жобого мейкиндиктеги да жана убакыттагы да бардык нерселердин чексиздиги жөнүндөгү идеяны кошот.

Мелисс Пармениддин бүткүл окуусуна таянып келип, сакталуу мыйзамы деп аталган мыйзамга өтө маанилүү аныктама берет: «Жок нерседен эч качан бир нерсе пайда болбойт». Гален мындай деп далилдейт: Мелисс «төрт элементтин негизинде жоктон бар болуп жаралбаган жана жок болуп да кетпей турган бүткүл жалпы маңыз жатат деген пикирде болгон, анын жолун жолдоочулар аны материя деп аташкан. Бирок ал муну ачык далилдеп бере алган эмес. Ошондуктан бул маңызды ал жалпыбирбүтүндүк деп атайт».

Милль

Жон Стюарт Милль (1806—1873) — англиялык философ, экономист, коомдук ишмер. Милль Лондондо туулган. Анын атасы Жеймс Милль «Британиялык Индиянын тарыхын» жазган жана уулуна эң сонун билим берген. Он жашында ал грекче жана латынча шар сүйлөп, он бир жашында атасы жазган китепти окуганга жарап калат. 1823—1858-жылдарда Ост-Индия компаниясында кызмат өтөйт. Өзүнүн «Өмүр таржымалында» ал жаш курагын толук сүрөттөп жазат. Жыйырма жаш курагында өтө күчтүү депрессияны башынан өткөрөт, муну ал өзүнүн эмоциясынын начарлашы менен түшүндүрөт. Кийин бир китепти окуп отуруп ыйлайт, ошондо ал өзүндө али да терең эмоциялык сезим бар экенин түшүнүп, көңүлү ордуна келип, оңоло баштайт.

Миллдин философиялык көз карашы Карлейлдин, Бентамдын, Конттун таасири астында калыптанат. Ал XIX кылымдагы эң ири англиялык философ деп эсептелет, ал утилитаризмди үгүттөп, өнүктүргөн.

«Утилитаризм» деген эмгегинде Милль мораль теориясындагы пайдалуулук принцибин талдап карайт, бул принцип такыбаачылыкта жашоонун жол-жобосун үйрөтөт. Пайдалуулук принциби,— дейт Милль,— бактылуу болууга жардам бере турган аракетти туура аракет, ал эми бакытты качыра турган аракетти туура эмес аракет деп эсептейт. Бактылуу болуу зарыл нерсе, муну адамдардын бактылуу болууну чындыгында да каалай тургандыктары далилдеп турат: адамдын ар бир жасаган жакшы иши анын жеке өзүнүн да жана жалпынын да бактысы.

Милль этикалык утилитаризмдин бентамдык вариантына каршы айтылган пикирди төгүндөөгө аракеттенет. Бентам ар ким өз керт башынын ыраматына умтулат, ал эми ыракаттануу болсо эң эле изги иш деп эсептеп, ушул оюнун негизинде ал адамдарды өзүмчүл (эгоистчил) деп айыптайт. Биз чынында да ыракатка умтулабыз, дейт Милль,— бирок бул биз өзүмчүлдүк кылып жатабыз дегендик эмес, анткени көп адамдардын жасаган жорук-жосундарын өзүмчүлдүк деп айтууга дегеле болбойт.

Милль, ошондой эле, Бентамдын бардык ыракатчылыктарды бирдей деп тапкан көз карашын да талдап карап чыгып, бир кыйла жогорку жана бир кыйла жупуну ыракатчылыктар бар деп эсептейт. «Утилитаризмдин» акыркы бабында бакыт дегенибиз эң жогорку моралдык баалуулук деп эсептеген идеяга каршы пикирди да карап чыгат. Каршы айтылган пикир төмөнкү мааниде болгон: бакыт эң жогорку баалуулук боло албайт, анткени биз бакытка караганда адилеттүүлүктү жогору коё турган көп шарт-кырдаалдар бар. Милль буга аргументтердин бүтүндөй бир тобун каршы коюп, адилеттүүлүк адамзат баалуулуктарынын иерархиясында чынында да жогорку баалуулук деп эсептелсе да, бакыт жана ага умтулуу адамдын жүрүм-турумунда үстөмдүк кылуучу принцип болуп кала берерин далилдейт.

«Силлогикалык жана индуктивдик логиканын системасы» (1843) деген чыгармасында Милль индуктивдик логиканы илимдин жалпы методологиясы катарында карайт. «Системанын...» биринчи китебинде «ырастоонун табияты» деп атаганды изилдейт. Ал жалпы менен жекелик аталыштардын, конкреттүү жана абстрактуу терминдердин, коннотативдик жана коннотативдик эмес терминдердин ортосундагы айырмаларды көрсөтөт. Анын эң башкы ырастоосу төмөнкүдөй турат: терминдер жеке нерселерди гана билгизет, ал эми «адамзат» сыяктуу жалпы терминдер бардыгын бирге кошкондо адамзат тукумун түзө турган индивиддерден айырмаланып, маани бербейт. Экинчи китебинде силлогиялык ой жүгүртүүлөр каралат.

Миллди кызыктырган башкы нерсе — индукцияны талдап карап чыгуу болуп саналат. Индукция дегенибиз өткөндөгүлөрдөн келечектеги окуяларга карай эмес, белгилүү билимдерден белгисиз билимдерге өтүүнү билдирет.

Өзүнүн философиялык көз караштарында феноменалисттик позитивизмдин позициясында турган. Ал биздин бардык билимдерибиз тажрыйбадан жаралат, ал эми анын предмети — туюмдар деп эсептейт. Конттун таасирин башынан өткөрүп, анын кээ бир көз караштарын бөлүшкөн менен Милль, ошондой болсо да, анын социалдык-саясий көз караштарын кабыл алган эмес, анткени ал Конт руханий жана саясий деспотизм системасын коргойт жана инсандын эркиндигин этибарга албайт деп эсептейт. Ушуга байланыштуу «Эркиндик жөнүндө» деген очерк жазат, мындагы башкы тема — биз башка адамдардын иш-аракетине эгерде ал иш-аракеттер башка бир адамдарга зыян алып келе турган болсо гана кийлигише алабыз деген ой-пикир. Бул очеркте Милль талаш-тартыштардын ачык болушун жана демократиялык индивидуализмди жактап чыккан.

Монтескье

Шарл Луи Монтескье (1689—1755) — француз Агартуусунун философиясынын өкүлү. Ал гаскондук дворян тукумунан чыккан. Классикалык жана юридикалык билим алып, сот мекемелеринде ар түрдүү кызматтарда иштейт, бул ага ошол кездеги Франциянын юридикалык практикасын иликтеп-үйрөнүүгө мүмкүндүк берет. Андан кийин бул иштен четтеп кетет да, өзүн табият жана коомдук илимдерди иликтеп үйрөнүүгө арнайт. Анын алгачкы адабий таржыйбасы — «Персиялык каттар» романы (1721) — зор ийгиликке ээ болот. Мында ал феодалдык- абсолюттук бийликти сынга алат. «Мыйзамдардын духу» (1747) деген эмгеги Монтескьенин башкы чыгармасы деп эсептелинет. Мындан башка да «Римдиктердин улуулугунун жана кулашынын себептери жөнүндө ой жүгүртүү» (1734) деген эмгекти жазган.

Өзүнүн социалдык философиясында Монтескье коомдун ар түрдүү формаларынын жашап турушунун себептерин карап чыгат жана коомдун өнүгүшүнүн тигил же бул формасын түшүнүү үчүн ошол коомдогу аракет кылып турган мыйзамдарды түшүнүү керек деп эсептейт.

Монтескье коомдо аракет кылып турган мыйзамдардын эки тибин айырмалайт: 1) «табийгый» мыйзамдар, бул мыйзамдар адамдын биологиялык жана жаратылыш өзгөчөлүктөрү менен аныкталат жана анын жаратылышка жана башка адамдарга болгон мамилелерин, мындайча айтканда коомдон тышкаркы абалын билдирет; 2) социалдык мыйзамдар.

Монтескье башкаруунун тарыхта жашап келген негизги үч түрүн: республикалык, монархиялык жана деспоттук түрүн бөлүп көрсөтөт. Мамлекеттин юридикалык нормалары мамлекеттин формалары менен аныкталат, ал эми мыйзамдар болсо — бул коомдун мүчөлөрү менен жогорку бийликтин ортосундагы мамилелерди аныктоочу юридикалык эрежелердин көрүнүшү болуп саналат. Бул мыйзамдар, Монтескьенин пикирине ылайык, ар кимге мыйзам тарабынан жол берилген нерселерди иштөөгө укук берүүчү саясий эркиндикти калыпка салып турат. Монтескьенин концепциясынын маңызы — башкаруунун белгилүү бир формалары үчүн, атап айтканда демократиялык, монархиялык жана деспоттук формалары үчүн мүнөздүү болгон мыйзамдар ар түрдүү факторлор: саясий бийликтин мүнөзү, жердин кыртышы, рельефи (б.а. географиялык чөйрө), адеп-ахлак, адат-салт, диний ишеним, калктын саны сыяктуу факторлор менен шартталат дегенди билдирет.

Муну менен Монтескье коомду бир катар шарттар, факторлордун биримдигинен турган бир бүтүн нерсе катарында аңдап-түшүнүүгө аракет жасайт. Дал ушул бир бүтүндүк, Монтескьенин пикирине ылайык, «элдердин рухун» аныктайт. Башкаруунун ар бир формасы — өзүнчө бир структура, анын элементтери өз ара байланышып турат жана бир бүтүндүктүн жашап, аракет кылып турушу үчүн зарыл нерсе.

Ар бир социалдык структурада Монтескье тигил же бул адамдык кумар ышкылыкты башкы нерсе деп эсептейт, ал кумар-ышкылык туруктуу абал сакталып тургандай аракеттенүүгө мүмкүндүк берет. Республика үчүн изгилик, монархия үчүн — ар-намыс, деспотия үчүн — коркунуч мүнөздүү. Эгерде тигил же бул «кумар-ышкылык» же психологиялык принцип начарласа, анда башкаруунун бул образы кыйрайт. Муну менен Монтескье башкаруунун образы менен элдердин психологиясынын ортосунда белгилүү бир байланыштын бар экендигин ачкан, бул байланыштын маанилүү негизи болгон. Монтескье бул байланышты климат, жер кыртышы жана рельефи башкы ролду ойногон географиялык чөйрөдөн алып келип чыгарган.

Монтескьенин окуусунун курамдык бөлүгү — «бийликти бөлүү» концепциясы, бул кандайдыр бир даражада Локктун идеяларын өнүктүргөндүк болгон. Монтескье мыйзам чыгаруучу, аткаруучу жана сот бийликтерин бөлүү башкаруунун ар кандай формасынын тушунда, монархиянын да, демократиянын да тушунда орун алууга тийиш. Ал мындай деп жазат: «мыйзамдарды чыгаруучу бийликти, жалпы мамлекеттик мүнөздөгү

токтомдорду ишке ашыруучу бийликти жана жеке адамдардын кылмышкерлигин жана күнөөлөрүн соттоочу бийликти» бөлүү зарыл. Ушул бардык бийликтер бөлүнгөн мамлекеттик түзүлүш гана «адамды мыйзам милдеттендирбей турган нерсени иш-төөгө жана ага мыйзам жол берген нерсени иштөөгө мажбурлабай турган» абалды камсыз кыла алат [Танд. чыгарм. М., 1955. 290-291-б.]. Монтескьенин бул концепциясы зор демократиялык мазмунга ээ болгон жана бүгүнкү күнгө чейин өз маанисин жогото элек.

Мо-цзы

Мо-цзы (Мо Ди) (475—395-жыл ченде) — байыркы кытай философу, алгач конфуцианчылыкты окуп-үйрөнүп, аны коргоп чыкса да кийин Конфуцийге каршы болгон. Мо-цзынын көз караштары анын шакирттери тарабынан түзүлгөн «Устат Монун трактаты» («Мо-цзы») деген эмгекте баяндалган. Мо-цзынын концепциясынын өзөгүн түзгөн башкы максат — бул «жалпы сүйүү» принциби. Жалпы сүйүү дегенде баардыгынын баарына болгон сүйүүсү түшүнүлөт. Бул сүйүү, Мо-цзынын пикири боюнча, экономикалык да жана саясый чөйрөлөрдөгү ар кандай чыр-чатактарды чече алат. Ал ушул принципти ишке ашыруудан саясый жана экономикалык баш-аламандыктан чыгуунун жолун көргөн. Мындан башка да конфуцианчылыкты сынга алуу менен, Мо-цзы өзүнүн этикалык доктринасынын башка принциптери менен жоболорун да көтөрүп чыккан. Ал таланттарды урматтоонун, өзүн өзү урматтоонун, кол салбоонун маанисин баса белгилеген. Ал, бардык таланттуу адамдар ата-тегине карабастан өлкөнү башкарууга мүмкүндүк алууга тийиш деп эсептейт. Согуштарга каршы чыккан жана «кошуна падышачылыкка кол салбоо керек, элдерди өлтүрбөө керек, малды тартып алууга жана байлыкты талап-тоноого болбойт» деп эсептеген. Мо-цзы, ошондой эле конфуцианчылыктын адамдын тагдырын «көк теңирдин эрки» аныктайт деген жобосуна каршы чыгып, эгерде адамдар өздөрүнө баш ийбей турган тагдырга ишенсе анда өзүлөрүнүн бактысы үчүн күрөшпөй калышат деп эсептеген. Конфуцианчылыктын элди тарбиялоо музыканын жана жөрөлгөлөрдүн жардамы менен ишке ашырылышы керек деген жобосун да кабыл алган эмес. Ошол эле убакта Мо-цзы адамдын турмушундагы «көк теңирдин ролун» танган эмес, Кудай адамдарды алар жалпы сүйүү принцибин канчалык даражада жолдосо ошончолук даражада жазалайт же сый көрсөтөт деп эсептейт.

Тааным жөнүндөгү окуусунда Мо-цзы практикалык ишмердик процессинде алынган билимдер — чыныгы билимдер деген көз карашты туткан. Ал ошондой эле «тубаса билимге» да каршы чыккан.

Мо-цзы — моизм агымын негиздөөчү. Моизчилер өз устатынын идеяларын мажес материализмдин позициясынан өнүктүрүшкөн. Алар негизинен логиканын жана тааным теориясынын проблемаларын иштеп чыгышат. Алардын пикири боюнча, бизди курчап турган нерселер объективдүү мүнөзгө ээ жана биздин аң-сезимибизге көз каранды эмес. Адамдын аң-сезими туюм жана ойлом органдарынын ишмердигинин натыйжасында пайда болот.

Наторп

Пауль Наторп (1854—1924) — неокантчылыктын Марбург мектебинин көрүнүктүү өкүлү. Анын башкы эмгектери: «Демокриттин этикасы» (1893), «Платондун идея жөнүндөгү окуусу» (1903), «Декарттын тааным теориясы» (1882), «Так илимдердин логикалык негиздери» (1910), «Сын усулуна ылайык жалпы психология» (1912), «Социалдык педагогика» (1899). Наторптун эмгектеринин аталыштарын жөн гана санап өтүүдөн көрүнүп тургандай ал кызыккан философиялык маселелер бир кыйла кеңири болгон, философиянын тарыхы, логика, психология, педагогика боюнча эмгектерди жазган.

Өзүнүн тарыхый-философиялык, ошондой эле, логикалык эмгектеринде Наторп идеализм гана айлана-чөйрөдөгү дүйнөнү бирден бир туура түшүнүү болуп саналат деген ойду айтат. Гносеологиялык жана философиялык анализ-таанымдын башталышы, муну ал бирбүтүндүктү аңдап-билүү процесси катарында түшүнөт. Наторп идеализмди кандайдыр бир катып калган нерсе эмес, кандайдыр бир система да эмес, түбөлүк кыймыл деп эсептейт.

Наторп идеализмди гносеологияга гана эмес, этикага да таратат. Идеализм — Марбург мектебинин этикасынын негизи. Наторп этиканы логикага багыныңкы абалга коёт. Акыл-эс окуусу катарында алгач кеңири мааниге ээ болгон логика Наторпто эң жогорку даражага жетишет, ал теориялык философияны гана эмес, этиканы да кучагына камтыйт. Ошону менен эле бирге ал бардык социалдык билимдерди негиздейт.

Наторпто этика социалдык маселелер менен байланышкан эмес, анткени, жыргалчылык дегенибиз, анын пикири боюнча, өзү менен өзү боло турган жыргалчылык болуп саналат. Наторптун социалдык педагогикасы аны этикалык социализмди үгүттөөгө алып келет, этикалык социализм идеясы коомдун адамдарын акыл-эстүүлүктүн духунда тарбиялоого умтулат, бул идеал максатка жетүүдө коомдун бардык мүчөлөрүн биримдикке алып келүүгө тийиш.

Наторптун этикалык социализм концепциясы — анын коом таануу көз караштарынын өнүгүшүнүн натыйжасы, бул Наторптун социалдык педагогиканы иштеп чыгуусунда көрүнгөн. Наторптун пикирине ылайык, адам микрокосмос болуп саналат, мында бүткүл дүйнө миниатюра түрүндө бир чекитке топтоштурулган. Демек, бардык илимдер адамды ар башка тарабынан изилдеп-үйрөнөт. Адам өзүн, ишмерликте, эмгекте, кызматта көрсөтөт. Адам ишмердиги — өзүнчө бир практикалык ойлом, б.а. «регулятивдик идеяны коомдук турмушка ишке ашыруу боюнча жүргүзүлгөн ишмердик, бул: умтулуу, эрк, акыл-эс сыяктуу үч баскычты басып өтөт. Бул мүнөздөмөдө адамдын табияты көрүнөт, бул адам табияты социалдык структурада өз чагылышын табат. Мисалы, умтулуу чарбалык ишмердикте, эрк — социалдык мекемелерде, акыл-эс билим берүү системасында көрүнөт.

Николай Кузанский

Николай Кузанский (1401—1464) — алгачкы Кайра жаралуунун эң жаркын өкүлдөрүнүн бири. Өзүнүн чыгармачылыгында ал Орто кылымдын маданий мурасы менен Ренессанстын жаңыдан жаралып келе жаткан маданиятын бириктирген. Түштүк Германияда туулуп- өскөн, Падуи университетинде окуп, кардиналдык наам да алган.

Анын философиялык изденүүлөрү математика жана табияттаануу жагындагы изденүүлөр менен айкалышып, бири-бири менен тыкыс байланышып турган. Мындан башка да анын чыгармачылыгында философиялык жана теологиялык маселелер тыкыс байланышкан.

Николай Кузанский көптөгөн чыгармаларды жазган, алардын ичинен «Биле турган билимсиздик» жөнүндө эмгеги эң биринчи жана эң олуттуусу. Мындан башка да ал «Карапайымдын» төрт диалогун жазган, мында эл арасынан чыккан адамдын акылмандыгы ачып көрсөтүлөт, ал эми «Акыл кенчин издөө» деген эмгеги Диоген Лаэртскийдин «Философтун өмүр баянын» окугандан кийинки ой жүгүртүүлөрүн камтыйт.

Философиялык көз караштары боюнча Николай Кузанскийди, анын чыгармачылыгына башка агымдар, мисалы пифагореизм, антик ойчулдары таасир көрсөткөн болсо да, платониктерге таандык кылса болот. Ошол эле убакта Николай Кузанский белгилүү бир даражада өз алдынчалыгы бар философ болгон, бул анын гуманизмге таандык болгондугу менен аныкталган.

Николай Кузаискийдин чыгармаларынын философиялык проблемалары дүйнө менен Кудайдын өз ара мамилелери жагындагы маселелер менен тааным маселелерин

камтыйт. Ал пантеисттик позицияда турган, чексиз жан катарындагы Кудайды чектүү дүйнө менен жакындаштырып, Аны дүйнөдө — потенциалдуу чексиздикте көрүнө турган актуалдуу чексиздик катарында түшүнөт. Николай Кузанский эманациянын неоплатондук принцибин Кудайдын дүйнөдө чагылып көрүнүшүн жана Анын кайрадан кемишинин көрүнүшүн аныктамалоо үчүн колдонот, Аны дүйнөлүк жан менен жандандырылган организм катарында кабыл алат. Мына ошентип, Кузадан чыккан Николай креационизм идеясын кабыл албайт. Адамды ал макрокосмоско окшош микрокосмос катарында карайт. Николай Кузанскийдин пикири боюнча адам өзүндө жердеги жана теңирлик нерселерди бириктирип турат.

Николай Кузанский адам жаратылышты толук таанып-билүүгө жөндөмдүү деп эсептеген, бул таанып-билүү — сезим, кыялдануу, дээр жана акыл-эс аркылуу ишке ашырылат. Сезимдик тааным — таанымдын алгачкы баскычы, ал акыл-эс аркылуу тартипке келтирилет. Муну менен бирге Николай Кузанский математикага чоң маани берет.

Эгерде дээр-зээн сезимдик тааным менен байланыштуу болсо, акыл-эс андан эркин турат. Акыл-эс адамдын аң-сезиминин эң жогорку теориялык жөндөмдүүлүгү, ал карама-каршылыкты ачып-табууга, аны түшүнүп-аңдоого жана аны жеңип чыгууга багытталган. «Акыл-эс, жаратылыш ага абстрактуу ойломго жол койгондо бүткүлжалпылыкты, өлбөстүктү жана үзгүлтүксүздүктү гана биле алат» [Танд. филос. чыгарм. М., 1937. 154-6.].

Николай Кузанскийдин айткан айрым идеялары философиянын андан аркы тарыхында гана өнүгүүгө ээ болгон. Мисалы, ал бардык нерселер карама-каршылыктардан турат деген идеяны айткан. Мындан башка да ал Аристотелдин карама-каршылык принцибине олуттуу түрдөгү каршы пикирди көтөрүп чыгат. Ал карама-каршылыктардын өз ара дал келиши жөнүндөгү идеяны сунуш кылган. Кудай — карама-каршылыктын эң ачык-айкын синтези, анткени, Ал бир жагынан бардык жерде болуп турат, ошондуктан ал бардык нерседен көрүнөт, экинчиден, Ал белгилүү бир конкреттүү жерде болуп турбайт, б.а. Ал — жок нерсе. Адам да карама-каршылыктардын синтези: дене катарында анын жашоосу чектелүү болот, ал эми өзүнүн руханий көрүнүштөрү жагынан ал чексиз.

Акыйкат проблемасы да Николайда карама-каршылыктар проблемасы менен байланышкан, акыйкатты ал жаңылыштык менен тыкыс байланышта түшүнүп, жарык үчүн көлөкө кандай талап кылынса жаңылыштык да акыйкат үчүн ошондой эле талап кылынат деп ойлогон. Ал, чыныгы маңыздарды таанып-билүү мүмкүн эмес, бул тааным аздыр же көптүр так элестетүүлөр аркылуу ишке ашырылат деп эсептеген.

Николай Кузанский билимдүү билимсиздик концепциясын коргогон: эң терең билим да билимсиздикти жок кыла албайт. «Өзүнүн билимсиздигин билген адам гана чыныгы билген адам»,— дейт ал. Тааным процесси бизди таанылып-билинбей турган абсолютка жакындатуучу жол менен жүрө ишке ашат, Кудайды таанып-билүүгө болбойт.

Ницше

Фридрих Ницше (1844—1900) — турмуш философиясына негиз салуучу катарында каралат. Анын философиялык көз карашы Гегелдин окуусуна реакция катарында пайда болгон. Өзүнүн чыгармачылыгында ал Шопенгауэрдин таасирин башынан өткөргөн, бирок ал көп маселелер боюнча андан четтеп кетет да, өзүнүн иррационализм жана волюнтаризм философиясын түзөт.

Ницше Германияда, Реккен шаарында туулат, кийин ал өзүнүн немецтик ата-тегинен баш тартат. Ал Бонндо жана Лейпцигде классикалык филологияны окуп-үйрөнөт. Швейцария граждандыгын кабыл алып, Базелде профессор болот. Вагнердин досу болгон. Ден соолугуна байланыштуу Базелдеги кызматын таштап, аздыр, көптүр обочо, түнт турмуш өткөрүп, адабият жаатында эмгектенет, философиялык чыгармаларды

жазат. 1889-жылы ал жан оорусуна чалдыгат да, калган бүт өмүрүн эжесинин колунда өткөрөт. Анын кээ бир чыгармалары, мисалы, «Кудайлардын күүгүмү» деген чыгармасы жинди болуп калгандан кийин жазылган.

Ницше өзүнөн кийинки бардык философияга таасир көрсөткөн бир катар олуттуу эмгектерди жараткан. Алар: «Музыканын рухунан трагедиянын жаралышы» (1872), «Ылайыксыз убактагы ой жүгүртүү» (1873—1876), «Адамдык, ашкере адамдык нерсе» (1878—1880), «Шайыр илим» (1882), «Заратустра мындай деп айткан» (1883—1886), «Жакшылык менен жамандыктын карама-каршысында тургандар» (1886), «Антихрист» (1888), «Бийликке умтулган эрк» (1901 — 1906, өлгөндөн кийин).

Өзүнүн чыгармачылыгында Ницше анын бүткүл концепциясын түзгөн проблемалардын бүтүндөй бир комплексин карап чыккан. Булардын ичинен Ницше үчүн борбордук проблема эрк проблемасы болуп саналат. Эгерде Шопенгауэр «жашоого эрктен» баш тартуудан кутулуунун каражатым көргөн болсо, Ницше бул түшүнүккө «бийликке умтулган эркти» карама-каршы коёт. «Бийликке умтулган эрк» дегенибиз Ницшеде — бул баарынан мурда коомдук турмуштун ар кандай көрүнүштөрүнүн маанилүүлүгү жөнүндөгү маселе. Ал мындай деп жазат: «Эмне жакшы? Бийлик сезимин, бийликке умтулуучу эркти, адамдын өзүндөгү бийликти күч алдыргандын баары жакшы. Эмне жаман? Чабалдыктын кесепетинен болгон нерселердин баары жаман». «Бийликке умтулуучу эрк» — бул күчтүүнүн укугунун негизи, ал укук, мисалы, эркектин аялга карата болгон бийлигинен көрүнөт. Бийликке умтулган эркти интеллектин үстөмдүк кылышы, жакын адамды сүйүүгө үгүттөгөн мораль, адамдардын ортосундагы теңчиликти жарыялаган социализм бузат.

Мораль «жакшылык» жама «жамандык» түшүнүктөрү менен аныкталат. Мораль Ницшеде ак сөөктөрдүн, төбөлдөрдүн, башка адамдардын, кул-кутандардын, букаралардын үстүнөн болгон артыкчылыктары катары көрүнөт. Ал моралга төбөлдүк жана кулчулук моралынын карама-каршылыгынын позициясынан гана мамиле жасайт. Жаны моралдын пайда болушуп Ницше «моралдагы кулдардын көтөрүлүшү» катарында карайт.

Этика маселелеринде Ницше нигилизм позициясын тутат. Азыркы маданиятты декаденстин көрүнүшү катарында аныктайт. Декаденстин маданияты үчүн христиан моралы жана боорукерчилик дини мүнөздүү. Мораль маданиятты бузуучу элемент катарында чыгат, ал топураган карапайым калктын баш ийүүсү, инстинкти болуп саналат. «Төбөлдөрдүн моралынын» негизинде төмөнкү жоболор жатат: «Бийликке умтулуучу эрк» катарында түшүмүлгөн жашоо-турмуштун баалуулугу; адамдардын турмуштук күчтөрүнүн жана «бийликке умтулуу эркинин» айырмачылыктарына негизденген табийгый теңсиздиги; күчтүү адам эч кандай моралдык нормалар менен чектелбейт. Моралдын субъектиси катарында адамдардын белгилүү бир тиби болгон артыкча адам (сверхчеловек) чыгат, «бул адамдар бири бирине кичи пейил, токтоо, назик, сыймыктуу жана достук мамиле жасашат, бирок, тышкы дүйнөгө карата келгенде, башка жат нерселер башталгам жерде алар албууттанган жырткыч айбандардан кем калыша койбойт. Тышкы дүйнөдө алар ар кандай социалдык мажбурлуктардан өзүн эркин сезишип, ыракатка батышат, бул жапайы мейкиндикте, социалдык ынтымакта тынч жашоо менен шартталган узак бейпилдиктен улам пайда болуучу кымтынып-кысынып жашаган турмуштун эсесин чыгарышат. Алар айыбын сезбеген жырткыч жаныбарларга айланышып, салтанат курган айбандарча өлтүрүүлөргө, өрттөлөргө, зордукчулукка, кыйратууларга барышат, анан жасаган ушул жоруктарына сыймыктанышып, көңүлдөрү ордуна келип, акындар чыгарма жазып, даңазалай турган, узакка чейин унутулгус эрдик көрсөттүк деп ишенимдүү түрдө ойлошот. Мына ушул бардык болуп жаткандардын түпкү жагында жырткыч-айбандын, олжону жана жеңишти ач көздүк менен көздөгөн айлакер шумдун турганын көрбөй коюуга болбойт» [Моралдын генеалогиясы. Аф. 11/Чыгарм. 2-т. 425-426-6].

Ницшеде артыкчалуу адам (сверхчеловек) эң жогорку биологиялык тип катарында чыгат, ал өзүнөн башкаларга адам маймылга кандай мамиле жасаса ошондой мамиле жасайт. Ницше өткөн доорлордогу айрым атактуу инсандардан өзү каалаган адамдын идеалын көрсө да, ал аларды келечекте пайда боло турган артыкчалуу адамдардын үлгүсү катарында карап, аларды тарбиялап өстүрүү керек деп ойлойт. Артыкчалыктуу адам Ницшеде жеке адамдын культуна, «улуу адамдардын» культуна айланып, «Заратустра мындай деп айткан» деген китебинде өтө жогорку көркөмдүк чеберчиликте сүрөттөлгөн жаңы мифологиянын негизин түзгөн.

Артыкчылыктуу адам жөнүндөгү концепция анын башка бир концепциясы — «Түбөлүк кайталанып туруу» жөнүндөгү окуусу менен байланыштуу. Убакыт чексиз, ал эми ар түрдүү күчтөрдүн мүмкүн болуучу комбинациялары менен абалдары чектелүү, демек, биз байкап турган өнүгүү кайталанууга тийиш деп жазат Ницше. Бирок, кийинки баяндамасында Ницше өзү бул концепцияны мифке айландырып, түбөлүк кайталанып туруу жөнүндөгү идеяны: жол жана жолдогу дарбаза түрүндө элестетет. Дарбазада «Көз ирмем» деген жазуу бар. Жол бул дарбазадан артка карай кетет, өткөн чакта болуп өткөндүн баарысы келечекте кайрадан болуп өтөт, б.а. кайталанат. Көп учурда бул идея оптимизм катарында түшүндүрүлөт. Ницше өзү минтип айткан: «Мен жалпы кыйроону жана бүтпөстүктү сезүүнүн шал кылуучу таасирине түбөлүктүү кайталанып турууну каршы койдум» [Бийликке умтулуучу эрк. Аф. 417-Ш].

Ницшенин динге карата көз карашы анын «артыкчылыктуу адам» концепциясы менен да байланышып турат. Бала чагынан эле ал динчилдиги менен айырмаланат, бирок христианчылыктын кеңири жайылган үгүт-жоболорунан көңүлү калып, андан баш тартат. Ал динге каршы туруп, өзүнүн ар түрдүү чыгармаларында ага каршы чыгып, «Христианчылыкка каргыш» деген кошумча темасы бар «Антихрист» аттуу эмгекти жаратат. Дин, дейт Ницше, өз күнүн жашап бүттү жана жашоо-турмуштун орчундуу проблемаларын чечүүгө жөндөмсүз. Ницше мындай жобону көтөрүп чыгат: «Кудай өлдү! Кудай өлүк! Аны биз өлтүрдүк! «Христиан кудайына ишенүү ишенимге арзыбай калды» [Шайыр илим. Аф. 125-П, 343-11]. «Заратустрага» карата бир шилтем сомосунда ал мындай деп жазат: «Силер муну Кудайдын өзүнөн өзү бузулушу деп айтасыңар, бирок бул анын түлөгөн кабырчыгы гана: ал өзүнүн моралдык терисин сыйрып жатат! Ошондуктан силер жакында Аны жакшылык менен жамандыктын карама-каршысынан кайрадан көрүүгө тийишсиңер».

Ницшенин философиясы жашоо-турмуш, прагматизм, экзистенциализм философиясына олуттуу таасир көрсөткөн. Ницшенин философиялык системасы карама-каршы болгондуктан, бирдиктүү принципке баш ийбегендиктен, ал ар түрдүүчө кабыл алынып, ар түрдүүчө түшүндүрүлгөн.

Оккам

Уильям Оккам (1285—1349 ж. ченде) — орто кылым философиясындагы номинализм багытынын бир кыйла жаркын өкүлү, бул багыт XIV кылымда толук өнүгүүгө жетишет. XIII кылымда, орто кылым схоластикасында томизм жана скотизм үстөмдүк кылып турган. Ушуну менен эле бир учурда томизм менен скотизм көп учурда бири-бирине каршы чыгып турушса да, бул багыттарга карама-каршы күчтүү реакция пайда болот. Бул эки багытка каршы оппозицияны орто кылым схоластикасы үчүн эң маанилүүлөрдүн бири болгон универсалий проблемасын номиналисттик чечүү бириктирген.

Уильям Оккам Лондонго жакын жердеги Оккамда туулган. Оксфорд университетинде окуп, сабак берген. Дунс Скот сыяктуу эле францискан орденине кирип, бул ордендин ашынган канаты — спиритуалисттерге кошулат. 1324-жылы ересчиликте айыпталып, Авиньондогу папа куриясы тарабынан түрмөгө камоого өкүм кылынат. Төрт жылдан кийин ордендин генералы менен бирге император Людовикке качып барат.

Уламыштарга караганда Оккам императорго жолукканда минтип айткан экен: «Сен мени кылычың менен корго, мен сени калем учум менен коргоймун».

Орто кылым схоластикасынын негизги маселелеринин бири — философия менен теологиянын өз ара катышы жөнүндөгү маселе боюнча Оккам философия менен теологиянын ортосунда кандайдыр бир байланыштын бар экендигин танган жана философия тигил же бул диний догматты ырастап-далилдеп бере албайт деп ойлогон.

Албетте, Оккам диний окууну танган эмес, бирок философия диний окуунун принциптерин жана ал үгүттөгөндүн баарысын негиздеп бере албайт деп эсептеген. Алсак, философия Кудайдын бар экендиги жөнүндөгү догматты далилдеп берүүгө жөндөмсүз. Теологияда Кудай иррационалдуу (акыл жетпеген) нерсе, демек ал рационалдуу аргументтер менен далилденүүгө мүмкүн эмес. Оккам Ыйык жазуунун акыйкаттуулугунан келип чыга турган дин илиминин толук иррационалдуулугун белгилеген. Мунусу менен ал акыл-эстин акыйкаттуулугунан келип чыга турган философияга карама-каршы турат. Ошентип, Оккам эки акыйкаттын бар экендигин жактаган.

Оккам реализмге олуттуу аргументтерди карама-каршы коюу менен ашкере номинализмдин тарапкери болгон. Номинализмдин тарапкерлери — негизинен францисканчылар, томизмди ээрчигендер көпчүлүгү домиканчылар болушкан. Оккамдын номинализмдин өз айырмачылыгы бар, ал айырмачылык ошол доордогу табият илимий-билимдеринин эмпирикалык өзгөчөлүктөрүнөн келип чыккан. Эгерде реализм жалпы нерселер гана чыныгы жана реалдуу болуп саналат, ал эми жекече нерселер жалпы нерселерден алып келип чыгарылат, муну менен бардык илимий жоболор Ыйык жазуунун жана таанымал авторитеттердин жоболорунан алынып чыгарылат деп эсептесе, Оккамдын номинализми буга карама-каршы чыгып, жеке нерселер гана реалдуу нерселер, ал эми жалпы дегенибиз жеке нерселер аркылуу түшүндүрүлө тургандар, адам таанымынан тышкары турган жалпылык жок деп эсептейт. Универсалийлер (жалпылык) эч кандай түрдө өз алдынча жашабайт. Универсалийлер — бар болгону жеке нерселердин гана белгилери. Субстанция өз алдынча жашабайт.

Оккам үчүн таанымдын милдети өзүнчө, жеке нерселерди таанып-билүүдө турат. Ал жеке нерседен жалпы нерсеге өтүү процесси кандайча жүрөрү жөнүндө маселе коёт. Бул жерде Оккам интенция түшүнүгүнө — акыл-ойдун таанымдын предметине багытталгандыгына кайрылат. Ал түз эле мындай дейт: «Универсализм — бул жандын интенциясы, ал өзүнүн жаратылышы боюнча көптөгөндөрдө (нерселерде) бар болуп турат» [Дүйнөлүк философиянын антологиясы. 1-т. 2-бөлүк. 897-6.].

Көп учурда универсалийдин оккамдык теориясын «термин» деген сөздөн улам терминизм деп аташат. Бул — термин жеке нерселерди белгилөөчү нерсе катарында адамдын акыл-оюнда жалпы түшүнүккө айланат, анткени ага тигил же бул жалпы маани берилет дегенди билдирет. Ошентип, универсалийлер белгилер катарында чыгат, ал белгилер конкреттүү нерселерге таандык болгон тажрыйбалык түшүнүктөрдү, ошондой эле көп нерселерге таандык болгон шарттуу түшүнүктөрдү да билгизе турган белгилер катарында чыгат.

Терминдин белгилик функциясы Оккам коргогон суппозициялык теория деп аталган теория менен тыгыз байланыштуу. Суппозиция ар түрдүү формаларда көрүнүшү мүмкүн. Биринчи форма-материалдык суппозиция, мында термин белгилүү бир сөздү билгизет. Экинчи форма — бул персоналдык суппозиция, мында термин тигил же бул жалпылыкты билгизет.

Оккам — ашкере номинализмдин өкүлү. Анын номинализми карама-каршы мүнөзгө ээ болгон. Бир жагынан, ал жекеликтин объективдүүлүгүн ырастаган, бул схоластикалык реализмге, б.а. диний окуунун доктринасына каршы багытталган. Экинчи жагынан, оккамдык номинализм бир катар гносеологиялык проблемаларды

чечүүдө субъективдүү мамиле жасоо тенденциясын өзүндө камтып турган, анткени, белгилик системалардын субъективдүүлүгүн, б.а. сөздөр билимдердин предмети деп ырастап, муну менен нерселердин мамилелеринин объективдүү жашап турушун четке каккан.

Оккам ошол кезде жашап турган бардык негизги схоластикалык багыттарга каршы чыккан, бул болсо жаңы философиянын өнүгүшүнө жол тазалаган. Буга ошондой эле зарылдыгы жок маңызды көбөйтүү керек эмес дегенди билдирген кеңири белгилүү «Оккамдын устарасы» да жардам берген. Оккамдын бул принциби ар түрдүү жалпылоолордун өтө эле кеңири таралышына каршы, схоластикалык абстрактуу спекуляцияларга каршы багытталган болучу. «Оккамдын устарасы» жаңы табият илиминин эмпирикалык өнүгүшүнө жол тазалаган.

Оккамдын окуусундагы бардык эң прогрессивдүү нерселер көп учурда жасалма түрдө болсо да схоластиканын формасы менен чүмбөттөлүп турган.

Панеций

Панеций (Х.Т.ч. 185—110-ж.ченде) — байыркы грек философу, рим стоицизмдин — Орто Стоинин башкы өкүлү. Родосто туулуп-өскөн, тектүү үй-бүлөдөн чыккан, жаш кезинде Селевкилик стоик Диогендин дарсын уккан. Ал көп чыгармаларды жазган, бирок алардан анча көп эмес үзүндүлөр гана сакталып калган. Панецийдин көз карашына мүнөздүү нерсе стоицизмге платонизмдин жана аристотелизмдин идеяларынын кириши болуп саналат. Ал байыркы стоиктердин аша чапкан ортодоксалдык ой-пикирлеринен баш тартып, стоицизмдин кээ бир жоболоруна олуттуу даражада өзгөртүү киргизген.

Панеций өзүнүн физикасында дүйнөнүн от болуп жанып, андан кийин кайрадан өчүп турары жана мындай жанып-өчүү мезгил мезгили менен кайталанып турары жөнүндөгү окуудан баш тартат. Дүйнө түбөлүктүү бар болуп турат жана ал эч качан жок болуп кетпейт. Адам турмушундагы тагдырдын ролун таануудан баш тартып, адамдын активдүү ишмерлигин байлап-матап турган катуу детерминизмди четке кагат. Ал байыркы стоиктерден айырмаланып, пайгамбарчылыктын, келечекти алдын ала айтуунун мүмкүнчүлүгүнөн шек санаган. Алыскы жылдыздар адамдын тагдырына эч кандай таасир бере албайт деп эсептеп, астрологияны четке каккан.

Биринчи орунга милдеттүүлүктү жана катаал парзды койгон байыркы стоиктерден айырмаланып, Панеций адеп-ахлактык, турмушта ракаттануунун маанилүү роль ойной тургандыгын тааныган. Ал адамды бирдиктүү, эң ажайып, бардык жагы төп келген жан катарында карайт. Байыркы стоиктер адамда дене менен жандын өз ара күрөшүн таанышкан. Бирок, Панецийдин байыркы стоиктердин көз караштарын белгилүү бир даражада кабыл албаганы стоикалык окуудан олуттуу четтегендикти билдирбейт, ал жөн гана стоицизмдин аша кеткен догматикалык жоболорунун айрым жерлерин жумшартууга аракеттенген.

Панеций этика жана пайдалуулук түшүнүктөрүн байланыштырат, мында ал биринчилик маанини акыл-эске таандык кылат. Адамдын жеке ишкерлигине чоң маани берген, акыл-эстүү жана жакшы маанайдагы адам турмуштагы күрөштө калгандардын баарысын жеңип чыга алат.

Панеций стоиктердин жакшылыктар жөнүндөгү окуусуна өзгөртүүлөрдү жана кошумчаларды киргизген. Жаратылыштын мыйзамы боюнча жашоо керек деп эсептейт. Ыракаттануу ал үчүн табийгый жана табийгый эмес болуп айырмаланат. Бактылуу болуу үчүн бир гана жакшылык иштер жетишсиздик кылат, ал үчүн «ден соолук да, акча чыгымдары да, күч да керек» деп эсептейт.

Панецийдин социалдык-саясий көз караштары демократияны, монархияны жана аристократияны айкалыштырууну талап кылгандыгы менен айырмаланат. Бул байыркы стоиктердин абсолюттук аристократизмине карама-каршы келген. Динди ал:

мамлекеттик, философиялык жана поэтикалык деп үч түргө бөлөт. Мамлекеттик динди таанып, ал адамдарды тарбиялайт деп эсептеген. Динди философиялык түшүнүүгө келсек, муну ал аллегория деп аныктаган. Ал эми поэтикалык дин дегенибиз, Панецийдин пикири боюнча, жалганчылык.

Панецийдин көз караштары, стоицизмдин негизги жоболорун тутуу менен бирге эле элдин философиясынын башкы тенденциясын: жашоо-турмуштун ыракатчылыгына (тагдырга баш ийүүгө гана эмес) чакырган жобосун да коргоого болорун көрсөтүп турат.

Парменид

Парменид (Х.Т.ч. 540—470-ж.ченде) — элей мектебинин башкы өкүлү. Ал Ксенофандын досу жана шакирти, ошондой эле Анаксимандрдын шакирти деп да эсептелинет.

Пармениддин окуусу байыркы грек философиясында айлана-чөйрөдөгү дүйнөнү, жаратылышты метафизикалык түшүнүүнү баяндоого жасалган алгачкы аракет болуп саналат. Бытиенин мүнөздүү белгиси анын кыймылсыздыгы жана өзгөрүлбөстүгү деп эсептейт ал, анын жаралып, кайра жок болуп кетерин билдирген белгилер жок. Бул жерде Пармениддин позициясы Гераклиттин көз карашына карама-каршы келет. Парменид жактаган дүйнөнүн сүрөтү сезим органдарынын берген маалыматтарына ишенбөөчүлүктөн келип пайда болгон.

Парменид жазган «Жаратылыш жөнүндө» деген философиялык поэмадан 160га жакын гана ыр сакталып калган, поэма эки бөлүктөн турат: «акыйкат жолу» жана «ой-пикирлердин жолу». Ой-пикирлердин жолу — бул сезимдик көрүнүштөр, дүйнөнү нерселердин өзгөрүлмөлүүлүгүн, алардын пайда болуп жана жок болуп турарын кабылдоочу сезим органдарынын маалыматтарына гана таянып түшүндүрүүчү ык. «Акыйкат жолунда» бул касиеттер четке кагылат, акыйкат жолу бизди акыл-эс менен аңдалып билине турган дүйнөгө алып барат. Сезимдик жана рационалдык таанымды айырмалап, Парменид, акыл-эс сезимден жогору турат деп эсептейт.

Сезим органдарынын маалыматтары көп учурда бизди алдап коёт, демек сезимдер анык билимдерди бере албайт. Анык жана талашсыз акыйкатка акыл-эс, акыл менен ой жүгүртүү гана алып бара алат. Ошондуктан акыл-эсте ой жүгүртүлгөндөр гана, анын пикири боюнча, бытиелик нерселер болуп саналат. Сезим кабылдоолорун Парменид бытиеге карама-каршы коёт. Пармениддин ой-пикирлер жолу жана акыйкат жолу бизге дүйнөнүн эки сүрөтүн: бирбүтүн жана түбөлүктүү бытие дүйнөсүнүн жана ой-пикирлердин дүйнөсү сымалдын сүрөтүн берет.

Жогоруда айтылгандардан Пармениддин философиясында рационализмдин агымы канчалык күчтүү экендиги көрүнүп турат. Анын пикири боюнча, ой — бул предмет жөнүндөгү ой. Ойломду, биз бытие эмес нерсе жөнүндө ойлонуп жатканыбызда да бытиеден бөлүүгө болбойт. Бирок, Парменид үчүн чындыгында бытие эмес нерсе жок, анткени бытие эмес нерсе — бул боштук, бош мейкиндик, демек, бытие эмес нерселер жок болсо, анда бош мейкиндик да болбойт, баардыгы нерселер менен толтурулган. Мындан төмөнкүдөй корутунду келип чыгат: эгерде бүткүл дүйнө, бүткүл мейкиндик нерселер менен толуп турган болсо, анда эч кандай көп сандаган нерселер да болушу мүмкүн эмес, анткени алардын ортосунда бир нерсени экинчи бир нерседен бөлүп турган бош аралыктар жок. Бул окуу дүйнөдө боштуктар (б.а. аба) бар деген Пифагорго каршы багытталган.

Пармениддин философиясынын баалуулугу анын сезимдик жана рационалдык таанымды ажыратып бөлгөндүгүндө, анын анык жана анык эмес билимдер («ой-пикирлер жолу») жөнүндөгү түшүнүгүндө турат. Анын бул идеялары андан ары олуттуу даражада өнүктүрүлүп, азыркы мезгилге чейинки бир катар философиялык мектептерге таасирин тийгизген.

Пико делла Мирандола

Жованни Пико делла Мирандола (1463—1494) — флоренциялык платонизмдин өкүлү, болгондо да эң ири өкүлү. Анын графтык наамы болгон жана бир нече тилди билген. 1489-жылы ал өзүнүн «900 тезисин» жарыялайт, анда «таанылып-билине турган бардык нерселер жөнүндө» ар түрдүү булактардан алынган үзүндүлөр камтылган. Бул тезистер чиркөө тарабынан айыпталып, тыюу салынат. Тезистердин автору «сага көзүм түз деп эч кимге ант берип, карганбай, философиянын бардык устаттарынын жолу менен жүрүп, бардыгын изилдеп, бардык мектептерди окуп-үйрөнүү керек... бардык доктриналарды карап чыгуу керек»... деген тургудан аракеттенген [Ренессанс эстетикасы. 2-т. 259-6.].

Пико делла Мирандола өзүнүн ата-мекендеши Фичино сыяктуу эле пантеизм позициясында турган, бирок аны натуралисттик түрдө түшүнүүгө көбүрөөк оогон. Ал жалган илим катарында астрологияга каршы чыгып, жылдыздардын тобу адамдын тагдырын аныктай албайт деп эсептеген. Мына ушундан келип ал адамдын эркинин эркиндиги жөнүндө, өзүнүн жеке керт башынын тагдырын өзү калыптандырууга жана өз жолун өзү тандап алууга укуктуулугу жөнүндө, адам өз бактысын өз колу менен жасоого тийиш экендиги жөнүндө корутунду чыгарат. Ал, адамдын активдүүлүгүн чектеп коё турган, адамдын келечектеги жашоо-турмушун алдын ала белгилеп коё турган «астрологиялык детерминизмге» каршы чыккан.

Бүткүл Европанын философторуна каршы диспут ачууга тийиш болгон «Адамдын нарк-насили жөнүндө сөз» деген эмгегинде Пико делла Мирандола дүйнөнүн борборуна адамды жана анын нарк-насилини койгон Кайра жаралуунун гуманитардык программасынын негизги жоболорун ачык кылып аныктамалайт. «Астрологияга каршы» деген эмгегинде ал мындай деп жазат: «Жер үстүндө адамдан улуу эч ким жок, ал эми адамдын өзүндө болсо анын акылы менен жанынан артык эч нерсе жок. Эгерде ким булардан жогору турууга жетишсе, демек ал асмандан да жогору турат дегенди билдирет».

Пико делла Мирандола ар түрдүү көз караштар акыйкаттын айрым бир тарабынын гана көрүнүшү болуп саналат, ошондуктан ал көз караштарды бириктиргенде гана бирдиктүү акыйкатты аңдап-билүүгө болот деп эсептеп, ар түрдүү философторду элдештирүүгө умтулган.

Пико делла Мирандола мистикалык маселелерге көп көңүл буруп, каббалага жана сыйкырчылыкка кызыккан. Бирок, ал бул маселелерди көбүрөөк илимий негизде түшүнүүгө умтулган. Алсак, «сыйкырчылыкты» ал кандайдыр бир көз боочулук катарында эмес, жаратылыштын изилденүүгө тийиш болгон реалдуу сыры катарында кабыл алынган. Ал «кара ниеттүү сыйкырчылыкты» (бул Орто кылымдарда түшүнүлгөндөй жаманчылык күчтөрдүн иши болгон) жана «ак ниеттүү сыйкырчылыкты» же жаратылыштын табигый сырларын ачып-билүү жолу катарында «табигый сыйкырчылыкты» айырмалап бөлүп караган.

Элиден чыккан Пиррон

Элиден чыккан Пиррон (Х.Т.ч. 360—270-ж.ч.) — байыркы грек философу, скептицизмдин негиз салуучусу.

Скептицизмдин башкы концепциялары пикир айтканда ой жүгүртпөөнү жана жашоо-турмушта камырабастыкты талап кылат. Скептицизм мурдагы философтордун нерселердин, көрүнүштөрдүн агылып-өтүп турушу жөнүндө, бири-бирине карама-каршы келген жоболордун бирин тандап алууга негиздин жетишпегендиги жөнүндө айткан идеялардын негизинде келип пайда болгон. Ушул жана ушуга окшогон идеялар элейликтердин, софисттердин жана башкалардын окууларында өнүктүрүлгөн. Бирок скептицизмдин түздөн түз булагы софистика болгон деп эсептелинет.

Пиррон, философиянын, философиялык ой жүгүртүүнүн негизги усулу катарында «ой жүгүртүүдөн кармануу» (эпохэ) принцибин көтөрүп чыккан биринчи ойчул болгон.

Скептицизмде философиянын предмети этикалык маселелер болуп саналат. Мурдагы философиянын натурфилософия, космология ж.б. менен байланышкан проблемалары экинчи планга көчөт. Философтор бул туруксуз дүйнө кандайча себептен пайда болгондугу жөнүндө эмес, ушул туруксуз дүйнөдө кантип жашоо керектиги жөнүндө маселени көбүрөөк коюшат. Философ, философия турмушта коркунучтарга каршы күрөшүүгө жардам берүүгө, адамды ар кандай толкундоолордон бошотууга, кыйынчылыктарды жеңип чыгууга жардам берүүгө тийиш деп эсептейт. Бул мааниде алганда философ теоретик эмес, ар кандай турмуштук проблемаларга акылдуу жоопторду таап берүүгө жөндөмдүү акылман болуп чыгат.

Пиррондун пикири боюнча, философ — бакытка умтулган адам, ал эми бакыт дегенибиз камырабай жана азап тартып, кыйналбай тынч жашоо болуп саналат. Мындай абалга жетишүү үчүн бир катар суроолорго жооп берүү керек, алар: нерселер деген эмне, биз аларга кандай мамиле жасайбыз, биздин ошол нерселерге жасаган мамилебизден кандай пайда келип чыгат деген суроолор. Пиррондун пикири боюнча, нерселер жөнүндө алар жакшы деп да, жаман деп да, тиги деп да, бу деп да эч кандай белгилүү бир пикир айтууга болбойт. Ар бир нерсе жөнүндө ар кандай пикир айтууга, а түгүл карама-каршы пикир да айтууга болот. Ошондуктан, нерселерге бир гана мамиле болууга тийиш: нерселер жөнүндө кандайдыр бир кесе айтып, ой жүгүртүүдөн кармануу керек.

Бирок, бул, Пиррон үчүн эч кандай анык нерселер болбойт дегендикке жатпайт. Конкреттүү бир адамдын сезимдик таасири скептицизмди пайда кыла албайт деп ойлойт. Эгерде адам кандайдыр бир нерсе ага ачуу же таттуу сыяктанып көрүнсө, ал дал ошондой болушу мүмкүн, бирок мындан бул чындыгында да анык нерсе деген жыйынтык чыгарууга болбойт. Дал ушул адамдын камырабастыгы келип чыгат, бул болсо эң жогорку бакыт болуп саналат.

Бирок ой жүгүртүүнүн жана турмушка карата мамиленин жогоруда баяндалган ыгы — философ иштиксиз болууга тийиш дегендикке жатпайт, жок, ал дал ушул өлкөдө башка адамдар кандай жашаса дал ошондой эле жашоого тийиш. Бирок ушул өлкөнүн жашоо-турмуш үлгүсүн ал акыйкат үлгүсү деп эсептөөгө тийиш эмес.

Скептицизм философиялык багыт катарында философиялык ойдун өнүгүшүнө чоң салым кошкон. Бул мааниде алганда антик скептицизми кийинки скептицизмге салыштырганда тереңирээк мүнөздө болгондуктан чоң артыкчылыкка ээ болгон. Гегелдин айтканы боюнча, антик скептиктери акыйкатты издешкен жана алардын философиясы сезимге эмес, жалаң акылга салып ой жүгүрткөн ойломго каршы багытталган. Гегель, ошондой эле, скептицизмдин бардык нерселердин нерселер сыяктуу болуп көрүнүшү субъективдүү идеализм болуп саналбайт, анткени ал бир эле предметте карама-каршылыктын бар экенин көрсөтүү менен анын объективдүүлүгүн баса белгилейт, а бул болсо философиянын өзүнүн мүнөздүү белгиси деп баса айткан.

Пирс

Чарлз Сандерс Пирс (1839—1914) — прагматизмдин негиздөөчүсү, эң ири америкалык философ, ал бир эле убакта математик, астроном, химик, логик да болгон. Өзүнүн илимий изилдөө иштеринин жүрүшүндө Пирс көптөгөн жаңы идеяларды көтөрүп чыккан, алар билимдердин айрым тармактарынын өнүгүшүндө маанилүү роль ойногон. Ал — семиотиканы түзгөн жана символикалык логиканын калыптанышына чоң салым кошкон.

«Прагматизм» термини (гректин прагма — иш деген сөзүнөн) философиялык ойдогу өзүнчө багыт, ал философия практикалык багытта болууга тийиш деп эсептейт. Бул агымга Пирстен башка У. Жемс жана Ж. Дьюи да кошулган.

Прагматизмдин башкы принциптери Пирс тарабынан анын «Биз идеяларыбызды кандайча түшүнүктүү кыла алабыз» (1876), «Ишенимди бекемдөө» (1877) деген макалаларында өнүктүрүлгөн.

Прагматизмдин теориясынын өбөлгөсү — ишеним түшүнүгү. Пирстин ой жүгүртүүсүнүн маңызы төмөнкүчө: дүйнөдө жашап аракеттенүүгө аргасыз болгон адам иш-аракеттин ар кандай тибин жана аракеттенүүнүн адаттарын иштеп чыгат. Бул адаттар аңдалып-түшүнүлгөндөн кийин, Пирс атагандай ишенүү, же ишеним деп аталганды пайда болот. Ошентип, ишеним дегенибиз белгилүү бир түрдө аракеттенүү адаттарын билдирет. Мисалы, кээде ар түрдүү идеялар (ишенимдер) бирдей аракеттерди, бирдей адаттарды пайда кылса, анда алардын ортосунда эч кандай айырмачылык болбойт, бул ар башка сөздөр менен билдирилген бир эле нерсе.

Адамдын аң-сезими ар кандай ишенимдерге толгон, алар акыл-эстин тынч, бакыбат абалын камсыз кылып турат. Бирок ишенимдин бул тынч абалы иш-аракетти токтотуп коё турган шектенүүчүлүк менен алмашылышы мүмкүн. Бул шектенүү ар кандай себептерден улам пайда болушу шарт, алар: теориялык кыйынчылыктар, карама-каршы пикирлер жана да психологиялык жана интеллектуалдык себептер болушу ыктымал. Шектенүү — бул аң-сезимдин беймаза абалы болгондуктан, биз андан кутулууга күч-аракет жумшайбыз. Бул күч-аракетти Пирс изилдөө деп атайт жана аны логикалык ой жүгүртүү менен окшоштурат. Изилдөөнүн (же ойломдун) максаты шектенүүдөн кутулуу жана ишенимге жетишүүдө турат. Пирс мындай деп жазат: «ойдун иши шектенүү аркылуу козголот жана бул козголуу ишеним кайрадан калыбына келгенде токтойт, демек, ишенимге жетишүү ойдун бирден бир функциясы». Башкы нерсе, деп баса белгилейт Пирс, — шектенүүнү четтетүү, ал эми буга кандайча жетишүүгө болору анчалык маанилүү эмес. Ошондой эле, биз чыныгы билимдерге жетиштикти жокко, бул да маанилүү эмес. Биз чыныгы ой-пикирге умтулгансыйбыз, дейт Пирс, ал эми чындыгында биз бекем ишенимге гана умтулабыз, мында ал ишенимдин чыныгы ишеним же чыныгы эмес ишеним экендигине карабайбыз. Албетте, биз мында өзүбүздүн ар бир ишенимибиз чыныгы ишеним деп ойлойбуз. Ошентип, ишенимдин чыныгылыгы жөнүндө маселе Пирсте коюлбайт, ал шектенүүнү четтетүү жөнүндөгү маселе менен алмашылат. Ар бир адам, анын ичинде окумуштуу да чындык ой-пикирге эмес, бекем ишенимге умтулат.

Пирс, биздин ишенимдерибиз адамдардын зомбулугуна көз каранды болбошу жөнүндө, алар сырткы факторлор тарабынан, атап айтканда ишенимдерге жетишүүнүн жана аларды бекемдөөнүн биринчи жана ишенимдүү ыгы болуп саналган илимий усул тарабынан аныкталышы жөнүндө кам көргөн. Илимий усулдан мурда бир катар башка усулдар да колдонулат, аларды Пирс төмөнкүчө аныктайт: 1) Туруктуулук (өжөрлүк) усулу, мында адам өз көз караштарында бекем турат жана ар кандай сынды четке кагат, мында ал сын көз караштардын фактыларга карата болгон мамилесине көңүл бурбайт. Бул учурда өз көз карашына бекем ишенүү адамга бейпилдик берет, бул мен үчүн башкы нерсе дейт адам. Туруктуулук усулун тутуу кыйын иш деп баса белгилейт Пирс, анткени адам социалдык жан болгондон кийин өзүнүн көз карашын башкалардын көз карашы менен макулдаштырууга тийиш. 2) Авторитет (кадыр-барк) усулу ишенимди жайылтуу проблемасын милдеттүү түрдөгү ишенимдердин белгилүү бир комплексин мамлекеттин, чиркөөнүн же башка бир кубаттуу уюмдун көрсөтмөсү аркылуу чечет, башкача ойлоо жазаланат. Албетте, бул усулдун моралдык аспектисинин өз кемчилиги бар, бирок Пирс бул усулду жактырат, анткени бул усул өтө таасирлүү, ошондуктан ал акталууга тийиш. Адамдардын көпчүлүгү үчүн мындан жакшы усул жок болушу мүмкүн, авторитет усулу дайыма калың калкты башкарып тура алат. 3) Априордук усул, бул усул өзүлөрүнүн көз караштарын акыл-эс менен шайкеш келген көз караш катарында көрсөтүү үчүн философтор колдонгон усул. Чындыгында алар өздөрү жакшы көргөн

концепцияларын бекем тутушкан жана алардан баш тарткылары келген эмес. Бул усул туруктуулук усулунан анча көп айырмаланбайт.

Илимдин усулун аныктап жазганда Пирс илимдин объектиси катарында илим гана түшүндүрүп, сүрөттөп бере турган объективдүү реалдуулукту көрсөтөт. Бул шартты ишке ашыруу бирдей пикирге гана алып келбестен, нерселердин чындыгында эмне деген нерселер экендиги жөнүндө чыныгы жыйынтык чыгарууга да алып келет. Ошол эле убакта объективдүү реалдуулукту таануу,— дейт Пирс,— бул бар болгону өзүн өзү актай турган гипотеза гана, анткени илимдин усулу билимдерди бекемдөө үчүн алда канча эффективдүү болуп саналат.

Пирс философиянын тарыхында маани теориясын түзүүчү катары белгилүү. «Биз идеяларыбызды кандайча түшүнүктүү кыла алабыз?» деген эмгегинде бул суроого жооп берүүгө аракеттенип, буга идеялардын маанисин ачып-көрсөтүү аркылуу жетишүүгө болот дейт. Бирок маани деген эмне? Пирс маани проблемасын түшүнгөн философтордун биринчиси болгон. Анын концепциясынын маңызы түшүнүктөрдүн мааниси практикалык натыйжалардын жыйындысы менен аныкталат дегенди билдирет. Ал мындай деп жазат: «Биз ойлогондой биздин түшүнүгүбүздүн объектиси тарабынан жаралышы мүмкүн болгон практикалык натыйжалардын кандай экенин карап көргүлөчү. Бардык ушул натыйжалар жөнүндөгү түшүнүк объект жөнүндөгү толук түшүнүк болуп эсептелет. Бул «Пирстин принциби» деп аныкталат жана Пирстин прагматикалык доктринасы дал мына ушунда турат.

Практикалык натыйжаны Пирс нерселер аркылуу пайда боло турган аракет кылуу адаты катарында түшүнөт. «Прагматизм жөнүндө лекцияларында» (1903) ал мындай деп жазат: прагматизм — бул «ар бир түшүнүк мүмкүн боло турган практикалык натыйжалар жөнүндөгү түшүнүк экендиги жөнүндөгү окуу». Пирс үчүн кээ бир түшүнүктөр, мисалы адам түшүнүгү туюмдардын жыйындысы катарында эмес, ага карата биздин реакцияларыбыздын жыйындысы катарында чыгат, бул реакция таш же жылдыз тарабынан пайда болуучу реакциядан айырмаланат.

Пирс өзүнүн прагматизм теориясынын алкагында акыйкат жөнүндө өз концепциясын сунуш кылат. Пирс үчүн акыйкат дегенибиз — бул биз ишенген нерсе. Ал мындай деп жазат: «Эгерде биздин «акыйкат» жана «жалган» деген терминдерибиз буларды шектенүү жана ишеним терминдери аркылуу түшүндүрүлө турган мааниде алсак, анда бардыгы жакшы болор эле, мындай учурда сиз шектенүү жана ишеним жөнүндө гана айтып жаткан болосуз... Эгерде сиз мен «Акыйкатты» таанып-билгим келет деп айтуунун ордуна шектен тышкары турган ишеним абалына жетишким келет деп жөн гана айткан болсоңуз сиздин проблемаңыз алда канча жеңил болмок». Ошентип, ар бир адам үчүн акыйкат — бул адам ишенбей коё албай турган нерсе. Ушуну менен эле бирге Пирс илимде бир гана акыйкат болот, ал бир адамдан экинчи адамга өткөндө өзгөрүлбөйт деп көрсөтөт. Ошондой болсо да илимде жаңылыштыктар да болот, а түгүл белгилүү бир убакытка чейин акыйкат катарында эсептелинип келген нерсе жүрө-жүрө толук акыйкат болбой чыгат. Биз өзүбүздүн ынанымдарыбыздын жаңылыш болушу мүмкүн экендиги жөнүндө ойлогон болсок да, ал ынанымдарыбызга биз өзүбүз ишенип турган чакта алар биз үчүн абсолютту акыйкат болуп кала берет деп эсептейт Пирс. Акыры түбү көпчүлүк окумуштуулар келе турган ишеним — Пирс үчүн акыйкат болуп саналат.

Пирс, ошондой эле, башка философиялык маселелерди да иштеп чыккан. Ал бүткүл реалдуулукту камтып турган үч категория жөнүндөгү окууну сунуш кылат: «биринчилик» ар кандай кубулуштун спецификалык сапат-сынын көрсөтөт, «экинчилик» — телолордун бар болуп жашап турушун жана анын башка телолор менен болгон мамилесин көрсөтөт, «үчүнчүлүк» — биринчи эки чөйрөнүн жалпылыгын, демек алардын өз ара байланышта экенин көрсөтөт.

Пирстин космологиялык көз караштары тихизмде — дүйнөдөгү абсолюттук кокустуктар жөнүндөгү окууда, агапизмде — дүйнөдөгү эволюциянын кыймылдаткыч жана багыттоочу күчү катарында сүйүү жөнүндөгү окууда, синехизмде — бардык жашап турган нерселердин акыл-эстүүлүккө карай өсүп туруучу тенденциясын мүнөздөөчү жалпы үзгүлтүксүздүк жөнүндөгү окууда көрүнөт.

Пирс — семиотиканын негиздөөчүсү, ал типологияны жана белгилердин (знаков) иштешин изилдеген, «фаллибилизмди» — бардык билимдердин жалпы каталыгынын (погрешимости) негиздери жөнүндөгү окууну иштеп чыккан. Анын логикалык эмгектери математикалык логиканы иштеп чыгууга чоң салым кошкон.

Пифагор

Пифагор (Х.Т.ч. 580—500-ж.ченде) — байыркы гректик диний философиялык мектепти түзүүчү, кийин ал мектеп пифагорейчилер деп аталып калат. Пифагордун өмүрү жана чыгармачылыгы жөнүндө ишенимдүү маалыматтар анчалык көп сакталган эмес. Өмүрүнүн кыйла бөлүгүн Самос аралында өткөрөт, ошондуктан аны самостук Пифагор деп да аташат. Андан кийин Поликрат деген тирандын тушунда Түштүк Италиядагы Кратон шаарына көчүп келет да, ал жерде пифагориялык союзду (өзүнчө бир диний жамаатты) түзөт. Өзүнүн тарапкерлеринин жана жолун жолдоочулардын арасында зор кадыр-баркка ээ болгон («Ал өзү айтты» деген лакап кепке айланган). Пифагордун ысмына байланышкан көптөгөн легендалар бар, алар анын окуусун бөлүп көрсөтүүнү кыйындатып турат.

Өзүнүн саясий көз карашы боюнча Пифагор аристократтардын тарабында турган. Ал «тартип» жөнүндө окууну иштеп чыгып, бул тартипти коомдук турмушта аристократтардын бийлиги гана камсыз кыла алат деп эсептеген. Демократия — тартиптин бузулушу. Х.Т. чейинки V кылымдын башы ченде пифагордук союз демократия тарабынан талкаланып ташталат, бирок пифагореизмдин таасири жана таралышы дагы эки кылым бою олуттуу бойдон кала берген.

Айрым нерселерди — сууну, абаны, отту жаратылыш кубулуштарынын түпкү негизи деп эсептешкен ионийлик ойчулдарга карама-каршы Пифагор бардык нерселердин негизи сан деп эсептеген, анын пикири боюнча, сан Ааламда жана коомдо тартипти түзүп турган пайдубал. Ошондуктан дүйнөнү таанып-билүү — ошол дүйнөнү башкарып турган сандарды таанып-билүү дегенди билдирет. Пифагордун сиңирген чоң эмгеги мына ушунда турат, чындыгында ал айлана-чөйрөдөгү дүйнөнүн сандык тарабынын мааниси жөнүндөгү маселени биринчи жолу койгон. Геометрияны өнүктүрүүдө да Пифагор көп нерселерди иштеген.

Пифагордук теорема деп аталган теореманы (гипотенузанын квадраты катеттердин квадраттарынын суммасына барабар) Пифагорго таандык кылышат. Бардык сандарды Пифагор жуп жана жуп эмес сандарга бөлөт. Бирдикти бардык сандардын негизи катарында таанып, аны жуп — жуп эмес сан катарында караган. Бирдик дегенибиз — бул бизди курчап турган дүйнөнүн түпбашаты жана негизи катарында чыгуучу ыйык монада. Ошентип, сан бардык нерселердин реалдуу маңызы катарында чыгат. Пифагор жана пифагорчулар сан теориясынын негизин түптөшүп, арифметиканын принциптерин иштеп чыгышкан. Ошол эле убакта санга үстөмдүк кылуучу маани берүү санды абсолютташтырууга, сандардын мистикасына алып келген. Диоген Лаэртский пифагорчулардын көз карашын мындайча сүрөттөп жазат: «Бардык нерселердин башталышы — бирдик сан, бирдикке себеп катарында нерсе түрүндөгү белгисиз экилик тийиштүү, бирдик менен белгисиз экиликтен сан келип чыгат, сандардан — чекит, чекиттерден — сызыктар, алардан — жалпак фигуралар, жалпактардан — көлөмдүү фигуралар, алардан сезим аркылуу кабылдана турган телолор келип чыгат, телолордо төрт негиз: от, суу, топурак жана аба бар, алар бүтүндөй аралашып, өзгөрүлүп-айланып, жандуу аң-сезимдүү, шар түрүндөгү дүйнөнү жаратат, анын борборунда жер турат, жер

да шар түрүндө жана анын бардык тарабында калк жайгашкан» [Диоген Лаэртский. Жашоо жөнүндө... 338-339-6.].

Пифагорчулар, ошондой эле, музыканын, скульптуранын жана архитектуранын теорияларын да иштеп чыгышкан. Алар имараттардын жана скульптуралык топтун айрым бөлүктөрүнүн туура катышы — «алтын кесинди» проблемасы жагында көркөм искусство теориясына өзүлөрүнүн олуттуу салымын кошушкан («алтын кесиндинин» эрежеси: эгерде АС кесиндиси В чекитинде бөлүнсө, АВ кесиндисинин ВСга болгон катышы АСнын бардык кесиндисинин ВСга болгон катышы да дал ошондой болууга тийиш).

Пифагордун сан теориясы анын карама-каршылык жөнүндөгү окуусу менен байланышкан, бул окуу боюнча бардык нерселер карама-каршылыктардан турат: оң — сол, эркектик — аялдык, кыймыл — кыймылсыздык, түз — кыйшык, жарык — караңгы, жакшылык — жамандык жана д.у.с. Пифагор үчүн «чек менен чексиздикти» карама-каршы коюу өзгөчө мааниге ээ болгон: чек — бул от, ал эми чексиздик — аба. Анын пикири боюнча, дүйнө от менен абанын (боштуктун) өз ара аракетинен улам бар болуп турат.

Пифагордун көз карашында анын диний, саясий жана этикалык концепциялары, анын жан жана дене жөнүндөгү түшүнүгү өзгөчө тармакты түзөт. Адамдын жаны эч качан өлбөйт, ал убактылуу гана өлө турган денеде жашап турат да, дене өлгөндөн кийин башка денеге көчөт, жаңы түргө ээ болот (метемпсихоз). Мында, адам өзүнүн өткөндөгү бардык инкарнацияларын унутпайт деп эсептелинет. Пифагор башкы этикалык максат катарсис — тазалануу болуп саналат деп эсептейт, бул тазалануу дене үчүн вегетарианчылык аркылуу жүрөт, ал эми жан үчүн негизги музыкалык интервалдарда көрүнүүчү космостун гармониялык структурасын кабылдоо аркылуу жүрөт.

Пифагорчулук Х.Т.ч. VI кылымдан III кылымга чейин жашап турат.

Платон

Платон (Х.Т.ч. 427—347) — Байыркы Грециянын эң көрүнүктүү философу. Ал — философияда бүтүндөй бир багытты негиздеген жана философиянын бүткүл тарыхынын жүрүшүндө өз таасирин тийгизип келген жана тийгизип жатат. Көп учурда, а түгүл философиянын бүткүл батыш тарыхы — Платондун чыгармаларына жазылган эскерүүлөр деп айтышат.

Ал Афинага жакын жердеги Эгина аралында туулган. Анын атасы Аристон Аттиканын акыркы падышасы Кодранын тукумуна, энеси Перектиона Солон аттуу мыйзам чыгаруучу белгилүү адамды берген үй-бүлөдөн чыккан. Анын чыныгы ысмы Аристокл. Уламышка караганда аны Платон деп Сократ атаган имиш. «Платон» — грекче кең далылуу же жоон дегенди билдирет. Жаш чагында ал спорт менен көп машыккан.

Философия менен алектенүүдөн мурда Платон көркөм адабият, музыка жана живопись тармагында адабий ишмердикти жүргүзөт. Ал көптөгөн ырларды жазган. Философия менен ал Гераклиттин шакирти Кратил аркылуу таанышат. Кратил Гераклиттин окуусун улантып, бирок анын көз караштарын өтө эле аша чапкандык менен түшүндүргөн. Эгерде Гераклит бир кечкен сууну эки кече албайсың десе, Кратил муну бир жолу да жасоого болбойт, анткени ал тынымсыз агып тургандыктан кечер маалда ал башка агым болуп калат деп эсептеген. Ошондой эле белгилүү бир нерсени аты менен атоого болбойт, анткени нерсе дайыма өзгөрүп тургандыктан мурдагы аталыш өзгөргөн нерсеге ылайык келбей калат. Ошондуктан Кратил нерселерди атынан атабастан, тигил же бул нерсени сөөмөй менен көрсөтүү керек деп сунуш кылат.

Платонго Сократ өтө күчтүү таасир көрсөтөт, Сократ менен таанышкандан кийин ал өзүнүн поэтикалык чыгармаларын жок кылып, бүткүл өмүрүн философияга арнайт.

Ал көп саякат жасайт, Египетте, Түштүк Италияда, Сицилияда болот. Сократ өлгөндөн кийин Афинаны таштап, Мегарада жашайт. Андан кийин Афинада бир аз жашап турган соң Египетке келет, ал жерден Түштүк Италияга, андан Сицилияга барат. Бул жерде ал тиран Дионисий Старшийдин тууганы Дион менен таанышат. Бирок Дионисий Платонду кулдукка сатып жиберет, кулчулуктан аны Аннекирид акысын төлөп бошотуп алат. Кырк жаш курагында Афинага кайтып келип, Платон Академия деп аталган өз мектебин уюштурат. Диондун чакыруусу боюнча ал Сицилияга эки жолу каттайт. Өзүнүн идеал мамлекет жөнүндөгү долбоорун турмушка ашыруу үчүн аракеттенип, Платон Сиракузга барат. Бирок Платондун бул аракети оңунан чыккан эмес. Өмүрүнүн акыркы жылдарын Платон Афинада өткөрөт.

Платон чыгармалары толук бойдон бизге жеткен биринчи эң ири философ болгон. Бирок Платондун чыгармаларынын түп нускасы жөнүндөгү проблема «платондук маселени» пайда кылган. Платондун чыгармаларынын кол жазма түрүндө сакталган тизмеси 34 диалогду, «Сократка апологияны» жана 13 катты камтыйт. 34 диалогдун айрымдары кээ бир изилдөөчүлөр тарабынан түп нуска эмес деп эсептелинет.

Платондун философиясын баяндоону анын философиялык ой жүгүртүү усулунан баштоо керек, бул усул өтө өркүндөп өскөн сократтык маектердин усулу болуп саналат (Анын үстүнө Сократ платондук маектердин борборунда турган адам). Ушул усул аркылуу диалектика келип чыгат, ал суроолорду туура кое билүүдөн жана ага туура жооп берүүдөн жана ушундай жол менен чыныгы аныктамаларга келүүдөн жана каралып жаткан предметтин маңызын аныктап билүүдөн көрүнөт.

Идеялар теориясы. «Теэтет» диалогунда Платон билимдин маңызы жөнүндө маселе коёт: «Билим деген эмне?» — буга жообунда билим дегенибиз бул туюм эмес экендигин көрсөтөт. Сезимдик билим чыныгы билим боло албайт, анткени сезимдик нерселер түшүнүлгөнгө чейин эч нерсени билдире албайт, мисалы биз чет тилин угуп турганыбыз менен аны түшүнбөйбүз. Демек, чыныгы билим дегенибиз — бул акыл-эс аркылуу жетишиле турган билим, бул учурда мындай билимдин предмети катарында эми нерселер эмес, бытиенин маңызы катарында идеялар чыгат. Идеялар жөнүндөгү маселе Платон тарабынан аркыл диалогдордо каралат, ал диалогдор төмөнкүлөр: «Гиппий Больший», «Федон», «Пир», «Филеб». Платондун «идеялар» жөнүндөгү түшүнүгү сонундук түшүнүгүн кароонун мисалынан алда канча ачык көрүнөт.

Жогоруда аталган диалогдордо Платон ой жүгүртүүлөрдүн негизинде сонундук түшүнүгүн аныктайт, ой жүгүртүүлөр көрсөтүп тургандай, сонундук түшүнүгү сонундуктун кандайдыр бир эмпирикалык түрүнө жөн гана ылайык келе бербейт. Ал сонундук телонун кандайдыр бир бөлүгү катарында же дагы бир башка түрдө көрүнбөйт. Платондун пикири боюнча, сонундукту объективдүүлүк, мейкиндик жана убакыт менен байланышкан конкреттүү шарттарга багыныңкы эместик, тийиши жоктук сыяктуу белгилер аныктайт. Платондун «идеясы» бардык сезимдик нерселерден кескин түрдө айырмаланат. Нерселер дайыма өзгөрүп турат, ал эми идея, б.а. сонундук өзү менен өзү болуп, эч качан өзгөрбөйт, өз сынынан жазбайт.

Платонго ылайык, бизди курчап турган материалдык дүйнөнү сезимдерибиз аркылуу таанып-билебиз жана ал дүйнө идеялар дүйнөсүнөн жаралат, ал идеялар дүйнөсүнүн «көлөкөсү». Идея өзгөрүүсүз, кыймылсыз жана түбөлүктүү бар болуп турганда материалдык дүйнөнүн нерселери дайыма пайда болуп жана өлүп жок болуп турат. Мисалы, биздин турмушубузда заттык столдор көптөгөн столдордо көрүнө турган столдун түбөлүктүү жана өзгөрүлбөс көлөкөсү болуп саналат. Платон түшүнүктөрдү гипостаздаштырат, б.а. жалпы түшүнүктөрдү өз алдынча маңызга, реалдуулукка айландырат. Платондун пикири боюнча, айрым жеке нерселер сезим аркылуу билинет, ал эми акыл-эс болсо айрым жеке нерселерди эмес, маңыздарды аңдайт, демек, бул маңыздар — нерселердин негизин түзө турган идеялар болуп саналат. Платон

идеяларды конкреттүү сезимдик нерселерден ажыратып, идеялардын дүйнөсүнө баш ийген, материалдык дүйнөдөн тышкары турган чыныгы маңыздар катарында карайт.

Материалдык дүйнө деп Платон конкреттүү, сезим аркылуу кабылдана турган нерселердин жана кубулуштардын дүйнөсү катарында түшүнөт, бул дүйнө реалдуу бытие катарында түшүнүлгөн идеялар дүйнөсү менен бытие эмес материалдык дүйнөнүн ортосунда турат, мына ушул бытие сыяктуу болуп көрүнгөн бытие реалдуу бытиени бытие эместен бөлүп турат. Реалдуу, б.а. Платондун пикири боюнча, нерселер сыяктуу көрүнгөн нерселер идеялардын көлөкөсү, кебетелеши гана болуп саналат, бул идеялар бизди курчап турган бардык нерселердин өзүнчө бир үлгүлөрү катарында чыгат.

Идеялар Платон үчүн бир тектүү эмес, ал өзүнчө бир иерархияны пайда кылат. Бир катар идеялар жогорку даражадагы идеяларга таандык кылынат, алар: жыргалчылык, акыйкат, сонундук, адилеттүүлүк идеялары. Андан кийин физикалык кубулуштар менен процесстерди билдирген идеялар жүрөт, буларга: от, кыймылсыздык, кыймыл, түс, үн таандык. Идеялардын үчүнчү катары жандуу нерселердин айрым түрлөрүн, мисалы жаныбарларды жана адамды чагылдырат. Андан ары предметтерге, мамилелерге жана башкаларга таандык идеялар жүрөт.

Платондун идеялар концепциясынын дагы бир тарабы бар. Платон үчүн идея онтологиялык мааниде алганда реалдуу бытие катарында гана чыкпастан, ал жөнүндөгү ой, ал бытие жөнүндөгү түшүнүк катарында да чыгат, б.а. предметтин маңызы жөнүндөгү тектик түшүнүк болуп саналат.

Идеяны реалдуу бытие катарында жана предметтин маңызы жөнүндөгү түшүнүк катарында кароо тааным процесси жана анын маңызы жөнүндөгү суроого жооп берүүгө мүмкүндүк түзөт. Платондун оюнча, билимди туюмга да, туура ой-пикирге да, туура ой-пикирди маани менен кошууга алып барып такоого болбойт. Чыныгы билим — идеялар дүйнөсүнө сүңгүп кире турган тааным. Платондун тааным теориясында анын эскерүү (воспоминаний) концепциясы маанилүү роль ойнойт. Анын пикири боюнча, жан дене менен кошула электен мурда өзү билген идеяларды эстей алат. Өзүнүн эскерүү теориясын ырастагысы келип Платон «Менон» диалогунда Сократтын бир өспүрүм менен болгон маегин келтирет, бул өспүрүм математиканы эч качан окуп-үйрөнбөй туруп эле туура коюлган суроолордон кийин Пифагордун теориясын өз алдынча аныктамаалоого жетишет.

Ошентип, Платон тааным теориясында билим менен ой-пикирди так бөлөт, мындай бөлүү ал үчүн чоң маанилүү болгон. Мунун биринчиси идеялар жөнүндөгү билимдерге тиешелүү, экинчиси сезимдик дүйнө менен байланышкан. Билим абсолюттук акыйкатка алып келет, пикир болсо нерселердин тышкы жагына гана тиешелүү.

Жогоруда айтылгандардын баарын Платон диалектика деп атайт жана муну ал логика деп да, тааным жөнүндө окуу деп да, усул жөнүндө окуу деп да, бытие жөнүндө, идеялар жана алардын түрлөрү жөнүндөгү окуу деп да, ошондой эле реалдуу бытиенин чыныгы түпкү тегин аң-сезимдүүлүк менен таанып-билүү деп да түшүнөт.

Платондун гносеологиялык жана онтологиялык көз караштары анын жан жөнүндөгү түшүнүгү менен тыкыс байланыштуу. Платон үчүн жан материалдык эмес, ал өлбөйт, түбөлүк жашайт. Жандын да өз иерархиясы бар, ал эң жогору турган акыл-эске, андан соң эркек жана изги максаттарга, анан кумарлык жана сезимдик болуп бөлүнөт.

Платон философиянын тарыхында биринчи жолу духтун материяга мамилеси жөнүндөгү маселени ачык түрдө коюп, аны ар түрдүү позициядан карап чыгат. Адегенде, деп эсептейт ал, өзүн өзү кыймылга келтирүүчү нерсе пайда болууга тийиш. Ал жандан, акылдан башка эч нерсе эмес. «Жан өзүнүн кыймылынын жардамы аркылуу асмандагыларды, жердегилерди жана деңиздегилерди башкарып турат» [Мыйзамдар. 897a].

Платон жан проблемасын такыбаачылыкка тарбиялоо маселесине байланыштуу да коёт. Жанды тарбиялоо проблемасы «Федон», «Пир», «Мамлекет» диалогдорунда каралат. Жан үч башталмадан: акыл-эстүүлүктөн, кызуулуктан (эргүү), ышкылыктан (вожделения) турат. Жандын бул үч курамына үч топ — сакчылар, аскерлер, кол өнөрчүлөр ылайык келет, ал эми ар бир топко өзүнчө такыбаачылык сапаттар: акылдуулук, эрдик, токтоолук мүнөздүү. Туура тарбия гана мамлекетте адилеттүүлүктү жана жанда бардык ушул үч башталманын шайкеш келишин камсыз кыла алат жана кылууга тийиш. Эгерде ушул үч бөлүктүн ортосунда шайкештик болбосо адилетсиздик, жеткилең эмес мамлекеттик түзүлүш жана тиги дүйнөдөгү жаза келип чыгат.

Платондун философиялык көз карашында коомго жана мамлекетке карата айтылган ой-пикирлери чоң орунду ээлейт. Платонду мамлекет жөнүндөгү өз түшүнүгүн системалык түрдө иштеп чыккан байыркы грек философторунун бири деп эсептөөгө болот. Платондун философиялык проблематикасынын борборунда жаратылыштын түпнегизи жөнүндөгү абстрактуу натурфилософиялык жоболор эмес, адам проблемасы турган. Коомдук-саясий маселелерге Платон өзүнүн бир кыйла ири эки чыгармасын — «Мамлекет» жана «Мыйзамдар» деген эмгектерин арнайт. Буларга «Саясатчы» жана «Критон» диалогдорун да кошууга болот.

Платон байыркы замандарда жашаган мамлекеттин идеал тибин сүрөттөп жазат. Бул идеал типке Платон мамлекеттин терс тибин карама-каршы коёт, бул терс тип төрт формада көрүнөт, алар: тимократия, олигархия, демократия жана тирания. Тимократия дегенибиз — башкаруунун бул формасында бийлик мансапкорлордун колунда болот, баюуга умтулуу күч алат, жашоо-турмуш асемдүү түргө айланат. Тимократиядан кийин олигархия келет, мунун тушунда бийлик көпчүлүктүн үстүнөн үстөмдүк кылган азчылыктын колунда болот. Бийликти байлар жүргүзөт, бирок алар акырындык менен өз байлыктарынан ажырап, кедейленип, коомдун таптакыр пайдасыз мүчөлөрүнө айланышат. Олигархия өнүгүп отуруп демократиялык мамлекетке келет, мында бийлик көпчүлүктүн колунда болот, бирок байлар менен кедейлердин ортосундагы айырмачылык дагы көбүрөөк күч алат.

Демократия кедейлердин байларга каршы көтөрүлүшүнүн натыйжасында пайда болот да, байлар жок кылынат же кууп жиберилет, бийлик коомдун калган бардык мүчөлөрүнүн ортосунда бөлүштүрүлөт. Демократиядан кийин тирания келет, бул демократия куруп бүткөндө пайда болот. Платондун пикирине ылайык, бир нерсенин көп даражада ашыкча болуп кетиши өзүнүн карама-каршысына алып келет. Ошондуктан эркиндиктин ашкере көп болушу, Платон ойлогондой, кулчулукка алып барат, тирания эң жогорку эркиндик болгон демократиянын койнунан төрөлөт. Тирания орногондо, тиран адегенде «жылуу жылмайып, өзү менен жолуккандарды кучактап, өзүн тиран деп атабайт, жалпы жана жеке көп нерселер жөнүндө убада берет, карыздардан куткарат, элге, өзүнө жакындарга жер бөлүп берет, бардык адамдарга бирдей ырайымдуу жана назик адам катарында көрүнүмүш болот [Мамлекет. VIII. 566]. Акырындык менен тиран «кандайдыр бир пайдасы тие турган достору да, душмандары да калбаганга чейин» өзүнүн бардык каршылаштарын кырып жок кылат [Ошонун өзүндө]. Мамлекеттин бардык ушул терс түрлөрүнө карама-каршы Платон идеал мамлекет жөнүндөгү өз долбоорун сунуш кылат, бул коомдун тарыхында биринчи социалдык утопия болгон. Платондун оюна ылайык, бул идеал мамлекет адилеттүүлүк принцибинин негизинде түзүлүүгө тийиш. Адилеттүүлүккө ылайык бул мамлекетте ар бир гражданин, Платондо адамдардын айрым топторунун ортосундагы айырма адеп-ахлак сапаттар менен аныкталса да, эмгектин бөлүнүшүнө ылайык өзүнө гана таандык абалды ээлөөгө тийиш. Коомдун төмөнкү катмарын өндүрүшчүлөр түзөт, алар: дыйкандар, кол өнөрчүлөр, көпөстөр, андан кийин жоокерлер — сакчылар жана башкаруучулар-философтор турат.

Төмөнкү коомдук тап, Платон боюнча, алда канча төмөнкү адептик мүнөзгө ээ болот. Бул үч катмар жогоруда сөз болгон жандын үч бөлүгүнө ылайык келет. Башкаруучулар

үчүн жандын акыл-эстүү бөлүгү мүнөздүү, аскерлерге — эрк жана изги кумарлык, өндүрүшчүлөр үчүн — сезимдик жана ышкылык (влечение) мүнөздүү. Ошентип, аскерлер менен башкаруучулардын адептик сапаттарын Платон өндүрүшчүлөрдүн адептик сапаттарынан жогору коёт.

Идеал мамлекеттик система, Платондун окуусуна ылайык, адеп-ахлактык жана саясий уюм белгилерине ээ, ал маанилүү мамлекеттик милдеттерди чечүүгө багытталган. Ал милдеттерге төмөнкүлөрдү таандык кылат: мамлекетти душмандардан коргоо, граждандарды үзгүлтүксүз жабдып турууну ишке ашыруу, коомдун жана граждандардын руханий маданиятын өнүктүрүү. Бул милдеттерди аткаруу, Платон боюнча, дүйнөнү башкарып турган идея катарында жыргалчылык идеясын ишке ашыруу болуп саналат.

Идеал жана ушундан улам изги мамлекет төмөнкү төрт жакшы сапатка ээ, алардын үчөө коомдун үч катмарына, атап айтканда, акылмандуулук башкаруучулар менен философторго, баатырдык — жоокерлерге, сакчыларга, ашыра талап кылбоочулук (орто заарлык) бүткүл элге мүнөздүү. Төртүнчү жакшы сапат — бүткүл мамлекет үчүн мүнөздүү, бул «ар ким өз ишин аткарсын» дегенди билдирет. Платон, «ар кайсы ишке чарпылуу», б.а. өзүнүн катмарына мүнөздүү болбогон ишти иштөөгө умтулуу мамлекетке зор зыян алып келет деп эсептейт. Аристократиялык республиканы Платон башкаруунун эң мыкты формасы деп эсептейт.

Мамлекеттердин терс типтеринин мүнөздүү белгиси катарында Платон материалдык кызыкчылыктарды көрсөтөт. Ошондуктан Платон өзүнүн идеал мамлекетинде ушул коомдун бардык граждандарынын үлгүлүү жашоо-турмушунда чагылып көрүнө турган адеп-актык принципти биринчи планга алып чыгат. Платондун идеал утопиялык мамлекети сүрөттөлгөн долбоордо анын граждандарынын жашоо-турмушу көп жагынан белгилүү бир эрежелерге багындырылган. Платон жогорку катмарларда жеке менчиктин болушуна жол бербейт, жеке менчик төмөнкү катмарлардын, өндүрүшчү таптын колунда болушу мүмкүн. Платон жогорку катмардагы адамдар үчүн үй-бүлөнүн болушуна да жол бербейт. Никелешүү мамлекеттин байкоосу астында жана бала төрөө үчүн гана ишке ашырылат. Балдар ата-энелеринен тартып алынат да, атайын мекемелерде тарбияланат. Эркек балдар жана кыздар бирдей тарбия алышат, анткени Платондун ою боюнча, аялдар эркектер аткарган социалдык функцияларды аткарууга толук жөндөмдүү. Бүт мамлекетти бактылуу кылууга багытталган Платондун социалдык утопиясы акыры түбүндө жеке адамды курмандыкка чалат. Платондун теориясы боюнча идеал мамлекет өзүнүн социалдык функцияларын өзүнүн жеке керт башынын кызыкчылыктары менен керектөөлөрүн эсепке албай аткара турган адамдардан турат. Ошентип, мамлекеттин баш кошкондугу адамдардын жеке турмушун катуу чектөөнүн жана кунарсыздандыруунун, жеке адамды мамлекетке толук баш ийдирүүнүн эсебинен камсыз кылынат.

Идеал мамлекеттин жогоруда баяндалган концепциясынын негизинде көптөгөн изилдөөчүлөр Платондун теориясын коммунисттик коомдун биринчи долбоору катарында карашкан. Башка бир окумуштуулар Платондун долбоорунда байыркы коммунизм сүрөттөлгөн деп эсептешет.

Платондун идеал мамлекеттик түзүлүш жөнүндөгү теориясы өзүнүн айрым бир жоболорунун аша чапкандыгына карабастан цивилизациянын андан аркы өнүгүшүндө мурда эле Платон тарабынан сүрөттөлгөн бардык тоталитардык белгилери менен иштелип чыгып жана турмушка ашырылган социалисттик коомдун мисалына толук ылайык келет. Алсак, Платон бийликтердин катуу идеологиялык диктатурасы болуу керектигин белгилеген. «Кудайсыздык» үчүн өлүм жазасына тартуу каралган. Ошондой эле, мамлекеттин кызыкчылыгы үчүн моралды өркүндөтүп-өнүктүрүүгө багытталбаган ар кандай искусство катуу цензурага кабылмак.

«Бул жерде башкы нерсе,— деп жазат Платон,— мейли эркек, мейли аял болсун, эч ким эч качан башчысыз калбоого тийиш. Мейли олуттуу иштерде болсун, мейли оюн-шооктордо болсун эч ким өзүн өзү каалагандай алып жүрүүгө көнүктүрбөш керек... Башкаларды башкарып, өзүң да башка бирөөлөрдүн башкаруусу астында болушуң керек» [Мыйзамдар. XII. 942].

Платондук мамлекет — бул деспоттук мамлекеттин теориялык схемасы.

Платондун окуусунун ар түрдүү тараптарын карап чыгуу менен, биз алардын баарысы «идеялар» концепциясынын ар түрдүү тармактарда ишке ашырылганы болуп саналарын көрдүк. Ошентсе да, Платондун «идеялар» жөнүндөгү окуусу мезгилдин өтүшү менен билгилүү бир өзгөрүүлөргө да учураган. Мындай өзгөрүүнүн процессинде Платондун пифагорчулар менен жакындашуусу болуп өтөт. Атап айтканда, бул анын космологиялык окуусунан көрүнөт. Өзүнүн чыгармачылыгынын акыркы мезгилдеринде жазган «Тимей» диалогунда космология жөнүндөгү өз түшүнүгүн түз эле пифагорчунун оозуна сала берет.

Платондун космологиясы төмөнкүчө окуу болуп саналат. Космостун формасы шар түрүндө, ал жаратылган жана түбөлүктүү эмес. Демиург (жаратуучу) дүйнөгө тийиштүү тартипти орноткон. Бул дүйнө — жандуу нерсе, анын жаны бар, ал жан дүйнөнүн өзүндө эмес, топурактын, суунун, оттун жана абанын элементтеринен турган бүткүл дүйнөнү өзү менен курчап турат. Бул элементтер сан мыйзамынын негизинде белгилүү бир пропорциялык бирикмелерге топтолгон. Дүйнөлүк жанда сандык мамилелер жана гармония үстөмдүк кылып турат. Анын үстүнө дүйнөлүк жан ошондой эле таанымга да ээ. Дүйнө бир катар чөйрөдөн турат: кыймылсыз жылдыздардын чөйрөсү, планеталар чөйрөсү. Ошентип, дүйнөнүн структурасы төмөнкүдөй болуп чыгат: теңирлик акыл (демиург), дүйнөлүк жан жана дүйнөлүк тело (космос). Жандууларды Кудай жаратат. Платондун ою боюнча, жанды Кудай жаратат, ал жан өзү жашап турган дене өлгөндөн кийин башка бир денеге көчөт. Жандын көчүшү жөнүндөгү теорияны Платон орфиктерден өздөштүрүп алса керек.

Пифагореизмдин Платонго тийгизген таасири анын заттардын түзүлүшү жана анын өнүгүшүнүн мыйзамченемдүүлүгү жөнүндөгү окуусунда өзгөчө байкаларлык. Платон идеянын структурасына математикалык өз ара мамилелерди жайылтат, ал эми идея нерсе менен тыкыс байланышта болгондуктан, нерседе идеянын математикалык структурасы да чагылышып турат. Ошентип, от пирамида формасындагы телолордон, аба — сегиз бурчтуу формадагы телолордон турган болуп чыгат жана д.у.с. Платондун сандык өз ара мамилелерге кайрылышы объективдүү түрдө дүйнөнү илимий таанып-билүүгө багытталган.

Платондун жогоруда баяндалган «идеялар» теориясы «мажес» деп да аталат, анткени ал теория анын көз караштарынын өзөгүн түзүп турат жана көптөгөн татаалдыктарды эсепке албайт, ошондуктан сынга алууга дуушар болушу мүмкүн. Платон муну өзү да сезген, «Парменид», «Фелиб» жана «Софист» диалогдорунда ага каршы өзүнүн каяша пикирлерин көтөрүп чыгат. Платондун сыны өтө эле олуттуу сын болгондуктан, кээ бир изилдөөчүлөр бул диалогдор Платонго эмес, башка философторго, мисалы, Аристотелге таандык деп эсептешкен. Бирок, өтө кунт коюу менен жүргүзгөн изилдөөлөр булар платондук диалогдор экендигин көрсөттү.

Платондун «идеялар» теориясы анын дуализми үчүн жана ошондой эле чыныгы бытиени жердеги сезимдик дүйнөгө түздөн-түз тиешеси болбогон идеяларга алып барып такаганы үчүн сынга алынат. Ошондуктан, Платон жогоруда айтылган диалогдордо өзүнүн идеялар концепциясына жаңыча мамиле менен карайт. «Идеялар» дегенибиз жекелик менен көптүктүн, бытие менен бытие эместин, кыймыл менен кыймылсыздыктын карама-каршы биримдиги болуп саналат, ушул биримдик — ар кандай өзгөрүүнүн булагы дейт ал. Дал ушунда кийинки Платондун диалектикасы көрүнөт, бул диалектика бир аныктама өзүнүн карама-каршысына өткөндө

карама-каршылыкты бирдейлик деп тааныйт. Алсак, бытие — бытие эместе, бирдик — көптүктү, кыймылсыздык — кыймылды, окшоштук — айырмачылыкты болжолдойт.

Платон — объективдүү идеализмдин эң көрүнүктүү өкүлү, анын негиздөөчүсү, бүткүл батыш философиясынын өнүгүшүнө эвристикалык түрткү берген философ. Бул мааниде алганда А.Н.Уайтхеддин айтканы адилеттүү болуп чыгат, ал мындай деп жазган: «Европалык философияга бериле турган эң ишенимдүү мүнөздөмө: европалык философия Платонго карата берилген бир катар эскертүүлөр болуп саналат дегенде турат» [Уайтхед. Процесс жана реалдуулук. 13-6.].

Плеснер

Гельмут Плеснер (1892—1985) — немец философу, ал философиялык антропологияны өз алдынча философиялык дисциплина катарында негиздөөгө аракет жасаган.

Анын эмгектеринде философиялык антропология иликтей турган проблемалардын чөйрөсү каралат. Философиялык антропология «Адам деген эмне» деген суроого жооп берет. Анын пикири боюнча, философиялык антропология адамдын өз бытиесинин көз карашынан алганда адам жөнүндөгү окуу болуп саналат. Философиялык антропология — Плеснердин көз карашы боюнча, өзүндө адамды жана дүйнөнү объективдүү-илимий жана баалуулук жаатта кароону бириктирип турган дисциплина. Философиялык антропология өзүнүн спецификалык чектеринде адамдын бытиесин, адамдын индивидуалдуулугун, адамдын чыгармачылык мүмкүнчүлүгүн жалпы баяндап көрсөтүүгө умтулат.

Плеснер адамды дүйнөдө борбордук орунду ээлеп турган жан катарында көрсөтөт. Плеснер адамдын биологиялык тарабын тангандарга да каршы, ошондой эле бихевиоризм үчүн мүнөздүү болгон адамга карата биологизатордук тенденцияларды артыкча баалоого да каршы чыккан.

Плеснер үчүн адам өзүндө өзүнүн маңызынын биофизикалык аспектилеринин жана маданият жөнүндөгү илимдер тарабынан ачылып көрүнө турган руханий жагынын синтезин камтып турат. Адамдын жүрүм-туруму жана бул жүрүм-турум көрүнө турган ар түрдүү каражаттар менен формалар адамдын маңызы чагылып көрүнө турган чөйрө болуп саналат деп эсептейт Плеснер. Муну менен бирге бул жүрүм-турумда, адаттагыдан тышкары актыларда көрүнө турган жүрүм-турумда ал негизги басымды адамдын денесине ыйгарат. Булардан ал адамдын өзүнүн өзүнө жана аны курчап турган дүйнөгө карата болгон мамилесин көрөт. Адамдын өзү жана жүрүм-туруму үчүн философия чоң мааниге ээ, ал адамга анын дүйнөдөгү абалын сүрөттөп берет, анын алдында турган жана ал дайыма чечип турууга тийиш болгон маселелерди ачып-аныктап берет.

Өзүнүн ойлорун Плеснер «Органикалыктын баскычтары жана адам. Философиялык антропологияга кириш сөз» (1928) деген эмгегинде баяндайт.

Плотин

Плотин (204—270) — платонизмдин, негизинде платонизмди аристотелизм менен макулдаштыруу талабы, руханий башталманын бирдиктүүлүк принциби жаткан агымдын негизги баштоочусу катарында таанылган.

Адегенде Плотин оозеки сабак берген, кийин жетилген курагында гана өз ойлорун жаза баштайт. Порфирий Плотиндин бардык чыгармаларын ирээтке алып, аларды ар бирин тогуз чыгармадан турган алты топко бөлөт, ошондуктан алар «Эннеадалар» — деп аталып калат (грекче тогуз — «эннеада»),

Плотиндин окуусуна ылайык бытиенин структурасы төмөнкүчө түрдө көрүнөт: ал үч субстанциянын — Бүтүндүн, Акылдын жана Жандын иерархиясы болуп саналат. Бүтүндүккө эң жогорку орун таандык. Бүтүндүк түшүнүгү — Плотиндин системасында

башкы нерсе. Бүтүндүк — бул түпнегиз, анын чеги да, формасы (сын-сыпаты) да жок, аны кандайдыр бир аныктоого да мүмкүн эмес, ал бардык бар болуп тургандардан жана акыл-эстен жогору турат. Плотин мындай деп жазат: «Бүтүндүк табияты бардык нерселерди жараткан соң, ал бүтүндүк ошол жаралгандардын бири эмес. Демек, ал сапат да, сан да, жан да, дух да эмес. Ал кыймылдайт жана кыймылдабайт да, ал мейкиндикте же убакытта да жок, ал таптакыр бир тектүү, а түгүл ал тектен тышкары жана ар кандай тектен мурда эле, кыймылдан жана кыймылсыздыктан мурда эле бар болуп турган. Анткени, мындай касиет түпнегизге гана таандык жана аны көптүккө айландырат» [Энеадалар. VI. 9, 3].

Ошентип, Бүтүндүктүн бардык предикаттары терс болуп чыкты, бирок аны кантип таанып-билүүгө болот? Плотин Бүтүндүктү өзгөчө кунт аркылуу — таанылып-билине турган объектини үңүлө байкоо (созерцание) аркылуу таанып-билүүгө болот деп эсептейт.

Акыл — Плотиндин иерархиясында экинчи субстанция. Бүтүндүк ашып-ташып төгүлүп, өз чегинен чыгып кеткенде Акыл жаралат. Ошентип, экинчи бытие пайда болот, бирок муну менен бирге Бүтүндүк өзүнүн толуктугун жоготпой Бүтүн бойдон кала берет. Акыл — ошол эле платондук идеялардын дүйнөсү. Плотин мындай деп жазат: «Идея бир эле убакытта Акылдын ою да, же Акылдын өзү жана ойлоочу маңызы, ар бир идея Акылдан айырмаланбайт, бирок Акыл болуп саналат. Акыл — бир бүтүндүктө алынганда бардык идеялардын жыйындысы» [V. 9,8]. Плотин Акылда төмөнкүлөрдү айырмалап бөлөт: нерселик (бирок бул материалдык нерсе эмес, маңыздын формасы гана), ойломдук бытие (мыслимое бытие) жана ойломдун өзү.

Үчүнчү субстанция Акылдан жаралат. Бул субстанция — Жан. Ал (Акыл) өркүндөп бүткөн кынтыксыз нерсе бөлгөн соң ал жаратууга тийиш, анткени мындай толукшуган күч жаратпай тура албайт [V. 1, 7].

Жан, Плотиндин окуусуна ылайык, «бардык жандуу нерселерге жан киргизип, — жердеги жана деңиздегилерди да, абадагыларды да, асмандагы ажайып жылдыздарды да» жараткан, ошол эле Жан Күндү, улуу асманды да жаратып, аны тартипке келтирип, жасалгалаган» [Энеадалар. V. 1, 3].

Бардык айрым жеке жандар теңирлик негиз болгон Жандан жаралат. Жан дайыма бөлүнбөй бир бүтүн бойдон кала берет жана дененин бардык бөлүгүндө бар болуп турат.

Дүйнөнүн пайда болушу жөнүндөгү маселени карап отуруп, Плотин материя жөнүндө кеп салат, ал материяны кандайдыр бир сапаттан ажыраган, белгисиз, недир бир субстрат катарында түшүнөт. Материя формадан, сулуулуктан да ажыраган, ошондуктан ал жамандык башталыштын өзү.

Космологияда Плотин асман жылдыздарында акыл-эс бар деген пикирди туткан. А түгүл биздин Жерге да жан киргизилген.

Плотин боюнча, адамдын жаны теңирлик Жан менен да, сезимдик дүйнө менен да байланышта болуп турат. Плотин үчүн жердеги жашоо-турмуштун максаты дене-бойдон баш тартып, түпкү жашоого — Акыл менен тыкыс байланышта болуп, идеяларды аңдап билип турган жашоо мезгилине кайтып баруу болуп саналат. Буга алып баруучу жол — адеп-актык жашоо-турмушту өркүндөтүү. Бардык сезимдик нерселерден баш тартууга жетише алган адамдардын жаны дене өлгөндөн кийин теңирлик жанга барып кошулат

Плотиндин бытиенин структурасы жөнүндөгү окуусу Бир бүтүн Акылдын жаралышы жөнүндөгү окуу катарында көрүнөт. Бир бүтүн Акыл Жанды жаратат, ал эми Жан теңирлик жана жердик жандардан турат. Плотиндин терминологиясы боюнча бул жаралуу Бирбүтүндүктүн толукшуп ашып-ташып, агылып-төгүлүшү, эманациясы катарында түшүнүлөт. Бирок бул материалдык эманация эмес. Анткени, идеялар өзгөчө, акыл менен таанылып-билине турган өз материясына ээ, ал эми эманация-идеалдык нерсенин материалдык нерсеге өтүшү болуп саналат.

Плотиндин теориясы — жаралуу процессинин кайра жогору кайтуу процесси менен алмашылышын да болжолдойт, материалдык нерселер ырааты менен алмашылуучу негиздер — Жан, Акыл аркылуу Бүтүндүккө кайтып барат.

Бул жогору кайтуу процессинде Плотин жеке бирдиктен жалпыга карай жолду белгилейт. Бирок Плотиндин диалектикасы мистикалык мүнөзгө ээ, анын рационалдык маңызы жок.

Плутарх

Херонейден чыккан Плутарх (45-ж.ченде — 127-ж.ченде) — пифагорейчилик типтеги платоник. Ал тарыхый, философиялык, адеп-актык темадагы көптөгөн чыгармалардын автору. Анын көбүрөөк белгилүү болгон эмгеги — «Салыштырмалуу өмүр баяндар» деп аталат. Мында Байыркы Греция менен Римдин ири ишмерлери — Александр Македонский менен Цезардын, Демосфен менен Цицерондун, Ликург менен Нумдун жана башкалардын өмүрү жана ишмердүүлүктөрүн кошуу менен салыштырылып баяндалат. Бул өмүр баяндарды жазуу менен бирге Плутарх философиялык, ошондой эле турмуштук мүнөздөгү, адеп-актык пландагы көптөгөн кызыктуу ой-пикирлерди да айтат. Императорлор өзүнүн саясый бийлигин бекемдеп, сактап калуу максатында бири-бирине өз досторун жана туугандарын чыккынчылык менен кармап берип турган абалды сүрөттөй келип, Плутарх мындай деп жазат: «Алар ушунчалык кутуруп кетишкендиктен адамча ойлоо жөндөмдүүлүгүнөн ажырап калышты, мындан жакшыраак айтканда, өзүндө жамандык ышкылыктар менен мансапкорлукту айкалыштырып турган адамдан ашкан жырткыч жок экендигин көрсөттү» [Тандалган өмүр баяндар. II т. 562-6].

«Салыштырмалуу өмүр баяндардан» башка да Плутарх адеп-актык темаларда да чыгармаларды жазган, атап айтканда, анын «Жубайларга насыякат» деген чыгармасы бар, мында ал бекем никелик байланышты сактоо максатында күйөө менен аялга алардын жүрүм-турумдары жөнүндө өз кеңеш-сунуштарын берет.

Мындан башка да Плутарх «Жети акылмандын үлпөтү» деген чыгарманы да жазган, мында ал тарыхый-философиялык жана социалдык проблемаларды көтөрөт. Бул чыгармасында ал батыш оюнун алгачкы акылмандары деп эсептелген Байыркы Грециянын ойчулдарынын жолугушууларын жана субхаттарын сүрөттөп жазат. Аларга төмөнкүлөр таандык: Фаллес, Биант, Питтак, Солон, Клеобул, Хилон, Анахарсис. Бул акылмандарга таандык болгон Периандды Плутарх өзүнүн тегерегине акылмандарды топтогон тиран, шаар башчысы катарында көрсөтөт.

Өзүлөрүнүн субхатында бардык акылмандар бир гана суроого жооп беришет. Кайсы мамлекет эң жакшы мамлекет деген суроого алар төмөнкүчө жооп кайтарышат. Солон: «Элдин бийлиги баарынан жакшы жана баарынан бекем болгон, мазактаганды мазакталган адам гана эмес, мазакталбаган адам да сотко чакырып, жазага тарта турган мамлекет жакшы». Фалес: «Кедейлери да, ашкере байлары да жок мамлекет эң жакшы мамлекет». Биант: «Мыйзамдан тирандан корккондой корккон жерде элдик бийлик эң бекем бийлик болот». Питтак: «Келесоолор башкарбай турган, жакшылар башкарбай койбой турган мамлекет жакшы мамлекет». Хилон: «Калкы чечендерди аз тыңшап, мыйзамдарды көп тыңшаган мамлекет эң жакшы мамлекет». Анахарсис: «Жакшылыкты көбүрөөк урматтаган, кемчиликтерди жээриген, калган бардык нерселерди тең бөлүшкөн жердеги мамлекет баарынан жакшысы». Клеобул: «Адамдары мыйзамга караганда уяткаруудан көбүрөөк корккон эл эң акылдуу эл» [Чыгармалар. 373-374-6].

Плутархтын тарых жана адеп-актык маселелери боюнча оң көз караштары философтордун кийинки муундарына чоң таасир көрсөткөн.

Порфирий

Порфирий (234—304) — Плотиндин философиясын улантуучу, неоплатоник. Ал 70тен ашык жакын трактаттарды жазган, алардын ичинен бизге 18и гана жеткен. Алардын эң белгилүүлөрү төмөнкүлөр: «Плотиндин өмүр таржымалы», Аристотелдин «Категориялар», «Сентенциялар» деген эмгектерине «Кириш сөз».

Порфирий христианчылыкка каршы чыгып, а түгүл «Христиандарга каршы» деген эмгек жазган, ал бизге жеткен эмес, бирок цитата алынган үзүндүлөр боюнча калыбына келтирилген. Бул эмгегинде ал Эски осуят менен Жаңы осуятты кескин түрдө сынга алып, айрым китептерди түп нуска эмес деп эсептеген. Ал Евангелиялардагы карама-каршылыктарды да көрсөткөн. Ошол эле убакта Порфирий жалпы эле динге каршы чыккан эмес, ал политеисттик диндин тарабында турган жана философиялык акыйкаттар мифтер түрүндө аллегориялык формада чагылдырылат деп эсептеген.

Порфирий Плотиндин окуусун бир кыйла ачык баяндап, анын практикалык жагына, б.а. адеп-актык проблемаларга көбүрөөк басым жасайт. Алсак, ал жакшылыктар жөнүндөгү маселени майда-чүйдөсүнө чейин толук баяндайт. Бардык жакшылык сапаттарды төрт түргө бөлөт, бирок алардын баарысы практикалык акыл-эстин таасири астында турат. Порфирий практикалык акыл-эсти баарынан жогору койгон. Ал бейкапачылыкты жана ыракатта жашоону жактыруучулукка карама-каршы турган акыл-эстүү жашоо-турмушту даңазалайт. Порфирий философтун окуусу анын жашоо-турмушуна ылайык же ылайык келбеши мүмкүн деп эсептеген.

Аристотелдин «Категорияларына» жазган «Кириш сөз» философиянын өнүгүшүндө чоң роль ойногон, анткени ал эмгекте жалпы түшүнүктөрдүн мүнөзү жөнүндөгү маселе ачык аныкталанган. «Алар өз алдынча жашап турабы же ойдогу гана нерселерби жана эгерде алар бар болуп жашап турган болсо, алар телолорбу же телосуз нерселерби, алар өзүнчө бытиеге ээби, же алар сезимдик предметтерде гана жашап жана аларга таянып турабы? [I, 1a].

Жалпы түшүнүктөр жөнүндөгү проблеманын коюлушу Орто кылымдарда номиналчылар менен реалисттердин ортосунда күч алган универсалийлер жөнүндөгү талаш-тартыштар үчүн азык болгон. Аристотелдик категорияларды талдоого алганда тукум, түр, түрлөрдүн айырмасы, өздүк белги (собственный признак), кокус белги деген түшүнүктөрдү да талдап чыгуу керек дейт Порфирий. Бул беш түшүнүк Порфирийдин терминологиясына ылайык «беш үндөштүктү» пайда кылат.

Порфирийдин бул логикалык изилдөөлөрүнүн натыйжасы «Порфирийдин дарагы» деп аталат, бул өзүнчө бир түшүнүктөрдүн пирамидасынын үлгүсү болуп саналат, мында түшүнүктөрдү дихотомикалык бөлүүнүн жардамы менен жекеликтен жалпыга карай жана мунун тескерисинче процесстер жүрөт. Жандуулар — денелүүлөргө жана денесиздерге, денелүүлөр — жандууларга жана жансыздарга, жандуулар — сезүүчүлөргө жана сезбөөчүлөргө, сезүүчүлөр аң-сезимдүүлөргө жана аң-сезимсиздерге бөлүнөт. Аң-сезимдүү жан дегенибиз — адам, бул дихотомикалык түрдө бөлүнбөйт, анткени ал айрым жеке индивиддерге — Сократка, Платонго жана башкаларга бөлүнө турган адамдардын жалпылыгын түзөт.

Посидоний

Посидоний (Х.Т.ч. 135—51 ченде) — эң ири байыркы грек философу, стоик. Сириядагы Апамея шаарында туулуп-өскөн, Афинада Панецийден окуган.

Ал көп саякаттап, бүт Орто жер деңизинде, Египетте, Испанияда, Англияда жана башка өлкөлөрдө болот. Саякаттарынын учурунда жаратылыштын кубулуштарына көп сандаган байкоолорду жүргүзөт. Кырк жашында Родосто өз мектебин ачат, кийин бул белгилүү мектеп болуп калат. Сексен жаштан ашкан курагында Римге жөнөп, ошол жерде каза табат. Ал өзүнөн кийин көптөгөн чыгармаларды калтырган, бирок алардан сакталып калгандары аз.

Посидоний өзүнөн кийинки философияга чоң таасир көрсөткөн, бул бир кыйла мезгил өткөндөн кийин, ошол кездеги жана андан кийинки доорлордун философиялык чыгармаларын кунт коюп окуп-үйрөнүп чыкканда гана белгилүү болгон.

Посидонийдин эмгектеринин тематикасы өтө ар түрдүү, ал табият илимдеринин проблемаларынан тартып кеңири тармактагы философиялык маселелерге чейин камтыйт.

Посидоний философияны жандуу нерсеге окшоштурат, физика — кан жана эт, логика — сөөктөр жана булчуңдар, этика — жан дейт.

Физикада Посидоний дүйнө бир бүтүн, башталган жана бүтө турган чеги бар, шар түрүндө деген көз карашты туткан. Ай үстүндөгү дүйнө активдүү, ай астындагы дүйнө (б.а. жаратылыш) пассивдүү. Кудай — бул аң-сезимдүү космостук жан, ал калган бардык дүйнө аркылуу сызылып өтүп турат, ушундан улам бардык нерседе «акыл жана кудурет» пайда болот» [Цицерон. Кудайлардын табияты жөнүндө. XII. 138]. Бул тартип кудай тарабынан тыштан эмес, ичтен киргизилет. Кудай Посидонийдин окуусунда дүйнөгө ичтен мүнөздүү болгон имманенттик күч катарында чыгат. Асман менен жердин, ай үстүндөгү жана ай астындагы дүйнөнүн ортосундагы байланышты симпатия түшүнүгүнөн көрөт, симпатия мында өзүнчө бир ылайык келүү катарында чыгат да, асмандын — жетектөөчү элемент, ал эми жердин жетеленүүчү элемент болгондугунан көрүнөт (мисалы, Ай менен Күндүн деңиз суусунун көтөрүлүшүнө жана тартылышына тийгизген таасири).

Посидоний, ошондой эле, келечек окуяларды алдын ала билдирүүчү астрологиялык окуу жөнүндөгү стоиктердин окуусун кайрадан жандандырат, бул окууну Панеций бир аз солкулдатып кеткен болучу. Мында да, Посидонийдин пикири боюнча, симпатия көрүнүп чыгат.

Панецийдей эле Посидоний да өзүнүн системасында башкы ролду этикага берет. Эң жогорку жыргалчылык, анын пикири боюнча, акыйкатты таанып-билүүгө жетишүү, буга философиянын жолу аркылуу жетишүүгө болот. Ал философияны мактайт, анын көз карашы боюнча, философия адамга адептик-актык турмушту берет. Адамдын жаны бардык акыл-эстүү жана адептүүлүк нерселерди кабылдоого жөндөмдүү деп айтуу менен Посидоний Платондун жандын кумарлыкты башкаруучу бөлүгүн жакшы калыптоонун зарылдыгы жөнүндөгү жобосун кайталайт.

Посидоний өзүнүн окуусунда платонизмдин мүнөздүү белгилери менен пифагорийлик мамиленин мүнөздүү белгилерин айкалыштырат. Ал жандын көчүшү жөнүндөгү концепцияны кабыл алат. Дене өлгөндөн кийин жан, Посидонийдин пикири боюнча, ай үстүндөгү дүйнөгө көчөт да, ал жакта жердеги күнөөлөрүнөн арылат. Жогорку чөйрөдө ал дүйнө жалындап күйүп кеткенче турат да, андан кийин башка бир жаңы денеге көчүп кирет.

Ушуга байланыштуу Посидоний демондор жөнүндөгү окууну өнүктүрүп, аны философиялык жактан негиздейт. Демондор жөнүндөгү окууга таянып Посидоний дүйнөдөгү агылып туруучулукту жана бири-бирине өз ара өтүп туруучулукту негиздөөгө аракеттенет. Адам менен айбандын, органикалык жана органикалык эмес дүйнөнүн, өлүм менен өмүрдүн, дене менен жандын, эркин адам менен кулдун, улутчулдук менен космополитизмдин, туюм-сезим менен ойломдун, теория менен эмпириялыктын ж.б. ортосунда так чек жок.

Посидонийдин тарыхый концепциясы да олуттуу кызыгууну туудурат, бул концепциясында ал Гесиоддун өзүнүн жашоосун токтотуп, куруп жок болуучу баскычына өткөн алтын кылым жөнүндөгү көз карашы менен Демокриттин жана Эпикурдун искусствонун, техниканын, илимдин жардамы аркылуу цивилизациянын азыркы деңгээлине жеткен адамзаттын прогресси жөнүндөгү көз караштарын бириктирет. Алтын кылымда философтор үстөмдүк кылып турган, ал эми адамзаттын

прогресс кылымында философиянын ролу адамдарды мыйзамдардын негизинде тарбиялоо болуп саналат.

Посидоний өзүнүн көз карашына адамдын тарыхы климат менен жер кыртышына багыныңкы болот деген Гиппократтын окуусун да кошот. Ал, ошондой эле адам тарыхый чөйрө аркылуу калыптанат деген Полибийдин позициясын да кабыл алат.

Посидонийдин концепциясын, башка бир стоик Панецийдикидей эле, көп учурда өткөн мезгилдердин философиялык окууларында камтылган бардык жакшы нерселерди өзүндө бириктирип турган эклектикалык концепция катарында баалашат. Чынында да алардын көз караштарында платонизмден да жана аристотелизмден да кабыл алынган көп нерселер бар. Алардын окуусун көп учурда «стоикалык платонизм» деп да аташат. Бирок бул жөнөкөй эклектика эмес. Бул римдик стоицизмдин Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий сыяктуу улуу өкүлдөрүн жараткан философиялык жоболордун бириктирилиши болуп саналат.

Прокл

Прокл (412—485) — философ, антик неоплатонизминин өнүгүшү Прокл менен аяктайт. Ал неоплатониктердин Афина мектебинин башчысы болгон.

Чоң адабий мурас калтырган, бул чыгармаларында Платондун диалогдоруна жана Эвклиддин «Негиздерине» берилген комментарийлер орчундуу орунду ээлейт. Проклдун чыгармалары тарыхый- философиялык бай маалыматтарды камтып турат.

«Жалпыга түшүнүктүү диний окуу» деген чыгармасында Прокл неоплатонизмдин жана анын бүткүл системасынын өзүнчө бир энциклопедиялык баяндамасын берет.

Прокл Ямвлихтин предметтин жана бүткүл дүйнөнүн триадалык түзүлүшү жөнүндөгү концепциясын андан ары өнүктүрөт. Дүйнөдөгү бардык бар болуп жашап турган нерселердин түзүлүшүнүн триадалык принцибин Прокл бардык тармактарда — философия, мифология, мантика чөйрөсүндө ырааттуулук менен жүргүзөт.

Проклдун триадасы — үч учурдан турат: 1) өзүндө кармалып туруу; 2) өзүнөн чыгуу, б.а. өзүнүн чектеринен эманацияга өтүү, мында жекеликтен жалпыга өтүү процесси жүрөт; 3) кайрадан өзүнө кайтып келүү, жалпылыктан жекеликке кайра өтүү.

Өзүнүн триадасына таянып, Прокл неоплатонизмдин негизги категорияларын — Бүтүндүктү, Акылды, Жанды карап чыгат. Бүтүндүктү Прокл Ямвлихтей эле сөзсүз таанылып-билинбей турган Бүтүндүккө жана көптүктү камтып турган Бүтүндүккө бөлөт. Акыл да Проклда үч баскычка бөлүнөт: бар болуп турган Акыл, б.а. өзү менен өзү болуп турган, интеллигибелдик Акыл; ойлоочу Акыл, б.а. Акылдын өзү, интеллектуалдуу Акыл; кайрадан биринчи абалына кайтып келүүчү интеллигибелдик-интеллектуалдык Акыл.

Жан да Проклда триадалык бөлүнүүгө дуушар болот, ал теңирлик, демондук жана адамдык деп бөлүнөт. Проклдун бул бардык триадалары өз кезегинде андан ары триадаларга бөлүнө берет.

Көп нерседе Прокл Ямвлихти кайталайт, бирок айрым өзгөчөлүктөрү да жок эмес. Прокл үчүн материя триаданын эманациясы катарында көрүнөт, ал чектүүлөр менен чексиздердин аралашмасынан пайда болот. Ал жамандыктын көрүнүшү катарында чыкпайт. Жамандык дегенибиз изги маңыздардын өз ара мамилелери аркылуу пайда боло турган конфликттерден келип чыгат. Прокл объектилердин өнүгүшүн түшүндүргөндө эманация принцибин, б.а. бир бүтүндүктөн бардык көп түрдүүлүктүн тарашын жана андан ары көп түрдүүлүктүн бир бүтүндүккө кайрадан жыйылып келиш принцибин ырааттуулук менен жүргүзөт.

Проклдун триада концепциясы — гегелдик триадага негиз болгон, бирок ал триадалык концепцияда кийин Гегель тарабынан ага киргизилген мазмундук маңыз жок эле. Ошондуктан Проклдун диалектикасы накта формалдуу мүнөздө гана болгон.

Прокл — философиянын өнүгүшүнө олуттуу салым киргизген акыркы антик философу. Дамаский менен Симпликий анын шакирттери жана жолун жолдоочулары болгон. Симпликий (549-ж. өлгөн) өзүнүн Аристотелдин чыгармаларына берген комментарийлери аркылуу белгилүү болгон. Ал платонизм менен аристотелизмди бириктирүүгө аракеттенген.

Проклдун көзү өткөндөн кийин платондук Академия аз гана жашаган. 529-жылы император Юстиниан атайын декрет менен грек философиясын окутууну тыйып, Афинадагы платондук Академияны жаап салат. Академиянын акыркы жети окутуучусу Персияга ооп кетишет. Бир нече жылдан кийин аларга ата-мекенине кайтып келүүгө уруксат берилет, бирок алар сабак берүүгө жана өз көз караштарын жайылтууга укуктуу болушкан эмес. Антик философиясынын ордуна христианчылык келет.

Протагор

Абдерлик Протагор (Х.Т.ч. 480—410-ж.ч.) — Байыркы Грецияда философияда өзүнчө багыт катарында эсептелген софистиканы негиздегендердин бири.

«Софист» деген сөз алгач байыркы грекче турмуштун ар кыл тармагында кадыр-баркка ээ болгон «акылманды» билдирген. Андан кийин жаш адамдарды ар түрдүү коомдук ишмердүүлүктөргө даярдашып, жашоо үчүн эмгек акы табышкан акы төлөнүүчү окутуучуларды софисттер деп атай башташат. Алар окуучуларын чечендикке жана ар түрдүү билимдерге үйрөтүшкөн. Бара-бара «Софист» деген сөз биздин билимдерибиздин салыштырмалуулугу жөнүндөгү принципти аша чапкандыкка чейин жеткирген, философия мугалимдерине карата колдонула баштайт. Бул мугалимдер чечендик искусствосуна үйрөтүү менен, ар түрдүү жоболорду, ал жоболордун акыйкат же акыйкат эместигине карабастан, далилдөөнүн жана ага ынандыруунун ар кыл ыктары жөнүндө сабак беришкен. Алар үчүн мүнөздүү болгон жалпы нерсе дээрлик бүткүл түшүнүктөрдүн, нормалардын, баалардын салыштырмалуулугу жөнүндөгү жобо болуп саналат.

Протагор Афинада жашап, көп саякаттаган. «Кудайлар» жөнүндөгү китеби үчүн күнөөлүү деп айыпталып, Афинадан куулуп жиберилет.

Бизди курчап турган дүйнө карама-каршы дүйнө, ошондуктан «ар бир нерсеге карата эки карама-каршы тезисти колдонуу керек» деп эсептеген. Бул Протагордун белгилүү лакап кебинде чагылып калган: «Адам бардык нерселердин: жашап тургандардын жашап тургандыгынын жана жашап турбагандардын — бар болуп жашап тургандыгынын чени болуп саналат.»

Кубулуштарды кабылдоо, Протагорго ылайык, бардыгы конкреттүү адамга байланыштуу болот: «Мен эмнени кандай кабылдасам, ал мен үчүн ошол көрүнүшүндө туура, сага кандай түрдө кабылданса, сага ошондой түрүндө туура» [Протагор жөнүндө Платон ушундайча жазат].

Протагордун бул релятивизми динге да таратылат: «Кудайлар жөнүндө мен алардын бар экендигин да, алардын жок экендигин да билбеймин, алардын кебете-кепширин да билбеймин, анткени аны билүүнүн жолунда көп тоскоолдуктар бар: предметтин көзгө көрүнбөгөндүгү да, адам өмүрүнүн кыскалыгы да буга себеп».

Рид

Томас Рид (1710—1796) — шотландиялык философ, «жүйөлүү маани» философиясынын башкы өкүлү, Юмдун окуусун талдаган сынчы.

Томас Рид адегенде жамааттык поп, кийин окутуучулук кесипти тандап алат да, Абердиндеги жана Глазгодогу университеттердин профессору болгон. Бир нече философиялык чыгармаларды жазган, алар: «Жүйөлүү маани принцибине ылайык адам акылы жөнүндө изилдөө» (1764), «Адамдын интеллектуалдык жөндөмдүүлүгү жөнүндө

тажрыйбалар» (1785), «Адамдын ишкерлик жөндөмдүүлүгү жөнүндө тажрыйбалар» (1788).

Өзүнүн окуусунда Рид жүйөлүү маанини кадыресе түшүнүүдөн келип чыгат, бул англис тилинде — common sense деп айтылат. Жүйөлүү маани, деп жазат ал, биз менен дайым карым-катышта болгон адамдарга мүнөздүү болгон ой жүгүртүүнүн деңгээлин билдирет, ошондуктан ой-пикиринде жүйөлүү маани болгон адам акыл-эстүү адам болууга тийиш. Мындай адам үчүн жүйөлүү ой-пикир акыл-эстен жана акыл-эске негизденген философиядан маанилүүрөөк. Рид адамдарда стихиялуу түрдө калыптанган өзү жана дүйнө жөнүндөгү түшүнүктөрдү жогору баалайт.

Рид, ошондой эле жүйөлүү маанидеги ой жүгүртүү илимдин белгилүү бир жоболору менен шайкеш келүүгө тийиш деп ойлойт. Илимдер бардык калган нерселер аныктала турган башкы принциптерге негизденет, бул принциптерди далилдөөчү принциптер эмес, интуитивдик принциптер десе болот. Бул принциптерден кандай гана шарттарда болбосун баш тартпоо керек.

Рид, «акыйкаттардын», принциптердин эки түрүн айырмалайт, ал акыйкаттар, принциптер өзүнөн өзү эле түшүнүктүү болуп турат жана бул принциптерге зарыл жана контингенттик билимдер негизденет. Зарыл принциптер дегенибиз — бул аналитикалык ой жүгүртүү, контингенттик принциптер дегенибиз — синтетикалык ой жүгүртүү. Зарыл принциптер илимдердин негизи катарында чыгат, ал эми контингенттик принциптер болсо карапайым адамдардын турмушунда чоң роль ойнойт. Контингенттик принциптер юмдук скептицизмди жокко чыгарат, анткени алар эч кандай далилдөөлөргө муктаж эмес, алар ошончолук жүйөлүү мааниге негизденгендиктен тубаса сапаттарга ээ.

М и с а л ы, Рид «менин инсандыгым» деген жобону контингенттик принциптер деп эсептейт. Биздин инсандыгыбыз окшош, аны биз ачык, так эскерип турганыбызда анын жашоосунда үзгүлтүк болбойт дейт ал. Зарыл принциптерге себептүүлүктү таандык кылат, себептүүлүктү далилдөөнүн кереги жок, ал буга муктаж да эмес, анткени ал талашсыз нерсе жана жалпылык мүнөзгө ээ.

Риддин жүйөлүү маани теориясынын белгилүү бир негиздери бар, анткени жүйөлүү маани түшүнүктөрүндө чындыгында да адамдардын көп кылымдык тажрыйбасы чагылдырылган, ошондуктан алар өзүндө көптөгөн жоболордун акыйкаттуулугун камтып турат. Бирок Рид бул түшүнүктү абсолютташтырып жиберет да, көп учурда ал тажрыйбаны өзүнүн карама-каршысына айландырып коёт.

Рид адамдардын инстинктивдик көнүмүш адаттарын, адамдын жаратылышын негизинен тажрыйбалык принциптерге таяп түшүндүрүүгө көп көңүл бурат. Рид үчүн «жүйөлүү маани» дегенибиз — биздин акыл-эсибиздин өзгөчө интуитивдик касиети, ал өзүнөн өзү анык болгон, жасалма эмес принциптерге негизденген.

Рид «идеизм» деп аталганга каршы чыгат, мында тааным процесси бир нерсе аркылуу — кандайдыр бир предметтин, мисалы Күндүн өкүлү катарында чыгуучу идеялар-образдар аркылуу түшүнүлөт. Бул образдан, идеядан Күндүн бар болуп жашап тургандыгы жөнүндө корутунду чыгарабыз. Идеянын өзү жөнүндө келсек философтордо күмөндүүлүк жок сыяктанат. Бирок дал ушунун өзү тажрыйбалык таанымга карата болгон скептицизмге алып келет. Рид мындай скептицизмге каршы чыгып, эгерде адамдар бардык нерселер жөнүндө күмөндөр боло беришсе жана өздөрүн скептиктердей алып жүрүшсө анда бул акылдан ажырагандыкка жана өлүмгө алып келер эле деп ырастайт.

Ошондой болсо да, скептицизмге терс мамиле жасоодо туура позицияда туруу менен бирге, Рид өзү да биздин өзүбүздү курчап турган дүйнөнү чагылдыра алууга болгон жөндөмдүүлүгүбүздү билдирүүчү сенсуалисттик мамилени четке кагат.

Жүйөлүү маани түшүнүгүн туткан философтор, баарынан мурда Томас Рид рационализм менен эмпиризмдин ортосунда аралык позицияны ээлеп турушкан.

Риккерт

Генрих Риккерт (1863—1936) — неокантчылыктын Баден мектебинин ири өкүлдөрүнүн бири.

Ал төмөнкү чыгармаларды жазган: «Табият илимдери жаратуучу түшүнүктөрдүн чектери», «Тарых философиясы», «Жаратылыш жөнүндөгү илимдер жана маданият жөнүндөгү илимдер», «Таанымдын предмети», «Тааным теориясынын эки жолу».

Виндельбанддын жолун жолдоп, Риккерт илимдерди алардын изилдөө усулдары боюнча айырмалайт, атап айтканда: кайталануучу, табият илимин түзүүчү кубулуштардын жалпы белгилерин таанып-билүү; ал эми кайталанбай турган кубулуштардын жеке өзгөчөлүктөрүн таанып-билүү тарыхты түзөт. Биринчи учурда ал табият илимдеринин усулу, генерализациялоочу усул деп аталат, экинчи учурда ал тарых усулу, ал индивидуалдаштыруучу усул деп аталат. Табият илимдеринде дайыма недир бир кайталанып турган, дайыма кайрадан калыбына келип тура турган байланыштар жана мамилелер ачылып турат. Тарыхта болсо бир жолку, индивидуалдуу окуялар сүрөттөлөт.

Таанымдын генерализациялоочу жана индивидуалдаштыруучу усулдары табият илимдери да, ошондой тарых да жекеликке да, жалпылыкка да көңүл бургандыгына карабастан, экөө бири-бирине карама-каршы усулдар болуп саналат. Бул усулдар логика жагынан карама-каршы турат, анткени алар ар башка кызыкчылыктарды: жалпылыкка болгон кызыгууну жана жекеликке болгон кызыгууну чагылдырат. Табият илимдери менен тарыхтын ортосунда принципалдуу жана негизги айырмачылык дал мына ушунда. Ушунун негизинде Риккерт жаратылыш жөнүндөгү илимдерди маданият жөнүндөгү илимдерден айырмалап бөлөт.

Ошону менен бирге Риккерт табият илимдери менен тарыхтын ортосундагы айырмачылык методологиялык жана логикалык гана карама-каршылыкка ээ, чындыгында экөө тең өз ара тыкыс байланышып турат, б.а. илимдердин эки тобун тең көп сандаган нерселер байланыштырып тургандыктан Риккерт бул түшүнүктө башкалар менен болгон чыныгы байланыштарды ажыратып көрсөтөт. Ошондуктан, Риккерт өзүнүн талдоосунун жыйынтыгын «географ жер шарында ориентир алуу үчүн колдонуучу сызык-чийимдер менен, так ошондой эле чыныгы нерселерге эч кандай ылайык келбей турган сызык-чийимдер менен» салыштырууга болот деп эсептейт [Жаратылыш жөнүндөгү илимдер жана маданият жөнүндөгү илимдер. СПб., 1911. 36-6.].

Илимдерди табият жана тарых илимдерине бөлүүдө Риккерт тарых гана чыныгы илим, анткени анын чындык менен гана иши болот деген жобого келет. Риккерт мындай деп жазат: «биз ачкан принципалдуу логикалык карама-каршылык түшүнүктөр менен иши болгон илимдин жана чындык менен иши болгон илимдин ортосундагы карама-каршылык катарында мүнөздөлүшү мүмкүн» [Табият илимдери жаратуучу түшүнүктөрдүн чектери. 230-6.].

Риккерт тарыхый тааным теориясын түзүүгө умтулган. Риккерт түшүнүктөрдү жаратуучу эки бирдей мүмкүн болуучу логикалык жолдор катарында табият илимдери менен тарыхтын тең укуктуулугун формалдуу түрдө тааныса да, бүткүл чындык келип такала турган индивидуалдуулук жөнүндөгү илим катарында тарыхый таанымга артыкчылык берет. Риккерт табият илимдери да жана тарых да чындыкты кайра курат, бирок тарых чындыкты реалдуулуктун мүнөзүн чагылдыра турган багытты карай кайра курат, ошондуктан ал талашсыз артыкчылыкка ээ деп эсептейт. Тарых илиминде таанымдын предмети менен таанымдын усулу бири-бирине көбүрөөк адекваттуу түрдө ылайык келет дейт Риккерт. Тарыхый таанымда тааным усулу индивидуалдуулук жөнүндөгү түшүнүктөр аркылуу ишке ашырылат. Ушулардын баардыгы тарыхты чындык жөнүндөгү артыкчылыгы бар илимге айландырат.

Бирок тарых илими да, Риккерттин оюна ылайык, чындыктын көчүрмөсүн ушул сөздүн анык маанисинде толук бере албайт.

Эгерде тарых индивидуалдык окуялар жөнүндө гана баяндай турган болсо, анда ал кандайча илим боло алат? Бул жерде да Риккерт материалдык факторду алып киргизип, тарых бытиени учу-кыйырына көз жетпеген нерседен учу-кыйырына көз жете турган үзгүлтүктөргө айландырат деп эсептейт. Бул, маданияттын өзгөчө объект катарында жашап тургандыгынан улам гана ушундай болушу мүмкүн. Маданият түшүнүгү, Риккерттин оюна ылайык, түшүнүктөрдү индивидуалдаштырып түзүү принцибин алда канча толук билдирет. Ошол эле убакта маданият объектилери баалуулуктар катары да каралууга тийиш.

Риккерттин пикирине ылайык «баалуулук» түшүнүгү гана маданий процесстерди жаратылыштын кубулуштарынан ажыратып билүүгө мүмкүндүк берет. Баалуулук түшүнүгү чындыктын көптөгөн индивидуалдык предметтеринен недир бир бүтүндүктү бөлүп алууга, маанилүү нерсени маанилүү эмес нерседен бөлүп алууга тарыхчыга мүмкүндүк берет. «Баалуулукка таандык кылуу гана индивидуалдык айырмачылыктардын чоңдугун аныктай алат. Ошонун аркасында гана биз бир процессти байкап, экинчи бирин арткы планга жылдырып кое алабыз... Кайра жаралуу же романтикалык мектеп тарабынан пайда болуп жүрүп жаткан бир мезгилдүү (кайталанбоочу) жана индивидуалдык процесстер, эгерде бул процесстер саясый, эстетикалык же башка жалпы баалуулуктарга тиешеси жок болгондо, бир да тарыхчыны кызыктыра албас эле» [Табият илимдери жаратуучу түшүнүктөрдүн чектери. 315-316-6.].

Риккерт үчүн маданият түшүнүгү тарых илиминин предметин жана усулун аныктай турган нерсе. Маданият дегенибиз — недир бир бүтүндүк, тарыхый тааным бул бүтүндүктөн маанилүүнү маанилүү эместен бөлүп алат.

Ошентип, Риккерт бытие түшүнүгүнөн башка да баалуулук түшүнүгүн бөлүп көрсөтөт, бул түшүнүк бытие менен бир катар коюлат. Баалуулук — бул бар болуп жашап турган нерсе, бул «ар кандай бытиеден жогору турган маңыз».

Ошондой эле, баалуулуктар тармагы бытие менен бирге туруп, аны толуктап гана тим болбостон, Риккерттин пикирине ылайык, белгилүү бир мааниде бытие чөйрөсүнө карама-каршы да турат. Дүйнө чындыктардан жана баалуулуктардан турат дейт ал. Риккерт баалуулукту недир бир «объект менен субъектинин карама-каршысында жаткан таптакыр өз алдынча турган падышачылык» [«Философия түшүнүгү жөнүндө»; «Логос». 1-китеп, 34-6.] катарында карайт.

Чындыктын жана баалуулуктардын ушул өз ара катышынан, Риккерттин пикирине ылайык, философиянын чыныгы дүйнөлүк проблемасы келип чыгат, бул проблема эки падышачылыктын: чындык менен баалуулуктун карама-каршылыгында турат. Бул карама-каршылык «объект менен субъектинин карама-каршылыгынан» алда канча кеңири. Субъектилер объектилер менен бирге чындык дүйнөсүнүн бир бөлүгүн түзүшөт. Буларга экинчи бөлүк — баалуулук карама-каршы турат. Дүйнөлүк проблема ушул эки бөлүктүн өз ара мамилелеринин жана алардын өз ара биримдигинин проблемасы» [Ошонун өзүндө. 34-6.]. Риккерт боюнча, бытиенин айрым проблемалары атайын илимдердин предмети болуп саналат, ошондуктан философия үчүн бир да таза түрүндөгү бытиелик проблема калбайт. Философиянын алдында атайын илимдердин милдети боло албай турган дүйнөлүк бир бүтүндүктү таанып-билүү милдети турат. Чындыктын бир бүтүндүгү — чындыктын таза түшүнүгү эмес, бул бүтүндүктө чындык баалуулук менен айкалышып турат. Философия баарынан мурда баалуулуктарды камтып турган проблемаларды изилдейт.

Росцелин

Росцелин (1050—1120-ж. ченде) — номинализмдин эң биринчи өкүлдөрүнүн бири. Компьенде туулуп (Франция), ошол жерде каноник болот. Анын эч кандай чыгармасы сакталып калган эмес, анын көз караштары оппоненттери Ансельм Кентерберийскийдин, Абелярдын жана башкалардын Росцелиндин чыгармалары боюнча жазган сын пикирлеринен улам белгилүү.

Росцелиндин көз карашы төмөнкүчө: анын пикири боюнча жеке нерселер гана объективдүү түрдө бар болуп жашап турат. Ал эми универсалийлер деп аталуучу жалпы түшүнүктөр болсо алар бар болгону аталыштар — ноумендер гана. Багыттын аталышы — номинализм мына ушундан келип чыккан. Росцелиндин философиялык көз карашы номиналисттик концепцияны бир кыйла толук түрдө берет.

Номинализм багыт катарында гносеологияда антик мезгилинде эле пайда болгон, бирок Орто кылымдарда гана ал өз алдынча философиялык агым болуп калыптанат. Реализм жана номинализм бүткүл схоластикалык философия үчүн башкы нерсе болуп саналган маселеде — жалпы түшүнүктөрдүн жаратылышы жөнүндөгү теориялык талаш-тартышта аша чапкан позицияларды тутушат.

Росцелин аша чапкан номинализм позициясында туруп, универсалийлер, б.а. жалпы түшүнүктөр — бул бар болгону «үндүн добуштары» гана, алар жеке нерселер менен эч кандай байланышпайт деп эсептеген. Росцелиндин пикири боюнча, жалпы түшүнүктөр тилде гана калыптанат, ал эми чындыгында белгилүү бир касиеттерге ээ болгон айрым жеке предметтер гана бар. Ошентип жалпылык эч кандай объективдүүлүккө ээ эмес. Жалпылык кала берсе адамдын акылында да объективдүүлүк катарында таанылбайт.

Аша чабуучу номинализмден башка да орто заар номинализм бар, буга ылайык жалпылык өз алдынча жашабаса да нерселерде бар болуп камтылып турат, ушунун негизинде сөздө жалпы түшүнүк калыптанат.

Росцелин өзүнүн номинализм концепциясын үчилтик жөнүндөгү христиан догматын талдоого колдонот. Росцелиндин пикири боюнча, жалпылык эч кандай өз алдынча жашап турбаган соң бир эле убакта үч кудайдын бейнесин бириктирип, бир бүтүндү түзүп турган теңирлик субстанция да болушу мүмкүн эмес. Өз алдынча жашап турган үч Кудай бар. Өзүнүн концепциясы менен Росцелин диний окуунун негизги догматтарынын бирин четке каккан. Ошондуктан, чиркөө 1092-жылы Суассондогу өзүнүн соборунда Росцелиндин үч кудай жөнүндөгү окуусун эресчилик деп таап, философту андан баш тартууга аргасыз кылат.

Росцелиндин номинализмдинде айрым жеке предметтердин объективдүү бар болуп жашап тургандыгын таанууга умтулуу өз чагылышын тапкан. Ошол эле убакта жалпы түшүнүктөрдүн да бар экендигин тануу субъективдүү корутундуларга алып келген.

Ротхакер

Эрих Ротхакер (1888—1965) — философиялык антропологиянын маданий бутагы деп аталгандын өкүлү.

Ротхакер адам баарынан мурда активдүүлүккө умтулуусу менен мүнөздөлөт, бул активдүүлүктүн булагы анын өз аң-сезиминде жатат. Ал өзүнүн философиялык ой жүгүртүүлөрүндө адамды жандуу жана чыгармачыл инсан катарында көрсөтүүгө умтулат. Анын пикири боюнча, Адам — маданиятты жаратып, аны өзү руханий дүйнөсүндө камтып турат, ал эми маданият болсо адамдын эркиндигинин жана ишкердүү активдүүлүгүнүн булагы. Маданият, Ротхакердин пикири боюнча, — жаратылыштын таасирине карата адамдын реакциясы, дүйнөдө ориентир алуунун жолу. Адам тышкы дүйнөгө карата алганда белгилүү бир аралыкта турат, ал дүйнө үчүн ачык, ошол эле убакта ал индивиддин турмушу үчүн олуттуу мааниси бар болгондорду гана өзүнүн босогосунан ичке өткөрүп туруучу аң-сезимдин натыйжасы катарында көрүнө турган айлана-чөйрөдө жашайт.

Адамдын ишмердигинде, Ротхакердин пикиринче, чыгармачылыкка умтулган эрк ачылып көрүнөт, мунун булагы адамдын жан дүйнөсүндө болот. Ал мындай деп жазат: «Мен — сырттан берилүүчү туюмдардын бир тутамы да, суммасы да, үйүндүсү да эмесмин, бирок активдүүлүктүн субъектисимин, борборумун жана башталыш чекитимин. Дал мына ушул — инсандын эркиндигинин жана адеп -актык күчүнүн башталыш чекити».

1938-жылы «Инсандын катмары» деген китебин чыгарат, анда адамдын инсандыгы жөнүндө өз түшүнүгүн берет. Анын пикири боюнча, инсан үч катмардан турат: 1) Вегетативдик жана жаныбарчылык жашоо, 2) «Ошол», бул катмар ышкылык жана сезим менен аныкталат (влечением и чувствами). 3) «Мен», бул ойлой турган жана өзүн өзү аңдап биле алган катмар. Бул катмарлар бири-бири менен өз ара байланышта турат, бирок бири-бирин алмаштыра албайт, бытие катмары кандай мыйзамченемдүүлүккө баш ийсе бул катмарлар да ошол эле мыйзамченемдүүлүккө баш ийишет. Ротхакер мындай деп жазат: «Инсан катмары жөнүндөгү окуу гана адамдын практикалык жүрүм-турумун түшүнүүнүн ачкычы болуп саналат».

Ротхакер адам маданиятты жаратат, ал эми маданият адамды калыптандырат деп эсептейт. Мында чоң роль тилге таандык: «Ар бир толук түшүнүктүү сөз аркылуу дүйнө өзгөрүп турат. Ар бир айтылган сөз бар болуп жашап турган дүйнөгө кайрадан барып кошула берет».

Руссо

Жан-Жак Руссо (1712—1778) — Франция Агартуусунун эң көрүнүктүү өкүлдөрүнүн бири.

Ал Швейцарияда, Женевада туулган. Анын атасы саат устасы болгон, энеси уулун төрөгөндө каза табат. Атасы аны кол өнөрчүлүккө окууга берет, бирок бул кесипти каалабагандыктан, он алты жашында ал Женевадан кетип калат. Бир жерден экинчи жерге которулуп, жан сактоо үчүн ар түрдүү жумуштарда иштейт. Италияда, Түштүк Францияда болот. 1741-жылы Парижге келет, Дидро, Кондильяк жана башка ошол мезгилдеги прогрессивдүү ойчулдар менен таанышкандыгы анын философиялык кругозорун кеңейтип, ал үчүн чоң мааниге ээ болгон.

«Илимдер жана искусство жөнүндө ой жүгүртүү» деген чыгармасы ага атак алып келет. Руссонун бул эмгеги 1750-жылы Дижон академиясы тарабынан «Илимдин жана искусствонун кайра жаралуусу адеп-ахлактын тазарышына жардам бердиби?» деген темада уюштурулган конкурстун натыйжасында пайда болот. Руссонун эмгеги биринчи орунду ээлейт. Бул чыгармасында Руссо ошол мезгил үчүн таптакыр күтүлбөгөн жооптуу берет. Ал коюлган суроого тетири жооп кайтарып, илимдер менен искусство коомдун адеп-ахлак абалына терс таасир тийгизгенин көркөм сөздөр менен ынандыруу түрдө айгинелейт. «Илимдер менен искусство өркүндөгөн сайын биздин жан дүйнөбүз да ошончолук бузула берди» — деп жазат ал. Албетте, Руссонун илимдерге жана искусствого каршы чыгышы элди социалдык-саясий жактан эзүү жөнүндөгү ойду гана билдирген, анткени ал илим менен искусствону адамдарды матап-тушап турган жана адамдардагы табигый эркиндик сезимин басмырлоочу темир чынжырды кооздоп турган өзүнчө бир гүлдөрдүн дестелери катарында караган. Ал бул чыгармасында элдин калың катмарынын кызыкчылыгын коргогон адам катарында чыгып, монархтардын колдоосуна ээ болгон жазуучулар, сүрөтчүлөр, окумуштуулар эч кандай пайдалуу бир нерсе беришпестен мамлекеттин канын соруп жатышат, ал эми ошол эле убакта нан менен сүт берип жатышкан эң пайдалуу граждандар айыл-кыштактардын түпкүрүндө жек көрүмчү болуп, жакырчылыкта өлүп жатат».

Элдин калың катмарын коргоо максатында айтылган бул ой-пикир социалдык проблемаларга көңүлдү буруу үчүн антиагартуучулук мүнөздө болгон. Бирок Руссо адамдарды өркүндөтүүдө жана караңгычылык менен түркөйлүктү сүрүп жок кылууда

акыл-эстин зор ролуна иштенген. Алсак, ал өзүнүн чыгармасында жалпы жыргалчылыкты түзүү үчүн мамлекеттик ишмерлерге кеңешчи катарында окумуштууларды тартууну сунуш кылат. Бийлик жана акылмандык биригиши керек — Руссонун чакырыгы ушундай болгон.

Жогоруда көрсөтүлгөн чыгармадан башка да Руссо «Адамдардын ортосундагы теңсиздиктин негиздери жана анын пайда болушу жөнүндө» (1755), «Юлия же Жаңы Элоиза» (1761), «Коомдук келишим жөнүндө» (1762), «Эмиль же Тарбия жөнүндө» (1762) деген эмгектерди да жазган.

Өзүнүн чыгармаларында Руссо коомдук өнүгүүнүн көптөгөн маселелерин талдап чыгат. Ал, адамдын табийгый абалында ээ болуп турган эркиндигинен ажырап калган учурун талдап карайт. Табийгый абал деп Руссо адам эч кимге көз каранды болбогон абалды түшүнөт, бул абал идеал абал, акыры түбү бул абалга кайрылып келүү керек. Табийгый абал адамга теңчиликти берет, теңчилик бар убакта адамдар жеке менчик дегенди билген эмес, ошондуктан адеп-ахлак жагынан да бузулбай, таза турган.

Теңсиздик дайыма жашап турган эмес, ал жеке менчик пайда болгондо келип чыккан дейт Руссо. Байларга жана кедейлерге бөлүнүү — теңсиздиктин биринчи баскычы, бул теңсиздик качандыр бир убакта кимдир бирөө биринчи болуп, жерди тегерете курчап коюп, «Бул — меники» деп айтканда жана бардыгы буга ишенгенде пайда болгон.

Теңсиздиктин экинчи этабы мамлекеттин пайда болушунан кийин башталат. Мында кедейлер менен байлар мамлекеттик бийликти орнотуу жөнүндө өз ара союз, келишим түзүшөт да, бири башкаруучулар, экинчиси букаралар болуп калышат. Бул учурда теңсиздиктин себеби адамдардын бири-бирине көз каранды болуп калгандыгында жатат. Ошентип, мамлекеттин пайда болушу «чабалды ого бетер байлап-матап, байга жаңы күч берет, табийгый эркиндикти биротоло жок кылат, жеке менчик жана теңсиздик мыйзамын түбөлүктүү орнотот, мурда мыйзамсыз түрдө жүргүзүп турган бийликти козголбос укукка айландырат жана ошондон бери тарта бир ууч мансапкорлордун таламдары үчүн адамзат тукумун эмгекке, кулчулукка жана жакырчылыкка кабылтып отурат» [Коомдук келишим жөнүндө. М., 1938. 84-6.]. Теңсиздиктин ургалдуу өнүгүшүнүн үчүнчү этабы катарында Руссо мамлекеттик бийликтин деспотизмге өтүшүн, букаралардын кулга айланышын эсептеген. Бул деспотизм акыры түбү жок кылынууга тийиш.

Табийгый абалдан мамлекетке өтүү адамды кулга айландырат деп эсептеп, Руссо ошондой болсо да мындай өтүү адамзат үчүн өлүм болуп саналбайт дейт. Ал мындай келишим түзүүнүн жакшы жагы бар экенин моюндайт, анткени социалдык союз адамга колундагы болгонду сактап калуу үчүн күч-кубат берет. Мындан башка да анын айтканына караганда «негизги келишим табийгый теңсиздикти дегеле бузбайт, кайра тескерисинче, адамдардын ортосундагы жаратылышынан, тубаса физикалык теңсиздикти моралдык жана мыйзамдуу теңчилик менен алмаштырат; адамдар күчү жана акылы боюнча тең болбогондуктан келишимдин негизинде тең болуп калышат».

«Коомдук келишим жөнүндөгү» эмгегинде Руссо жаңы жобону көтөрүп чыгат, атап айтканда: эл суверен болуп саналат, элдин суверенитети элдин өзүнөн бөлүнгүс нерсе жана суверенитет өзү да бөлүнгүс, мыйзам чыгаруучу бийлик элге таандык жана элге гана таандык болууга тийиш. «Элдин бүткүл жалпы эрки» мыйзамдарда ишке ашырылууга тийиш.

Тарбия проблемалары Руссонун чыгармачылыгында бир кыйла орунду ээлейт, буга ал өтө олуттуу маани берген жана «эгерде силер гражданды тарбияласаңар анда силерде баардыгы болот, мунсуз силер, мамлекетти башкаруучуларыңдан тартып аянычтуу кул гана болгонуңар» [Трактаттар. М., 1969. 125-6.]. Руссонун бул көрөгөч ой-пикири бүгүнкү күндө да өзүнүн зор баалуулугун жогото элек.

Гражданды тарбиялоо, Руссонун пикири боюнча, эң эле жаш курагынан башталууга тийиш, бул тарбиялоо социалдык чөйрө аркылуу гана эмес, дал педагогиялык тарбиялоо

аркылуу да ишке ашырылууга тийиш. Тарбиялоонун негизги түрү деп Руссо өкмөт тарабынан сунуш кылына турган эрежелерге ылайык жүргүзүлүүчү тарбия иштерин түшүнөт. Тарбия ата-мекенди сүйүүнү калыптандырууга багытталышы керек деп эсептейт ал. Тарбияны адамга минимум материалдык жыргалчылык менен канааттангандай мүмкүнчүлүк берүүчү жакшы сапатта жүргүзүү керек. «Адамдын жакшылыгын коомдук таануу,— деп жазат Руссо,— бул адам өзү ала турган эң эле урматтуу сыйлык болуп саналат, ар кандай жакшылык иш аны баардыгы уккандай кылып жакшы иш деп жарыялагандан башка сыйлыкка муктаж эмес».

Руссонун идеяларынын таасири Францияда да, ошондой эле башка өлкөлөрдө да олуттуу болгон. Ал — цивилизациянын өнүгүшүнүн карама-каршы жактарын ачып көрсөткөндөрдүн бири. Анын социалдык өнүгүү маселелериндеги радикализи Улуу Франция революциясынын прогрессивдүү агымдарына азык берген.

Сартр

Жан Поль Сартр (1905—1980) — француз философу, атеисттик экзистенциализмдин өкүлү. Ал ошондой эле жазуучу жана сынчы, Франциянын саясий турмушуна эпкинүү катышкан.

Парижде демейки Жогорку мектепте билим алат да, кийин Париждеги жана башка шаарлардагы бир катар лицейлерде сабак берет. Экинчи дүйнөлүк согушта солдат катарында катышып, Германияда согуш туткундары үчүн лагерде тогуз ай жашайт. Бошогондон кийин Каршылык көрсөтүү кыймылына катышат. Согуш аяктагандан кийин социалисттик жана экзистенциялык басылма болгон, бир айда бир жолу чыгуучу «Новое времянын» редактору болот. 1964-жылы ага адабият боюнча Нобель сыйлыгы ыйгарылат, бирок ал бул сыйлыктан баш тартат. 1968-жылы май айынан, Франциядагы жаштар кыймылынан бери тарта эпкинүү саясий иш-аракеттерди жүргүзөт.

Сартрдын негизги чыгармалары төмөнкүлөр: «Кыялдануу» (1936), «Эмоциялар теориясынын эскиздери» (1939), «Кыялдагы нерселер» (1940), «Бытие жана жок нерсе» (1943), «Экзистенциализм — бул гуманизм» (1946), «Кырдаалдар» (1947—1964), «Усул проблемалары» (1947), «Диалектикалык акыл-ойго сын» (1960). Аталгандардын баарысы философиялык эмгектер. Мындан башка да ал көркөм чыгармаларды жазган: «Жүрөк айнуу» (1938), «Эркиндикке карай жолдор» (1946—49), «Чымындар» (1943), «Капаста» (1945), өмүр таржымалы жөнүндө «Сөздөр» (1964) деген чыгарма. «Эркиндикке карай жолдор» деген үчилтиги XX кылымдын адабиятынын классикалык чыгармасы деп эсептелет.

Өзүнүн философиялык жана адабий чыгармаларында Сартр экзистенциализм идеясын үгүттөйт. Экзистенциализм белгилүү агым катарында көз караштардын кеңири чөйрөсүн камтыйт, бирок анын көңүлүнүн борборунда — адамдын жашоо-турмушу жөнүндөгү маселе, ар бир адамдын инсандык турмушунун шарты жана структурасы жөнүндөгү маселелер турат.

Экзистенциализм койгон негизги проблема — жашоо-турмуштун маани маңызын индивидуалдык аң-сезим кандайча аңдап-биле аларын сүрөттөп жазуу болуп саналат. Мындан келип экзистенциализм иликтеген башкы маселелер: тандоо эркиндиги, адамдык менен инсандыктын дал келүүчүлүгү, башка дүйнө жана башка адамдар менен болгон алака-мамиле, индивиддин өз жашоо-турмушунун максат-багытын аңдап билүүсүнөн баштап маани-маңыздарды жана баалуулуктарды түзүшүнүн жолдору жөнүндөгү маселелер келип чыгат.

Сартрдын эң белгилүү философиялык чыгармасы — «Бытие жана жок нерсе», бул чыгармасы экзистенциализмдин башкы документи болуп калат.

Сартр эң алгачкы ирет койгон маселе төмөнкүчө: «Адамдын жашоо-турмушу эмнеге окшош?» Ал «адамдык реалдуулук» деп аталган нерсени эң жалпы терминдер аркылуу сүрөттөп жазгысы келет. Анын жообу эмгектин «Бытие жана жок нерсе» деп

аталышынын өзүндө камтылып турат, анткени адамдык реалдуулук, дейт ал, жашоонун эки жолунан: бытиеден жана жок нерседен, бытиеден жана бытие эместен турат. Адам бытиеси «өзүндөгү нерсе» катарында, объект же нерсе катарында, ошондой эле «өзү-үчүн нерсе» катарында, аңдалып-билине турган нерсе болуп эсептелбеген аң-сезим катарында жашап турат. Ал «өзүндө» жашоону кубулуштун же нерсенин жашоосун «өзү менен өзү толуп-болуп турган» нерсе катарында сүрөттөп жазат. Нерселерде ички жана тышкы сапаттар болбойт, анда өзү жөнүндө түшүнүк да болбойт, алар жөн гана жашап, бар болуп турат. Ал мындай дейт: «Жашоодо кенедей боштук, жана бир нерсе сызылып өтүп кете ала турган кенедей жылчык да болбойт». Буга карама-каршы, «өзүм-үчүн», же аң-сезим мындай толук жашоого ээ эмес, анткени ал нерсе эмес.

Ошентип, «өзү-үчүн» дегенибиз — бул аң-сезим, аң-сезим эмнеден турса, ошол; ал эми «өзүндө» дегенибиз — нерселер, объектилер. Аң-сезим өзүндө өзү жөнүндөгү аң-сезимди да камтып турат. Ал маңызга ээ болбогондуктан «жок нерсе» болуп саналат.

«Жүрөк айнуу» деген биринчи философиялык романында Сартр каарман катарында Рокантен деген адамды көрсөтөт, ал адам өзүнүн ким экенин билбеген, чыныгы турмушта жашабаган, өзү менен өзү жана аны курчап турган чындык нерселер менен тил табышып жашай албаган адам, аны бардык нерселер үстөмөндөтүп басып, ага уйгактай жабышып турат.

Ал мындай дейт: «Нерселер мага тийбеши керек... Бирок алар мага жабышып тынчымды алат, мен буга чыдай албаймын... Мен кийинки күнү деңиз жээгинде болуп, колума таш кармап турганда өзүмдү кандай сезгенимди да жакшы эстеп турамын. Бул өзүнчө бир жийиркеничтүү сезим эле. Бул сезим мага таш аркылуу келди, ал сезим таш аркылуу менин колума өттү... ошондо колумда кандайдыр бир жүрөк айлануунун түрү пайда болду».

Рокантендин көп сандаган жолу жүрөк айнууну сезгендигин сүрөттөп жазуу менен Сартр окурманды жашоонун кокустук экенин сезүүгө мажбурлагысы келет. Рокантен нерселердин кунарсыз жашап турушун түшүндүрүүчү себептердин бар экендигин түшүнөт. Эгерде «жашоону» аныктоого аракет жасай турган болсок, анда кандайдыр бир жөн гана кокустук окуя болот деп айтуу керек: жашоонун себеби боло турган эч нерсе жок. Кээде ушундай да болот: нерселер бар болуп жашап турат, жашап тургандарды түшүндүрүүгө болбойт. Кокустук дегенибиз бул негизги принцип: ар кимдин жана ар бир нерсенин түшүндүрүлгүс түрдө жашап турушу, эч кандай маңызы болбогон дүйнөнүн жашап турушунун маанисиздиги (сандырактыгы) — баарысы кокустук.

Аң-сезим жок нерсе болгондуктан, ал толугу менен келечектеги дүйнөгө кошулган, Сартрдын айтканы боюнча, биздин адамдык эркиндигибиз дал ушунда турат. Эркиндик түшүнүгү Сартрдын бардык философиясы үчүн борбордук маселе болуп саналат. Биз бар болуп турганыбызды аңдап-билип, башыбыздан өткөрүп жаткан эркиндик «жок нерсе», бул болсо бизге келечекте биз менен боло турганды тандап алууга мүмкүндүк берет. Биздин тандообуз «жок нерсеге» негизденет жана ал баалуулуктарды жана маани-маңыздарды тандап алуу болуп саналат.

Биз тандап жатканда, тандоо аракети ошондой эле өзүңдү өзүңдүн тандооң болуп саналат, бирок өзүмдү тандоо менен мен жашоону тандап ала албаймын. Жашоо мурда эле берилген, ошондуктан ар ким тандоо үчүн жашоосу керек. Менин тандаганым менин маңызым, мен жашап жаткан спецификалык жол. Мен өзүмдү тандап аламын, анткени мен өзүмдү тандап алууну мурда болжолдогонмун. Ошентип, спецификалык кырдаалда мен өзүмдү тандап аламын: ал же ой жүгүртүүчү мен, же импульсивдүү мен, же ар кандай мүмкүн болуучу мен. Мүмкүн кимдир бирөө башка адамдарга багыныңкы болууну каалабастыр, кимдир бирөө башка бирөөнүн таасирине каршылык көрсөтөт. Эгерде мен «өзүнүн негизинде ой жүгүртө» турганды тандап алсам, анда аны коштоп жүрө турган

кандайдыр бир спецификалык ой жүгүртүүлөрдө эмес, дал ушул тандоодо мен өзүмдү тандап аламын.

Ошондуктан, Сартр мындай дейт: «Мен ойлонуп жатканда чечүүчү учур келет». Мен өзүмдү «ошол ойлоп жаткан» катарында тандап алдым, ал эми чыныгы ой жүгүртүүнүн мазмуну кийинки иштин өбөлгөсү. Бул талдоо экзистенциализмдин чечүүчү ураанына алып келет: «Жашоо маңыздан мурда жүрөт жана аны аныктайт».

Ошентип, Сартрдын пикири боюнча, мен өзүм жөнүндө өзүмдүн жашап турганымды аңдап билгенимдин өзүнөн өзүм үчүн недир бир маңызды жана баалуулукту тандоочу катарында ойлоого тийишмин: аңдап-билүү дегенибиз баа болуп саналат. Менин өзүмдү жандын спецификалык түрү катарында билишим менин өзүмдү өзүм тандап алганым болот.

Биз өзүбүздү азыр кандай болсок, мурда кандай болгон болсок ошону тануу жолу аркылуу жана өзүбүздү дагы бир нерсе катарында тандап алуу аркылуу тандап алабыз. Аң-сезимдин өсүшүндө мен өзүмдү мурдагы жанды байкап-баамдап турган жана мен келечекте боло турган жанга карай бара жаткан жан катарында кайрадан тандап аламын. Сартр муну «радикалдык чечим» деп атайт.

Инсан «көз көрүнө эле турган сыр», касиеттердин жөнөкөй гана коллекциясы эмес, тоталдуулук, түшүнүлүүгө тийиш болгон жана концептуалдашпаган бирөө, анткени фундаменталдуу тандоону концептуалдаштырууга жасалган ар кандай аракет ийгиликсиз бүтөт. Инсан — адамды түшүндүрүүнүн өзүнчө бир тиби, аны билим катарында так сүрөттөп жазууга болбойт. Бул кимдир бирөөнүн башкача эмес, дал ушундайча ык менен жашап турганын таануу болуп саналат. Ал жашап жаткандай жашоо үчүн, өзү тандап алган жашоодон башка түпкү себеп болбойт. Инсандын турмушунун мааниси адам жалпысынан инсан үчүн жоопкер дегенде турат.

Адамдар, аң-сезимдүү жан катарында, өзүлөрүнүн эркин тандоосу аркылуу өзүлөрүн өзү калыптай алышат. Эркин тандоонун «сөзсүз болбой койбостугу» сартрдык философиядагы кординалдуу түшүнүк. Мындан четтеп өтүүгө жасалган ар кандай аракет Сартр айткан «начар ишенимге» алып келет.

Начар ишенимдин алкагында аракет кылуу дегенибиз-бул кимдир бирөө толук эркин экенин жана ал өзүнүн жашоосун тигил же бул предметтин негизинде эмес, жоктон тандап аларын түшүнүүнүн кыйынчылыгынан качуунун натыйжасы болуп саналат.

Начар ишенимдин көп формасы бар. Анын бир көрүнүшү жөн гана стереотип же клише болуп саналган жашоо стили же ролу боюнча жашаган адамга мүнөздүү. Өз жашоосу үчүн маңызды жана баалуулукту тандап алуунун жоопкерчилиги менен басынтылган инсан өзүнө маңыз бере турган жана өзү эч кандай таасир көрсөтө албай турган даяр ролду кабыл алуудан баш калка жана жасалма ыңгайлуулукту издейт. Өзүнүн эркиндигин баштан өткөрүп жаткан субъект катарындагы жашоонун ордуна ал өзүн аткара турган белгилүү бир функциясы бар объект же нерсе катарында түшүндүрөт.

Сартр мындай мисал келтирет: «Кафедеги официантты алып көрөлү,— деп жазат ал,— Ал тез жана чечкиндүү кыймылдайт, бир аз ашкере тез кыймылдайт, бир аз ашкере так кыймылдайт... анын үнү, анын көз карашы келген адам жөнүндө камкордук көрүп жатканын билдирип турат. Ал өзүн тездикке мажбурлайт жана нерселерге да аяосуз тездикти таңуулайт. Официант кафеде ушунун барын ишке ашыруу үчүн өзүнүн ролун ойноп жатат».

Начар ишенимдин башка бир көрүнүшү катарында адамдын өзүндөгү болгон бардык сапаттарды тангандыгын мисалга келтирүүгө болот, мүмкүн ал өзүнүн начар кыял-жоругун өзгөртүүгө же аракеттиктен жана бекерчиликтен баш тартууга убада берип, жана өзүнүн чечимин сөзсүз аткараарына ар бир жолу ишенгени менен ал эч качан муну аткарбайт. Начар ишеним аркылуу биз өзүбүздү өзүбүз алдайбыз. Бул спецификалык түрдө татаалданган формадагы алдоо болуп саналат. Жалпысынан алдоо

үчүн акыйкатты билүү зарыл, ал эми тескерисинче болгондо, чындыгында болуп жаткан нерселер алдоо эмес: ал жаңылыштык же түркөйлүктөн улам иштелген бирдеме.

Ошентип, начар ишеним өзүнө өзү калп айтуунун бир формасы. Бирдиктүү аң-сезимдин кучагында-акыйкат менен кандайча кагылышып жана ал жөнүндө кандайча жаңылышып калуунун мүмкүнчүлүгүн көрүү кыйын маселе. Бирок, көп учурда адамдар дал ушуну менен алек болушат, алар акыйкатты этибарга алышпайт, андан четтеп өтүшөт, жарым-жартылай акыйкат деп тапканы менен бир кыйла даражада бул иллюзия гана болуп чыгат.

Сартр үчүн «начар ишенимде» аракеттенип жана жашоо дегенибиз эркиндиктен жана өзү үчүн маңыз түзүүдөн баш тартуу дегенди билдирет. Начар ишенимде жашоо дегенибиз, демек, объект катарында жашоо дегендикти жана жаратылыштын жана келишимдердин мыйзамдары тарабынан аныктала турган объект сыяктуу жашоо дегендикти билдирет. Бирок «начар ишенимди» тандап алуу башка тандап алуулардай эле дал эркин тандап алуу болуп саналат. Бул — дүйнөдө спецификалык жол менен жашоону тандап алуу. Биз: начар ишеним моралдык жактан начар, начар ишенимде жашоо — демек адамдык жоопкерчиликтен баш тартуу, адамча жашоонун маңызын түзгөн эркиндикти тануу, биздин маңыз менен баалуулуктарды түзүүгө арналган ишибизден качуу болот деген таасирдин астында турабыз.

Сартр өзүнүн изилдөөлөрү адамдын жашоо-турмушун сүрөттөп жазууга багытталгандыгын ачык айтат. Анын баштапкы кызыгуусу адамдардын эмнеге окшош болууга тийиш экендигин айтуу эмес, алардын чындыгында эмнеге окшош экендигин айтууда болгон. Мисалы, ал биз эркин тандап алууга тийишпи деп айтпайт, ал адамдын жашоо шарты ошондой болгондуктан биз мындай тандоодон кача албайбыз дегенди айтат.

Ошентип, Сартр ар ким өз дүйнөсүн өзү жеке тандап алууга тийиш дейт. Бирок бул жерде проблема келип чыгат: ар ким ушундай иштөөгө тийиш да. Эгерде бир адам баардыгы үчүн тандаса да тандоо индивидуалдык бойдон кала берет.

Бул болсо сөзсүз болбой койбой турган натыйжага алып келет, бул бир адамдын «өзү үчүн» көрүнүшү башкалар менен конфликтке алып келет, демек башка адамдар «тозокко айланат» дегенди билдирет. «Өзү-үчүн» бытие башкалар үчүн бытие менен конфликтке алып келет. Натыйжада инсандык мамилелердин сартрдык сүрөтү кайгылуу да, конфликттүү да болуп чыгат. Мен башка бирөөнү мен үчүн «өзүндөгүнүн» мисалы болгон бирдемеге, нерсеге айландырууга тийишмин, сөзсүз түрдө айландырууга тийишмин. Мындагы тынчсыздандырган нерсе башка бирөө мага карата ошонун эле өзүн иштөөгө тийиш болгондугунда турат. Бул ой бизди «кул-кожоюн» деген гегелдик мамилеге кайтарып алып барат жана кулпунун тешигинен мени да бирөө карап жаткан жокпу деп шыкаалаган адамды мисалга келтиргенин эске салат. Мунун баары, бир жагынан, инсандын аң-сезими менен өздүк аң-сезиминин, экинчи жагынан, инсандын аң-сезими менен башкалардын аң-сезиминин ортосундагы мамилени көрсөтүүгө багытталган.

Биз эркиндиктен баш тартабыз, анткени аны таанууда биз азапты башыбыздан өткөрөбүз. Азап чегүү тандоону аныктай турган, бардыгы мүмкүн болгон эч нерсе жок жерде сезилет. Ал мындай деп жазат: «мен өзүмдүн бытиемди туңгуюкка түшүп кеткен коркунучтуу нерсе катарында аңдап билген учурда мен ал коркунучтуу менин мүмкүн болуучу жүрүш-турушума карата алганда белгисиз нерсе катарында баамдай аламын. Бир мааниде алганда бул коркунуч акыл-эстүү жүрүм-турумду талап кылат жана ал өзү менен өзүн алганда ошол жүрүм-турумдун алдын ала бир күнүрт көрүнүшү. Экинчи мааниде алганда ал коркунуч ошол жүрүм-турумдун акыркы моментин мүмкүн болуучу жүрүм-турум катарында гана негиздейт, анткени мен ал коркунучтуу ошол акыркы моменттердин себеби катарында биле албаймын».

Азап чегүү, же коркунуч түшүнүгү экзистенциализмдин негизги идеясы болуп саналат. Бирок азап чегүү эркиндикти реализациялоонун бирден бир, же а түгүл зарыл натыйжасы болуп саналбайт. Экзистенциалдык ойлом маанисиздиктин алдында бир гана айла кетүүчүлүктөн улам келип чыгуучу нерсе катарында каралбай тургандыгы шексиз.

Сартр өзүнүн идеяларын пессимизм деген айыптоодон коргоо максатында, өзүнүн философиясын мындай духта кароонун туура эместигин айтат, «анткени бир да доктрина көбүрөөк оптимистүү болуп саналбайт, анткени анын философиясында адам тагдыры анын өзүндө камтылып турат» («экзистенциализм — бул гуманизм»).

Сартрдын саясий ишмердиги аны терең көңүл кайтууга дуушар кылып, өзүнүн оюн радикалдуу түрдө реконструкциялоого аракеттенүүгө алып келет. Ал эки томдон турган «Диалектикалык акыл-эсти сынга алуу» деген эмгекти жазууну пландаштырат: биринчиси теориялык жана абстракттуу изилдөө болмок, экинчиси тарыхты талдап-түшүндүрүүгө арналмак. Бирок «Сынга алуу..» эч качан жазылып бүткөн эмес. Сартр бир нече бап жазылгандан кийин экинчи томду жазуудан баш тартат. Биринчи том 1960-жылы жарыяланып, «окулумсуз монстр» деп бааланат. «Сында» Сартр инсандын эркиндиги жөнүндөгү өзүнүн мурдагы көз караштарынын көбүн жокко чыгарат. Ал мындай деп жазат: «Менин көз карашымды эч ким бардык кырдаалдарда адам эркин боло алат деген духта интерпретациялабасын... Мен таптакыр карама-каршы пикирди айткым келет, атап айтсам, бардык адамдар кул, анткени алардын турмуштук тажрыйбасы практикалык-инерттүүлүк тармак жагында, бул тармак эң башынан эле өзүнүн кемчиликтери менен кандай даражада шартталган болсо ошондой даражада орун алган».

«Практикалык-инерттүүлүк» термини турмуштун бир кыйла мурдагы эркин аракеттер менен аныктала турган жагы менен байланыштуу жана ал индивидуалдык практика менен тарыхый фактынын мурастык жүгүнүн өз ара аракети же тагыраак айтканда диалектикасы болуп саналат, бул «Сында» Сартрды көбүрөөк кызыктырган.

Бул эмгек социологияда да, антропологияда да, философияда да ийгиликке жетише алган эмес деген жалпы пикир бар. Ошентсе да бул эмгегинде Сартр өзүнүн башка эмгектериндегидей эле терең кызыкчылыкка ээ болгон жана зор мааниси бар маселелерди көтөргөн.

Сенека

Луций Анней Сенека (Х.Т.ч. 5 — 65-ж) — эң ири римдик философ, Байыркы Римдеги стоицизмдин биринчи өкүлү. Испанияда, Кордоводо туулган. Анын атасы ритор болгон, Сенека өзү да риториканы окуп-үйрөнгөн, бирок кийин жалаң философия жагында иш жүргүзөт, философияда аны стоицизм, айрыкча Посидонийдин көз карашы кызыктырган.

Ал бала чагында эле ата-энеси менен бирге Римге келет. Беш жыл бою келечектеги император Нерондун (12 жаш курагынан тартып) тарбиячысы болот. Нерон башкарып турган убакта мамлекеттик иштерде Сенеканын ролу өтө чоң болгон, бирок кийин ал Нерондун касабына кабылып, мамлекеттик иштен четтетилип, жалаң адабий-философиялык ишмерлик менен алектенет. Неронго каршы заговорго катышты деп айыпталып, өлүмгө өкүм кылынат. Нерон аны өзүн өзү өлтүрүүгө өкүм чыгаргандыктан ал өзүнүн күрөө тамырын жарып, кансыроодон өлөт.

Сенека өтө жемиштүү жазуучу болгон жана өзүнөн кийин көп сандаган чыгармаларды калтырган. Анын калемине философиялык, ошондой эле көркөм жана табият билимдери жагындагы чыгармалар таандык, алардын көбү жок болуп кеткен. Ал бир нече философиялык трактаттарды, тогуз трагедияны, бир тарыхый драманы, он философиялык-этикалык диалогду, «Табият илимдер маселелеринин» сегиз китебин, кеңири белгилүү «Луциллиге жазган адеп-актык жөнүндө каттарды» (124) жараткан.

Анын чыгармалары адеп-ахлак жана практикалык маселелерге тийиштүү болгондуктан өтө кызыгууну туудурат, ал маселелер Сенекада философиялык жактан негизделген. Анын турмуштук акылмандык жөнүндө айткандары күнү бүгүнгө чейин маанисин жогото элек. Ал көптөгөн эпиграммаларды, сатиралык чыгармаларды жазган, алардын ичинен «Ашкабактануу» деген чыгармасы өзгөчө бөлүнүп турат, ал сатира маркум император Клавдийге карата жазылган (Римдиктерде ашкабак акылсыздыктын символу болгон).

Философия адеп-ахлак жана табият илими жагындагы маселелерди талдап-иликтөөгө тийиш, бирок ал билим кандай практикалык мааниге ээ болсо, ошондой колөмдө изилденүүгө тийиш деп эсептейт Сенека. Жаратылыш жөнүндөгү билимдер жаратылыштын адамга карама-каршы турган күчтөрүнө каршы каражаттарга ээ болууга, ооруга жана ар түрдүү жаратылыш кырсыктарына каршы күрөшүүгө мүмкүндүк берет. Бул билим жаратылышты бир бүтүн нерсе катарында түшүнүүгө жардам берет.

Аристотелге таяна отуруп, Сенека бардык стоиктер менен бирге жаратылышта активдүү жана пассивдүү башталыштардын бар экенин тааныйт. «Биздин стоиктер мындай дешет: жаратылыштагы бардык нерселер эки башталыштан-себептен жана материядан келип пайда болот. Материя кыймылсыз катып тура берет, ал ар нерсеге даяр, бирок аны кыймылга келтирмейинче ал бекерчиликте кала берет. Себеп же акыл-эс материяны өзүлөрү каалагандай өкчөп-калчайт, ага форма берет, ар түрдүү предметтерди жасайт» [Луциллиге адеп-актык каттар. 65-кат].

Сенека бардык нерсе — дүйнө да, кудайлар да, жандар да телодон турат деп эсептейт. Ошону менен бирге баары жандуу, бардыгы акыл-эстүү жана теңирлик нерселер.

Сенека пантеисттик позицияда турат. Ал үчүн «Кудайсыз жаратылыш, жаратылышсыз Кудай болбойт» [Жакшылык иштер жөнүндө, IV, 8]. «Табият илимдер маселелеринде» ал мындай деп жазат: Сен аны тагдыр деп атагың келеби? Анда жаңылбайсың. Ага бардык нерсе көз каранды, анда бардык себептердин себеби камтылган. Аны сен керемет деп атагың келеби? Бул жолу да сеники туура болот. Тынчтык кимдин чечими менен камсыз кылынып турса, керемет дегенибиз ошонун өзү, ал өзүнүн жүрүшүнө эч ким тоскоол кылбагандай, өзүнүн бардык аракеттери аткарылгандай кылып бардыгын жөнгө салып турат. Аны жаратылыш деп атагың келеби? Бул да ката болбойт, анткени бардык нерсе ошонун кучагында жаралган, анын деми менен биз жашап турабыз. Ал — бардык сен көрүп тургандар, ал бардык бөлүктөр менен бир бүтүн болуп куюлушуп, өзүн өзүнүн күч-кубаты аркылуу колдоп турат» [II. 45].

Ошондой болсо да Сенека ыраатсыз пантеист болгон. Жаратылышты ал оттон, абадан, топурактан жана суудан турган төрт элемент жөнүндөгү эски окуунун духунда түшүнөт. «Бардык нерсе бардык нерседен пайда болот. Суудан аба, абадан суу, от абадан, оттон аба пайда болот... Бардык элементтер бири-бирине айланып өтүп турат. Бир нерседен жаралган нерсе өлсө, ал экинчи нерсеге кайтып барат» [Табият илимдер маселелери. III, 19].

Динди четке кагып, чыныгы дин дегенибиз — жакшылык культу деп эсептеп, Сенека ошол эле убакта дүйнөнү теисттик түшүнүүгө келет, муну ал материядан бөлөкчө жашап турган Кудай катарында билет.

Ошентип, Сенеканын окуусу карама-каршылыктардан турат: бир жагынан ал дүйнөдөгү бардык нерселер жаратылыштын мыйзамдарына ылайык ишке ашып турат деп тааныса, экинчи жагынан, баардык нерсе Кудайдан дейт. Бир жагынан ал мифологияга шылдыңдап мамиле жасайт, экинчи жагынан ар кандай мистиканын ролун моюндайт жана төлгө салууну философиялык жактан негиздөөгө чейин барат.

Анын жан жөнүндөгү окуусу өзгөчө карама-каршылыктуу. Сенека жанды телолуу деп эсептейт, адам жаны космостук жандын, дүйнөлүк пневманын (демдин) бир бөлүгү

болуп саналат. Адамдын акылы Сенекада «адамдын денесине чөгөрүлгөн теңирлик духтун» бир бөлүгү. Жан телолуу, анткени ал «оттон жука». Бирок, буга карабастан, Сенека жан менен тело дайыма өз ара күрөштө болуп турат. Жан, Сенекага ылайык, чабал жана ал телодон бошонууга дайыма умтулат.

Сенека биздин жаныбыз өлбөс деп көп айтат. Ошентип, Сенека жандын телолугу жөнүндөгү өзүнүн көз карашын анын өлбөстүгү менен айкалыштырат. Мына ушуга байланыштуу ал өлүм алдында табийгый түрдөгү коркунуч жөнүндө кээ бир ойлорду айтып, биздин жаныбыздын теңирлик бөлүгү эч качан өлбөйт деп эсептейт. Кээ бирөөлөрдүн биз эми миң жылдан кийин бар болбойбуз деп наалыгандарды шылдыңга алып, бирок алар мындан миң жыл мурда өзүлөрүнүн жок экендиги жөнүндө кейибейт дейт. Өлүм дегенибиз — бул демейки эле көнүмүш нерсе. «Өлүм — өмүр бизге таңуулаган милдеттердин бири», дейт ал Луциллиге жазган 77-катында, ал төмөнкү сөздөр менен аяктайт: «Жашоо — пьеса сыяктуу: анын узактыгы маанилүү эмес, анын жакшы ойнолгондугу маанилүү».

Сенека стоиктер сыяктуу эле өзүн өзү өлтүрүү жөнүндөгү маселени карайт жана анын белгилүү бир шарттарда гана мүмкүн экендигине жол коюп, кээ бир адамдарды эпидемиядай каптаган «өлүмдү жактыргандыкка» каршы эскертүү сөзүн айтат.

Сенека ооруу-сыркоолукту жана кулчулукту өзүн өзү өлтүрүүгө негиз катарында карайт, бирок кулчулукту ал социалдык кулчулук катарында эмес, адам өз ыктыяры менен өзүн жүргүчтүктүн, сараңдыктын, коркунучтун кулуна айландырган абалды түшүнөт. Ошентип, Сенека үчүн духтун эркиндиги башкы нерсе болуп саналат, дал ушул себептүү өлүмгө ал ушундайча мамиле жасайт.

«Өлүм деген эмне? Же өмүрдүн бүткөнү, же көчүү. Мен жок болуп кетүүдөн коркпоймун, анткени жок болуу — бул менин жашоомдун бүткөнү, мен көчүүдөн да коркпоймун,— мен эч качан мындай тар чөйрөдө кысылып туруп калбаймын» (дене жөнүндө сөз болуп жатат, Луциллиге жазылган 65-кат). Ушунун баардыгы Сенеканын этикалык акыл-насааттарынын башкы темасы жана бул айтылгандар бүткүл тарых бою анын даңкын чыгарган. Этикалык жоболор Сенеканын дээрлик бардык чыгармаларында баяндалат, бул жөнүндө «Луциллиге жазылган адеп-актык жөнүндөгү каттарда» да, «Табият илимдер маселелеринде» да жана башка чыгармаларында сөз болот. Бул чыгармаларында Сенека башкы стоикалык позицияларды карманат: жашоодо эч нерсени өзгөртүүгө болбойт, тагдырга баш ийүү керек, тагдырга карата өзүңдүн мамилеңди өзгөртүүгө болот жана кыйынчылыктарды жек көрүп, этибарга албоо керек. Тагдырдын соккусун чыдамдуулук менен кабыл алуу керек. Мындан стоиктин пассивдүү позициясы көрүнөт, ал эми активдүүлүк өзүңдүн аша чапкан ышкылыктарынды жеңе билүүдөн, ага кул болбоодон көрүнөт. Адамдын бактысы биздин окуяларга жана шарт-кырдаалдарга жасаган мамилебизде: «Ар ким өзүн канчалык бактысызмын десе, ал ошончолук бактысыз». Сенеканын пикири боюнча, адам башына түшкөндү тийиштүү нерсе катарында кыңк этпей кабыл алган учур стоикалык духтун улуулугун көрсөтөт.

«Башка түшкөн кыйынчылыкка чыдап, Кудайга кыңк этпей баш ийүү керек, анткени бардыгы анын эркине байланыштуу болуп турат. Кол башчынын артынан мойнунан байлагандай болуп ээрчиген жоокер жаман жоокер» [107-кат]. Ушул эле жерде: «мындай тартипти өзгөртүүгө биздин күчүбүз жетпейт, бирок өтө кайраттуу болуу колубуздан келет» [107-кат, 7].

Бирок бул жөн гана турмушка пассивдүү мамиле жасагандык, аракетсиздик эмес. Бул — адам башына түшкөн кырсыкка каршы эч нерсе иштөөгө мүмкүн болбогон шарттагы абалды философиялык жактан негиздөө гана. Мындай учурда, Сенеканын пикири боюнча, калтаарып калбай, аракеттене берүү керек. Б.а. адам бардык кырдаал- шартты туура баалап, көңүлдү чөгөргө, акыл-эсти жоготпой, кайраттуу, жандуу, ишкер болуп, ар кандай окуяларга даяр турушу керек. «Жаратылыш менен шайкеш келген турмуш бактылуу турмуш,— дейт ал,— мындай шайкештик — адам акыл-эстүү, кайраттуу жана

жандуу, асылзат, чыдамкай болуп, ар кандай кыйынчылыктардан коркпой, ага даяр тура алса, эгерде ал, кейип-кепчибей, өз керектөөлөрүн канаттандыруу жөнүндө камкордук көрө алса гана, эгерде ал турмуштун ар кандай кызыкчылыктарына көңүл буруп, бирок алардын бирине да азгырылып кетпесе, эгерде ал тагдырдын буйругун эч ким менен, а түгүл кулу менен да бөлүшпөй жеке өзү көтөрүп кете алса гана, ошондо гана мүмкүн» [Сенека. Бактылуу турмуш жөнүндө].

Сенека өзүнүн көз караштарында космополитизмди, ушул сөздүн эң мыкты маанисинде көрсөткөн. Ал адамзат жөнүндө айтканда аны бир бүтүн эл катарында карап, бүткүл дүйнө — бардык элдердин ата- мекени деп көп айткан. Ал «Жакшылык иштер жөнүндөгү» трактатында мындай деп жазат: «үйүрчүлүк ага (адамга — Л.Б) жаныбарлардын үстүнөн үстөмдүктү камсыз кылды. Үйүрчүлүк ага, жердин уулуна, өзүнө жат болгон жаратылыш дүйнөсүнө аралашып кирип, деңиздердин кожоюну болууга да мүмкүнчүлүк берди... Үйүрчүлүктү жок кылсаң, сен адамдын жашоо-турмушу байыр алып турган адамзат тукумунун биримдигин бузасың» [IV. 18. 1].

«Луциллиге жазган адеп-актык жөнүндө каттарында» да ал мындай деп жазат: «теңирлик жана адамдык нерселер камтылып, сен көрүп турган бардык нерселер бир бүтүн нерсе, биз зор телонун мүчөлөрү гана болобуз. Биздин бардыгыбызды бир нерседен жаратып, бир милдетке багындырган жаратылыш бизди бир тууган кылып төрөгөн. Ал бизге өз ара сүйүүнү берди, бизди үйүрчүлүккө үйрөттү, эмненин туура, эмненин адилеттүү экенин да өзү орнотту, жамандыкка чыдаган кишиге караганда жамандык кылып жатканды алда канча бактысыз кылган да ошол жаратылыштын өзү» [95-кат].

Мына ушуга байланыштуу Сенека адеп-актыктын өзүнчө бир алтын эрежесин аныктамалайт: Өзүңдөн жогору турган адам сага кандай мамиле жасарын кааласаң, сен да өзүңдөн төмөн турганга ошондой мамиле жаса» [47-кат].

Же башка бир жерде: «Эгерде сен өзүң үчүн жашагың келсе, анда башка бирөө үчүн жаша» [48-кат].

Бирок буга жетишүү үчүн, Сенеканын пикири боюнча, баарынан мурда өзүңө өзүң дос болууга тийишсиң. Луциллиге ал мындай деп жазат: «Азыр мага Гекатондун төмөнкүчө айтканы жакты: «Сен менден эмнеге жетиштиң деп сурадыңбы? Мен өзүмө өзүм дос болдум!» Ал көп нерсеге жетишиптир, эми ал эч качан жалгызсырабайт. Билип кой: мындай адам бардык адамдарга дос болот» [6,7-каттар]. Өзү менен өзүнүн достугун ал адамдын ички руханий дүйнөсүнүн психологиялык гармониясы катарында, пастык башталыш болгон кумарлыктын үстүнөн акыл-эстүү башталыштын үстөмдүгү катарында түшүнөт.

Мына ушулардын баарына, Сенеканын пикири боюнча, философия аркылуу жетишүүгө болот, ал турмушта философияга биринчи даражадагы маани берген. Ошол эле убакта, философияда керексиз нерселер көп деп эсептейт. Алсак, Протагор ар бир нерсе жөнүндө түздөн түз карама-каршы нерселерди айтууга болот жана мындай деп айтуу так эмес, күмөндүү да дейт. Демокритчил Навсифан бардык жашап турган нерселер кандай даражада жашап турса, ошондой эле даражада жашабайт да дейт. «Муну эркин искусствонун көптөгөн керексиз нерселериндей эле таштандылардын үстүнө ыргытып сал! Тигилер мага эч кандай пайдасы болбой турган илимди үйрөтөт, булар болсо ар кандай билимден үмүтүмдү үздүрөт... Эгерде мен Протагорго ишенсем, анда жаратылышта күмөндүүлүктөн башка эч нерсе калбайт, эгерде Навсифанга ишенсек — эч кандай аныктыгы жок нерсе анык болуп чыгып келет» [88, 45-каттар].

Мына ушулардын баарын Сенека эч кимге кереги жок диалектиканын мисалы катарында келтирип, өз философиясынын баалуулугун өз турмушу аркылуу далилдеген философторду мисал катарында көрсөтөт. Ал баарынан мурда стоиктерди жактырат. «Жаман жорук-жосундардан арылгың келеби, алардан алыс жүр. Сараңдык, таш боордук, митаамдык — мына ушулардын баары, сага жакын турса өзүңө зыяны тие турган

нерселер сенин өзүңдө камтылып турат. Булардан кетип жакшыларга бар, Катондор менен, Лелий менен, Туберон менен чогуу жаша, эгер сага гректер жакса — анда Сократтын, Зенондун жанында бол. Бирөө сени зарылдыгы болгондо өлүүгө үйрөтөт, экинчиси — ажалыңдан мурда өлүүгө үйрөтөт. Хрисипп менен, Посидоний менен жаша. Булар сага теңирлик жана адамзат билимдерин берет, алар сени ишкер болууга, өздөрүнүн куюлуштуруп айткан терме сөздөрү менен уккандардын кулагынын курчун кандырып гана тим болбостон, жан дүйнөңдү чыйралтып, коркунучтарга каршы бекем тууруга буйрук берет. Деңизге окшоп бууракандаган бул турмушта бир гана арга бар: ал келечектеги оомалуу -төкмөлүү турмушту жек көрүп, ишенимдүү жана айбыкпай туруп, тагдырдын соккуларын бетме бет, тайсалдабай тосуп алуу керек» [104. 21—22].

Сенека да ушундайча жашоого чакырат, ал философиянын ишмерлик тарабын баса белгилөө менен, мында эки учурду: философиянын абстрактуу жана прикладдык бөлүктөрүн айырмалайт; философиянын прикладдык бөлүгү «байкап-андай да, аракеттене да билет» [95. 10].

Сенека акылмандыкты бөлүп карайт, б.а. философияга жана илим-билимге бөлөт. Билим дегенибиз бул адамды окумуштуураак кыла алат, бирок жакшы кыла албайт. Философияны керексиз нерселерге бастырып, маңызсыз сөзмөрлүккө берилген философ философияны түшүнүүнү кыйындатат. Анын пикири боюнча, билимдер акылмандыкка тоскоолдук кылат, ошондуктан билимди чектөөгө умтулуу керек, анткени билим ашыкча көп болгондо башты болор-болбос нерселерге толтуруп жиберет. Философия гана эркин нукура акылмандуулукка жол ачат. «Эгерде, кем-карчылыкты билбей, бейкутчулукта жашап, бактылуу, эң башкысы — эркин болгуң келсе, анда философияга кайрыл. Буга башка жол менен жетүүгө болбойт» [37-кат, 3]. Ошентип, философия дегенибиз — жашоо-турмуш жөнүндөгү илим.

Философия.. жан дүйнөңдү чыңап, чыйралтат, жашоо-турмушту тартип-ыраатка салат, жүрүм-турумду тескейт, эмнени иштөө, эмнени иштебөө керектигин көрсөтүп берет, рулда туруп, толкундар айдаган иримдүү деңизде жол баштайт. Жашоо-турмушта ансыз эр жүрөктүүлүк да, ишенимдүүлүк да болбойт: анткени, ар бир саат сайын кеңеш талап кылына турган көп окуялар болуп турат эмеспи, мындай учурда кеңешти философиядан гана суроого болот» [16. 16].

Жыйынтыгында Сенека стоикалык этиканын: жаратылыш мыйзамына ылайык жашоо керек деген принцибин кайталайт. «Жаратылыш биздин жетекчибиз болууга тийиш: акыл-эс ушул жолду жолдойт жана бизге кеңешин берет. Демек, бактылуу жашоо дегенибиз,— жаратылыш менен макулдукта жашоонун эле өзү» [Жыргал турмуш жөнүндө. VIII. 1.]

Сенека үгүттөгөн бактылуу турмуш жөнүндөгү ой-пикирлерге байланыштуу анын убакыт проблемасы жана анын адам үчүн мааниси жөнүндө айткан ойлору да көңүл бурууга татыктуу. Убакыт дегенибиз адамда болгондун эң маанилүүсү, ошондуктан аны сактап, баалоо керек дейт Сенека. Өзүнүн «Луциллиге жазган адеп-актык каттарын» төмөнкүдөй сөздөр менен баштайт: «Сенека Луциллини куттуктайт! Дал ушундайча иште, менин Луциллийим! Өзүңдү өзүң үчүн жеңип ал, мурда өзүң алдырып жиберген же уурдатып жиберген, же бекерчиликте өткөн убакыттарыңды сакта. Менин чындыкты жазып жатканыма өзүң ишенесиң: биздин убакытыбыздын бир бөлүгүн күч менен тартып алышат, жарымын уурдап алышат. Дагы бир бөлүгү бекерчиликте өтүп кетет. Баарынан жаманы — ушунун баары өзүбүздүн кайдыгерлигибизден улам болгондугунда. Жакшылап кунт коюп байкап көрчү: өмүрүбүздүн көпчүлүк бөлүгүн биз жаман иштерге коротобуз, аз эмес бөлүгүн — бекерчиликте өткөрөбүз, ал эми бүт өмүрүбүз керектүү иштерге жумшалбай бошко кетет. Сен мага убакытты баалай билген, бир күндүн эмнеге турарын билген, өзүнүн ар бир саат сайын өлүп жатканын түшүнгөн адамды көрсөтүп бере аласыңбы?

Балакеттин баары биздин өлүмдү алды жакта деп билгенибизде турат, ал эми өмүрүбүздүн көпчүлүк бөлүгү артыбызда калганы жөнүндө ойлонбойбуз, өмүрүбүздүн канча жылы өтүп кеткен болсо, ошонун баары өлүмгө таандык» [2-кат. 1—2].

Сенеканын бүткүл этикалык окуусу адамдын бактылуу жашоо-турмушка жетишүү жолундагы жүрүм-туруму жөнүндөгү адеп-актык эрежелердин системасы болуп саналат. Муну менен бирге ал философтуң өмүрү үлгү болууга, анын философиялык көз караштарынын көрүнүшү болууга тийиш, ошондо гана ал өзүнүн көз караштарынын акыйкаттуулугун далилдей алат. Тилекке каршы, Сенеканын өз өмүрү жана ишмердиги теория менен практиканын айкалышпагандыгынын үлгүсү болгон. Ал өзүнүн принциптерине ылайык жашаган эмес. Өмүр бою ал ар кандай жолдор менен зор байлык топтогон, ал эми өзү болсо бакыт деген байлыкта эмес деп үйрөткөн. Ал муну түшүнгөн жана мүмкүн болушунча мындай абалды түшүндүрүүгө аракеттенген. «Бактылуу турмуш жөнүндөгү» эмгегинде ал мындай деп жазат: «Мага менин жашоо-турмушум өзүмдүн окуума ылайык келбейт деп айтышат. Бир убакта Платонду да, Эпикурду да, Зенонду да ушундайча жемелешкен. Бардык философтор өзүлөрү жашагандай жашагыла деп айтышпайт, кандай жашоо керектиги жөнүндө айтышат. Мен өзүм жөнүндө эмес, жакшылык иштер жөнүндө айтып, жаман жорук-жосундар, ошонун ичинде өзүмдүн кемчиликтерим менен да күрөш жүргүзөмүн: мүмкүн болгондо, кандай жашоого тийиш болсом ошондой жашаймын. Эгерде мен өзүмдүн окуума ылайык жашаган болсом, анда менден бактылуу ким болмок эле, бирок азыр жакшы насаат сөзүм үчүн жана ак ниеттүүлүккө чакырган тунук дилим үчүн мени жек көрүүгө негиз жок... Мен жөнүндө минтип айтышат: «Эмне үчүн ал философияны жакшы көрөт да, бирок бай жашайт, эмне үчүн байлыкты жек көрүүгө үйрөтөт да, өзү байлык топтойт? Өмүрдү жек көрөт — бирок өлгүсү келбейт? Оору-сыркоону жек көрөт да, бирок өзүнүн ден-соолугу жөнүндө кам көрөт? Өлкөдөн куулуп кеткенди эч нерсеге арзыбаган жаза дейт да, өзү мүмкүнчүлүк болсо өз ата-мекенинде карып, өлгөн жакшы дейт?» Бирок мен булардын баарынан баш тартуу үчүн аларды жек көрүү керек деп айтканым жок, мен булар жөнүндө тынчсызданбоо керек деп айтып жатамын; ал аларды өзүнүн жан дүйнөсүндө эмес, өзүнүн үйүндө топтоп жатат»

Бул айтылгандардан Сенеканын этикадагы эң башкы позицияларынын бири — байлыктын биздин турмушубуздагы маанисин тануу эмес, биздин байлыкка болгон мамилебиз маанилүү деген көз карашы көрүнүп турат. Байлыкка жетүүнүн эң кыска жолу — бул байлыкты жек көрүү.

Сенека морал философиясы жагында ар дайым чыгармалары эң көп окулган жана окула турган философтордон болуп кала берет.

Сократ

Сократ (Х.Т.ч. 469—399) — байыркы грек философу. Ал таш сомдоочу менен аначы аялдын уулу болгон. Ар тараптуу билим алган. Афинанын коомдук турмушуна активдүү катышат. Х.Т.ч. 399-жылы ага каршы: «шаар сыйынган кудайларды урматтабайт, жаңы кудайларга сыйынууну үгүттөйт жана өспүрүмдөрдү бузгандыгы үчүн күнөөлүү» деген айып коюлат. Ал өлүм жазасына өкүм кылынып, уу — цикута ичип өлөт.

Сократка ар тараптуу жана ургалдуу философиялык ишмерлик мүнөздүү, ал өзүнүн окууларын субхат формасында баяндайт. Ошондуктан, Сократтын көз караштары жөнүндө үч булак боюнча: Аристофандын, Ксенофонттун жана Платондун чыгармалары боюнча билүүгө болот. Аристофан «Булуттарда» Сократтын образын шылдың түрүндө сүрөттөп, аны софист, астролог жана «физик», «ойкананын» ээси катарында көрсөтөт. Сократты күйдүргү сөздөр аркылуу шылдыңдап, Аристофан ошол кездеги натурфилософияга жана софисттик билимге ээ болууга кызыгуучулук сыяктуу адаттын жайылышын кордогон. Ксенофонт «Сократ жөнүндө эскерүүлөрүндө» Сократты жакшылык иштерге үйрөткөн такыба устат катарында сүрөттөп, анын мамлекетке

карата мамилеси толук лоялдуу экендигин көрсөтөт. Ксенофонт Сократтын басмырлантылган образын берип, аны жаштарды бузду деп жок жерден айыпташканын белгилейт. Платон болсо Сократты терең ойчул катарында сүрөттөп, Платондун өз ойлору Сократтын атынан баяндалат.

Сократка мүнөздүү болгон нерсе бул: ал софисттерге каршы чыгуу менен, ошол эле убакта өзүнүн чыгармачылыгында жана көз караштарында философиялык ишмерликтеги софисттер үчүн мүнөздүү болгон өзгөчөлүктөрдү билдирген. Сократ ошол учурдагы философтор үчүн мүнөздүү болгон жаратылыш жөнүндөгү, анын түпнегизи, дүйнө түзүлүшү жана башкалар жөнүндөгү проблемаларды тааныган эмес. Сократтын пикири боюнча философия жаратылышты эмес, адам маселесин, анын адеп-актык сапаттары жана билимдердин маңызы жөнүндөгү маселелерди изилдөөсү керек. Философия иш алып бара турган эң башкы маселе — этика маселелери болуп саналат, бул — Сократтын субхаттарынын башкы предмети болгон.

Мында Сократ өз көз караштарын негиздөө үчүн өзү иштеп чыккан усулду колдонгон, бул философиянын тарыхына сократтык, атап айтканда, диалектика, диалектикалык талаш-тартыштын искусствосу деген аталыш менен кирген. Диалектика — бул этикалык түшүнүктөр аныкталып, өнүктүрүлүп, негиздениле турган усул. Сократ үчүн философия — конкреттүү бир адеп-актык көрүнүштү карап чыгуу болуп саналат, бул процессте ошол көрүнүштүн эмне экендигин аныктоого, б.а. анын маңызын аныктоого келебиз.

Муну Платондун «Лахет» деген диалогундагы ой жүгүртүүлөрдүн мисалында көрсөтүүгө болот. Бул диалог «эрдик» деген түшүнүктү аныктоого арналган. Эрдик дегенибиз жакшылык сапаттын айрым бир көрүнүшү болгондуктан, адегенде жакшылык дегендин өзү эмне экендигин аныктап алып, андан соң «эрдик» түшүнүгүнө өтүү керек.

Сократ адегенде эрдик жөнүндө мисал келтирүүнү жана ошолордун негизинде эрдик дегендин эмне экендигин, жакшы сапат катарында анын маңызын ачып билүүнү өтүнөт. Сократ эрдиктин бардык жеке көрүнүштөрүн өзүндө камтый турган эркиндикти аныктап берүүнү сунуш кылат. Субхаттын жүрүшүндө жана мисалдарды келтирүүнүн натыйжасында «туруктуулук» деген түшүнүк аркылуу эрдикти аныктоо маселенин маңызын эч кандай аныктай албай тургандыгы белгилүү болот. Эрдикти акылмандуулук аркылуу аныктоо да маселенин чечилишине эч нерсе бере албайт. Талаш-тартышта акылмандык дегенибиз коркунучту туюп-сезүү болуп чыгат, бирок турмуштун ар кыл тармагында коркунуч ар түрдүүчө аныктамаланат эмеспи. «Лахет» диалогунда маселе тийиштүү түрдө чечилбей кала берет.

Бардык диалектикалык ой жүгүртүүлөр тектеш түшүнүктөрдү аны түзүп турган түрлөргө бөлүү принциби боюнча жүргүзүлөт. Ошентип, диалектика дегенибиз — бир түшүнүккө ар түрдүү тараптан ар түрдүү аныктама берүүдө турат экен. Ошондо гана, Сократтын пикири боюнча, акыйкаткелип чыгат. Философиялык ой жүгүртүүнүн бул усулу майевтика — аначылык искусствосу деп да аталат.

Субхат формасындагы усулдун мындай схемасы төмөнкүдөй суроо коюу түрүндө көрүнөт: бул эмне, тигил эмне? (жакшылык, адилеттүүлүк же башка бир этикалык түшүнүк). Бул суроолорго берилген жооптор көп учурда биринин артынан экинчиси четке кагылып отурат. Ушундай диалектикалык талаш-тартыштарда жана ой жүгүртүүлөрдө Сократ биринчи жолу далилдөөнүн индуктивдик усулун колдоно баштайт. Диалогду акыйкатка жетүүнүн каражаты катарында пайдалануу философиянын тарыхында Сократтын сиңирген зор эмгеги болуп саналат, анткени андан мурдагы бардык философтор өз жоболорун гана постулат катарында карманышкан. Сократтын диалектикасында анын антидогматизми, плюрализми да көрүнгөн. Ал өзүн акылмандыктын окутуучусун деп эсептеген эмес, ал адамдарда

акыйкатка умтулууну пайда кылууга гана аракет жасаган. Сократтын: «Мен өзүмдүн эч нерсе билбесимди билемин» деген белгилүү санат сөзү бар.

Сократтын диалектикасы Платондун сонундук түшүнүгүн аныктоого арналган «Гиппий Большой» деген диалогунда алда канча өнүктүрүлгөн. Өз усулун колдоно отуруп, Сократ сонундукту ар түрдүү аныктоолор, көп учурда эң эле ар кыл жана карама-каршы аныктоолор аркылуу каралып жаткан предметтин маңызын аныктап-билүүгө келет. Ошентип, Сократтын усулу субхатка катышкандардын ой жүгүртүүлөрүндөгү ар кыл карама-каршылыктарды табуу аркылуу алардын бардык маанилүү эместерин иргеп салып, каралып жаткан, баарынан мурда адеп-актык көрүнүштөрдүн чыныгы табиятын ачып көрсөтүүгө багытталган. Адам жакшылык деген эмне экенин билгенде гана адептүү адам боло алат. Билим — адеп-актыктын өбөлгөсү. Чыныгы адеп-актык дегенибиз — бул жыргалчылыкты таанып-билүү болуп саналат.

А түгүл Сократ үчүн билим менен мораль бөлүнбөй турган нерселер. Жамандык менен жакшылыкты билген адамды билим буйрук бергенден башканы иштөөгө эч нерсе мажбурлай албайт, адамга жардам берүү үчүн акыл-эс да жетишерлик күчтүү». Түшүнүктөрдү аныктап алуу аркылуу,— Сократтын пикири боюнча, «адамдар эң жогорку даражада адептүү, бийликке жөндөмдүү жана диалектикада чебер боло алышат».

Ошентип, Сократтын этикасында рационалдык багыт ачык көрүнөт: жакшылык-бул билим, жамандык — бул билимсиздик. Сократ үчүн негизги жакшы сапаттар — токтоолук, эрдик, адилеттүүлүк.

Соловьёв

Владимир Сергеевич Соловьёв (1853—1900) — бардыгын кучагына алган философиялык системаны түзгөн, диний маанайдагы биринчи ири орус философу. Ал 29 томдон турган Россия Тарыхын жазган белгилүү тарыхчы Сергей Михайлович Соловьёвдун уулу болгон. Москва университетинин физико-математика факультетинде окуган. 1874-жылы «Батыш философиясынын кризиси (позитивисттерге каршы)» деп аталган магистрлик диссертациясын коргойт. Москва университетин бүткөндөн кийин бир жылга жакын убакыт Соловьёв Москвалык Диний Академияда окуйт.

Индиялык гностикалык жана орто кылым философия жагында, ошондой эле София проблемасын илимий изилдөөлөрдү жүргүзүү үчүн Соловьёв Лондонго жөнөйт да, ал жерде Британ музейинде иштейт. Лондондон Египетке барат, бул анын көзүнө көрүнгөн мистикалык жышана менен байланыштырылат.

Ушундай мистикалык жышананы ал бала чагында башынан өткөрүп, ал окуя анын андан кийинки бүткүл өмүрүнө таасирин тийгизген. Бул окуя анын он жаш курагында чиркөөдө сыйынып жаткан учурда көзүнө көрүнөт, бул анын эң биринчи жоопсуз калган сүйүүсүнө байланыштуу болгон. Экинчи жолу ага Лондондо жүргөндө аян берилет, бул аян ага Египетке барууга белги берет. Соловьёвдун Египетке эмне себептен барганы эч кимге ачык белгилүү эмес, муну анын өзүнүн жеке максаттары менен гана түшүндүрүүгө болот. Каирге келип, бир нече күндөн кийин эле Каирден 200 километр аралыкта турган Фиваидага жөнөйт. Фиваида — египеттик жана христиан маданияттарынын эстеликтери сакталып калган байыркы жай. Фиваиданын мистикалык жашыруун сырлары ошол кезде каббалистика мотивдерине кызыгып жүргөн Соловьёвду өзүнө тартышы толук ыктымал.

Ал Фиваидага жалгыз, европалыкча, башына цилиндр жана пальто кийип, жөө жөнөйт. Каирден алыс эмес жерде, 20 километр аралыкта ага бедуиндер кезигип, аны карактап алышып, көздөн кайым болушат. Чөлдө жападан жалгыз жерде жатканда анын көзүнө сулуу аялдын бейнеси көрүнөт, муну ал «үч жолугушуу» деген ырында сүрөттөп жазат:

Бүткүл аалам көрүнөт,

Аялзаттын жаркын элеси катарында.
Чексиз дүйнө турат батып кучагында,
Турасың жалгыз өзүң жан дүйнөмдө, көз алдымда.

Бул ыр Соловьёвдун Египетке жана Фиваидага барганын кандайдыр бир даражада түшүндүрүп бере алат. Кудайлык Акылмандыктын Софиясынын образы — аялдык назиктиктин образы Соловьёвду бүткүл өмүр бою толкундатып жана кызыктырып келген. София түшүнүгүн Соловьёв каббалалык адабияттан алган. Бул образ менен байланыштуу болгон булактарды ал Британ музейинде окуп-үйрөнөт. Теософия адабиятын окуп-үйрөнүүнүн таасири астында ал Египетке жөнөгөн. Соловьёв ошол мезгилде мистикалык эмоционалдык-кыялкеттик абалда болуп, Софиянын образы ага аял бейнелүү космостук көгүлтүр нур түрүндө көрүнгөн. Муну Соловьёв 1875-жылы өзүнүн ырында төмөнкүчө чагылдырат:

Бүгүн көгүлтүр нурга бөлөнүп,
Келди алдыма — ханышам, —
Зырып этти жүрөк термелип.
Чыккан күндүн нурунан,
Жандүйнөмө тийди жылуу жарыгы
Тээ алыста өчтү түтүн булаган
Жер отунун заардуу жалыны.

Египеттен кайтып келгенден кийин Соловьёв Петербургга келип жашап, Эл агартуу министрлигинин окумуштуулар кеңешине кызматка орношот. 1880-жылы «Абстракттуу негиздерди сынга алуу» деген темада докторлук диссертациясын коргойт. 1881-жылы 28-мартта көпчүлүктүн алдында лекция окуп, ал лекциясында Александр Пни өлтүргөндөргө кечирим берүү жөнүндө падыша Александр IIIгө кайрылат. Соловьёвдун пикири боюнча 1881-жылы 1-мартта Александр Пни өлтүргөн, эл эркчилерди өлүм жазасына тартуу адеп-ахлак жөнүндө христиан түшүнүгүнө карама-каршы келген. Бул Россиянын расмий чөйрөсү тарабынан Соловьёвге карата терс мамилени пайда кылган. Ал Эл агартуу министрлигинен отставкага кетет да, 1888-жылы профессордук ишмердикти биротоло таштайт.

80-жылдарда Соловьёв епископ Штроссмейердин чакыруусу боюнча Хорватиядагы Загребге келет да, ал жерде «Теократиянын тарыхы жана келечеги» деген китебин жарыялайт. Бул китебинде, ошондой эле француз тилинде, Парижде чыккан «Россия жана аалам чиркөөсү» деген китебинде Соловьёв рим-католик чиркөөсү жөнүндө оң пикир айтат. Мына ушулардын баары Соловьёв православиеден четтеп, католик болуп кетти деген пикирди пайда кылган.

Бирок бул чындык эмес болучу. Бул мезгилде ал жөн гана чиркөөлөрдү кошуунун проблемасына кызыгып жүргөн эле жана батыш, чыгыш чиркөөлөрүнүн сыртынан бөлүнүп турганына карабастан ички мистикалык байланыштарынын бузулбастыгына ишенген. Ал православие чиркөөсүнө берилген бойдон калат жана муну ал 1888-жылы Загребден кайтып келгенден кийин өзү ырастайт. Ал бир динден экинчи бир динге өтүүнү дайыма жактырган эмес жана досторунун чөйрөсүндө өзүнүн православиеден католикчиликке өткөнүн чекиндүү түрдө танган.

Өзүнүн сырткы келбети боюнча Соловьёв «аскет» (кечил) болбосо да... жабыр тарткан, тирүү скелет сыяктуу көрүнгөн. Ийнине түшүп турган коюу чачтары аны иконага окшоштурган... Анын сырткы аскет сыяктуу келбети шыңкылдап, катуу чыккан үнү менен шайкеш келбей турар эле, ал өзүнүн кайдан келгени белгисиз мистикалык күчү жана тереңдиги менен адамдарды таң калтырчу» [Трубецкой Е. Соловьёвдин дүйнө көз карашы, 2-т. 3, 18-6].

«Өзүнүн руханий бейнеси аркылуу ыйык Иерусалимди издеген, ошондуктан жердеги көз жеткис мейкиндиктерде жер кесип кыдырып өмүр өткөргөн, бардык ыйык

жайларды урматтап, ага барып турган, бирок бул жайлардын эч биринде көпкө жашап турбаган селсаяк Русь жараткан жолоочуну элестеткен» [Ошонун өзүндө. 33-б].

Соловьёвдун сырткы түрү анын жашоо-турмушу башаламан болгонунан кабарлап турган. Ал иште болобу же дем алууда болобу белгилүү бир ырааттуу тартипти карманган эмес. Тамак-ашты ыраатсыз, туш келген жерде жей берген, көп кыдырып жүргөндүктөн туш келди жерде, мейманканаларда, досторунукунда же тааныштарыныкында жашаган. Ал үйлөнбөй өтөт, жеке турмуштан ага бак айткан эмес экен. Он жети жашында ал өзүнүн бөлөсү Екатерина Романовага ашык болуп калат. Бир нече жыл үйлөнүү жөнүндө убадалашып жүргөндөн кийин, Романова ага турмушка чыгуудан баш тартат. 1875-жылы Т.Л.Сухотинанын альбомуна ашык болдуң беле, эгер болсоң канча жолу ашык болдуң деген суроого жооп кылып, «Бир жолу чыныгы ашык болдум, жалпысынан 27 жолу» деп жазган экен.

Дүнүйө жана акча маселесине ал өтө кайдыгерлик менен караган, ага кызыккан эмес, акча сурагандардын баарына бере берип, өзү бир тыйынсыз отуруп калчу экен. Акчасы жок болсо, буюмдарын да кармата берип, өзү буюмсуз калчу экен. Акылына, көптү билгендигине, эрудициясына, сөзмөрлүгүнө, адамдарга үйүрлүгү жана башка нагыз адамдык сапаттарына байланыштуу отурган жерде үлпөттүн көркүн чыгарган адам болгон, коомдун ар кайсы катмарларында көптөгөн досторду күткөн. Достору менен чогуу отуруп шарап ичкенди жактырган, өзү кызыл шарапты жакшы көргөн. Ал Трубецкойге мындай деген экен: «Шарап — эң сонун реактив. Адамдын ким экендигин шарап ичкенде билесиң: ким айбан болсо ал шарап ичкенде нагыз айбан болуп калат, ким адам болсо шарап анын адамдыгын дагы жогору көтөрөт» [Трубецкой Е. Соловьёвдун дүйнө көз карашы» 1-т. 17-6].

Вл. Соловьёвдун негизги философиялык эмгектери төмөнкүлөр: «Батыш философиясынын кризиси (позитивисттерге каршы)» (1874), «Бир бүтүн билимдин философиялык негизи» (1877), «Абстрактуу негиздерди сынга алуу» (1877—1880), «Кудайадамзат жөнүндө» (1877—1881), «Теократиянын тарыхы жана келечеги» (1885—1887), «Россия жана аалам чиркөөсү» (1889), «Махабат маңызы» (1892—1894), «Жакшылыкты актоо» (1895), «Теориялык философиянын биринчи негизи» (1897—1899), саясий-философиялык эмгектеринин ичинен анын «Россиядагы улут маселеси» (1883—1891), «Кытай жана Европа» (1890) деген чыгармаларын белгилөөгө болот.

Мындан башка да, Соловьёв тарабынан көп сандаган ырлар жазылган, алар айрым учурда анын философиялык ойлорун чагылдырып турат.

Соловьёв өзүнүн бүткүл өмүрү бою руханий эволюцияны башынан өткөрөт. Бала чагынан эле ал диний маанайда тарбияланат. Бирок 13 жаш курагында диний кризисти башынан өткөрүп, бул 1866- жылдан 1871-жылга чейин уланат. Бул мезгилде анын динден көңүлү калып, атеист болуп, икондорду бакка ыргытып салат, Бюхнердин вульгардык материализминин тарабында турат. Бирок акырындык менен, ар түрдүү философтордун чыгармаларын окуунун таасири астында атеисттик көз караштан четтеп, диний ырым-жырымды ырааттуу аткарбаса да, терең динчил адам болуп калат жана өзүнүн диний философиялык системасын түзөт.

Соловьёв Христоско ишенүү аркылуу гана адамзат кайра жаралууга жөндөмдүү боло алат деген бекем ишенимге келет. Илимдеги жана философиядагы прогресс, Соловьёвдун пикири боюнча, христианчылыкты ылайыксыз түргө алып келди. Чыныгы христианчылыкты калыбына келтирүү керек: «Христианчылыктын түбөлүк мазмунун өзүнө ылайык, жаңы, б.а. сөзсүз түрдө акыл-эстүүлүккө негизделген түргө келтирүү керек... Бирок христианчылыкты иш жүзүндө турмушка ашыруу азырынча алыс. Азырынча теория жагында, дин илими жагында дагы күчтүрөөк иш жүргүзүү керек. Бул менин негизги ишим». Мына ошондуктан христиандык православиелик философияны түзүү Соловьёвдун негизги иши болуп калат, бул философия табият илимдеринин

философиялык негизи үчүн да жана адамдын адептик актык жашоо-турмушу үчүн да зор мааниси бар болгон христианчылыктын негизги догматтарын камтыйт. Соловьёвдун бардык ушул теориялык изилдөөлөрү практикалык милдеттерди чечүүгө: дүйнөнү өркүндөтүүгө, өзүмчүлдүк сезимге каршы, сүйүүнүн христиандык идеалын турмушка ашырууга, абсолюттук баалуулуктарга ээ болууга багытталган.

Соловьёвду ар тараптан изилдөөчүлөр бул ойчулдун чыгармачылыгын үч мезгилге бөлөт: 1) теософия, б.а. христиан окуусу боюнча иштеген мезгил; 2) теократия боюнча иштеген мезгил; 3) теургия, эсхатология боюнча иштеген мезгил.

Соловьёвдун системасы — илимдин, философиянын жана диндин синтези болгон диний философияны түзүүгө жасалган аракет.

Соловьёв бизди курчап турган айлана-чөйрөдөгү дүйнөнү таанып-билүү тажрыйбанын, эмпириянын маалыматтарына таяна албайт дегенден келип чыгат, анткени ар бир кубулуш башкалар менен көп сандаган байланышта болуп турат, ал эми бул мамилелер рационалдык ойломдун жардамы аркылуу гана, б.а. дал ушул кубулуштун бир бүтүндүк менен болгон байланышын аңдап-билүүнүн жардамы аркылуу гана таанылып-билине алат. Ал мындай деп жазат: «таанылып-билине тургандын аң-сезимдүүлүгү тажрыйба аркылуу берилбейт, анткени биз тажрыйбада дайыма жеке жана көптөгөн чындыктар менен ишибиз болот, анткени тажрыйбада «бардыгы» да, «бүтүндүк» да жок. Таанылып-билине турган нерселердин жана кубулуштардын акыл-эс маңызы таанып-билүүчү субъектинин акыл-эси же маңызы аркылуу гана таанылып-билинет, белгилүү бир предметтин калган бардык предметтерге мамилеси биз үчүн биздин өзүбүздө жалпы бирбүтүндүк, б.а. акыл-эс принциби бар экендигинен улам гана жашай алат».

Бирок, абстрактуу рационализм акыйкатты таанып-билүүгө жөндөмсүз, анткени ал биздин ойлумбузду бар болуп жашап турган объективдүү дүйнө менен байланыштыра албайт. Догматикалык рационализм болсо тийиштүү мазмундан ажырап калган. Ошондуктан, эмпиризм да, рационализм да бизди акыйкатка алып келүүгө жөндөмсүз, анткени эмпиризмдин тышкы объектилер менен гана иши болот, ал эми рационализмдин таза ойлом менен гана иши болот. Тажрыйба да, ойлом да акыйкатты ачып бере албайт, анткени акыйкат дегенибиз — бул бытие (сущее). «Акыйкаттын толук аныктамасы үч предмет аркылуу: бытие, бирбүтүндүк, баардыгы деген предметтер аркылуу көрүнөт» [Чыгарм. жыйн. 2-том, 296-6.].

Соловьёв үчүн акыйкат бүткүл бирбүтүндүктүн өзүнө таандык, ошондуктан акыйкатты таанып-билүү үчүн өз ойлумбуздун чегинен чыгып, абсолюттун чегине киришибиз керек. Бул өтүү мүмкүн, анткени «бүткүл бирбүтүндүк» таанып-биле турган субъектиге карата алганда бүтүнү менен тышкы нерсе болуп саналбайт: алардын ортосунда ички байланыш болууга тийиш, бул байланыштын жардамы аркылуу субъект абсолюттукту таанып-биле алат жана абсолютта камтылып тургандардын бардыгы менен ичтен бириге алат жана ошол бардык деген нерсени чындыгында да таанып-биле алат. Акыйкаттын сөзсүз түрдө жалпылык катарында жашап тургандыгына байланыштуу гана биздин тажрыйбабыздын фактылары чыныгы реалдуулукка ээ болот, ал эми ойлумбуздун түшүнүктөрү — чыныгы оң мүнөздөгү жалпылыкка ээ болот. Биздин билимдерибиздин абстрактуу алынган эки фактору тең өз өзүнчө алганда акыйкатка карата таптакыр индифференттүү келет. Алар үчүнчү фактордун — диний принциптин негизинде гана мааниге ээ». Ошентип, эмпирикалык, рационалдык жана диний аң-сезимдин синтези гана чыныгы билимдерди бере алат.

Философиянын милдети илимди, философияны жана динди универсалдуу түрдө кошууда турат. Мында реалдуулук жөнүндөгү чыныгы билим диний көз карашка, тагыраак айтканда — христиан көз карашына алып келет.

Соловьёв үчүн абсолют түшүнүгү чоң мааниге ээ, бул бардык бар болуп жашап тургандардын биримдигин билдирет. Абсолют дегенибиз мазмун менен форманы

шарттайт, алардын ички байланышын жөнгө салат. Ошол эле убакта абсолют өзү ар кандай аныктамадан жана бар болуп жашап туруудан эркин. Абсолюттук түпнегиз (первоначало) ар кандай бытиеден жогору турат, ошондой болсо да ал бар болуп жашап турат деп айтууга болот. «Ошентип абсолют дегенибиз жок нерсе жана бардык нерсе да; жок нерсе дейбиз, анткени ал бир нерсе эмес, бардыгы дейбиз, анткени абсолюттун бир нерсеси кем боло албайт» [1-том, 320-6.].

Абсолюттук эки уюлду камтып турат: 1) абсолюттук бирбүтүндүк, бул ар кандай бар болуп жашап тургандардан жогору турат жана жашоонун оң потенциалы болуп саналат; 2) жашоонун башталышы, жашоого умтулуу — бул абсолюттун терс потенциалы, бул жашоонун жоктугун билдирет. Экинчи уюл — бул биринчи материя, терс башталыш (начало), бул оң башталыш менен аныкталат. Бытие дүйнөсү, көп сандаган жандардын дүйнөсү биринчи материянын абсолюттук менен өз ара байланышы болуп саналат. Ар бир жан өзүндө белгилүү бир күчтү ишке ашырып камтып турат жана ошону менен эле бирге өзүндө теңирлик бирбүтүндүктүн кайсы бир тарабын камтып алып жүрөт. Бытиенин оң потенциясы Кудайга гана таандык. Адам жамандыктын бардык көрүнүштөрүн жана төп келишпестикти жеңип чыгууга умтулууга тийиш. Адам дайыма өркүндөп турат, бирок ал Кудайды сүйгөндүгүн билгизип, өз башын курмандыкка байлабаса бул иште ал ийгиликке жетише албайт.

Кудай дегенибиз — оң мүнөздөгү жок нерсе, ал ар кандай мазмун менен формадан сыртта турат. Кудай — адамзаттан тышкаркы бир неме. Кудай жашоодон эркин болгону менен, Ал үч бытиеден турат да, үчөө биригип төп болгон бирбүтүндүктү түзөт. Ыйык үчилтиктин үч ипостасы үч абсолюттук баалуулуктун: жыргалчылыктын, акыйкаттын жана сулуулуктун көрүнүшү болуп саналат. Бул үч ипостас үч баалуулукту алып жүрүүчүлөр деп түшүнүлөт жана сүйүүнүн ар түрдүү формалары болуп саналат, сүйүү дегенди Соловьёв «ар кандай ички бирбүтүндүктү, көп нерселердин ичкери тараптан келүүчү ар кандай биригүүсү» катарында түшүнөт. Анын айтканы боюнча, «жыргалчылык бардык нерсенин же баарынын бирбүтүндүгү, б.а. каалаган сүйүү («маңыздуу бирбүтүндүк») болуп саналат». «Акыйкат дегенибиз ошол эле сүйүүнүн өзү, б.а. баардыктын бирбүтүндүгү (единство всего), бирок: бул идеалдуу бирбүтүндүк деп атала турган объективдүү көрүнүш катарындагы акыйкат». «Акыры келип, сулуулук дегенибиз ошол эле сүйүүнүн өзү (б.а. бардык нерселердин бирбүтүндүгү), бирок: бул реалдуу бирбүтүндүк катарында көрүнүүчү же туюлуп-сезилүүчү сулуулук» [III том, 102-6.].

«Абсолют жыргалчылыкты (благо) сулуулуктагы акыйкат аркылуу ишке ашырат» [Ошонун өзүндө]. Мунун баары Кудайда ишке ашат, Кудай болсо Ыйык үчилтикте да, бүткүл дүйнөгө карата болгон мамиледе көрүнүүчү сүйүүнүн өзү. Теңирлик сүйүү космостук жашоонун көп сандаган көрүнүштөрү менен тыкыс байланышкан. Жаратылган көп нерселерден турган бытиенин толуктугу - универсалдуу механизм, универсалдуу жашоо болуп саналган бирбүтүндүккө келип куюлушу аркылуу гана ишке ашырылышы мүмкүн. Мына ушул универсалдуу жашоо дүйнөлүк жан деп аталышы мүмкүн. Космостук организмдин руханий борбору Логос. Теңирлик түп-негиз менен дүйнөлүк жан биргелешип аракет кылганда жандуу София-Теңирлик акылмандык келип жаралат.

Соловьёв үчүн адам дегенибиз — бул жаратылгандын туу чокусу. Төп келген идеал адам — Иисус Христос, Кудайадам, бул Логос менен Софиянын биригиши катарында чыгат. Соловьёв мындай деп жазат: «Эгерде теңирлик жан болгон Христосто алгачкы же жаратуучу бирбүтүндүк — Теңирликтин өзү аракет кылып турган күч катарында Кудай же Логос болсо, эгерде, ошентип, биз ушул алгачкы бирбүтүндүктө Теңирлик жан катарында Христоско ээ болсок, анда экинчи, биз София деп мистикалык ат менен атаган жаратылган бирбүтүндүк адамзаттын башталышы, идеал же кадыресе адамдын өзү болот. Христос Адамдык башталышка тиешеси бар Христос бул бирбүтүндүктө адам же

Ыйык жазууда айтылгандай экинчи Адам-ата болуп саналат» [Кудай-адамзат жөнүндө окуулар. VIII, бап].

Соловьёвдун чыгармачылыгында «София» түшүнүгү олуттуу орунду ээлейт. Бул түшүнүк бүткүл дүйнө үчүн бардыгын камтуучу мааниге ээ, бирок бул жөнүндө ар түрдүү аныктамалар бар. Соловьёвдо София пассивдүү башталыш, түбөлүктүү аялдык назиктик катарында чыгат. «Кудай үчүн Анын башкасы (б.а. аалам) (Его другое) кылымдардан төп келген аялдык назиктик образга ээ, бирок Ал бул образ үчүн гана образ болуп калбастан, ал ушул образ менен кошулууга жөндөмдүү болгон ар бир индивидуалдуу жанда ишке ашып, көрүнүшүн каалайт. Ушундай эле ишке ашып, көрүнүүгө түбөлүктүү Аялдык назиктиктин өзү да умтулат, ал Кудайдын акылындагы аракетсиз гана турган образ эмес. Тескерисинче, толук күч — аракетке ээ болгон жандуу рухий жан. Бүткүл дүйнөлүк жана тарыхый процесс анын сансыз көп түрдөгү формада жана даражада реализацияланып, ишке ашырылышы болуп саналат» [Чыгарм. жыйн. III том].

София дүйнөнүн жаны катарында көрүнөт, анткени ал дүйнөнүн теңирлик идеясы ишке ашкан бирден бир борбор. София Логоско карата алганда Христостун денеси. Ошол эле убакта чиркөө — Христостун денеси. Демек, София дегенибиз — бул чиркөө, Теңирлик Логостун колуктусу. Ыйык кыз Мариянын образы анын ишке ашырылышы.

Соловьёв, ошондой эле, Кудайадамзат жөнүндөгү окууну да иштеп чыгат, бул анын диний системасында маанилүү орунду ээлейт. Бул окуу адамзат тарыхын жана коомдук турмушту талдап-түшүндүрүүгө багытталган. Соловьёв үчүн Кудайадам дегенибиз — бул бир эле убакта индивидум да, Кудай аркылуу бүткүл адамзатты кучагына камтыган универсалдуу жан да. Кудайадамда жыргалчылыктын, акыйкаттын жана сулуулуктун биримдиги көрүнөт. Адамды төп келтирип өркүндөтөм деген максатты көздөп Кудай жердеги тарыхый процессте Кудайадам — Иисус Христос түрүндө көрүндү. «Өзүнүн сөзү жана өз өмүрүндөгү көрсөткөн эрдиги адеп-актык жолундагы жамандыктардын бардык азгырыктарын жеңип чыгуудан тартып, кайра тирилгенге чейин, б.а. денедеги жамандыкты — өлүм менен чирүүнүн мыйзамын жеңип чыкканга чейинки мезгилде — чыныгы Кудайадам адамдарга Кудай дүйнөсүн ачып берди» [209-6.].

Кудайадам дегенибиз — бул Кудай Дүйнөсүнүн индивидуалдык көрүнүшү. Бирок адамзат да жалпысынан Кудай Дүйнөсүнүн универсалдуу көрүнүшүнө умтулат, бул адамзаттын өзү үчүн сыноо болуп саналат. Дүйнөдө бардыгы биримдикке умтулат, бул — абсолюттук өркүндөөнүн сөзсүз түрдөгү шарты. Мунун баары - жаратылыш эволюциясынын натыйжасы.

Соловьёв үчүн абсолют — бул жалпы бирбүтүндүк, ал дүйнөдө жашап бар болуп турат, ал эми дүйнө дегенибиз — бул калыптануу абалында турган жалпы бирбүтүндүк. Дүйнө дегенибиз — бул потенциялык жалпыбирбүтүндүк (всеединство), б.а. ал жалпыбирбүтүндүктү идея катарында, теңирлик элемент катарында өзүндө камтып гана турат. Бирок дүйнө да өзүндө материалдык элементти камтып турат, ал жалпы бирбүтүндүк эмес, теңирлик элемент эмес. Бул элемент жалпыбирбүтүндүккө умтулат да, Кудай менен өзүн бириктиргенде жалпыбирбүтүн нерсе болуп калат. Жалпыбирбүтүндүктүн ишке ашышы дүйнөнүн өнүгүшү болуп саналат. Жалпыбирбүтүндүктүн теңирлик принциби дегенибиз — бул, адамдын ар бир аң-сезимдүү же аңдоосуз умтулуусунда потенциалдуу түрдө жашап турган идея.

Соловьёвге ылайык, дүйнө өз өнүгүшүнүн эки этабын: жаратылыш жана тарых этабын башынан өткөрөт. Өнүгүүнүн бул процессинин акыркы натыйжасы Кудай Дүйнөсүнүн салтанат курушу, «бул сөзсүз түрдөгү адеп-актык тартип-ырааттын чындыгынын эле өзү, же жалпы кайра тирилүү жана бардыгынын кайра калыбына келтирилишинин эле өзү» [VII том. 205-6.].

Жаратылыш эволюциясынын этабында дүйнөнүн бирбүтүндүгүнүн алгачкы баскычтары калыптанат, алар бешөө: минералдык, өсүмдүктөр, жаныбарлар, адамзат,

кудайлык баскычтар. Жаратылыштын акырындык менен жүргөн эволюциясы — бул дүйнөлүк бир бүтүндүктүн өнүгүшү. Дүйнөлүк бирбүтүндүктүн эң жогорку даражасы адамзат тарыхында жетишилген.

Соловьёв үчүн адам, адеп-актык жан болгондуктан улам теңирлик дүйнө менен жаратылыш дүйнөсүнүн ортосундагы белгилүү бир байланыш катарында чыгат. Адамдын жашоо-турмушу адеп-актык мүнөзгө ээ, анткени ал «таза, ар тараптуу жана эң күчтүү Жакшылыкка кызмат кылат» [Жакшылыкты актоо. 18-6.]. Кимде-ким адеп-актык жакшылыктарда өркүндөөгө умтулса, ал абсолюттук өркүндөөгө барат, анткени «жакшылыктын өзү сөзсүз түрдөгү жыргалчылык болуп саналат».

Тарыхый процесс Соловьёв үчүн — жакшылыкты биргелешип ишке ашыруу. Ушуга байланыштуу Соловьёв жеке инсан менен коомдун өз ара катыш проблемасын карап чыгат. Ал «коом дегенибиз кошумчаланган жана кеңейтилген инсан, ал эми инсан — кысылып кичирейтилген же бир түйүнгө топтоштурулган коом» [215-6.].

«Жеке адамдын коомго баш ийүү даражасы коомдун өзүнүн адеп-актык жакшылыкка баш ийүүсүнүн даражасына ылайык келүүгө тийиш, мунсуз коомдук чөйрө жеке адамга карата эч кандай укукка ээ боло албайт» [XII том, 272-6.].

Ар бир адам адеп-актык жан, же өзүнүн коомдук пайдалуулугуна карабастан талашсыз кадыр-баркка, жашоого жана өзүнүн оң күч-кубатын эркин өнүктүрүүгө талашсыз укуктуу болгон адам... Ар бир адам өзгөчө жана алмаштырууга болбой турган жан, демек, ал башка максатка жетишүүнүн каражаты же куралы гана эмес, анын максаты адам болуу,— адамдын бул укугу өзүнүн маңызы боюнча талашсыз укук» [277-6.].

Адамдын эркин өнүгүшү — анын өркүндөшүнүн шарты. Ал, коомдук өнүгүү акыры түбүндө идеалдык адамзат цивилизациясынын пайда болушуна алып келет деп эсептеген жана аны аалам теократиясы катарында көргөн. Эркин теократиянын тушунда, Соловьёвдун пикири боюнча, бийлик эң башкы поп башкарган чиркөөгө таандык, күч падышага таандык. Мындай теократиянын тушунда мамлекет өз ыктыяры менен чиркөөгө баш иет. Бийлик чиркөөгө таандык болууга тийиш, анткени жашап турган чиркөө объективдүү түрдө Кудай Дүйнөсү катарында чыгат, «бул теңирлик Логостун жандуу денеси, б.а. тарыхый шартталган Кудайадамдык инсан Иисус Христостун денеси» [IV том. 347-6.].

Бирок өзүнүн чыгармачылыгынын акыркы мезгилинде ал теократиянын Кудай Дүйнөсүнө алып барарына ишенбей калат. «Үч маек» деген эмгегинде Христостун ишине жат, бирок Анын атынан аракет кылган адамдар деп түшүнгөн диний жалганчылардын доору келгенде акыры түбү тарых тарыхый трагедияга туш болот дейт Соловьёв. Соловьёвдун сүрөттөгөнүнө караганда ал мезгилдин коомдук уюму башында гений ойчул турган дүйнөлүк империянын кейпинде болот. Ал башкаруучу аскет жана филантроп болот. Бирок анын ишмердигинин негизинде бардыгын нан жана оюн-шоок менен камсыз кылууга аны мажбурлап тура турган менменсинүү жатат. Ошентип, бул коомдо христиан идеалы ишке ашпайт.

Өзүнүн христиандык көз карашын түзүү менен Соловьёв саясый жана коомдук турмуштун биримдигин калыптандыруу зарыл деп эсептеген, анын негизинде бардык адамдарды сүйүүнү, атап айтканда боорукерликти билдирген христианчылык жатууга тийиш. Кээ бирөөлөр, дейт Соловьёв, социалдык адилеттүүлүктү жеке ыйыктык менен алмаштырышат, орустун элдик идеалы мына ушунда турат деп эсептешет. Соловьёв христиандык дүйнөтүшүнүк барынан мурда жеке ыйыктыктан эмес, коомдук адилеттүүлүктөн келип чыгууга тийиш деген.

Мамлекет христиандык саясатты жүргүзүүгө тийиш деп эсептеген Соловьёв. Мындай саясат элдерди «Тынчтык жол менен жакындаштырууга» жардам берүүгө тийиш. Соловьёвдун ою боюнча, элдердин ортосундагы мамиле жакынынды сүй деген христиан осуятына негизделиш керек: «Бардык башка элдерди өз элиндей сүй», анткени чыныгы

жыргалчылык бир-бүтүн жана бөлүнгүс. Соловьёвдун пикири боюнча, адеп-актыктын эркине таянып, маанисиз жана наадандык болуп эсептелген улуттук касташууну жеңип чыгууга болот, ушундан кийин башка элдер бизге жагып калат. «Эгерде ушундай мамиле чыныгы эрежеге айланса, анда улуттук айырмачылыктар сакталат жана а түгүл күч алып, алда канча ачык болот, ал эми адамзатты адеп- актык негизде уюштуруу үчүн түпкү тоскоолдук болгон касташып бөлүнүп-жарылуу жана таарынычтар гана жоголот» [XII том. 310-6.].

Соловьёв элдердин ар бири жана ар бир раса Кудайадамзаттын организмдеги органдар болуп саналат деп билген. Христиан дининин милдети, Соловьёвдун ою боюнча, бүткүл дүйнөнү бир жандуу денеге, Кудайадамзаттын төп келишкен организмине бириктирүү болуп саналат, ал эми ар бир эл өз алдынча бул милдетке кызмат кылат. Христиан саясатын ишке ашыруу менен ар бир эл экономикалык кулчулукту жана адамды адам эксплуатациялоону жок кылууга жетишүүгө, эмгектин жана бөлүштүрүүнүн адилеттүү уюштурулушуна жетишүүгө тийиш.

Батыш менен Чыгыштын рухий маданияттарынын жакшы сапаттарын бириктирип, айкалыштыруу гана, Соловьёвдун пикири боюнча, христиан маданиятынын жана эркин теократиянын түзүлүшүнө алып келет. Адамзат коомунун өнүгүшүн үч түпкү күч башкарат: биринчиси — борборго умтулуучу күч, бул бүткүл адамзатты башкы башталышка алып келип баш ийдирүү, экинчиси — борбордон качуучу күч — бул жалпы түпнегизди тануу. Үчүнчү күч өзүндө биринчи эки күчтү жаңы мазмун менен байытуу жана аларды биримдикке баш коштуруу мүмкүнчүлүгүн камтып, муну менен ал «жалпы адамзат организмнин бирбүтүндүгүн» түзөт, ошондой эле ага ички бейкут турмушту камсыз кылат» [I том, 214-6.].

Соловьёв мындай дейт: «бул күч ачыкка чыгып көрүнө ала турган ошол нерселер, ошол эл — адамзат менен ошол дүйнөнүн ортосундагы ортомчу болууга жана ошол дүйнөнүн эркин, аң-сезимдүү куралы болууга тийиш. Мындай эл атайын чектелген милдетке ээ болууга тийиш эмес, ал адамзаттын жашоосунун формалары менен элементтеринин үстүндө иштөөгө чакырылган эмес, барчаланган жана өлүк сымал болуп калган адамзатка аны түбөлүктүү теңирлик түпнегиз менен бириктирүү аркылуу жан киргизип, өмүр жана бирбүтүндүктү берүүгө гана чакырылган» [Ошонун өзүндө. 224-6.].

Дал ушундай эл болууга мүмкүндүк бере турган касиеттер «Славянчылыктын уруулук мүнөзүнө, айрыкча орус элинин улуттук мүнөзүнө таандык экени талашсыз» [222-6.] — деп болжогон Соловьёв. Ал мындай деп жазат: «Биздин элибизге мүнөздүү көрүнгөнсүгөн сырткы кулдук кешпир, Россиянын экономикалык жана башка жагындагы аянычтуу абалы аны таанууга каршы себеп боло албайт, тескерисинче аны таанууну ырастоочу себеп боло алат. Анткени орус эли адамзатка алып келип ишке ашыра турган ошол бийик күч бул дүйнөлүк күч эмес, жана сырткы байлык жана тартип-ырааттуулук ал күчкө карата алганда эч кандай мааниге ээ боло албайт да. Россиянын улуу тарыхый парзы жана мындан келип чыгуучу анын жакынкы милдети сөздүн эң жогорку маанисинде алганда диний парз болуп саналат» [I том, 225-6.].

Соловьёв түзгөн диндин философиялык концепциясы конкреттүү дин, атап айтканда: православие, католицизм, протестантизм дини болгон эмес, ал универсал динди — христианчылыкты, православие жана католик диндеринин бирлигин жактаган. Бул бирдикти ал «ар бир дин өзүнүн баштапкы негизин жана өзгөчөлүгүн сактап, кастыкты жана артыкчылыкты сүрүп сала турган айкалыш катарында» түшүнгөн [Жакшылыкты актоо. 344-6.].

Ал мындай деп жазат: «Мен туткан Ыйык Рух дини кеңири жана ошону менен бирге бардык башка диндерге караганда мазмундуу келет: адам өзүнүн айрым мүчөлөрүнүн суммасы да, экстракты да болбогондой эле, ал дин айрым диндердин суммасы да, экстракты да эмес» [Чыгарм. жыйн. V том, 67-6.].

Спиноза

Бенедикт Спиноза (1632—1677) — XVII кылымдын эң олуттуу философу болгон.

Ал Амстердамда, испан инквизициясынан кутулуп качып келген еврейдин үй-бүлөсүндө туулган. Ортодоксаль еврей катарында тарбияланып, еврей дин кызматкерлерин даярдаган еврей диний окуу жайында билим алган. Бирок, соода ишин жүргүзүп, атасына жардам берүү үчүн окууну таштоого туура келет. Соода аны таптакыр кызыктырбагандыктан, атасы өлгөндөн кийин бир аз убактан соң Спиноза өзүн баарынан көп кызыктырган илимий жана философиялык ишмерликке өтөт. Анын досторунун жана тааныштарынын ичинде нидерландык республикачылар жана «Коллегианттар» деп аталгандардын протестант сектасынын мүчөлөрү болгон.

Ошол эле убакта Спиноза амстердамдык еврей жамаатынын мүчөсү болуп кала берген, бирок жамааттын жетекчилери ага ыраазы болушкан эмес. Бир нече эскертүүдөн кийин аны еретик катарында динден четтеттишет (1656), бул өтө катуу жаза болгон, анткени мындай учурда еврей жамааттан кууп жиберилген. Спиноза Амстердамды таштап, кыштак жеринде жашап, көз айнектин линзасын жылмалап, эмгек акы таап жашап, жанын багып турат. Бул эмгекке жакшы акы төлөнүп, ага тынч илимий иштерди жүргүзүүгө мүмкүндүк берген.

Спинозанын башкы көңүлү философиялык проблемаларды иликтеп-үйрөнүүгө жана иштеп чыгууга багытталган болучу, ал ошондой эле математика маселелерине да кызыккан.

1660-жылы Спиноза Гаагага көчүп келет да, ал жерде өзүнүн башкы эмгектерин жазат, алар: «Кудай, адам жана анын бактысы жөнүндө», «Акыл эсти өркүндөтүү жөнүндө трактат» (бүткөн эмес), «Диний-саясий трактат» (1670), «Этика» (1675, өлгөндөн кийин басылып чыккан), «Саясий трактат» (бул да өлгөндөн кийин басылып чыккан).

Спиноза XVII кылымдын эң ири философу Декартка окшоп, философияны чындык негизде түзүүгө умтулган. Чындыкты жана ишеничтүү далилдүүлүктү, ошол кезде эсептелгендей, математика берген, ошондуктан Спиноза геометрияны, анын аксиомаларын өзүнүн философиялык системасын негиздөө үчүн форма катарында кабыл алат. Өзүнүн «Этика» деген башкы эмгегин ал геометриялык ык менен баяндап жазган.

«Этиканын» бардык беш негизги бөлүгү дефинициялардан — негизги түшүнүктөрдү бир кыйла жөнөкөй аныктоолордон башталат. Дефинициялардан кийин өзүн ырастоого эч кандай далилдерди талап кылбаган, интуитивдүү түрдө өзүнөн өзү түшүнүктүү жана ачык болуп турган идеяларды баяндаган аксиомалар берилет. Дефинициялар менен аксиомалардан кийин дефинициялардан жана аксиомалардан алып келип чыгарыла турган ой-пикирлер турат, ошондуктан бул ой-пикирлер үчүн же дефиницияга, же аксиомага таянган далилдер талап кылынат. Ушундан кийин Спиноза өзүнүн пикирин же эскертүүлөрүн келтирет, дал ушул пикирлер менен эскертүүлөрдө дефинициялар менен аксиомаларда чагылдырылган бардык мурдагы жоболорду кучагына алган философиялык аргументациялар камтылып турат.

Спинозанын философиялык системасынын негизин субстанция жөнүндөгү окуу түзөт. Субстанцияны Спиноза бирбүтүн, түбөлүктүү жана чексиз жаратылыш катарында түшүнөт. Субстанция бирөө гана, ал өзүнө өзү себеп (causa sui). Бул бирбүтүн субстанция өзүнүн бар болуп жашап турушу үчүн эч нерсеге муктаж эмес. Жаратылыш жаратуучу жаратылышка жана жаратылган жаратылышка бөлүнөт. Жаратуучу жаратылыш дегенибиз — Кудай, бирбүтүн субстанция. Жаратылыш менен Кудайды бирдейлештирүү аркылуу Спиноза пантеизм деп аталган, жаратылыштан жогору турган же жаратылыштан да башка бир нерсенин бар экендигин танат.

Субстанция эки башкы атрибуттан: ойломдон жана аралык өлчөм-ченден жана таралуудан турат, ушулар аркылуу адамдын акылы субстанцияны анын конкреттүү көрүнүшүндө кабылдайт, бирок субстанцияга мүнөздүү болгон атрибуттар чексиз көп. Субстанцияны өзүнөн башка аракетке козгой турган эч кандай себептер жок.

Шартталбаган бытие болуп эсептелген субстанциядан Спиноза акыркы нерселерди айырмалап, булар үчүн ал модус деген түшүнүктү колдонот. Акыркы нерселердин (конечные вещи), же модустардын субстанциядан айырмасы — алардын тышкы себептерге багыныңкы болуп тургандыгында. Алар өзүнүн акыркылыгы менен гана эмес, өзгөрүү, кыймылда болуу сыяктуу сапаттары менен да мүнөздөлөт. Модустардын ортосунда тышкы таасирлер да жана тышкы байланыштар да бар. Жеке, конкреттүү нерселер (модустар) дегенибиз — жаратылган жаратылыш. Модустар сансыз көп.

Спинозанын субстанция концепциясы анын ушундан келип чыга турган детерменизм концепциясын аныктайт. Дүйнөдө эч кандай кокус нерселер болбойт, анткени субстанция өзүнүн жашоосунун ички зарылдыгы менен мүнөздөлөт. Кудай Спиноза үчүн «бардык нерселердин тышкы себеби эмес, имманенттик себеби» катарында чыгат. Ар бир нерсенин дагы бир нерседе себеби бар. Демек, дүйнөдө катаал детерменизм үстөмдүк кылып турат, муну Спиноза механикалык түрдө түшүнөт. Ал себептүүлүктү зарылдык менен окшоштурат, ал эми кокустукту субъективдүү категория деп гана эсептеген. Спиноза адамдардын ишмердигинин бардык тармактарында, кала берсе аффектилер жагында жана ушул аффектилердин негизинде болучу жүрүм-турум жагында катуу детерменизмдин тарапкери болгон. Спиноза үчүн аффект дегенибиз бизди курчап турган предметтердин бизге тийгизген таасиринин натыйжасы болуп саналат. «Этикада» Спиноза баланын сүт ичкиси келгени жан сактоо инстинкти менен себептүү шартталгандыгын көрсөтөт. Спиноза өз жанын өзү кыюуну да ушундайча түшүндүрөт: өзүн өзү өлтүрүү жанын кыйган адамдын рухий жана дене табиятын өзгөртө турган аффектилердин пайда болушу менен шартталган, б.а. өзүн өзү сактоо инстинкти кандайча себептүүлүктөр менен шартталса, өзүнүн жанын өзү кыюуга умтулууда да себептик шарттар бар. (Спиноза адам белгилүү бир шарттарда аффектилерди жеңе ала тургандыгын да танбайт.) Бул Спинозаны фатализмди карманууга алып келген.

Спиноза үчүн адамдын таанып-билүүсү бир нече баскычтан турат. Биринчи, эң төмөнкү баскыч, — бул сезимдик тааным, бул предметти адекваттуу түрдө чагылдыра албайт жана өзүндө акыйкаттын данегин камтып турса да көп учурда жаңылыштыкка алып келет. Таанымдын экинчи баскычы — бул дээрже жана акыл-эске негизденген түшүнүү. Бул баскыч — анык акыйкаттардын бирден бир булагы. Таанымдын үчүнчү баскычы катарында интуиция чыгат, ал анык билимдердин пайташы болуп саналат. Интуиция аркылуу алынуучу акыйкаттар алда канча ачык жана даана келет.

Спиноза адам жаратылыштын бир бөлүкчөсү жана анын иш-аракетинде субстанциянын экинчи атрибуту — ойлом көрүнөт (биринчи атрибут жаратылышта көрүнөт, ал: аралык, өлчөм, ченем). Адамдын дене түзүлүшү толук түрдө механикалык детерменизм мыйзамдары менен аныкталат. Дене менен рухтун өз ара катыш проблемасын чечүү аркылуу Спиноза бул эки субстанциянын параллелизмдин белгилейт. «Этикада» ал минтип жазат: «Дене жандын ойломго болгон катышын аныктай албайт, жан дененин кыймылга, кыймылсыздыкка жана башка бир нерсеге карата болгон катышын аныктай албайт».

Спиноза эрктин эркиндиги жөнүндөгү түшүнүктү сынга алат. Спинозага ылайык, эрктин эркиндиги дегенибиз жок нерсе, анткени адам — жаратылыштын бир бөлүкчөсү жана дүйнөлүк детерминациянын бир звеносу болуп саналат. Субстанция — бул эркиндик менен зарылдыктын биримдиги. Кудай гана эркин, анткени анын бардык аракеттери жеке өзүнүн зарылдыгы аркылуу башкарылат. Адам жаратылыштын бир бөлүгү, ошондуктан ал зарылдыкта камтылып турат, бирок ал өзгөчө бир түрдөгү жан,

анткени ал көлөм, ченемден башка да ойлом, акыл-эс атрибутуна да ээ. Ошол себептүү адамдын эркиндиги чектелүү келет, ал эркиндик белгилүү бир даражадагы акыл-эстүү жүрүм-турумдун чегинде гана ишке ашырылат. Адамдагы эркиндик жана зарылдык айкалышкан түшүнүктөр катарында чыгат жана бир бирин шарттап турат. Спиноза а түгүл эркин зарылдык деген түшүнүктү да киргизген. Өзүн өзү таанып-билүүгө умтулууну ал эркиндиктин эң күчтүү көрүнүштөрүнүн бири деп эсептеген. Эрк — бул акыл-эс дейт Спиноза.

Адамдын жүрүм-туруму, Спинозага ылайык, негизги үч аракет менен багытталып турат, алар: кубаныч, кайгы, ышкы-кумарлык, булар өз кезегинде дагы көптөгөн аффектилерди пайда кылат. Бардык аффектилер өзүн-өзүн сактоо инстинктисине негизденет, ошондуктан да адам жалпысынан өзүнүн жүрүм-турумунда жакшылык жана жамандык жөнүндөгү этикалык мыйзамдар менен эмес, өз пайдасына умтулгандык менен башкарылып турат. Жакшылык иш-адамдын өз жашоо-турмушун сактоого умтулгандыгы гана.

Адам — өзүнүн ышкы-кумарлыгынын, аффектилеринин кулу деп эсептейт Спиноза, ошондуктан адам эркин боло албайт, бирок кийин Спиноза адам бул кулчулуктан кутулуп чыгып, эркин боло алат, буга, эгерде адам өзүнүн ышкы-кумардыктары, аффектиери жөнүндө ачык-айкын идеяларды билип-андай алганда гана, б.а. өзүнүн ушундай абалын аңдап-түшүнгөндө гана жетише алат деп көрсөтөт. Өзүнүн аффектилерин аңдап-билүүсүнө жараша ар түрдүү адамдар, Спинозага ылайык, эркиндиктиктин ар кандай баскычтарында турушат.

Гоббс сыяктуу коомду түшүндүрүүдө Спиноза табийгый укук жана коомдук келишим теориясына таянат, б.а. ар бир адамды өзүн өзү сактоого багыттап туруучу жаратылыш мыйзамын жетекчиликке алат. Спиноза адамдын өзгөрүлбөс эгоисттик табиятынан келип чыгат, бул эгоисттик табиятты мамлекет гана жүгөндөй алат, ал эми мамлекет өз кезегинде фаждандардын коопсуздугун жана бүткүл коомдун кызыкчылыгы менен фаждандардын эгоисттик кызыкчылыктары айкалыша келгенде өз ара жардамдаштыкты камсыз кылуу үчүн пайда болот.

Мамлекеттин формаларына келгенде Спиноза демократиянын тарапкери болгон жана Гоббстон айырмаланып, монархияны урматтоого татыктуу эмес деп эсептеген. Граждандардын бардыгына мамлекетти башкарууга катышууга мүмкүндүк берген мамлекеттин формасын эң мыктысы деп эсептеген. «Өз граждандарынын эч качан коркпой бейкут жашоосуна умтулган мамлекет,— деп жазат ал «Этикада»,— жакшы мамлекет дегенге караганда жаңылбаган мамлекет деп айтса болор. Бирок, адамдарды алар өздөрүн эч ким тарабынан мажбурланбай, өз эрки боюнча жашаган, өз иштерин өздөрү эркин чечкен адамдар катарында сезгендей, эркиндикти сүйүп, байлыгын арттырууга умтулуп, мамлекеттик иштерде ардактуу орунга жетишүүгө үмүттөнүү менен жашап, өзүлөрүн чектен чыкпай алып жүргөндөй кылып кармоо керек».

Спиноза өзүнүн «Диний-саясий трактатында» Библияны илимий сынга алууга негиз салган. «Эки акыйкат» концепциясына негизденип, Спиноза чыныгы акыйкатты таанып-билүү үчүн Библиянын баалуулугу аз, анткени Ыйык жазуу эмес, акыл-эс гана авторитет боло алат деп эсептеген. Ал Библия бөлөнүп турган атак-даңкты четке кагып, тигил же бул текст жазылган тарыхый шарттарды эсепке алуу зарыл дейт. Спиноза Моисей Бешкитептин автору боло алмак эмес деп далилдеген. Спиноза ошондой эле Библиянын ар түрдүү китептериндеги көптөгөн карама-каршылыктарды, кайталоолорду жана ар түрдүүчө окулганын көрсөткөн.

Диний ишенимдердин себептерин Спиноза элдин жаратылыштын жашыруун жана түшүнүксүз күчтөрүнөн корккондугунан көргөн.

Ошол эле убакта Спиноза өзүнө коюлган атеист деген айыптоону танган, анткени ал өзүнүн динди сынга алганын — түркөйлүктү жана жалган ишенимдерди сынга алуу деп ырастаган. Чыныгы дин моралдуулук менен бирдей жана ал анык билимдерге

негизденет. Диний ишеним менен жалган ишенимдердин ортосундагы айырма жалган ишенимдин түркөйлүккө, диндин акылмандыкка негизденгендигинде деп жазган ал.

Фалес

Фалес (Х.Т.ч. 640 жана 545-жылд. орто ченинде) — байыркы грек философу, философиянын Милет мектебин негиздөөчү, бул белгилүү философиялык мектептердин бири.

Батыш философиясы гректерден башталат деп эсептелсе да, биринчи философиялык системалар Грециянын өзүндө эмес, Кичи Азиянын батыш жээктеринде — гректер негиздеген жана Грециянын өзүндөгүгө караганда өнөр жайы, соодасы жана руханий маданияты өнүккөн иониялык шаарларда пайда болгон. Бул районду Иония деп да аташат, ошондуктан ушул райондон чыккан философтор тарабынан иштелип чыгылган философиялык системалар иониялык философия деп аталып жүрөт. Биринчи жолу философиялык көз караштар Х.Т.ч. VI—V кылымдарда Милетте пайда болот. Милет ошол кезде бардык кичи азиялык грек шаарларынын ичинен эң ириси болгон.

Фалес тектүү жерден чыккан. Өзүнүн өмүрү менен чыгармачылыгында практикалык маселелерди дүйнө түзүлүшү жөнүндөгү маселелерге тиешеси бар теориялык проблемалар менен айкалыштырып караган. Ал ар түрдүү өлкөлөрдө көп саякаттаган, бул саякаттарды ал билим алууга жана аны кеңейтүүгө пайдаланган. Көп кырдуу окумуштуу жана ойчул болгон, бир нече астрономиялык аспаптарды ойлоп тапкан. Биздин эрага чейинки 585-жылкы күндүн тутулушун алдын ала туура айткандыктан Грецияда белгилүү адам болуп калат.

Өзүнүн бүткүл натурфилософиялык билимдерин Фалес ырааттуу философиялык окууну түзүүгө пайдаланган. Алсак, ал бардык бар болуп жашап тургандар суудан жаралган деп эсептеген, суу деп ал нымдан турган түпзатты түшүнгөнү. Суу — бардык нерселер жаралып пайда болуп туруучу булак. Ошондой эле суу жана андан жаралган нерселердин бардыгы өлүк эмес, жандуу нерселер. Өзүнүн оюн далилдөө үчүн Фалес магнит жана янтарды мисал келтирет: магнит менен янтарь кыймылды пайда кылат, демек жандуу заттар. Фалес бүткүл дүйнөнү жашоого толгон жандуу нерсе катарында элестеткен. Ал гилозоизм деп аталган окуунун теориялык негизин салган. Гилозоизмдин тамыры мифологияда жатса да, Фалес тарабынан философиялык жактан негизделип чыккан. Фалестин ою боюнча жандуу жана жансыз жаратылыш кыймылдагы түпнегизге ээ болгон, ал түп-негиз жан жана Кудай деп аталат.

Илим жагындагы Фалестин сиңирген эмгеги төмөнкүлөр: күндүн турушунун жана күн-түндүн теңелүү убактыларын аныктаган, жылдын узактыгын 365 күн деп тактаган, Күндүн жылдыздарга карата кыймылдашынын фактысын ачкан. Ал илимий математиканы түзүү жагында да эмгек сиңирген. Фалес биринчи жолу төгөрөктүн ичине үч бурчтукту тартууга жетишкен деп эсептешет.

Мына ушунун баары Фалеске байыркынын атактуу «жети акылманынын» биринчи акылманы деген даңк алып келген. Плутарх Фалестин төмөнкүдөй оригинал сөзүн мисал келтирет: «Баарынан эң сонуну кайсы? — Дүйнө, анткени бардык эң сонун түзүлгөндөр анын бөлүгү болуп саналат. Баарынан акылдуу эмне? — Убакыт, ал бирди жараткан, башкасын да жаратат. Баардыгына тийиштүү жалпы нерсе эмне? — Үмүт: колунда эч нерсеси жоктордо да үмүт болот. Баардыгынан эмне пайдалуу? — Жакшылык, анткени жакшылыктын шарапаты менен калган бардык нерселер колдонууга ээ болуп, пайдалуу болуп чыгат. Эң зыяндуу нерсе эмне? — Кемчилик, анткени кемчилик болгон жерде дээрлик баардыгы бузулат. Баардыгынан эмне күчтүү? — Зарылдык күчтүү, анткени аны жеңүүгө болбойт. Баардыгынан эмне жеңил? — Жаратылышка төп келгендин баары жеңил, анткени көп учурда ыракаттануу да тажатып жиберет» [Плутарх. Жети акылмандын үлпөтү. 9. 153].

Фейербах

Людвиг Фейербах (1804—1872) — немец философ. Баварияда, юристин үй-бүлөсүндө туулган. Гейдельберг университетинде теология факультетинде окуйт, бирок көпкө узабастан Берлинге кетет да, ал жерде Гегелдин лекцияларын угат, Гегель ага күчтүү таасир берген. Диссертацияны коргогондон кийин Эрланген университетинде окутуучу болуп иштейт. Жашыруун ат менен басылып чыккан «Өлүм жана өлбөстүк жөнүндө ой» деген чыгармасында жандын өлбөстүгү жөнүндөгү ишенимге каршы багытталган идеяларды өнүктүрөт. Бул чыгармасы үчүн ал кызматтан бошотулат.

Үйлөнгөндөн кийин аялы фарфор фабрикасынын ээси болгон жердеги кыштакта жашап турат. Ал жерде такай 25 жыл жашайт. Фабрика банкрот болгондон кийин Нюрнбергдин жанына көчүп келип, оор материалдык муктаждыкты башынан өткөрөт.

Өзүнүн философиясын Фейербах келечектин философиясы деп атаган, анткени ал жаратылыштын баласы болгон адамдын акыл-эсин реалдуу субъект катарында караган. Ал өзүнүн эмгектеринин бирин дал ушундайча атайт: «Келечектин философиясынын негизги жобосу» (1843). Мындан башка да төмөнкүлөрдү жазган: «Гегелдин философиясын сынга алууга карата» (1839), «Христианчылыктын маңызы» (1842), «Философияны реформалоого карата алдын ала тезистер» (1842).

Адамды Фейербах «философиянын бирден бир, универсал жана эң жогорку предмети» катарында карайт [Танд.филос.чыгарм. 1-том. 202-6.].

Фейербах философия сезимдик маалыматтарга таянууга жана табият илимдери менен союз түзүүгө тийиш деп эсептейт. Философия динди алмаштыра алат, ал адамдарга көңүл сооротуунун ордуна бактыга жетишүү ишинде өзүнүн реалдуу мүмкүнчүлүктөрүн түшүнүүгө жардам берет. Ал философия антропология, б.а. адам жөнүндөгү окуу болууга тийиш. Адамдын ишмердигин, айрыкча физиологиясын изилдеген конкреттүү илимдер ойломдун материалдык процесстер менен ажырагыс байланышын, анын жаратылыштан бөлүнбөстүгүн көрсөтүп турат. Жаңы философия,— Фейербах өзүнүн философиялык системасын ушундай түшүнөт,— адамды да, жаратылышты да философиянын бирден бир предметине айландырып, демек, антропологияны, анын ичинде физиологияны да универсалдуу илимге айландырат.

Фейербах жан менен дененин дуализмин танат, руханийлик менен материалдыктын, субъективдүүлүк менен объективдүүлүктүн, ойлом менен бытиенин биримдигин ырастайт. Адамдын маңызы, Фейербахтын оюнча, анын башынан өтө тургандардын көп түрдүүлүгүндө. Коомдук аң-сезимдин ар түрдүү формаларын алардын реалдуу мазмуунунун позициясынан карайт. Дин да фантастикалык образдар менен гана иши болсо да, реалдуу мазмуундан ажыраган эмес. Ошентип, Фейербах негизинен адамдын сезимдик табиятын, бардык адамдардын антропологиялык бирбүтүндүгүн баса белгилейт.

Өзүнүн чыгармаларында Фейербах идеализмди сынга алуу жагында эч кимди алдына салган эмес. Идеализмдин реалдуу чындыкка таянбагандыгын, анын реалдуу предметтерге көңүл бурбагандыгын көрсөтөт. Фейербах идеализм рационалдашкан теология болуп саналат деген корутундуга келет. Өмүрүнүн алгачкы мезгилинде гегелдик философиянын тарапкери болсо да, Фейербах кийин аны кескин сынга алат. Анын гегелдик идеализмди сынга алуусу тоталдык түрдө болгон эмес. Ал кээ бир гегелдик идеяларды: жаңы менен эскинин күрөшүн, танууну жана башка айрым диалектикалык идеяларды туура деп тапкан.

Фейербах — динди сынга алуунун эң көрүнүктүү өкүлү, бул сынды ал өзүнүн бүткүл өмүрүнүн иши деп эсептеген. Ал динди жаратылыштын стихиялуу күчтөрүнөн коркуу, ошондой эле жерде адамдар башынан өткөрүп жаткан азап менен кыйынчылыктар пайда кылат деп ойлойт. Мындан башка да теңирликте адамдын үмүтү, идеалы чагылып көрүнөт, ошондуктан дин турмуштук түшүнүктөр менен толукталып турат, анткени

адам Кудайга окшош болгусу келет. Жаратылыш кубулуштарына диний сыйынуу, ошондой эле Жаңы заман адамынын диний культу, Фейербахтын оюнча, адам чындыгында же мейли кыялында болсун эмнеге багыныңкы болсо ошону теңирлештирип, ошого табынарын көрсөтөт. Диндин маңызы — адамдын жүрөгү, бул жүрөк ишенүүгө жана сүйүүгө умтулат, ал алды — артын байкап, ой жүгүртүп иш кылган акыл-эстен ушунусу менен айырмаланат. Динде адамдын бүт турушу бурмаланып чагылдырылган.

«Адам кудайларга өзүнүн фантазиясы жана сезими бар болгондуктан гана ишенбейт, ал ошондой эле бактылуу болууга умтулгандыктан улам да ишенет. Ал олуя чалыш жанга өзү олуялыктын эмне экендигин билгендиктен гана эмес, ал өзү да олуя чалыш болгусу келгендиктен улам ишенет; ал туш тарабы төп болгон жанга ал өзү да туш тарабы төп келген жан болгусу келгендиктен улам ишенет; ал жандын өлбөстүгүнө өзү да өлгүсү келбегендиктен улам ишенет» [Ошонун өзүндө. 2-т. 713-6.].

Бул жоболордо динди антропологиялык жактан түшүндүрүү чагылдырылган, бул түшүнүүнү Фейербах айрым христиан догматтарына карата бир кыйла конкреттүү түрдө колдонот. Алсак, үчилкти үй-бүлөлүк турмуштун жашап турушу менен, ал эми теңирлик өнөрчүлүктү — адамдын өзүнүн жаратылыштан айырмачылыгы жөнүндөгү мистикалык элестөөсү аркылуу түшүндүрөт.

Фейербах үчүн Кудайдын образы — бул адам маңызынын адамдын өзүнөн ажыратылышы. Кудай адамдан ажыратылат. Аны өз алдынча жашайт деп табышат, ошондой эле Аны бардык бар болуп жашап тургандардын түпсебебине айландырышат. Бул ажыратуу концепциясы динди фейербахтык сынга алуунун башкы тереги катарында чыгат. Фейербах жашап турган диндин реакциячылдыгын жана зыяндуулугун, анык адамдын жакшы турмушка жетүүгө карата болгон умтулуусун байлап-матап, аны чыдамкай болууга, кың этпей баш ийүүгө мажбурлай тургандыгын баса белгилейт.

Фейербах Кудайсыз дин — чыныгы дин деген корутундуга келет. Диний сезим адамдын индивидуалдык психологиясына мүнөздүү нерсе, аны жеңүүгө болбойт. А түгүл Фейербах адамдын адамга болгон сүйүүсү, айрыкча жыныстык сүйүү — бул диний сезим деп эсептейт.

Жаратылыш Фейербах үчүн эң башкы реалдуу, ал эми адам — жаратылыштын эң башкы продуктусу. Жаратылыш адам аркылуу өзүн өзү сезет, өзүн өзү баамдайт. Жаратылыштан жогору турган, жаратылыштан төмөн турган эч нерсе жок. Ар кандай бытие менен маңыздын, ар кандай ойлом менен ишмердиктин, ар кандай гүлдөө менен ийгиликтин негизги шарты болгон мейкиндик менен убакыттай эле жаратылыш да чексиз. Чындыгында эч кандай тиги дүйнө жок, анткени жаратылыштын кубулуштарында эки ирет жашоо жок, Фейербах мындай деп жазат: «Жаратылыштын башталар жери да, бүтөр жери да жок. Анда бардыгы өз ара аракетте болуп турат, баардыгы салыштырмалуу, баардыгы бир эле убакта аракет да, себеп да болуп саналат, анда баардыгы ар тараптуу жана өз ара байланышкан» [602-6.].

Фейербах бытие менен ойломдун карама-каршы коюлушунун салыштырмалуулугун тааныйт. Адам — объект да, субъект да. Ал ойломду бытиеге окшоштурууга каршы, материянын кыймылынын бардык формаларын механикалык кыймылга алып келип такоого каршы чыгып, «материализм» деген сөздү колдонуудан качкан. Ал органикалык материяны материянын эң жогорку формасы катарында кабыл алып, кээде өзүнүн окуусун органицизм (организм) деп атаган.

Фейербахтын этикалык окуусу анын философиясында олуттуу орунду ээлеп турат, ал эвдемонизм мүнөзүнө ээ жана Мен менен Сендин биримдигинен жана өз ара байланыштуулугунан келип чыгат. Ал адамды антропологиялык планда түшүнүүнү биринчи планга коёт. Ал үчүн башкы нерсе — индивиддердин карым-катышы. Бактыга умтулуу Фейербах тарабынан адам эркинин кыймылдаткыч күчү катарында каралат, ал

умтулуу адеп-актык парзды түшүнүү зарылдыгын пайда кылат, анткени Мен Сенсиз жашай да, бактылуу да боло албайт. Бул умтулуу — эгоисттик сезим эмес, анткени ал башкалар менен бирликтешкенде гана натыйжага алып келет.

Фейербахтын антропологиясынын анын социалдык-саясий көз караштарынан да көрүнөт. Ал мындай деп жазган: «Жапыз шыбы төбөдөн басып турган алачыктагы караганда сарайда башкача ойлошот. Тар бөлмөдөгү караганда ачык абада биз башка адамбыз, тардык адамды кысат, ал эми кеңири мейкиндик жүрөктү жана башты кеңейтет» [I том, 224-6.].

Фейербахтын философиясы Маркс менен Энгельстин көз караштарынын калыптанышына чоң таасир көрсөткөн. Энгельс мындай деп жазган:

«Биздин алдыбызда буркан-шаркан түшкөн кыйын-кыстоо мезгилибизде Гегелден кийин кайсы бир философго караганда, Фейербахтын бизге олуттуу даражада көрсөткөн таасирин толук моюнга алуу сыяктуу милдет турат» [Чыгарм. 21-том. 371-6.].

Филон Александрийский

Филон Александрийский (Х.Т.ч. 30-ж. жакын — 50) — еврей ойчулу, ал өзүнүн философиясында еврейлик жана эллиндик багытты, иудаизм менен грек философиясын бириктирген.

Өзүнүн көз караштарын негиздөө үчүн Филон байыркы еврейлердин Ыйык жазуусун — Эски Осуятты пайдаланат. Филондун пикири боюнча Эски Осуятта дүйнө жүзүнүн бүткүл акылмандыгы камтылып турат. Бирок Филон Эски Осуятты өз көз караштарын негиздөө үчүн жөн гана пайдаланбастан, аны ал аллегориялык түрдө талкуулап-түшүндүрөт. Ал дүйнөнү Кудай жараткан дегенге таянат, бул — иудаизмдин негизги догматы. Калган бардык нерселер — мейкиндик, убакыт — дүйнө менен кошо жаралган. Филондо Кудай бирбүтүн жөнөкөй, өзгөрүлбөс бытие катарында чыгат. Анын өзү менен өзүнүн байланышынан башка эч нерсе менен эч кандай байланышы жок.

Бытие(сущее) — недир бир сапатка ээ болбогон субстанция, ал дүйнөдө да жок, мейкиндикте да жок, ал дүйнөдө болгондордун баардыгын кучагына камтып турат. Кудай менен дүйнөнүн ортосунда Логос бар, аларды байланыштырган ошол. Мындан башка да Логос Филон үчүн — бул ички мыйзам, дүйнөнүн «жаны». космостун кыймылын багыттап турган дүйнөлүк акыл-эс. Аллегорияларды пайдалануу менен, Филон ар бир сөздөн, образдан, карама-каршылыктан, а түгүл Библиядагы каталардан (котормонун грекче текстеринде жана еврейче текстерде) түпкүрдө камтылып турган терең маанилерди көрөт. Ал, мисалы, Адамдан — акылды, Евадан — жашоону жана сезимди, Каинден — жат мүдөөнү жана эссиздикти көрөт. Филон библиялык текстерге акылга салып, ойлонбой ишенет жана Библиянын ар бир тамгасын эркин талдап түшүндүрөт, бул көп учурда сандырактыкка алып келет.

Филон Александрийскийдин этикасы элиминациялык ышкы-кумардыктар жөнүндөгү стоикалык идеяларды бириктирүү жана адамды сезимдик да, ошондой эле сезимсиз да дүйнөгө таандык эң жогорку жаратылган нерсе деп тааныгандык болуп саналат.

Фихте

Иоганн Готлиб Фихте (1762—1814) — немец философу. Саксондук кыштакта жашаган кол өнөрчү-токуучунун үй-бүлөсүндө туулат. Балалык жана өспүрүм курагы материалдык муктаждыкта өтөт. Йен жана Лейден университеттеринде окуйт. Пастордун карьерасынан баш тартып, жекече сабак берип, жан багат. 1791-жылы аңгемелешүү үчүн Кенигсбергте жашаган Кантка барат. Канттын жардамы аркылуу жашырын ат менен «Ар кандай аянды сынга алуунун тажрыйбасы» деп аталган биринчи эмгегин жарыялайт. Йен университетине профессорлукка чакырылат, бирок көпкө узабастан атеизмде айыпталып, иштен кетүүгө аргасыз болот. Пруссияны Наполеон

басып алгандан кийин Берлинге келип, ал жерде өзүнүн «Немец улутуна сөзүн» жарыялап, анда ата-мекендештерин руханий жактан кайра жаралууга, баш кошууга жана улуттук көз каранды эместикке чакырат. Ал сөздөрүндө немецтерди бардык европалык элдердин башында тура турган жана аларды ички бузулуудан жана төмөндөөдөн куткара турган тандалма эл катарында көкөлөткөн улутчулдук идеяларды да айтат. Наполеон жеңилгенден кийин, Фихте кошуунга кызмат өтөөгө өтүп, аялы госпиталдарда жарадар болгондорду тейлейт. Көпкө узабастан аялы келте оорусун жугузуп алып, бирок сакайып кетет. Аялынан оору жугузуп алып, Фихте өлөт.

1794-жылы Фихте «Жалпы илимий окуунун негиздери» деген негизги эмгегин жарыялайт. Мындан башка да ал төмөнкү чыгармаларды жарыкка чыгарат: «Теориялык жөндөмдүүлүккө карата илимий окуунун өзгөчөлүгү жөнүндө очерктер» (1795), «Илимий окууга биринчи кириш сөз» (1797), «Илимий окууга экинчи кириш сөз» (1797), «Жаңы илимий окуунун тажрыйбасы» (1797), «Соңку философиянын чыныгы маңызы жөнүндө калайык калкка ачык-айкын кабарлоо» (1800) «Жабык соода мамлекети» (1800).

Өзүнүн бүткүл философиялык ишмердигинин тушунда Фихте практикалык философияны үгүттөйт. Жай-баракат гана байкоого каршы чыгып, философиялык ой жүгүрткөн адамдын милдети жөнүндө мындай деп жазат: «Билимдин өзү эмес, ошол өз билимиңе жараша аракеттенүү сенин милдетиң болуп саналат... Сен бекерчиликтен өзүңдү өзүң байкоо жана өзүң жөнүндө өзүң ой жүгүртүү үчүн эмес, өзүңдүн изги сезимдериң менен өзүңдү өзүң ыракаттандыруу үчүн эмес, ишмерлик үчүн жашайсың сен, сенин өзүңдүн иш-аракетиң гана, ошонун бир өзү гана сенин баалуулугуңду аныктайт... Менин бүткүл ойломум менин иш-аракетиме тиешелүү болууга тийиш, менин ойломум өзүн, ошол максатты ишке ашыруу үчүн, качандыр бир убакта болсо да каражатмын деп таанууга тийиш» [Адамдын милдети. Спб., 1906. 72, 79-6.].

Фихте өзүнүн философиялык системасын Канттын духунда түзүүгө умтулат. Сын философиясындагы өз вариантын илим окуусу деп атайт.

«Илим окуусунда» ал үгүттөгөн практикалык философиядагы башкы милдет адамдын эркиндиги мүмкүн боло турган шарттарды аныктап билүү деп эсептеген. Бирок моралдык эрк, Фихтенин оюнча, адамдын ишмердиги ырааттуу илимий системага таянып турганда гана мүмкүн. Ошондуктан, илимди илим кылып турган нерсе эмне дегенди аныктап алуу керек. Ушундан келип илим окуусу, б.а. илим жөнүндөгү окуу пайда болот. Ар бир илим өзүнүн негизинде сөзсүз болуп саналбаган жана илим менен эмес, башка булактар менен негизделине турган негизги жоболорго ээ. Философия болсо — бул «илим жөнүндөгү илим», ал бардык илимдер үчүн бирдей болгон түпнегиз жоболорду карайт.

«Сыный философиянын» башталмасы катарында, Фихте боюнча, ойлоочу Мен чыгат, бул Мен-ден ойломдун бардык мазмунун жана туюм-сезимдерди чыгарууга болот. «Сыный философиянын маңызы,— деп жазат ал,— мында турат: бул философияда недир бир сөзсүз түрдөгү жана эч кандай жогорку тараптагы күч тарабынан аныкталбай турган кандайдыр бир абсолюттук Мен белгиленет» [Танд. чыгарм. I том, 96-6.].

«Мен,— деп жазат Фихте,— өзүмдүн ойломумда таза Мен-ден чыгууга жана аны абсолюттук түрдөгү өздүк демилге, нерселер аркылуу аныктала турган эмес, нерселерди аныктай турган нерсе катарында ойлошум керек» [Ошонун өзүндө. 456-6.]. Фихте өзүнүн бул принцибин дагы башкачарак аныктамалайт, атап айтканда: Мен Менмин, Мен Мен-ди болжолдойт.

Мен үчүн эки тараптуу ишмердик: практикалык жана теориялык ишмердик мүнөздүү. Муну менен Фихте практика түшүнүгүн өзүнүн теориялык системасына киргизип, теория менен практиканын биримдигинин проблемасын аныктамалайт, бул болсо субъект менен объектинин, б.а. объективдүү реалдуулуктун өз ара аракет проблемасына алып келет.

Объективдүү реалдуулук Фихтеде Мен-эмес катарында каралат да, ал ойлоочу Мен-дин туундусу катарында келип чыгат.

Эгерде «Мен Мен-ди болжолдойт» деген пикир фихтелик илим окуусунун биринчи негизи болсо, анда «Мен Мен-эмести болжолдойт» — экинчи негизи болуп саналат. Мен-эмес — сезим аркылуу кабылдана турган нерсе. Өзүнүн түзүүчүлүк ишмердигинин жүрүшүндө «бүткүл жалпы Мен» «эмпирикалык Мен-ге» жана «эмпирикалык Мен-эмеске» бөлүнөт да, булар бөлүнүүчүлөр деп аталат. «Мен Мен-эмесе ишмердикти болжолдобой туруп, өзүндө эч кандай туюк абалды болжолдой албайт, бирок ал өзүндө айрым бир туюктукту камтып турбай туруп, Мен-эмеске эч кандай ишмердикти киргизип камтыта албайт». Ошондуктан, үчүнчү негиз: Мен (бүткүл- жалпы, же абсолюттук) Мен-ди жана Мен-эмести (б.а. эмпирикалык Мен жана эмпирикалык жаратылыш), бөлүнө турган Мен-ди жана бөлүнө турган Мен-эмести болжолдойт.

Эгерде биринчи негиз — тезис, экинчиси — антитезис болсо, анда үчүнчүсү — синтез болот. Бүткүлжалпы Мен Фихтеде адамдан тышкы дүйнөлүк дух катарында каралат.

Фихте «идеализм» деген сөздү колдонгон эмес, өзүнүн системасын критицизм деп атаганды артык көргөн.

Фихтенин системасы окурмандар үчүн өтө татаал жана түшүнүксүз болгондуктан, ага мүнөздүү болгон авторитаризм менен коштолуп, анын кыжырын келтирген. Бул жөнүндө Людвиг Фейербахтын атасы Ансельм мындай деп жазат: «Адепсиз адам катарында Фихтенин өзүнүн жана анын ойдон чыгарылган опсуз фантазияны философия деп атаганын, адамдын акыл-эсин буза турган, өтө жийиркеничтүү жалган акылмандык катарында анын философиясынын барып турган душманын».

Фихтенин этикасы эркиндик түшүнүгүнө негизденет. Адамдын адептик актык парзы — башкалардын эркиндигин урматтоо менен, өзүнүн активдүү иш-аракети аркылуу эркин болууга жетишүү. Эркиндик дегенибиз адеп-актык мыйзамдарын өз ыктыяры менен тутуу. Адам эркиндик абалдагы учурда да, эркин эмес абалда да жалпы мүнөзгө ээ болгон зарылдык менен аракет кылат.

Фихте Улуу Франция революциясынын идеалдарына кызыгуудан Наполеон менен болгон согуштун учурунда улутту коллективдүү инсан катарында түшүнүүгө чейинки жолду басып өткөн. Фихтеге ылайык, адамзат күнөкөрсүздүктүн баштапкы абалынан акыл-эстин аң-сезимдүү дүйнөсүнө чейин өнүгүп отуруп, төмөндөөнү жана бузулууну башынан өткөргөн.

Фичино

Марсилио Фичино (1433—1499) — италиялык гуманизмдин көрүнүктүү өкүлдөрүнүн бири, Кайра жаралуу доорундагы платонизмдин жолун жолдоочу.

Анын сиңирген эмгеги — Платондун диалогдорун жана антик неоплатончулардын — Плотиндин, Ямвлихтин, Проклдун, Порфирийдин чыгармаларын латын тилине которгондугунда.

Өзүнүн «Христиан дини жөнүндө» жана «Платондук теология жандын өлбөстүгү жөнүндө» деген чыгармаларында дин менен философиянын өз ара катышы жөнүндөгү маселени антисхоластикалык позициядан чечет.

Фичино авторитардык схоластикадай эле дин менен философияны жакын деп тапкан, бирок, алар тең укуктуу эже-сиңдилер деп эсептеп, «бүткүлжалпы дин» деген концепцияны көтөрүп чыгат. Динди ал элдердин руханий турмушу чагылып көрүнө турган зарыл форма катарында караган.

Бүткүлжалпы дин концепциясы — бөлөк динге жол коюунун алгачкы формаларынын бири.

Фичино Кудайды түпкүбирбүтүндүк катарында карап жана аны дүйнөдөн тышкары турат деп эсептеп, пантеизм позициясында турган. Анын пантеизми жаратылыш менен

Кудайды толук окшоштурган натуралисттик пантеизм эмес, анын Кудайды, ал жаратылыштан тышкары турса да, жаратылышсыз жана адамсыз жашай албайт.

Фичино үчүн дүйнөлүк жан дүйнөлүк иерархиянын бардык звенолорун бириктирип, бардыгын кыймылга келтирип турат.

Фичинонун гуманчыл көз карашы анын адам жөнүндөгү окуусунда өзгөчө көрүнөт, ал адамды космостун борбордук звеносу катарында карайт. Адам дайыма өзүн өзү өркүндөтүп отуруп, Кудайга көтөрүлө алат деп эсептейт ал. Фичино адамдын эркиндикке умтулуусунун маанилүүлүгүн баса белгилеген.

Фичино Платондун духунда мамлекетти башкаруучулар философ болууга тийиш деп айткан.

Флоренский

Павел Александрович Флоренский (1882—1937) — орустун динчил философу, Вл. Соловьев негиз салган философиялык мектептин өкүлү.

Ал Москва университетинин математика жана философия факультеттеринде, ошондой эле Москвалык Диний Академияда окуган. Адегенде Москвалык диний Академиянын философия тарыхы кафедрасында сабак берет, 1911-жылы дин кызматчысынын наамын алат.

Инженер-электрик болгон, 1917-жылдагы революциядан кийин электрлештирүү боюнча комиссияда жооптуу кызматты ээлеп турган. Математика жана электр боюнча бир катар эмгектерди жазган, живопись жана музыка менен алектенген, полиглот, ойлоп табуучу болгон, бир нече машинаны жараткан. Аны «орустун Леонардо да Винчиси» деп аташкан. 1930-жылдарда камалып, Соловкага сүргүнгө айдалып, ошол жерде каза болот.

Негизги философиялык чыгармалары төмөнкүлөр: «Түркүк жана акыйкатты орнотуу» (1913), «Идеализмдин маңызы» (1915).

Өзүнүн «Түркүк жана акыйкатты орнотуу» деген чыгармасында өз ойлорун баяндоону диний тажрыйбанын негизинде жүргүзөт, бул тажрыйба ал үчүн догматтарды таанып-билүүнүн бирден бир мыйзамдуу усулу болуп саналган. Ал акыйкатты сокур интуициянын жардамы аркылуу таанып-билүүгө болбойт, ал рационалдуу интуициянын жардамы аркылуу гана таанылып-билинет деп эсептейт. Ал мындай деп жазат: «Эгерде акыйкат бар болсо — анда ал — реалдуу акыл-эстүүлүк жана акыл-эстүү реалдуулук; ал — бүткөн чексиздик жана чексиздиктин бүткөн жери, же математикалык сөз менен айтсам, чексиз, толук бирбүтүндүк катарында ойлонула турган актуалдуу чексиздик» [Түркүк жана акыйкатты орнотуу. М., 1990. 43-6.]. Чыныгы акыйкат, акыл-эстүү акыйкат асманда гана болушу мүмкүн, ал эми жерде болсо бизде көптөгөн акыйкаттар, «акыйкаттын сыныктары» гана бар.

Бул чыгармасында Флоренский сүйүү проблемасын изилдейт. Флоренский үчүн сүйүү дегенибиз жөнөкөй гана психикалык процесс эмес, ал субъектиден объектиге өтүүчү субстанциалдык акт болуп саналат жана объектиде таянычка ээ болуп турат, бул болсо акыры түбү эки жанды окшоштурууга алып келет жана сүйүшкөн жандарды онтологиялык жактан өзгөртөт. Чыныгы сүйүү теңирлик күчтүн катышуусу астында гана болушу мүмкүн, анткени биз Кудайда жана Кудай аркылуу сүйөбүз. Чыныгы сүйүү жаңы реалдуулукту калыптандырат, ал үч абсолюттук баалуулуктан: сүйүүдөн, сулуулуктан жана акыйкаттан турат, булар үч башка башталышты эмес, бир эле нерсени, булардын ар бири ар башкача талдап-карай турган руханий турмушту билдирет. Сүйүү эгоизмден бошонууга мүмкүндүк берет, демек, ким сүйсө ал дүйнөнүн сулуулугун да биле алат.

Флоренский София проблемасын да карайт. Флоренский үчүн София — ааламдык реалдуулук, бул көп кырдуу түшүнүлө турган «төртүнчү ипостас» болуп саналат. София Кудайдын сүйүү чыгармачылыгы катарында «жалпы макулуктардын» Улуу Тамыры түрүндө көрүнөт.

Ал мындай деп жазат: «Макулуктарга карата алганда София макулуктардын Периште — Сакчысы, дүйнөнүн идеал инсаны» [326-6.]. Ошондуктан, София көктөгү да, жердеги да аспекте алганда чиркөө болуп саналат. «Эгерде София жамы макулук болсо, анда Макулуктун — Адамзаттын жаны жана ыйманы (совесть) көпчүлүгүндө София болуп саналат. Эгерде София жамы Адамзат болсо, анда Адамзаттын — Чиркөөнүн жаны жана ыйманы көпчүлүгүндө София болуп саналат. Эгерде София Чиркөө болсо, анда Чиркөөнүн — Ыйыктардын Чиркөөсүнүн жаны жана ыйманы көпчүлүгүндө София болуп саналат. Эгерде София Ыйыктардын Чиркөөсү болсо Ыйыктар Чиркөөсүнүн — Макулукту соттоочу жана аны экиге жара чабуучу Кудайдын алдында Макулукту Коргоп, ага Арачы болуучу Кудайдын Энеси, «дүйнөнү Тазартуучу — бул да көпчүлүгүндө София болуп саналат» [350-351].

Флоренский Соловьёвдун дүйнөнүн жаратылышынын конкреттүү идеал башталышы жөнүндөгү, идеал бытие жөнүндөгү окуусун өнүктүрөт. Жашоонун идеал бирбүтүндүгү жөнүндөгү түшүнүк көптөгөн диндер тарабынан өнүктүрүлгөн, алар муну символдуу терминдер менен, атап айтканда «жашоону бирбүтүн турушунда сүрөттөө, же башкача айтканда, жашоо идеясы» деген терминдер аркылуу туюнтушат.

Флоренский инсандын бир бүтүн, топ болуп турганы анын эгоизминде эмес, сүйүүдө — дейт. Ал мындай деп жазат: «Сүйүүсүз, ал эми сүйүү үчүн баарынан мурда Кудайдын сүйүүсү керек, сүйүүсүз инсан психикалык элементтерге жана моменттерге ыдырап бөлүнүп кетет. Кудайдын сүйүүсү — инсандын... данакери. Бүткүл организм, дене жана рухий организм да, бир бүтүн жана келишимдүү куралдан, инсандын органынан кокус колонияга, бирине бири төп келишпеген жана өз ара аракеттенишкен механизмдердин ар кошкондон бир кошконуна айланып кетет. Бир сөз менен айтканда, менин өзүмдөн башканын баары, менде камтылгандар менен менден тышкары тургандардын баарысы эркин болуп чыгат» [173—175].

Ошондуктан, идеалдуу христиандык жашоо дүйнөдөн обочолонуп жашоодо эмес, жашоону жана дүйнөнү оптимисттик түрдө, аны жакшыртуу багытында кабыл алууда турат. Флоренский славяндарды христиан динине киргизген ыйык Кирилл жөнүндө мындайча жазат: «Бул ыйыктын бүткүл өмүрүн Софиянын нуру жарык кылып турган, ал кутулуу амалын чөлдөн издеген жана Египет менен Палестинанын жабыркаган ыйыктарына окшош эмес болучу. Ал эсепсиз байлыкка ээ болуп, падышаларча жашаган, турмуштан аша кечүүнү эмес, бытиени толук кандуу кылып өзгөртүүнү үндөгөн».

Флоренский Платондун идеялары недир бир абстрактуу нерсе эмес. толук жандуу конкреттүү инсандар деп эсептеген,— бирок ал инсан дегенди айрым жеке «Мен-ди» эмес, расаны, улутту, адамзатты түшүнгөн.

Фома Аквинский

Фома Аквинский (1225—1274) — схоластикалык философиянын гүлдөп турган мезгилиндеги эң көрүнүктүү өкүлү болгон.

Ал Неаполго жакын жердеги Рокасека сепилинде туулган, граф Аквинскийдин жетинчи уулу болгон. Неополитан университетинде окуп, ал жерде Аристотелди жана жети эркин искусствону — логиканы, риториканы, арифметиканы, геометрияны, грамматиканы, музыканы, астрономияны окуп-үйрөнөт. 19 жашында доминикан орденине мүчө болуп кирет, буга бенедиктиндик монах болот деп үмүттөнүп жүрүшкөн үй-бүлөсү нааразы болушат. Туугандарынын жектөөсүнөн куткаруу үчүн доминикандыктар аны Парижге жөнөтүп жиберешет, бирок жолдо ал өз бир туугандары тарабынан кармалып, бир жылдан ашык убакыт үйүндө туруп калат. Бирок ал доминикандыктарга өзүнүн берилгендигинен кайтпай койгондуктан акыры түбү ага доминикандыктарга кайта барууга жана формалдуу түрдө сабактарды кайра баштоого уруксат берилет. 1252-жылы ал лекция окуп, профессорлук наам алуу үчүн Париж университетине келет да, бул наамга 30 жаш курагында жетишет. 1259-жылы Италияга

кайтып келип, ар түрдүү мектептерде сабак берет, ал эми 1269-жылы Парижге кайтып келет да, төрт жыл өткөндөн кийин ден соолугунун начарлыгына байланыштуу сабак берүүдөн баш тартат. Ал 1274-жылы 7-мартта Лионго жөнөп баратканда Фосановага жакын жердеги Цистерциан монастырында жүрөк оорусу кармап, каза болот. Аны «периште доктор» деп аташкан.

Фома Аквинский өзүнөн кийин өтө көп адабий мурас калтырган. Буга, баарынан мурда, Петр Ломбардскийдин «Сентециясына», Боэцийдин эмгектерине, Проклдин «Себептер жөнүндөгү китебине», Аристотелдин чыгармаларына берген комментарийлери, «Талаш маселелер» деп аталган эмгектери кирет, буларда ар түрдүү философиялык-теологиялык проблемалар каралат. Фома Аквинскийдин эң башкы чыгармалары көлөмдүү эки томдуктан турат, муну анын чыгармачылык ишмердигинин жыйынтыгы деп айтса болот, алар: «Бутпарастарга каршы сумма» («Философиянын суммасы» деген аталыш менен да белгилүү) жана «Теологиянын суммасы» (бул жазылып бүткөн эмес).

Негизинен Фома Аквинскийдин бардык чыгармалары философиялык-теологиялык маселелерди камтыйт жана табият илимдеринин проблемаларын четтеп өтөт. Логика болсо Фома Аквинскийди схоластикалык проблемалар баяндала турган структураны түзүүгө негиз болгондугунан улам гана кызыктырган. Фоманын философиялык-теологиялык материалды баяндоосу өзүнүн өтө логикалуулугу менен айырмаланып, андан ары өздөштүрүүнүн үлгүсү болуп саналган. Баяндалып жаткан ар бир проблема жана тармак өзү каршы чыгып жаткан тигил же бул жобону коргоого арналган бир катар аргументтерди коюудан башталат. Мындан кийин контраргументтер башталат. Андан кийин негизги бөлүк башталат да, ал бөлүктө дал ушул маселе боюнча эмне айтуу керек болсо ошонун баары баяндалат. Баяндоо карама-каршы аргументтерди төгүндөө менен аяктайт.

Фома Аквинский ортодоксалдык схоластиканын башкы багыттарынын бири болгон томизмди негиздөөчү катарында белгилүү. Ал бүткүл философиялык-теологиялык схоластиканы эң ири системалаштыруучу жана бул окуунун негиздүүлүгүн аныктоочу болгон. Философиянын тарыхында анын эң чоң сиңирген эмгеги ушунда турат.

Схоластикалык философиянын башкы проблемасы болгон ишеним менен билимдин, дин менен философиянын катыш мамилеси жөнүндөгү маселеде башка көз караштар бар болуп турган шартта Аквинатка өз позициясын иштеп чыгууга туура келген.

Ишенимди ар кандай билимден жогору койгон, философияга караганда теологияга артыкчылык берген нагыз диний позициядан башка да эки түрдүү көрүнүштө болгон экиликтүү акыйкат (эки акыйкат теориясы) позициясы жашап турган. Анын бири: бир жагынан дин жана теологиянын, экинчи жагынан философия жана илимдин изилдөө предметтери жана усулу ар башка болгондуктан алардын ортосунда карама-каршылык жок деп ырастаган. Экинчи бир түрү жашап жаткан аверроизм философия менен теологиянын акыйкаттарынын ортосунда карама-каршылык бар деп ырастайт. Эки вариант тең теологиялык ой жүгүртүүнүн иррационалдык мүнөзүн белгилешет.

Ушул маселени караштырып отуруп, Аквинат, өзүнөн мурдагы кээ бир философтор сыяктуу эле, дин менен илим акыйкатка жетүүнүн ар түрдүү ыктарына ээ деп айтат. Алсак, эгерде дин жана теология өзүнүн акыйкатын жогортодон келе турган аяндардан, Ыйык жазуудан тапса, илим менен философия акыйкатка тажрыйбанын жана акыл-эстин жардамы аркылуу келет. Ошол эле убакта илим жана дин, философия жана теология өзүлөрүнүн изилдөө усулдарына караганда изилдөөлөрүнүн предметтери боюнча анчалык кескин айырмаланбайт. Аквинат теологияда философиялык позициядан негизделүүгө боло турган акыйкаттар бар деп эсептейт. Албетте, алар мындай философиялык негиздөөсүз эле жашай алат, бирок да философиялык жактан негиздөө адамдын ошол акыйкаттарга болгон ишенимин көбүрөөк бекемдейт.

Ансельм Кентерберийский чиркөөнүн бардык догматтары философиялык, рационалдуу негиздөөгө муктаж экендигин мурда эле айткан, бирок бул позиция ортодокс теологиялык адептилер (адепт) тарабынан каршылыкка учураган, ошондуктан Аквинат бул проблеманы жарым-жартылай чечүүнү: диний окуунун принциптери ишенимди кошумча түрдө бекемдөө үчүн гана рационалдуу негиздөөгө муктаж деген концепцияны сунуш кылат.

Диний окуунун бул негизги жоболоруна, атап айтканда, Кудайдын бар экендиги, Кудайдын айрым касиеттери, адам жанынын өлбөстүгү жөнүндөгү маселелер да таандык. Ошол эле убакта теологиянын башка жоболорун рационалдык жол менен негиздөө мүмкүн эмес. Аларга төмөнкүлөр кирет: Теңирликтин бир эле убакта үч бейнеде — Кудай-Ата, Кудай-уул жана Кудай-Ыйык Рух түрүндө жашап турушу, дүйнөнүн белгилүү убакта жоктон бар болуп жаралышы, эң түпкү күнөө, Бейиштеги түбөлүк жыргалчылык, Тозоктогу түбөлүктүү жаза. Бул жоболор, Аквинаттын оюнча, далилденбей турган жоболор, бирок булар акыл-эстүү да, рационалдуу да жоболор эмес, булар, анын пикири боюнча, ашкере акыл-эстүү жоболор.

Ошентип, философия жана теология — өз алдынча жашаган жана бири-бирине көз каранды болбогон эки дисциплина. Ошентсе да теология аян акыйкаттарын негиздөө жана аларды адамдын жан дүйнөсүнө жакыныраак кылуу үчүн философиялык принциптерди пайдаланат. Ошондуктан «философия теологиянын кызматчысы болуп саналат». А түгүл Аквинат өзүнүн ой жүгүртүүсүндө аша чаап кетет да, теологияны бүткүл философиядан жана кадыресе илимден жогору, баардыгынан бийик коёт, анткени дейт Аквинат, теологиянын көпчүлүк догматтарын адам таанып-биле албайт, алар теңирлик акыл-эс үчүн гана ачылып-билинет. Теология — ыйык окуу, теңирлик аяндардын нуруна негизделе турган илим.

Ишенимдин билимден артыкчылыгы Аквинат тарабынан логикалык ой жүгүртүүлөр аркылуу гана эмес, Кудай эркинин кереметтүү көрүнүштөрүн далилдөөчү көптөгөн мисалдар аркылуу да далилденет. М и с а л ы, ал оорулуу адамдардын жөнөкөй эмес, кереметтүү жол менен сакайышы жөнүндө, өлгөндөрдүн тирилгендиги жөнүндө, келесоонун акылына келиши жөнүндө жана д.у.с. жөнүндө баяндайт.

Ишенимдин билимден артыкчылыгы жөнүндөгү позиция Аквинаттын алардын ортосундагы карама-каршылыкты жоюуга умтулуусунан улам келип чыккан, бул карама-каршылык, анын пикири боюнча, окумуштуулар билимге умтулушуп отуруп, Кудай жөнүндө, теңирлик аяндар жөнүндө унутуп коюшат, ошондуктан аларда сезимдик кабылдоолордогу жана логикалык ой жүгүртүүлөрдөгү жаңылыштыктар үстөмдүк кылып кетет. Эгерде диний ишеним менен акыл-эстин ортосунда карама-каршылык чыга турган болсо, артыкчылык дайыма диний ишенимге берилүүгө тийиш. Ал гана түгүл, бардык илимдер өз жоболорун эң жогорку акылмандыктын үлгүсү болгон теология менен ылайык келтирүүгө тийиш, алар баарынан мурда Библияда жазылгандардын баарысын негиздеп, ырастоого умтулууга тийиш, философия болсо христиан догматтарын далилдеп ырастоо аркылуу диний ишенимдин босогосу катарында чыгат.

Ушуну менен бирге Аквинат теологияны философияга жакындаштырат. Бул баарынан мурда Кудайдын бар экендигин далилдөөдөн көрүнөт, ал буга беш далил келтирет. Биринчи далил кыймыл түшүнүгүнөн келип чыгат. Предметтердин өзүнөн өзү кыймылдашы мүмкүн эмес болгондуктан, демек, ар бир предмет башка бир нерсе аркылуу кыймылга келүүгө тийиш, бул биринчи кыймылдаткыч, түпкү кыймылдаткыч катарында Кудай бар дегенди билдирет. Кудайдын бар экендигинин экинчи далили — жаратуучу себеп түшүнүгүнө таянат. Бул жерде да ой жүгүртүү себептердин тизмегин жана дүйнөнү жараткан биринчи чыгармачыл болгон Кудай түрүндө чыга турган түпкү себепти таанууга таянып жүргүзүлөт. Кудайдын бар экендигин далилдөөнүн үчүнчү жолу дүйнөнү кокустуктар менен зарылдыктардын жыйындысы деп таанудан келип

чыгат. Дүйнөдө көптөгөн кокустуктар бар, бирок булар башаламан кокустуктар эмес, бардык кокустуктарды бекемдеп, ыраатка салуучу зарылдык да жашоого тийиш, ал — Кудай.

Төртүнчү далил — дүйнөдө өркүндөгөндүктүн (төп келгендиктин) ар түрдүү даражалары бар дегенге таянат. Бирок, өркүндөөнүн ар кандай даражасы кандайдыр бир бирдиктүү ченем менен аныкталууга тийиш, б.а. өркүндөгөндүктүн недир бир үлгүсү менен дал келип, ылайыкташып турууга тийиш, мында да ал үлгү кайрадан Кудай катарында чыгат.

Кудайдын бардыгын далилдөөнүн бешинчи жолу дүйнөнү теңирлик башкаруу деп аталат жана Ааламдагы бардык нерселердин максатка ылайыкталып жаратылгандыгын таанууга негизденет. Фома Аквинскийдин оюнча, «жаратылышта болуп жаткандын баарына максат берип турган акыл-эстүү жан бар» [Теология суммасы. 1, ц, 3с].

Бардык ушул далилдерди Фома Аристотелден алган жана Кудай түздөн түз адамдын жан дүйнөсүндө бар болуп турат деген мистикалык пантеизмге таянып, Кудай адамдардын аң-сезиминде гана жашайт деген мүмкүн болуучу еретикалык окууларга каршы багытталган.

Фома Аквинский өзүнүн метафизикасын да Аристотелге таянып негиздеп ал Аристотелден анын категорияларын алат да, аларды табият илимдеринин материалдарын философиялык жактан негиздөө үчүн эмес, теологиянын проблемаларына ылайыкташтырат. М и с а л ы, ал Аристотелди жолдоп, жалпылык адамдын акылында түздөн түз бар болуп тура албайт дейт. Кудайдын табияттан тышкаркы акылы — жалпылыктын булагы, жалпылык дегенибиз — бул дүйнөдө жашап тургандардын бардыгына, ошондой эле Кудайга да ыйгарылган маңыз. Маңыз менен бар болуп жашап турууну бөлүүдөн, Аквинаттын оюнча, Кудай менен калган бардык дүйнөнүн айырмасы көрүнөт. Маңыз жана бар болуп жашап туруу Кудайдын өзүндө чогуу биригип, бирбүтүндүктү түзөт, алар ажырагыс (айырмалангыс). Конкреттүү дүйнөдө маңыз жана бар болуп жашап туруу ажыратылган, айрым нерселердин конкреттүү түрдө бар болуп жашап турушун Кудай гана аныктайт.

Фома Аквинский форма менен материянын ара катыш проблемасында да Аристотелге таянат, бирок аны диний догматтарга ылайыкташтырат.

Алсак, пассивдүү түпматерия жөнүндөгү Аристотелдин окуусун материяны Кудай жоктон бар кылып жараткан деген духта талкуулап түшүндүрөт да, муну менен ал аристотелизмге креационизм идеясын киргизет. Ал ошондой эле форма жөнүндөгү окууну да өзгөртөт. Аристотель үчүн форма материя менен дайыма тыкыс байланышта болуп турат, Кудайдан башка эч кандай телосуз форма болбойт. Аквинаттын пикири боюнча телосуз, материалдык эмес формалар да, мисалы периштелер да бар.

Аристотелдин окуусу боюнча, Кудай түпкү жана телосуз форма катарында эң жогорку активдүүлүккө, же актуалдуулукка ээ, ал эми биринчи материя дегенибиз — ал пассивдүү потенциалдуулук. Биринчи материя Кудайга көз каранды эмес жана Кудай жердеги эч кандай иштерге катышпайт, ал иштер материя менен форманын өз ара аракеттери аркылуу гана аныкталат. Стагиритте Кудай түпкыймылдаткыч катарында гана чыгат. Фома Стагиритке таянып чыгып, аны креационизм духунда кайра талдоого аракеттенет. Аквинат, дүйнөнү Кудай гармонияга ылайык түзгөн, бирок, андан ары да Кудай дүйнөнүн ишине кийлигишип жана аны башкарып турат, бирок ар бир нерсенин кыймылын багыттап турбайт, анткени ар бир айрым нерсенин илим тарабынан иликтеп-үйрөнүлө турган өз табийгый себептери болушу мүмкүн.

Универсалийлер проблемасын чечүүдө Аквинаттын позициясы Авиценнанын позициясына жакындашат, Авиценна универсалийдин үч түрү бар деп эсептеген. Аквинаттын пикирине ылайык, жалпылык айрым жеке нерселерде алардын маңызы катарында камтылып турат, ошондой эле ал адам акылында да камтылып турат, ал акыл жалпылыкты айрым жеке нерселерден чыгарып алат. Ошентип, бул нерселерден

кийин пайда болуп жашай турган жалпылыктын түрү. Бирок, Фома Аквинский нерселерге чейин жашаган үчүнчү түрүн да тааныйт, бул теңирлик акыл-эсте камтылып турган идеялар. Аквинаттын универсалийлер проблемасы боюнча концепциясы — бул орто заар реализмдин позициясы.

Фома Аквинскийдин оюна ылайык, таанымда адам эки жөндөмдүүлүккө — сезимге жана интеллектке ээ. Тааным процесси сезимдик тажрыйбадан башталат: объектилердин таасири астында адамда пайда болуучу сезимдик образдар, активдүү акыл-эстин жардамы аркылуу акыл менен таанып-билүүгө боло турган образдарга айланат. Абстракция процесси дал мына ушунда турат.

Акыйкатты Аквинат акыл-эс менен нерселердин ортосундагы дал келүүчүлүк катарында аныктаган, ал эми нерселер болсо Кудайдын акыл-эсинде мурда эле жашап турган ошол нерселер жөнүндөгү түшүнүктөргө дал келип тургандыктан улам гана акыйкат болуп саналат.

Өзүнүн этикалык көз караштарында Фома Аквинский августианизмге мүнөздүү болгон фатализмден четтеп, эркин эркиндиги жөнүндөгү позицияны туткан, мындай болбогондо адамдан анын өз жүрүш-туруштары үчүн жоопкерчиликти алып салууга туура келер эле.

Эркин эркиндиги, Фома Аквинскийдин пикиринче, жакшы жана жаман жүрүм-турумдарды ажыратып билүүгө мүмкүндүк берет: жакшы жүрүм-турумдар дегенибиз адамды Кудайга багыттай турган иш-аракеттер, ал эми жаман жүрүм-турумдар адамды Кудайдан алыстата турган иш-аракеттер. Жаманчылык дегенибиз жакшылык өксүгөн жерде, жакшылык анча толук өнүгө албаган жерде болот. Аквинат Августинге окшоп, дүйнөдө болуп жаткан жаманчылыктар үчүн жоопкерчиликти Кудайдан алып салууга аракеттенет. Адамдын эркин эркиндиги акыл-эске багынат. Адамды жакшы иштерге анын акылы багыттап турат. Кудайды таанып-билүү эң жогорку жыргалчылык болуп саналат.

Аквинат «ыракатка» жетүүнү адамдын иш-аракетинин түпкү максаты катарында тааныйт. Ал эми ыракаттануу болсо теориялык акыл-эстин ишмердигинде, абсолюттук акыйкатты — Кудайды таанып-билүүдө турат.

Жан Аквинат үчүн түзүүчү принцип катарында чыгат, ал — телосуз, материясыз накта форма, ошондуктан ал жок болуп кетпейт. Аристотелдин жолун жолдоп, Фома жанды өсүмдүктөргө тийиштүү болгон вегетативдик жан, жаныбарларга тийиштүү болгон сенситивдик жан жана адамга тийиштүү болгон акыл-эстүү жан деп бөлөт.

«Падышалардын башкаруусу жөнүндөгү» чыгармасында Аквинат Аристотелге таянып, адамды баарынан мурда коомдук жан катарында карайт, коомду ал органистикалык түрдө түшүнөт. Коомдук бирбүтүндүк Аквинат үчүн адамдардын ар бир катмары өзүнө тийиштүү милдеттерди аткара турган иерархия түрүндө чыгат. Кара күч эмгегине көпчүлүк адамдар, акыл эмгегине азчылык тартылган. Чиркөө кызматкерлери — коомдун рухий жетекчилери. Мамлекетти Аквинат Кудай орноткон нерсе катарында караган, анын башкы максаты жалпы жыргалчылыкты, коомдо тартипти жана тынчтыкты, коомдун мүчөлөрү өзүлөрүн жакшы, ыймандуу алып жүрүшүн камсыз кылуу жана д.у.с.

Фома мамлекеттик түзүлүштүн беш формасын айырмалайт, монархияны алардын эң мыктысы деп тааныйт. Бирок, эгерде монарх тиран болуп кетсе, Фоманын пикири боюнча, эл бийликтин теңирлик мүнөзүнө карабастан, ага каршы чыгып, аны бийликтен кулатып салууга укуктуу. Ушуну менен бирге Фома эл мамлекеттин башчысынын иш-аракети чиркөөнүн кызыкчылыгына карама-каршы келгенде гана ага каршы чыгууга укуктуу дейт.

Фома Аквинскийдин философиясы ортодоксал схоластиканын туу чокусу болгон жана католицизм тарабынан расмий философия катарында кабыл алынган. Азыркы учурда ал неотомизм тарабынан тийиштүү өзгөртүүлөр менен өнүктүрүлүүдө.

Франк

Семен Людвигович Франк (1877—1950) — Вл. Соловьёвдон кийинки эң олуттуу орус философторунун бири.

Адегенде ал Москва университетинин юридикалык факультетинде окуйт, андан кийин Берлинде жана Гейдельбергде философияны жана социологияны окуп-үйрөнөт. Саратов жана Москва университеттеринде философиянын профессору болгон. 1922-жылы интеллигенциянын башка өкүлдөрү менен бирге Советтик Россиядан куулуп жиберилет. Өмүрүнүн акырына чейин Англияда жашайт.

Жаш курагында Франк кээ бир орус философторундай эле марксист болгон. Кийин марксизмден четтеп идеалист болот, андан соң христиан идеализминин позициясына өтөт.

Франктын негизги чыгармалары төмөнкүлөр: «Билимдердин предмети. Абстрактуу билимдердин негиздери жана чектери жөнүндө» (1915), «Адамдын жаны (философиялык психологияга кириш сөз тажрыйбасы)» (1917), «Коомдук илимдердин методологиясынын очерки» (1922), «Коомдун рухий негиздери» (1930), «Акыл жеткис нерсе» (1939), «Кудай биз менен» (1946, англис тилинде).

Франк Н.Лосский сыяктуу интуитивизм позициясында турган. «Билимдердин предмети» деген эмгегинде интуитивизмдин концепциясын иштеп чыгууга, анын айтканына караганда Лосский иштебей кеткенди иштөөгө, атап айтканда, интуициянын мүмкүндүгүнө онтологиялык шарт түзүүгө умтулат.

Франк интуиция төмөнкү жагдайда мүмкүн деп эсептейт: «бүткүлбирбүтүндүктө» (всеединство) индивидуалдык бытие мурдатан эле камтылып турат, ошондуктан ар бир объект таанылып-билингенге чейин эле таанып-билүүчү менен түздөн түз байланышта болуп турат, анткени «биз аны менен аң-сезим аркылуу эмес, өзүбүздүн бытие бизде куюлушуп, биригип турабыз» [Интуитивизмди негиздөө. 177-6.].

Абстрактуу логикалык тааным, ал башка, металоликалык таанымга негизденип турганда гана, б.а. «бирбүтүн бытиенин интуициясына» негизденип турганда гана мүмкүн, бул абсолюттук бирбүтүндүк же жалпыбирбүтүндүк болуп саналат. Бардык жандуу нерселер металоликалык сфераны түзөт, бул сфера жайбаракат байкоо интуициясынын жардамы менен эмес, жандуу таанымдын жардамы аркылуу танылып-билинет, бул тааным биздин «Мен» объектини жөн гана байкап турганда гана (б.а. убакыттан тышкары ээ болуп турганда) эмес, ошол объект менен кошо жашап турганда ишке ашат» [Ошонун өзүндө. 431-6.].

Мурда эле Лосский мындай деп көрсөткөн: «тааным теориясысыз системалуу философиялык көз карашты, асыресе диний мүнөздөгү философиялык көз карашты иштеп чыгуу мүмкүн эмес» [Орус философиясынын тарыхы. 308-6.].

Ошондуктан Франктын бардык философиялык концепциясын түшүнүү үчүн анын интуитивизм теориясын түшүнүү маанилүү. Таанымдын интуитивисттик теориясын түзүүдө Лосскийдин эмгегине тийиштүү баа бере келип, Франк анын олуттуу бир катасы бар экендигин баса белгилейт. Ал мындай деп жазат: «интуитивдик теория предметти таанып-билүүчү аң-сезим аркылуу реалдуу түрдө түшүнүүнү камсыз кыла алат, бирок бул кабылдоо моментинде гана болуп өтөт. Бытие түшүнүгү, анын толук трансценденттүүлүгү, б.а. анын ар кандай таанымга көз каранды эместиги ушундан улам жетиштүү түшүндүрүлбөйт. Биз аң-сезимди бирден бир таяныч чекит катарында кабыл алгандыгыбыздан улам да бул түшүнүктүн маңызын түшүнүү дегеле мүмкүн эмес» [Коомдун рухий негиздери. М., 1993. 480-481-6.].

Франк биздин ой жүгүртүүбүздө бытиенин өзү таяныч чекит болууга тийиш деп жазат. Ал өзүнүн интуитивизм теориясын төмөнкүчө баяндайт: «Биз аң-сезимге ээ болгонго караганда, жалпы эле бирдеме жашап турат, ошентип бытие бар болуп жашап турат дегенибиз алда канча шексиз. Бытие бизден тышкары жашап турабы же биздин

ички дүйнөбүздө, биздин аң-сезимибизде жашап турабы деген сын философиясынын суроосуна биз өзүбүз бытиенин ичинде жашап тургандыгыбыздан улам бир эле убакта тигиниси да, мунусу да ырасталат деп жооп беришибиз зарыл. Бардык тааным, бардык аң-сезим, бардык түшүнүктөр бытиени өздөштүрүүнүн экинчи, негизсиз формасы гана, бул бытиени идеал формада ишке ашырат; бытиенин ичиндеги бытие, так эле бытиенин түздөн түз көрүнүшү жана «өзүнөн өзү ачылышы» биринчи, талашсыз нерсе болуп саналат, буга биз түздөн түз баштан өткөрүү аркылуу онтологиялык түрдө ээ болобуз. Биз өзүбүздүн бытиебизде жана ал аркылуу бытиенин өзү менен байланышып турганыбызды, анын өзүндө жашап жана ага таанып-билүүчү аң-сезим аркылуу эмес, алгачкы баштан өткөрүү (первичное переживание) аркылуу ээ болуп турганыбызды түшүнүү үчүн демейки субъективизмден, адам психикасы, биздин ички бытие биз эң эле бир өзгөчө, өзүндө камтылып катылып турган жана чыныгы бытиеге карама-каршы турган субъективдүү түзүлүш (образование) болуп саналат деген көз караштан бошонуу эле жетиштүү болот.

Эгерде тышкы дүйнө жана жалпы эле объективдүү нерселер айрым-айрым жана бизге таптакыр жат нерселерден турган болсо, анда биз бирнеменин чындыгында да бар экендигинен, ал бизге тааным моментинде гана келбей тургандыгына эч качан ишенбес элек. Бирок, ар бир айрым предмет бирбүтүн, бардыкты камтыган бытиенин, бытиенин өзүнүн, б.а. биздин өзүбүздү өзүндө камтып жана бизден өзөк болуп өтүп турган бытиенин чегинде жана негизинде ойлоңула тургандыктан биз анын өзүндө (ар бир тааным актысынан мурда боло турган жана анын маңызын негиздей турган бытие аң-сезиминде) биздин билимдерибиздин объективдүүлүгүнүн абсолют гарантиясына ээ боло алабыз» [Ошонун өзүндө. 481-6].

Франктын интуитивизм концепциясы орус философиясынын өзгөчөлүгүн бир кыйла толук билдирет. Франктын өзү «Орус көз карашы» (1926) деген эмгегинде бул жөнүндө жакшы айтат. Бул эмгекте ал ойломдун орус тибинин өзгөчөлүгү анын башталышынан эле интуицияга негизделгендигинде экенин көрсөтөт. Орус философиясынын негизинде турмуш тажрыйбасы катарында түшүнүлгөн тажрыйба түшүнүгү жатат. Тажрыйба аркылуу билүү дегенибиз — бир нерсеге ички баам-байкоонун жана баштан өткөрүүнүн жардамы аркылуу жетүү, бир нерсени ички дүйнө аркылуу билип, ага анын турмуштук көрүнүшүнө бүт толук бойдон ээ болуу болуп саналат. Бул мааниде алганда тажрыйба жөнүндөгү орус түшүнүгү сезим аркылуу келген талашсыз нерсеге барабар болгон англиялык эмпиризмден айырмаланып турат. Орус философиясы үчүн тажрыйба дегенибиз предметти тышынан таанып-билүү эмес, предметтин өзүн анын жандуу бир бүтүн нерсе катарындагы толук чындыгын адам руху (духу) аркылуу өздөштүрүү дегенди билдирет.

Акыйкатты таанып-билүүнүн негизи катарындагы турмуштук тажрыйба түшүнүгүнөн башка да орус философиясын, анын реализмге, онтологизмге умтулушу мүнөздөйт. Таанып-билүү үчүн алгач адам өзү бар болууга тийиш. Адамдын таанып-билиши дал бытиени идеалдуу түрдө гана таанып-билүү менен чектелбестигинде, таанып-билүү мүмкүн болсун үчүн адам адегенде бытиеге байырланышы керек. Турмуштук тажрыйба түшүнүгү, ошентип, онтологизм менен тыгыз байланышат. Франк мындай деп жазат: «Турмуш «мен» менен бытиенин дал реалдуу байланышы болуп саналат, ал эми ойлом болсо алардын ортосундагы идеал байланыш гана. Төмөнкү «*primum vivore deiunde philosophare*» (баарынан мурда жашоо керек, андан кийин философиялык ой жүгүртүү керек) деген сөз өзүнүн тышкы утилитардык-практикалык мааниси боюнча баягы эле таң болуп бүткөн акыйкат: бирок ушул эле айтылган сөз ички, метафизикалык мааниде түшүнүлгөндө өзүндө (ойломдун үстүнөн турмуштук фактынын онтологиялык приматынын көрүнүшү катарында) терең ойду камтып турат, дал ушул ой сыягы орус көз карашынын негизги рухий негизин бере алат» [Ошонун өзүндө. 479-6.].

Орус философиясынын бардык ушул спецификалык өзгөчөлүктөрү Франктын өзүнүн философиясында болуп көрбөгөндөй толук чагылдырылган. Анын башкы концепциялары адам турмушунун рухий проблемаларына арналган. Адам дүйнө менен тыкыс байланышкан, адам дүйнөнүн бир бөлүгү гана эмес, дүйнө анын ички дүйнөсүндө жашап тургандай эле, адам да дүйнөнүн ички койнунда турат. Биз абсолюттук бытиени байкап-баамдай албайбыз, анткени «байкалып-баамдала турган нерседен тышкары да байкап-баамдоо актысы жана байкап-баамдоочу субъектинин болушун талап кылат» [Акыл жеткис нерсе. 91-6.].

Ойлом, потенциядагы тааным абсолюттук бытиенин «берилбеген» элементи болуп саналат, абсолюттук бытие өзүнө өзү берилген, ал «өзү үчүн бытие». Ошондуктан, бытие ар бир Мен-де бар, бир эле убакта ал «биз менен жана биз үчүн да» бар болуп турат» (93-6). Франк абсолюттук мүнөздө болгон, бардыкты камтыган бытиени реалдуулук деп атайт. Бул реалдуулук — алгачкы жана сүрөттөөгө мүмкүн болбогон бирбүтүндүк, конкреттүү толуктук болуп саналат, ал тышкы жана ички дүйнө болуп бөлүнбөйт. Ал жалпы эле турмуштун өзү.

Руханийлик, рух Франк үчүн философиянын эң маанилүү түшүнүгү. Рух — бул объективдүү бытие, бирок объектинин бытиеси катарында эмес, актуалдуу, толук калыптанып бүткөн, туруктуу реалдуулуктун бытиеси, бул реалдуулук өзүндө баалуулукту камтып турат жана биздин бүткүл психикалык турмушубузга маани берет.

Кудайдын дүйнөнү жаратышы, Франк боюнча, аны жоктон бар кылганында эмес, анткени жоктон бар кылуу куру сөз, Кудай ага маңыз жана баалуулук бергендигинде. Дүйнөнүн реалдуу тиреги жана идеал негизи Кудайда, дал ушул дүйнөнүн макулдуктук экенин билдирет».

Франк теодицея проблемасын төмөнкүчө чечет: Кудайдын реалдуулугу фактылардын реалдуулугуна караганда өзүнөн өзү алда канча ачык. Ошондуктан, Кудай менен начар эмпирикалык дүйнөнүн байланышы акыл жеткис экендиги өзүнөн өзү белгилүү. Ушундан улам «теодицея проблемасы рационалдуу, зарыл түрдө таптакыр чечилгис проблема, чындыгында да принцибинде чечилгис проблема». Эгерде жаманчылыкты түшүндүрүүгө туура келсе, анда акыры түбү аны актоого, «болбоого тийиш болгон нерсенин» кантип пайда болгонун түшүндүрүүгө, ошентип, анын себебин таап, актоого алып келер эле. Жаманчылыкка бирден бир туура мамиле аны четке кагууда, аны жок кылууда жана албетте, аны түшүндүрбөй эле жөн коюуда турат» [300-6.].

Жамандык «дайыма азап чегүү жана курмандыктын гана эмес, ошондой эле «жамандыкты алып жүрүүчүнүн түбөлүк өлүмү менен байланышкан, бул болсо Кудайдын абсолюттук күч-кубаттуулугунун далили болуп кызмат кылат». Бирок бул баары бир теодицея проблемасын чече албайт, анткени жамандык кээ бир толук жана терең мааниде, же эң болбоду дегенде, анын түпкү булагы Кудайдын өзүнүн акыл жетпес тереңинде жашырылып жатат». «Жамандык Кудай менен Кудай-эместин чегинде жаткан чексиз хаостон келип пайда болот» [313-6.].

Франктын кээ бир чыгармалары социалдык философиянын маселелерине арналган, аларга төмөнкүлөр таандык. «Коомдук илимдер методологиясынын очерки» (1922), «Мен жана биз» (1925), «Коомдун рухий негиздери» (1930).

Франк социалдык турмуш — бул психологиялык окуялардын жөн гана суммасы эмес деген. «Мыйзамдар, үрп-адаттар, мекемелер жана д.у.с. социалдык жашоонун тараптары катарында, буларга байланыштуу болгон коомдук сезимдердин, ой-пикирлердин жана д.у.с. жашап турушунан айырмаланат» [Очерктер. 47-6.]. Коом бирбүтүн маңыз катарында чыгат, бул недир бир түпкү бирбүтүндүк.

Франк «коом... чыныгы бирбүтүн реалдуулук, ал айрым жеке индивиддерден түзүлгөн бирикме эмес, а түгүл ал бизге конкреттүү адам берилген (дан) бирден бир реалдуулук. Жалгыз алып каралган индивид абстракция гана: собордук бытиедө гана,

коомдун биримдигинде гана биз адам деп атаган нерсе чыныгы реалдуу боло алат» [53-6].

Бирок коом бир тектүү эмес, ал ички жана тышкы эки аспектиге ээ. «Анын ички катмары дал жогоруда белгиленген «биздин» биримдигинде, тагыраак айтканда, ар кандай «мен-дин» дал ушул түпкү биримдик болгон «биз» менен байланышында турат, ал эми тышкы катмар дал ушул биримдиктин көптөгөн «мен-дин» бөлүкчөлөргө, карама-каршыларга жана өз ара күрөшкөндөргө бөлүнүп кеткендигинде турат, жана бул биримдикке көптөгөн айрым, бири-биринен бөлүнгөн адамдар карама-каршы турат» [54-6].

Тышкы жана ички катмарларды Франк коомчулук жана соборчулук деп атайт. Ал соборчулукта негизинен адамдардын адамды адам кылып турган байланыштары көрүнөт деп эсептейт. Соборчулук ички, органикалык биримдик катарында «ар кандай адамдык карымкатыштын, адамдардын ар кандай коомдук бирикмелеринин негизинде жатат». Соборчулук бириктирүүчү башталыш катарында ар түрдүү формада көрүнө алат. Биринчи форма үй-бүлө, ар кандай коомдун түбөлүктүү негизи. Экинчи форма катарында диний турмуш чыгат. Соборчулук жана диний турмуш өзүнүн негизинде бир эле нерсе. Соборчулуктун үчүнчү формасы катарында ар кандайча бириккен көптөгөн адамдардын тагдыры жана турмушу чыгат. Жалпы жана биргелешип жашоо адамдарды бири-бири менен данакерлештирип, жолдоштук сезимин жана көңүл жакындыгын пайда кылат.

«Инсанды сыртынан курчабай, ичинен бириктирип жана аны толуктап турган адамдык соборчулук жана бирбүтүндүккө таандык экендигин сезүү чындыгында дал мистикалык диний сезим, бул сезим бизди кучагына камтып турган бытиенин жашырын сырдуу тереңинде бекип жатат» [Ошонун өзүндө. 59-6].

Франктын сөзү боюнча, соборчулукту мүнөздөй турган белгилер төмөнкүлөр: 1) Соборчулук «мен-дин» жана «сен-дин» табийгый биримдиги болуп саналат, бул биримдик алгачкы биримдик болгон «биз-ден» келип чыгат. Бирбүтүндүк бөлүктөрдү ажырагыс кылып гана бириктирип турбайт, ал өзүнүн ар бир бөлүгүндө бар болуп турат» [Ошонун өзүндө. 61-6].

2) Собордук биримдик инсандын өзүнүн турмуштук мазмунун түзүп турат. Собордук биримдиктен «аша кечүүчүлүк» бардык жерде жеке турмуштун толуктугун бөксөртүп турган оор запкы катарында көрүнөт.

3) Собордук бирбүтүндүк — инсандын өзү сыяктуу конкреттүү индивидуалдуулук, б.а. собордук бирбүтүндүк дегенибиз — бу жалпы эле адамзат эмес, ал конкреттүү үй-бүлө, улут, чиркөө.

4) Соборчулук өзүнүн убакыттан тышкаркы биримдиги менен мүнөздөлөт, бул эң маанилүү. «Биздин турмушубуздун ар бир көз ирмеми өткөндөгү топтолгон күчтөр жана каражаттар менен аныкталган, ошону менен эле бирге ал келечекке да умтулган, ал али жок нерсенин чыгармачылыгы болуп саналат».

«Коомдон анын бүткүл өткөндөгүсүн жок кылып кыйратып, турмушту жоктон бар кылып кайра курууну максат кылып койгон радикал революциялар, чындыгында, организмде топтолгон канды төгүп салып, анын ордуна жаңы кан куюуга аракеттенгендей эле акылсыздык жана ишке ашпас нерсе, эгерде булар ишке аша турган болсо анда алар коомду жөн гана өлүмгө алып келер эле. Революциялардын өзү да, титиреп-калчылдап, өзүн өзү өлтүрүүгө умтулган акылсыз кыйратуулар өткөндүн көрүнүштөрү, өткөндөн келе жаткан тенденциялардын ачылып көрүнүшү: бул аракеттерден өткөндө топтолгон уулардын ойрон кылуучу аракеттери, алардан кутулууга жасалган жандалбастоолор байкалат. Эгерде алар коомдун кыйроого алып келбесе анда бул алар тарабынан жараланып, алсыраган коомдук организм белгилүү бир убакыттан кийин андагы өткөндөн калган соо күчтөрдүн таасири астында кайрадан жандана тургандыгы менен түшүндүрүлөт» [Ошонун өзүндө. 63-6].

Франктын ою боюнча, коомдук турмуштун түпкү максаты, жалпы эле адам турмушунун максатындай эле бирөө гана, ал — турмуштун өзүн анын теңирлик түпнегизинде бардыкты кучагына алган толук, терең шайкеш жана эркин түрүндө, чыныгы турмушта болгондун бардыгында ишке ашыруу болуп саналат. Коомдук турмуштун бул жалпы максатынан айрым башталыштардын өзүлөрүнүн чогуу турушунда билдире турган иерархиялык структурасы келип чыгат. Мындай башталыштардын көбүрөөк жалпы жана алгачкылары кызмат өтөө, тилектештик жана эркиндик башталыштарынын үчилтик биримдиги болуп саналат.

Хайдеггер

Мартин Хайдеггер (1889—1976) — экзистенциализмдин негиз салуучусу. Экзистенциализм идеялары мурда эле Г. Марселдин, К. Ясперстин жана башкалардын эмгектеринде көтөрүлгөн болсо да, Хайдеггер «Бытие жана убакыт» (1927) деген монографиясында биринчи жолу философияда экзистенциалисттик мамиленин негизги принциптерин системалуу түрдө баяндоого аракет жасайт.

Бул китептен башка да, Хайдеггер төмөнкүлөрдү жазган: «Кант жана метафизика проблемалары» (1929), «Метафизика деген эмне?» (1930), «Метафизикага кириш сөз» (1935), «Платондун акыйкат жөнүндө окуусу» (1942), «Жалгыз аяк жалган жолдор» (1950), «Ницше» (1961, 2 томдук) ж.б.

Хайдеггер Германияда Баденде туулган. Ал философияны Фрейбург университетинде окуп үйрөнөт, анда 1916-жылдан 1929-жылга чейин Гуссерль сабак берет. Марбургда профессор болот, андан кийин 1928-жылы Фрейбургга кайтып келет да, нацистер менен байланышынын аркасында 1933-жылы бул университеттин ректору болот. Инаугурациялык сөзүндө ал национал-социализмди жигерлүү мактап, өзүн нацисттик кыймыл менен ачык эле байланыштырат жана азыркы саясаттын тилин өзүнүн философиялык тили менен бириктирүүнү коргойт. Бирок, он айдан кийин отставкага чыгат да, саясаттагы активдүү иш-аракеттен кетет. 1966-жылы сентябрда «Шпигель» газетасына берген интервьюсунда Хайдеггер ага каршы отуз жылдан ашык убакыт бою айтылып келген жемеге жооп берет, бирок бул интервьюнү басып чыгарууга тыюу салынып, ал Хайдеггер өлгөндөн кийин беш күн өткөндө 1976-жылы 5-майда гана жарыяланат. Бул интервьюсунда Хайдеггер герман университетинин өз алдынчалыгын сактоого үмүттөнгөнүн, бирок ага «кээ бир компромисстерсиз муну иштөөгө мүмкүн болбогонун» айтат. Ошол кезде, ал, ошондой эле өзү национал-социализмден «недир бир жаңы нерсенин бар экенин, жылт эткен бир жаңылыктын бар экенин» көргөнүн да айтат. 1933- жылы ал студенттерге: «Өзүңөрдүн жашоо-турмушуңарга доктриналардын жана идеялардын үстөмдүк кылышына жол бербегиле. Фюрердин өзү жана жалгыз ошол гана Германиянын жана аны башкаруунун бүгүнкүсү да, келечеги да болуп саналат» деген өтүнүч менен кайрылат.

Интервьюда ал мындай дейт: «Бүгүн мен сиз цитата келтирген сөздөрдү жазбас элем. А түгүл 1934-жылы да мындай нерселерди айтпас элем». Мүмкүн, Хайдеггердин позициясы, анын технологиялык коомдогу маданиятка каршы тенденциядан корккондугу жана нацисттерден эски маданиятты жана бул маселеде Германиянын миссиясын бекемдөөгө умтулган адамдарды көргөндүгү менен түшүндүрүлөр. Балаа басып, аны нацизмди кабыл алууга алып келген түпкү позиция,— нацизм Хайдеггер көздөгөн максатты таптакыр көздөбөй турганын билгенге чейин,— анын кийинки эмгектеринде да кала берген.

Хайдеггер өзүнүн философиясын Бытиени изилдөө катарында көрсөтөт. Аны экзистенциалист деп эсептешет, бирок ал өзү мындай байланышты танып, инсандык жашоо-турмуш эмес, дал Бытиенин өзү ал кызыккан башкы маселе экенин айтат. Анын эмгеги негизинен таң каларлык фактынын чордонунда жаткан жана «нерселер бар болуп жашап турат» дегенди билдирген маанинин айрым бир кырын издөөгө

багытталган. Ал Кьеркегорго жана өзүнүн окутуучусу — Эдмунд Гуссерлиге көп жагынан милдеттүү. Өз кезегинде Хайдеггер Сартрга чоң таасир көрсөткөн.

Хайдеггер адам затынын жашоо-турмуш ыгын сүрөттөп жазуу үчүн Оазет (бытие) терминин колдонот жана адамдын жашоо-турмушу жашоонун башка формаларынан радикалдуу айырмаланат, анткени ал өзүн өзү таанын-билүүгө жана өз жашоо-турмушу жөнүндө ой жүгүртүүгө жөндөмдүү келет дейт. Адамдар, дейт ал, дүйнөдөгү өз абалын толук түшүнүп, чыныгы жашоо-турмушту тандап ала алат, же орнотулган тартиптер менен үлгүлөргө ойлонбой эле ылайыкташып алып, автоматка окшоп күн өткөрө турган чыныгы эмес жашоо-турмушту тандап ала алат.

Анын «Бытие жана убакыт» деген башкы эмгеги 1927-жылы жарыяланат. Бул чыгармасында ал адамдын жашоо-турмушун талдап чыгып, аны бытиенин өзүн түшүнүүгө карай жол катарында карайт. Анын усулу Гуссерлиден кабыл алган феноменология болуп саналат. Анын максаты күнүмдүк тажрыйбанын маалыматтарын, аларды эч кандай аныктоочу түшүнүктөр менен жабдыбай эле жөн гана ал кандай болсо ошондой түрүндө көрсөтүп жана сүрөттөп жазуу болуп саналат. Феноменологиялык көз караштан алганда дүйнө дегенибиз биз жашап жана иштеп жаткан абал, ал биздин турмушубузду аныктап, уюштуруп турат. Мүмкүн биз «дүйнөдөгү жанбыз», ал эми Эазет — биздин адамдык реалдуулугубуз же жашоо ыгыбыз — биз жашоо-турмушубузду өткөрө турган көптөгөн жолдор болуп саналат. Бул демек «бир нерсени иштеп, бир нерсени өндүрүп, бир нерсеге көңүл буруп, бир нерсеге көз салып, бир нерсени пайдаланып, бир нерседен баш тартып, бир нерсеге мүмкүндүк берип, бир нерсени колдоп, кошо жүрүп, ачып, ачууланып, ой жүгүртүп, талкуулап, аныктай» отуруп турмуш өткөрүү дегенди билдирет.

Хайдеггер дүйнө менен «кагылышуу» жөнүндө жана дүйнөнү баалоо катарында биздин дүйнө менен кагылышууга туш кылчу «маанай» жөнүндө жазат. Биз дүйнөдө жашап, өз жашоо-турмушубуздун келечегин ишке ашырабыз, адамдын дүйнөнү өздөштүргөнүн пайдаланабыз, дүйнөдө жашап турган адам тушукчу ситуацияны өз учурунда байкап, бир нерсени жасоого аракеттенет, окуялардын шары менен кете бербей өзү күн мурдатан ойлогон ишти иштейт. Бирок дүйнөнүн турмушу менен болгон мындай тыкыс байланыш адамдын өзүн өзү ишке ашыруусу менен дүйнө да «алар» ишке ашырып жаткан ойлонбогон (бездумной) коллективдүү практиканын ортосунда кыйынчылыкты пайда кылат. Мен күнүмдүк жашоо-турмуштун көнүмүш адат жана шарттуулуктарына баш ийип, орто заар, демейки жана көп учурда сандырак нерселерге ылайыкташып, башкалар пайдалана турган деперсоналдашкан объект боло аламын.

Хайдеггер мындай адамды «анонимдүү жан», өзүнүн «Мен-инен» ажыратылган адам, өзүнүн чыныгы, анык адамдык сапаттары жоктугунан жабыркаган недир бир жан катарында сүрөттөйт. Бирок, кеп, эгер мен чыныгы адам болсом мен өзүмдү сөзсүз эле жөнөкөй эмес же таңкалаарлык түрдө алып жүрө аларымда эмес, тескерисинче, менин иш-аракетим, алар таң каларлык же адаттагы эле көнүмүш иш-аракет экендигине карабастан, тышкы факторлордун таасири астында эмес, менин өзүмдүн жүрүш-турушума байланыштуу болгондугунда.

Хайдеггер адам бытиесинин үстөмөндүү позициясын сүрөттөп жазуу үчүн «камкордук» терминин колдонот. Адам, мындай айтканда, мурда эле жашап турган дүйнөдө «кароосуз» калган жан, ушул себептүү ал өзү үчүн өзү жоопкер болууга тийиш. Ал өзү жашап турган дүйнөдө кызыкчылык менен жашап, күн өткөрөт. Ошентип, камкордук дегенибиз бул биз тапкан, пайдаланган же биз байланышкан бардык нерселер менен болгон биздин чексиз өз ара аракеттерибизди аныктайт. Бул биздин «өмүрдү өтөө» ыгыбыздын структурасы, адам бытиесинин активдүү мамилеси, аныктоочу жана зарыл шарты — Оазет.

«Камкордук» түшүнүгү «тынчсыздануу» же «коркуу» түшүнүгү менен тыкыс байланыштуу, бул экзистенциалдык философияда үстөм тема болуп саналат. Кьеркегор

сыяктуу эле Хайдеггер «тынчсызданууну» жана «коркууну» айырмалап, коркунуч кандайдыр бир объектиден корккондо пайда болот, ал эми тынчсызданган адам, белгисиз бир коркунучтан улам тынчсызданат деп көрсөтөт. Тынчсыздануу дүйнө бытиесин тааныгандык болуп саналат. Ал бытиенин сөзсүз бар болуп турушун жана анын толук маанисиздигин сезүүдөн кутула албагандык катарында туюлат. Бул тынчсыздануу адамды өзүнүн жеке керт башынын жашоо максатын ачык түшүнүүгө, мындан башка да анын өзү үчүн келечекте боло турган мүмкүнчүлүктөр жөнүндө ой жүгүртүүгө мажбурлайт.

Ошентип, камкордук ушул бир бүтүн кабылдоону мүнөздөйт: анын азыркы кырдаал менен да, адамдын алдында ачылып турган келечек менен да, жана ал өзү башка адамдар жана нерселер менен байланышып турган ыктар менен иши болот. Адамдар, дейт Хайдеггер, өзүлөрүнүн эркиндигинен жана жоопкерчилигинен дайыма тескери бурулуп, рефлексивдүү коллективдүү жашоо-турмуштун анонимдүүлүгүнө далдалангысы келет. Бул да Оазет деп аталган сөзсүз болбой койбой турган кырдаалдын өзү: биз жамаатчылыктын бир бөлүгү катарында гана жашабай, обочолонуп турган индивид катарында да жашайбыз. Жашоонун ушул эки ыгы тең дүйнөдө бытиенин адамдык жолун аныктайт. Алар бытиенин универсал структурасы болуп саналат. Тынчсыздануу же коркунуу баштан кечирүү биз өзүбүздү өзүбүздүн тандап алуубуздан көрүнөт. Бул тынчсыздануу ошондой эле бизге ушул чексиз тандоонун болуп жаткандыгы үчүн жоопкерчиликтен кутула ала турган убакта да көрүнөт.

Адамдын өлүмү — чыныгы жашоонун ачкычы дейт Хайдеггер. Өлүм бардык нерсени маанисиздикке айландыраарын жана бардык мүмкүнчүлүктөрдү жок кыларын таануу менен биз, дейт ал, же бул фактыга карама-каршы тура алабыз, же андан безип кете алабыз деген корутундуга келе алабыз. Муну толук кабыл алуу — дүйнө турмушун четке кагуу дегендик эмес, жөн гана дүйнөнүн иш-аракетин өлүм билиминин контекстинин өз ичинен көрүү жана алдында эч кандай максат болбогон жана андан кийин да эч нерсе болбой турган жашоо-турмуштун сандырактыгына карама-каршы туруу дегенди билдирет. Дал ушул түшүнүк адамды өзүнүн жашоо-турмушу үчүн жоопкерчиликти өзүнө алууга мажбурлай алат.

Хайдеггер чыныгы жашоо-турмуш моралдык жактан чыныгы эмес, жасалма жашоо-турмуштан артыкчылык кылат деп ырастагысы келбейт. Анын ою адам Оазет структурасын түзөт жана ал муну Бытиени бирбүтүн нерсе катарында түшүнүү үчүн иштейт дегенде турат. Бул убактылуу мүнөзгө ээ болгон жекече жашоону бирбүтүндүк менен байланыштырып турган нерсе, анткени инсан убакыт ченеминде жашап турган жөн гана кимдир бирөө эмес, бирок ал убактылуу жашай турган жан, б.а. өткөндөгүсү, бүгүнкүсү жана келечеги бар жан, булар түбөлүк өз ара аракетте болуп, кайра кайталанып жаралып, жеке жашоону түзүп турат. Жашоонун убакыттан турган структурасы — өздүк аң-сезимдин жана аракеттин шарты, ошондой эле эмне үчүн бул бытие бирбүтүн катарында жашап турат деп суроо берүүгө боло турган, чоң дүйнөнү жана бардык бар болуп тургандарды постулаттоого жөндөмдүү келген бытиенин шарты.

Хайдеггердин чыгармалары өтө эле татаал тил менен жазылгандыктан түшүнүү кыйын. Кеп, анын абстрактуу маселелерге сүңгүп кирүүгө умтулгандыгында эле эмес, кеп ошондой эле ал тилди өзгөчө бир жол менен пайдаланып, жеке өзүнүн сөздүгүн түзгөндүгүндө жана жаңы курамдык сөздөрдү түзүү үчүн немец тилинин жөндөмдүүлүгүн пайдаланууга умтулгандыгында. Тактоочторду, предлогдорду, байламталарды, ат атоочторду Хайдеггер зат атоочторго айландырат. Семантикалык өзгөрүүлөрдүн узак тарыхын башынан өткөргөн сөздөр алардын эски маанисинде колдонулат. Специализацияланган идиомалар алар демейде колдонула турган чектерди алда канча кеңейтүү менен жалпыланат. Тамаша ирээтинде бура айтылуучу сөздөр да жалпы кабыл алынып жүргөндөн башкача түрдө чыгат жана көп учурда башкы сөз бир нече мааниде, ырааты менен же бир эле убакта пайдаланылат.

Хатчесон

Фрэнсис Хатчесон (1694—1747) — шотландиялык Агартуунун көрүнүктүү өкүлү.

Ал «Биздин сулуулук жана жакшылык жөнүндөгү идеяларыбыздын пайда болушу жөнүндө изилдөө» (1725) деген эмгекти жазган.

Ал — Шефтсберинин жолун жолдоп, анын көз караштарын олуттуу даражада өнүктүргөн жана Шефтсбери сыяктуу эле «моралдык сезимдин» теоретиги болгон.

Адам туулгандан эле, өзүнүн жаратылышы боюнча «жогорку сезим» деп аталган сезимге ээ болот деп эсептейт ал, бул сезимдер ага сулуулукту жана жакшылыкты кабылдоого мүмкүндүк берет: ал сулуулукту — ички сезим аркылуу, адеп-актыкты моралдык сезим аркылуу кабыл алат. Сулуулук жана адеп-актык биримдикте турат жана инсандын тубаса сапаттары болуп саналат.

Хатчесон, Шефтсбери сыяктуу эле, «жогорку сезимдер» автономдуу жана сырткы таасирлерге көз каранды эмес деп эсептеген. Ал моралдык нормаларды кароодо утилитардык мамиле жасоого каршы болгон.

Хатчесон дин менен адеп-актыктын ортосундагы ар кандай байланышты танган жана моралдык сезим динге негизденбейт деп ойлогон. Ал жогорку моралды туткан адамдардын ашынган динчил болбогонуна, тескерисинче, башка динге жол койбоочулук жана фанатизм жаманчылыкты пайда кылганына мисалдарды келтирет.

Хатчесон, Шефтсберидей эле, деистик позицияда туруп, дүйнөнү жараткан Кудай биздин турмушубузда үстөмдүк кылып турган сулуулуктун ички принцибин да жараткан деп эсептеген.

Хатчесондун этикалык көз караштарынын гуманизми, ошону менен эле бирге, чектелүү мүнөздө болгон, анткени ал адамдардын моралдык турмушун адам дайыма жашап турган материалдык турмуштан тосмолоп турган.

Хомяков

Алексей Степанович Хомяков (1804—1860) — орус философу, философияда славянофиль идеясын өнүктүргөн.

Ал дворян-помещиктин үй-бүлөсүндө туулуп-өсүп, холерадан өлгөн.

Хомяков метафизикалык философиялык системанын негизин салган, бул кийинки орус философторунун эмгектеринде өнүктүрүлгөн. Кудайлык акыйкат логикалык аңдап-билүүнүн мүмкүнчүлүгүнүн чегинен тышкары жатат. Ал акыйкат ишенимдин объектиси, ошол эле убакта ишеним, металоликалык мүнөзгө ээ болсо да, логикалык түшүнүүгө карама-каршы турган бирнеме эмес. Ишеним менен зээндин шайкештиги «бирбүтүн акыл-эсти» берет деп эсептеген ал.

Адам рационалдуу эрке жана адеп-актык эркиндигине ээ болгон жан.

Эркиндик такыбаалык менен күнөөнүн ортосундагы тандоо эркиндигин билдирет.

Бардык жаратылган нерселер чыныгы же мүмкүн болуучу күнөөлүү абалда болуп турат. Күнөөдөн арылуу же азгырылбай такыбаачылыкта жашоого, же Кудайдын ырайымына байланыштуу. Кудай өзү жаратканга күнөөдөн кутулуунун жолун да көрсөтүп берген. Ал Кудайадамдын — Иисус Христостун, күнөөлүүлөрдү соттоочу жогорку соттун образында келген. Ал адамды өз күнөөсүн толук мойнуна алууга мажбурлайт, бирок ошол эле убакта аталык ырайымын да көрсөтөт. Ал, Хомяковдун айтканына караганда, Аны четке какпагандардын баары менен, чиркөөгө камтылган чындыкка умтулгандардын баары менен өзүн бириктирип турат.

Метафизикалык диний системанын негизин салуу менен Хомяков анын негизги принциптерин да белгилеген, алар кийин орус философиялык оюнун корифейлери — Вл. Соловьёвдун, Бердяевдин жана башкалардын эмгектеринде иштелип чыккан. Хомяков чиркөөнү Иисус Христос башында турган табигый бирбүтүндүк катарында,

тело катарында түшүнгөн. Динчил адам чиркөөдөн бир кыйла төп келип, өркүндөгөн турмушту табат. «Бир бүтүн кыпын кокустан үймөккө түшүп калса иш жүзүндө ал эч кандай жаңы бытиеге ээ болбойт,— дейт Хомяков,— Бирок жандуу дене аркылуу өздөштүрүлгөн заттардын ар кандай бөлүкчөлөрү анын организмнин ажырагыч бөлүгү болуп калат жана өзү да андан жаңы маңыз жана жаңы жашоо алат: адамда Чиркөөдө, табийгый негизи сүйүү болгон Христостун денесинде дал ушундай жаңы маңызга, жаңы жашоого ээ болот» [Чыгарм. толук жыйн. II том, 115-6.].

Чиркөө көптөгөн адамдарга эркиндикти камсыз кылат, ал эркиндик жогоруда айтылган биримдик жан аябас, ак ниет сүйүүгө негизденгенде гана пайда болот. Динчил адам өз эркиндигин чиркөөдөн табат, «бирок өзүнүн рухий жалгызчылыгынан улам дармансыз болуп турган абалга тушукканда эмес, өзүнүн боордоштору менен, өзүнүн Куткаруучусу менен чын жүрөктөн, рухий биригип турганда гана» өзүн да, өз эркиндигин да табат.

Адам өзүн ал эркиндикте төп келип, жетилген түрүндө табат же, тагыраак айтканда, өзүнүн ички дүйнөсүндө өркүндөп, жетилип турганды — ар бир жашөөнүн ыпластыгынан дайыма бууланып бошонуп чыгып турган Теңирлик эргүүнү табат. Бул тазалануу христиандардын Иисус Христоско болгон өз ара сүйүүсүнүн жеңилбес күчү аркылуу ишке ашат, анткени бул сүйүү Теңирлик Рухтун өзү» [Чыгарм. толук жыйн. II том, 114-115-6]. «Христианчылык дегенибиз,— деп көрсөтөт Хомяков,— Христостун өзүндө камтылган эркиндик болуп саналат» [198-6.].

Хомяков үчүн чиркөөнүн негизги принциби соборчулук, соборчулук дегенибиз акыйкаттын абсолюттуу ээси — өз өзүнчө алганда патриарх да, духовенство да, аалам собору да эмес, бир гана чиркөө болуп саналат.

Хомяков чиркөө дегенде православие чиркөөсү жөнүндө гана айтат, ошондуктан католицизм жана протестантизм жөнүндө сөз кылганда аларды чиркөө деп эсептебейт. Ошол эле убакта ал православие чиркөөсү бүткүл акыйкатка ээ болуп турат деп да эсептеген эмес, анткени христианчылыктын принциптери али да толук түрүндө эч жерде ишке аша элек. Хомяковдун пикири боюнча, католицизм - эркиндиги жок биримдиктин, протестантизм — биримдиги жок эркиндиктин так эле өзү. Хомяковдун оюнча христианчылык гана өзүндө биримдик менен эркиндикти айкалыштырып турат, б.а. Кудайды сүйүүгө, Кудайды сүйгөндөрдүн баарына таянып турган соборчулуктун чыныгы принцибинин дал өзү.

Хомяковдун философиялык эмгектериндеги көбүрөөк баалуу нерсе — анын сүйүү менен эркиндиктин биримдигине, алардын ажырагыс биримдигине басым жасаганы болуп саналат. Хомяков үчүн христианчылык эркиндиктин булагы болгон сүйүү дининин дал өзү.

Хомяков өзүлөрүнүн жыйындарында адилеттүүлүктүн, ыймандын жана акыйкаттын принциптерине ылайык бир добуштан чечим кабыл ала турган орустун кыштак жамаатына биринчи маани берген.

Гумандуулуктун идеалын жактап, демократияны колдогон, ар бир эл тынчтыкта жана өз алдынчалыкта өнүгүүгө тийиш деп эсептеген. Ал, ошондой эле, кулчулукка каршы чыгып, адепсиздикти кулчулуктун башкы кесепети деп ойлогон.

Киреевский сыяктуу эле Хомяков европалык маданиятты үстүрт, кызыксыз жана рационалдык маданият деп, ал эми орус маданияты акыл-эстүүлүктүн жана анжылыгы жок, бир бүтүндүктүн идеясы менен байланышып турган маданият деп билген.

Ошол эле учурда Хомяков орус турмушунун кемчиликтерин көрсөтүп, көп учурда Россияда жашап турган тартиптерди айыптайт. Хомяков Россия өзүнүн идеалын толук түрдө ишке ашыра алган жок, анткени орус калкында логикалык ой жүгүртүүгө өтө аз көңүл бурулат, логикалык ойду чындыкты теңирлик логикалык таанып-билүү менен бириктирбейт дейт. Ошентсе да, ал орус элинин олуттуу миссиясына терең ишенген. Хомяков орус эли өзүнүн бүткүл рухий күч-кубатын көрсөтө ала турган жана

православиенин принциптерин толугу менен колдоно турган мезгилдин келерине үмүттөнгөн.

Россия, анын айтканы боюнча, дүйнөлүк цивилизациянын борборунда турууга тийиш, ошондо Россия «бардык адамзат коомдорунун ичинен нагыз христиандык коом» болуп калат.

Россияны көкөлөтө мактоо менен жана андан чыныгы коом бара жаткан идеалды көрүү менен эле бирге, Хомяков Батыш Европадагы көп нерселерди баалаган, ал үчүн Батыш Европа көптөгөн руханий баалуулуктар топтолгон жер, «ыйык кереметтердин» өлкөсү болгон. Бирок Батыш Европада Хомяковго жакын жана сүйкүмдүү болгон соборчулук идеясы өнүккөн эмес болучу. Соборчулукту Хомяков бардык адамдардын эркиндиги жана биримдиги аркылуу көрүнө турган, бир эле баалуулуктарга карата болгон адамдардын бирдей сүйүүсү катарында элестеткен. Соборчулук — чиркөөнүн жана жамааттын мүнөздүү белгиси, аны социалдык турмуштун көптөгөн кыйын проблемаларын чечүүгө колдонууга болот. Хомяков үчүн дал христианчылык өзүндө сүйүү менен эркиндикти бириктирип турган дин болгон.

Цицерон

Марк Туллий Цицерон (Х.Т.ч. 106—43) — эң ири байыркы грек философу. Ал ошондой эле эң көрүнүктүү мамлекеттик ишмер жана чечен да болгон.

Ал кеңири билим алган жана өмүр бою активдүү саясий иш-аракеттерди жүргүзөт, ал эми иштен кеткенден кийин, өмүрүнүн акырында гана өзүнүн философиялык эмгектерин жазат.

Анын калемине төмөнкү чыгармалар таандык: «Тускулан субхаттары», «Тагдыр жөнүндө», «Кудайлардын табияты жөнүндө», «Мыйзамдар жөнүндө» ж.б. бул чыгармаларында ал өткөндөгү жана өз заманындагы философтордун окууларын жана көз караштарын башка формада жазып чыгып, алардан эң жакшыларын алган.

Цицерон — эклектизмдин башкы өкүлү, анын оюнча эклектизм башка философтордун эң мыкты, эң чыныгы көз караштарын, ой-пикирлерин бириктирип турат. Ар түрдүү философиялык жоболор барабар деп ырастаган скептицизм эклектицизмдин философиялык булагы боло алмак. Скептицизмдин негизинде академиялык философия, Аристотелдин окуусу, стоицизм сыяктуу ар түрдүү философиялык агымдардын жакындашуусу мүмкүн болуп чыкты. Бул жагынан эпикуреизм гана өз жоболорун башкалардан албай принципалдуу окуу бойдон кала алган.

Эклектизм негизинен байыркы грек философиясынын ар түрдүү концепцияларына — платонизмге, аристотелизмге, пифагореизмге, стоицизмге, скептицизмге таянат. Эклектикалык идеялар олуттуу даражада стоицизмде да орун алган.

Цицерон философияга адамдарды бардык кырсыктардан коргогон, алардын көңүлүн жубаткан окуу катарында караган. Ошондуктан ал философиядан баарынан мурда анын практикалык маанисин көргөн, философиялык агымдарда бардык көз караштар дал ушул практикалык маани аркылуу түшүндүрүлөт эмеспи. Ал «тагдырдын катуу жана оор соккусунан улам пайда болгон көңүл чөгүү, кайгылануу» мага философияга кайрылууга түрткү болду деп жазат ал, — «Эгерде мен көңүлдү көбүрөөк жубата турган ишти таба алган болсом, мен ошол ишти иштегенди ылайык (философияны эмес) көрөт элем. Ал эми тандап алган каражатты, китептерди окубай туруп, ошондой эле бардык философияны окуп-үйрөнбөй туруп, жакшы пайдалана албас элем» [Цицерон. Философиялык трактаттар. 62-63-б.].

Философиянын милдети, Цицерондун оюнча, «жанды жаңыртууда» турат (Тускулан субхаттары). «Философиянын күчү: жанды сакайтуу, опсуз түйшүктөрдөн арылтуу, кумар-ышкылыктардан куткаруу, коркунучтарды айдап салуу» (Тускулан субхаттары). Цицерондун пикири боюнча, философиянын ушул психотерапиялык функциясын

пайдалануу үчүн ар түрдүү философиялык системаларды, философиянын тарыхын окуп-үйрөнүү керек. Ушул себептен Цицерондун чыгармалары байыркы грек жана алгачкы рим тарыхынан алынган тарыхый-философиялык материалдарга толтура.

Өзүнүн эклектикалык позициясын Цицерон төмөнкүчө негиздейт: бардык философиялык маселелерди чечүүдө «бардыгын карама-каршы жагынан талкуулоо керек, антпесе, тигил же бул нерсе жөнүндө чындыкка жакын пикирди түзүүгө болбойт» (Тускулан субхаттары). Академиянын скептиктери да ушундайча иштешкен. Ал стоиктердин жаратылышты өзүндө акыл-эстүү негизди камтып турган гармониялуу тело катарында караган көз карашын кабыл алат. Ошентсе да, бытие жана тааным жөнүндөгү проблемалар Цицерондо экинчи орунда турат, ал эми биринчи орунда этика, дин жана мамлекет проблемалары турат. Бардык сонун, адептүү нерселерди ал жүрүм-турумдун үлгүсү, катарында эсептейт. Ал үчүн, тааным, адилеттүүлүк жана кайрымдуулук (жакшылыктын бири катарында) рухтун улуулугу, адепке негизденген ишенимдүүлүк (бул да жакшылыктын бири катарында), жакшылык катарында көрүнөт. Бул жакшылыктардан ар ким колдонуп, аткарууга тийиш болгон практикалык милдеттер келип чыгат.

Цицерон өзүнүн философиясында стоицизмди да, скептицизмди да, платонизмди да жана аристотелизмди да бириктирет. Ошондой болсо да академик — скептиктердин пробабилисттик скептицизми көңүлүнө көбүрөөк толот. Ал мындай деп жазат: «Баардыгын талашып-тартышуу керек жана эч нерсе жөнүндө белгилүү бир ачык пикир айтпоо керек» [Кудайлардын табияты жөнүндө]. I. V. 11].

Ал, «маселени талкуулоодо авторитетке караганда далилдөөнүн күчүнө көбүрөөк маани берүү керек» [Ошонун өзүндө. I. V. 10] деп эсептейт. Цицерон догматизмге да, ошондой эле авторитаризмге да каршы чыгат.

Социалдык маселелерде ал өзүндө монархиянын, аристократиянын, демократиянын жакшы жактарын бириктирип турган мамлекеттик түзүлүштүн аралаш формасын жактыруу позициясында турат. Мында, ал формалардын эч кандай кемчиликтери жок болууга тийиш.

Цицерондун сиңирген эмгеги мында турат: ал өзүнүн чыгармаларында философиялык тилде латын терминологиясын колдонот. Бирок ал философиялык түшүнүктөрдү грек тилинен латын тилине жөн гана которуп тим болбостон, бүткүл философияны римдик дүйнө түшүнүгүнүн духунда кайрадан иштеп чыгат.

Цицерондун философиясы эклектицизм дегенибиз натыйжада карама-каршы, чаташкан бирнеме келип чыга турган ар түрдүү түшүнүктөрдүн жөнөкөй аралашмасы эмес экендигин көрсөтүп турат. Эклектицизм башка көбүрөөк бир жактуу концепциялардай эле дүйнөгө бир бүтүн көз карашты синтездештирүү максатын камтыйт.

Чаадаев

Петр Яковлевич Чаадаев (1794—1856) — орус философиясындагы батышчылыктын өкүлү.

Бай помещиктин уулу болгон. Москва университетинде окуган жана Наполеонго каршы согушка активдүү катышкан.

Өзүнүн саясий көз карашы боюнча декабристтерге жакын, бирок декабрь көтөрүлүшүнүн учурунда чет өлкөдө жашап турган. Шеллинг менен жолугушуп, кийин аны менен кат жазышып турат. «Философиялык каттар» деген трактат Чаадаевдин негизги философиялык чыгармасы болуп саналат, ал француз тилинде жазылган жана кайсы бир айымга жиберилген сегиз каттан турат, ал каттарында автор ал айымга — руханий турмушун уюштуруу боюнча айрым бир кеңештерин берет.

Биринчи кат 1836-жылы «Телескоп» журналына жарыяланат. Ал катты Чаадаев өзүнүн айымына бардык чиркөөлүк ырым-жырымдарды тутууга, баш ийүүгө үйрөнүү

жөнүндө кеңештерин айтат, анын айтканына караганда булар «духту бекемдейт» экен. Чаадаевдин пикири боюнча, «бир калыпта тынч жашоо» гана руханий өнүгүүгө ылайык келет. Россия жөнүндө ал катуу сын пикир айтат, анын оюнча «дүйнөдө жалгыз калып, биз дүйнөгө эч нерсе бере алган жокпуз, аны эч нерсеге үйрөтө алган жокпуз, адамзаттын толгон-токой идеяларына бир да идея кошо алган жокпуз». «Биз алыскы келечектеги бир муундар үчүн сабак болорлук кызмат кылуу үчүн жашап келгенбиз жана ошондойчо жашоону улантып жатабыз».

Ошол эле убакта ал Батыш Европаны бардык күчү менен көкөлөтүп мактап, ал жакта «парыз, адилеттүүлүк, укук, тартип идеялары коомду пайда кылган окуялардын өзүнөн келип жаралган жана алар социалдык салымга зарыл элемент катарында кирет» деп санайт. Чаадаев Батышта үстөмдүк кылып турган католик чиркөөсүнөн агартуунун жана эркиндиктин жактоочусун көргөн. Бир эле убакта Чаадаев Россиядагы крепостнойлук укукту сынга алган. Бул каты үчүн Чаадаев Николай I тарабынан жинди деп жарыяланат, «Телескоп» журналы жабылып, анын редактору профессор Надеждин сүргүнгө айдалат, бул катты жарыялоого уруксат берген цензор кызматтан бошотулат.

Чаадаевдин кийинки каттары 1935-жылы гана жарыяланат (алтынчы жана жетинчи каттары жакында гана жарыяланган).

Чаадаев өзүнүн «Философиялык каттар» деген трактатында диний дүйнө көзкарашты кеңири сүрөттөп, аны бардык тарабынан негиздеп чыгат. Баарынан мурда «биз көп учурда жан дүйнөбүз диний сезимдин тийгизген таасирине баарынан көбүрөөк кабылып, жеке өзүбүзгө таандык болгон күчтөн ажырап калгансып көрүнгөн учурга, жана өз эркибизге баш ийгизбей эле бизди жерден көтөрүп, асманды карай алып жөнөгөн кандайдыр бир жогорку күчтүн жардамы менен жакшылыкка карай багыт алган учурга толук бойдон тобокел кылуубуз керек. Дал ошол учурда өзүнүн алсыздыгын сезип турса да, биздин духубуз асман жөнүндөгү ойлорго өтө зор күч менен ачылып, эң жогорку акыйкаттар өзүнөн өзү эле биздин жүрөгүбүзгө келип куюла баштайт» [II кат].

Чаадаевдин философиялык жана диний көз караштары тыкыс чырмалышып турат. Алсак, ал мындай деп жазат: «Жандардын... бүткүл жыйындысынын абсолюттук биримдиги бар, бул шексиз. Бул өтө зор маанилүү факт, бул улуу Баардыгына өзүнүн ажайып шооласын чачат: ал себептер менен натыйжалардын логикасын жаратат, бирок анын азыркы философтордун көпчүлүгү үгүттөп жүрүшкөн пантеизм менен эч кандай жалпылыгы жок... Бирбүтүн жаратылыш жана Паскалдын элестүү айтканы боюнча адамдардын бүткүл ырааттуулук менен алмашылып турушу да түбөлүк бар болуп тура берүүчү бир эле адам болуп саналат...» [V кат].

«Христиан окуусу бардык нерселердин жыйындысын биздин маңызыбыздын мүмкүн болуучу жана зарыл түрдө башкага айлануусуна (перерождение) негизденип карайт».

«Биздин эски табиятыбыз жок кылынат да... биздин ички дүйнөбүздө Христ жараткан жаңы адам төрөлөт». [III кат].

1837-жылы жазылып, ал өлгөндөн кийин, 1862-жылы Парижде князь Гагарин тарабынан жарыяланган «Жиндинин апологиясы» деген башка бир чыгармасында Чаадаев Россияга тескери мамиле жасабай, анын тарыхына көбүрөөк акыл-эстүүлүк менен караган. Россиянын өткөндөгү тарыхый өнүгүшүнүн жемишсиздиги, деп жазат ал, кандайдыр бир мааниде алганда оңдой берсин болгон экен, анткени орус эли турмуштун катып калган формалары менен тушалган эмес, ошондуктан ал өзүнүн алдында турган келечектеги улуу милдетин аткаруу үчүн эркин духка ээ болуп отурат. Муну менен бирге эле православиеге чоң маани берген, анын пикири боюнча, православие католик чиркөөсүнө жан киргизүүгө жөндөмдүү. Ал, келечекте Россия, эгерде ага Кудай тапшырган миссияны ишке ашырып, Европадагы баардык эң баалуу нерселерди өзүнө сиңирип ала турган болсо, Европанын интеллектуалдык турмушунун борборуна айланат деп үмүттөнгөн. Анын ойлору славянофилдердин идеялары менен үндөшүп турган.

Чернышевский

Николай Гаврилович Чернышевский (1828—1889) — көрүнүктүү орус философу.

Чернышевский дин кызматчысынын уулу болгон, Саратовдо диний семинарияда, андан кийин Петербург университетинин тарых-философия факультетинде окуган. Анын көз караштары XVIII кылымдагы француз материалисттеринин идеяларынын, Гегелдин, Сен-Симондун, Фурьенин, Фейербахтын көз караштарынын таасири астында калыптанган.

Эрте курагынан эле ал жашап турган тартипти сынга алып, монархияны кулатууну жактап чыгат. Бул революциялык ишмердиги Чернышевскийди камоого жана 1862-жылы сүргүнгө айдоого алып келет.

Чернышевскийдин философия боюнча негизги чыгармалары төмөнкүлөр: «Искусствонун чындыкка эстетикалык мамилеси» (1855), «Орус адабиятынын гоголдук мезгилиндеги очерктери» (1855—1856), «Общиналык ээликке каршы философиялык жөрөлгөнү сындoo» (1858), «Философиядагы антропологиялык принцип» (1860), «Адамзат билимдеринин мүнөзү» (1855).

Бүткүл жашап турган болмушту Чернышевский жаратылыш деп атайт жана ал аң-сезимге көз каранды эмес. Жаратылышка «химия, физиология жана башка табият илимдери кандай мамиле жасоону талап кылса», ошондой мамиле жасоо керек дейт ал. Жаратылыштан идеяларды издөөнүн кереги жок, жаратылышта ар түрдүү тектеги жана ар түрдүү сапаттагы материя бар, алар бири-бири менен кагылышат да, жаратылыштын турмушу башталат» [Чыгарм. толук жыйн., II том, 154-6]. «Кыймыл жөнүндөгү, материя жөнүндөгү түшүнүктөр алардан мейкиндик жана убакыт жөнүндөгү түшүнүктөр алынып салынганда өзүнөн өзү жок болот» [Ошонун өзүндө. X том, 729-6].

Чернышевский үчүн билимдердин негизги булагы — тажрыйба, туюмдар. «Туюм өзүнүн жаратылышы боюнча бир ойго келип түйүндөшкөн ойдун эки элементинин болушун сөзсүз талап кылат: биринчиден, мында туюм жараткан тышкы предмет бар, экинчиден, өзүндө туюу болуп жатканын сезе алуучу жан бар, ал өзүнүн туюп жатканын баамдоо менен өзүнүн белгилүү абалын да сезип-баамдап турат, ал эми кандайдыр бир предметтин абалын сезгенде, албетте, ал предметтин өзү да сезилет» [Ошонун өзүндө. VII том, 280-6].

Жашоонун калыптанышынын белгилүү бир баскычында туюм аң-сезимге өсүп чыгат. Сезимдик жана рационалдык тааным, Чернышевскийдин оюна ылайык, экөө бирге алынганда дүйнө жөнүндө туура түшүнүк берет. Чернышевский теориялык жоболордун акыйкаттуулугу жөнүндөгү маселени практика чечүүгө тийиш деп эсептейт. Ар кандай теорияны текшерүүнүн талашсыз каражаты болгон практика,— деп жазат ал,— бул жерде да бизди жетектөөгө тийиш» [Ошонун өзүндө. 102-6].

Чернышевский Гегелдин диалектикалык усулун жогору баалаган жана өзүнүн чыгармаларында диалектикалык жоболорду өз алдынча аныктамалаган. Жашоо ал үчүн «күчтөрдүн экиге ажырымдоосу, эки уюлга бөлүнүшү катарында жана бул эки ажырымдык кыймылдын жана өнүгүүнүн булагы катарында» көрүнгөн.

Телолорго ички кыймыл мүнөздүү, ал кыймыл телолордун өз өнүгүшү тарабынан жаралат. Гегелдин диалектикасы Чернышевский үчүн эрежелердин жыйнагы, бул эрежелердин жардамы аркылуу толук жана ар тараптуу изилдөө жүргүзүлүп, предметтин бардык чыныгы сапаттары жөнүндө толук түшүнүк алууга болот.

Чернышевскийдин социологиялык окуусу антропологиялык принципке негизденет. Ал мындай деп жазат: «жашоо-турмуштун кандайдыр бир атайын тармагы жөнүндө айткандарыбыздын баардыгына... адамдын ишмердикке болгон умтулуусу жана анын керектөөсү чагылышып турган натурасы жөнүндөгү түшүнүк негиз болууга тийиш» [Ошонун өзүндө. IX том, 829-6].

Чернышевский индивид — алгачкы реалдуулук, ал баардык адамдык сапаттарга ээ, ал эми коом өз ара аракеттенишкен көптөгөн адамдардын жыйындысы катарында чыгат дегенге таянат. Чернышевский өзүнүн теорияларында антропологиялык принципти аң-сезимдүү түрдө ишке ашырып, бул критерий теориянын талаптарын адам табиятынын талаптары менен, эч кандай айырмалап бөлбөй, жалпы эле адамдын кызыкчылыгы менен бириктирүү мүмкүнчүлүгүн берет деп эсептейт. Адамдын жаратылышка таандык болгондугу адамдын маңызын, анын иш-аракетке умтулушунун маңызын аныктап турат. Адамдын ыракаттанууга умтулуусу адам жаратылышынын өзгөчөлүгү болуп саналат. Ошондуктан, Чернышевскийдин оюна ылайык, адам өз кызыкчылык-пайдасын көздөйт, ал максат анын иш-аракетине болгон эркин жаратат: адам «өзүнө жаккан ишти иштейт, көбүрөөк пайда, көбүрөөк ыракат алуу үчүн адам азыраак пайдадан, азыраак ыракаттан баш тартууга мажбурлаган максатты жетекчиликке алат» [Ошонун өзүндө. VII том, 285-6.]

Тарыхый процесстерди талдап-түшүндүрүүгө да Чернышевский антропологиялык позициядан мамиле жасайт, адамдын баардык иш-аракеттеринин кыймылдаткыч күчүнүн негизинде кызыкчылыктар менен атайын максаттардын принциби жатат деп эсептейт. Чернышевскийдин «тарых жолу — Нева проспектисинин тротуары эмес, ал жол бүт бойдон чаңдуу, ылайлуу талаалар аркылуу, саздар аркылуу, чытырман токойлор аркылуу өтөт» деген сөзү кеңири белгилүү [VII том, 923-6].

Ал жашоо-турмуштун материалдык шарттарына чоң маани берген, анын сөзү боюнча, ал материалдык шарттар «жашоо-турмушта эң биринчи ролду» ойнойт жана «жашоо-турмуштун башка чөйрөлөрүндөгү бүт дээрлик кубулуштардын түпкү себебин» [III том, 357-6.] түзөт.

Чернышевский коомдун прогрессин илимдин өнүгүшү менен байланыштырса да, ошентсе да ал эгоизм, атак-даңкка умтулуу, жеке керт баштын мүдөөлөрү, догмалар акыл-эске жана жакшы ниетке караганда тарыхый процесстин жүрүшүнө алда канча көбүрөөк даражада таасир берет деп эсептеген. Анын пикири боюнча, тарыхта ушул кезге чейин караңгы стихиялык күчтөр аракет кылып келди.

Чернышевскийдин кыраакылыгы тарыхый процесстин жыйын-тыгын жана анын татаалдыгын — адамдардын иш-аракеттеринин натыйжалары таптакыр теңирден тескери болуп чыгарын, ал эми «тыйынга арзыбаган натыйжа миллиондорду чыгымдоо аркылуу жетишиле турганын» акыл-эстүүлүк менен баалоого мүмкүндүк берген, ал мындан коомдун тарыхый өнүгүшүнүн парадоксун көргөн.

Чернышевский акыл-эстүү эгоизм принцибине негизденген морал концепциясын түзүүгө умтулган. Адамдардын иш-аракеттеринин ар түрдүү себептери адамды тар өзүмчүлдүк маанайда иш кылууга мажбурлайт, бирок адам цивилизациялуу жан болуп калуу үчүн, өзүнүн бактылуу болууга табийгый умтулуусу жалпы адамзат бактысына тоскоолдук кылгандардын бардыгына каршы турганда гана ишке ашарын түшүнүүгө тийиш. Ошондуктан акыл-эстүү адам акыл-эстүү эгоизмдин принциптерин жетекчиликке алып, өзүн өзү курмандыкка чалат.

Чернышевскийдин этикалык көз караштары «Эмне кылуу керек» романында көрсөтүлөт. Романдын каарманы Лопухов башкалардын урматы үчүн курмандыкка барып, мындай дейт: «Мен өзүмдү курмандыкка чала кое турган адамдардан эмесмин. Андайлар жок, эч ким өзүн курмандыкка чалбайт, бул жалган түшүнүк: сандырак сөз. Өзүңө кандай жакса, ошондой иштейсиң».

Чернышевскийдин эмгектеринде эстетикалык көз караштарды иштеп чыгуулар чоң орунду ээлейт. Ал мында: «сондук дегенибиз — бул турмуштун өзү» деген позицияда турган. «Реалдуу сулуулук», Чернышевскийдин пикири боюнча, «искусствонун формал сулуулугунан» жогору турат. Эстетикада да Чернышевский антропологиялык позициясында турган: «адамдагы жана анын жашоо-турмушундагы сондукту туюнткан нерселердин» [II том, 13-6.] дал өзү адам үчүн сондук болуп саналат.

Искусство реалдуу чындыктан ашып түшө албайт, искусство дегенибиз түп нусканын — реалдуулуктун көчүрмөсү гана.

Чернышевскийдин чыгармалары кескин сынчыл мүнөзгө ээ болгон, ошондуктан И.С.Тургенев Чернышевский менен байланыштуу болгон кыймылды нигилизм деп атаган. Аны менен болгон аңгемелешүүдө ал мындай деген: «Сиз, Николай Гаврилович, жөнөкөй жылансыз, ал эми Добролюбов — көз айнекчен жылан (Кобра)».

Шеллинг

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775—1854) — немец философу.

Пастордун үй-бүлөсүндө туулган; ата-энеси анын дин кызматчысы болушун каалашкан. Семинарияны жана Тюбинген теологиялык институтун бүтүргөн. Гегель Шеллингдин институт боюнча курсташы болгон. Институтту бүткөндөн кийин Лейпцигдин ак сөөк үй-бүлөлөрүндө үй мугалими болуп иштеп, ошол эле убакта философияны, математиканы, физиканы окуп-үйрөнөт. 1798-жылы Йен университетинде философия кафедрасын ээлейт. Кийинки жылдарда Эрланген, Мюнхен, Берлин университеттеринин профессору болот. Фихте, Ф.Шиллер, Гёте, бир туугандар Шлегель менен, романтиктердин йен ийрими менен тааныш болгон.

Шеллингдин чыгармачылыгында өнүгүүнүн бир нече мезгилин бөлүп көрсөтүүгө болот: натурфилософия (90-жылдар), трансценденталдык идеализм (1800), бирдейлик (тождества) философиясы (XIX кылымдын биринчи он жылдыгы), аяндар (откровения) философиясы (өмүрүнүн акырына чейин).

Өзүнүн натурфилософиялык көз караштарын Шеллинг бир нече эмгектеринде баяндайт, алар төмөнкүлөр: «Жаратылыш философиясынын идеялары» (1797), «Дүйнөлүк жан жөнүндө» (1798), «Жаратылыш философиясынын алгачкы сомолосу» (1799), «Динамикалык процесстин жалпы дедукциясы» (1800).

Шеллингдин өмүрүнүн жана чыгармачылыгынын мезгили табият таануу илимдериндеги ири ачылыштардын учуруна туш келет, ушундан улам ал өзүнүн натурфилософиялык изилдөөлөрүндө ошол жетишкендиктерге таянган.

Шеллингдин жаратылышты түшүнүүсү Фихтенин таасири астында калыптанат. Ал жаратылышты карама-каршылыктардын недир бир биримдиги катарында караган, ал карама-каршылыктар дүйнөлүк мыйзам түрүндө ар кыл формада көрүнөт, алсак, алар: магниттин карама-каршы эки уюлу; электрдин терс жана оң заряддары; кислота (кычкылтек) менен щелочтун (шакардын) карама-каршы катышы. Ал бул карама-каршылык принцибин органикалык турмушка да колдонот. Карама-каршылыктарга бөлүнүү жандуу күч, аң-сезимге ээ болбогон рухий башталыш тарабынан жаралат. Бардык көрсөтүлгөн карама-каршылыктар бирбүтүндүктү түзөт.

Жаратылыштагы аң-сезимге ээ болбогон рухий башталыш бир катар баскычтарды басып өтүп, адамда аң-сезимди пайда кылат. Жандуу организм катарында жаратылыштын бирбүтүндүгү дүйнөлүк жан тарабынан түзүлөт.

Шеллингдин философиялык өнүгүшүнүн экинчи этабы «Трансценденталдык идеализмдин системасы» деген (1800) чыгармасынын жарыяланышы менен белгиленет, мында автор субъективдүү нерсенин объективдүү нерсеге айланышын түшүндүрүүгө аракет жасайт. Трансценденталдык философия натурфилософияны дегеле жокко чыгарбайт, кайра, объективдүү нерсе келип чыгарыла турган субъективдүү Мен, биринчи Мен анын өз предмети болгондуктан, аны толуктап турат.

Шеллинг өзү анын трансценденталдык идеализми субъективдүү идеализм эмес экендигин көрсөткөн, анткени субъективдүү деп Шеллинг сезим менен ойломдун субъективдүү процесси катарында эмес, предметти акыл-эс аркылуу түздөн-түз байкап-баамдоо катарында, б.а. таанымдын өзгөчө органы катарында түшүнгөн. Мындай тааным Шеллингде «интеллектуалдуу интуиция» деп аталат.

Натурфилософияда объективдүү нерсе же баштапкы нерсе каралат, ошондуктан Шеллинг натурфилософия менен трансценденталдык идеализм өз ара байланыштуу деп эсептейт. Искусствону таанымдын эң жогорку формасы катарында кабыл алуу Шеллингдин интеллектуалдык интуиция түшүнүгүнүн өнүктүрүлүшүн көрсөткөн.

Аң-сезим өзүнүн өнүгүшүндө бир катар баскычтарды басып өтөт: ал туюмдан башталып, андан кийин рефлексия аркылуу эрк актысына көтөрүлөт, ушул жерде практикалык Мен башталат. Дагы бир катар баскычтарды басып өтүп, аң-сезим өнүгүүнүн эң жогорку баскычына — адеп-ахлактык аракетке өсүп жетет, мында аң-сезим өзүн өзү аңдайт, б.а. аң-сезим бир эле убакта өзүн зарыл нерсе катарында да жана эркин нерсе катарында да таанып-билет.

Натурфилософиялык система жана трансценденталдык идеализм системасы аркылуу Шеллинг дух менен жаратылыштын бирдейлиги жөнүндөгү идеяга келет, бул анын филоофиясынын башкы проблемасы болуп калат. Бул концепцияны ал «Менин философиялык системам жөнүндө баяндоо» (1801) деген эмгегинде келтирет. Шеллинг абсолюттук акыл-эсти карап чыгат да, андан башка эч нерсе жок деп ойлойт. Бул абсолюттук акыл-эсте субъект менен объект ажырагыс болуп байланышып турат. Философия чыныгы «өзүндөгү» бытиеге жетишет, бул субъективдүүлүк менен объективдүүлүктүн бирдейлиги катарында чыгат. Абсолютта баардыгы бирдей окшоштукта турат, ал эми бирдейликтин экиге ажырымдашы бирдиктин көптүккө карай өтүүсү катарында ишке ашат. Абсолюттагы бирдейлик түбөлүктүү жана өркүндөгөн абалда турат, ал эми нерселердин дүйнөсү ар түрдүү, көптүк санда болот да, убакыт ченеминде өнүгөт. Абсолют шексиз бирдейлик катарында өзүн өзү таанып билет. Мындан башка да, Абсолют өз өнүгүшүндө максатка ылайыктуулукту көздөп өнүгөт. Абсолют дегенибиз дух, жаратылыш эмес, бирок бардык нерселердин мүмкүн болуучулугун өзүндө камтып турган бир неме. Өзүнүн потенциясын өнүктүрүп отуруп, Абсолют Ааламга келет. Художниктин колунан жаралгандай Абсолюттан Ааламдын эманациясы келип пайда болот.

Шеллинг Абсолюттан Аалам кандайча келип пайда болот деген суроо коёт да, бул процесс акыл-эстин эмес, эрктин актысы катарында иррационалдуу түрдө гана түшүндүрүлүшү мүмкүн дейт. Ал — сезимсиз эрк — бул бир белгисиз, иррационал нерсе. Ушул эрктин төп келип өнүгүшүнүн натыйжасында Абсолюттун экиге ажырымдап кетиши ишке ашат.

Эрк, Шеллингдин оюнча, философия карай турган предмет боло албайт, анткени ал түбүнөн эле иррационалдуу акт болуп саналат, ал эми философия болсо бардык бар болуп жашап тургандардын өнүгүү процессин рационалдуу түшүнүү болуп саналат. Иррационалдык эркти карай турган философияны Шеллинг рационалдык «негативдүү философиядан» айырмалап, «позитивдүү философия» деп атайт. «Позитивдүү философияда» иррационалдык эрк рационалдуу таанымдын күчү жетпеген, өзгөчө тажрыйба аркылуу, эмпирикалык гана жол аркылуу түшүнүлөт.

Шеллинг бирдейлик философиясынан баш тартып, мифология менен дин тарапка өтөт, христианчылыктын алкагы менен чектелбеген, теософия катарында ойлонулган өзүнүн аяндар системасын түзөт. Шеллинг «оң философияны» «мифология философиясына жана «аяндар философиясына» бөлөт, булар дин менен билимдерди бириктирип турат. Эгерде мурда Шеллинг Библияны сынга алган болсо, эми Библияны ар кандай сындоодон баш тартат.

Шеллингдин өзүнүн «аяндар философиясын» үгүттөгөн лекциясы популярдуу болгон эмес, а түгүл каршылыкка учураган. Шеллингдин таасири көпкө узабастан төмөндөп кетет.

Шеллингдин философиясы XIX—XX кылымдарда Европанын философиялык оюна олуттуу таасир көрсөткөн, айрыкча ал Гегелге, ошондой эле орус философиясына (славянофильчилик, Чадаев) да таасири тийген. Шеллингдин иррационалдык

идеялары турмуш философиясына өз таасирин тийгизген. Негизинен Шеллингдин таасири ал тарабынан айтылган айрым диалектикалык идеялардын таралышынан көрүнгөн.

Шефтсбери

Антони Эшли Кунер Шефтсбери (1671 —1713) — англиялык философ-моралчы, эстетик.

Бир катар чыгармаларды жазып, алар «Адамдарды, адептерди, ой-пикирлерди, мезгилди мүнөздөө» (1711) деген жалпы аталыш менен басылып чыккан. Бул китеп кеңири белгилүү болгон.

Өзүнүн концепциясынын Шефтсбери «Сулуулук жана жыргалчылык экөө бир эле нерсе» [Эстетикалык тажрыйбалар. 209-6.] деген принцип аркылуу аныктамалаган. Бул принцип менен ал сулуулук менен жакшылыктын, сулуулук менен адеп-актыктын биримдигин ырастаган. Сонундуктун башкы белгилери: гармония, топ келишкендик, барабардык, булар адеп-актыктын да башкы белгилери. Адеп-ахлактык, сулуулук — инсандын ички руханий дүйнөсүнүн көрүнүштөрүнүн гармониялуу түрдө айкалышын турушу.

Шефтсбери адамдын эгоисттик умтулуулары жана ышкылыктары анын альтруисттик жоболоруна баш иет ден ырастайт. Натыйжада жандын гармониясы пайда болот, мында альтруисттик аффектилер эгоисттик ышкылыктарды көзөмөлгө алар да, адам карама-каршы адаттардан — каардануудан, эки жүздүүлүктөн, кекчилдиктен жапа башка анын жаратылышына ылайык келбеген дагы башка тескери ышкылыктардан кутулат.

Адамдын ички жап дүйнөсүнүн ышкы-умтулуштарынын гармониясын Шефтсбери адамдын натурасынын табийгый абалы, адамдын «моралдык сезими» деп атайт.

Шефтсбери Локктун жолун жолдосо да, бирок ал Локктун тубаса моралдык принциптерди танышып кабылдаган эмес. Тескерисинче, жакшылык адамдын өзүнүн жаратылышында жеринен эле бар, сонундук, адилеттүүлүк жана ак ниеттүүлүк жөнүндөгү түшүнүктөр жаратылыштын так өзүнөн гана келип чыгат, андан башка эч нерседен келип чыкпайт дем эсептеген.

Шефтсбери ылайык, адеп-актык оз алдынча мүнөзгө ээ, тышкы таасирлерге көз каранды эмес жана ал тынымсыз көнүгүү аркылуу өнүгүп, өркүндөй алат. Жакшылык жүрүм-турум, Шефтсбериге ылайык, пайда, мүдөө, же кандайдыр бир сыйлык алуу же жаза алуу менен аныкталбайт, анткени адамдагы жакшылык сапаттын бар болушумун өзү эле өзүнөн өзү адамды бактылуу кыла турган адамга ыйгарылган сыйлык.

Жакшылык Шефтсбери үчүн — бардык артык жама сонундуктардын ичинен эң башкысы жана көбүрөөк жагымдуусу. Жакшылык өзүнүн жаратылышы боюнча коомдук иш жана альтруисттик мүнөздө болот.

Шефтсбери, ошондой эле, Локко жана Гоббско мүнөздүү болгон адеп-актыкка карата утилитардык мамиле жасоого каршы чыккан. Адамдын бүткүл ой жүгүртүү образы адамзат тукумунун жыргалчылыгына ылайык келип, ага жардам берүүгө тийиш, ал жакшылык менен бакытты, альтруизм менен эвдемонизмди бириктирип туруусу керек деп жазган ал.

Шефтсбери жакшылык иш жеке жана коомдук кызыкчылыктарды бириктирүүгө мүмкүндүк берет деп ойлойт. Жакшылык дегенибиз — Шефтсберинин пикири боюнча, коом үчүн жакшылык болуу менен эле бирге ал айрым жеке адам үчүн да бакты болуп саналат.

Шефтсбери дин менен адеп-актыктын байланышын танган. П.Бейлиге окшоп, дин моралдын негизи боло албайт деп эсептеген. Ал башка динге жол койбоочулукка каршы чыккан. Ошол эле убакта ал Кудай — бул өзүндө төп келишкен сулуулукту камтып турган өзүнчө бир адеп-актык идеал экенин мойнуна алган.

Шопенгауэр

Артур Шопенгауэр (1788—1860) — немец философу, иррационализмдин алгачкы өкүлдөрүнүн бири.

Ал Данцигде туулат. Анын үй-бүлөсү 1793-жылы Гамбургга көчүп келет, аны атасын жолдоп коммерсант болууга даярдашат. Алгач ал чынында да коммерциялык иштерди аткарат, бирок атасы өлгөндөн кийин бул иштен баш тартып, интеллектуалдык ишмердикке өтөт. Геттинген университетинде медицинаны окуйт, кийин аны философия кызыктырат. 1813-жылы ал өзүнүн «Жетиштүү негиз мыйзамынын төрт түрдүү тамыры жөнүндө» деген докторлук диссертациясын жазып бүтөт. Анын «Дүйнө эрк жана түшүнүк катарында» деген башкы эмгеги 1818-жылы жарыяланат.

Шопенгауэр Канттын, Платондун, Шеллингдин таасирин башынан өткөргөн, айрыкча Кантты өтө жогору баалаган. Анын философиясы Гегелдин философиясына карата өзүнчө бир реакция катары жаралган.

Шопенгауэрдин пикири боюнча, инсандын маңызын эрк түзөт, ал акыл-эске багыныңкы эмес. Бул эрк белгисиз нерсени каалоо, бул денелүү жандан, атап айтканда адамдан ажыратылгыс. Ал эрк недир бир космостук күчтүн, бүткүл бытиенин чыныгы маңызын түзүп турган дүйнөлүк эрктин көрүнүшү болуп саналат.

Анын окуусунун өзгөчөлүгү — волюнтаризмде. Шопенгауэр Кантты ээрчип, «өзүндө нерселерди» жана кубулуштарды айырмалап бөлөт. Шопенгауэр үчүн өзүндө нерселер таанылып-билинет, ал эрктин да өзү. «Эрк» — бул ар кандай бытиенин башталышы, ал кубулуштарды, же «түшүнүктөрдү» жаратат. Бир эле убакта бири-бирисиз жашай албай турган «объект» менен субъект жаралат.

Органикалык жашоонун эң жогорку формасынын өнүгүшүнүн туу чокусу — адам. Адам таанымы иш-аракеттин жардамчы куралы катарында пайда болот. «Дүйнө түшүнүк катарында» аң-сезим менен кошо пайда болот. Ага бардык формалар: субъект жана объект, мейкиндик жана убакыт, көптөгөн айрым жеке нерселер, себептик байланыштар сыяктуу формалар мүнөздүү.

Эрк «өзүндө нерсе» болуу менен, тааным субъектисине ачылып берет, бирок мунун шарты катарында биздин денебиз чыгат, биздин денебиз эрктин көрүнүшү болуп саналат, ушундан улам адам индивидуалдуулукка ээ болуп турат. Ошол эле убакта Шопенгауэр солипсизмди жиндилердин философиясы катарында четке кагат.

Шопенгауэрдин оюнча тааным эки формада: түздөн-түз, интуитивдүү (дээр таанымы) тааным жана абстракттуу, рефлексивдүү (акыл-эс таанымы) формасында болот. Интуитивдик таанымды Шопенгауэр башкы тааным, буга рефлексивдүү тааным таянып турат деп эсептеген.

Илим, Шопенгауэр үчүн, эрке кызмат кыла турган ишмердик. Эрктин кызыкчылыгы — бул практикалык кызыкчылыктар, илимдин максаты ошол кызыкчылыктарды канаттандыруу. Баамдап-байкоо гана өнүккөн тааным катарында чыгат, ал эрктин кызыкчылыгынан эркин турат жана практикага да эч кандай тиешеси жок.

Байкап-баамдоонун (созерцания) тармагын илим эмес, интуицияга таянган искусствонун ар кандай түрлөрү түзөт. Интуицияга дүйнө «эрк» катарында, күрөш жана экиге ажырымдоо болуп тура турган чаалыкпас умтулуу катарында ачылат. Интуиция катарында, искусство катарында чыныгы тааным генийге гана ачылат. Искусство кайдыгер байкап-баамдоого негизденет. Искусствонун эң жогорку түрү — бул музыка, ал идеяларды чагылдырууга эмес, ошол эрктин өзүн түздөн түз чагылдырууга багытталып турат.

Жогоруда айтылгандардын баары Шопенгауэрге эркиндик жана зарылдык жөнүндөгү өзүнүн окуусун аныктамалоого мүмкүндүк берет. «Өзүндө нерсе» боло туруп, эрк эркин турат, ошол эле убакта кубулуштар дүйнөсү зарылдык менен шартталып, жетиштүү негиз мыйзамына багыныңкы турат. Адам да кубулуштардын бири катарында эмпирикалык дүйнөнүн мыйзам-ченемдүүлүктөрүнө багынат. Ошондуктан,

адамдын мүнөзү аны иш-аракетке козгой турган себептерге жооп кайтарууга тийиш, адам өз мүнөзүнүн кулу. Бирок, Шопенгауэр бул ой жүгүртүүлөрдөн келип чыга турган фаталдык корутундуларды четке кагат, анткени окуянын болору күнү мурдатан эле өзүнөн өзү белгиленип калбайт, ал ушул кубулуштан мурда жүрө турган себептүүлүктөрдүн тизмеги аркылуу аныкталат.

Адамдын жашоо-турмушун Шопенгауэр каалоо жана канааттануу категорияларында карайт. Өзүнүн бүткүл жаратылышы боюнча каалоо — бул азап тартуу, анткени каалаган нерсе канааттандырылганда адам ток пейил болуп, адам эми өзүнүн Каалаганын канаттандырууга умтулбай калат да, өзү жетишкен нерсе менен ыракаттануу мүмкүнчүлүгүнөн ажырайт. Ошентип, керектөө канааттандырылганда адам жадап, эриге баштайт, мындан Келип үмүт үзүлүү пайда болот. Бакыт дегенибиз — бул жыргал абал эмес, тескерисинче азап чегүүдөн кутулуу болуп саналат, бирок бул кутулуу кайрадан жаңы азап чегүүнү, көңүл чөгүүнү пайда кылат.

Азап чегүү — жашоо-турмуштун дайымкы көрүнүшү, адам азап чегүүнүн анын конкреттүү көрүнүшүнөн гана кутула алат. Ошентип, дүйнөдө дүйнөлүк жаманчылык үстөмдүк кылып турат, ал жоголбойт, бакыт дегенибиз кыял гана, ал эми азап чегүү болбой койбойт, ал «жашоого болгон эрктин» өзүндө бугуп жатат.

Мына ошондуктан Шопенгауэр үчүн оптимизм — бул жөн гана адамдын азап чегүүсүн келекелегендик. Өз учурунда Лейбниц жашап турган дүйнөнү мүмкүн болуучу дүйнөлөрдүн ичинен эң мыктысы деп атап, оптимизм теориясын аныктамалаган эле. Шопенгауэр, тескерисинче, жашап турган дүйнөнү «мүмкүндөрдүн ичинен эң начары» деп атаган.

Жаманчылыктан кутулуунун жолун Шопенгауэр аскетизмден көрөт, бул өмүр менен кошо дүйнөлүк эрк жок Кылынганда келет, анткени дене эрктин көрүнүшү болуп саналат. Эрк жок кылына турган болгондон кийин бүт калган дүйнө да жок болот, анткени объектисиз субъект жашай албайт.

Шопенгауэр күч колдоно турган полициялык Мамлекеттин тарапкери болгон. Ал мамлекеттик акциялар өзүмчүлдүк менен аракеттенген көптөгөн адамдар тарабынан жарала турган зыяндуу натыйжаларга каршы багытталган деп ойлогон.

Шопенгауэрдин пессимисттик философиясы анын тирүү кезинде ийгиликке ээ боло алган эмес. Шопенгауэр өзүнүн лекциясын Гегель лекция окуган убакта дайындаганда анын лекциясына эч ким келген эмес. Шопенгауэрдин көз караштары XIX кылымдын экинчи жарымында гана таралып, турмуш философиясынын калыптанышына булак болуп калган. Ошол учурда пессимизм Менен скептицизм өзүнчө бир философиялык мода болгон. Ошондо Шопенгауэр акыл-ойдун өкүмдарына айланат.

Шопенгауэр Р.Вагнерге, Э.Гартманга, Ф.Ницшеге жана башкаларга таасир көрсөткөн. Ал иррационализмге, интуитивизмге жана прагматизмге жол салган. Бирок, азыркы убакта да анын чыгармалары, айрыкча «Күндөлүк турмуш акылмандуулугунун афоризмдери» колдон түшө элек.

Эмпедокл

Эмпедокл (Х.Т.ч. 490—430) — байыркы грек философу. Ал саясый ишмер жана акын да болгон. Дарыгерлик, жрецтик иштер менен алектенген. Анын ишмердиги Сицилияда Агригент шаарында өткөн.

Ал жөнүндө адаттан тышкары керемет күчү бар адам катарында легенда тараган, ал бир ай бою дем албай жаткан аялды тирилткен экен. Ал көптөгөн талантка жана касиеттерге ээ болгон. Чечендик искусствону жакшы билген жана Сицилияда чечендик искусствосунун мектебин негиздеген. Анын өлүмү да легендалар менен чулганган. Өзүн Кудай сыяктуу урматташсын деп, ал Этна жанартоосунун оозуна боюн таштап өлгөн деп айтышат.

Ага «Жаратылыш жөнүндөгү» поэма (мындан 340 ыр сакталып калган), ошондой эле «Тазалануу» деген поэма таандык (бизге жүзгө жакын ыры жеткен).

Эмпедоклдун окуусунун негизин төрт стихия жөнүндөгү концепция түзөт, алар нерселердин «тамырын» жаратат. Бул тамырлар — от, аба, суу жана топурак. Алар бүткүл мейкиндикти толтуруп турат жана орун алмашып, аралашып жана бири-биринен ажырап, дайыма кыймылда болуп турат. Алар өзгөрүлбөйт жана түбөлүктүү. «Дубал кирпич менен таштардан тургузгандай» бардык нерселер ошол стихиялардан куралып пайда болот.

Эмпедокл нерселердин туулушу жана өлүшү жөнүндөгү ойду четке кагат. Нерселер стихиялардын белгилүү бир барабардыкта аралашып, биригишинен пайда болот. Алсак, сөөктүн эки бөлүгү суудан, эки бөлүгү топурактан жана төрт бөлүгү оттон турат.

Жаратылыштагы кыймылдын булагы — «тамырлардын» өзү эмес, анткени алар өзгөрүлбөйт, анын булагы карама-каршы күчтөр болгон — Сүйүү жана Кастык. Бул эки күч толук түрдөгү белгилүү бир физикалык сапаттарга ээ. Алсак, «жабышкак Сүйүү» нымдын бардык касиеттерине ээ, ал эми «бүлдүрүүчү Кастык» — оттун касиеттерине ээ. Ошентип, дүйнө бүт бойдон аралашуу жана аралашкандардын кайра бөлүнүү процессинен турат. Эгерде Сүйүү үстөмдүк кыла баштаса, анда Сфайрос — шар пайда болот, бул учурда Кастык периферияда турат. Ал эми Кастык Сфайростун ичине киргенде стихиялардын кыймылы башталып, алар бөлүнүп кетишет. Андан кийин тескери процесс жүрөт да, ал процесс Сфайростун — шар түрүндөгү бир тектүү кыймылсыз массанын түзүлүшү менен аяктайт.

Ошентип, Эмпедоклдун концепциясы төмөнкү схемага келип такалат: Дүйнөдө көптүк жана жекелик жашап турат, бирок алар Гераклиттегидей бир эле убакта эмес, биринен кийин бири ырааты менен жашайт. Жаратылышта циклдик процесс өтүп турат, адегенде — «бардык нерселердин тамырын» — бардык элементтерди бириктирип турган Сүйүү үстөмдүк кылат, андан кийин бул элементтерди ажыратып бөлгөн Кастык үстөмдүк кылат. Сүйүү үстөмдүк кылып турганда дүйнөдө биримдик орнойт, айрым элементтердин сапаттык ар түрдүүлүгү жоголот. Ал эми Кастык үстөмдүк кылып турганда материалдык элементтердин ар түрдүүлүгү, көптүк пайда болот. Сүйүү үстөмдүгү жана Кастыктын үстөмдүгү өткөөл мезгилдер менен бөлүнүп турат. Дүйнөлүк процесс ушул кайталануучу циклдерден турат. Болуп жаткан бардык өзгөрүү процессинде элементтердин өзү жаралбайт да, жок болбойт, алар түбөлүктүү.

Өзүнүн философиясында Эмпедокл көптөгөн гениалдуу ойлорду айткан, бирок алар Эмпедокл жашап турган мезгилде эмпирикалык жол менен далилдениши мүмкүн эмес эле. Алсак, ал жарыктын таралышы үчүн белгилүү бир убакыт зарыл деп жазган. А түгүл Аристотель да биздин эрага чейинки IV кылымда бул пикирди жаңылыш пикир деп эсептеген. Ошондой эле, Эмпедоклдун максатка ылайыктуу жаралган биологиялык түрлөрдүн курубай жашоого туруктуу болуу идеясы да эң сонун идея болгон. Бул идеяда өтө мажес түрдө болсо да, табийгый тандалуу теориясынын түйүлдүгүн байкоого болот. Медицина жагындагы бир катар сонун ойлор да Эмпедоклга тийиштүү. Алсак, ал адамды билбей, изилдеп көрбөй туруп, аны дарылоо мүмкүн эмес деп эсептеген.

Эмпедокл өзүнүн сезимдик кабылдоо теориясында сезимдик кабылдоо процесси дене органдарынын түзүлүшүнө багыныңкы деген терең ойду айткан. Окшош нерсе окшош нерсе аркылуу кабылданат дейт ал, ошондуктан сезим органдары сезиле турган нерсеге ылайыкташат, эгерде сезим органдары кабылдана турган нерсеге ылайыкташа албаса, анда ал предмет кабылданбайт. Сезим органдары өзгөчө майда тешикчелерге ээ, алар аркылуу кабылданып жаткан предметтен чыккан «шоола» өтүп турат. Эгерде тешикчелер кичине болсо «шоола» өтпөйт да, кабылдоо болбойт.

Эмпедоклдун туюм теориясы андан кийинки байыркы грек ойчулдары Платонго, Аристотелге, атомчуларга чоң таасир көрсөткөн.

Эпиктет

Эпиктет (50—138-жыл ченде) — байыркы римдик философ, римдик стоицизмдин өкүлү.

Фригияда туулган (Кичи Азия). Теги боюнча кул, император Неронду кайтаргандардын биринин кулу катарында Римге алынып келинген. Кийинчерээк кулчулуктан бошонуп, эркиндикке чыгат.

Император Домицион Римден бардык философторду кууп жибергенден кийин 94-жылы Балкандагы Никополго келет да, ал жерде философиялык мектепти негиздейт. Эпиктет өзү эч нерсе жазган эмес, өзүнүн окуусун ал оозеки үгүттөгөн. Эпиктеттин ойлору анын шакирти Флавий Арриандын аларды жазып алгандыгынан улам гана сакталып калган. Арриан аларды «Эпиктеттин көрсөтмөлөрү», «Эпиктеттин субхаттары», «Эпиктеттин ой жүгүртүүлөрү» деген аталыштар менен китеп түрүндө жарыялаган.

Ошол учурда Римдин билимдүү адамдарынын арасында стоицизм мода болгон, Эпиктет кул кезегинде эле өзүнүн кожоюну менен стоик Мусоний Руфтун лекциясын угуу үчүн барып турган, бул Эпиктеттин андан кийинки бүткүл ишмердигин жана анын көз караштарын аныктаган.

Эпиктеттин жашоо турмушу ал өзү үгүттөгөн окууга толук ылайык келген: киниктерче жакырчылыкта жашаган, жыгач отургучка төшөлгөн самандын үстүнө жаткан. Анткени стоик Эпиктет үчүн моралчы катарында өз жашоо-турмушундагы жеке керт башынын үлгүсү философ үгүттөгөн теориядан маанилүүлөрөөк болгон.

Философияны этикага алып барып такаган стоицизмдеги жаңыдан пайда болгон тенденция Эпиктетте биротоло аяктап бүтөт. Ошол эле убакта ал стоицизмде кабыл алынган, философияны физикага, логикага жана этикага бөлүүнү четке какпайт, бирок этикага чечүүчү маани берет. Физика менен логика этикага кызмат кылат, мисалы, этика үйрөткөн нерсеге — калп айтууга болбойт деген насыятка кызмат кылат.

Ошондуктан, Эпиктет үчүн башкы нерсе — этиканын өзү, ал эми физика ал үчүн анчалык мааниге ээ эмес. Алсак, ал мындай дейт: «Аалам материясы атомдордон же гомеомериялардан турары, оттон же топурактан турары мен үчүн баары бир эмеспи? Жакшылык менен жамандыктын маңызын, сүйүү менен жек көрүнүүнүн, ышкылык менен жийиркенүүнүн ченемин билип жана буларды ченем катарында пайдаланып, өз жашоо-турмушунду куруп алсаң жетиштүү болбойбу» [Эпиктеттин афоризмдери. Спб., 1891. 36-6.].

Логика жагында башкы тааным жөндөмдүүлүгү катарында Эпиктет ишенимди жана урматтоону тааныган, булар негизги жакшылыктар катарында чыгат. Физика жагында Эпиктет дүйнө дегенибиз — теңирлик касиет даарылган бирбүтүн, акыл-эстүү космостук мамлекет деп билген стоикалык тезисти коргойт.

Этика жагында Эпиктет адам кудайлардын эркине, тагдырдын буйругуна баш ийүүгө тийиш деген жобону коргойт. Буга адамды философия үйрөтүүгө ийиш. Эпиктет, бизге багыныңкы болгон жана бизге багыныңкы болбогон нерселерди айырмалап билүү керек деген жобого таянат.

«Биздин пикирлерибиз, каалоолорубуз, умтулууларыбыз, кызыгууларыбыз жана баш тартууларыбыз, бир сөз менен айтканда биздин баардык иш-аракеттерибиз өзүбүзгө багыныңкы. Биздин денебиз, биздин дүйнө-мүлкүбүз, атак-даңкыбыз, наамдарыбыз, бир сөз менен айтканда, биздин иш-аракетибиз болбогондордун баары бизге багыныңкы эмес. Бизге багыныңкы болгондордун баарысы табиятынан эле эркин, эч кандай чектөөлөрдү жана тоскоолдуктарды билбейт, ал эми бизге багыныңкы болбогондор — чабал, көз каранды, тоскоолдуктарга учурай турган жана бизден тартылып алынышы мүмкүн болгон нерселер» [Көрсөтмөлөр. 1].

Эпиктеттин оюна ылайык өзүңдөн ажыратылбай турган нерсеге таянуу керек. Ушул учурда гана «сени эч ким эч нерсеге мажбурлай албайт, эч ким сага эч кандай тоскоолдук

кыла албайт, сен да эч кимди жектеп, айыптай албайсың, өзүң каалаган нерсеге кайчы келе турган иш жасабайсың, сени эч ким мазактабайт, душмандарың да болбойт, ошондуктан сага эч ким зыян келтире албайт».

Мына ушундан келип, Эпиктеттин пикири боюнча, адамдын эркиндиги пайда болот. Бирок, чындыгында Эпиктеттин эркиндиги чыдоо, каяша айтпоо эркиндиги болуп саналат. Адам өзүнүн нерселерге болгон мамилесин гана өзгөртө алат, ал эми окуяларды ал өзгөртө албайт. Нерселердин тартибине фаталдык түрдө баш ийүүнү үгүттөгөн Эпиктеттин позициясы мына ушундай.

Эпикур

Эпикур (б.э.ч. 341—270) — байыркы грек философу, философиянын өнүгүшүнүн эллин мезгилинин эң көрүнүктүү ойчулу.

Самос аралында туулуп-өскөн. Он сегиз жашында Афинага көчүп келет (убактылуу); ал эми 35 жашында — ал жерде биротоло туруп калат да, бакта мектеп ачат, анын дарбазасына: «Мейман, сага бул жерде жакшы болот, бул жерде ыракаттануу — эң жогорку жыргалчылык» деген жазуу жазылып коюлган. Бул мектеп кийинчерээк «Эпикурдун багы» деп аталып калат.

Эпикур көп сандагы, 300гө жакын чыгармаларды жазган, алардын ичинен бизге айрымдары гана жеткен. Көп материалдар эпикуреизмдин каршылаштарынын чыгармаларында сакталып калган.

Баарынан мурда Эпикурдун философияны жана анын милдетин кандайча түшүнгөнү кызыктырат. Эпикур, философия дегенибиз — адамды ой жүгүртүү аркылуу азап-кайгыны билбеген бактылуу турмушка алып келе турган ишмерлик деп эсептейт.

«Адамдын кайгы-муңун кетире албаган сөздөр кургак сөздөр. Денеден илдетти кууп чыга албаган медицинадан эч кандай пайда болбогон сыяктуу, жандын илдетин кууп чыга албаган философиядан да пайда жок [Лукреций. Нерселердин табияты жөнүндө. II том. 487-6.]».

Бул ойду өнүктүрүп, ал Менекейге жиберген катында мындай деп жазат: «эч ким жаш курагында философия менен иштөөнү кийинкиге калтырбасын, ал эми карыганда философия менен иштөөдөн чаалыкпасын... Ким философия менен иштөөгө убакыт келе элек десе, анда ал бакыт үчүн убакыт жок, же эми бакыт үчүн убакыт калбай калды деген адамга окшош». Ошентип, философиянын максаты нагыз теорияда эмес, адамдарды агартууда экен.

Эпикур өзүнүн философиясын үч бөлүккө: каноникага — тааным жөнүндөгү окууга, физикага, этикага бөлөт. Акыркысы Эпикур үчүн башкы бөлүк жана калган эки бөлүгү этиканы негиздөө болуп саналат.

Эпикурдун оюнча, бардык билимдер жаратылыш предметтерин кабылдоо аркылуу туюмдан келип пайда болот, буга ал ошондой эле фантазиялык образдарды да таандык кылат. Кабылдоо бизде нерселердин «образдарынын» («түрлөрүнүн») бизге киришинин натыйжасында пайда болот. Алар көрүнүшү боюнча катуу телолорго окшош, бирок «жукалыгы» боюнча алардан алда канча ашып түшөт. Бул образдар телолордун тышынан бөлүнүп чыгат да, ойдун ылдамдыгындай ылдамдыкта орун алмашат. Эгерде алар сезим органдарына кире турган болсо, анда чыныгы сезимдик кабылдоолорду берет, эгерде алар телонун тешикчелерине кирсе, анда фантастикалык кабылдоолорду берет. Түшүнүктөр, же жалпы элестер айрым жеке элестердин негизинде жаралат. Кабылдоо жана жалпы элестер курчап турган дүйнөнү дайыма туура чагылдырат. Ошондуктан алар билимдердин критериясы катарында чыгат.

Жаңылыштык жана каталык биз өзүбүздүн кабылдоолорубузга бир немелерди кошконубузга, өзүбүздүн элестерибизди башка чындыкка таандык кылганыбызга пайда болот, б.а. акыл-эс каталардын булагы болуп чыгат экен.

Өзүнүн этикасын негиздөө үчүн Эпикур Демокриттин атомистикасын пайдаланат. Ал өзү аныктамалаган үч өбөлгөгө таянат: 1) жок нерседен эч нерсе пайда болбойт жана бар нерсе жок болуп кетпейт; 2) аалам азыр кандай болсо, мурда да дайыма дал ошондой болгон жана дайыма ушундай бойдон тура берет; 3) аалам телолордон жана боштуктардан турат.

Бул өбөлгөлөр мурдагы философтор тарабынан, алардын ичинде Демокрит жана Левкипп тарабынан да кабыл алынган болучу. Аларды ээрчип, Эпикур тело атомдордон турат, ал атомдор бөлүнгүс жана формасы, чоңдугу жана салмагы боюнча айырмаланат деп тааныйт. Атомдордун салмагы боюнча бөлүнүшүн айырмалап көрсөтүшү Эпикурдун концепциясынын бир кыйла олуттуу белгиси.

Эпикурдун физикасынын Демокриттин физикасынан айрымасы да анын атомдордун кыймылын түшүнгөнүндө. Демокрит атомдордун боштуктагы кыймылы тышкы механикалык зарылдык менен аныкталат дейт. Эпикур болсо атомдор түз сызыктуу кыймылдан эркин түрдө кыйшайып кетет деп эсептейт. Кыймылдаганда атомдор түз сызыктуу кыймылдан өзүнөн өзү кыйшайып, кыйшык сызыктуу кыймылга өтөт. Эпикурдун атомистиканы өнүктүрүүгө кошкон оригиналдуу салымы мына ушунда турат. Атомдордун өзүнөн өзү кыйшайышы Эпикурга алардын өз ара кагылышын түшүндүрүү үчүн керек. Муну менен ал атомдорго мүнөздүү болгон эркиндикти түшүндүрүүгө умтулат: салмактын күчү астында атомдор түз сызык же баш-аламан кыймылдашат, ошону менен бирге кокус кыйшаюулар жана кагылышуулар болуп турат. Атомдордун кыйшаюу концепциясы, Эпикурдун ою боюнча, адам эркиндигинин концепциясы үчүн негиз болууга тийиш.

Эпикур иштеп чыккан тааным жөнүндөгү окуу жана физика ал үчүн өзүнчө мааниге ээ болгон илим тармагы эмес, анткени философия анын пикири боюнча, жаратылышты изилдебестен, адамга бактылуу болуунун жолун көрсөтүп берүүгө тийиш. Ошондуктан, өзүнүн философиялык көз карашынын борборуна ал олуттуу түрдө талдап-кароого татыктуу болгон жападан жалгыз тармак катарында этиканы коёт. Этика проблемаларына карата Эпикурдун көз караштары бир бүтүн системага салынган, ал көп учурда эпикурейлик этика деп аталат.

Эпикур үчүн бакыт дегенибиз — бул ыракат. Муну менен бирге ал ыракатты азап чегүүнүн жоктугу деп түшүнүү керек деп көрсөтөт. Бакыттын негизи катарындагы ыракаттын бул этикалык принциби, Эпикурдун пикири боюнча, гедонизм менен эч кандай жалпылыгы жок. «Ыракат биздин башкы көздөгөн максатыбыз,— деп айтканыбызда,— деп жазат Менекейге, биз бузукулардын ыракаты жөнүндө, жана кээ бир түшүнбөгөндөр, же макул эместер, же туура эмес түшүнүшкөндөр айтып жүрүшкөндөй төшөк ыракаты жөнүндө ойлобойбуз, биз дененин жабыркоосунан жана жан дүйнөдөгү коркунучтардан эркин болуу жөнүндө ойлойбуз» [Лукреций. Нерселердин табияты жөнүндө. II том, 131-6.].

Ыракат дегенибиз жыргалчылыктын критерийи деп эсептеп, Эпикур адам жаман-жакшыны ылгабай ар кандай ыракатка батууга тийиш деген позицияда дегеле турган эмес. Таптакыр андай эмес, ыракатты тандап алууда адам акыл-эстүүлүк принцибин жетекчиликке алууга тийиш, дал ошондо гана адам чыныгы ыракат ала алат.

«Бардык башка жакшылыктар акыл-эстүүлүктөн келип чыккан: ал, акыл-эстүүлүк, адептүүлүк, адилеттүүлүк менен жашабай туруп, жагымдуу жашоого болбойт, мунун тескерисинче, жагымдуу жашабай туруп, акыл-эстүү, адептүү жана адилеттүү жашоого болбойт деп үйрөтөт» [Лукреций. Нерселердин табияты жөнүндө. II том, 132-6].

Муну менен бирге Эпикур жүрүм-турумдун теориялык негизин да иштеп чыккан, бул теорияга ылайык биз бир гана ыракатты тандап алып, башкаларынан качууга тийишпиз. «Ыракат дегенибиз — бизге жеринен, тубаса берилген жыргалчылык болгондуктан биз ыракатты туш келди тандап ала албайбыз, бирок кээде акырында биз үчүн чоң жагымсыз балаа келип чыга турган көптөгөн ыракаттардан качабыз: ошондой

эле биз көптөгөн азап чегүүлөрдү ыракатка караганда алда канча жакшы деп эсептейбиз, анткени, биз узак убакыт бою азап чеккенибизден кийин бизге чоң ыракатка бата турган учурлар келет. Ошентип, ар кандай ыракат — бизге ал табиятынан жаныбыз менен бирге болгондуктан жыргалчылык болуп саналат, бирок ыракатты туш келди тандап алуу туура эмес, ошондой эле ар кандай азап чегип, кыйналуу жамандык, бирок бардык эле азап чегүүдөн качууга болбойт» [Лукреций. Нерселердин табияты жөнүндө. II том, 129-6.]

Мына ошентип, Эпикурдун этикалык көз карашы моралды утилитардык талдап-түшүндүрүүнүн бир түрү болуп саналат. Буга анын адилеттүүлүк жөнүндөгү түшүнүгү да ылайык келип турат, анын пикири боюнча адилеттүүлүк дегенибиз келишим маселеси менен тыкыс байланышкан: «Адилеттүүлүк дегенибиз өзүнчө эле обочо турган бирдеме эмес, кай жерде болбосун адамдардын бири-бири менен карым-катышында адилеттүүлүк ар дайым бирөөгө зыян келтирбөө жана бирөөдөн зыян тартпоо жөнүндөгү айрым бир келишим сыяктуу нерсе болуп саналат» [Лукреций. Нерселердин табияты жөнүндө II том, XXXIII б]. Эпикур кандайдыр бир даражада философиянын андан кийинки тарыхында өнүктүрүлгөн коомдук келишим теориясын алдын ала айткан.

Эпикурдун этикалык-философиялык көз карашы анын атеисттик көз карашына негиз болгон. Ошол эле убакта ал «дүйнө аралык» мейкиндиктерде кудайлардын бар болушуна жол койгон, алар дүйнөгө кайдигер мамиледе турушат жана адамдын жашоо-турмушуна кийлигишпейт. Ал барыдыгын Кудай жаратат дегенге каршы чыгып, аны карапайым калк ойдон чыгарган жалган кеп деп эсептеген.

Кудайлардан коркуу, өлүмдөн коркуу, Эпикурдун пикири боюнча, адамдын бактылуу абалга жетишүү жолундагы башкы тоскоолдуктар болуп саналат.

Эпикурдун этикасы коомдук ишмердиктен качууну, жеке тиричилик менен көбүрөөк алек болууну сунуш кылат. Мына ушундан Эпикурдун этикалык көз карашынын индивидуалисттик багыты көрүнөт, бул бүткүл эллинизм мезгилине мүнөздүү болгон. «Жупуну жаша» — анын жашоо эрежеси ушундай.

Юм

Дэвид Юм (1711—1776) — эң ири англис философу, тарыхчы, экономист жана публицист.

Шотландиялык дворян үй-бүлөсүндө, Эдинбургда туулган. Эдинбург университетинде кеңири юридикалык билим алган. Негизги философиялык эмгектери төмөнкүлөр: «Адамдын табияты жөнүндө трактат» (1739—1740), «Адам таанымы жөнүндө изилдөө» (1748), «Мораль принциптери жөнүндө изилдөө» (1751), «Эссе» (1752), «Диндин табийгый тарыхы» (1757). Ал адвокаттардын Эдинбург коомунун китепканачысы болуп иштөө менен сегиз томдон турган «Англиянын тарыхын» даярдаган.

Юм Локк жана Берклиден кийинки үч англиялык эмпириктердин акыркысы. Ал сенсуализм жагында Локктун багытын уланткан жана анын философия боюнча «Адам таанымы жөнүндө изилдөө» деген башкы эмгеги тааным проблемасына арналган. Биздин билимдери-биздин жаратылышы жөнүндөгү маселени сенсуалисттик түрдө чечүү менен, Юм биздин билимдерибиздин булагы жөнүндөгү маселеде Локктун позициясынан да, Берклинин позициясынан да айырмаланган позицияны туткан. Юмдун пикирине ылайык, тажрыйбалык тааным Локктун жана Берклинин «идеялары» менен окшош болгон кабылдоолордон турат. Бирок ал Локктун тышкы дүйнө — ошол жөнөкөй идеялардын булагы деп айтканы менен макул болбойт. Ошол эле убакта ал Берклинин «идеялар» (б.а. туюмдар) — реалдуулуктун, дүйнөнүн, нерселердин дал өзү деп айтканы менен да макул эмес. Биз тышкы дүйнөнүн жашап турушу биздин туюмдарыбыздын булагы экендигин далилдей албайбыз деп ырастайт Юм. Ал, тааным

процессинде биздин туюмдарыбыздын булагы менен эмес, алардын мазмуну менен гана ишибиз болот. Ошондуктан биз дүйнөнүн объективдүү түрдө жашап бар болуп турушун да, анын жашабай турганын да далилдей албайбыз.

Бардык кабылдоолорду Юм «таасир издери» жана «идеялары» деп эки түргө бөлөт. Таасир издери биринчилик жана экинчилик түрдө болот. Биринчилер — тышкы тажрыйбанын таасир издери, экинчилер — ички тажрыйбанын таасир издери. Эгерде биринчилерге туюмдар таандык болсо, экинчилерине — каалоолор, кумар-ышкылыктар ж.б. таандык. Тышкы жана ички тажрыйбалардын таасир издери жөнөкөй идеяларды жаратат, буларга эсте калган образдар жана кыялдар таандык.

Идеялар бири-бири менен өз ара бириге алышат, ушундан улам алар белгилүү бир мамиледе турушат. Юм мындай мамилелердин, же өзү атагандай, ассоциациялардын үч тибин санап көрсөтөт. Ассоциацияларды Юм адам жаратылышына мүнөздүү болгон өтө маанилүү касиет деп эсептегендиктен, аларды принцип деп атайт.

Биринчи түрү — бул окшоштуктан пайда болуучу ассоциациялар. Мисалы, досубуздун портрети, ал азыркы учурда жаныбызда жок болсо да, бул портрет менен досубуздун образы окшош болгондуктан улам биздин көңүлүбүздө ал досубуз жөнүндө идеяларды жаратууга жөндөмдүү болот. Бирок буга окшогон ассоциациялар көп учурда жаңылыштыкка алып келет.

Экинчи түрү — мейкиндиктеги жана убакыттагы чектердин алыс-жакындыгына байланыштуу пайда болуучу ассоциациялар. Мисалы, өз үйүңдөгү таасир издери менен эскерүүлөр, эгерде сен андан алыс эмес аралыкта турган болсоң, алда канча алыс аралыкта тургандагыга караганда көбүрөөк жандуу келет.

Үчүнчү тиби — бул себептүүлүк ассоциациялары, булар турмушта көп учурайт.

Юм үчүн ассоциациялар — мамилелердин көп түрлөрүнүн бири, мындай мамилелерди ал өтө эле көп санап көрсөтөт, бирок бардык мамилелердин ичинен себептүүлүк мамилелерди негизгиси деп эсептеп, өзүнүн башкы көңүлүн ушул мамилелерге топтоштурат. Себептүүлүк жөнүндөгү окуу — анын гносеологиясынын башкы борбору.

Юм өз алдына: объективдүү жашап туруунун себептүүлүк байланыштары барбы, эмне үчүн адамдар себептик байланыштарды объективдүү түрдө жашап турат деп эсептешет, себептүү байланыштардын илим үчүн кандай мааниси бар деген суроолорду коёт.

Юм дүйнөдө себептүү байланыштардын бар экендигин далилдөөнүн кереги жок деп эсептейт, анткени натыйжа себеп деп аталганга окшобойт. Биз, демейде себептүүлүктүн бар экендигин төмөнкүчө жол менен билебиз: адегенде биз эки окуянын жайгашышынын мейкиндик чектерин жана алардын ырааттуу алмашып турушун аныктап белгилейбиз, андан кийин, мунун негизинде себептик байланыштардын бар экендиги жөнүндө жыйынтыкка келебиз. Бул учурда, биз, Юмдун пикири боюнча, логикалык жаңылыштык жиберебиз: ушундан кийин деген сөз ушул себептүү (*post hoc, ergo propter hoc*) болуп түшүнүлөт. Ушундай ассоциациянын негизинде биз окуялардын мындай түрдө алмашылып турушун туруктуу көрүнүш деп, муну менен ал себептүү байланышка ээ деп ойлой баштайбыз. Ошондуктан бизде ушундай себептик байланыштардын бар экендигине ишенич пайда болот.

Өзүнүн скептицизмдин Юм негизинен таанымды философиялык жактан талдоого колдонгон. Ал, демейки турмушта таштын жерге түшөрүнөн күмөндөр болгон эмес, бирок бул жерде философиялык ойду жетекчиликке албай, буга чейин көп жолу болгон нерсени жетекчиликке алууну сунуштаган.

Юм субстанция түшүнүгүн четке кагып, мындай түшүнүктүн болушу мүмкүн эмес деп эсептеген. Ал субстанция түшүнүгүн иллюзия катарында карайт. Юмдун пикири боюнча, субстанция жашап турат деген иллюзия биздин аң-сезимибизде бир эле таасир

издеринин, алар кабылдоо учурунда үзгүлтүккө учурагандан кийин кайра- кайра кайталана бергендиктен улам пайда болот.

Юм христиан дининин чыныгы дин экендигин биздин далилдөөлөрүбүз биздин сезимдерибиздин чыныгылыгын далилдөөгө караганда алсыз келет дейт. Ал дин акыл-эстин далилдерине негизденет дегенди же ал далилдерге муктаж дегенди кабыл албайт. Ал мындай деп жазат: «Адамзаттын алгачкы дини негизинен келечектен коркуп, тынчсыздануудан улам пайда болот» [Чыгарм. 2-том, 429-6.].

Диний ишенимдин ордуна Юм демейки аң-сезимдин (обыденного созн.) орнотулган тартипке адат болуп калган ишенимин жана «табийгый дин» деп аталганды — табияттан тышкаркы себепке ишенүүнү сунуш кылат. Юм адамдын төгөрөгү төп болуп жетилбегенине, же дүйнөнүн максатка ылайыкталып түзүлгөнүнө негизденип Кудайдын бар экендигин ырастаган далилдерди четке кагат.

Юм адам жаратылышынын өзгөрүлбөй тургандыгын таанууга таянат. Адам, Юмдун оюна ылайык, жаңылыштыктарга жана аффектилерге ышкылуу болгон жан катарында калыптанган, ал акыл-эсти жана бекем түшүнүктөрдү аз жетекчиликке алат. Этикалык интеллектализмдин тарапкерлерине карама-каршы Юм адамдын жүрүм-туруму интеллект менен гана аныкталбай тургандыгын далилдейт жана адамдын моралдык турмушунда сезимчилдүүлүк чоң роль ойной турганын көрсөтөт. Юм акыл-эсти адеп-актыктан бөлөт, ошону менен бирге ал үчүн көп учурда моралдык нормалардын императивдик мүнөзү жок болуп кетет. Юмдун пикири боюнча, этиканы баарынан мурда адамдардын психологиялык өзгөчөлүктөрүн далилдей турган жүрүм-турумдардын себептери кызыктырууга тийиш. Биздин жүрүм-турумубуздун далилдери анын себептери болуп саналат. Ушундан келип эрк эркин эмес деген корутунду чыгат.

Адамдардын аракеттеринин себептерин изилдеп көрүп, Юм утилитаризмге келет. «Адамдардын көпчүлүгү пайдалуу сапаттар өзүнүн дал ошол пайдалуу болгондугу үчүн жакшылык сапаттар экендигине чын дилден макул болушат. Ишке мындай көз караш табийгый нерсе болгондуктан жана ал көп кездешкендиктен аны моюнга алуу керектиги жөнүндө аз гана адамдар ойлонушат. Эгерде буга жол кое турган болсок анда симпатиянын күчүн да таануу керек болот» [Чыгарм. 1-том, 785-6.].

Ошондой болсо да Юмдун утилитаризми анын альтруизми менен айкалышып турат, анткени жеке адамдардын ортосундагы өз ара мамилелерде симпатия, тилектештик, жакшы ниеттештик сезимдери үстөмдүк кылып турат деп ырастайт.

Юм коомдук келишимди тануу позициясында турат. Коом симпатиялык сезимдердин негизинде үй-бүлөлүк жана урук-уруулук мамилелерден келип өнүккөн деп ырастайт. Пайдага жетишүүгө талапкерлик жана умтулуу — коомдун өнүгүшүнүн кыймылдаткыч күчү.

Бул көз караш менен анын саясый экономия боюнча көз карашы менен тыгыз байланышып турат. Пайданы ал өндүрүштү өнүктүрүүнүн кыймылдаткыч күчтөрүнүн бири катарында карайт. Анын саясый экономия жагындагы көз караштары Адам Смиттин идеяларынын калыптанышына таасирин тийгизген.

Ямвлих

Халкидалык Ямвлих (280-ж.ченде — 330-ж.ченде) — неоплатонизмдин өкүлү, анын сириялык мектебинин башчысы. Ага төмөнкү чыгармалар таандык: «Пифагордун өмүрү», «Пифагорейлик окуулардын жыйнагы», «Мистерия жөнүндө» ж.б.

Ямвлих Плотиндин окуусун Порфирийге караганда алда канча көбүрөөк татаалдаштырып жиберген. Ал Плотин киргизген: Бирбүтүндүк, Акыл, Жан деген үч категорияга таянат. Бирок бул категориялар Ямвлихте алда канча көбүрөөк татаалдаштырылып, дифференциялаштырылат. Алсак, ал Плотиндин Бирбүтүнүн: ар кандай бытиеден жогору турган Плотиндегидей Бирбүтүндүккө жана андан кийинки ар

кандай нерсенин башталышы болгон жана Жыргалчылык деп аталган Бирбүтүндүккө бөлөт. Акылды да Ямвлих тарабынан ойлоочу Акылга жана мүмкүн болуучу Акылга бөлөт. Жан триадага бөлүнөт.

Акылдын эки түрүн да ал кийин триадага ж.б. бөлөт. Бул жерде кечирээктеги неоплатонизмге мүнөздүү болуп калган алардын теориялык түзүлүмдөрүнүн схоластикалуулугу көрүнөт. Ямвлихте бардык ушул түзүлүмдөр (построения) ачык эле схематикалык формага ээ жана мистикага сугарылган.

Ямвлих өзүнүн философиялык ой жүгүртүүлөрүнө диний-мифологиялык тенденцияларды киргизгендиги үчүн «Теңир» деп аталган.

Айрыкча бул Ямвлихтин практикалык философиясында өзгөчө көрүнөт, мында ал бутпарастык диндин ырым-жырымдарын жана аны менен байланыштуу болгондордун баарын кайра калыбына келтирүүгө умтулган.

Ямвлихтин пикири боюнча, башкы нерсе — кудайларга ишенүү. Ал кудайлар менен карым-катнашка чоң маани берген, ошондуктан ал теургия (кудайлардын эркине таасир берүү жана алардын ырайымына ээ болуу үчүн иштелүүчү сыйынт жөрөлгүсү), мантика (төлгө ачуунун ар түрдүү ыктары), курмандык чалуу, сыйынуу менен көп алектенген.

Ясперс

Карл Ясперс (1883—1969) — немецтик экзистенциализмдин эң ири өкүлү.

Ал өзүнүн илимий ишмердигин психиатр катарында, адегенде Гейдельбергде психиатрлык клиникада ассистент катарында, андан кийин ушул университетте психологиянын профессору катарында баштайт. 1921-жылдан тарта — Гейдельберг университетинин, ал эми 1948-жылдан Базель университетинин философия профессору болуп иштейт.

Негизги эмгектери төмөнкүлөр: «Жалпы психопатология» (1913), «Философия» (1932, үч томдук), «Доордун рухий кырдаалы» (1931), «Экзистенциалдык философия» (1938), «Тарыхтын пайда болушу жана максаттары» (1949), «Философия жана дүйнө» (1958), «Философиялык ишеним» (1948), «Федерациялык республика кайда бара жатат» (1966), «Улуу философтор» (1957).

Ясперс философия системалуу окуу болбой, «Философиялык ой жүгүртүү» мүнөзүндө болууга тийиш деп жазган, муну менен ал — философиянын «руханий процесс» экендигин, бул процесстин эшиги суроолордун коюлушу үчүн дайыма ачык болууга тийиш экендигин жана бул процесстин бүтпөй тургандыгын баса белгилейт.

Муну менен бирге Ясперс кризистик абалды башынан өткөрүп жаткан доордун рухий кырдаалын философия гана түшүнө алат деп көрсөтөт. Ошондуктан, анын алдында өз жоболорун аныкталып бүткөн, системалуу окуу катарында көрсөтүүгө талаптанган өткөндүн философияларын сынга алуу милдети турат.

Ясперстин философиясындагы борбордук түшүнүк экзистенция түшүнүгү болуп саналат. Экзистенцияны ал адамдык бытиенин илим тарабынан изилденип-үйрөнүүгө мүмкүн болбой турган, жалпы эле изилдеп-үйрөнүүнүн предмети болбой турган жагын түшүнөт. «Экзистенция,— деп жазат Ясперс,— бул, эч качан объект боло албайт, ал менин ойломумдун жана ишмердигимдин булагы, бул булак таанылып-билинбейт. Экзистенция дегенибиз өзү менен өзү гана салыштырыла турган, демек муну менен өзүнүн трансценденциясына таандык боло турган нерсе». Экзистенция изилдеп-үйрөнүүнүн объектиси боло албайт, ал өздүк аң-сезимде да көрүнө албайт, анткени мен гана, деп жазат Ясперс, өзүмдү изилдеп-үйрөнүүнүн объектиси кыла аламын, мен өзүмдү жоготуп коёмун, анткени мен жөн гана объект болгонго караганда андан чоңураак бир нерсемин, мен өзүмдү объектиге айландыра аламын. Мен өзүмдү бар болуп турган бытие катарында түшүнгөнүмдө, мен өзүмдү жоготумун жана мен өзүм үчүн кандай көрүнсөм ошону, мен өзүм кандай боло алсам ошо менен аралаштырамын.

Ясперс үчүн экзистенция предметтик дүйнөдөн тышкары турган эркиндик менен бирдей. Эркиндик адамдын бытиесинин өзүндө камтылып турат, ал эми предметтик дүйнөдө болсо ал үчүн жайгашып тура турган бир да орун жок. Ясперс үчүн эркиндик дегенибиз — ажыратылган абалдын түрү (вид отчужденного состояния). Ал эркиндикти билим, зордук, мыйзам менен байланыштырат жана буларсыз эркиндиктин болушу мүмкүн эмес дейт.

Ясперстин философиясында «камтып туруучу», «акыл-эс», «коммуникация» түшүнүктөрү маанилүү орунду ээлейт. Камтып туруучу дегенди ал «субъект гана эмес, объект гана эмес, субъектиге же объектиге бөлүнгөндө да эки тарапта тең бар болуп турган бытиени» түшүнөт. «Камтып туруучу дегенибиз же биз камтылып турган өзүндөгү бытие, же биз өзүбүз түзүп турган бытие».

Камтып туруунун бардык ыгын экзистенция менен тыкыс байланышта болгон акыл-эс бириктирип турат. Ясперс иррационализмге каршы чыгып, акыл-эстин ролуна чечүүчү маани берген. Ясперс акыл-эсти зомбулукка каршы каражат деп караган. Ясперстин коомдо акыл-эстин ролу жөнүндөгү идеялары тоталитаризмдин иррационалдык көрүнүштөрүнө каршы багытталган. «Акыл-эс жана экзистенция» деген эмгегинде Ясперс «бүгүн чыныгы акыл-эсти кайрадан негиздеп чыгуу, атап айтканда, экзистенциянын өзүндө негиздеп чыгуу милдети турат» деп жазат.

Ясперс экзистенциалдык коммуникацияга чоң маани берген. Адам бытиесинин структурасы индивиддин башкалар менен карым-катышын түзөт. Ал, коммуникация — адам бытиесинин универсалдуу шарты деп жазат. «Биз өз ара аң-сезимдүү түшүнүшүүбүздүн жалпылыгынын аркасында ким болгон болсок ошолбуз. Адам жөн гана айрым жеке индивид катарында өз алдынча жашай албайт... Адамды адам кылган нерсенин бардыгы жана адам үчүн болгон нерсенин бардыгы... коммуникация аркылуу жетишилет». Экзистенция коммуникациядан тышкары жашай албай тургандыктан улам ушул коммуникацияда эркиндик жетишилет, анткени экзистенция жана эркиндик бирдей. Ясперстин экзистенциалдык коммуникациясы окумуштуу, саясатчы жана башка ишмердиктеги адам ойной турган ролдордон айырмаланат. Б.а. экзистенциалдык коммуникация массалык коммуникациядан айырмаланып, руханий карым-катнаш катарында чыгат.

Экзистенцияны кароодо Ясперс анын тарыхыйлыгын баса белгилейт. Мында индивиддин тарыхыйлыгы анын дайыма белгилүү бир кырдаал — шартта тургандыгынан көрүнөт. Ясперс саясий экономияда, тарыхта болушу мүмкүн болгон ар түрдүү кырдаалдарды карап чыгат. Ал бүткүлжалпы, типтүү жана тарыхый жактан белгилүү бир ирет гана болуучу кырдаалдарды айырмалап көрсөтөт. Ясперстин оюнча, тарыхый кырдаалдар, булардын ичинен чектеш кырдаалдар бир кыйла маанилүү, атап айтканда, алар: өлүм, күрөш, айып-күнөө, азап чегүү. Чектеш кырдаал мурда адамдын күндөлүк жашоо-турмушун камтып турган нерселердин баары эми ал үчүн анчалык олуттуу эмес болуп көрүнгөндүгү менен мүнөздөлөт. Адам өз маңызын аңдап түшүнүүгө жетишет.

Тарыхты Ясперс бир гана жолу болуп өтүп кете турган, кайталанбай турган нерсе катарында түшүнөт. Тарыхты биз бүткүл жалпы мыйзамдар аркылуу эмес, индивидуалдуу көрүнүштөр аркылуу таанып-билебиз. Кайталана турган нерселер, башка менен алмашууга боло турган нерселер — булар тарых эмес деп баса белгилейт Ясперс.

Адам өзүн курчап турган дүйнөгө карата кайдыгер позицияны тутпоого тийиш, адам дүйнөнүн опасыз өтүп кете турганын, анын морттугун эске алып, андан ажырап калуу коркунучун сезип, дайыма жабыркоо сезимин башынан өткөрүп турууга тийиш.

Ясперс азыркы замандагы дүйнөлүк кырдаалда философиянын ролу жөнүндө маселе коёт. Философияда, дейт Ясперс, анын бардык каршылаштары байкабай турган нерселер болуп өтүп турат, философиялык ой жүгүртүү аркылуу адам өзүнүн түпкү маңызын

табат. Адамдар жашап турганда философия да жашабай коё албайт. Философия төмөнкүдөй талапты өзүндө камтып турат: дүйнөдөгү бардык максаттардан жогору турган жашоо маңызына ээ болуу, бул максаттарды камтып турган маңызды ачуу, ал маңызды «учур чакта ишке ашыруу, учур чак аркылуу келечекке кызмат кылуу. Философиялык эй жүгүртүүнүн дайымкы милдети: бытиени түшүнүү аркылуу чыныгы адам болуу. Максат — ар дайым айрым жеке адамдын көз каранды эместигине жетишүү; көз каранды эместикке дүйнөдөн тыштары тарапта, андан баш тартып, жалгызчылык шартта жетишүү же дүйнөнүн өзүндө, дүйнө аркылуу, анын өзүндө аракеттенип, бирок ага көз каранды болбой туруп жетишүү. Философия жеке адамга кайрылат деп белгилейт Ясперс. Философиялык ой жүгүртүүнүн ар бир жобосунда адамдын өзүн өзүнө түртүп салуу орун алып турат» [Караңыз: Тарыхтын маңызы жана милдети. М., 1994. 501-6.].

Ясперс бүгүнкү күндөгү кырдаал биздин бытиебиздин алда канча тереңирээктеги булагына, адамга өзгөчө тарыхый образдагы ишеним качандыр бир убакта кайдан келсе ошол булакка кайрылып барууну талап кылат. «Маселе: техника кылымынын жана бардык коомдук мамилелерди кайра куруунун шартында ар бир адамдын зор баалуулугун, адамдык кадыр-баркты жана адамдын укугун жана миндеген жылдардын метафизикалык тажрыйбасын кантип сактап калууда» турат.

Бирок, бардык ушул учурлардын негизги шарты болуп кызмат кылган жана алардын бардыгын өз ичине камтып турган келечектин чыныгы проблемасы адам эмнеге жана кандайча ишенет дегенде турат» [226-6.]

Ишеним жана баарынан мурда философиялык ишеним проблемасына Ясперс өзүнүн чыгармачылыгында олуттуу орун берет жана түгүл «Философиялык ишеним» деген атайын эмгекти арнайт. «Ишеним дегенибиз адамдын ич дүйнөсүнүн тереңинде жаткан, аны кыймылга келтирип, адам бытиенин түпкү булагы менен бириккенде аны жогору бийиктикке көкөлөтүп алып чыга турган нерсе» [227-6.]. философиялык ишенимдин, ойчул адамдын ишениминин белгиси ал ишенимдин илим менен биргелешип жашагандыгында турат. Ишеним билим билгенди билгиси келет жана өзүн да түшүнгүсү келет [423-6.]. Философиялык ишенимди, Ясперстин оюна ылайык, негативдүү түрдө аныктоо керек, анткени, анын дүйнөдө объективдүү түп чекит түрүндөгү бекем таянычы жок. «Философиялык ишеним тарыхый кырдаалдарда дайыма түпкү булактарга кайрылууга тийиш... Ал өзүн ойломдон жана негиздөөдөн көрсөтүүгө тийиш» [425-6.].

Бүткүл адамзат үчүн жалпы болгон ишенимди, Ясперстин оюнча, дүйнөлүк диндердин эч кайсынысы — буддизм да, христианчылык да, ислам да, брахманизм да, иудаизм да бере албайт, анткени алар көп учурда чыр-чатактардын себепкери болуп турат. Философиялык ишеним гана баардык адамдар үчүн жалпы ишеним боло алат.

Ошондуктан, азыркы доордо философияга өзгөчө роль таандык, философия жер үстүндөгү рационалисттик утопияларга карама-каршы тура ала турган философиялык ишенимдин жардамы аркылуу адамдарды бириктирүүгө тийиш.

Философия саясат менен тыкыс байланышкан, деп эсептейт Ясперс, ар бир философия саясый корутундуларды камтып турат, философиянын маңызы саясый корутундуларда көрүнөт.

Ал ар кандай формадагы тоталитаризмге каршы турган. Ал национал-социализм адамдарды өз мамлекетинде укуктук кепилдиктен ажыратты, деп жазат жана тоталитаризмди ичтен жеңүүгө мүмкүн эмес, анткени индивид реалдуу кара күчкө каршы эч нерсе жасай албайт деп эсептейт. Ошондуктан эркин мамлекеттер тоталитардык мамлекеттердин ички иштерине кийлигишпөө позициясын тутпоого тийиш.

«Айып жөнүндө маселе» (1946) деген китепте Ясперс дүйнөдө адамдын айыптуулугу жөнүндөгү маселени карайт. Ал нацизм өзү пайда кылган бардык кара ниет кылмыштары үчүн жоопкер деп көрсөтөт. Ошол эле убакта айып жөнүндөгү маселени

Философиялык көз караштан да карап чыгат, ал саясый күнөөдөн башка да адамдардын тилектештигинен жана алардын адилетсиздик үчүн жалпы жоопкерчилигинен улам келип чыга турган метафизикалык күнөө да жашап турат дейт. Ошондуктан, жаманчылык үчүн бардык адамдар жоопкер.