

gaAZƏRBAYCAN FƏLSƏFƏ VƏ SOSIAL-SİYASİ
ELMLƏR ASSOSİASIYASI
(A F S E A)

**FƏLSƏFƏ
VƏ
sosial-siyasi elmlər**

elmi-nəzəri jurnal

**PHILOSOPHY
and
SOCIAL-
POLITICAL
SCIENCES**



**ФИЛОСОФИЯ
и
СОЦИАЛЬНО-
ПОЛИТИЧЕСКИЕ
НАУКИ**

1 (35)

Bakı - 2013

Redaksiya Şurası:

Akademik Ramiz Mehdiyev (Sədr),

Prof. Əli Həsənov, prof. Anna-Tereza Timinieçka (ABŞ), prof. Kənan Gürsoy (Türkiyə), prof. Ş.Teoman Duralı (Türkiyə), akademik V.A.Lektorski (Rusiya), prof. David Evans (İngiltərə), prof. Əbdümalik Nisanbayev (Qazaxstan), prof. Rəbiyyat Aslanova, prof. İlham Məmməd-zadə, prof. A.N.Çumakov (Rusiya), f.e.d. Könül Bünyadzadə (məsul katib),

Prof. Səlahəddin Xəlilov (Baş redaktor).



ISSN 1810-9047

AFSEA-nın və Redaksiyanın ünvanı:

*Bakı AZ1014, Bülbül prospekti, 45
Tel.: (994-12) 498-17-45; Faks: (994-12) 598-13-01
E-mail: jurnal@felsefedunyasi.org*

©AFSEA, 2013

©Azərbaycan Universiteti, 2013

MÜNDƏRİCAT

REDAKSIYA ŞURASINDAN

Ön söz əvəzi:

Fəlsəfi məkanın coğrafiyası.....5

FƏLSƏFƏ TARİXİ

A.N. NYSANBAYEV, N.L. SEITAKHMETOVA – Qayıdış fəlsəfəsi: Türk dünyasının mənəvi qaynaqları (ing.dilində)8

Könül BÜNYADZADƏ – XIX əsr Qərb fəlsəfəsində insan problemi: Kierkegaard – Şopenhauer – Nitsşe.....28

Səlahəddin XƏLİLƏV – Pozitivizm və fenomenologiya.....42

FƏLSƏFƏ VƏ ƏDƏBİYYAT

Sədaqət ƏLİYEVƏ – Ədəbiyyatda və fəlsəfədə bədiilik fenomeni56

SOSIAL FƏLSƏFƏ

Səlahəddin XƏLİLƏV – Mədəniyyət və sivilizasiya..... 78

ELMİ-FƏLSƏFİ HƏYAT

“Quranı yenidən düşünərkən” birinci beynəlxalq simpozium..... 99

Afinada Azərbaycan fəlsəfəsinin böyük uğuru.....100

FƏLSƏFİ ESSELƏR..... 102

FƏLSƏFİ ETÜDLƏR..... 111

RƏYLƏR VƏ MÜLAHİZƏLƏR

<i>Marsella SERAFINI – Edit Şteynin fəlsəfi-ekzistensial yolu fransiskan müqəddəs Ata Françesko Alfierinin təqdimatında (ing.dilində)</i>	<i>121</i>
---	------------

TABLE OF CONTENTS.....	153
-------------------------------	------------

СОДЕРЖАНИЕ	154
-------------------------	------------

Redaksiya Şurasından

Ön söz əvəzi:

Fəlsəfi məkanın coğrafiyası

İnsanın əqli imkanları böyüdükcə, cismani dünya kiçilir və sərhədlər tədricən aradan qalxır. Kosmik əqlin sferası artıq neçə min illərdir ki, genişlənməkdə davam edir. Bizim jurnalımız da bu böyük prosesə öz kiçik qatqısını verməklə coğrafi sərhədlərin dəf edilməsində və bunun müqabilində virtual fəlsəfi dünyanın ixtisaslara görə bölgələşməsində iştirak edir.

Jurnalın bu sayında oxucularımıza mövzu baxımından həm Şərq, həm də Qərb fəlsəfəsinin tarixi inkişaf yolunu əks etdirən məqalələr təqdim olunur. Digər tərəfdən, elə müəlliflər də həm Şərqi, həm də Qərbi təmsil etməklə, fəlsəfi fikir arenasında gedən proseslərin rəngarəngliyini artırırlar. Bu müxtəliflik məzmunu da transfer olunur və jurnalda fərqli fikirlərin dialoqunu qismən də olsa, ehtiva etməyə imkan yaradır. Biz bu sırada qazaxstanlı həmkarlarımız akademik A.N.Nısanbayev və professor N.L.Seyidəhmədova “*Türk dünyasının mənəvi qaynaqları*” haqqında qiymətli tədqiqatını xüsusi qeyd etmək istəyirik. Məqalənin ingiliscə yazılması, güman edirik ki, beynəlxalq miqyasda diqqətin türk fəlsəfi fikrinin mənbələrinə yönəldilməsinə imkan verəcəkdir.

Bu il anadan olmasının 200 illiyi qeyd olunan Sören Kyerkeqorun yaradıcılığına diqqət verilməsi və onun düşüncə tərzinin Şərq-Qərb kontekstində nəzərdən keçirilməsi də diqqətəlayiq bir məqamdır. K.Bünyadzadənin “*XIX əsr Qərb fəlsəfəsində insan problemi: Kierkegaard – Şopenhauer – Nitsşe*” adlı məqaləsində həmçinin Şopenhauerin və Nitsşenin fəlsəfi təlim-

ləri təhlil olunur və onların ideyalarının müasir gəncliyin formalaşmasında müsbət və mənfi təsir imkanları nəzərdən keçirilir.

Müasir Qərb fəlsəfi cərəyanlarının təməlinə dayanan iki əsas fikir tendensiyası: pozitivizm və fenomenologiyanın araşdırılması və Qərb düşüncəsi kimi təqdim olunan bir sıra araşdırmaların hansı universal ideyalara söykənməsi məsələsi də xüsusi aktualıq kəsb edir. Belə ki, bir çox tədqiqatçılar Şərq və Qərbin dialoqundan danışarkən sanki iki fərqli mənbədən gələn fikir və ənənələrin yaxınlaşdırılmasına çalışırlar. Xatırlatdığımız məqalədə isə əslində müasir Qərb düşüncəsinin təməlinə də çox güclü Şərq motivlərinin dayandığı və beləliklə dialoq üçün əlverişli bir genetik təməlin olduğu vurğulanır.

Vatikanın Lateran Universitetinin professoru Françesko Alfierinin Edit Şteynin ekzistensial fəlsəfi görüşlərinə həsr olunmuş kitabına Dos.Dr. Marsella Serafininin (*Perucca, İtaliya*) yazdığı rəyin də məhz bizim jurnalda işıq üzü görməsi, bir tərəfdən, juranlığımızın beynəlxalq nüfuzunun artmasına, digər tərəfdən də, Bakının mədəniyyətlərin görüş məkanı kimi özünü təsdiqləməsi istiqamətində daha bir addım atılmasına dəlalat edir. Professor Françesko Alfierinin kitabı da müxtəlif dinlər və ideyaların yaxınlaşmasına xidmət edir. Burada söhbət katolik məzhəbini qəbul etmiş bir yəhudi tədqiqatçısının xatirəsinin yad edilməsindən və fenomenologiyanın bir fəlsəfi cərəyan kimi formalaşmasında müxtəlif xalqların nümayəndələrinin birgə fəaliyyətindən gedir. Yəni fəlsəfə bütün dinlərə qarşı tolerantdır. Və fəlsəfə məbədinin tikilməsində müxtəlif dinlərin və millətlərin nümayəndələri birgə iştirak edirlər. Əksinə, hər hansı bir fəlsəfi təlim və ya əsər dini ayrışdırıcılıq yaradırsa, deməli o, fəlsəfədən daha çox, ideologiyaya aiddir.

“*Mədəniyyət və sivilizasiya*” adlı məqalə də nəzəri təhlil olmaqdan əlavə, müxtəlif xalqlar və dinlər arasında əlaqələrin nəzəri-fəlsəfi əsaslarının öyrənilməsinə həsr edilmişdir. Müəllif göstərməyə çalışır ki, yəhudilərin ayrı, xristianların ayrı, nəhayət, müsəlmanların da ayrı sivilizasiyası yoxdur. Bir sivilizasiya var və o, bütün bəşəriyyətə məxsusdur. Ona görə də, müəllif sivilizasiyaların deyil, mədəniyyətlərin dialoqundan bəhs etmək lazım olduğunu əsaslandırır.

Təkcə jurnalda dərc olunan məqalələr yox, həm də keçən müddət ərzində filosofların həyatında baş vermiş bir sıra hadisələr, beynəlxalq miqyaslı fəlsəfi forumlar xalqların və mədəniyyətlərin yaxınlaşması sahəsində mühüm hadisələr kimi dəyərləndirilir. “*Elmi-fəlsəfi həyat*” rubrikasında filosoflarımızın beynəlxalq elmi əməkdaşlığından bəhs edilir. Azərbaycan filosoflarının Afinada XXIII Ümumdünya Fəlsəfə Konqresində iştirakı və müxtəlif ölkələrin filosofları ilə əməkdaşlıq yaradılması istiqamətində atılan addımlar da jurnalımızın bu sayının əsas mövzularından biridir.

Bu nömrədə həmçinin ənənvi rubrikalarımızdan olan “*Fəlsəfi esselər*” və “*Fəlsəfi etüdlər*” bölməsində bir sıra yeni fəlsəfi ideyalar oxucuların müzakirəsinə təqdim olunmuşdur.

Philosophy of Returning: Spiritual Sources of Turkic World

A.N. Nysanbayev*

N.L. Seitakhmetova**

Introduction

Nostalgia for philosophic origins is now a ‘subject of our times’, however forgetting your own ‘origin’ is also a subject of our times. If we run an eye over milage of Kazakhstan’s philosophy it can be divided into two periods: philosophy of recovering itself and philosophy of discovering itself and they both can be treated as a discourse of depersonalized philosophy which still goes on in the modern world.

Philosophy of human being’s education: tradition of spirituality

Long history of development of a philosophic thought in Kazakhstan seemed in historic and philosophic heritage of peoples of the USSR as phi-

* Member of the National Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan, PhD, professor, advisor to Director of the Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies of the Ministry of Education and Science of the RK, Almaty.

** Associate member of the Academy of Sciences of the Republic of Kazakhstan, PhD, professor, chief research associate of the Institute of Philosophy, Political Science and Religious Studies of the Ministry of Education and Science of the RK, Almaty.

losophy of Enlightenment and enlightened mind which on the whole posed no philosophic threat to the enlightening Soviet philosophic context. Indeed, many philosophic systems of Kazakhstan's thinkers in a rationalistic paradigm of philosophy were extremely limited and fit well into patterns of rational comprehension and interpretation of the world. Kazakh philosophic thought represented for instance by an enlightening paradigm of Altynsarin of course run beyond compliance with general purposes of the Soviet Enlightenment when efforts were made to interpret its concepts of cultural sovereignty, religious education, concept of preserving traditions and such spiritual origin in which representatives of different philosophic views today try to find their own cultural roots.

Altynsarin probably was not quite suitable due to his philosophic reflection on educational and enlightening problems and a message to traditionalists who would be accused of conservatism. It was necessary to keep your origins, keep philosophic past in a historic retrospect of memory so that later it would be possible to avoid oblivion of a philosophic origin and not to glean what had been lost due to a powerful urge to break up with tradition as a menacing force was seen in it that was capable of entailing cultural and philosophic backwardness due to which it was possible to find yourselves allegedly on the sidelines of the world philosophic life. However, it is interesting to note how stories about the Japanese preserving their ancient legends and traditions, how they used to till and still till their tradition from century to century invoked admiration and respect in the soviet period of our life. Japanese *Man'yōshū*, the Pillow Book, all kinds of *Mono-gotari* used to hit by their depth and individuality; it was a different world where the past and the present day were linked by a single thread. However, for some reason it was good only for Japan and not for us since we had to derive inspiration from a universal source where neither individuality nor traditional uniqueness had place. We were delighted with stories about sakura, Bushido, Zen. That almost fairy and metaphoric philosophizing had what we had been deprived of, i.e. philosophizing of our souls. Meanwhile, a story about a fifteenth stone in the rock garden of Ryōan-ji Temple entirely seemed a expression of unique culture of Japan and incomprehensibility of a

Japanese soul.

And when a revelation from Martin Heidegger about essence of a human being, 'standing in openness of being', 'abandonment', 'language as a truth of being' came to our philosophic world it overturned our consciousness, our realization that failing to recover ourselves it is impossible to learn philosophizing and that we have to recover ourselves and that human essence occurs in that recovery. Philosophy of Martin Heidegger as if arose us from spiritual stupor and we once again felt an impelling need for philosophizing from our origins referring to Turkic philosophic past. In ancient Turkic sources idea of preservation and recovery of tradition, origin, is expressed as an idea of recovering your own soul. Experience of such philosophizing, close to Japanese one, demonstrated that philosophizing means all the time returning back to a perpetual source of your own being kept in privateness of its tradition. Therefore, return to perpetual is possible as 'eternal returning' philosophy that makes it possible to reflect on that origin. We use 'eternal returning', a famous Nietzschean concept, not as a schematically imitative sketch of ready but alien to that philosophizing, abstract content but just on the contrary as a demonstration of ontologic similarity of 'eternal returning' and recovering philosophy as recovering of uniqueness and individuality of philosophizing which is manifested as ultimate in eternal and visa versa as eternal in ultimate as returning back to eternity through eventfulness of the ultimate. Tradition as an eternal source from which a soul of being of national culture philosophizes remains unaltered in a flow of changing times and every time in this changing world of philosophic ideas and changing due to them one recovers philosophy that keeps our past in the future.

Those philosophers who handled apprehension of traditionalistic philosophic concepts of the past very frequently seemed eccentrics and their methods earned no significance of universal recommendations at all. However, after revelations of Martin Heidegger there is if not an overturn in substantiation of a need to return to apprehending our own philosophic tradition, then at least an ontologic turn to recovering experience of Kazakh philosophizing and not merely to restore the past and not to withdraw from a

modern life to the world of the past but absolutely for a different thing, i.e. to find a new philosophic far-sightedness for present-day life in that semi-conscious world where supreme transcendent samples of spirituality used to rule.

Kazakhstan's philosophy is a very multifaceted phenomenon with an extremely complex philosophic destiny in some aspects similar to philosophic destinies of its founders, followers, imitators and destructors and distinct in its special content being spiritually ethical underlain by Turkic Islamic tradition. Stages of Kazakhstan's philosophy are linked to historic destinies of Kazakhstan: Turkic period, Islamic Turkic period, Kazakh, Kazakhstani where a linear Soviet and absolutely nonlinear discursive period reveals itself which is an independent period when Kazakhstan's discourse in philosophic trends of modern philosophizing deploys.

Turkic philosophy is the most complex period in terms of development since it is attributed to a problem of philosophic authenticity of a Turkic component in the structure of Islamic philosophic discourse. Moreover, when raising a question of what exactly is understood under Turkic philosophy, another question pops up about to what extent and how it is possible to implement a task of constructing an authentic image of the Turkic world. A set of challenges faced until now by specialists in their efforts to identify Turkic philosophy is inevitable. First of all, it is a problem of allocating a special niche for Turkic philosophy in composition of philosophic doctrines of the East. In which case we wonder if it is a question of creating a philosophic monologue of the Turkic world or creating a spiritual fortress against challenges of the present-day globalization? Is it a question of creating more comfortable conditions for integrating into the global community? What is an ultimate priority for a program of implementing Turkic philosophy? Is it a question of shaping our own program of postcolonial studies which are being deployed in the former USSR? How description of an image of Turkic reality is carried out? How is it possible to totalize components and to centralize them in a Turkic logos? And all these questions are far from rhetoric. When today we try to recover our philosophic origin we inevitably must think over and comprehend a Turkic origin where philosophizing was car-

ried out in the context of transcendent Turkic subjectivity despite Islamic ontologic predetermined course of the world. Today, when reconstructing Turkic philosophy we try to avoid tough conceptual framing of Turkic philosophy, however by no means forgetting a temporal mood when its development took place. However, failing to return to a Turkic origin it is unlikely that we will be able to comprehend phenomenon of Kazakh philosophy since a binding thread of time contains an even deeper connection which is called experience of Turkic thinking which manifests itself in distinctiveness of Turkic spirit and Turkic soul, Turkic philosophic tradition voices a special Turkic view on origin of the world, human being, world of things but that distinctiveness also contained a lot of universal which in form of dialogue connected it with traditions of an eastern way of philosophizing of other nations and subsequent generations of the Turkic work. Thus, Turkic philosophy offers an outstanding definition of a problem of person's individuality in non-opposition to the society, nature also not in treating with contempt your I but in a harmonious unity of I – You, I – Another, where it is possible to open up a dialogue space for another personality; it is an unrivaled model of communication and predisposition to understand another person and another culture. Turkic philosophizing used to open a perspective for dialogue, including philosophic one. Uniqueness of Turkic philosophic word fixed in Oguz-name, Codex Kumanikus, Kutadgu Bilig, Divan Lugat at-Turk exposes secrecy of Turkic philosophy which is modeled as comprehension of path of wisdom. XI century when philosophic theses of Yusuf Balasaguni and Makhmud Kashgari appeared is treated as a benchmark in Turkic philosophy. However, these works can be hardly understood outside philosophic doctrine of Abu Nasr al-Farabi who links Turkic and Islamic worlds. Turkic component in his theses, especially during last years of his life, is an ethical imperative that was desobjectivated in the Islamic ontologic context. In sociocultural development of Islamic world uniqueness of Turkic philosophizing manifested itself through ethnical and aesthetic, existential phenomena of Turkic culture both supreme and routine. Transformation of Turkic tradition in Islamic mysticism, Islamic literature revealed itself in idea of equality of cultures, idea of tolerance, openness,

freedom of creativity. In Turkic Islamic world preserved ethical Turkic code was cracked by a next philosophic generation and harmoniously flowed into philosophic trends absorbing new time but simultaneously preserving its Turkic origin. In the same manner works of Abu Nasr Al Farabi, the utmost theorist of medieval Islamic philosophy, for a long time were interpreted as exceptionally Islamic, outside their Turkic component (what is meant here is a philosophic component), but today they are viewed as a doctrine that contains a Turkic way of philosophizing which is determined by a dialogue nature of its philosophy, exceptional openness and philosophic tolerance towards other philosophic systems, rational substantiation and desire to come to the point in everything. Having flowed into Islamic rational paradigm Turkic rationality revealed axiological aspects of a category of mind through sensitivity and morality through mind. In Al Farabi's philosophy moral philosophy simultaneously turns into philosophy of morality. Al Farabi believed that fundamental framework of a society is morality and in his famous *Opinions of the residents of a splendid city* he made no attempt to enforce moral categories on residents as a back-breaking load, instead he tried to construct ontology of morality and make it available for understanding that no decent society is possible without such virtue as morality. Collapse of great empires almost always is attributed to slumping morality index. Al Farabi, Ibn Rushd and Ibn Haldun spoke about that. Al Farabi maintained that a person needs ethical standards not because they are imposed from outside but because without morals no person can be a person and deep truths are revealed only to a pure moral soul. Yet, Al Farabi understood a cognitive process itself as purification from meanness, vulgarity, that is achievement of virtue. When a person attains a virtue he is revealed the deepest patterns of the world and person begins to live not in pettiness but in fundamental principles and these principles are moral principles.

One of Al Farabi's works where he interpreted Plato's doctrine covers problems of human being's improvement and problem of happiness. How to become happy, this subject of philosophy in medieval world is still nostalgic about transcendence of idea of happiness, but in Al Farabi's interpretation it gains its ontologic completeness in moral development of a human being.

Al Farabi writes the following: “First, Plato studies perfection of a human being, in particular what is a human being and what from inherent things in Al Farabi helps him become happy... Then, he studies if a person becomes perfect only because he possesses perfect organs, beautiful face, soft skin or at the same time he enjoys noble ranks of his parents, his ancestry...’ [Al Farabi, 1984, p. 107]. Further, he wonders if Plato treated external reasons of perfection as a real force of gaining happiness and Plato’s answer was consonant with his idea that only virtuous way of life is a fundamental precondition to achieve happiness [Al Farabi, 1984, 109]. Plato’s philosophy of course held a special place in Al Farabi’s works. This interest is dictated by shared stances of thinkers in explaining moral philosophy and its need for implementation in a world of essence of a human being. He draws our attention to Plato’s idea that happy people (and these are moral people) do not need either laws or established rules of life since their way of life is virtuous. Society of free people as a society of moral people lays virtue into foundation and therefore virtuous life is an art of moral life, it is perfect. Al Farabi also believed that Plato’s idea about achievement of person’s perfection through knowledge is a splendid method to gain happiness. Set course toward education in Turkic world is a striking phenomenon. For Turkic thinkers getting education not only for practical purposes but also to apprehend a path of wisdom as a process of approaching perfection was a goal for communicating with the world. Al Farabi believed that education for a person must become a creative event carried out deep inside his soul. And in this respect we would like to draw attention to a difference between Plato and Al Farabi in understanding essence of education. While Plato’s theory of education in itself is his implemented project of supremacy of idea over empiric world, which generally is an idea of supremacy over world and human being very philosophically veiled in terms of metaphysics. This meaning latently or implicitly laid by Plato became more defined due to such thinkers as Bacon, Nietzsche and Fuko. Bacon explains that knowledge is power, Nietzsche indicates that education under a motto of person’s integration into absolute meaning can load a person with stranger’s values and meanings, while Michele Fuco opines that education is shaping conscious-

ness by a scientific discourse that engrains recognition of authority in any kind. Superhuman normative rationality in Plato's philosophy is presented in a versatile historic form. In Middle Ages education was closely connected with understanding a person as a word of God. Hegel saw in education a way to gain important logical forms that ensure concreteness of life, i.e. implication to Absolute Meaning. Under all historic changes one thing that stays put is recognition of some transcendental reality by logics of which consciousness development of an individual is stated [Seitakhmetova, 2009, 18]. Meanwhile, Abu Nasr absolutely differently comprehends an education process; in fact his understanding is in the tideway of Turkic educational strategy underlain by Eastern metaphysics. What kind is it? Purpose of education is not supremacy of a human being over the world, but unity with the world, God, nature, yourself and Others. It is achieving a happy condition and happiness as implementation of moral life and a happy person is a person living in harmony of moral intent and its moral implementation. Self-improvement in education was a prerequisite to reveal God inside yourself. Institute of mentorship in eastern paradigm of education opened up such prospect of spiritual self-improvement since Mentor's role was to help his Follower to implement a moral path but not to subdue Follower's will and mind to his personal supremacy. Therefore, education was not intended for everyone, but only to those who enjoyed spiritual and moral qualities relevant to that activity. Each Mentor in the East is respected because his personality is a path towards morality. Moreover, great Mentor was the one who could educate a Follower that excelled the Mentor himself by his spiritual qualities. If a Mentor locks meaning of education on worshipping the Mentor himself, he ceases to execute his mentoring obligations and settles down to a course of amoralism, sin. Al Farabi himself is both great Follower and great Mentor, that is why his ideas about moral education become a condition of implementing a virtuous life. Revised in subsequent philosophic systems, namely in studies of Yussuf Balasaguni, Akhmed Yassawi, Akhmed Yugneki, they laid as a benign foundation for a subject of moral education as 'a science to become happy'. Turkic philosophy turns into philosophy of morality and its authenticity can be determined in this particular moral content.

Way of philosophizing in Turkic world was similar to Socrates' philosophizing which was seamlessly merged with a dialogue of three time projections: past, present and future. For Turkic thinkers it was also necessary because exposure of a traditional origin of philosophizing was a foundation to preserve an idea of moral understanding of things, world of items and eternal world for the future.

Outside understanding of philosophic problems posed by Abu Nasr Al Farabi it is very difficult to understand the entire discourse of Turkic and Kazakh philosophy because an ontologic interest in ethnical that evolved in a subject area of professional philosophy somehow or other was underlain by a question about moral origin. No doubts that here the issue is about Islamic interrogation about morality and about its Turkic component that seamlessly entered the Islamic system of values and of course about fact that search in the Kazakh philosophy first shapes the whole foundation of philosophic knowledge. Al Farabi and his ethical philosophy modern humanitarian discourse is sought-after but still it requires new reading for philosophic conformity with other ages, for restoration of tradition in Turkic Islamic experience. Tradition is ethical. Probably its reconstruction as well is a task in the tideway of ethical problems. Studying philosophic heritage of Abu Nasr in contemporary world is impossible without considering a fact that any philosophy (national, religious, etc.) as an independent thought cannot freely flow having utterly renouncing their previous achievements. Philosophic discourses of the East and the West assume that an objectified thought is not the highest summit; indeed the highest summit of a thought is to find an ability to overcome its own narrow-mindedness. That is why we need great spiritual experience of the East which involved an eternal strive for polishing up moral abilities of a human being: through education, through aspiration for art of moral life. Problem of morality, social justice, personal responsibility in discourse of already Kazakh philosophy contained samples of an ethical paradigm of Turkic and Islamic philosophy that were revealed as transcendental samples of morality of Al Farabi's teaching. That particular moral uplifting meaning of human life became a condition of its completeness. Further, development of Kazakh philosophy took place in the con-

text of recovering moral philosophy of the past since method of philosophizing that was being gained amid new historic conditions continuously needed clearness of moral thought that was ontologically speeded up in teaching of Al Farabi, Balasaguni, Kashgari, Yassawi.

Returning back to origin like finding yourself

Philosophic anthropology of Abai, philosophy of education of Altynsarin and religious existentialism of Shakarim have signified a new stage of philosophic experience, however it is necessary to indicate that their philosophic teachings highlighted an ethical tradition of the past involving it in modern sociocultural and political contexts.

Altynsarin continued to develop tradition of rationalism contained in Turkic philosophy and determined it as ethical rationalism or rational ethics that finds itself within an educational paradigm since he imbedded in Enlightenment movement that dated back to the Great Steppe meaning of teaching morality as well. From among Kazakh thinkers Altynsarin was a representative of an innovative humanitarian direction that deemed it was necessary to understand process of Enlightenment, i.e. education, as a lifework because essence of a person himself is implemented in it. Unfortunately, his legacy was interpreted in an extremely unilateral manner because representatives of the Enlightenment movement were generally treated as innovative ones who sought to create a new world order, rational and useful one. By the way, it is necessary to indicate that Enlightenment as an ideologic and political and cultural movement depending on peoples who realized the enlightenment idea itself was drastically different because matter of enlightenment was turning into a national engagement. We remember assessment of German Enlightenment by Hegel who believed that French and English thinkers and philosophers had pushed the Germans by their enlightenment ideas to plunge into empty philosophizing. Hegel writes: "That time the Germans were indulged in their Leibnitz Wolf philosophy, in its definitions, axioms and proofs however gradually they became exposed to a foreign spirit and began to take interest in all novelties that occurred there, to thoroughly study and to cultivate Locke's empiricism and at the same

time put aside metaphysical studies concerning themselves only with the truths which find clear sane human meaning, went at enlightenment and began to zealously study all things from a viewpoint of their utility, i.e. definitions which they borrowed from the French. With the help of utility principle German enlightenment was combating ideas. Philosophic studies of that utility descended in their slack popularity to the lowest level ... Germans who honestly wanted to continue their undertaking quite thoroughly and to substitute acuity and vividness with mind's arguments since after all acuity and vividness as a matter of fact prove nothing, but in the result so empty content was shaped that nothing else could be even duller than that substantiated interpretation that we see in works of Eberhardt, Tetens, etc. [Hegel, 1935, 400].

Kazakh Enlightenment of course could not but follow a general strive for an idea of enlightenment as an idea of world's transformation and transformation of fundamentals of human life activity according to moral and reasonable templates. In this sense it was closer to Descartes' understanding of enlightenment itself, changing yourself and introducing intelligent creativity, distinctiveness of rational action taking to the world. Kazakh Enlightenment also carried a dialogue model of enlightenment that contained metaphysical concepts of the East and the West. Eastern features of the Kazakh Enlightenment manifest themselves through an institute of Mentorship, institute of trust to the nature and remarkable strive for integrity of being which was perceived as a result of enlightenment. Altynsarin believed that an enlightenment process was identical to an education process which is an open dialogue project of bringing knowledge. Knowledge along with religion and morality was a triune model of communicative transformation of the world.

Today, interpretation of Altynsarin's works is not a simple task because stereotypes which still exist in domestic historic and philosophic discourse continue to affect hermeneutics of our times. However, significance of his legacy in conditions of modern educational reforms gains huge importance. First, because philosophy of education from Altynsarin contained national concept of Enlightenment since it posed a question about national identity and how to balance national and common interests in theory and in

practice of an educational discourse. Was it possible to preserve national traditions in an educational totalizing discourse of the modernity when great Altynsarin lived and created? He himself sought to implement a well-balanced educational concept where a national and traditional content (ethical) attached to the educational process itself moral splendor and comprehension of education by a person as development and implementation of his human selfness.

‘Knowledge is power,’ however power over yourself when your efforts become moral endeavors in transformation of yourself is what the thinker himself sought.

Second, timeliness of his concept is that educational paradigm must contain all educative content. For past decades of our days educational process which has taken and takes place has lost this vital component in the structure of education, i.e. mentoring. Today, the higher educational establishments have replaced a mentoring process with extremely independent self-mentored one, but it is wrong because a deep layer of communication between a teacher and a student as a personality and a personality is being lost.

Altynsarin attached paramount importance to a mentoring process because he understood an institute of Mentoring as an institute of trust to a Follower where deeply personal communication takes place.

Kazakh Enlightenment contained eastern internationality set for keeping and retaining its own origin which possibly allowed avoiding abstract imitation about which Hegel spoke with bitter sarcasm. Eastern content has expanded opportunities of attaining space for education simultaneously and set for enlightenment in a different model, i.e. western, as a philosophic and educational way to understand yourself through Another. In general, Altynsarin’s concept of getting knowledge on the one hand realized idea of common (which was a very western manner) but on the other hand it realized idea of individuality, concept of personal educational strategy, concept of personal educational strategy as a strategy of improvement (and it is the East thus far). Having avoided extremes of universalism and individualism Altynsarin created a unique model of enlightenment as an open educational

concept which integrates into the global educational space. Isn't it surprising that contemporaneity of his ideas was sought-after only partially but it is no wonder because the idea of individual, personal education contained in it was not quite acceptable because it was necessary to shape not a perfect person, not a perfect personality but a perfect society for the sake of which a person was sacrificed.

By the way, today, national concepts of education in many countries seem quite an efficient factor that regulates a balance of universal and individual approach in the educational process. Thus, for instance, Education Development Concept of the Republic of Kazakhstan emphasizes a need for an individual approach to education because it facilitates discovery of a personality factor. National content in educational paradigm lies in involvement of spiritual tradition in a modern integrating educational process.

When we talk about national component in an educational concept of any state, the issue is likely about philosophy of education in structure of this multifaceted humanitarian project. Meanwhile, philosophy of education is based on national philosophizing about subject of education. Eastern or western discourse in this process cannot substitute each other, they occur in a uniform dialogue space. Altynsarin treated educational process in that particular angle of aspect. If we have a conversation that these or those national concepts of education clearly preserve their national component, then probably it is not exactly the matter. However, aspiration for such preservation is a blessed matter since the issue is about preservation of national spirituality and its return to available educational being of a person. In eastern educational discourse there is a dialogue potential through which spiritual and practical continuity of traditions is maintained. This paradigm of education facilitates translation of cultural heritage and therefore facilitates development of an intellectual potential of nation. National educational projects are frequently criticized for conservation of a tradition which is thus far allegedly is not quite capable of being deployed in new modernization conditions, but this particular tradition contains a dialogue source which turns into a condition of openness to new educational know-how and methods. In their time, the Japanese for instance attempted creation of a new national

concept of education outside Shinto and bushido ideas fascinated with ideas of Herbart, Pestalozzi and Dewey. However, as early as in Dewey's concept of education of personality they faced an intricate problem, i.e. problem of shaping personality of a follower outside the institute of mentor. Formal involvement of a Mentor in a process of education and mentoring acclaimed by Dewey turned out to be absolutely strange to Japanese understanding of mentor's role in this greatest process of person's development, which by the way in general specific to the eastern educational paradigm. Mentor – Follower model itself in educational space of the East is a part of spiritual culture and it contains spiritual sense of continuity of traditions, while in the west this sense has already been lost. Starting from the Modern Age and involvement of a scientific absolute principle in the educational process itself, where science talked not on behalf of a Mentor but on behalf of an impersonal mind, relations between a Mentor and a Follower were losing spiritual and moral message and knowledge ceased to have non-existential meaning thus turning into depersonalized. In Turkic and Kazakh culture no notion of world's integrity can occur without Mentor, moreover, mentor was engaged in shaping his Follower's ability to see what it is impossible to see, it was preparation of a Follower for transgressive spiritual life experience.

In the East Mentor – Follower model contained modus of relation between God and person, world and nature. In his enlightening undertaking Altynsarin made a point of a strong role of Mentor in improving abilities of a Follower to achieve purpose of education as education opens up everlasting perfect forms of being for every person where he perceives great sense of his life activity in this world.

Meanwhile, in Altynsarin's teaching question of religious education was especially intricate because it was issue about Islamic education. The scholar took it into his head to interpret in new conditions system of religious education since in his opinion it was religion that embraced the highest spiritual and ethical sense. Currently, recovering philosophy of education as philosophy of mentoring is not a task for a single decade because educational process is a creative process, it goes on and will go on, but to-

day we study it and it justifies us, ‘debtors’ of century-long traditions, we must repay in order not to turn into cultural *mankurts*.’¹.

Kazakh national philosophy is ethical philosophy and Abai’s concept ‘Adam bol!’ which is ‘Have a heart!’ must be studied not as an anthropologic appeal but as an efficient principle in developing yourself into a moral creature. Both Abai and Shakarim considered it was necessary to shape in every person a personal spiritual origin, only in that manner it was possible to solve a task of spiritual perfection. Achievement of all those things was impossible outside spiritual and ethical origin being a spiritual tradition of the Kazakh nation. Today, Kazakh philosophy is a phenomenon which cannot be perceived outside its cultural philosophic tradition and the national way of philosophizing that embedded absolutely unique eastern metaphoric and philosophic language in strict logical and rationalistic constructions. Soviet period for Kazakhstan’s philosophy was intricate but at the same time star one. Dialectic and logical discourse promoted by school of thought of academician Zh.M.Abdildin was strongly sought-after and virtually due to that an opportunity for deep hermeneutics of transcendental and critical idealism opened up which made it possible to study intellectual legacy of Kant, Fichte Schelling and Hegel. In this connection, international scientific school of thought and political science established by academician A.Nysanbayev is promising.

For Kazakhstan’s philosophy returning philosophy back to its origins means recovering itself through spiritual and moral apprehending way of philosophizing that existed in Kazakh philosophy and its reconstruction in a modern philosophic discourse.

Prominent scholar academician A.A.Gusseinov underlines that ‘in a world which is a subject of special responsibility, i.e. world of cognition, general definitions, aesthetic samples, public norms, authoritative order di-

¹ Mankurt is a metaphorical concept introduced by outstanding writer Chingiz Aitmatov which means a person who does not remember (who forgot) his origin, in other words a person deprived of his historic and cultural memory. Speaking in a post-modernism language, metaphor ‘mankurtism’ and ‘mankurt’ means a personality which is unrooted ontologically, stays in a permanent identification crisis.

rections, scientific models, etc. an individual functions as one from among the many, as one item in a series, as a scholar, citizen, colleague... He enters it in a distracted union but not in onliness. Person appears in his specific onliness due to that because he is involved in being, stays there and then where nobody and never will be able to stay because this place and this time are already occupied. Onliness of being obliges to choose, to commit an act, to be responsible.'

This outstanding idea that only morality determines integrity and individuality of a person is what returns us to life experience through moral philosophy and philosophy of morality.

Today, a lot of directions are under development in Kazakhstan's philosophy. These are philosophy of mutual understanding¹, personal philosophy revealed in works of prof. N.K.Seitakhmetov, neofarabi studies, comparativistics, etc. All these discourses are promoted in the context of personal philosophy and it also can be realized as recovering ourselves and thus recovering our origin because otherwise deep philosophizing is impossible.

Depersonalized philosophy is philosophy which does not entail apprehension because only personality and philosophy created by it carry out process called apprehension. Language used in philosophizing gains symbolic meanings of authenticity of being. Structure of personal philosophic language is determined by a structure of personal thinking and personality of a philosopher. Therefore, personal philosophy is always institutionalization of a philosopher as a personality. Meaning and role of personality in philosophic systems is revealed in constructing philosophy which facilitates formation of a dialogue with other philosophic directions, systems, schools. Spiritual connection setting for comprehension exists in that dialogue.

Therefore, their personal philosophy encourages for a creative search, free reflection and until philosophy has personal meaning and personal natu-

¹ Philosophy of mutual understanding is a direction in contemporary dialogue philosophy vigorously promoted by a scientific school of academician Nysanbayev A.N., one of leading directions that opens perspective of dialogue between cultures of the East and the West amid globalization.

re it brings to the world eventfulness of philosophy [Nysanbayev, 2011, 13-15].

Such philosophy is philosophic reflection on its own spiritual origins. Kazakh thinkers, enlighteners, existentialists were creating national philosophy where deepest reflection on meaning and destination of a human being was realized.

Conclusion

While philosophic legacy of Abai is described as an integral empiric and theoretical study in unity of rational and irrational being a sample of supreme reflection and simultaneously an ideal practical guidance for every person to discover inside himself abilities to moral questioning about his own being and supreme moral method of realizing a moral way of life, in religious existentialism of Shakarim we find that rare philosophizing about human soul in its organic unity with religion. Religious existentialism as one of directions of Kazakh philosophy is again described by a doctrine that springs from a spiritual Turkic and Islamic origin. However, one can't fail to notice unity of a general philosophic course in understanding a question about religion and its meaning in western and eastern discourses of philosophy. Raising a question about meaning and destination of a human being Shakarim linked it ontologically with a question about meaning and significance of belief in 'sense and destination of a human being.'

Renowned eastern metaphysical concept 'fani duni'a' which stands for 'this world' gradually turns into a concept of tragic routine and means an already deeper expression of spiritual and moral despair of human existence. Measurement of this despair (if only it were possible) is immense and it is a border situation when a person looks at himself as an 'Absolute Observer' deprived of privileges of illusory vision. Such view as if of one of a Stranger shakes a person whose own soul lacks soul, lacks what makes the person individual, special, moral. Tragic routine appears as a day-to-day probation for a person, test for his humanity. In Shakarim's interpretation concept of 'tragic routine' introduced in religious and philosophic discourse by Miguel de Unamuno, Papini becomes a benchmark of morality.

Indeed, only in this test for routine person faces a dilemma not beyond good and evil but in his moral attitude towards good and evil which manifests itself not only in action but even in reflective activity, in reflecting on good and evil.

Tragic destiny of Shakarim as if once again confirms truth about tragic-ness of routine where everything is simultaneously clear and unclear, where a fatal blind hand of destiny executes a senseless sentence. Shakarim's prominent religious and philosophic thesis Three Truths opens a prospect of development of an ethical person in sight of deep belief in God since only in it [belief] it would be possible not only to put up with tragic routine but also to understand its expediency for developing into a moral creature.

Tragic figure of Shakarim who tried to return a human being to a spiritual and ethical origin, to ability to reflect on the Good, Love, beauty and on the whole to this great tragic routine demonstrates how he sought to comprehend transcendent images which always occur in existential philosophizing since it proceeds from the depth of intimate philosophy or philosophy of the heart which it is useful to note was an appeal of prominent Turkic thinker Yassawi.

Today, under independent Kazakhstan we can return back our philosophic past and therefore philosophy of returning back surmounting obstacles of our philosophic past must create an ontology of returned morality through Kazakhstan's philosophic experience. Philosophic thought of the past is not in the past, instead it is in our present and future.

References

1. Аль-Фараби Абу Наср Мухаммад. Историко-философские трактаты. Философия Платона и ее части. Расположение этих частей от начала до конца. – Алма-Ата: Наука, – 623 с.
2. Гегель. Лекции по истории философии. – Москва- Ленинград, 1935.
3. Гусейнов А.А. Мораль как предел рациональности // Вопросы философии. № 5. – 2012. – С. 4-15.
4. Нысанбаев А.Н. Личностная философия и личность в философии // Творчество Нурлана Сейтахметова: философские дискурсы Запада и Востока. – Алматы, 2011.

5. Сейтахметова Н.Л. Философия исламского образования: история и современность. – Алматы, 2009.

A.N. Nysanbayev, N.L. Seitakhmetova

**Philosophy of Returning:
Spiritual Sources of Turkic World**
(abstract)

Philosophy of returning is in fact recovery of philosophy, it is a concept which is necessary to understand as returning to your spiritual origin and as returning to yourself in order to learn philosophizing once again. Kazakhstan's experience of philosophizing is a polyphonic philosophic process that dates back to deep layers of the Kazakh culture, it has revealed itself as deeply personal philosophizing that involves a world of other philosophic paradigms having synthesized into an eastern western philosophic discourse but simultaneously having preserved its unique eastern metaphysics.

In this paper we tried to comprehend philosophic experience of Kazakhstan's philosophy in its temporality and processuality.

Key words: Turkic philosophy, Turkic origin, spiritual and moral paradigm, philosophy of education, Kazakh philosophy, Kazakh Enlightenment, religious existentialism.

A.Н.Нысанбаев, Н.Л.Сеидахмедова

**Философия возврата:
духовные истоки тюркского мира**
(резюме)

Философия возврата, по сути, является восстановлением философии. Это понятие, которое следует понимать как возврат к своему духовному началу и к самому себе, чтобы вновь научиться философствовать.

Практика философствования в Казахстане – это полифонически-философский процесс, который уходит корнями в глубокие слои казахской культуры. Она проявляется как личное философствование, которое содержит ряд иных философских парадигм, объединяющая восточный и западный дискурсы, одновременно сохраняющая свою уникальную восточную метафизику.

В этой статье авторы стараются охватить философскую практику Казахской философии в ее брэнности и процессуальности.

Ключевые слова: тюркская философия, тюркские корни, духовные и моральные парадигмы, философия образования, казахская философия, казахское Просвещение, религиозный экзистенциализм.

A.N. Nisanbayev, N.L. Seitahmədova

**Qayıdış fəlsəfəsi:
türk dünyasının ruhi-mənəvi kökləri
(xülasə)**

Qayıdış fəlsəfəsi mahiyyətə fəlsəfənin bərpasıdır. Bu anlayışı yenidən filosofluq etməyi öyrənmək üçün özünün mənəvi köklərinə və özünə qayıdış kimi qəbul etmək lazımdır.

Qazaxstanda filosofluq təcrübəsi – polifonik-fəlsəfi prosesdir və kökləri Qazax mədəniyyətinin dərin qatlarına gedib çıxır. O, bir sıra başqa fəlsəfi paradigmaları ehtiva edən, Şərq və Qərb diskurslarını birləşdirən, eyni zamanda, özünün unikal şərq metafizikanı qoruyub saxlayan fərdi filosofluq kimi təzahür edir.

Məqalədə müəlliflər Qazax fəlsəfəsinin təcrübəsini nisbi və prosessuallıqda göstərməyə çalışıblar.

Açar sözlər: türk fəlsəfəsi, türk kökləri, ruhi və mənəvi paradigmlar, təhsil fəlsəfəsi, qazax fəlsəfəsi, qazax maarifçiliyi, dini ekzistensializm.

**XIX əsr Qərb fəlsəfəsində insan problemi:
Kierkegaard – Şopenhauer – Nitsşe**

Könül Bünyadzadə

Giriş

XVIII-XIX əsrlərdə Avropada hakim olan rasionalist düşüncə tərzinə sanki bir alternativ olaraq romantik ruh da mövcud idi və o, özünü yaradıcılığın bütün növlərində göstərirdi. Əslində ruhun bu dixotomiyasının da, cəmiyyətdəki təzadlı halın da, ruh və müqəddəslik duyğusuna yaranan inkarçı münasibətin də mənbəyi insan özü idi. Deməli, o, romantiklərin xəyal etdiyi kimi, cəmiyyətdən təcrid olunmuş halda deyil, onun əsas aparıcı qüvvəsi kimi nəzərdən keçirilməli idi. Və tədricən romantik notlar pessimist nota keçməyə başladı. Lakin insan təbiətində var olan ikili xüsusiyyət – xeyir və şərə meyl etmək, ilahi aləmlə əlaqəyə girmək, yoxsa maddi dünyada qapanıb qalmaq istəyi burada da özünü göstərdi. Pessimizmin bu iki istiqamətlərindən biri Sören Kierkegaard (1811-1855), digəri isə Artur Şopenhauerin (1788-1860) adı ilə bağlıdır və hər ikisi öz zirvə nöqtəsinə XIX əsrdə Fridrix Nitsşe (1844-1900) fəlsəfəsində çatdı. Hər ikisi düşünən insanın mövcud reallığa reaksiyası idi. Sadəcə fərqli mövqe, fərqli rakurs və fərqli mənəviyyatla.

Əsas təməl prinsiplərə və fərqlərə baxaq.

Sören Kierkegaard

Kierkegaard öz dövrünün əksər filosoflarını inkar edir. Bu, dövrünün inqilabçı ruhu ilə yanaşı, filosofların görüşlərində rasionel notların üstünlük təşkil etməsi ilə əlaqədardır. Belə ki, Kierkegaard özünün əsərlərinin çoxun-

da əsasən ruhun neqativ hallarını: qorxu, həyəcan, kədər, narahatlıq və s. təhlil edir. O, xilas dində tapır və həqiqi bir xristian mövqeyi nümayiş etdirir. Onun “xristian etikasının alfa və bettası – ilk günah, insanın Allah qarşısında əzəli və aradan qalxmayan rəzilliyi haqqında doqmatıdır” (7, s. 9). Lakin filosofun mövqeyi kilsə mövqeyindən kəskin fərqlənir. Bu, ilk günahın utancı ilə kölgəyə çəkilən və gələcək cənnəti üçün mütiliklə dua edən insan deyil. Hər şeydən əvvəl Kierkegaardın təqdimatında “günah – inkar deyil, nə isə müsbət bir şeydir” (7, s. 320) və onun pozitivliyi “məhz Allahın qarşısında olmaqdır” (7, s. 323). Filosof insana xristianların çəkdiyi divardanca bir yol göstərir – günah işlətməklə insan sadəcə öz varlığını göstərməyə çalışıb və adı günah deyilən bu hiss müəyyən mənada Allahla bilavasitə ünsiyyətdir. Burada Hegelin günahı biliklə eyniləşdirmək ideyası yada düşür. Burada da günah nəyi isə bilmək, dərk etməkdir: “Günahsızlıq – bil-məzlikdir. Günahsızlıqda insan bir ruh kimi müəyyənələşməyib, özünün təbiəti ilə vasitəsiz vəhdətdə nəfsən müəyyənələşib” (7, s. 143). Lakin Kierkegaarda görə, günah etmək sadəcə elmlə məşğul olmaq, bilik qazanmaq deyil. Daha vacibi insanları öyrənməklə, bilməklə və dərk etməklə ən böyük günah edəcəyini düşünmək və bu əməlin Allah yanında ən müsbət addım kimi dəyərləndirilməsidir.

Kierkegaarda görə, nəfs və bədənin sintezi olan insan “həm də müvəqqəti və əbədinin də sintezidir” (7, s. 181). Bununla filosof insanın bir varlıq olaraq ikili xüsusiyyətə malik olduğunu bildirməklə yanaşı, onun idrak imkanlarının da maddi çərçivə ilə məhdudlaşmadığını vurğulayır: “İnsanın heyvanlardan üstünlüyü ondadır ki, biz mütəəssirliyə məruz qalıraq; xristianın adı insandan üstünlüyü ondadır ki, o, bunu dərk edir, xristianın bəxtəvərliyi isə bu mütəəssirlikdən xilas olmaq imkanındır” (7, s. 257). Nəzərə alsaq ki, filosofa görə, məhz “mütəəssir olan Allah qarşısında özü olmaq istəyəndə və ya olmaq istəməyəndə günah işlədir” (7, s. 308), maraqlı bir paradoksla üzləşərik. İnsanı digər varlıqlardan fərqləndirən, onlardan üstün edən onun özü olub-olmamaq imkanına malik olması və bu imkanını dərk etməsidir. Yəni insan azad bir Mən-ə sahibdir, yaxud Mən özü azadlıq deməkdir və mümkün və zərurinin dialektikasıdır (7, s. 267). Söhbət öz iradəsi, düşüncəsi olan, eyni zamanda, ali varlıq qarşısında öz məsuliyyətini, öz

Mən-ini dərk edən insandan gedir: «Mahiyyətə özü olmağa cəsarət edən, fərdi – başqa birini deyil, məhz Allah qarşısında tənha olan, özünün nəhəng cəhdləri və məsuliyyətində tənha olan fərdi təhlil etməyə cəsarət edir. Bu, xristianlığın qəhrəmanlığıdır və onun mümkün nadirliyini də qəbul etmək lazımdır; lakin bu zaman saf bəşərilikdə qapanıb qalmaqla, yaxud ümumi tarixə heyran qalmanın rolunu oynamaqla öz-özünü aldatmağa dəyərmimi?» (7, s. 251) Deməli, Kierkegaard görə, maddi dünyada baş verən bütün proseslər müvəqqəti bir məkanda, keçici bir zaman kəsiyində, yoxdan gəlib yoxa gedən bir bədənin fəaliyyəti kimi sadəcə bir yalan, aldatmadır. Məhz bu nöqteyi nəzərdən yanaşmada “iradə – dialektik fəaliyyətdir ki, o da öz növ-bəsinə insanın aşağı təbiətini idarə edir” (7, s. 318-319). Lakin insan bir də ilahi aləmlə bilavasitə əlaqəlidir ki, bu da onun Mən-inin imkanlarını artırır: “...daxili şüur həlledici faktordur. Mən-dən söz gedəndə, həmişə həlledicidir. O, Mən-ə ölçü verir. Şüur nə qədər böyükdürsə, Mən də bir o qədər böyükdür. Belə ki, şüur nə qədər böyüyürsə, iradə də bir o qədər böyüyür. İradə nə qədər çoxdursa, Mən-də bir o qədər böyükdür. İnsanın iradəsiz Məni də yoxdur. Lakin iradə nə qədər çox olarsa, o daha çox özünü dərk edir” (7, s. 267).

Beləliklə, məlum olur ki, Kierkegaard öz düşüncələrində istər ortodoks kilsə dünyagörüşünü, istər dövrünün rəşadətçi mövqeyin hegemonluğunu, istərsə də Kantın simasında ilahi aləmin, transsendent dünyanın qapılarını idrak üçün bağlayan görüşləri inkar edir. Bununla da kifayətlənməyərək, “Anlama – insanların qismətidir, iman isə – insanın ilahiyyə münasibətidir”, (7, s. 320) – deyər bildirməklə, ağıl və iman insanın Mən-ini kamilliyə aparan iki paralel, eyni zamanda bir-birini tamamlayan qüvvə kimi götürməklə o, dövrünün aparıcı ideyasına bir meydan oxuyurdu.

Yalnız Kierkegaard deyil, Şopenhauer də fərqli və özünəməxsus bir mövqe qoyur ortaya. Lakin Kierkegaardın fəlsəfəsində sanki bir bərişdircilik hiss olunur, o, özündən əvvəlki hər görüşün məhz müsbət tərəfinin qəbul edərək, insanı alçaldan, onun Mən-ini yox etməyə çalışan, imkanlarını daraldan xüsusiyyətləri inkar edir. Şopenhauerin mövqeyi isə daha sərt, daha çox nihilist və dağıdıcı xarakterlidir.

Artur Şopenhauer

Şopenhauer öz dövrünün həm səsi, həm də siması oldu. Hər şeydən əvvəl o iddia edirdi ki, öz görüşlərində Upanişadların, Platonun və Kantın fəlsəfəsini birləşdirir. Lakin Rasselin də bildirdiyi kimi, “o, Platona düşündüyü qədər də çox borclu deyil” (12, s. 5). Həqiqətən də, Şopenhauer Kantın fəlsəfəsindən çox təsirlənmiş və onun “özündə şeyi”ni iradə kimi qəbul edirdi. Xatırladaq ki, Leibnizə görə, iradə Allahın sifətlərindəndir və yalnız xeyirdə təzahür edir. Kierkegaard isə iradəni “insanın aşağı təbiətini idarə edən” qüvvə hesab edir, yəni iradənin gücü ilə insanın mənfi cəhətlərini də azaltmaq mümkündür. Şopenhauerin fikrinə görə isə, məhz qaranlıq, eyni zamanda, transsendent olan iradə insanın mahiyyətidir: “Ölüm və həyat – özlüyündə nə əvvəli, nə sonu olan və təkbaşına sanki varlığın substansiyası olan iradənin şüurunun daimi yenilənməsidir (lakin hər belə yenilənmə özü ilə həyat iradəsinin inkarı imkanını da gətirir). Şüur – idrakın subyektinin və ya beyninin həyatıdır, ölüm isə bu subyektin sonudur. Ona görə də, şüur əlbəttə, həmişə yenidir, hər dəfə başdan başlayır” (12, s. 150). Sonralar Şopenhauerin iradənin əhəmiyyətini bu qədər artırması barədə Rassel yazır: “Proporsional olaraq, iradənin əhəmiyyəti artdıqca, idrakın əhəmiyyəti azalırdı. Məncə, bu, XX əsrdə filosofların mövqeyində baş vermiş ən spesifik dəyişiklikdir. Onu Russo və Kant hazırlamışdı, ilk dəfə onu saf şəkildə səsləndirən isə Şopenhauer oldu” (12, s. 14). Bəli, öz fəlsəfəsində hər nə qədər Buddadan ruhlansa da, onun fəlsəfəsinin gözəlliklərindən yazsa da, onun düşüncələri məhz Kantın fəlsəfəsinin sütunları üzərində qurulur; hər nə qədər buddizmin insanı əzabdan xilas edən ideyaları onu cəlb etsə də, Kantın məhdudluğu onu məhv edir. “Biz özümüz üçünə zamanı çəkmiş varlığıq, onun boşluqlarını doldurmaq üçün: buna görə də biz özümüzlə zamanı doldururuq, indini, keçmiş, gələcəyi, – eyni ölçüdə və bizim üçün varlıqdan çıxmaq mümkün olmadığı kimi, zamandan da çıxmaq olmur” (12, s. 133). Bəli, Şopenhauerin insanı məkan və zaman çərçivəsində sıxışdırılıb və bu səbəbdən həm özü əzab çəkir, həm də əzab verir. Qəribədir ki, filosof bunun köklərini öz xristian sələfləri kimi ilk günahda axtarır. Rasselin də vurğuladığı kimi, Şopenhauer öz görüşlərində başı bəlalı günah faktını yenidən gündəmə gətirərək, həddindən artıq qabardır: “İnsan nə ilə qururlanır?

Günah dolu hamiləlik, iztirablı doğuş, əzablı həyat, qaçılmaz ölüm!” (12, s. 15) XIX əsrin filosofunun Renessans dövrünün ruhuna uyğun fikirlərindən belə nəticə çıxartmaq olar ki, Şopenhauer insanın heç cür azad ola bilməməsinin, hətta ruhunun belə “qaralmasının” səbəbini dində görür.

Yeri gəlmişkən, Şopenhauerin məhz bu xüsusiyyətindən çıxış edərək türk yazıçısı Sənail Özkan onunla Mövlana arasında paralellər aparır. Əvvəla o, hər ikisinin də insanın canavarlaşmasının səbəbi kimi “insanın çox həris olduğunu, eqoiminin önünə keçilməzsə özündən başqasına həyat haqqı vermədiyini” dediklərini bildirir. İkinci bir paralel isə mərhəmət haqqında düşüncələrlə bağlıdır. Belə ki, Özkanın fikrinə görə, alman filosofunun “əxlaqi dəyərin yeganə qaynağı başqalarının acılarına qarşı şüursuz (hesabsız) olaraq hərəkətə keçmək və onlara yardım etmək” (4, s. 378) ideyası islami dəyərlərlə səsləşir. (4, s. 378) Deyilənlərlə bir çox aspektlərdə və insanın müəyyən hallarından çıxış edəndə razılaşmalı olsaq da, məsələnin mübahisəli tərəfləri də yox deyil. Məsələn, Şopenhauerə görə “həqiqət budur: biz bədbəxt olmalıyıq və biz bədbəxtik. Və insanın başına gələn ən böyük şərlərin əsas mənbəyi insan özüdür: insan insanın canavarıdır” (12, s. 78-79). Yəni canavarlıq insanın xislətindədir. Təsəvvüf fəlsəfəsində, xüsusilə Mövlanada isə insanın mahiyyəti, yaradılışı gözəllikdir, eşqdır, yalnız nəfsi düzgün tərbiyə edilməmiş, şəh mənbəyi olan şeytana uymuş insan məhz insanlıqdan çıxmaqla canavar ola bilər.

Əslində, burada təəccüblü bir şey yoxdur. Mövlana bəşəriyyətə sevgi ilə dolu olan və insanı kamilliyə çağıran İslamdan çıxış edir, islamı “iyrənc təlim” hesab edən Şopenhauer isə keçmişini bəyənməyən, gələcəyi qaranlıq olan öz zamanəsindən. Bəli, Şopenhauerin təsvir etdiyi insan onun öz müasiridir – Qərbin həmin vaxtlarda çalışıb-çarpışan, ağlının gücü ilə cəmiyyətlərin quruluşlarını, formasiyaları dəyişən, eyni zamanda yeni silahlar kəşf edərək müharibələr aparən, qan tökən, pul, var-dövlət qazanmaq üçün hər üsula əl atan, bu yolda özündən başqalarını alçaldan, məhv edən insandır: “İnsan mahiyyətcə vəhşi bir dəhşətli heyvandır. Biz ancaq əhliləşmiş və təlim görmüş halda görürük ki, buna da sivilizasiya deyirlər: ona görə də onun təbiətinin təsadüfi partlayışları bizi dəhşətə gətirir” (12, s. 26).

Ən mənfi hal isə bunda idi ki, o, bu insanın keyfiyyətlərini bütün bəşəriyyətə müncər edirdi: “İstənilən insan fərdini dəyərləndirərkən daim nəzərə almaq lazımdır ki, onun təməli elə bir şeydir ki, mövcud olmamalı idi, günah dolu, təhrif olunmuş, elə bir şeydir ki, ölümə məhkumdur; bu əsas murdar xüsusiyyət elə bir şəraitdə xarakterizə olunur ki, heç kəs dözmür ki, ona diqqətlə baxsınlar.” (12, s. 69) Maraqlıdır ki, insanın varlığında bir qara nöqtəyə bənzəyən bu keyfiyyət məhz diqqət yetirildiyinə, üzərində xüsusi dayanıb şərtlər verildiyinə, əhəmiyyəti qabardıldığına görə, o, həqiqətən böyüdü, digər keyfiyyətlərdən həqiqətən böyük və əhəmiyyətli göründü, insanın bütün varlığı onunla əlaqələndirildi. Bunu istər Nitsşenin, istər Freydin, istərsə də onların davamçılarının fəlsəfəsində görmək mümkündür.

Beləliklə, Şopenhauerin insanı bir tərəfdən təsəvvüründə fani dünyanı yaşadan əbədi və “gizli bir nüvə olan “Mən”ə” (12, s. 151) sahibdir, digər tərəfdən, bu insan “hamının hamıya qarşı müharibə apardığı” “mümkün olan dünyaların ən pisində” mütləq hakimiyyətə can atan canavardır ki, ağı var. Maraqlıdır ki, o, ideyanı obyekt, dahinin yaratdığı sənət əsərini isə iradəsiz subyektin inikası kimi qəbul edir. Musiqi isə bilavasitə iradənin özü-nün inikasıdır. Məhz bu düşüncələrdən sonra belə qərara gəlmək olar ki, Şopenhauer ümumiyyətlə insanın deyil, kilsənin təqdimatındakı insanı tanımaq istəmir: “Məncə, belə günahkar iradəli, belə məhdud ruhlu, belə kövrək və tez zədələnən bədənə malik bir varlığın – insanın ləyaqəti haqqında ancaq istehza ilə danışmaq olar”. (12, s. 15) Əslində, filosofun təqdimatındakı insan Allahın yaratdığı bir varlıq deyil. Onun tanıdığı və onu dəhşətə gətirən insan sivilizasiyanın meyvəsidir. Bu sivilizasiyadan kənarda isə yüksək ideyalar və onların inikasları var, hətta insandan kənar olan iradənin də inikası dahiyənə bir əsər, şedevr kimi çıxır ortaya. Bir sözlə, bu kiçik dünyada qapanan və bu dar dünyada öz yerini genişləndirmək üçün başqaları ilə vuruşub əzab çəkən və əzab verən insana toxunan hər şey alçalır, qaralır, məhv olur. Görünür, sonralar bütün XX əsrə bürüyəcək bu pessimist notların təsiri idi ki, Nitsşeyi belə deməyə sövq etmişdi: “Müəyyən bir müddət uçuruma baxanda uçurum sizin içinizdən baxmağa başlayar”. (4, s. 47)

Fridrix Nitsşe

Şopenhauer fəlsəfəsini zirvəyə qaldıran və deməli, insanı uçurumun düz dibinə atan Fridrix Nitsşe. Maraqlıdır ki, XX əsrin düz astanasında – 1900-cü ildə ölməyinə baxmayaraq, Nitsşe daha çox XX əsrin filosofu hesab edilir. Bəlkə də, onun dəhşətlə söz açdığı “insan” məhz bu əsrdə daha artıq bərqərar olması səbəbindən. Bununla belə, Nitsşe XIX əsrin – Şopenhauer fəlsəfəsinin yetirməsi idi. Daha vacibi isə, Nitsşe də fəlsəfə tarixində bir “düyün nöqtəsi” olmasıdır. Yəni Nitsşe də özündə ən müxtəlif istiqamətləri potensial olaraq ehtiva edirdi və bu fəlsəfi cərəyanlar XX əsrdə, hətta bu gün də təşəkkül tapmaqda, yayılmaqdadır.

Nitsşe öz əsərlərində insanı və insani keyfiyyətləri öldürməyi öyrədir. Çünki bu keyfiyyətlər özündən əvvəlki sələflərinin keyfiyyətlərini ehtiva edir. Çünki o, “heyvan və fəvqəlinsan arasında uçurum üzərindən çəkilmiş bir kanatdır” (8, s. 9). Nitsşe uçurumun o tayına keçmək üçün yolun üstündəkilərin məhvini bir zərurət kimi təqdim edir, çünki “bu balaca insanlar fəvqəlinsan üçün çox böyük bir təhlükədirlər”. (8, s. 207) Təqdir edici haldır ki, filosof bunu sələfləri kimi inqilabi yolla etmir, o, düşüncələrdə kök atmış, kiflənmiş və heç cür fərqli düşünməyə imkan verməyən ideyaları bir-bir ortaya çəkir, ifşa edib əzir və yerinə öz “inkarını” doldurur. Nitsşenin müasiri olmuş və onun fəlsəfəsini geniş tədqiq etmiş Fulye yazır: “Nitsşeni oxuyanda eyni zamanda iki hiss keçirirsən: pərəstiş və mərhəmət (düzdür, sonuncunu o, bir təhqir kimi rədd edir); yüksək düşüncələr bolluğu ilə yanaşı, orada nə isə xəstə bir şey var; o, necə də sevir ki, “eybəcər” bir şey desin ki, bu da bəzən düşüncənin və ürəyin ən ecəzkar coşqularını dayandırır və əbəs edir”. (10, s. 11) Bəli, Nitsşe qurmağı, yaratmağı dağıtmaqdan, məhv etməkdən başlayır.

Təbii ki, ilk zərbə dinə dəyir. Əsrlər boyu kilsə və din arasında qalan, xilaskarının kim, düşmənin kim olduğunu ayırd edə bilməyən insanı oyatmaq üçün Nitsşe baltanı kökündən vurur: “Tanrı öldü: indi biz istəyirik ki, fəvqəlinsan yaşasın”. (9, s. 207) Filosof çox təhlükəli bir təklif edir. Məhz Tanrıdan imtina etmiş, öz maddi tələbatları və iddiaları ilə tək-təkbətək qalan insanın öz mənəviyyəti, əxlaqı, təfəkkürü ilə yüksək bir məqam tuta bilməsi böyük bir sual altındadır. Çünki bu insanın ən ali meyarı onun özü

kimi bir insandır, onun geniş üfüqləri yoxdur, ülvi bir ideali yoxdur, yalnız nifrət bəslədiyi insan var və o, bu insana nisbətdə var olmalıdır. Bu deyilənlərdən sonra Nitsşenin insanları uçurum üzərindəki keçidə bənzədir və onun üçün bu insana nifrət etməmək daha dəhşətli bir haldır: «Bədbəxtlik! Artıq özünə nifrət etməyi bacarmayan ən alçaq insanın zamanı yaxınlaşır» (9, s. 15). Bəli, Tanrısı ölmüş insana nifrət etmək lazımdır!

Bu yerdə tez-tez Nitsşe fəlsəfəsi ilə müqayisə edilən təsəvvüf fəlsəfəsinin qadın mütəfəkkiri Rabiə əl-Ədəviyyə yada düşür. O, da insanların ikiüzlülüklərindən bezərək “Gedirəm cənnəti yandırıb, cəhənnəmi söndürəm ki, bu yolu bağlayan iki pərdə aradan qalxsın, məqsəd görünsün, Tanrının qulları Ona ümid və qorxusuz qulluq etsinlər. Əgər cənnət ümidi, cəhənnəm qorxusu olmasaydı heç kim tanrıya baş əyib, itaət etməzdi” – deyə üsyan etmişdi (1, s. 330). Bəli, oxşar cəhətlər tapmaq mümkündür. Lakin əhəmiyyətli bir fərq var ki, mütləq nəzərə alınmalıdır. Rabiə əl-Ədəviyyə Tanrıya aparan yolları – insanı Tanrıdan yayındıran, imanına qeyri-səmimilik qatan şeyləri məhv etməyə çalışır ki, insan öz Yaradanı ilə baş-başa qalsın, öz mahiyyətini daha aydın görüb dərk etsin. Nitsşe isə Tanrının özünü məhv edir ki, insan özü ilə baş-başa qalıb özünü dərk edə bilsin. Lakin kim nədən imtina edir? Rabiə sevgi, eşq, gözəllik, həqiqət dolu Rəbbinə çatmaq üçün hər şeyi məhv etməyə hazırdır. Bəs Nitsşe? O yazır: “Onlar Tanrı deyər adlandırdıqları onlara zidd gedən və əzab verən idi; həqiqətən də, onların itaətində qəhrəmanlıq çox idi! Onlar da öz Tanrılarını insanı çarmıxa çəkməkdən başqa cür sevə bilmirdilər!” (8, s. 65) İnsan öz Tanrısından əzab verməyi öyrənir! Nitsşe bu Tanrıdan və bu insandan imtina edir! Təsadüfi deyil ki, o xüsusi olaraq vurğulayır ki, onun lənəti yalnız və yalnız (!) xristianlığa və öz xalqına aiddir. (8, s. 645) O, öz dinini insanları boşluğa, yalana yuvarladığı üçün lənətləyir, əslində isə insanın belə bir imana, belə ali bir Bələdçiyə böyük ehtiyacı var və Allaha iman gətirən xalqın böyüklüyü elə onun imanındadır: “Özünə inanan xalqın özünün də Allahı var. O, onu ayağa qaldıran şərtlərə – öz xeyirxahlığına görə O-na ehtiram göstərir. Onun özünəgüvəni, hakimiyyət hissi bunlara görə təşəkkür edilə biləcək varlıqda təzahür edir. Kim varlıdırsa – vermək istəyir; qürurlu xalq yolunda qurban vermək üçün ilahiyyə ehtiyacı var... Belə olan şərtlərdə din təşəkkürün ifadəsidir. Öz varlığına

görə minnətdar olan xalq bu minnətdarlığı ifadə etmək üçün ilahiyyə ehtiyac hiss edir” (8, s. 642). İnsanı – tanıdığı, gündə rastlaşdığı həmvətənini düşdü-yü uçurumdan xilas edə bilmədiyi üçün o, həmin insanı da, onun iman gətirdiyi tanrısını da “öldürmək” tərəfdarıdır. Yeri gəlmişkən, Qurani Kərimin ayələrinin birində deyilir: “Bir qövüm özünü dəyişdirməsə, Allah da o gövmü dəyişdirməz” (Quran 13/11).

Bəli, Nitsşe XIX əsrin insanını normal insani keyfiyyətləri ölmüş bir varlıq hesab edir: “Xristianlıq insanın ali tipinə ölüm-dirim müharibəsi elan elədi; o, bu tipin bütün əsas instinktlərindən üz çevirdi; bu instinktlərdən o, şəxsləri, şəxsləri sıxıb çıxartdı güclü insan yararsız insana, “səfilə” çevrildi” (8, s. 634). Lakin filosof yalnız xristianlığı deyil, insanlara doğru yol göstərməyən filosofları da inkar edir. Nitsşe fəlsəfəsini tədqiq edən Sə-nail Özkan da yazır: “Fəlsəfə yaradarkən Nitsşenin sorğu-suala çəkmədiyi, şübhələnmədiyi, hücum etmədiyi və yıxmadığı heç bir fəlsəfi sistem, fəlsəfi teologiya, teoloji fəlsəfə, etika, metafizika yoxdur. Onun üçün yıxmaq – yaratmağın kateqorik imperatividir” (5, s. 136). Lakin burada da incə bir məqam var. Nitsşe kimləri inkar edir: insanı reallıqdan uzaqlaşdıran, insana güc verən biliklər əvəzinə, onu mütiləşdirən ideyalar təlqin edən, ən əsası isə ona özü olmağa, özü ilə tək qalmağa imkan verməyən filosofları: “Real-lıqdan “görüntü” yaratdılar, tamamilə yalan dolu dünyadan, hazırkı dünyadan isə reallıq düzəldilər.” (8, s. 638) Ən əsası isə Nitsşe Kantın fəlsəfəyə gətirdiyi məhdudiyyətlə insana vurduğu zərbəni çox gözəl dərk edir: ilahi aləmə qapıları bağlanmış və öz-özü ilə üz-üzə qalmış insan öz şərinə boğulub əzilirdi: “Kantın uğuru sadəcə ilahiyyətçinin uğurudur. Kant da Lüter kimi, Leibniz kimi alman dürüstlüyünün hələ tam bərkiməmiş ayaqlarına əlavə bir əyləc oldu”. (8, s. 638) Bəli, Kant insanı özünə qaytarsa da, özündən kənara çıxmağa da qoymadı. Nitsşe – XIX əsrin düşünən və dövrünün faciəsini tam aydınlığı ilə dərk edən bir qurbanı idi.

Nitsşe insanı əridən “kollektiv”in, cəmiyyətin də, deməli Marks təliminin də əleyhinə idi: “Hər seçilmiş insan instinktiv olaraq öz qəsrinə, gizli sığınacağına can atır. Orada o kütlədən, çoxluqdan, çoxlarından qurtulur. Orada o, onun istisnası olan “insan” qanununu unuda bilir, bir istisnadan başqa – onun daha güclü instinkti onu sözün geniş və müstəsna mənasında

dərk edən biri kimi bu qanuna doğru itələyəndə”. (8, s. 262)

Nitsşe fəvqəlinşanın XX əsr düşüncəsinə təsiri

Beləliklə, Nitsşe fəlsəfəsinin timsalında Qərb təfəkkürünün yaratdığı insan obrazı boya-boy görünür. Məhəmməd İqbal onu belə xarakterizə edir:

*“Onun axtardığı “Mən”
Fəlsəfə və elmin xaricindədir,
Ancaq insan qəlbinin görünməz torpağında yetişən bitkidir ki,
Yalnız bir gil yığınının boy ata bilməz.”¹*

Görüşü yalnız öz daxili qüvvələri ilə müəyyən edilən bir dahi beləcə iflasa uğradı və öz mənəvi həyatında bilicinin zahiri rəhbərliyindən məhrum olduğu üçün səmərəsiz qaldı” (3, s. 186-186). Lakin bu fəlsəfədə həm də XX əsrin insanının rüşeymi var. Bəli, Nitsşe həmin zaman üçün və xristianlar – mənən çaş-baş qalmış insanlar üçün yeganə yolu seçdi. Düzdür, başqa bir yol, məhz Nitsşenin arzuladığı, xəyalında olduğu, insanı ucaldan bir yol – islam da var idi. Təsədüfi deyil ki, S.Xəlilov da bildirir ki, “Foma Akvinskini, Nikolay Kuzanskini, Götenin, və nəhayət, Hegelin fikirlərinin təhlili göstərir ki, istənilən ciddi fəlsəfi təhlil vahid Allah ideyasına və Qurani-Kərimin həqiqətlərinə gətirir.” (2, s. 211). Bu sırada elə Götenin heyranı olan Nitsşenin də yeri var. Nitsşenin seçdiyi yol isə səbəbə baxanda doğru, nəticəyə baxanda qüsurlu idi. Belə ki, qeyd etdiyimiz kimi, dövrün yaranmış vəziyyətində belə radikal addım zəruri idi. Bu baxımdan, Nitsşe insanların həqiqətə dönəcəklərindən əlini üzüb onları məhv edərək yerinə yeni bir insanın gəlişini arzulayır – fəvqəlinşanın.

Kimdir fəvqəlinşan? Nitsşe onu “Zərdüşt belə demişdir” əsərində addım-addım, ilbəil tanıdır: “Fəvqəlinşan – yerin mənasıdır. Qoy sizin iradə-niz desin ki, yerin mənası fəvqəlinşan var olsun!” (8, s. 8) O, güclüdür, iradəlidir, zəiflərə, mütilərə aman vermir, eyni zamanda, yüksək ideyalar ona yad deyil. Haydegger Nitsşenin ideyasını belə təsvir edir: “Kütlənin yeni bəşəriyyətə, insanlığa çevrilməsi fəvqəl tipli insan ətrafında baş verir. O, fəvqəlhissi bir ideal deyil. O, haradasa çıxış edən və nə zamansa özünü büruzə

¹ Qeyd: Bax: Kulliyat-i İqbal (Fərisi). Javid Namah, səh. 741/4 3 (3, s. 185-186)

verən şəxsiyyət də deyil. Bitkin subyektivliyin ali subyekt kimi o, hakimiyyət əzminin xalis hökmranlığıdır. Bu əzmin, iradənin təcəssümü insan yox, tipdir; insan tipik insana çevrilir. Tipin mexanizmini ilk dəfə dərk və təsvir edən Nitsşe olmuşdur: «Söhbət tipdən gedir; bəşəriyyət sadəcə təcrübə üçün bir materialdır, baş tutmayan şeylərin bolluğu, yəni xarabalıqlardır» (11, s. 311). Qısa desək, Nitsşenin nifrətlə qələmə aldığı bütün keyfiyyətlərin əksinə sahib olan kəs. Bütün bu məlum faktların yanında daha bir maraqlı cəhətə də diqqət yönəltmək istərdim.

Haydegger yazır: “Fövqəlinən o bəşəriyyətin tipidir ki, o, özünü ilk dəfə bu tip keyfiyyətində təsəvvür edir və özü özünü bu tip üzrə pərçimləyir. İradə gücünün ölçüsü son dərəcədə sadədir: o, heç nəyi təsəvvür etməkdən və bununla da öz mahiyyətindən, yəni iradədən imtina etməkdən çox, nihilistcəsinə qavranılan şeyi, yəni tam boş bir şeyi, heçi təsəvvür etmək qətiyyətidir (11, s. 312). Sənail Özkanın da bildirir kimi, Nitsşe “heykəllərin heykəlini” özünün yaratdığı “Heçdən yonmağa çalışır” (5, s. 136).

Məhz bu aspektdən, yuxarıda da dediyimiz kimi, Nitsşe fəlsəfəsinin qüsurlu nəticəsi ortaya çıxır: onun təklif etdiyi bu heçlik, boşluq uçurum gizli bir depressiya halına düşmüş avropalını özünə cəlb elədi. Nitsşeçilik təhlükəli virus kimi bütün dünyaya yayıldı. Fulye yazır: “Nitsşe bizi xeyir və şərin o tayına qaldırmaq istəyirdi, ancaq biz bu tayına düşdük. Zərdüştün qanadları İkarın qanadlarına bənzəyir” (10, s. 171).

Əsərlərinin birində Nitsşe yazır: “Avropanın bütün ölkələrində, o cümlədən Amerikada indi “azad ağıl” adından sui-istifadə edən nə isə var, nə isə çox dar, məhdud, zəncirə vurulmuş ağıllar ki, bizim niyyət və instinktlərimizdə olanların demək olar ki, düppədüz ziddini istəyirlər” (8, s. 274). Bəlkə də Nitsşenin dahiliyinin bir əlaməti də bunda idi ki, o əvvəlcədən gələcək nəslin “azad ağıl” ideyasının necə təhrif edəcəyini hiss etmişdi. O yazır: “Yeni bir filosof cinsi yetişir: mən cürət edib onlara təhlükəsiz olmayan bir ad verirəm – azdıranlar” (8, s. 273). Elə Nitsşenin öz proqnozlarından çıxış edərək və XX əsrdə Qərbi tənqidatçılığının hansı uçuruma düşdüyünü nəzərə alaraq belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, onun fəlsəfəsi düzgün ünvanına çatmadı. Onu da vurğulamaq lazımdır ki, bu təhlükəni Fulye də görürdü: “Darvindən təsirlənən Nitsşe deyir: “Kimin gücü varsa, ağıldan xi-

las olur". Tamamilə düzdür, lakin nə üçün Nitsşe buradan nəticə çıxartmır ki, onun yırtıcı və güclü insanı risk edir ki, sadəcə heyvan deyilən bir şeyə çevrilər." (10, s. 170)

Bir millət, bir din üçün nəzərdə tutulmuş arzular bütün dünyaya yayıldı: dönə-dönə yalnız kilsəyə aid olduğunu desə də, ittiham və nifrət bütün dinlərə, xüsusilə islama istiqamətləndirildi, ikrahla söz açılan, düşündükləri kəskin tənqid edilən insan özünü fəvqəlinə zənn etdi və özündə digər insanları məhv etmək səlahiyyəti hiss etdi. Dediklərimizə nümunə olaraq, bu gün Qərb tənəkküründə kök salmış islamofobiya, XX əsrin bəlası olan faşizm, dünyada lider dövlət və lider millətlərin hegemonluq etməsini və bütün deyilənlərin nəticəsi kimi artıq bir millətin deyil, bütövlükdə Amerikanın, Qərbin tənəzzülü, düşüncə böhranı mütəfəkkirlərin mübahisə yeri və narahatlıq yeridir. Bununla belə, bu insanın yaranması XVI əsrdən başlamış, XVIII-XIX əsrlərdə daha da sürətlənən prosesin zəruri nəticəsi idi. Haydeggerin də bildirdiyi kimi, "Dünyanı hakimiyyət əzmi ilə yoluxduran Nitsşenin metafizikası olmadı. Əksinə, Nitsşenin fikirlərinin metafizikaya soxulması qaçılmaz idi, çünki varlıq özünün hakimiyyət əzmi keyfiyyətində mahiyyətini bürüzə verdi" (11, s. 309).

Bəli, XIX əsrdən XX əsrə hələ rüşeym halında iki istiqamət uzandı: ekzistensializm və fərqli terminlərlə adlandırılsa da ruhuna görə dağıdıcı nihilizm, insana münasibətdə isə bunu insanın mənəvi dünyasını maddi tərəfləri ilə paralel götürən görüşlər və insanı maddi dünyanın və təbiətin bir hissəsi kimi götürən və mənəvi keyfiyyətləri də bunların nəticəsi və xüsusi halı kimi qəbul edən görüşlər. Fəlsəfə tarixindən belə bir nəticə çıxarmaq olar ki, birinci qədimdən bəri uzanıb gələn və insanın əsl mahiyyətini açmağa yardım edən ideyanın təzahürü olduğu halda, ikinci – yeni, bütün köklərindən imtina edən, ağına güvənərək özünü Yaradan hesab edən və bu səbəbdən ətraf mühitə, bəşəri prinsiplərə yad olan, yad olduğu üçün də onları özünə uyğunlaşdırmaq üçün dağıdıb yeni təbiət, yeni dünya qurmaq iddiasında olan yeni bir insan cinsi yaratmaq ideyası.

Ənənədən uzaqlaşma, uzaqlaşdıqca, ayağının altından pyedestalin götürülməsi, mənəviyyat işığını aqlın işığı ilə əvəz etmək istəyi əvvəl skeptisizm, sonra romantizm, sonra pessimizm, nəhayət, qaranlıqdan, qaradan

bezən ruhun nihilizminə gətirdi. Bunun nəticəsi olaraq, Qərb insanı aqressivləşir, narazı qalır və hər şeyə şübhə və inkar mövqeyindən çıxış edir. Təsadüfi deyil ki, fəlsəfə tarixində insan problemini təhlil edən E.Kassirer böhrandan çıxış yolu kimi bildirir ki, “insan həyatının mürəkkəb quruluşunda biz gərək bütün bizim ideyalarımızın və iradəmizin mexanizmini hərəkətə gətirən gizli hərəkətverici qüvvəni tapaq” (6, s. 24).

Ədəbiyyat

1. *Eflaki Ahmed*. Ariflərin menkibələri. Terc. Tahsin Yazıcı. İstanbul, Kabalcı, 2006.
2. *Xəlilov S.* Fəlsəfə: tarix və müasirlik. Fəlsəfi komparativistika. Bakı, Azərbaycan Universiteti, 2006, s. 211.
3. *İqbal Məhəmməd*. Din mümkündürmü? // Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər, 2010, №1.
4. *Özkan S.* Schopenhauer. Paradokslar üzərində rəqs. İstanbul. Ötüken, 2006.
5. *Özkan S.* Nietzsche. Kaplan sırtında felsefə. İstanbul, Ötüken, 2007.
6. *Кассирер Э.* Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры. Что такое человек? // Проблема человека в западной философии. М., «Прогресс», 1988.
7. *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., Из-во «Республика», 1993.
8. *Ницше Ф.* Сочинения в 2-х томах, т. 2. М., Мысль, 1990
9. *Ницше Фридрих.* Так говорил Заратустра: Книга для всех и ни для кого. М., Мартин, 2005.
10. *Фулье А.* Ницше и имморализм. М., КомКнига, 2006.
11. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М., «Прогресс», 1988.
12. *Шопенгауер А.* Обитель духа. М., Эксмо Алгоритм, 2008.

Prof.Dr. Konul Bunyadzade

**The Problem of Human Being
in the Western Philosophy in XIX-th century:
Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche
(abstract)**

In the article is considered the factors influencing and forming the philosophical thought and morality of the human being of the XIX century. The XIX century was the continuation and the result of the processes of the XVIII

century, on the one hand, and was the basis of the of the XX century, on the other hand. The author consecutively refers to the three Western thinkers – Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche for creation of the complete view of the human being of the transitive period. Basically, their views on religion, sin, science and knowledge, morality, soul and body are considered and parallels are drawn between them and Islamic philosophy.

In the article much attention is paid to the philosophical thoughts of Nietzsche which are considered as the top of the social processes in the XIX century. Author analyzed philosopher's ideas on the human being and compared them with Sufi ideas.

Key words: Western philosophy of the XIX century, human being of the XIX century, Kierkegaard, Nietzsche, Schopenhauer, Renaissance, Islamic philosophy.

Д. ф. н. К.Буньядзе

**Проблема человека в западной философии в XIX веке:
Кьеркегор, Шопенгауэр и Ницше
(резюме)**

В этой статье анализируются факторы, влияющие и формирующие философское мышление и духовность человека XIX века. С одной стороны, XIX век являлся продолжением и результатом происходящих процессов XVIII века, с другой стороны, он сыграл важную роль базы для XX века. С целью создать полную картину человека переходного периода, автор обращается последовательно к трем западным мыслителям – Кьеркегору, Шопенгауэру и Ницше. Здесь, в основном, анализируются их взгляды о таких понятиях как религия, грех, наука, духовность, тело и душа, проводятся параллели с исламской философией.

Большее внимание в статье уделено взглядам Ницше, которые считаются кульминацией процессов в обществе до XIX века. Здесь рассматриваются основные идеи философа о человеке и сравниваются с суфийскими идеями.

Ключевые слова: Западная философия XIX в., человек XIX в., Кьеркегор, Шопенгауэр, Ницше, Ренессанс, Исламская философия.

Pozitivizm və fenomenologiya

Səlahəddin Xəlilov

Giriş

Müasir Qərb düşüncəsi, bir tərəfdən pozitivizm (daha sonra empirio-kritisizm, neopozitivizm və tənqidi realizm), digər tərəfdən də fenomenologiya ilə səciyyələnir.

Fenomenologiya nədir? Əgər söhbət fəlsəfi sistemin “fenomen”lər üzərində qurulmasından gedirsə, yəni bütövlükdə dünya, ruh və s. deyil, ayrıca hadisələrin tədqiqat obyektini kimi seçilməsi əsas götürülürsə, bu cür baxışlara fəlsəfə tarixində çox rast gəlmək olar. Əgər xüsusi olaraq məhz şüur hadisələri önə çəkilirsə və idrak prosesi də məhz “şüur hadisələri” miqyasında təsəvvür olunursa, bu zaman belə bir yanaşmanın hansı isə daha mürəkkəb bir fəlsəfi sistemin tərkib hissəsinə daxil edilməsi həmin sistemin fenomenologiya kimi başa düşülməsi üçün yetərli olmayacaq. Yəni, fenomenologiya, ən çox da fenomenoloji metod bütövlükdə fəlsəfə sahəsini ehtiva etmək, onu əvəz etmək iddiasına düşməyəndə, “öz yerini biləndə” daha pozitiv rol oynayır.

Husserl fenomenologiyası elmin hegemonluğu şəraitində, *ssientizmin* dövrün aparıcı düşüncə tərzinə çevrildiyi bir şəraitdə ayaq tutub yeriə bildi.

Bəli, məhz elm və onun tətbiqi Qərbin rəmzi sayıla bilər. Lakin, nə kimi bir elm? Abstrakt riyazi-fəlsəfi sistemə çevrilməyə çalışan elmlər elmi, dünya elmi, deduktiv, aksiomatik bir elm, yoxsa daha çox dərəcədə təcrübədən qidalanıb təcrübəyə, praktikaya, texnikaya xidmət edən bir elm? Məgər

müasir Avropanın təməlinə Husserlin bu qədər sevmədiyi texnisizm dayanmırmı? Husserl bir tərəfdən Avropa ruhundan danışır, digər tərəfdən də, skeptisizmin və empirisizmin əleyhinə çıxış edir. Halbuki, Avropa ilk növbədə məhz empirizmin və elmi-praktik fəaliyyətin sayəsində müasir Qərb sivilizasiyasının təməlini qoya bilmişdir. Ona görə də bizcə, Yeni Dövrün mahiyyətini F.Bekon R.Dekarta nisbətən daha yaxşı simvolizə edir.

Fəlsəfəni elmləşdirmək cəhdləri

F.Bekon təcrübəni, R.Dekart isə düşüncəni önə çəkməklə əslində hər ikisi “Mən”in daha ilkin təməli olan ruhi-mənəvi başlanğıcı, ilahi inamı insanı bürüyən “açıq duyğuları” inkar edir, yaxud “qulaqardına vurur”, görməzlikdən gəlirlər. Yəni Qərb düşüncəsi ölçüsüz, sonsuz, yaygın, məntiq xaricində olan nə varsa, hamısından abstraksiya olunur və ancaq təcrübə və məntiqə sığan, lokal bir obrazı predmet olaraq qəbul edir. Və bununla da əslində tək dindən deyil, fəlsəfədən də imtina edərək bütün diqqəti elmə yönəldir. Bəli, Yeni Dövr elmin prioritetliyi ilə səciyyələnir. Bu, normal bir haldır. Lakin təəssüf ki, söhbət daha artıq elmi düşüncənin din və fəlsəfəyə nəzərən daha çox diqqət mərkəzinə çəkilməsindən deyil, onların da elm tərəfindən “ehtiva edilməsi”, işğal olunması, mənimsənilməsindən gedir. Belə ki, Yeni Dövrün elm adamı üçün yeni din və yeni fəlsəfə əlbisəsi tikilir və həqiqi din və fəlsəfə “oyundankənar vəziyyətə” salınır.

Bütün insan ruhunu işğal etmiş elmin açdığı süfrədə fəlsəfəyə saxlanılan pay ya elmi biliklərin həqiqiliyinin yoxlanması – demarkasiya çərçivəsində, ya da elmi dilin optimallığının təmin edilməsi – linqvistik analiz çərçivəsində dilənçi payından başqa bir şey deyil. Halbuki, əsl fəlsəfə nə təcrübənin, nə də elmi düşüncənin girə bilmədiyi bir az qaranlıq, bir az alatoran, amma ucu-bucağı olmayan, böyük, sonsuz – açıq sistemdir. Həm də bu qaranlıqda hərdənbir şimşək çaxır və insanın bütün ruhu işıqlanmış olur; insan Mütələqə, Həqiqətə ancaq bu yolla qovuşur. Elmin həqiqətləri isə həmişə nisbidir.

Bəs fenomenologiya? Bəs onun fəlsəfəyə verib-ala bilmədiyi nədir? Həm də pozitivizm kimi fəlsəfəni sadəcə inkar etmir, əksinə, onun yerini tutmağa, “yeni fəlsəfə” statusu ilə çıxış etməyə səy göstərir. Onun poziti-

vizmdən əsas fərqi isə hissi təcrübəni inkar etməsi, daha doğrusu, hissi olan hər şeyi və deməli, hissi təcrübəni də varlıq xaricində tutmasıdır. Onun dünyası şüur dünyasıdır. Lakin nə kimi bir şüur? Ancaq intellektual fəaliyyətlə çərçivələnmiş bir şüur. Əslində, şüurun guya hissi təcrübədən asılı olmadan, xalis şəkildə mövcudluğu və bütün həqiqətlərin də ancaq bu məkanda qərar tutduğunu iddia edən bir təlim. Dünyanın təsviri də elmi terminlərlə, cəmlərlə, mücərrəd şəkildə deyil, hadisələrin bilavasitə təsviri və adi danışq dilindəki sözlərlə həyata keçirilir.

Əgər pozitivizmin təməlinə Yum aqnostisizmi dayanırsa, Husserl fenomenologiyasının təməlinə Berkli subyektiv idealizmi dayanır. Sadəcə olaraq, necə ki, deistlər din və Allahla öz münasibətlərini “aydınlaşdırmaq” üçün onları “mötərizə xaricinə çıxarırlar”, eləcə də Husserl həm hissi dünyanı, həm də Allahın iradəsini “mötərizə xaricinə çıxarmaqla” təməllərdən, prinsiplərdən abstraksiya olunur və öz “fəlsəfəsinə” xalis obrazlar və ya fenomenlərdən başlayır.

Beləliklə, Husserl tək metafizikaya deyil, pozitivizmə də qarşı çıxırmış kimi görünür. Lakin elmin hegemonluğu da, pozitivist düşüncənin hakim kəsilməsi də Qərb üçün əsas göstəricilər deyilmi?

E.Husserl böhrandan çıxış yolu tapmaq üçün empirizmə, naturalizmə, texnisizmə, hətta pozitivizmə, bir növ alternativ olan fenomenologiyayı irəli sürərkən, əslində Avropanı böhrandanmı, yoxsa Qərb mahiyyətindənmi xilas etmək istəyir? Yaxud, Avropaya özünün əsl simasını fenomenologiyadan qidalanmış olan başqa bir təlim – ekzistensializmi qaytaracaqdır? Məgər ekzistensializm Qərbdə yaranmış Şərq hadisəsi deyilmi?

Yox, əksinə, bu təlimlər Avropaya və ya Qərbə aid olmayıb, Şərqlə qayıdışın və ya Şəqlə sintezin mahiyyətini ifadə edir.

Jan Pol Sartr yazır: “Biz Husserldə şüurun mahiyyət strukturlarının gözəl təsviri və ardıcıl izahı ilə rastlaşsaq da, heç yerdə ontoloji problemin, məhz şüurun varlığı probleminin qoyuluşu ilə rastlaşmırıq. ... Eləcə də dünyanın varlığı problemi də havadan asılı qalır. ... Fenomenoloji *epoche*-dən geriye – dünyaya qayıdış yoxdur” (1, s. 55; 2, 476). Yəni Husserlin ontologiya və metafizikadan imtina praktikasını əslində pozitivizmin o biri üzünü idi. Əsl böyük fəlsəfəyə qayıdış lazım idi. “Şərlin fenomenoloji realizmi”,

“Haydeggerin hermenevtik fenomenologiyası”, “Merlo Pontinin qavrayış fenomenologiyası” və s. bu kimi yeni-yeni fenomenologiyalar əslində Husserl təliminin birbaşa davamı olmayıb, ondan fərqli istiqamətlərdə uzaqlaşmaq və fəlsəfi problematikaya yaxınlaşmaq meyillərinin nəticəsi idi.

Müasir mərhələdə A.T.Timeniçkanın həyat fenomenologiyası sayəsində yenidən həqiqi böyük fəlsəfəyə qayıdış təşəbbüsü göstərilir. Lakin bu qayıdışın yolu üzərində böyük baryerlər vardır.

Yeni dövrdən başlayaraq Qərb sivilizasiyasının formalaşması yeni tipli düşüncə tərzinin sayəsində mümkün olmuşdur. Bu düşüncə göylərdən yerə enməyin, hissi dünya həqiqətlərini hissi təcrübədən intixab etməyin və nəhayət, elmi təcrübələrin real həyatı proseslərə geniş miqyaslı tətbiqinin sayəsində mümkün olmuşdur. Bununla da neçə əsrlər ərzində Qərb göylərdən yerə, abstrakt həqiqət axtarışlarından real əməli fəaliyyətin həqiqətlərinə doğru yol qət etmiş və texnogen təbiətin və informasiya cəmiyyətinin təməli qoymuşdur. Lakin bu böyük yolu qət edərkən özündən, öz təbiətindən uzaqlaşdığının fərqinə varmamışdır.

Lakin yer yumru olduğundan Hindistana getməyin başqa bir yolu da olduğu kim, əks istiqamətdə davam edən bu hərəkətin nə vaxtsa fırlanıb yenidən Şərqə üz tutacağını da güman etmək olardı. Maraqlıdır ki, Hindistana gedən ikinci yol Amerikadan keçdiyi kimi, Qərb dünyasının Şərq fəlsəfəsinə yolu da bu dəfə yenə Amerikadan keçir. Biz görkəmli Amerika filosofu Anna-Terezanın Şərqə qayıdış fəlsəfəsini nəzərdə tuturuq.

Lakin Qərbdə heç də hamı zamanın nəbzini tuta bilmir və Qərb rəşionalizminin böhranından çıxış yolunu hansı isə postmodernist baxışlarla əvəz etmək təşəbbüsləri özünü doğrultmur. İdrakın ahəngdar sistemindən ayrılan rəşionalist qanadı ancaq irrəşionalist tendensiyaları bərpa etməklə tamamlamaq mümkün olduğunu unudurlar. Digər tərəfdən, insanın iç dünyasından, hissi yaşantılardan, ekzistensiyadan ayrılmaq hesabına obyektivləşmiş bilik və onun üzərində qurulan epistemoloji metodologiya, pozitivizm, neopozitivizm, postpozitivizm və nəhayət, linqvistik analiz, semantik fəlsəfə, strukturalizm, neostrukturalizm və buradan da postmodernizmə keçid, – bax, budur rəşionalizmin birtərəfli inkişafının gətirdiyi böhran məqamı!

Əgər Qərb rəşionalizm ənənələrindən həqiqətən uzaqlaşmaq istəyirsə,

bunun üçün məntiqə, hissi təcrübəyə alternativ axtarmaq yox, onları tamamlaya biləcək və insanları birtərəfli düşüncədən, «özgələşmə» sindromundan xilas edə biləcək, mənəvi zənginliyə yol açacaq üsullar tapılmalıdır. Bu isə yeni bir şey olmayıb Şərq fəlsəfəsində qədim ənənəyə malik olan «ışıqlanma», ilham, vəcd, vəhy haqqında təsəvvürlər ola bilər. Çünki hissi təcrübə və məntiqə alternativ sayılın intuitiv idrak əslində heç də alternativ olmayıb, idrakın müəyyən məqamıdır. Hətta elmi yaradıcılıqda məntiqi idrakla yanaşı, bədii təfəkkürdən, obrazlı ifadədən istifadə olunması labüddür. Fəlsəfi yaradıcılıq isə bu idrak istiqamətlərinin hər ikisindən qaynaqlanır.

XX əsrdə idrak prosesinin bütöv mənzərəsini yaratmağa çalışan fəlsəfi təlimlər içərisində fenomenologiyanın xüsusi yeri vardır. İlk baxışda fenomenologiya Qərb fəlsəfi düşüncəsinin inkişafında yeni bir mərhələ kimi ortaya çıxır. Lakin təhlil göstərir ki, «fenomen» kimi təqdim olunan və obyektin hissi obrazı ilə insanın hissi yaşantısının vəhdətini ifadə edən idrak vahidi (elementi) orta əsr İslam fəlsəfəsində obrazın ışıqlanması kimi hələ neçə yüz il qabaq məlum olmuşdur. Diqqəti bu cəhətə yönəldən Anri Korbin fenomenologiyanın işıqlılıqla müqayisəsini mümkün hesab etmişdir. XX əsrin ikinci yarısında fenomenologiyanın ən görkəmli nümayəndələrindən olan Anna-Tereza Timiniçka da məhz bu cəhətə diqqət yetirmiş və Qərbdə İslam fəlsəfəsinin yeni rakursda öyrənilməsini zəruri saymışdır. O, öz təlimini bir tərəfdən Qərb fəlsəfəsi ənənələrinin üzərində qursa da, digər tərəfdən, insanın iç dünyasına, hissi yaşantılarına böyük önəm verməklə fenomenologiyanın yeni qolunu – «həyat fenomenologiyasını» inkişaf etdirmişdir.

Əbu Turxan təlimində “iç dünya” və onun transferi

İnsan özünü olduğu kimi dərk etməyə çalışsa da, bu elə asan məsələ deyil. O öz sifətinə aynada rahatca baxa bilər, amma iç dünyasını göstərən ayna tapmaq çətindir. Belə bir funksiyanı yerinə yetirən “ayna” – əslində fəlsəfədir. Yəni insan özünü qapalı olduğu vaxtda, tənhalıqda, ayrılıqda deyil, ancaq dünya ilə münasibətdə dərk edə bilər. Dünya iki fərqli vəziyyətdə öyrənilir: insanın müdaxiləsi olmadan, obyektiv şəkildə; bu – elmin funksiyasıdır. Bir də İnsanın, “mən”in iştirakı ilə, yəni insanlaşmış, “mən”ləşmiş dünya – bunu öyrənmək ədəbiyyatın, sənətin funksiyasıdır.

Hər bir filosof əslində məhz özünü dərk edir. “İnsan onun özüdür, “mən”dir. Bununla belə, necə ki, bir çox yazıçılar bədii təsvirdən kənara çıxmır və nə ədəbiyyata, nə də həyata rəasional müstəvidə münasibət bildirmir, eləcə də bəzi filosoflar hətta öz fəlsəfi sistemlərini yaratsalar da, fəlsəfənin mahiyyəti məsələsinə toxunmurlar. Əbu Turxan isə öz fəlsəfi sistemini şərh etməzdən öncə fəlsəfənin dinə, ədəbiyyata, elmə nisbətə nə ilə fərqləndiyini, başqa sözlə desək, fəlsəfənin mahiyyəti məsələsini araşdırır. Və özünün dünyaya fəlsəfi baxışlarını elmi baxışlardan fərqləndirir.

Əbu Turxan öz fəlsəfəsinə “Mən” anlayışının təhlilindən başlayır. Belə ki, bildiyimiz kimi, elmi düşüncəni adi düşüncədən və tarixilikdən fərqləndirən onun təkçələr yox, ümumilər arasındakı münasibəti ifadə etməsindədir. Bax, bir çox filosoflar fəlsəfəyə də elə buradan, ümumilər arasında münasibətdən başlayırlar. Və ümumi ilə mahiyyətin, mahiyyətlə həqiqətin nisbəti məsələsi önə çəkilir. Lakin eyni məsələlər ümumilik dərəcəsi nisbətən aşağı olmaqla, yəni təkçə ilə ən ümumi arasındakı məsafənin təkçəyə daha yaxın məntəqələrində qərar tutmaqla elm daha geniş hadisələr çoxluğunu öz tədqiqat obyektinə çevirir. Və bu çoxluğun, müxtəlifliyin öz rəngi-ruhu, özünəməxsus çalarları olur ki, bu da nəticə etibarı ilə elmlərin bölünməsinə, qruplaşmasına və xüsusi elm sahələrinin yaranmasına gətirib çıxarmışdır. Ümumilik dərəcəsi daha yüksək olan məntəqələrdə isə ümumelmi problemlər, dünyanın elmi mənzərəsi, metodologiya məsələləri qərarlaşır və nəhayət, daha yüksəyə qalxdıqda, metafizik məsələlər – fəlsəfənin qərarlaşdığı ən uca məqamlar başlanır. Zirvə və onun yaxın ətrafı uğrunda mübarizə fəlsəfə ilə din arasında gedir. Başqa sözlə desək, zirvəyə iki iddialı tərəf var: fəlsəfə və din. Sadəcə, fəlsəfə zirvəyə ardıcıl surətdə, elmin qərarlaşdığı nisbətən aşağı sahələrdən sürət götürərək, ağırlıq (cazibə) qüvvəsini dəf edərək, böyük bir intellektual yüklə birlikdə, ayaqları yerə bağlı olmaqla yaxınlaşır. Din isə uçub birbaşa zirvəyə qonur, çünki onun tədqiqat obyektı əvvəlcədən zirvədədir.

Əbu Turxan təlimində fəlsəfə elmlə eyni kökənli deyil. Yəni o, elmlərdən sadəcə ümumilik dərəcəsinə görə fərqlənir. Fəlsəfə lap əvvəldən elmlə əks qütbədən başlayır. Belə ki, elmin əsas məqsədi cismani dünyanın obyektiv gerçəkliyi subyektiv təsirlərdən, yəni tədqiqatçının öz müdaxiləsindən

azad edərək öyrənməkdir. Yəni söhbət insansızlaşmış, daha doğrusu, *mən-sizləşmiş* dünyadan gedir. Fəlsəfədə isə, dünya “Mən” vasitəsilə, “Mən” prizmasından keçirilməklə öyrənilir. Daha doğrusu, onun mövzusu xarici aləm yox, daxili aləm, iç dünyası, “Mən”-dir.

Burada fəlsəfənin dinlə çox maraqlı uyğunluğu və eyni zamanda fərqi ortaya çıxır. Belə ki, dinin hədəfi Allahdır və dünya da, insan da bu ideyanın prizmasından təqdim olunur. Elmin hədəfi dünyadır (cismani dünya) və Allah da, insan da kənarlaşdırılır, fəlsəfənin hədəfi “Mən”dir; həm Allah, həm də dünya “Mən” prizmasından nəzərdən keçirilir. Husserl fenomenologiyasında “Mən” anlayışı “şüur”la əvəzlənir. Lakin həyat fenomenologiyasında şüurdan nəfsə, oradan da “Mən”ə bir keçid vardır.

“Mən” – təkcədən də, ümumidən də fərqli bir mahiyyətdir. Başqa sözlə desək, “Mən” həm təkcə, həm də ümumidir. Bu nə deməkdir? Ümumi cəhətləri olan təkcələr məhz bu cəhətə görə də, eyni növə daxil edilir və eyni adla adlandırılırlar. Cisimlərin adı onun mahiyyətini və deməli, həmin ümumi cəhəti ifadə edir. Məsələn, “qələm” deyərkən onun ancaq bir keyfiyyəti, daşdığı bir ideya – yazmaq funksiyası əsas götürülür. Amma maddi forma və maddi məzmun baxımından qələmlər çox müxtəlif ola bilər. Yəni ümumilər müxtəlif variantlarda təzahür edir.

“İnsan” da ümumidir və hər bir təkcə insanda həmin ümumi cəhət, mahiyyət təkrar olunur. İnsanı fərdiləşdirən cəhətlər olduqca müxtəlifdir, ona görə də onların hamısına ayrı-ayrı adlar qoyulur. Və “Mən”-lər də fərqli olurlar. Baxmayaraq ki, bioloji müstəvidə insanın mahiyyəti eynidir.

Beləliklə, neçə insan varsa, o qədər də “Mən” olmalıdır. Lakin filosofların əksəriyyəti məhz bu məsələdə prinsipiallıq göstərmədiklərindən, “Mən”-in statusu qeyri-müəyyən qalır. Əbu Turxan isə fəlsəfənin elmdən fərqli olan əsas əlamətini rəhbər tutaraq və kumulyativliyin fəlsəfəyə aid olmadığını nəzərə alaraq “Mən”-in təkcəliyini vurğulayır. Və eyni zamanda, bu təkcələrin ümumi bir cəhətindən çıxış edərək “ümumi Mən” ideyasını inkar edir və göstərir ki, hər bir fəlsəfə üçün ancaq bir “Mən” var və o da filosofun özüdür. “İnsan” ümumisi də, “nəfs” ümumisi də, “filosof – Mən”-in yaratdığı model-dünyaya aiddir.

Əbu Turxan təlimində dünya əbədi sonsuz və tükənməz olan imkanlar dünyasıdır. Hər bir insanın model-dünyası ancaq bir an ərzində aktuallaşa bilər. Və bu an sonsuz kiçik olduğu təqdirdə insanın dünyası heçliyə çevrilir. Əbu Turxanın fəlsəfə ilə dini uzlaşdırmaq təşəbbüslərindən biri məhz bu məsələyə aiddir. Onun fikrinə görə, imkanlar dünyası zaman və məkan çərçivəsinə salınmadan, yəni bütövlükdə və tamamilə ancaq Allah tərəfindən aktuallaşdırıla bilər. Allahın dərgahında imkan ilə gerçəklik eyniyyət təşkil edir; çünki imkan dünyası heçlik yox, varlıqdır. Buna yaxın mövqedən çıxış edən sufilər belə hesab edirlər ki, var olan ancaq Allahdır, qalan hər şey fanidir, heçlikdir. Lakin Əbu Turxan təlimində məsələ bir qədər başqa cür qoyulur. Burada söhbət Allahın varlığından-yoxluğundan getmir; söhbət dünyanın O-nun üçün var olmasından, varlığından gedir. Yəni əslində insanın ancaq bir zaman anı və ən kiçik məkan kontiniumu çərçivəsində (guya) aktuallaşdırıla bildiyi model-dünyadan fərqli olaraq, Allah üçün öz yaratdığı dünyanın həm zaman, həm məkan rakursunda bütün nöqtələri aktuallaşa bilər.

Burada məkan-zaman kontiniumuna transfer edilmiş bir problemin başqa bir rakursdan da işıqlandırılmasına ehtiyac vardır. Bu – yaradıcılıq rakursudur. İnsanın nəyi isə “yaratması” və Allahın yaratması köklü surətdə fərqlidir. İnsan istənilən anda və istənilən məkanda yarada bilmir. Bunun üçün ona müəyyən məkan və zaman kontiniumu verilməlidir. İkincisi insan heçdən yaratmır, o nəyi isə sadəcə dəyişir və bu dəyişiklik zaman axınında baş verir. İnsanın dünya haqqında düşüncələri mexaniki dünyagörüşü ilə məhdudlaşdığı vaxtlarda bu problem özünü daha aydın şəkildə göstərir. Belə ki, insanın bütün yaradıcılığı hansı isə şeylərin və onların hansı isə hissələrinin məkanda yerini dəyişməklə həyata keçir. Məsələn, dülgər ağacdən masa düzəldirsə, bu ağacın müəyyən hissələrini atır, müəyyən hissələrini kəsib o birisinin yanına gətirir və onunla calaşdırır; yəni təbiətdə öncədən hazır şəkildə olan şeylərin məkanını dəyişməklə iş görür.

Yaradıcılıq insanın öz Mən-inə aid olan ahəngin kənara transferi, cismani dünyada realizasiyasıdır.

Subyektivliyə qarşı çıxışlar fəlsəfənin də inkarı kimi

İdrak müstəvisində subyektivlik çox vaxt (ssientist baxışda) arzu-olunmaz hesab edilir. Xüsusilə elmi idrakda. Çünki elm öz üzərinə obyektiv gerçəkliyi olduğu kimi öyrənmək missiyasını götürmüşdür. Söhbət ikiqat obyektivlikdən gedir. Yəni öyrəndiyimiz obyekt bizim müdaxiləmiz olmadan, necə varsa elə öyrənilməlidir. Üstəlik idrak prosesinin özündə də bizim tərəfimizdən müdaxilə olmamalıdır. Tam obyektiv idrak təlimi – inikas təlimidir. Yəni gerçəklik necə varsa, eləsə də şüurumuzda əks olunurmuş. Biz cisimləri necə görürüksə, onlar doğurdan da elə imişlər. Biz onları hansı rəngdə görürüksə, həmin rəngdədirlər. İstidirlərsə, deməli, istidirlər, soyuqdurlarsa, deməli, soyuqdurlar və s. Və bu zaman biz özümüzü inandırırıq ki, bizim, yəni dərk edən şəxsin cismə heç bir qarışacağı yoxdur. İdrak prosesində əldə edilmiş hissi obraz məhz cismin obrazıdır, ona tam adekvatdır. Bir çox materialist fəlsəfi təlimlər, idrakı inikas kimi qəbul edənlər məhz bu mövqedə dayanırlar, xüsusilə marksizm fəlsəfəsi.

Lakin fərqli yanaşmalar da vardır.

1. Bizdə yaranan hissi obrazın cisimlə heç bir eyniyyət dərəcəsi yoxdur. Yəni biz obyektiv reallığı dərk edə bilmərik. Bu tipli idrak təlimləri aqnostisizm adı altında birləşir.

2. Hissi obrazla obyektin müəyyən uyğunluğunu qəbul edən, amma bunu eyniyyət hesab etməyən, nisbi sayan təlimlər – buna şərti olaraq relyativizm, yaxud (Yum)şaq aqnostisizm demək olar.

3. Hissi obrazı simvol hesab edənlər – semiotik təlimlər.

4. Hissi obrazı duyğuların kombinasiyası hesab edənlər – maxizm. Yəni bütün obrazlar duyğu elementlərinin müxtəlif kombinasiyalarıdır. (Bu təlim əslində C.Lokkun ideyalar təlimindən bəhrələnir. Belə ki, Lokkda ideya Platondan fərqli olaraq xassələri ifadə edir.) Kombinasiyalar ən optimal yolla qurulmalıdır. Bu isə fikrə qənaət prinsipidir.

5. İdrak prosesini obyektin özü ilə obyektiv idrakın kombinasiyası kimi götürənlər. Yəni idrakın nəticəyə təsiri olur, amma bu təsir dərk edən şəxsdən asılı olmur, ümumiyyətlə insan idrakına məxsus xüsusiyyəti ifadə edir.

6. İdrak prosesinə obyektlərin, cisimlərin varlığını, mahiyyətini əks etdirmək kimi yox, onların təsvirini vermək kimi baxan təlimlər, o cümlədən neopozitivizm. Yəni əslində söhbət cismin əslində necə olmasından yox, bizə necə görünməsindən, bizim üçün necə aşkarlanmasından gedir. Başqa sözlə desək, obyekt subyektə “güzəştə” gedir.

Qnoseologiyada subyektivlik iki müxtəlif səviyyədə ortaya çıxır. Ardicıl subyektiv idealizm (məsələn, Berkli) obyektin varlığını ümumiyyətlə inkar etdiyindən hissi obrazı Allahın iradəsi kimi qəbul edir. Burada hər hansı bir obyektivlikdən, o cümlədən, elmi obyektivlikdən danışmaq yersizdir. İnsan nəyisə məhz olduğu kimi dərk edə bilməz, çünki “olduğu kimi, deyilən şey yoxdur. Belə mütləq subyektivizm, təbii ki, elm adamları tərəfindən qəbul oluna bilməz, amma fəlsəfədə əsas cərəyanlardan biri kimi yaşamaqdadır. Nisbi subyektiv təlimlər idrakda subyektin (insanın) rolunu nəzərə alan və ona subyekt-obyekt münasibətlərindən bəhs edir. Amma burada məqsəd son nəticədə subyektin təsirini istisna etmək və “obyektiv həqiqətə” çatmaqdır.

Bir sözlə, elm və onu əsas idrak forması kimi götürən təlimlər, pozitivizmin müxtəlif dövrlərdəki formaları təbiəti, obyektiv gerçəkliyi olduğu kimi olmasa da, heç olmasa göründüyü kimi, təzahür etdiyi kimi öyrənməyin metodlarını, mümkünlük şərtlərini araşdırırlar. Burada subyektivlik tam istisna olunmasa da, onu minimuma endirmək cəhdləri göstərilir.

Husserl fenomenologiyası hətta fəlsəfəni də subyektivlikdən “xilas etmək”, onu ciddi, dəqiq elm olaraq işləyib-hazırlamaq təşəbbüsü göstərir. Husserl deyir: “Ruhun da sirləri təbiət elmlərinin metodları ilə açılmalıdır” (3, 101-116).

Lakin nəinki fəlsəfə, hətta elm də, alimlər nə qədər çalışırlarsa-çalışsınlar, subyektivlikdən tam azad ola bilmir. Əvvəla, ona görə ki, elmin obyekti özünü idraka “olduğu kimi” təqdim etmək istəmir. Heyzenberqin qeyri-müəyyənlik prinsipi göstərir ki, bizim çalışmağımızdan asılı olmayaraq obyekt özü prinsipə tam təsvir oluna bilməz. Koordinat və impuls, zaman və enerjinin eyni vaxtda dəqiq təyin olunması sadəcə mümkün deyil. Deməli, həqiqətə gedən yol cisimdən, obyektə keçmir; yeganə ümid rəşional biliyə, insan əqlinə qalır. Lakin əqlin obyektivliyi də isbat oluna bil-

mir. Baxmayaraq ki, formal məntiq prinsipləri bütün düşüncələr üçün eynidir, amma düşüncə tərzlərinin tam eyniyyətini qəbul etmək olmaz. Ən azından, insan ancaq müəyyən halda-məqamda olarkən əql qapıları onun üzünə açıla bilər. Bir sözlə, elm özü də subyektiv olmaya bilmir. O ki qaldı fəlsəfəyə, onun predmeti elə lap əvvəldən insanı da ehtiva edir. Yəni dərk edən özü idrakın obyektinə daxil olur. Fəlsəfə insansızlaşmış dünyanı deyil, “Mən”lə dünyanın münasibətini öyrənir.

Sual olunur ki, insanın bədəni, nəfsi və əqli Mən-lə nə dərəcədə əlaqədardır? Orta əsrlər islam fəlsəfəsində, xüsusən İbn Sina və Ş.Sührəvərdinin əsərlərində Mən əsasən nəfslə eyniləşdirilir. Dekart insanın mövcudluğunu onun düşüncəsi, əqli ilə bağlayır. Materialist təlimlər və adi şüur isə insanın varlığını daha çox dərəcədə bədənə eyniləşdirir. Lakin diqqətlə yanaşıldıqda bütün insan bədənəri təxminən eyni bir funksiyaları icra edir və onların fərqi insan həyatlarının rəngarəngliyini ifadə etmək üçün əsla yetərli deyil. Digər tərəfdən, ölümdən sonra bədən öz funksiyalarını itirməsi, onun heç də müstəqil və ya aparıcı olmadığına dəlalət edir. Ölüm isə nəfəsin dayanması və nəfsin bədənə ayrılması kimi başa düşülür. Deməli, bədənə həyat verən, onu bir canlı varlıq kimi yaşadan əslində nəfs imiş. Əqlin fəaliyyətinə gəlincə, o universal səciyyə daşıyır və bütün insanlar üçün təxminən eynidir. Düşüncə qabiliyyətləri, potensial imkanlar fərqli ola bilər. Lakin yol eyni yoldur. Görünür, buna görə də, əqlin fərdi Mən-i səciyyələndirmək şansı azdır.

Lakin nəflər necə, fərdidirlərmi və nə dərəcədə? Platon belə hesab edirdi ki, nəfs (ruh) bir insan öldükdən sonra başqa insanlarda və hətta heyvanlarda yaşamaqda davam edir. Bununla da nəfsin fərdiliyi, unikalığı inkar edilirdi. Buna baxmayaraq, hər bir fərdin öz şəxsi həyatında nəfsini təkmilləşdirməsi və deməli, sonrakı nəsillərə irs olaraq daha sağlam ruh qoyub getməsi imkanı açılırdı. Deməli, tərbiyə, bir tərəfdən insanlar arasındakı münasibətin sayəsində mümkün olursa, digər tərəfdən, insanın öz Mən-ini təkmilləşdirməsi sayəsində həyata keçir.

“Öz” və “Mən”

Özünü tanımaq, həyatını öz meyarlarına uyğun şəkildə qurmaq heç də

bütün insanlara qismət olmur. Neçə-neçə insan bu dünyada həyat sürüb, başqaları ilə ünsiyyətdə olub, başqalarını tanıyıb, onlarla iş birliyi qurub, amma bir dəfə də olsun özü ilə görüşmək, özünü tanımaq və öz seçimi ilə nə isə bir iş görmək şansı olmayıb. Amma kimə ki, özü ilə görüşmək nəsib olur, onun keçirdiyi ilk hiss heyranət və vahimə ilə müşayiət olunur. Başqasının istəklərinə və düşüncələrinə soyuqqanlı yanaşmaq, onları tənqidi surətdə nəzərdən keçirmək emosiyasız da mümkündür. Yaxın adamlarının mövqeyinə, həyat tərzinə biganə qalmaq çətindir. Özünə qarşı biganəlik qeyri-mümkündür. (Düzdür, insan özünü heç tanımadan rahatca «yaşayır». Amma əslində kimin həyatını yaşayır? Başqalarının həyatına əlavəyə çevrilmiş ki?).

Hegel «Tarix fəlsəfəsi» əsərində diqqəti insanın özünün əslində nə olması haqqında fikirlərin tarixən dəyişilməsinə yönəldir. Misirlilərin bu haqda düşüncələrini ifadə etmək üçün Neyt ilahəsinin məbədinə həkk olunmuş məşhur yazını misal gətirir: «Mən o-yam ki, olmuşam, varam və olacağam: heç kim mənim pərdəmi götürməmişdir» (4, s. 248-249). İnsanın özünə münasibəti, özü haqqında bilgisi problemi daha yüksək inkişaf pilləsi olan yunan təfəkküründə daha aydın qoyulur və «*özünü dərk et*» şəklində konkretləşir. Hegel bu fikri izah edərək yazır ki, burada söhbət heç də hər bir insanın öz müsbət və mənfi, üstün və zəif cəhətlərini anlamasından getmir. Əsas məsələ *ümumiyyətlə* insanın özünü dərk etməsidir (4, s. 249). Bu mənada özünüdərk *öz-ün*, fərdi Mən-in yox, insan ümumisinin dərkidir və tarixi bir prosesdir. Lakin hər bir insanın öz şəxsi həyatında məhz öz fərdi varlığını dərk etməsi problemi də çox önəmlidir. Həm də bu zaman proses daha çox dərəcədə duyğu, hissiyyat müstəvisində gedir, insan həyatının tərkib hissəsi kimi yaşanır.

Özünün əslində kim olduğunu, ürəyindən nələr keçdiyini bilmək imkanı insanı vahimələndirir. İnsanın özü ilə həqiqi görüşü onun özü haqqında yaratdığı himsiz-bünövrəsiz, çox təxmini, ufaq obrazın, bəzən mifin dağılması ilə nəticələnə bilər və insanın həqiqi siması özü üçün tam bir yenilik ola bilər. Şopenhauer yazır ki, insandan başqa heç bir varlıq öz mövcudluğuna təəccüb və heyranətlə baxmır. İnsan öz şüurlu həyatını yaşayarkən, öz mövcudluğuna izahat tələb etməyən bir reallıq kimi baxır. Lakin insanın öz Mən-inə kənardan baxmaq imkanı fəlsəfi düşüncələrin əsası olur və məlum

olur ki, insanın kortəbii fəaliyyəti çox vaxt onun öz maraqlarının əksinə yönəlmişdir (5).

Bəzi adamlar öz qəlbini dinləməkdən məqsədyönlü surətdə çəkinirlər, onlar öz həyat tərzini mövcud sosial normalara, mənəvi prinsiplərə, əxlaqi dəyərlərə uyğun surətdə qurmağa çalışır və əslində nə kimi bir *materialla* işlədiklərinin fərqi yoxdur. Lakin bu *material* insanın istəyindən, arzusundan asılı olmadan irəlicədən verilmiş, başqası tərəfindən yaradılmış bir gerçəklikdir. Elə bir gerçəklik ki, onunla tanışlıq ya meditasiya, ya da fəlsəfi reduksiya zamanı mümkün olur. Hər iki halda insan bütün kənar təsirlərdən, sonradan əldə edilmiş keyfiyyətlərdən, cəmiyyətin, mühitin insana təlqin etdiklərindən uzaqlaşmaq, «xilas olmaq» yolu ilə özünə yaxınlaşmağa çalışır. Bu bir azadlıq məqamıdır və bundan sonrakı fəaliyyət ancaq insanın həqiqi Mən-inin realizasiyası kimi həyata keçir.

Ədəbiyyat:

1. Sartre J.-P., “Conscience de soi et connaissance de soi”, *Société Française de philosophie*, Séance du 2 juin 1947.
2. Spiegelberg Herbert, *The phenomenological Movement*, Dordrecht-Boston, 1994.
3. Вопросы философии. № 3, 1986.
4. Гегель Г.В.Ф. Философия истории. Санкт-Петербург, «Наука», 2000.
5. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Приложение 2-е. О метафизической потребности человека, Мн.: ООО "Попурри", 1999.

S.Khalilov

Positivism and phenomenology (abstract)

In the article the positivism and the phenomenology are considered as different and even contradictory approaches, ways of “scientification” and actually denial of traditional philosophy. The increasing of the prestige and influence of science and scientific thinking led to their distribution in the areas of thoughts, which are incoherent with science. Thus, for author, religion and mystic cognition are incompatible with scientific thinking, as well as the traditional, true philosophy. The author finds unacceptable the new view of the philosophy attributed by the positivism and phenomenology.

For author, to qualify for the status of a full-fledged philosophical currents phenomenology must be transformed from the husserlian position of the scientification of the philosophy to its new forms as the phenomenology of life. Thus, the opportunity to take into account the full range of human spiritual life is possible only within the phenomenology of life.

Key words: positivism, phenomenology, “scientification” of philosophy, phenomenology of life, traditional philosophy

С.Халилов

Позитивизм и феноменология
(резюме)

В статье позитивизм и феноменология рассматриваются как разные, даже противоположные подходы, способы «онаучивания», фактически отрицания традиционной философии. Рост авторитета и влияния науки и научного мышления впоследствии привел к их распространению в такие сферы мысли, которые некогерентны с наукой. Так, религия и мистическое познание, по мнению автора, несовместимы с научным мышлением. Таковой является и традиционная, подлинная философия. А тот новый облик философии, который приписывается философию, как позитивизмом, так и феноменологией, автор считает неприемлемым.

По мнению автора, феноменология, чтобы претендовать на статус полноценного философского течения, должна трансформироваться от гуссерлевской позиции онаучивания философии к новым ее формам, как феноменология жизни. Ибо только в пределах феноменологии жизни появляется возможность учитывать всю гамму духовной жизни человека.

Ключевые слова: позитивизм, феноменология, «онаучивание» философии, феноменология жизни, традиционная философия.

Ədəbiyyatda və fəlsəfədə bədiilik fenomeni

Sədaqət Əliyeva*

Giriş

Fəlsəfi düşüncənin və ədəbi fikrin mahiyyəti insanın özünü dərk etməsi və özünü özündən kənarda axtarmasıdır. Fəlsəfi yanaşmada idrakın potensial imkanları meydana çıxır, ədəbi fikirdə isə təxəyyülün gücü məlum olur. Hər ikisində həqiqət axtarılır. Fəlsəfi təfəkkürün həqiqəti varlığın həqiqəti-dir, onu miqyasla təyin etmək mümkün deyildir, ədəbi həqiqət isə konkret bir ideyanın fonundakı axtarışları nəzərdə tutur. Fəlsəfi düşüncədə ideyalar, ədəbi düşüncədə hadisələr böyük rol oynayır.

Cavid və Cabbarlı yaradıcılığının fəlsəfi dilə transferinə təşəbbüs

Dünyanın bütöv mənzərəsini qavramaq üçün “ac intellekt və barlı - bəhərli dünya” qarşılaşdırılır. Fəlsəfə ilə ədəbiyyatın kəsişmə nöqtəsi budur. Fəlsəfi təfəkkürün bədii məzmunu onun elmi şəkildə modelləşməsinə istinad edir. Modelləşdirmək, ən ümumi əlamətləri ayırmaqla təsnifat yaratmaq deməkdir. Fəlsəfi təfəkkürün strukturundakı bədiilik məntiqi düşüncənin poetik məzmununu ifadə edir. Hər bir struktural məzmun həm də bədii

* tarix elmləri üzrə fəlsəfə doktoru.

məzmundur, çünki istənilən modelləşdirmə aktı - ideallaşdırma aktıdır. Fəlsəfi təfəkkürün strukturunda bədiiliyin rolunu və yerini araşdırarkən müasir Azərbaycan fəlsəfəsi fikrinin nümayəndəsi S.Xəlilov “Cavid və Cabbarlı” əsərində təfəkkürün strukturunda bədiiliyin rolunu və yerini ədəbiyyatla fəlsəfənin müqayisəli təhlili kontekstində belə göstərir: “Bədii ədəbiyyatın mövzu dairəsi çox genişdir. Həm üfüqi, həm də şaquli müstəvidə. Üfüqi müstəvi dedikdə, coğrafi məkan və hadisələrin müxtəlifliyini nəzərdə tuturuq. Şaquli müstəvidə isə hissi-mənəvi dərinlik dərəcəsi öz əksini tapır... İnsanın keçirdiyi ən adi hiss və həyəcanlardan ən mürəkkəb fikirlərə qədər, adi bir təbiət mənzərəsindən tutmuş insan taleyinə və hətta bəşəriyyətin böyük problemlərinə qədər, bir sözlə, insanı duyğulandıran və düşündürən nə varsa – hamısı bədiiləşərək ədəbiyyatın mövzusuna çevrilə bilər. Burada duyğu və düşüncələrin özü ilə bərabər, onları doğuran hadisələr, gerçək durumlar, proseslər də qələmə alınır” (2, s.24-25).

S.Xəlilov Cavid və Cabbarlının ümumi və fərqli cəhətlərini fəlsəfi düşüncə prizmasından keçirmiş və mövzunu tamamilə yeni səpkidə işləmişdir. Lakin onu da qeyd etmək lazımdır ki, illər boyu müxtəlif şəkildə çözülməyən bu mürəkkəb mövzu hər iki sənətkarın yaradıcılığının bəzi məqamlarına tamamilə işıq sala bilməmişdir. Cavid bizim üçün gün kimi aydın deyil. Cabbarlının isə dram əsərlərinin bir çoxunda həyat və ölüm təzadı qarşısındakı Hamlet sualı, hələ də açıq qalır.

Bu problemlərin yenidən aktuallaşmasının müxtəlif səbəbləri vardır. “Cavid və Cabbarlı” mövzusu uzun müddət yalnız cəmiyyətin ictimai-sosial münasibətləri kontekstində araşdırılmışdır, buna görə də mövzuya aid hər hansı bir fəlsəfi ümumiləşdirmənin azad təfəkkür imkanlarından kənarda qalması hiss olunur. Daxili-mənəvi azadlıq yaradıcılığın ən mühüm şərtidir, azadlıqdan məhrum olmuş təfəkkür öz möhtəşəmliyini itirir. Buna görə də Umberto Eko azad təfəkkür nəminə hətta ritorikadan yaranmış əsarəti belə qəbul etmirdi və yazırdı: “Azadlıq... həm də ritorikadan azadlıqdır”(10, s.49).

“Cavid və Cabbarlı” mövzusu, sanki həmişə sosial tələbatlara enməkdən, sosiallaşmaqdan, adıləşməkdən qorxmışdır. Halbuki mahiyyəti açmaq onu itirmək demək deyildir, əksinə, yaradıcılıqda mahiyyətin açılması faktı

hadisəyə çevirən ən mühüm amildir. Məsələn, Cabbarlının dinə münasibətini aydınlaşdırmaq, əslində onun təfəkkür imkanlarının sərhədlərini müəyyənləşdirmək demək olardı və Cabbarlı yaradıcılığı bu zaman öz həqiqi mahiyyətində daha aydın təqdim oluna bilərdi. Maraqlıdır ki, S.Xəlilovun tədqiqlərində də “Cavid və Cabbarlı” mövzusunda aid bir çox açıq sualların cavabı yoxdur. Lakin Caviddən və Cabbarlıdan fərqli olaraq, S.Xəlilov öz əsərlərində bu suallara fəlsəfi cəhətdən çoxdan, həm də dolğun bir şəkildə cavab vermişdir, lakin nədənsə, “Cavid və Cabbarlı” mövzusunda müəllif oxucunu öz təfəkkür imkanları ilə baş-baş buraxır. Robert Uilsonun istinad etdiyi məşhur pritçada deyildiyi kimi, bəzən həyat qapısının önündə bir ömür sərf etmək, yaxud keçiddə sürəkli bir ömür fəna etmək lazımdır ki, Qapının sirrini bələd olasan. Lap sonucda Saymon Muna aydın olur ki, Qapı ilə bağlı bütün sualların cavabı, açılacaqmı? – düşüncəsindən kənarda yerləşirmiş (9, s.8).

Hər hansı bir dram əsərinin poetik dillə yazılması, mürəkkəb mövzuların qoyulması və onların fəlsəfi həllinə edilən müxtəlif cəhdlər, Cavid yaradıcılığı üçün xarakterikdir. Lakin Cavidin şəxsiyyətinə abstrakt şəkildə yanaşan oxucu bir sıra təzadlı hallarla qarşılaşır. Cavid varlığı yoxluqda axtaran bir mistik, yaxud ideala pərəstiş edən, insan mənəviyyətinin fəvqəl məzmununu özü üçün həyat amalı seçən, qismətə tapınan bir fatalist, yoxsa bəşəri müdrikliyə sığınan ifrat bir idealistdirmi? Bu çoxcəhətlilikdə bircə şey məlumdur ki, Cavid indiyə qədər Azərbaycan ictimai fikrində və ədəbiyyatşünaslığında həlvanı olmayan yeni, fərqli bir Caviddir. Cavid S. Xəlilovun yaradıcılığında filosofdur. Və müəllif Cavidin cəmiyyəti inkar edən düşüncələrindəki idealizmini “obyektiv idealizm” adlandırmaqla, bu filosof şairi dolaşması ilə cəmiyyətə bağlamağa çalışır.

Bir zamanlar Səməd Vurğun Cavidin yaradıcılığından danışarkən demişdi ki, “Cavidin yaradıcılığının mündəricəsində... xalqımızın həyatı yoxdur” (6, s.50.). Bu o demək deyildi ki, Cavid öz dövrünə və öz mühitinə yad olan bir şairdir, yox, bu o demək idi ki, Cavid real Azərbaycan mühitini deyil, təfəkküründə yaratdığı fəvqəl bir mühiti, öz düşüncəsindəki abstrakt Azərbaycan mühitini qələmə almışdır. Yəni, onun əsərləri real həyatdan deyil, təfəkkürdən gəldiyi üçün bu əsərlərdə bəzən süni bir kolliziya, qondar-

ma bir pafos hiss olunurdu. Məsələnin daha bir mürəkkəb cəhəti isə ondan ibarətdir ki, nədənsə Səməd Vurğunun partiyalılığı Cavidin vətənpərvərliyindən daha aydın təsəvvür olunur və daha inandırıcı görünür. Lakin fəlsəfi düşüncə insanlığın, bəşəri məzmunun fəvqünə qalxmaq üçün cəmiyyətdən kənara çıxmalıdır, çünki kütləvi düşüncə ilə sənət deyil, yalnız kollektiv təsərrüfat yaratmaq olar. Buna görə də filosof bəzən cəmiyyəti inkar etmək, bəzən isə varlığın mahiyyətini cəmiyyətə qarşı qoymaq məcburiyyətində qalır. H. Zeynallı Cavidin böyük mövzulara əl atmasını vurğulayaraq yazmışdı: "...bu nöqtələrdə Cavidin əsəri Hamidanədir. Fəqət Hamidin əsərləri ilə Cavidinkində böyük bir fərq vardır. Cavid əşkal (şəkli Ə.S.) cəhətdən nə qədər Hamidənə isə, üslub cəhətdən Fikrətanə və fəlsəfi cəhətdən Tofiqanə bir əsər yaratmaq istəmişdir. Bəlkə də yazarkən bu üç şairin heç birini düşünməmiş, fəqət bunların cızdığı dairə xaricinə də çıxmağa müvəffəq olmamışdır (7, s.43). Əgər bu gün "Cavid və Cabbarlı" mövzusu gündəmdədirsə, demək, Cavid, zəatən müəllifin nəzərdə tutduğu dairədən kifayət qədər kənara çıxa bilmişdir. Həmçinin Cavidin sənətə Hamidanə münasibətini onun öz dövrünə olan ən düzgün münasibəti hesab etmək olar. Hamid üçün "sənət - sənət üçündür" ideyası nə qədər doğru idisə də, elə Cavid üçün də sənət bu ideala köklənərək reallaşırdı. Sənət və kütlə münasibətlərində Cavid sənəti kütlədən ayrı təsəvvür edirdi, lakin o nitsşeçiliyə yuvarlana bilməzdi. "Sənət həyat üçündür" prinsipini Tofiq Fikrət göylərə qaldırdığı zaman, Cavid Nitsşe kimi təbiət qanunlarını cəmiyyət qanunlarından üstün sayı bilməzdi. Bəlkə də elə buna görə onun varlığa münasibətində Pəzə Tofiqin müridliyi və Şərq sufizminin təsiri duyulur. Cavidin öz mühitinə enə bilməməyi məhz onun sufi düşüncəsi və romantizmi ilə bağlı idi. Halbuki nitsşeçilikdə inkarçılıq, asketizm sufi asketizmindən tamamilə fərqlənirdi, nitsşeçilikdə insan üçün fəvqəl bir məzmun axtarıldı, insan ilahiləşdirilirdi və Zərdüşd tanrıdan üz çevirib bəşəri müdrikliyə tapınmağa çalışırdı. Elə buna görə də Nitsşe Xristi ilahiləşdirilən dini ifratçılıqla barışa bilmir, İsanın ölümünü tanrılığın, xurafatdan doğan xəstə təmayüllərin, "xulizmin" və məddahlığın ölümü kimi qəbul edirdi. Cəmiyyətdən kənara çəkilməyi insanın daxili mahiyyəti deyil, cəmiyyətə yeni məzmununda qatılmaq kimi analiz edən Losev deyirdi ki, "tanrını ona görə öldürmək istəyirdilər ki, onun yerinə keçsinlər".

Lakin Nitsşedən, Caviddən, Losevdən fərqli olaraq, həmişəki kimi cəmiyyətdə həqiqətən Tanrının yerinə göz dikənlər var idi və onlar öz iddialarını gerçəkləşdirmək üçün bütün digər tanrı iddiasında olanlarla müxtəlif vasitələrlə birləşməyə çalışırdılar. Müharibələrin yaratdığı qan-qada, ağrı-acı, milyonların əzab-əziyyəti, bəşər tarixindəki qanlı müharibə dəhşətləri tanrılıq iddiasından başqa, mənəvi cəhətdən daha nə ilə əsaslandırılı bilərdi? İblis deyilən kimə istinad edirdi? Yalançı, qondarma düşüncəsi ilə özünü aldananlara, “mənəvi səfalət” yolunu tutanlara, iddiaları özündən böyük olanlara və hər şeydən əvvəl isə fədakarlığın nə olduğunu bilməyənlərə. Milyon illərdir ki, bütün dinlərdə müqəddəs qurban ayinlərinin davamlı şəkildə mövcudluğu faktı, hələ də bəşəriyyətə sadə bir məntiqi sübut etməyə çalışır ki, öz mənafeyini, ruhunu, qəlbini qurban verə bilməyənlərin sevgisi yalnız vasitə ola bilər...

Cavidin “İblis”ində fəlsəfi ideyanın bədii təəcəssümü

Elə bu əsas üzərində Cavid yaradıcılığının ideya axtarışlarında ən mühüm yeri müəllifin “İblis” əsəri tutur. “H.Cavidin bütün yaradıcılığı boyu təqdim etdiyi fəlsəfi konseptual sistemin ana xətti “İblis” əsərində vahid dramatik xətdə konsentrik şəkildə ifadə olunmuşdur”(2,s.74). Məhz bu əsərdə Cavid artıq xəyalpərvər və romantik bir şair deyil, dünyanın dərдинi çəkən bir filosof kimi görünür. Onu artıq dünyanın qlobal problemləri narahat edir. Nə üçün insanlıq bir İblisin əlində oynucağa çevrilsin? – sualı filosof-şairin araşdırmalarında bir dilemma kimi üzə çıxır. İblis nə üçün güclüdür, ona bu imkanı və bacarığı kim vermişdir? – suallarına Cavid bütün əsər boyu cavab axtarır. Cəmiyyət sanki mürgüləyir və bu yuxulu cəmiyyətdə dumanlı başları kimin idarə edəcəyinin, əsla fərqi varılmaz. Yalnız mənən özünü təsdiqləyə bilənlər bu cəmiyyətdə yata bilmir, çıxış yolu haqqında düşünürlər və belə bir fəlsəfi nəticəyə gəlirlər: “Mühit nə qədər eybəcər olursa-olsun, İblis nə qədər güclü olursa-olsun, insan öz şəxsi mənəvi dünyasında zəiflik göstərməsə, səhvə yol verməsə məğlub olmaz. İblisə yol açan belə səhvlərdən biri müəyyən bir fərdi hissin mütləqləşməsidir” (2, s. 88). Cavid: “Bu baxımdan... insanın mənəvi aləmində əksliklərin vəhdəti və mübarizəsi problemini qabarıq şəkildə qoymuş, insanın İblislə mübarizəsi-

nin yalnız xarici ziddiyyət məqamını deyil, həm də daxili ziddiyyət məqamlarını müvəffəqiyyətlə, yüksək bədii ustalıqla əks etdirə bilmişdir” (2, s. 88). Cavidin yaradıcılığında bütün bəşəri ideallara, onların müxtəlif şəkildə təqdimatına rast gəlmək olur. Lakin müəllif bu idealların gerçəkləşdirilməsi yolundakı maneələri yalnız naqis cəmiyyətlə bağlayır və bu cəmiyyətin, hətta İblisin də, arzu və istəklərini dolğun şəkildə reallaşdırma bilməsi üçün yararlı olmadığını vurğulayır. İblis özünün əsil mahiyyətini gizlədir, müxtəlif obrazlara girir, maskalanır və sanki sosiallaşır, cəmiyyətə, insanlığın cari yaşantılarına qatıldıqca, insanda onun bütün bəşəriyyətin varlığına hakim kəsilməsi təsəvvürünü yaradır. İblis özünü rahat hiss etmək üçün insanların arasında gəzir, daha təhlükəsiz yer tapsın deyər, – cəmiyyətə səpələnir və cəmiyyəti bürüyür, birdən-birə cəmiyyətdə insanın bütün xilas yollarının bağlandığı hiss olunur. Şər dünyaya yayılır və bir anlıq da olsa, cəzasızlıq sindromu tükürpədir: “Naqis ictimai mühitdə, “qüvvətə və altuna tabe dünyada” İblisə yalnız bir yerdə və bir dəfə deyil, addımbaşı rast gəlmək mümkündür. Belə dünyada İblis özünü evindəki kimi hiss edir. Bu dünyanın hörmətli nümayəndəsi də, nurani qocası da İblisdir” (2, s. 90). İblislə mübarizədə ən sadə və doğru yol budur ki, İblisi özünə, geriye qaytarmaq, maskasını yırtmaq, əsil simasını açmaq ki, cəbhələr açıq-aydın görünsün, dünya yalnız İblisin həqiqi üzü ilə, sanki divin şüşədəki canı ilə təkbətək qaldıqda şərin həqiqi mahiyyətini tanıya bilər. Yalnız bundan sonra mənəvi - ruhi mübarizə üçün meydan açılır və silah, yaxud ideya rolunu oynayacaq amillər müəyyən bir məna kəsb etməyə başlayır. S.Xəlilovun dediyi kimi: “İblis yalnız o zaman eybəcər və dəhşətli görünür ki, insanlarda bu eybəcərliyin əks qütbü – nəcib hisslər təzahür etsin, habelə onlar bu eybəcərliyin mahiyyətini dərk etsinlər və hadisələrə bu yeni mövqedən – kamillik zirvəsindən qiymət verilsin. İnsanlar mühitin açdığı qapılardan keçməyəndə, ona qarşı çıxanda İblis də öz niqabını atmalı olur, öz rəngində, öz donunda görünür” (2, s. 90). Bu mübarizənin bir çətinliyi də orasındadır ki, insan yalnız həqiqi şərlə deyil, həm də bu şərlə yoluxanlarla mübarizə aparmalı olur. Cavid lokal münasibətlər səviyyəsində ilişib qaldıqda, bəzən onun özünü axtarışları tamamlanıb başa çatmır, onun sevgisi yüksəlib ilahi bir sevgidə ümumiləşə bilmir. Böyük bir əsərdə kiçik bir tərəddüd anı, sanki oxucunun, tamaşaçının mənə-

vi dünyasının mahiyyətini büsbütün dəyişir. Hətta “Peyğəmbər” əsərində təsvir olunan islam dininin dahisi də, Arif kimi real həyatdan kənara çəkilir, özünə inanmır, halbuki pisliyi görməmək onun olmadığına şəhadət verə bilməz, tarixən peyğəmbər bizə öz döyüşləri ilə daha mübariz və daha ağıllı, daha tədbirli bir insan kimi təqdim olunmuşdur. Bu cəhətinə görə, peyğəmbəri olduğu məqamdan aşağı saldığı üçün, adiləşdirdiyi üçün Cavidin sovet dövründə təqdir edənlər də var idi. Cavidin ideal yanaşmalarında, mistisizm, hətta antropomorf Allah da, onun rəsulu olan peyğəmbər də, insandan, dünyadan aralı düşür. Haradasa, uzaqlarda, göyün ənginliklərində ideal bir dünya var və bu qeyri-müəyyənlikdə hər şey gözəldir, lakin Yerdə, Cavidin ətrafında dünya qara rəngə boyanıb, şərlə çirklənib, şər xeyri üstələyibdir. Bu mühit bizə J.P.Sartırın “Toşnota” əsərindəki mənəvi-ruhi mühiti xatırladır. Antuan Rokantenin gündəlik, cari sarsıntıları, vasvası axtarışları - “xırdaçılıq” – “skrupuleznostluq” insanı yorur və həyatdan bezdirir. “Kim nəyi axtarırsa, onu da tapır” deymi yada düşür və oxucu, tamaşaçı istə-istəməz nicat yolunu cəmiyyətdən kənarda axtaran müəllifə qoşulur. Cəmiyyətin təlatümləri Cavidin qəhrəmanlarını silkələyir, titrədir və istinad nöqtəsi tapa bilməyən bu insanlar həyat burulğanlarında çırpındıqca, çapaladıqca daha dərinə düşürlər. Bu acizlik bəzən oxucuya, tamaşaçıya elə real bir şəkildə sirayət edir ki, dünya müharibəsinin acı nəticələri, iblisin fəallaşması və meydan sulaması tamaşaçıda qəribə bir narahatçılıq, bəlkə də həqiqətin varlığına şübhə yaradır. Həqiqətin, mizanül-hikmətin mövcudluğuna gətirilən şəkk, fəlsəfi düşüncələrə də sirayət edir, hətta filosof da, qaçmaqla qurtara biləcəyi haqda düşünür...

Belə bir sual oxucunu, tamaşaçını narahat edir. Cümlə xəyanətlərə bais olan iblis şər in təənnümçüsüdürsə, görəsən o, real bir qüvvə kimi insan həyatına necə daxil olur? Cavidin yaradıcılığında iblis obrazını təhlil edən S.Xəlilov iblisin, şər qüvvələrinin insana təsirini belə ifadə edir: “İblis”də fəlsəfi motivlər” kitabında təhlil etdiyimiz “Həqiqət və güc”, “İnsan, dünya, Allah” problemləri də artıq müəyyən dərəcədə işıqlandırılmışdır. Onlar üçün “iblisin məhz insan xislətində olması” o dərəcədə “aydındır” ki, xüsusi tədqiqata və geniş müzakirəyə heç ehtiyac da duymurlar. Bizdə narahatlıq yaranan odur ki, bu cür mübahisəli bir mövqe niyə belə əminliklə qəbul

olunur? Bunun səbəbini ancaq nitsşeçiliyin dəbə minməsindəmi, yoxsa fikir tənbəlliyindəmi axtarmaq lazımdır? Çünki belə sadə izah “İblis”in son teatr qoyuluşundakı rejissor versiyası ilə də, adi şüur səviyyəsindəki təsəvvürlərlə də üst-üstə düşür. Görünür, gənclərimiz Cavidə daha dərinədən başa düşmək üçün Məsud Əlioğlunun, Yaşar Qarayerin müvafiq şərtlərini və bu sətirlərin müəllifinin “İblis”də fəlsəfi motivlər” əsərindəki hərtərəfli təhlili ya mənimsəyə bilmir, ya da sadəcə oxumurlar (2, s.17).

İblisin varlığı və onunla mübarizə dünya ədəbiyyatında və fəlsəfi fikrində əbədi bir mövzudur. Umberto Eko öz fəlsəfi düşüncələrində, daha doğrusu, “Qızılgülün adı” romanında iblisin varlığını cismaniliyin, maddiliyin ruhanilik üzərindəki qələbəsi deyil, ruhun təkəbbürü hesab edir, onun “təbəssümsüz bir inanc” olduğunu vurğulayır və öz fikrini “şübhəyə uğradıl-mayacaq bir həqiqət” kimi əsaslandırır. Əgər insanın cismi yalnız bir vasi-tədirsə, onu necə günahlandırmaq olar? Dini rəvayətə görə iblis oddan törə-miş ruhani bir varlıqdır, mələkdir və onun Adəmlə münasibətinin əsasında, lap əvvəlcədən bir qısqanclıq, təkəbbür dayanırdı. Lakin bu bizim düşüncə-mizdə mövcud olan insani təkəbbür deyildi, daha mükəmməl və ideya sə-viyyəsində mövcud olan, maddi məzmunundan daha yüksəkdə dayanan bir ib-lis təkəbbürü idi. İblisin hiyləsi Adəm və Həvvanı maddiləşdirməklə onları çox ağır cəzalandırırsa da, iş bununla bitmədi, iblis küfr yolunu tutdu və in-sanların qəlbinə yiyələnmək məqsədilə möhlət aldı. Burada məsələ heç də bir nağılın ciddiyyətindən, yaxud metaforik mənasından ibarət deyildir. Məsələnin ən önəmli cəhəti odur ki, bu “iblis” mövzusu zaman etibarilə çox - çox qədimlərdən motiv qazanmışdır və məhz buna görə də dünya ədəbiy-yatının, ictimai-fəlsəfi fikrinin konflikt zonasını həmişəlik işğal etmişdir. Ən ümdə bir məsələ olan qədimlik, zamana sahiblik iddiası, məhz bu motivi əsaslandırmağa imkan verir. İblis obrazı ilə Xeyir və Şər kolliziyası elə ciddi bir dilemma, yaxud baş sındırılmalı koan kimi meydana atıldı ki, uzaq keçmişdən bu günə qədər “İnsan – şeytan” melodramı dünya səhnəsindən düşmək bilmir. O müdhiş gündən etibarən, bu münasibət müxtəlif yanaşma-larda gah tezis, gah antitezis, gah da sintez kimi təqdim olunur. Dünya bir qütblüdürsə, xeyir və şərin, yalan və doğrunun, işıq və qaranlığın mövcudlu-ğu bizə yoxluğa və heçliyə nəinki şübhə ilə yanaşmağa, hətta inanmağa əsas

verir. F.M. Dostoyevski yazırdı ki; “varlıq yalnız bir halda, yoxluq təhlükəsi onu izlədiyi zaman mövcuddur”. Yaxud Səməd Vurğun deyirdi:

*“Ölüm bir iblisdir, həyat bir mələk!
Varlığı izləyir heçlik kölgə tək” ...*

Qaranlıq işığın keçməsi, soyuq istiliyin yoxluğu, ölüm isə, sadəcə bir həyatsızlıqdırsa, belə çıxır ki, dünya bir qütblüdür, ya xeyir haqdır, ya da şər, ya işıq həqiqətdir, ya da qaranlıq, deyilmi? Bəs insanın “yoxluq”dan bu dərəcədə asılı olması və “yoxluğu” bütün varlığı ilə hiss etməsi nə ilə əsaslandırıla bilər, nədən insan fəni olana bu qədər tapınsın? Dünya dediyimiz bir nəsnə, şirin bir yalana, tədbirli bir qondarmaya uymağıdır, yaxud insanı əbədi bir heçlik, “sonsuzluq” adlı bir illüziyanı idarə edir? Məsələnin ciddiliyi də elə bundan ibarətdir ki, məhz hansı qütb həqiqətən mövcuddur? Qaranlıqımı, boşluqmu, soyuqluqmu, ölümü, heçlikmi bir gerçəklikdir?

“Şeyx Sənan” da Cavid deyirdi:

*“Nə eşq olaydı, nə aşiq, nə nazlı afət olaydı!
Nə xalq olaydı, nə xaliq, nə eşqi-həsrət olaydı!
Nə dərd olaydı, nə dərman, nə sur olaydı, nə matəm!” ...*

Cavidin belə inkarçı düşüncələrinə bəraət qazandırmaq lazımdır? Hərçənd ki, Cavid məhz bu imtina düşüncəsində varlığa münasibətini ümumiləşdirmişdir, lakin burada onun ədalətə çağırışlarının mənası tam açıqlanmır. Cavid fəlsəfəsi sadə bir şair düşüncəsindən kənara çıxır, onun fəlsəfi ümumiləşdirmələri ədəbi düşüncədə, söz sənətində, bəlkə də müdrik bir uzaqgörənlikdən xəbər verir.

Yenə Cavid yazırdı:

*“Nə nur olaydı, nə zülmət,
nə böylə xilqət olaydı!
Tükəndi taqəti-səbrim,
ədalət et, ədalət!
Nə öncə öylə səadət,
nə böylə zillət olaydı!”*

Bu fikirlər, yuxarıda bəhs etdiyimiz əbədi həyat kolliziyasının ikili

mahiyyətini qəbul etməyən bir orta əsr dahisinin düşüncəsi – Blez Paskalçılıq idimi, yoxsa ədalətin varlığına çatmaq üçün müəllifin səbrinin tükənməsindən doğan bir üsyanmı idi? Cavid ruhi çarpışmalarda həqiqəti tapa bilərdimi? S.Xəlilov bu sahədəki tədqiqlərini belə ümumiləşdirir: “İblis qəti əmin idi ki, onun hakim olduğu mühitdə hamı ölüdür. İnsanlar ölü olduğuna görə də, İblis özünü qüdrəti-külliyyə hesab edirdi...İblis mənən ölü olanları cismani ölüldən fərqləndirmirdi. Xəstə qadının dediyi “dərdimiz möhlük imiş, çarəsi yox” sözlərini isə İblis tamam başqa mənada təkrar edir. O, mənən ölüləri daha çox dərəcədə çarəsiz hesab edir, çünki öz gücünə hələ də arxayındır” (2, s.74). Cəmiyyətdəki durğunluğu insanın ölüm halı ilə müqayisə edən Cavid yazırdı:

*Dərdə bax, millətə bax, niyyətə bax!
Ölüldən ölülər feyz alacaq!*

Filosof-şairin bu misraları bizə İsanın öz həvarilərinə müraciətlə dediyi belə bir cümləni xatırladır. “Şagirdlərindən bir başqası İsayə dedi: Ya Rəbb! Mənə izn ver, əvvəlcə gedim atamı dəfn edirəm. Fəqət İsa ona dedi: “Mənim dalımca gəl; qoy ölülər öz ölümlərini dəfn etsinlər” (İncil, Matta, 8: 21, 22). Maraqlıdır ki, çox sonralar bu məsələ Lev Şestovda “qeyri-müəyyənliyin fəlsəfəsi” ideyası kimi meydana qoyuldu və “Təməlsizliyin apofeozu”nda doqmatik olmayan təfəkkürün təcrübəsi kimi müxtəlif versiyalarda tədqiq olunmağa başladı. Cavidin poetik fəlsəfəsində qoyulan bu məsələ, bir tərəfdən, Cavid cəmiyyətdən uzaqlaşdıran bir cəhət kimi xarakterizə olunursa da, digər tərəfdən, onun təfəkkür imkanlarının bu qədər incəliklərə getməsi, şairi bir filosof kimi qavramağa imkan yaradır.

Cavid insan-dünya münasibətlərində ardıcıldır və tənqid atəşləri yağdırdığı mühitdən fərqli olaraq, insanı iblis qarşısında çox da kiçiltmir. Hətta bəzi mənfi keyfiyyətləri iblis insanlardan öyrənirsə də, bu insanlığı, bəşəri mövcudluğu ülvə məzmunundan məhrum edə bilmir. İblis də, insanın mahiyyətindəki qatlara tamamilə bələd deyildir, insan öz qüdrəti ilə hər an ilahi bir məzmun əldə edə bilər. Bu qanlı-qadalı döyüşdə insanın ilahi xislətinə istinad edən S.Xəlilov yazır: “Lakin İblis insan mənəviyyatındakı zəif, əslində isə yalnız ilk baxışda zəif olan nurun qüdrətindən xəbərsizdir. Sən demə, insandakı insani başlanğıcı tamamilə məhv etmək mümkün deyil. Bıçaq

sümüyə dirənəndə nə kimi möcüzələr yarandığını İblis hələ bilmir... Nurla atəş qarşılaşarkən, nur zərif olsa da, atəş möhtəşəm olsa da – nur atəşi ram edir. Nur bir məqsəd olaraq qalır və üstəlik atəşi öz vasitəsinə çevirərək qüdrət və qüvvət kəsb edir” (2, s.75). Təbii ki, nur mənəvi, atəş isə maddi məzmun daşıyır, atəş maddi olduğundan zamanca məhduddur və hər an sönməyə məhkumdur. Nur mənəvi, ruhu bir məzmunla malik olduğu üçün zaman tanımır, zətiən sönmə bilməz, yalnız əbədiyyətə qovuşa bilər. Elə Cavidin can atdığı sevgi də yalnız eşq atəşindən uzaqlaşmış nura çevrildikdə maddiliyini itirir və ilahi məzmun qazanır. Əslində Səməd Vurğunun yaradıcılığında da, xüsusilə həyat fəlsəfəsi ilə bağlı bəzi şəirlərində bu məsələlər qoyulmuşdu, lakin Səməd Vurğunun sevgiyə münasibəti Cavidin münasibətindən tamamilə fərqlənir. Səməd Vurğunun sevgisi onu cəmiyyətə bağladığı qədər, Cavidin sevgisi onu cəmiyyətdən uzaqlaşdırır. Səməd Vurğun, sanki bir sevginin xətrinə dünya ilə barışır və bu fədakarlıq ona dünyada ikən bir dünyasızlıq, ruhi yaşantıda ikən bir ruhsuzluq, qaranlıqda ikən bir nurlanma bəxş edir. Bir nurlu, eyni zamanda hüznü bir sevdanın işığında daxili – mənəvi azadlıq əldə edən Səməd Vurğun öz yaşadığı mühiti, yaşadığı həyatı da istədiyi kimi görür:

*Həyatı görmədimsə, həp gördüyümdən olmuş,
Həyatı sevmədimsə, həp sevdiyimdən olmuş...*

Görəsən, Cavid üçün sevdiyi insana münasibətin daha yüksək bir məqama çatması, sevginin ikili məzmunundan daha yüksəkdə olan üçüncü bir tərəfin formalaşması önəmli idi? Görəsən, Cavid üçün ilahi bir sevginin Allaha daha bir addım yaxınlaşdıran ecazkar əlaqə formaları mövcud idi? Onu da qeyd etmək lazımdır ki, bir Şərq təfəkkürünün daşıyıcısı kimi Cavidin düşüncəsindəki bədiiilik, romantik əhvalı-ruhiyyə Avropa romantizmindən daha əvvəl meydana çıxmış Şərq sufizmindən irəli gəlirdi. Əgər onun qələmə aldığı ruhani səhnələrdə təfəkkürün məntiqi hissəsi bəzən kölgədə qalırdısa, bu o demək idi ki, Cavidin mühiti ondan daha güclü idi, demək Cavid mühitlə öz arasındakı səddi keçə bilməmişdi. Fəlsəfəçiliyə meylinə görə C. Cabbarlı tərəfindən də ittiham olunan Cavid, bəzən çıxış yolunu yalnız abstrakt yanaşmalarda görürdü.

Ədəbiyyatda ideya və reallıq

Hər hansı bir yaradıcı düşüncə müəyyən bir ideala köklənir, yaxud hər bir yaradıcı təfəkkür bir ideyadan qaynaqlanır, bir ideyanın varlığına istinad edir. Və bu ilkin ideyanın səviyyəsi onun üzərində yaranan yeni fikrin formalaşmasında mühüm bir istinad nöqtəsini təşkil edir. Bu fikir bizə, bəzən, hətta ən kiçik və ən müxtəlif yazılar üçün müəlliflərin seçdiyi sadə epiqrafları belə oxuyub bütöv bir yaradıcılığı səciyyələndirməyə imkan verir. Bir yazı bəzən bir ideyanın, təkcə bir fikrin, hətta bir sözün işığında özünü reallaşdırır. Yaradıcı təfəkkür bəzən çox kiçik bir sözdən qığılcım alır, ən sadə bir fikirdən intişar tapır. Cavid fəlsəfəsində insanın mənəvi axtarışları da, çox zaman bir ideyanın, kiçik bir fikrin işığında tutularaq aydınlaşdırılmışdır. Cavid hadisəyə, mühitə deyil, sözə, ideyaya köklənir. Cavidin yaradıcılığında hadisə, kompozisiya deyil, söz, fikir aparıcı rol oynayır. Dramatizm hadisələrin özündən deyil, sözlərdən, fikirlərdən yaranır, sanki tamaşaçı, oxucu faktların fraqmentar məzmunu haqqında düşünməyə sövq edilirdi. Əslində Cavid drammatizmi, dramın daha çətin yolunu seçmişdi, orta əsrlərin faciələrindən fərqli olaraq, Yeni dövrün faciələri katarsisə ünvanlanmamışdı ki, hadisənin, sualın qoyuluşu özü kolliziya doğursun və proses insan - dünya münasibətləri kontekstində fəlsəfi həllini tapsın.

Cavidin yaradıcılığını təhlil edənlər onun mühitə münasibətinin doğru verilmədiyini tez-tez vurğulayırlar. Cavid sovet mühitinin özülündə duran ideyanı - kütləvililiyi qəbul etmirdi, buna görə də onun əsərləri sovet mühitinin yaradacağı qəhrəmanların və qəhrəmanlığın tərənnümünə həsr edilə bilməzdi. Digər bir tərəfdən də, Cavid romantizmi “təkkə ədəbiyyatı”nın təsiri altına düşdüyü üçün tənqid olunurdusa, demək, əslində Cavid öz idealına sadıq qala bilmişdi, o, kütlədən ayrı olsa da, xalqının ruhuna yad deyildi. Cavidin türkçülüüyü ilə bağlı tənqidi fikirlər də maraq doğurur. O, vaxtilə “azərbaycanlıların başına fəs qoymaq”da ittiham edilirdi, lakin sufilik türkçülükdən daha artıq dərəcədə insanın ruhi aləmi ilə bağlı bir ideya olub ümumbəşəri mahiyyət daşıyırdı. Cavid üçün, məhz bu ümumbəşərilik milli düşüncənin əsasını təşkil edirdi. “Cavid məkan və zaman müəyyənliyindən, etnik və dini mənsubiyyətindən, mənəvi-əxlaqi məxsusiyyətindən asılı olmadan bütün insanların eyni bir mahiyyətə yüksəlmək şansını qəbul edirdi. Məhz ma-

hiyyəyə varanda, insani, ümumbəşəri keyfiyyətlər önə çıxanda üfüqi müstəvidəki fərqlər itir və insanlar ancaq vertikal müstəvidə, haqqa, həqiqətə yaxınlıq dərəcəsinə görə fərqlənirlər”(2, s.63).

İdeal bir cəmiyyət axtarışı, parlaq rəng çalarları ilə işlənən ideal bir görüntü, illüziya yaradan bir həyat tablosu. İnsan üçün konkret, ölçülü-biçili bir ideal həyat qəlibi yaratmaq mümkündürmü? Cavidin bu ideal axtarışlarının istiqaməti S. Xəlilovun yaradıcılığında varlığa, insanın özünə doğru, onun iç dünyasına doğru məharətlə istiqamətləndirilir. Buna görə də Cavidin fəlsəfi düşüncələri S. Xəlilovun yaradıcılığında Şərq dünyasının böyük fikir sahiblərinin fonunda izah edilir. S. Xəlilov Cavidə Əttar, İbn Ərəbi, C.X.Cübran, Məhəmməd İqbal və digər Şərq dünyasının korifeyləri ilə müqayisə edir. Fəridəddin Əttarın “Şeyx Sənan” əsərinin Cavidin “Şeyx Sənan”ı ilə müqayisəsində müəllif Cavidə üstünlük verir, hansı tərəfdən boylanırsa da, Cavidə daha əzəmətli və möhtəşəm görür. “H.Cavidin Şeyx Sənanı F.Əttarın eyni adlı obrazından fərqli olaraq qarşısına ancaq eşqin qüdrəti ilə tərsə qızına ilahi eşq təlqin etmək, bir vücudun zahiri gözəlliyini daxili işıqla tamamlamaq deyil, bütövlükdə eşq duyğusunu ilahi eşq səviyyəsində təqdim etmək və dini duyğuları da təfərrüatlardan, mərasimçilikdən, zahirilikdən təmizləyərək ilahi eşq məqamına yüksəltmək və bütün dinləri bu yüksək məqamda birləşdirmək məqsədi qoyur”(2, s.35).

Bu müqayisədə, hətta orta əsr düşüncəsi ilə Yeni dövr düşüncəsi arasındakı ciddi zaman fərqləri də diqqətə gəlmir. Əslində hər iki müəllifin ideali eyni idi. Hər iki müəllif məhəbbəti cəmiyyətdən ayırırdı və ona ezoterik bir mühit yaradırdı və bu mühitdəki sevgi S.Xəlilovun dediyi kimi bir “məşşai” sevgisinə çevrilirdi. Peripatetiklərin sevgisində, nəinki maddi dünya yox idi, hətta real həyat da mötəbər bir şəkildə idealizasiya olunurdu. S.Xəlilov Cavidin sevgisini Şərq filosoflarının sevgi düşüncələri ilə müqayisə edən zaman aşağıdakı suallara cavab axtarır: “Lakin sual olunur ki, nəyə görə ilahi eşqin yolu bir qadına olan eşqdən keçməlidir? Nəyə görə ilahi gözəllik qadın gözəlliyinin libasında təzahür etməlidir?”(3,s.30). Baxmayaraq ki, S.Xəlilovun bu fikirlərində “qadına” ifadəsinin yerində “insana” ifadəsi daha münasib görünür, lakin müəllifin “məhəbbət dini” anlayışına münasibəti maraqlıdır: “Konkret bir qadına olan məhəbbətin ilahi eşqə aparan yolda bir

vəsilə kimi dəyərləndirilməsi isə sufi poeziyasının heç də bütün klassik formalarına aid olmayıb, “məhəbbət dini”nin tərənnümçülərinə xasdır ki, bunların da ən böyük nümayəndələri İbn Ərəbi və Mövlanadır. Belə ki, Rabiə əl-Ədəviyyə, Cüneyd Bağdadi, Mənsur Həllac kimi görkəmli sufilərin yaradıcılığında ilahi eşq hələ insani eşqlə qarışdırılmır”. Nədənsə, yalnız bir sufi ifratçılığı təsiri bağışlayan və Allahla insan arasındakı müvazinətin pozğunluğu kimi görünən “məhəbbət dini” anlayışına real bir düşüncə ilə bəraət qazandırmaq çox çətindir. S.Xəlilov isə F.Əttarın “Şeyx Sənan” əsərinə istinad edərək fikrini belə əsaslandırır: “Həqiqi aşiq heç bir dini tanıya bilməz, belə ki, onun imanı məhəbbət özüdür. Onu cəmiyyətdə tutduğu mövqe də maraqlandırmır, çünki aşılıkdən daha yüksək mövqe yoxdur” (3, s.30).

S.Xəlilov Cavid yaradıcılığının əzəmətini və möhtəşəmliyini onun, məhz bu hissləri yaşatmaq arzusunda görür. Halbuki islam dini “ya” versiyasını qəbul etmir. “Ya dünya həyatı, ya ilahi bir həyat” düşüncəsində ikili sevdaya düşməyən Cavid islam dininin ifratçılığa münasibətini fərqi nə varmadan ilahi bir həyatı qəbul edir və özünü cəmiyyətdən ayırır. Cavid üçün sevgi ideal bir anlayışdır. İnsana sevgi vermək mümkün olmadığı kimi, insandan sevgini də almaq mümkün deyildir. İnsanın bir-birinə və Allaha olan sevgisi Cavidin düşüncələrində mürəkkəb həyat kolliziyalarından keçə bilməyib iki yerə parçalanır. Buna görə də Cavidin sevgisi İbn Ərəbidə Şeyx Sənanın tərsə qızına olan sevgisi kimi, yaxud sufilərin insani mahiyyəti inkar edən ilahi sevgisi kimi, bəlkə də vəhdət əl-vücuddan doğan amorf bir düşüncə kimi təqdim edilir. Əslində Cavidin sevgisi özündə bu sevgilərin hər birindən hansı isə bir keyfiyyəti birləşdirir, sanki o, öz sevgisini deyil, başqasının sevgisini izah edir, – deyə orada aydın bir düşüncə, rəşadətli yaşam tərzi görünür. Caviddə oxucu, sanki sevginin özünü yaşamır, onun nəzəriyyəsini öyrənir, kimsə sevginin mövcudluğu haqqında danışır, hansı rəşadətə isə bir sevgiyə baxılır, lakin əsil filosoflar həmişə düşünür ki, “sevgiyə baxmırlar, bu hissi yaşamaq lazımdır”. Sevgidən yazmaq üçün sevgini yaşamalı olan şairin cəhdlərində sevginin yalnız nəzəri hissəsi alınır. Adama elə gəlir ki, harada isə, kimsə, kimə isə bir münasibət bəsləyib, amma bu münasibət nə üçünsə reallaşmayıbdır və bunun bəsləmələrini cəzalandırmaq lazımdır. Cavidin sevgisi sevgi nümunəsi yaratmır, bu sevgidə fədakar-

lıq yoxdur, şikayət və nihilizm vardır. Bu sevgi faktlar səviyyəsində, aşağı pillədə çözüdür, faktdan hadisəyə çevrilib kristallaşa bilmir. İdeyaya çevrilmək üçün fakt hadisəyə qədər yüksəlməlidir ki, hadisələr ideyaları reallaşdırsın. Cavidin ümumiləşdirmələrində biz ideyaların arxasındakı hadisələri deyil, faktları izləyirik, çünki Cavid faktı hadisədən güclü hesab edirdi. Buna görə də Cavid adətən, mövzu üçün ciddi tarixi faktları seçirdi: “Cavid üçün əsas məqsəd ideyanı çatdırmaqdır. Bədii üsul və təhkiyə ola bilsin ki, hətta təsadüfi seçilmiş vasitələrdir. Yəni əsas inkişaf xətti ideya ilə bağlı olduğundan hadisələr sonradan seçilir və bu ideyanın təkamülünə uyğunlaşdırılır. Cavid irəlicədən qoyduğu bir fəlsəfi ideyanın bədii yolla açılışına çalışarkən cari, gerçək hadisələrdən daha çox tarixi mövzulara və rəvayətlərə müraciət edir. Bu mövzular ümumbəşəri mövzulardır. Konkret zaman və məkanla bağlı deyildir” (3,s.30). Bəzən Cavidin fəlsəfi axtarırları açıq qalır, çünki Cavid faktlar səviyyəsində mühakimə yürüdən bir filosof təsiri bağışlayır. Faktdan hadisəyə, ideyaya qədər yüksələ bilməmək, Cavidin həyatı qavrayışının zəifliyindən deyil, Cavidin həyatın reallığını qəbul etmək istəmədiyindən dolayı yaranır. S.Xəlilov yaradıcılığında Cavidin sevgisi nə qədər ideallaşdırılsa da, nədənsə intibah dövründən boylan Nizami Cavid-dən daha müdrik görünür, çünki Nizamidə sevginin mahiyyəti nəinki cəmiyyətdən təcrid edilmir, əksinə insan cəmiyyəti, məhz sevginin mövcudluğu ilə var olur: “Nizaminin fikrincə, varlığın yoxdan xəlv edilməsi ilahi eşqin sayəsində və onun nəticəsi kimi baş verir... Varlıq ruhdan, daha dəqiq deyilsə, eşqdən yaranır” (4, s. 30).

Sən mənim qəlbimə hakim, sənə qul oldu könül,

Sən əzizsən, mən ucuz... - deyən Nizami, hətta öz qul təbi-

əti ilə də, miskin görünür, çünki onun sevgisində usanmaq, yorulmaq, bir qul həyatı üçün peşmançılıq yoxdur. Nizami, sanki qəlbinin qul halətindən bir fəxarət hissi duyur, onun üçün “ucuzluq” bir missiyadır. Sevgi cəmiyyətdən yüksək mövqedə ikən insanın ruhi məzmunu onun maddi məzmununu üstələyir, varlıq ilə yoxluq arasındakı sərhədlər aradan qalxır, sonsuzluq, intəhasızlıq, zaman və məkansızlıq bu dünyaya amorf bir məzmun verir: “Eşq atəşi Məcnunun ruhunu lərzəyə gətirir, onun bütün ötəri həvəsləri,

o cümlədən yaşamaq həvəsi də, bu atəşdə yanıb yox olur. Ruh saflaşır. Rahiblik xisləti yaranır. Məcnun ibadət məqamına çatır. Məcnunun simasında Nizami Şərq dünyasının və Şərq bəşəriyyətinin islamiyyət ərəfəsindəki ruhi vəziyyətinin bədii əksini yaratmışdır. Şərq dünyasının ruhu Allahı sevmək üçün hazır idi”(4, s. 69).

Cavid daha yüksək səviyyəli və sistemli bir fəlsəfi təhsil görmüş olsa da, Nizami sevgidə Caviddən böyükdür, çünki Nizaminin yaradıcılığında varlığa münasibət, insan konsepsiyası daha düzgün qoyulmuşdu.

Cavid isə Nizamidən daha dramatik təsir bağışlayır, çünki onun həyat kolliziyaları sadə məzmun daşımır. Onun sevgi faciələrində heç bir fəxarət hissi yoxdur, yalnız əzab və göz yaşları vardır. Cavidin faciə qəhrəmanları həyat kolliziyaları qarşısında təslimçilik mövqeyi tutur, bəzən onlar yalnız kortəbii bir ümid hissinə tapındıqları üçün, hətta sevginin vəhdət əl – vücud ideyasının bu qəhrəmanlar üçün eşqə çatmaq nümunəsi seçilməsinin özü də, inandırıcı görünür. Oxucu qərībā bir mühakimə qarşısındakı, sanki duruxur. Əgər iki insan arasındakı birlik yalnız məhəbbəti nəzərdə tutursa, o zaman hər bir birlik vəhdət olmadığı kimi, hər hansı bir vəhdət də birlik ola bilməz. Məhz buna görə də Cavidin dünyasında cari, gündəlik həyat, adi bir cəmiyyət yoxdur, yalnız cəmiyyətin izi, kölgəsi vardır.

Özünü cəmiyyətdən təcrid etmək, varlığını cəmiyyətdən kənarda, başqa bir yerdə axtarmaq Cavid yaradıcılığına fərqli bir məzmun verir. Bəs Cavidin böyüklüyü nədədir? Baxmayaraq ki, onun mühiti yoxdur, baxmayaraq ki, o özünü ilahi bir məzmununda axtarmır, lakin Cavidin varlığa xüsusi bir münasibəti mövcuddur. Cavid fəlsəfəsi məhz buradan qaynaqlanır. Varlığa münasibət, insan - dünya münasibətlərindən çox asanlıqla kənara çəkilmək və özünü cəmiyyətin fəvriyyəsində axtarmaq. Buna görə də Cavidin hər bir faciəsi əslində cəmiyyətin faciəsidir, lokal mahiyyət daşıyan faciə ictimai düşüncə müstəvisinə qalxmır, çünki onun istinad nöqtəsi yoxdur. Oxucu, tamaşaçı bunu anladığı zaman Cavid yaradıcılığının əsil mənasını başa düşür. Cavid fəlsəfəsinin mahiyyəti elə budur. Əslində Səməd Vurğun dramaturgiyasında da, biz həmin mənəvi-ruhi sıxıntıların şahidi oluruq, lakin Səməd Vurğunun dram əsərlərindəki ümumiləşdirmələrin fəlsəfi məzmununda dolğun bir həyat amalı nəzərə çarpır və müəllifin müsbət bir ideala

köklənməsi oxucunu, tamaşaçını Xeyirlə Şərin mübarizəsində Xeyrin qələbəsinə inandırır. Lev Şestov deyirdi ki, Şekspirin böyüklüyü ondadır ki, "...şair hiss edirdi ki, həyatla barışmadan yaşamaq olmaz" (11, s.204).

Cavidin dramlarında isə mənəvi istinad nöqtəsi yoxdur. Cavid yalnız öz dərini çəkən eqoist təsiri də bağışlamır, lakin Cavidin dünyası xalidir. Amma bu xali dünyada hər şeyin dərindən qalan, vətəni sevmə, onun hər bir dərini ürəyinə salan incə bir şair qəlbi çırpınır. Yeri gəlmişkən, onu da qeyd etmək lazımdır ki, "Cavid və Cabbarlı" mövzusunun öz dövründə izah etməyə çalışan müəlliflərdən biri də M.Ə. Rəsulzadə olmuşdur. M.Ə. Rəsulzadə "Peyğəmbər" əsərini izah edərkən göstərirdi ki, Cavidin peyğəmbəri kifayət qədər mübariz deyildir: "Vətəni sadəcə sözdə sevmək kifayət deyil. Çünki hər hansı bir haqq kimi vətən də ancaq mübarizədə qazanılır" (5.s.71) Həmçinin Cabbarlı dramaturgiyasını Azərbaycan dramaturgiyasında mühüm bir mərhələ hesab edən M.Ə. Rəsulzadə məşhur musiqi professoru Qliyerin Cabbarlının "Şahsənəm" adlı mənşəm pyesini nota çevirərək ona opera yazdığını xüsusi iftixar hissi ilə qeyd edir və yazırdı ki, "Cabbarlı yalnız yazıçı deyil, eyni zamanda rejissordur".... Lakin bütün bunlara baxmayaraq, M.Ə. Rəsulzadənin "Cavid və Cabbarlı" mövzusunun münasibəti, dövrün ideoloji çərçivələrindən kənara çıxma bilməmişdir. Aydın ki, hər bir tarixi dövr öz ideoloji dayaqlarına ümid bəsləyir, lakin bütün dövrlərdə fəlsəfi təfəkkür və fəlsəfi idrak üçün lokal çərçivə, hədd qoymaq mümkün olmamışdır...

Bədii inikasin fəlsəfi izahı

S.Xəlilovun "Cavid və Cabbarlı" əsərində Cavid qədər Cabbarlı da parlaq şəkildə təqdim olunmuşdur. Müəllif Cabbarlının yaradıcılığını demək olar ki, bütün incəliklərinə qədər izah edərək yazır: "Lakin yaş və yaradıcılığın nisbəti baxımından mənə heç kim Cabbarlı qədər heyrləndirməyib... Cabbarlıda gənclik və müdriklik qoşadır. O hələ ən gənc yaşlarında sənətin poeziyasını qoca fəlsəfənin hüsuruna gətirir. Və eyni ustalıqla qocaman cəmiyyətin qart problemlərinə çağdaş həyatın al-əlvan libasını geyindirir (2, s.96). Cabbarlı yaradıcılığına ədəbi və fəlsəfi düşüncə baxımından yanaşdıqda, təfəkkürün hər iki sahəsində onun həqiqətən böyük imkanlara malik olduğu məlum olur. Cabbarlının bədii yaradıcılıq axtarışları və ab-

strakt-fəlsəfi sahədəki mükəmməl tapıntıları müəllifin bütün yaradıcılıq nümunələrinə səxavətlə paylanmışdır. Cabbarlının yaradıcılığında ədəbiyyat, yalnız bədii təxəyyül, yaxud yazı tərzidir, o bədii təfəkküründən fəlsəfi düşüncə üçün poetik bir pafos kimi istifadə etmişdir. Hələ qədim yunanlarda yaradıcı təfəkkürdə pafosu çox yüksək qiymətləndirirdilər. Hər hansı bir sənətkarın ehtiraslı olması, yaxud nə dərəcədə pafosa malik olması, sənətin ən yüksək göstəricisi kimi qəbul edilirdi. Hətta qədim yunanlarda insanların başdaşılarının üzərində onların nə dərəcədə ehtiraslı olması haqqında qeydlər də edilirdi. Bəlkə də yunan incəsənətinin müasir dövrə qədər gəlib çatmasına, məhz bu əsərlərin sonsuz bir ilham və pafosla yaradılması səbəb olmuşdur. C.Cabbarlı yaradıcılığında biz məhz belə bir yüksək pafos hiss edirik. Sənət və yaradıcılıq ehtirası onun əsərlərinə əbədi bir şöhrət gətirmişdir. Səməd Vurğun C.Cabbarlının yaradıcılığını təhlil edən zaman yazırdı: “Mən böyük bir dramaturq olan Cabbarlının bütün yaradıcılığında zəngin bir poeziyanın qüdrətini duyuram”(6, s.50).

Cabbarlı yaradıcılığının bu poetikliyi, xüsusən onun dram əsərlərində istifadə etdiyi şeirlərində daha aydın hiss olunur. Dramaturq-şairin tək bir şeir nümunəsi onun lirik ideali haqqında oxucuda bitkin təsəvvür yarada bilir:

Axan çaylar, sən kiminsən? – Mənə körpü salanın!
Doğan günəş, sən kiminsən? – Məndən işıq alanın!
Sonsuz fəza, sən kiminsən? – Mənə qanad çalanın!
Həyat, söylə, sən kiminsən? – Mən həyatı öyrənənin,

bacaranın, alanın!

Bəlkə də Cabbarlı sovet ideologiyasına inanırdı və düşünürdü ki, həyata düzgün yanaşmağın yeganə yolu insanın özünə və başqalarına qarşı daha çox tələbkər olmasıdır. Yəqin ki, daha çox tələbkər olmaq, kommunist ideologiyasından doğurdu və bunun arxasınca isə sovet düşüncəsinə hakim olan yalnız öz maraqlarına xidmət etmək, hətta təbiətə amansızcasına yanaşmaq, zorla nəyi isə qopartmaq, toplamaq iddiaları sıra ilə gəlirdi. Əslində bu ideologiya heç bir dinə uyğun gəlməyən ateist bir dünyagörüşü idi. İctimai mülkiyyətlə xüsusi mülkiyyət, ictimai şüurla fərdi şüur arasındakı uçurumlar sosializm cəmiyyətində mənəvi böhranlar yaratsa da, Cabbarlı cəmiyyətdəki

mənəvi-ruhi böhranların səbəbini sovet ideologiyasına uyğun olaraq tamamilə başqa bir istiqamətdə axtarırdı...

Cabbarlının dram əsərlərində səhnəyə qoyduğu tarixi mövzular əslində onun yaşadığı tarixi zamanla bağlı idi. Məsələn, Balkan müharibələrinin dövründə tələbə olmuş Cabbarlının “Ədirnə fəthi” pyesinin mövzusu, dünyanın siyasi durumuna və xalqların həyatına onun yaradıcı münasibətindən doğmuşdu. Daha sonralar onun tarixi mövzulara müraciəti davamlı bir xarakter aldı və dramaturq Azərbaycan tarixində maraqlı bir mövzuya müraciət etdi. Müsavat partiyası ilə əlaqədə ittiham edilərək bir müddət həbs olunan dramaturq, yalnız 1928-ci ildə “Od gəlini” əsərini səhnəyə qoydu. “Od gəlini” əsəri Cabbarlı yaradıcılığında xüsusi yer tutur. Bu əsərdə müəllifin dini dünya görüşü onun fəlsəfi və bədii idealları ilə üz-üzə qoyulur. İdeyalı bir cəmiyyətə yeni bir ideya təlqin etmək mümkün idimi? Hər hansı bir cəmiyyət, ideal münasibətlərlə nə qədər zəngin olsa da, heç bir müsbət ideya, heç bir müsbət ideal cəmiyyətdə dinin rolunu əvəz edə bilməzdi. Din insan şüuruna hakim kəsilən bütün mürəkkəb suallara ən dolğun şəkildə cavab verən ictimai şüur formasıdır, həmçinin Allaha münasibət varlığının mahiyyətini anlamağın yeganə düzgün yoludur.

Cabbarlının “Od gəlini” əsərində hadisələr şərti bir Xürrəm şəhərində baş verir və zərdüşti Elxan ərəblərə qarşı mübarizədə məğlub olur. Tarixi Babək hərəkatının səhnə versiyasını yaradan C.Cabbarlı, əslində bizə tarixdən yaxşı məlum olan bu hadisəyə ciddi bir əlavə etməmişdir. Babək islam dinini qəbul etmədiyi kimi, Elxan da islam dinini qəbul etmir. Sadəcə fərq budur ki, Elxan babəkilərdən fərqli olaraq, islam dinini fanatizmdə ittiham edir və sübut etməyə çalışır ki, əgər hər hansı bir dində zorakılıq varsa, demək həmin din bəşəri ideallara qarşı çıxır və onun qəbul edilməsi düzgün deyildir. Bir obrazın, bir cərəyanın, bir üsyanın böyük və möhtəşəm bir dinə lokal münasibəti, bəlkə də hər şeydən əvvəl fəlsəfi təfəkkürün özünün zəifliyindən irəli gəlirdi. Bu bizə M.F.Axundovun “mən bütün dinləri puç və əfsanə hesab edirəm” fikirlərini xatırladır. Fəlsəfə ilə dinin münasibətinin birtərəfli həlli, əslində hər ikisini inkar edir. Lakin tarixi şəxsiyyət olan Babəkin islama qarşı çıxışları, bəlkə də islam dininin, şəriət qanunlarının ciddi, sərt xarakteri ilə bağlı idi. Əslində islam dini bir sıra ciddi qadağalar, ciddi

pəhrizkarlıq adətləri tələb edirdi ki, onları daima azad və xürrəm olan atəş-pərəstlər qəbul edə bilməzdilər. Hələ İsa peyğəmbər deyirdi ki, “bilik insanda kədəri artırır”. Heç bir din, o cümlədən də, islam dini insanlara şad və xürrəm olmağı aşılamırdı, əksinə həyatın əsil mahiyyətini anlayan, onun fəniliyindən xəbərdar olan hər bir insan üçün, bəşəri sevinc tamamilə başqa bir məzmun daşımağa başlayır. Xüsusən, islam dini təhsili, oxumağı, daha çox bilməyi vurğuladığı halda, müsəlman şad, xürrəm ola bilərdimi? Digər tərəfdən, dinə elmi münasibət, həmçinin başqa ictimai şüur sahələrinə rəsiyal münasibətin formalaşmasına da şərait yaradırdı. Elə buna görə də dini yasaqlayan sovet cəmiyyətinin abstrakt təfəkkürdən bu qədər çəkinməsi təbii idi. Fəlsəfə sovet cəmiyyətində din kimi müdhiş görünürdü, çünki təfəkkürünün ontoloji məzmunu sovet reallığını əks etdirmirdi. Bəlkə də elə buna görə C. Cabbarlı “Ədəbi mübahisələr”ində Cavidin həyatdan uzaq durduğu üçün tənqid edirdi: “Ya Cavidin həyatı olduğu kimi götürəmiyor və ya da bütün əsərlərini bir fikir, bir fəlsəfə xətiyəsi üçün quraşdırıyor... Yaxud: “Bir əsər bir fikir ifadəsi üçün yazılırsa, o artıq sənət və ədəbiyyat deyil, bəlkə də fəlsəfədir”. Fəlsəfədən bu dərəcədə qorxan, nəzəri şəkildə fəlsəfi ümumiləşdirmələrə bu qədər nifrət edən ikinci bir cəmiyyət çəkin ki, tarixdə məlum olsun. C. Cabbarlı da, bu “fəlsəfəsiz cəmiyyət”dən çıxış edərkən, sənətə münasibətini belə ifadə edirdi: “Fəlsəfə sənət üçün bir əsas deyil, bir məziyyət ola bilər”. Ədəbiyyatla fəlsəfənin kəsişmə nöqtələrində hansının həqiqəti daha düzgün və hərtərəfli ifadə etməsi məsələsi, həmişə mübahisə obyektinə olmuşdur. Vaxtilə fransız filosofu Jak Derrida öz gənclik dövrünün mülahizələrini izah edən zaman yazırdı: “Məndə güclü yazıçı olmaq arzusu var idi və mənə elə gəlirdi ki, fəlsəfə ədəbiyyata gedən yolda yalnız bir sapmadır” (8, s. 11). Əlbəttə, bu fikir bədii yaradıcılığa xüsusi marağı olan bir gəncin düşüncəsi idi, o həyat haqqındakı bütün dolğun və bitkin düşüncələrin sonradan daha yetkinlik, daha dolğun məzmun üçün, hökmən fəlsəfi təfəkkürdən haçansa keçəcəyini hələ aydın təsəvvür edə bilmirdi. Cabbarlı da, sənətdəki fəlsəfi ümumiləşmələrə mənfi münasibətini ifadə etsə də, məhz öz fəlsəfi düşüncələri və müdrik uzaqgörənliyi ilə dahidir. Fəlsəfi təfəkkürdə bədiiiliyin rolu və yeri, ümumiyyətlə hər cür təfəkkür aktının bədii məzmunu ilə bağlıdır. Təfəkkür aktının müəyyən bir struktura malik olması, artıq onun

bədii məzmunundan xəbər verir, çünki hər cür nizam, harmoniya interpretasiyadır və poetik məzmun daşıyır.

Fəlsəfə ilə ədəbiyyatın müqayisəli təhlilini S.Xəlilov belə ümumiləşdirir: “Bütün böyük sənətkarlar ona görə həm də filosofdurlar ki, onların əsərləri hadisələrin təhkiyəsi arxasında mahiyyətlərin təhkiyəsini də əhatə edir. Bədii əsərdə hadisələr necə gəldi, elə də cərəyan edilə bilməz. Onlar ideyaların inkişaf qanunauyğunluğuna, mahiyyətlər arasındakı münasibətlərdəki invariantlara söykənir” (2, s.110). Və fəlsəfə ədəbiyyat üçün nəinki sadəcə bir əsas deyil, hətta fundamental bir əsasdır. Yalnız bu fundamental əsas üzərində yaranan əsərlər tarixə əsil sənət nümunəsi kimi daxil olur.

Ədəbiyyat

1. Cəbbarlı C. Əsərləri. Dörd cildə. II cild, Bakı, “Şərq-Qərb”, 2005, 360 s.
2. Xəlilov S. S. Cavid və Cəbbarlı. Müxtəlifliyin vəhdəti (fəlsəfi etüdlər) Bakı, Azərbaycan Universiteti nəşriyyatı, 2001. - 180 səh.
3. Xəlilov S. S. Cavid fəlsəfəsi (2-ci kitab: klassik Şərq və müasirlik). Bakı, “Nurlar” nəşriyyatı, 2009. – 128 s.
4. Qocayev M.Q. Nizaminin insan fəlsəfəsi. Bakı: Mütərcim, 1997, 152 səh.
5. Rəsulzadə M.Ə. Əsrimizin Siyavuşu. Çağdaş Azərbaycan ədəbiyyatı, Çağdaş Azərbaycan tarixi, B.; Gənclik, 1990, 112 səh.
6. Səməd Vurğun. Əsərləri, altı cildə, Beşinci cild. Məqalə, məruzə, nitq, təbrik və oçerklər (1925 – 1946 –cı illər) Bakı Elm 1972, 426 səh.
7. Zeynallı H. B. Seçilmiş əsərləri, Bakı: Yazıçı, 1983, 319 s.

Rus dilində

8. Грицанов А.А., Гурко Е.Н. Мыслители XX столетия. Жак Деррида. М., «Книжный Дом», 2008. - 256 с
9. Роберт Антон Уилсон. Квантовая психология. Перевод с англ. под ред. Я. Невструева. — К.: «ЯНУС», 1998.—224с.
10. Умберто Эко. Пять эссе на темы этики. Санкт- Петербург. Изд. «Симпозиум» 2005, 158 с.
11. Шестов Л. «Апофеоз беспочвенности» (опыт адогматического мышления) М.: ООО «Издательство АСТ», 2000.- 832с.

Dr. S.Aliyeva

**The phenomenon of artistry
in the literature and philosophy
(abstract)**

In this article is compared philosophy and literature on the basis of S. Khalilov's works: "Javid and Jabbarli". In order to trace the process of the development of artistic thought the author considers and compares the works of Javid and Jabbarli, on the one hand, and comments upon the philosophical views of S. Khalilov on a literature, on the other.

Special attention is paid to the problem of possibility of intertransformation of artistic and philosophical thinking during a philosophical analysis of literary ideas.

Key words: Javid and Jabbarli, artistic thought, Khalilov, philosophy and literature, intertransformation of artistic and philosophical thinking.

Кан.ист. наук. С.Алиева

**Феномен художественности
в литературе и философии
(резюме)**

В статье проводится сравнительный анализ философии и литературы на основе произведения С.Халилова «Джавид и Джаббарлы». В целях прослеживания процесса развития художественного мышления автор рассматривает и сравнивает произведения Джавида и Джаббарлы, с одной стороны, комментирует философские воззрения Салахаддина Халилова о литературе.

Особое внимание в статье уделено проблеме возможности трансформации художественного и философского образов мышлений во время философского анализа литературных идей.

Ключевые слова: Джавид и Джаббарлы, художественное мышление, Халилов, философия и литература, взаимный переход художественного и философского мышлений.

Mədəniyyət və sivilizasiya

Səlahəddin Xəlilov

Giriş

Müxtəlif sivilizasiyalar və onların arasında münasibət məsələləri müasir dövrdə elmi araşdırmalardan daha çox, ideoloji və publisistik yazıların mövzusuna çevrilmişdir. Məhz ideologiyanın güclü təsiri nəticəsində bu sahədə tərəfsiz, obyektiv elmi araşdırmalar aparmaq mümkün olmur və ya bu sahədəki işlər kölgədə qalır. Sivilizasiyaların dialoqu məsələsi o dərəcədə populyarlaşmışdır ki, sanki “sivilizasiya” anlayışı da, hansı müxtəlif sivilizasiyaların mövcud olması da artıq bəlli imiş və problem ancaq bunlar arasındakı münasibət formalarının daha optimal variantlarını müəyyənləşdirməkdən ibarət imiş.

Problemin kütləvi şüur səviyyəsində qoyuluşunun mütləqləşməsi, özlüyündə məlum bir şey kimi qəbul edilməsi ciddi elmi tədqiqatların aparılmasına mane olur. Halbuki burada qərarlaşmış və düşünülmədən qəbul edilmiş elə müddəalar var ki, onlar elmi-fəlsəfi yanaşma baxımından yolverilməzdir. Ona görə də hər şeydən əvvəl anlayışların mahiyyəti və məzmunu dəqiqləşdirilməli, bir tərəfdən, “mədəniyyət” və “sivilizasiya”, digər tərəfdən, “Şərq” və “Qərb” anlayışlarına aydınlıq gətirilməlidir.

Önemli məsələlərdən biri də ilk baxışda sivilizasiyalararası fərq kimi görünən bir müxtəliflik faktının əslində eyni bir hadisənin zaman modifikasiyaları olduğunu göstərməkdir.

“Qərb” və “xristianlıq” anlayışları

Ən qüsurlu mövqelərdən biri Qərb sivilizasiyasının xristianlıqla əlaqələndirilməsi, uyğunlaşdırılması cəhdləridir. Halbuki, bu zaman “Şərq” və “Qərb” anlayışlarının mahiyyəti təhrif edilmiş olur. Zira, biz bütün dinlərin Şərq hadisəsi olduğunu, Qərb dedikdə isə, məhz elmə, rəşadət dünyagörüşünə əsaslanan bir sivilizasiyanın nəzərdə tutulduğunu qəbul etməsək, Şərq-Qərb bölgüsü qeyri-elmi, populist yanaşma səviyyəsindən o tərəfə getməyəcək.

Əcəba xristianlıq bütün başqa dinlərdən hansı xüsusi bir mahiyyət fərqlənə bilər? Bütün başqa dinlərin Şərq hadisəsi olduğu qəbul edildiyi halda, xristianlıq hansı cəhətlərinə görə “Qərb” anlayışına aid edilə bilər?

Araşdırma tam əksini göstərir. Xristianlıq bütün dinlər içərisində ən ifrat Şərq təfəkkürünü ehtiva edir. Qərb təfəkkürünə ən çox rəvac verən din isə İslam dinidir. Məhz bu ilk baxışda təzadlı görünən fikrə əsaslanaraq biz Qərb və Şərq sivilizasiyalarının dini mənsubiyyət baxımından yerlərinin tərs düşdüyünü və buna görə də gələcək uyğunsuzluqların təməli qoyulduğunu açıb göstərməyə çalışmışıq. Bu ideya “Tarixin səhvi” məqaləsində daha geniş şərh olunmuşdur (1, s. 32-33).

Ona görə də Qərb düşüncəsini xristianlıqla birləşdirmək cəhdləri ancaq ideoloji falsifikasiya olub, heç bir elmi-fəlsəfi əsasla malik deyil. Sivilizasiyanın ancaq intellektual bir proses kimi, elmi-texniki inkişaf prosesi kimi mövcudluğu və ruhani təməldən məhrum olması onu sanki qaranlığa sürükləyir. Müəyyən bir sahədəki tərəqqi ruhani inkişafı tamamlana bilməyəndə, cəmiyyətin tərəqqisindən daha çox tənəzzülünə və süqutuna yol açır. “Avropanın süqutu” ideyası və son əsrdə baş verən proseslər sübut edir ki, Qərb indi tutduğu yolla çox qabağa gedə bilməz. Böyük uğurlar dövrü artıq keçmişdə qalmışdır. Rəşadətli, intellektualizmi kompensasiya edə biləcək, tarazlaşdıracaq mənəvi tərəqqi prosesi baş tutmadığından, ssientizm, texnisizm və rəşadətli bütövlükdə inkarına gətirən ideologiyalar və təlimlər getdikcə daha çox yayılır. Ruhsuzlaşmış Qərb öz yeganə nıcatı olan mənəvi prinsipləri mənimsəmək və qəbul etmək əvəzinə, onlara qarşı cihad elan edir.

Biz demirik ki, Qərbin çıxış yolu islamdır, baxmayaraq ki, bunu sağ-

lam məntiq diktə edir. Biz ümumiyyətlə bütün dinləri, o cümlədən islamı da Şərq hadisəsi hesab etdiyimizə görə, diqqəti ancaq dinlərin öz təkamülünə yönəltmək istəyirik. Yəni yəhudilikdən xristianlığa, oradan da islama. Və nəhayət, bütün dinlərin ümumi cəhətlərini, cövhərini ehtiva edən sadələşmiş vahid din ideyası!

Ən mühüm məsələlərdən biri sivilizasiyaların fərqi məkan deyil, zaman oxunda görə bilməkdir. Yəni, əgər hər hansı bir zaman kəsiyində müxtəlif coğrafi məkanlarda fərqli sivilizasiyalar müşahidə olunursa, bu yalnız görüntüdür. Bu görüntüdən çıxış etmək ancaq tarixi və coğrafi-siyasi düşüncə tərzini üçün məqbul sayıla bilər. Fəlsəfi düşüncə isə vəziyyəti daha böyük zaman intervalında nəzərdən keçirməyə imkan yaradır. Böyük miqyasda baxdıqda, klassik Şərq sivilizasiyasının artıq çoxdan keçmişdə qaldığını, Qərb sivilizasiyasının isə zamanca onun varisi olduğunu və ən müasir dövrdə artıq onun da tarixə təhvil verildiyini görmək mümkündür. Bəli, klassik Şərq də, klassik Qərb də artıq keçmişdə qalmışdır. Maləsəf, estafeti qəbul edə biləcək yeni bir tərəfin, güc mərkəzinin hələ də formalaşmaması çox qorxulu bir eklektizmə aparır ki, dünya özünü vaxtında dərk edə bilməsə, yeni tərəqqi impulsu müəyyənəlməsə, xaosla sürüklənmək təhlükəsi yaranır.

Tərəqqi prinsipinin qəbul olunması ilə müxtəlif ölkələrin və bölgələrin vahid tərəqqi şkalasında müxtəlif nöqtələrdə olması çox normal görünür. Belə ki, eyni mahiyyətli bir prosesin fərqli mərtəbələri bir-birinə bənzəmir və bu, çox təbii. Lakin görüntü mahiyyətli bu fərqi arxasında eyni proseslərin dayandığını nəzərə almasaq, bizim sivilizasiya haqqında düşüncələrimiz empirik idrak səviyyəsindən o tərəfə keçə bilməz. Məsələn, bir adamın uşaqlıq, gənclik və qocalıq dövrlərində xeyli dərəcədə fərqli olduğu hamıya məlumdur. Digər tərəfdən, məsələyə zaman oxunda baxanda, hansı isə bir adamın uşaqlığı, gəncliyi və qocalığının məhz eyni bir adamın həyatına aid olduğu, onların eyni həyatın müxtəlif mərhələləri olduğu aşkara çıxır. Bax, sivilizasiyaya münasibətdə də biz məsələyə zaman oxunda baxmağı bacarmalıyıq. Bu cür yanaşdıqda, XIX əsrdə hansısa bir coğrafi bölgədə tapılmış, yaxud indi mövcud olan bir həyat tərzinin, lokal sivilizasiyanın eramızdan əvvəlki sivilizasiyalara bənzədiyini və sanki keçmişdən miras qaldığını müşahidə etmək mümkün olur.

Bəzən isə bir-birindən asılı olmayan, müstəqil inkişaf proseslərinin nəticəsi olan iki lokal sivilizasiya bir-birinə o dərəcədə bənzəyir ki, sanki “bir almanın iki yarısıdır”. XVII əsrdə Qərb sivilizasiyasının hələ yeni formalaşdığı bir dövrdə onun Uzaq Şərqdə yerləşən və Qədim tarixə malik Çindəki sivilizasiya ilə bənzəyişi faktı çoxlarına hətta təəccüblü görünür. Bu bənzəyiş sinoloqların tədqiqatı sayəsində üzə çıxarılmışdır (Bax: 3).

Əslində bütün dövrlərdəki və bölgələrdəki sivilizasiyaların eyni təbiətli proses olduğunu təsdiqləyən faktlar çoxdur.

Nəqliyyatın, kommunikasiyaların, informasiya texnologiyalarının açdığı yeni imkanlar planetin hansı isə guşələrində tam müstəqil, əlçatmaz bir sivilizasiyanın mümkünlüyü ehtimalını heçə endirir. İndi böyük iqtisadi və texnoloji imkanlara malik olan, hətta siyasi və hərbi təsir dairəsi bütün planeti ehtiva edən nəhəng dövlətlərin nəzərindən yayınmış, hansı isə toxunulmamış, bakirə sivilizasiya tapmaq ümidi sadələşlənmişdir. Söhbət ancaq lokal mədəniyyətlərin, həyat tərzinin, hansısa adət və ənənələrinin qismən saxlanmasıdan gedə bilər. O da şübhəsiz ki, planetdə söz sahibi olanların xoşuna gəlmir.

Bəlkə də müəyyən bir lokal sivilizasiya hansı isə möcüzə sayəsində başqa bölgələrdən tam təcrid olunmuş şəkildə öz kökləri üzərində öz tempi ilə inkişaf edir. Onun bu yolu keçməsi üçün başqa xalqlarda olduğu kimi, yenidən min illər lazım gələrdi. Lakin zaman oxunda irəlidə olan sivilizasiya hansı isə yolla həmin geri qalmış müstəqil sivilizasiyaya təsir göstərsə, istər-istəməz burada bir qatışıqlıq yaranır. Yəni, bir tərəfdən proses sürətlənmiş kimi görünür, digər tərəfdən də həmin sivilizasiya öz daxili hərəkətverici qüvvələrini itirərək kənar təsirlərdən asılı vəziyyətə düşür. Bax, müasir dünyanın mənzərəsi belə formalaşmışdır. İndi sivilizasiyanın ön cəbhəsində qararlaşmış ölkələr geri qalmış ölkələr üçün yüksək sivilizasiya parıltısı, “şirnikləndirmə” yaradır və ona görə də onları öz təbii inkişaf yollarından çıxarırlar. Məhz bu səbəbdən də müasir dövrdə başqa müstəqil sivilizasiyalardan danışmaq mümkün deyil. Öndə gedən artıq çoxdan onlara təsir göstərmiş, onları öz yolundan çıxarmış və nə isə qatışıq bir şey yaranmışdır. Təsadüfi deyil ki, Hantinqton onlara başqa bir ad tapa bilməyərək “qeyri-Qərb” anlayışından istifadə edir. Yəni, zaman oxunda geri qalanların hamısı

bu və ya digər dərəcədə qarışıqlardır və onların öz simasının olduğunu qəbul etmək çox çətindir. Onların siması artıq tarixi keçmişdə qalmışdır. A.Toynbi də haqlı olaraq sivilizasiyanı tarixi planda araşdırır və keçmişdə müxtəlif sivilizasiyaların olduğunu göstərir. Lakin keçmişdə müxtəlif qalmaq ona görə mümkün idi ki, onların nisbi müstəqillik imkanları çox idi. Planetimiz hələ bu dərəcədə kiçilməmiş, müxtəlif bölgələr arasında əlaqələr bu dərəcədə artmamış və sivilizasiyalar bu dərəcədə sərhədsizləşməmişdi. Yüksək sivilizasiyanın aşağı sivilizasiyalarla münasibəti bir şeydir, bir milli mədəniyyətin başqa milli mədəniyyətlə münasibəti – başqa şeydir. Yəni etnik-milli müstəvilərdə ancaq mədəniyyətlər arasında fərqdən danışmaq olar.

Sivilizasiya və mədəniyyətlərin münasibətini, nisbətini çoxmərtəbəli binanın strukturu ilə müqayisədə daha əyani təsəvvür etmək olar. Sivilizasiya binanın karkasıdır. Kimsə o çoxmərtəbəli binanın tikilməsi işində hələ başlanğıc səviyyəsində, kimsə orta mərtəbələrində və kimsə artıq yüzüncü mərtəbədə ola bilər. Beşmərtəbəli binanı da, iyirmimərtəbəli binanı da, yüzmərtəbəli binanı da eyni karkas əsasında tikirlər. Yəni fərq əslində kəmiyyət fərqidir. Metod eynidir, yol eynidir. Lakin bu eyni metodla tikilmiş binalar görünüş etibarlı ilə və mərtəbələrin daxili strukturuna görə çox fərqli ola bilərlər. Bu, mərtəbədaxili layihələr və arakəsmələrin nədən və necə tikilməsi ilə əlaqədardır. Biz sivilizasiya və mədəniyyətin nisbətini şərti olaraq karkas və arakəsmələrin nisbəti kimi nəzərdən keçirəcəyik. Binaanın hər hansı bir mərtəbəsində arakəsmələri söküb onu təzədən başqa cür strukturlaşdırmaq mümkündür. Hərə öz mənzilini istədiyi kimi təmir edə bilər və dizayn verə bilər. Bütün bunlar mədəniyyətlərin müxtəlifliyi kimidir. Lakin heç kim bünövrəsi və ya məsələn, beşinci mərtəbəsi olmayan bir binada onuncu və ya yüzüncü mərtəbə qura bilməz. Sivilizasiya yolunda yüksələ bilmək üçün bütün əvvəlki mərhələlərin olması şərtidir. Məhz buna görə biz sivilizasiyanın kumulyativlik prinsipi əsasında qurulduğunu, mədəniyyətlərin isə bir-birindən asılı olmadan yan-yanı yerləşdiyini iddia edirik. Məhz buna görə də mədəniyyətlərarası dialoq iki eynihüquqlu tərəfin dialoqu olduğu halda, sivilizasiyalararası dialoq yuxarı ilə aşağının, müxtəlif mərtəbələrin dialoqudur.

Bu fərq elm və incəsənət arasındakı fərqi xatırladır. Mən başqa bir

əsrərimdə elm və incəsənətin spesifikasiyasını izah etmək üçün də bu modeldən istifadə etmişəm. Və bu, təsadüfi deyil, çünki elm kumulyativlik prinsipi əsasında inkişaf edir, incəsənət isə – yox. Elm daha çox ictimai, incəsənət isə daha çox fərdi yaradıcılıqdır və burada toplanma mümkün deyil. Hər sənət əsərinin öz siması var. Vahid sənət yoxdur, amma elm vahiddir.

Əslində bu bənzəyiş heç də təsadüfi deyil. Çünki sivilizasiyanın da aparıcı komponentlərindən biri məhz elmdir. Və burada biz analogiyanı davam etdirərək deyəcəyik: elmdir, amma sənət deyil. Sənət də, din də mədəniyyətin əsas ünsürləri olduğu halda, sivilizasiyaya daxil olmayıb onunla tərəf müqabil olan hadisələrdir. Ona görə də biz daha çox içərisində din olan, içərisində sənət olan sivilizasiyadan deyil, din və sivilizasiyadan, incəsənət və sivilizasiyadan danışmağın tərəfdarıyıq.

Din, əxlaq, bütövlükdə mənəviyyat, hətta bədii-estetik təfəkkür sivilizasiyaya daxil olmasalar da, onunla sıx surətdə əlaqəli hadisələrdir. “Daxil olmamaq” ifadəsini biz o mənada işlədirik ki, bunlar sivilizasiyanın hərəkətverici qüvvələri sırasında deyillər. Tam tərsinə, bunlar dəyişən mühitin, insanın müdaxiləsi sayəsində özgələşən təbiətin insanla həmahəngliyini qoruyub saxlamaq üçün fərdin ruhani-mənəvi strukturunda intellektual yükün, rəşadət komponentlərin xüsusi çəkisinin artması və ətraf mühitdə də məhz rəşadət istiqamətində dəyişikliklərin baş verməsi insanın müvazinətini qorumaq üçün sanki əks istiqamətdə proseslərin də intensivliyinin artması tələb olunur.

“Qərb” mədəniyyəti

“Qərbin dini elm, əxlaqı hüquqdur”.

Əbu Turxan

Hantinqton “Sivilizasiyaların toqquşması” kitabında əvvəlcə “Qərb” anlayışının ənənəvi mənasını qəbul edərək sivilizasiyaların toqquşmasından bəhs edir, xristianlıq və islam sivilizasiyalarını məlum bir şey kimi qəbul edib danışır və ancaq bundan sonra “Qərb” anlayışının sərhədlərini müəyyənləşdirməyə çalışır. Burada da o, hansı isə bir ciddi elmi meyardan çıxış etməyərək, yenə də ictimai-siyasi şüurda və kütləvi ədəbiyyatda yayılmış

mənaları araşdırır. Hantinqton “Qərbin sərhədlərinin müəyyənləşdirilməsi” adlı paraqrafda Sovet İttifaqının mövcudluğu dövründə “Qərb” anlayışının sovet ekspansiyasına qarşı duran ölkələrin, qüvvələrin birliyi kimi formalaşdığını deyir. Buraya Qərbi Avropadan başqa, ilk növbədə ABŞ, daha sonra Türkiyə, Yunanıstan, Yaponiya, Koreya, İsrail kimi coğrafi baxımdan qeyri-Qərb ölkələri də daxil edilir. Əlbəttə, əslində daha məntiqi olardı ki, bu Şərq – Qərb bölgüsü kapitalizm və sosializm sistemləri arasında aparılan bir bölgü olaydı. Amma sosializm bizim indi işlətdiyimiz mənada Şərq məfhumuna uyğun deyil. Əslində sosializm Qərbdən ancaq onunla fərqlənirdi ki, o, ifrat Qərb hadisəsi idi. Qərb və İfrat Qərb. K.Marks özü Qərb təfəkkürünün bariz daşıyıcısı idi. Biz bunu ona görə xüsusi olaraq qeyd edirik ki, müasir mənada Şərq-Qərb bölgüsünün daha bir anlamı, mənası, meyarı məhz materialist və idealist baxışlar sistemidir. Qərb düşüncəsi materializmə və pragmatizmə əsaslanan bir düşüncədir. Şərq isə daha çox idealizmə, idealizasiyaya və hətta xəyalpərvərliyə və utopiyaya uyğun gəlir.

Qərbi Qərb edən, onun bütün müasir uğurlarının əsasında duran hadisələr aşağıdakılardan ibarətdir: Dini dünyagörüşündən, idealist baxışlardan, utopiyadan və s. ayrılaraq daha çox dərəcədə empirik biliklərə, eksperimental elmə, maddi təcrübəyə, praktikaya istinad etmək, empirik idrakla rəşional idrak arasında körpü atmaq və bu ikisinin sintezindən ibarət yeni elmi idrak mexanizminin və dünyagörüşünün aparıcı rolunu təmin etmək. Dünyaya bir texnokrat münasibəti bəsləmək, dinə isə ən yaxşı halda deizm çərçivəsində yer vermək, yəni hər hansı fəvqəlgüvvələrdən azad olan, insan əqlinin gücünə inam üzərində qurulan bir düşüncə və həyat tərzi.

F.Bekonun məşhur “bilik qüvvədir” tezisini şüara çevirmək, nəinki təbiətin, həm də cəmiyyətin dərk olunmasında sağlam düşüncəni rəhbər tutmaq və real ictimai ehtiyacları nəzərə almaqla daha optimal ictimai təşkilatlanma sistemləri yaratmaq cəhdi də Qərb sivilizasiyasının ilk şərtlərindən biri sayıla bilər. Yəni insan öz məqsədlərinə bir fərd olaraq deyil, cəmiyyətin bir üzvü kimi və cəmiyyət vasitəsilə nail olmağa çalışır. İnsan ancaq fərdi-mənəvi prinsiplərdən və dini təcrübədən çıxış etməklə kifayətlənməyərək, öz təbii və ictimai mühitini də təkmilləşdirməyə çalışır və bunun üçün

yollar axtarır. Yeni dövrün ən böyük fikir adamları, filosoflar, insanın fərdi-intellektual potensialının reallaşması və elmi biliklər sayəsində böyük maddi güc əldə etməsi üçün müvafiq şəraitin söz və fikir azadlığından keçdiyini, insanların fərdi azadlıqlarının təmin olunması üçün cəmiyyətin məhz müəyyən şərtlər əsasında qurulmalı olduğunu, bunun üçün totalitarizm, avtoritarizm son qoyulmalı olduğunu və bütün insanların fikrinin nəzərə alınmasını təmin edən bir ictimai sistem yaradılmasının zərurətini ortaya qoydular. Yəni, kim nə deyirsə desin, müasir Qərbin yaranmasında o dövrün böyük fikir sahiblərinin, XVII əsr filosoflarının böyük rolu danılmazdır. Qərb düşüncəsi ya Bekon, ya Dekart üzərində deyil, bu ikisinin sintezi üzərində qərar tutmuş, qurulmuşdur. Sonrakı əsrlərdə də cəmiyyətin təkmilləşməsi prosesi həmişə ayrı-ayrı böyük filosofların ideyalarının ictimai praktikada nəzərə alınması və lazım gəldikdə bu ideyalar naminə inqilablar edilməsi sayəsində mümkün olmuşdur.

Optimal cəmiyyət axtarışı! Əslində belə axtarış həmişə olmuşdur. Şərq ölkələrində də yaxşı ölkə, yaxşı cəmiyyət idealları orta əsrlərin bir çox böyük mütəfəkkirləri tərəfindən, o cümlədən Fəribi, Nizami, N.Tusi və s. tərəfindən qələmə alınmışdır. Lakin Şərqin xoşbəxt ölkəsi əslində optimal cəmiyyət yox, ədalətli hökmdar axtarışı üzərində qurulubdur. Yəni bütün cəmiyyətin bir adamın iradəsinə tabe etdirilməsi məqbul görünür və xoşbəxtlik ancaq bir adamın hansı isə bir təsadüfdən xeyirxah və ədalətli olması amili sayəsində mümkün sayılırdı. Lakin dövlət başında duran adamın təsadüfən xeyirxah olması ona bu dövləti doğrudan da ədalətlə idarə etmək imkanı verirdimi? Əgər optimal idarəetmə sistemi yoxdursa və cəmiyyət özü bu sistemə nəzarət edə bilmirsə, bir adamın iradəsi olsa-olsa, onun hakimiyyətini yerlərdə həyata keçirən bir neçə başqa adamların iradəsi ilə gerçəkləşməli olacaqdır ki, bu da tək bir adamın deyil, həmin bir neçə adamın da ədalətli və xeyirxah olmasını və eyni zamanda nəyin ədalətli, nəyin ədalətsiz olduğunu düzgün müəyyənləşdirə biləcək dərəcədə savadlı, bilikli olmasını tələb edir. Belə ideal ölkənin mövcudluq ehtimalı isə, yəni bu təsadüfün ehtimalı isə sıfıra yaxınlaşır.

Ona görə də demokratik idarəetmə üsulu Qərb sivilizasiyasını mümkün edən əsas şərtlərdən biri hesab olunur. Lakin bu idarəetmə üsulunun özü

də məhz ictimai şüurun kifayət qədər yüksək olması, əhəlinin yüksək savadlılıq dərəcəsi, sosial-siyasi biliklərə yiyələnməsi sayəsində mümkün olur. Deməli, əslində demokratiyanın da, söz və fikir azadlığını təmin edən ictimai quruluşun da, elmin inkişafına şərait yaradan dövlət formalarının da mümkünlüyü əvvəlcə savadlanmadan, ümumi bilik səviyyəsinin artmasından, maarifçilikdən keçir. Bax, bu mənada biz cəmiyyətdə, ictimai praktika-da əldə olunan uğurların təməlinə yenə də məhz maarifin və elmin dayandığını vurğulayırıq. Bu sahədəki qələbələr də yenə ağılın qələbəsidir. Sadəcə olaraq tək-tək ağıllıların öz əqli üstünlüklərini hansı isə yollarla bütövlükdə cəmiyyətə transfer etməsi və cəmiyyətin orta intellektual və mənəvi potensialının yüksəlməsi təmin olunmalıdır.

Bütün bunlar bir-biri ilə vahid zəncirin halqaları kimi bağlanmışdır və hansı halqanın əvvəl, hansının sonra gəldiyini müəyyənləşdirmək çox çətindir.

“Mədəniyyət” və “sivilizasiya” anlayışlarının müqayisəli təhlili

Sivilizasiya mədəniyyətdən fərqli olaraq toplu anlayışdır. Necə ki, hər bir ağacı ehtiva edən “ağac” anlayışından başqa, lokal bir ərazidə bütün ağacların cəmini ifadə edən “meşə” anlayışı var, eləcə də insan yaradıcılığının sayəsində qurulmuş hər bir hadisənin. Sivilizasiya da meşə kimi toplu anlayışdır (sobiratelnoye ponyatiye). Lokal sivilizasiya bütün nisbi müstəqil gerçəkliyi əhatə edir. Yəni orada nə varsa, hamısı sivilizasiyaya daxildir. O cümlədən elm, sənət, din, sosial sistem, siyasi quruluş və s.

Mədəniyyət isə elmlə, sənətlə, əxlaqla, dinlə yanaşıdır; əslində bunların hamısının ictimailəşmiş, kütləviləşmiş, mənimsənmiş, vərdisləşmiş, avtomatlaşmış, şüuraltına keçmiş və bununla da özgələşmiş, “obyektivləşmiş” hissələridir. Lakin mədəniyyət dedikdə, bunların toplusu yox, ümumisi nəzərdə tutulur. Yəni hər birinin müvafiq hissəsi mədəniyyətdir. İdrak mədəniyyəti, hüquqi mədəniyyət, siyasi mədəniyyət və s.

Mədəniyyətdə müntəzəm tərəqqi yoxdur. Sivilizasiyada isə inkişaf yüksələn xətlə gedir. Bu inkişafın mənbəyi ağıldır – tükənməyən sərvət.

Xammala əsaslanan iqtisadiyyat çox uzağa gedə bilmir, çünki orada

inkişaf eninədir, ekstensivdir. Emal sənayesində isə inkişaf yüksələn xəttidir, intensivdir, çünki burada mənbə intellektidir.

Düzdür, K.Marks ictimai tərəqqidə üstün istiqamətin olmasını başqa amillərlə izah edirdi. Amma hər halda ictimai həyatda ümumi bir inkişaf tendensiyasının olması və bu baxımdan müxtəlif zamanlarda və bölgələrdə yaranmış lokal sivilizasiyaların da bu ümumi inkişaf prosesinin yarımçıq kəsilmiş tərkib hissələri uğursuz cəhdləri kimi dəyərləndirilməsi mümkündür. Təəssüf ki, Marksın bu sahədə əsərləri yetərincə nəzərə alınmır. Bununla belə F.Fukuyama Marksın ictimai tərəqqi ideyasını Hegeldən götürülmüş bir ideya kimi qəbul etsə də, hər halda nəzərə almağa çalışmışdır: “Hər iki müttəfəkkir üçün insan cəmiyyətinin quldarlığa və yaşayış təminatı olan əkinçiliyə əsaslanan bəsit tayfa quruluşundan tutmuş müxtəlif teokratyalara, monarxiyalara və feodal aristokratiyaya qədər, müasir liberal demokratiyaya və müasir texnologiyalara əsaslanan kapitalizmə qədər məntiqi ardıcıl proses mövcud idi» (6, s. 9). F.Fukuyama daha sonra qeyd edir ki, Tarixin istiqamətlənmiş olmasını əsaslandırmaq üçün Hegel və Marksın nüfuzuna istinad etmək kifayət deyil (6, s. 10). Müasir dövrdə bu prosesin düzxətli olmasa da, hər halda istiqamətlənmiş şəkildə, daha doğrusu, müəyyən üstün istiqamətdə baş verdiyini göstərmək üçün kifayət qədər faktlar gətirmək mümkündür. Və Fukuyama öz əsərində məhz bu ideyanı əsaslandırmağa çalışır. Düzdür, bu istiqamətlənmiş proses müəyyən bir tarixi mərhələdə ləngiyir və nəhayət dayanır ki, bunu da Fukuyama “tarixin sonu” kimi dəyərləndirir. Daha doğrusu, bu hadisənin təbiətini açmağa və səciyyələndirməyə çalışır. F.Fukuyamanın “Tarixin sonu və sonuncu insan” kitabı onun 1989-cu ildə yazmış olduğu “Tarixin sonu?” məqaləsində irəli sürdüyü ideyanın açıılışındır. Maraqlıdır ki, bu sətirlərin müəllifinin 16 il Fukuyamadan əvvəl nəşr olunmuş məqaləsi (2) də məhz bu mövzuya həsr olunmuşdur. Bu məqalədə mən “istiqamətlənmiş inkişaf” daxil etmiş və onun əsas xüsusiyyətlərini müəyyənləşdirməyə çalışmışam.

Adətən mədəniyyətin tərifində belə bir məqamı önə çəkirlər ki, o, təbiətdə hazır şəkildə mövcud olmayıb sonradan insan tərəfindən yaradılanları əhatə edir. Lakin bu cür yanaşma, əlbəttə, qüsurludur. Belə ki, bir tərəfdən bütün mədəniyyət hadisələri doğrudan da insan idrakının, insan əməyi-

nin məhsuludur. Amma digər tərəfdən insanın gördüyü bütün işlər, düzəltdiyi bütün şeylər mədəniyyət hadisəsinə çevrilir. Bunun üçün fərdin yaratdığı müəyyən bir qrup tərəfindən, cəmiyyət tərəfindən qəbul olunmalı, onun başqalarına mənimsədilməsinin metodları, texnologiyası işlənib hazırlanmalı, onun davamçıları olmalıdır. Yəni yaradılmış bu şey ictimai həyata daxil olmalı, onun tərkibində və strukturunda yer tutmalı, möhkəmlənməlidir. Yəni də xatırladıq ki, fərd miqyasında mədəniyyət yoxdur.

Mədəniyyət ixtisaslaşmış ictimai şüur tərəfindən mənimsənilməli, həmin dövrdə ictimai inkişafın boyuna uyğun olmalıdır. Yəni müəyyən inkişaf səviyyəsində olan cəmiyyətdə hansı isə bir adamın düzəltdiyi qondarma bir şey mövcud mədəniyyətin səviyyəsindən aşağıda olduğuna görə, hansı isə bir dahinin yeni kəşfi, ixtirası isə mövcud mədəniyyətdən çox yüksək olduğuna görə, cəmiyyət tərəfindən qəbul olunmur və mədəniyyətləşmir. Hər bir mədəniyyət ancaq özünə uyğun olan yenilikləri mənimsəməyə, həzm edə bilər. Başqa xalqlardan da götürəndə, ancaq öz təfəkkür səviyyəsinə, öz boy-buxununa uyğun olanları götürə bilər.

Yetişdirdiyi dahilər özündən çox-çox qabaqda gedirsə, xalq onlardan bəhrələnmə bilməz. Çünki yaradıcılıqla mədəniyyət arasında bir uçurum yaranmış olur. Onda gərək dahi ilə ictimai şüur arasında bu şüur səviyyəsindən bir az yüksəkdə duran və ondan da bir az yüksəkdə duran adamlar dayansın ki, onlar bir növ körpü və ya kanat yarada bilsinlər. Bu da mədəniyyətin ancaq addım-addım yüksəlmək imkanını ifadə edir. Bir adam bəlkə də öz boy-nundan yuxarı tullana bilər. Amma bütövlükdə icma, xalq öz boyundan yuxarı tullana bilməz.

“Mədəniyyət” – geniş anlayışdır. O, həm fərdə, həm hansı isə etnik qrupa və bütöv millətə aid edilə bilər. Müxtəlif sahələr üzrə mədəniyyətdən də bəhs edilə bilər. Məsələn, hüquq sahəsində mədəniyyət – hüquqi mədəniyyət, ticarət sahəsində mədəniyyət, siyasi mədəniyyət və s. Yəni həm cəmiyyət, həm fərddən cəmiyyətə gedən yolun müxtəlif dayanacaqlarında, həm də müxtəlif fəaliyyət sahələrinin hər birinin öz mədəniyyətindən bəhs etmək mümkündür. Sahə mədəniyyətləri daha çox texnika anlayışı ilə yaxındır. Məsələn, yaradıcı sənətkar yeni ideyaya və bu ideyanın təcəssümünə görə yaradıcıdır. Qalan hallarda isə məlum ideyaları məlum metodlar və

yüksək peşəkarlıqla kətana köçürüb üzə çıxarmaq – bu da sənətkarlıqdır. Amma burada yaradıcılıq yoxdur. Amma texnika var, metodologiya və metodikaların mənimsənilməsi var. Yəni hansı isə rəssam məktəb keçib, təlim alıb, rəssamlığın texnikasına yiyələnib. Marağ üçün iki qütb götürək. Kimə isə anadangəlmə, fitri rəssamlıq istedadı verilib, amma məktəb keçməyib. Bir başqası isə heç bir xüsusi istedadı olmasa da, ən məşhur rəssamlıq akademiyasında təhsil alıb və böyük rəssamların iş üsullarını öyrənib. Bunlardan birincidə təbiilik, fitrilik vurğulanır, ikincidə isə sonradan əldə edilmiş keyfiyyətlər vurğulanır. Və məhz ikinci “mədəniyyət” anlayışına aiddir. Hər bir sahə üzrə mədəniyyətin tərkibinə ilk növbədə metod və texnikaya yiyələnmək daxildir. Fitri istedad, yaradıcılıq mədəniyyətə aid ola bilməz. Mədəniyyət məhz fitri istedadların yaratdıqlarının ictimailəşməsi, müəyyən metodlarla daha geniş dairənin istifadəsinə verilməsi mərhələsinə aiddir. Hələ bir fərd miqyasında olan bir şey əgər ictimailəşməyibsə, mədəniyyətə aid deyil. Bu mənada mədəniyyətin inkişafının mənbəyi, hərəkətverici qüvvəsi əslində yenə də fitri olandır, yəni təbiətdən və ya Allahdan vergidir. Lakin bu vergilərin heç də hamısı mədəniyyət hadisəsinə çevrilmir. Heç də bütün dahilərin ətrafında məktəb yaranmır, ənənə yaranmır. Məktəb yaradanlar vergini, sezgini, fitrəti normativləşdirən, rasionallaşdıran məntiqin, şablonun dilinə çevirən və onu çoxlarının – təlim alanların sərəncamına verəndir. Bir çox dahilər öz kəşflərini, yeni ideyalarını özləri şərh etmir, şablona salmırlar. Bu ideyalar neçə onilliklər ərzində əlçatmaz olaraq qalır. Amma kimsə tapılır, bu ideyanı sanki yenidən kəşf edir, amma həm də onun ənənəvi düşüncə şablonlarına salınmasına nail olur. Məhz bu zaman kəşf, yenilik zirvədən enərək həmin cəmiyyətin, müəyyən sahədəki ictimaiyyətin ixtiyarına verilir, mühitə daxil olur, düşüncə tərzini, ənənənin özünü zənginləşdirir.

Heç bir dahi öz kəşfinə, ixtirasına, sənət abidəsinə hansı isə məlum metodların düşünülmüş tətbiqi ilə nail olmur. Bunlar həmişə ekspromtdur. Həmişə şablondankənar orijinal, yeni bir yanaşma sayəsində mümkün olur. Yəni metod özü də qeyri-aşkar şəkildə yaranır. Yoxsa bəli metodların tətbiqi ilə alınan biliklər kəşf hesab oluna bilməz. Zira, bu bilikləri istənilən məktəb keçmiş adam əldə edə bilər. Sadəcə zəhmət, çalışqanlıq hesabına.

Bax, məlum metodların, texnikanın mənimsənilməsi həmin sahədə

mədəniyyətə malik olmaqdır.

Sivilizasiya əmək bölgüsündən başlayır

İnsanın fəaliyyəti mahiyyətə fərqli olan üç istiqamətə ayrılır: dünyanı dərk etmək (qneşoloji), dünyanı dəyərləndirmək (aksioloji) və dünyanı dəyişmək, əməli fəaliyyət (praktiki).

İnsanın bilavasitə həyatında, hamı üçün eyni olan, zəruri olan həyatı fəaliyyətində bunların üçü də sinkretik halda olur. Yəni insan nəyi isə bilir və bildiyi şeyin onun üçün yaxşı və ya pis olduğunu müəyyənləşdirir və yaxşıya şərait yaradıb pisin qarşısını almağa çalışır. Fərdi həyat miqyasında bu üç istiqamətdə fəaliyyətin sıx qarşılıqlı əlaqəsi və vəhdəti göz qabağındadır. İnsanın əməli fəaliyyəti, nəyi isə dəyişdirmək, qurmaq, inşa etmək cəhdləri onun öz həyatı planlarına, maraqlarına uyğun şəkildə həyata keçir.

Bu üç halqadan ibarət dövrü həyat prosesi üçün başlanğıc kimi biliyi deyil, əməli fəaliyyəti də seçmək olar. Marksizmə görə, idrakın da, dəyərləndirmənin də əsasında məhz praktika dayanır. Sührəvərدي də deyirdi ki, hərəkətlər qabiliyyətlərə gətirir. Yəni insan əvvəl nəyi isə edir, sonra bu etdiyinin yaxşı və ya pis nəticəyə gətirdiyini görmüş olur. Bu, bir növ sınaqsəhv metodunu xatırladır. Yəni ölçüb-biçib addım atmaqda olsa, əvvəlcə addımı atıb elə praktik olaraq onun necə nəticə verdiyini yoxlamaq bəzən daha asan görünür. Amma “yüz ölçüb, bir biçmək” tövsiyəsi də vardır. Yəni addım atmazdan əvvəl düşünmək lazımdır. Düşünərkən isə insan ya öz şəxsi təcrübəsini, ya əvvəlki nəsillərin təcrübəsini yada salır, ya da müəyyən ümumiləşdirmələr apararaq hansı isə ümumi tendensiyaaların bu məsələdə necə təzahür edəcəyini “hesablayır”.

Bu sahədəki ədəbiyyatda adətən bir-birini tarixən əvəz edən ictimai fəaliyyət formalarından bəhs olunur. Məsələn, ov, əkinçilik, maldarlıq – bunlar daha az biliyə, daha çox hərəkətə və fiziki fəaliyyətə əsaslanan formalardır. Lakin bilik hər halda vacib komponentdir. Bununla belə bu biliklər ancaq empirik səviyyədə olan biliklərdir. Yəni əvvəlki təcrübələrin ümumiləşməsindən alınan və fəaliyyətin ənənəvi formalarını, modellərini yaradan bir amil kimi çıxış edir.

Əlbəttə, bu üç fəaliyyət sahəsi yaranma tarixinə görə fərqlənsələr də,

uzun müddət paralel surətdə mövcud olmuş və əslində bu gündə davam etməkdədirlər. Hər yeni yaranan fəaliyyət sahəsi əvvəlkinin yerində deyil, onun yanında yer alır. Lakin önəmli olan bu fəaliyyət sahələrinin struktur fərqləridir. Zaman ardıcılığı özü də nə isə deyir. Lakin müxtəlif fəaliyyət sahələrinin gec və ya tez formalaşması təsadüfi amillərdən də asılı ola bilər. Ona görə də biz onların inkişaf pilləkanında tutduqları yeri, mərtəbələrini fərqləndirməyə çalışsaq, gərək öncə bu inkişafın meyarlarını müəyyənləşdirək. Əkinçilik və maldarlıq ovçuluğa nisbətən bir pillə yüksək olsa da, onlar eyni müstəvidə qərar tutur, yəni vertikalda bir-birindən fərqlənmirlər. Bəs bu “yüksəkliyi” şərtləndirən nədir? Fərq bundan ibarətdir ki, ovçuluqda insanlar özləri yaratdıqlarından deyil, təbiətdə hazır şəkildə mövcud olandan bəhrələnilirlər. Necə ki, meşədə cır meyvələri yığmaqla, özü əkib-becərmək və öz əkdiyini yığmaq arasında fərq var, eləcə də “hazır” heyvanı mənimsəməklə onu öncədən, məqsədəuyğun surətdə yetişdirmək arasında fərq var. Deməli, söhbət iki fərqli pillədən gedir ki, bu fərqi də şərtləndirən insanın daha uzun müddətli planlar cızması və daha çox bilik, səbr, tədbir nümayiş etdirməsidir. Bununla insan öz təbiətdən asılılıq dərəcəsini azaldır, hazır məhsullara rast gəlib-gəlməmək kimi təsadüfi amillər əvəzinə özü qabaqcadan tədarük görür və öz gələcək “ovu”nu, azuqəsini özü yetişdirməklə daha əmin, güvənli və davamlı bir həyat qurur. Bəli, burada inkişaf daha davamlı, daha dayanıqlıdır. Çünki hər şey nəzarət altındadır. K.Marks bu inkişafı səciyyələndirmək və müxtəlif pillələri fərqləndirmək üçün “istehsal alətləri” və “istehsal vasitələri” anlayışlarından istifadə edir. Ovçuluqda da alət labüd idi. Lakin bu, ancaq son məqsədə xidmət edən bir alət idi. Daha doğrusu, məqsəd özü bir halqadan ibarət idi: hansı isə heyvanı ovlamaq və mənimsəmək. Lakin həmin heyvanı əvvəlcə yetişdirmək, bəsləmək, sonra mənimsəmək planı daha mürəkkəbdir. Burada proses artıq iki halqadan ibarətdir ki, hər birinin də öz alətləri, üsulları, vərdisləri vardır. Həmin əmək alətlərinin hazırlanması isə daha dolaylı bir prosesdir. Yəni son məqsədə nail olmaq üçün tamamilə başqa xarakterli əməli fəaliyyət sahələri ortaya çıxır. Və bunlar hamısı eyni bir zəncirdə birləşir. “Ayının yüz oyunu var, bir armud ağacının başında”. Bəli, insan öz maddi ehtiyacını ödəməlidir. Yeməlidir, içməlidir, geyməlidir və s. Bax, Marks təlimi insanın maddi ehtiyacının ödə-

nilməsi, maddi ehtiyacları önə çəkməklə yanaşı, bu ehtiyacların ödənilməsi üsullarının getdikcə mürəkkəbləşməsi və bu ictimai prosesdə əmək bölgüsünün həyata keçirilməsini nəzərə almaqla əslində ictimai inkişafın obyektiv qanunauyğunluğunu izah edirdi. Hər bir daha yüksək inkişaf pilləsi bu ictimai əmək bölgüsünün strukturundan cəmiyyətin daha yaxşı təşkilatlanmasından asılı olaraq müəyyənləşir. Əvvəlki inkişaf pillələrində ancaq təcrübi proseslərdə yaranan əməli biliklərin fəaliyyətin strukturuna daxil olması yetərli idisə, daha yüksək pillədə biliklərin əldə olunması prosesi əməli fəaliyyət sahələrindən bir növ ayrılaraq nisbi müstəqil fəaliyyət sahəsinə çevrilmiş və bununla da sivilizasiya tarixində çox mühüm bir çevriliş: zehni əməyin fiziki əməkdən ayrılması baş tutmuşdur. Bütün sonrakı ictimai inkişaf prosesləri müstəqil zehni əməyin sayəsində alınan yeni biliklərin əməli proseslərə tətbiqi sayəsində mümkün olmuşdur. Yəni söhbət elmin müstəqil bir ictimai fəaliyyət sahəsi kimi formalaşmasından gedir. Lakin müstəqilləşmək əməli fəaliyyət sferasından tamamilə çıxaraq özü öz məqsədinə çevrilmək kimi başa düşülə bilməz. Baxmayaraq ki, alim özü yeni elmi ideya axtarışında bilavasitə maraqlıdır və onun harada necə tətbiq olunacağı barədə düşünməyə də bilər. Amma nisbi müstəqil fəaliyyət sahələrinin əlaqələndirilməsi və onların vahid ictimai fəaliyyət zəncirində birləşməsi üçün kimlərsə bu əlaqələndiricilik missiyasını öz üzərinə götürməlidir. Beləliklə, bu əlaqələndiricilik özü də nisbi müstəqil halqaya çevrilir və fəaliyyət zəncirində özünə yer alır. Müasir dövrdə ictimai inkişafın ilk əsas halqası elmdir, desək – yənilməzdir. Amma məlum olur ki, yaxşı təşkil olunmuş təhsil sistemi olmadan elm də inkişaf edə bilməz.

Beləliklə, Elm-Texnika-İstehsal-İstehlak zəncirinin hər bir halqasının optimal təşkili və fəaliyyəti üçün müvafiq ixtisaslaşmış təhsil lazımdır.

Bütün bunlar vahid ümumbəşəri bir prosesdir. İctimai tərəqqinin millətindən, dinindən, dilindən, adət-ənənələrindən asılı olmadan bütün xalqlar üçün vahid modelidir.

Bu, vahid sivilizasiya prosesidir.

Lakin ayrı-ayrı dövrlərdə, ayrı-ayrı coğrafi bölgələrdə bu proses özünün ən mükəmməl modelinə adekvat şəkildə həyata keçməmiş, zəncirin heç də bütün halqaları əhatə olunmamış və bununla da spesifik formalarda, san-

ki fərqli sivilizasiyalar kimi həyata keçmişdir. Əksər hallarda bu proses yarımçıq qalmış və bu yarımçıqlığın özü bir spesifik kimi nəzərə çarpmışdır. Lüsien Fevr yazır: “Tarix baş tutmamış sivilizasiyalarla doludur – xarici qüvvələr tərəfindən dağıdılmayan və hansı isə mərhələdən sonra inkişafdan dayanan, daim ifrat və lazımsız çətinliklərlə qarşılaşmaqdan sanki daşlaşan...” (5, s. 84). L.Fevr belə yarımçıq sivilizasiyalara misal olaraq eskimoların, köçərilərin və s. çox sərt və əlverişsiz mühitdə yaratdıqları sivilizasiyaları göstərir. Daha sonra L.Fevr Toynbiyə istinadla Osmanların və Spartalıların yaratdıqları daha yüksək sivilizasiya formalarının da yarımçıq qaldığını qeyd edir.

L.Fevr A.Toynbinin sivilizasiyaların müxtəlifliyi haqqında təlimini təhlil edərək belə qənaətə gəlir ki, hər halda bu sivilizasiyalar arasında ümumi cəhətlərin olduğu inkar edilə bilməz. A.Toynbinin bu sivilizasiyaların arasında böyük zaman fərqlərin olması baxımından onların vahid məxrəcə gətirilməsinin qeyri-mümkünlüyü fikrini L.Fevr belə təkzib etməyə çalışır: Bu sivilizasiyalar arasındakı zaman fərqi tarix baxımından çox kiçik bir zamandır. “Əslində bütün sivilizasiyalar eyni vaxtda olub müasir sayıla bilərlər” (5, s.90). Belə ki, bəşər tarixi müqabilində sivilizasiyaların mövcud olduğu dövr çox kiçikdir. L.Fevrin fikrinə görə, əslində Toynbini belə başa düşmək olar ki, “bütün sivilizasiyalar eynitərtiblidirlər və bizim sivilizasiya onların tacı hesab oluna bilməz”.¹ Bəli, Fevr Toynbinin məqsədini əslində düz başa düşür. Toynbinin məqsədi sivilizasiyaların çoxluğunu vurğulamaq yox, müasir Qərb sivilizasiyasının yeganə sivilizasiya olmadığını göstərməkdir.

Amma diqqətlə yanaşdıqda məlum olur ki, həmişə, hər yerdə eyni bir proses başlanır və təxminən eyni bir qanunauyğunluqla və ardıcılıqla həyata keçir. Yəni zəncirin əvvəlcə birinci halqası, sonra ikinci və s. halqalar yaranır və onlar arasında əlaqələr bəzən optimal şəkildə, bəzən də yarıtmaz şəkildə qurulur. Fərqliliklər də belə “təsadüflərdən” hasil olur.

¹ Yenə orada, s. 91.

Mədəniyyətlərarası dialoq və dialoq mədəniyyəti

Öz daxilində qarşılıqlı anlaşma və tolerantlığı təmin edə bilməyən hər hansı bir ölkə başqa ölkələr və xalqlarla da səmərəli dialoq və xoş münasibət qura bilməz.

Bir xalqın, ölkənin mədəniyyətinin digər mədəniyyətlərlə əlaqələndirilməsi o zaman asan olur ki, belə bir uyğunlaşma, uzlaşma və qarşılıqlı zənginləşmə təcrübəsi həmin mədəniyyətə immanent olsun, yəni o artıq öz daxilində belə bir təcrübəni mənimsəmiş olsun. Azərbaycan mədəniyyəti məhz bu baxımdan da əlamətdardır. Neçə əsrlər ərzində dini və etnik-milləti müxtəlifliyin ənənəvi tolerantlıq şəraitində inkişafı və eyni zamanda qarşılıqlı zənginləşmə və integrasiya təcrübəsi bütöv Azərbaycan mədəniyyətinin formalaşmasına gətirib çıxarmışdır. İndi bu bütöv mədəniyyət bir tərəf kimi başqa xalqların mədəniyyəti ilə qarşılıqlı əlaqəyə girərkən həmin ənənənin və təcrübənin böyük əhəmiyyəti vardır.

Adətən fərqli mədəniyyətlərin qarşılıqlı əlaqəsindən, dialoqundan söhbət gedir. Müxtəlif xalqların, millətlərin maraq dairələri kəşşən yerdə mədəniyyətlər də kəşşir və burada müəyyən bir interferensiya hadisəsi baş verir. Yəni uzlaşan, uyğun gələn mədəni dəyərlər toplanır, artır, yeni inkişaf impulsu əldə edir. Uzlaşmayan, bir-birini təkzib edən dəyərlər arasında isə rəqabət, mübarizə, bəzən hətta münaqişə baş verir. Optikadan məlum olduğu kimi, iki işıq şüasının görüşü və ya toplanması zamanı koherent dalğalar bir-birini gücləndirir. Lakin bu şərt ödənmədikdə, dalğalar bir-birini söndürür və qaranlıq fasilələr yaranır. Bu bənzətmənin təfərrüatına getmədən birçə onu vurğulamaq istərdik ki, ictimai hadisələr də çox vaxt təbii proseslərlə eyni qanunauyğunluq üzrə həyata keçir.

Yəni biz istənilən iki mədəniyyətin toplanmasını kor-koranə surətdə müsbət hadisə kimi dəyərləndirə bilmərik. Hər şey bu “toplanmanın” necə aparılmasından asılıdır. Bir böyük və ya daha zəngin mədəniyyət başqasını ehtiva etmək, udmaq istəyində də ola bilər. Yəni nisbətən aşağı səviyyəli mədəni mühit daha çox inkişaf etmiş mədəni mühitlə müntəzəm təmasa girsə, kiçiyin böyükdə “itməsi”, əslində isə ehtiva olunması baş verə bilər. Lakin hər şey elə bundan asılıdır ki, biz mədəniyyətlərin səviyyəyə görə, vertikal boyunca qradasiyasını qəbul edirikmi?

Əslində vertikal boyunca fərqlər sivilizasiyaya aiddir. Çünki müxtəlif xalqlar eyni bir sivilizasiyanın müxtəlif mərhələlərində olduqlarına görə fərqlənirlər. Mədəniyyətlər isə kiçik və ya böyüklüyündən asılı olmadan hər bir xalqın milli xüsusiyyətlərini də ehtiva edir. Təbii coğrafi və mədəni-mənəvi özəllik əsrlər boyu qorunub saxlanır və öz məxsusi inkişaf yolunu keçirlər. Burada əlbəttə, milli mədəniyyətlərin sivilizasiyanın təsirinə məruz qalması qaçılmazdır. Zehniyyətdə intellektual komponentin payının artması, rasionallaşma prosesi müxtəlif xalqların yaxınlaşmasına səbəb olur. Özəlliklər azalır, ümumi cəhətlər artır. Lakin hər bir xalq “öz kökü üzərində bitməkdə” davam etməyə çalışır. Bununla belə, zaman keçdikcə həyat tərzı və düşüncə tərzı dəyişdiyindən əvvəlki nəsillərin dəyərlər sistemi də təsirlərə məruz qalır. Mübarizə əslində mədəniyyətlər arasında deyil, mədəniyyətlərlə sivilizasiya arasında gedir.

A.Toynbinin və S.Hantinqtonun irəli sürdüyü “sivilizasiyaların toqquşması” ideyasından fərqli olaraq, mən *vahid sivilizasiya* ideyasının tərəfdarıyam.

Dövlətlər arasında siyasi münasibətlər qurulması hələ azdır. Bu münasibətlərin ancaq formal bəyanat olmayıb, real təməllərə əsaslanması isə siyasi müstəvidəki razılaşmaları şərtləndirən iqtisadi və mədəni-mənəvi amillərdir. Dayanıqlı tərəfdaşlıq yalnız onların uzlaşdırılması sayəsində mümkün olur. Dövlət rəhbərinin yeritdiyi siyasət sonrakı mərhələdə ictimai fikir və mədəni yaxınlaşma şəklində davam etdirilməlidir. Bunun üçün isə millətlər həm müstəqim, həm də məcazi mənada bir-birinin dilini öyrənməlidirlər.

Xalqlar arasında dil baryeri olduğu kimi, mədəni müxtəliflikdən irəli gələn uyğunsuzluq, yaxud da dözümsüzlük halları da ola bilər. Tolerantlıq bir prinsip kimi məhz bu hala reaksiya kimi yaranmışdır. Lakin dövlətin hansı isə bir prinsipi bəyan etməsi bir şeydir, onun ictimai realıqda təsbit olunması başqa şeydir. Məhz buna görə də mədəniyyətlərarası dialoq bir siyasi akt olmaqdan daha çox, ziyalılar, elm və mədəniyyət xadimləri arasında əməkdaşlıqdır. Bir milli sənətin başqa xalqların da ürəyinə yol tapması tək mədəniyyətləri deyil, xalqları da yaxınlaşdırır və bu nailiyyətlər dövlət siyasətinə də təsir edir. Eləcə də elm və fəlsəfə sahəsində bir millətin nümayən-

dəsinin ümumbəşəri elmi axtarırlara qoşulması və öz payını verməsi xalqların qarşılıqlı anlaşması və simpatiyasını təmin edən şərtlər sırasındadır. Bu çox mühüm bir məqamdır. Belə ki, iki fərqli mədəni hadisənin tərəf-müqabil kimi görüşü və qarşılıqlı anlaşmasından fərqli olaraq, burada eyni bir məqsəd uğrunda çalışmaq, eyni bir işi görmək baxımından tərəflər birləşir və bu proses tolerantlıq deyil, doğmalığ duyğusu ilə müşayiət olunur.

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, mədəniyyətlər üfüqi müstəvidə – yan-yanı olduğu halda, sivilizasiya vahiddir və müxtəlif xalqların sivilizasiya fərqləri vertikal boyunca tutduqları yerə görə, dərəcə, qradasiya göstəricisinə görə seçilir. Bir xalq başqasına fərqli mədəniyyətinə görə yuxarıdan aşağı baxa bilməz. Amma kim isə sivilizasiya oxunda aşağıdadırsa, ona başqa cür baxmaq mümkün deyil. Çünki o, zətən aşağıdadır.

Xoş məramlı bir ideya dövrə vurub yenə də ilk təməllərə qayıdır. Amma bu dəfə sadəcə sözlə deyil, həm də işlə!

Dialogun baş tutması üçün tərəflər hər biri öz mövqeyini dəqiq müəyyənləşdirməli, özünü dərk etməlidir. Bunun üçün isə ilk növbədə, “qarışıq mədəniyyət” sindromundan xilas olmaq lazımdır. Yəni, hər kəsin öz siması, öz obrazı və təmsil etdiyi, müdafiə etdiyi özəl dəyərlər sistemi olmalıdır.

Dialog heç də təqlid və ya təslimçilik kimi başa düşülməməlidir. Qarşı tərəflə optimal iş birliyi qura bilmək üçün öncə onu öyrənmək, mənimsəmək, hansı dəyərləri təmsil etdiyini bilmək lazımdır. Biz onlardan nə götürə bilərik və onlara nə təklif edə bilərik? Mədəniyyətlərin təqdimatında və ölçülüb-biçilmiş mübadiləsində prioritetlər düzgün müəyyənləşdirilməlidir.

II Dünya müharibəsindən sonra beynəlxalq hüquq, insan haqları amilinin önə çəkilməsi son illərdə beynəlxalq humanitar siyasətin güclənməsi ilə yeni məcraya keçir. Ölkədaxili problemlər “daxili” olmaqdan kənara çıxır və beynəlxalq qurumların və ictimaiyyətin rəyi getdikcə daha böyük rol oynayır. Humanitar intervensiya siyasəti Şərq ölkələrində böyük narazılıqlara səbəb olmuş və hələ də yekunlaşa bilməyən iğtişaşlar davam etməkdədir. Belə bir şəraitdə amerikan politoloqu J.Nayın irəli sürdüyü “yumşaq güc” siyasəti getdikcə daha çox yayılır. Qədim Çin müdrikliyinin (Lao Tszi təlimi) XXI əsrdə yenidən aktuallaşması da təsadüfi bir şey olmayıb, zamanın

tələbidir.

Müasir dövrdə transmilli şirkətlərin ölkələrin lokal sərhədlərini keçməsi və iqtisadiyyatın getdikcə daha çox beynəlmiləlləşməsi ilə yanaşı, mədəniyyətdə də beynəlmiləlləşmə amilinin artması müşahidə olunur. Hərbi güc amilinin yerini beynəlxalq investisiya siyasəti, iqtisadi asılılıq tutur. Sərhədlərin beynəlxalq ictimaiyyət üçün açılması, turizmin və mədəni əlaqələrin inkişafı milli-mədəni dəyərlərin də transmilli miqyas alması ilə nəticələnir. Belə bir şəraitdə öz qınına çəkilmək, özünü mühafizə taktikası yeritməklə kifayətlənmək qorxulu sonuqlara gətirə bilər. Daha düzgün yol ikitərəfli və çoxtərəfli münasibətlər qurmaq, mədəniyyətlərarası dialoq və poliloqa nail olmaqdır. Belə bir şəraitdə beynəlxalq ictimai rəyə təsir edən amillərin də əhəmiyyəti artır. Mədəniyyət amilinin aktuallaşmasının səbəblərindən biri də budur.

Böyük şairimiz Hüseyn Cavid hələ ötən əsrin əvvəllərində uzaqgörənliklə deyirdi:

*Turana qılıncdan daha kəskin ulu qüvvət
Yalnız mədəniyyət, mədəniyyət, mədəniyyət!*

Lakin yüksək mədəniyyətə sahib olmaq işin bir tərəfidir. Qarşıda duran növbəti vəzifə bu mədəniyyətin beynəlxalq miqyasda tanınması və millətimiz haqqında təsəvvürlərin düzgün məcraya yönəldilməsidir.

Digər tərəfdən, və ən əsası, mədəniyyət özü özünü inkişaf etdirə bilməz; bunun üçün ilk növbədə ictimai tərəqqinin əsas hərəkətverici qüvvəsi olan elm və onun tətbiq mexanizmləri inkişaf etdirilməlidir.

Ədəbiyyat:

1. *Xəlilov S.* Tarixin səhvi// “Ulu çinar”, 2010, № 2.
2. *Xəlilov S.* Təbiətin istiqamətlənmiş inkişafı və onun əsas müəyyənədicisi şərtləri // ADU-nun Elmi Əsərləri “Tarix və fəlsəfə” seriyası, 1973, № 3.
3. *Kenneth P.* The Great Divergence: China, Europe and the Making of the Modern World Economy. Princeton, 2000.
4. *Февр Л.* Бой за историю. М., Наука, 1991.
5. *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек. М., АСТ, 2010.

Салахаддин Халилов

Культура и цивилизация

(резюме)

В статье заново рассматриваются понятия «культуры» и «цивилизации». По мнению автора, культура является национальным, а цивилизация – общечеловеческим явлением. Поэтому культура разных народов рассматривается на горизонтальной, а различные типы цивилизаций на вертикальной плоскостях. Следовательно, разновидность цивилизаций объясняется как нахождение разных народов на разных ступенях одного и того же, общего для всего человечества, процесса, движущей силой которого является наука. То, что западная цивилизация находится на более высоком уровне, связано не культурным разнообразием или с религией, а более оптимальным отношением к науке.

Ключевые слова: культура, цивилизация, наука, Восток и Запад, ислам, христианство, диалог.

Salahaddin Khalilov

Culture and Civilization

(abstract)

The concepts of “culture” and “civilization” are reconsidered in the article. For author, the culture is a national phenomenon and the civilization is universal phenomenon. Therefore, the cultures of different nations are considered on the horizontal plane and the different kinds of the civilizations are considered on the vertical plane. Consequently, the variety of the civilizations is explained as the being of the different nations on the different levels of the one common process of the humanity whose driving force is the science. The high level of the western civilization is not related with the cultural diversity or with the religion, but with the optimal attitude to the science.

Keywords: culture, civilization, science, East and West, Islam, Christianity, dialogue.

Elmi-fəlsəfi həyat

“Quranı yenidən düşünərkən”

Birinci Beynəlxalq Simpozium

(3-5 May 2013, Ankara, Türkiyə)

May ayında Türkiyənin paytaxtı Ankara şəhərində Elmi İstiqamətlərin Düşüncə Təməllərini Araşdırma İnstitutunun təşkilatçılığı ilə “Quranı yenidən düşünərkən” mövzusunda Birinci Beynəlxalq Simpozium keçirilmişdir. Üç gün davam edən tədbirə dünyanın 20-dən çox ölkəsindən bir sıra görkəmli alim, o cümlədən amerikalı islamşünas Oliver Leaman, Pakistan əsilli, BBC-nin məşhur əməkdaşı, müxbir-yazıçı Ziyaəddin Sərdar və s. alimlər qatılmışdır.

Simpoziumun əsas məqsədi teoloqların, ilahiyyatçıların sahəsi sayılan belə bir mövzunu filosofların müzakirəsinə çıxartmaq, imanı, ilahi vəhyi sırf düşüncə prizmasından araşdırmaq olmuşdur. “Quran və ərəb dili”, “Quran və etika”, “Şərq və Qərb dialoqunda Quranın yeri və rolu” və s. maraqlı və aktual mövzular üzrə təşkil olunmuş sekiyalarda işini davam etdirən Simpoziumda maraqlı müzakrələr keçirilmiş və təkliflər irəli sürülmüşdür.

Simpoziumda Azərbaycanı fəlsəfə elmləri doktoru Könül Bünyadzadə təmsil etmiş və “Quran – İslamın potensialı tam gerçəkləşdirilməmiş əsas ideyası kimi” mövzusu ilə məruzə etmişdir.

***Afinada Azərbaycan fəlsəfəsinin
böyük uğuru***

(3-10 avqust 2013, Afina, Yunanıstan)

Avqustda Yunanıstanın paytaxtı Afina şəhərində keçirilən XXIII Ümumdünya Fəlsəfə Konqresində Azərbaycanın bütün sahələrdə qazandığı uğurlar sırasına daha bir uğur əlavə olunmuşdur. Beş ildən bir keçirilən bu Dünya Konqresində ilk dəfə idi ki, Azərbaycan nümayəndə heyəti belə geniş tərkibdə təmsil olunurdu. Fəlsəfə Konqreslərinin işində müntəzəm surətdə iştirak edən AMEA-nın müxbir üzvü, professor Səlahəddin Xəlilovdan başqa Afinada müxtəlif nəsillərin nümayəndələrinin, o cümlədən, gənclərin iştirak etməsi, son illərdə ölkəmizdə elmi əlaqələrin yetərinə genişləndiyinə dəlalət edir.

Fəlsəfə elmləri doktorları Könül Bünyadzadə, Zakir Məmmədəliyev, Adil Əsədov, Rahid Ulusel, siyasi elmlər doktoru Vəsilə Hacıyeva, fəlsəfə doktorları Ariz Gözəlov, Roida Rzayeva, Rövşən Hacıyev, Əlihəsən Həmzəyev, doktorant Çinarə Məmmədova fəlsəfənin müxtəlif sahələri üzrə bölmələrin işində, plenar iclaslarda, dəyirmi masalarda və sosial-mədəni tədbirlərdə fəal iştirak etmiş, xarici alimlərlə əməkdaşlıq haqqında danışıqlar aparmışlar.

Konqresdə elmin fəlsəfəsi, siyasətin fəlsəfəsi, ontologiya, epistemologiya, fəlsəfə tarixi və s. konkret sahələr üzrə bölmə iclaslarından əlavə, görkəmli filosofların təlimlərinə həsr olunmuş personal müzakirələr də keçirilmişdir. Platon, Kant, Şopenhauer, Yaspers kimi böyük filosoflarla yanaşı, indi sağ olan bir sıra klassiklərin (Yurgen Habermas, Umberto Eko, Anna-Teresa Timiniçka, İoanna Kuçuradi) təlimlərinə ayrıca dəyirmi masalar və seminarlar həsr olunmuşdur.

Əlamətdar haldır ki, Ümumdünya Fəlsəfə Konqreslərinin tarixində ilk dəfə olaraq müasir türk-islam dünyasının nümayəndəsinə də yer ayrılmış, onun təliminin müzakirəsi keçirilmişdir. Professor Səlahəddin Xəlilovun Şərq və Qərb fəlsəfi düşüncəsinin ortaq dəyərləri əsasında hazırladığı yeni

fenomenoloji konsepsiya Konqres iştirakçılarının diqqət mərkəzində olmuşdur. Prof.Dr. Françesko Alfieri (Vatikan) Səlahəddin Xəlilovun ingilis dilində nəşr olunmuş “Həyat fenomenologiyası və İdeyanın həyatı” kitabında irəli sürdüyü yeni ideyalar barədə məruzə ilə çıxış etmişdir. Prof. Dr. Daniela Verduççi (İtaliya), Prof.Dr. Könül Bünyadzadə (Azərbaycan), Prof. Dr. Maija Kule (Latviya) və başqaları müzakirələrə qatılaraq S.Xəlilovun təlimini fenomenologiyanın Şərq düşüncə ənənələri üzərində qurulmuş yeni istiqaməti kimi dəyərləndirdilər.

Növbəti Konqresin 2018-ci ildə Pekin şəhərində keçirilməsi qərara alınmışdır.

İnsan – mərkəz

Dünyanın mərkəzində “Mən” dayanır. Və nə qədər Mən varsa, o qədər də dünya var. İnsan başqasının dünyasını nə duya bilər, nə dərk edə bilər, nə də dəyişdirə bilər. Çünki başqasının dünyası bizim üçün məchul, qeyri-müəyyəndir. Əbu Turxanın dediyi kimi, “Bir ruh ilə başqası arasında rabitə intellekt sayəsində deyil, ancaq sevgi məqamında yarana bilər”.

İnsan ancaq duyduğunu dəyərləndirə bilər. Ancaq dərk etdiyini bilər bilər və onun üçün ancaq duyduğu və bildiyi vardır.

Lakin burada belə bir incə sual ortaya çıxır: insan var olanı bilir, yoxsa bildiyi vardır?

Əslində, böyük dünya bizim üçün ancaq biliklər şəklində mövcuddur. Bilavasitə təmasa gəlinə, biz bu böyük dünyanın ancaq çox kiçik bir hissəsi ilə təmasda ola bilərik. Bu təmas da üç formada həyata keçir. Biz nələri isə duyuruq, nələri isə anlayırıq və nələri isə düzəldirik (“yaradırıq”). Bunların hər üçü “böyük dünya” (əslində imkanlar dünyasının bir hissəsi olan–bilinən dünya) müqabilində çox kiçikdir. Biz hələ sonsuz kiçiyə doğru addım atmadan, sadəcə nisbi kiçiklikdən danışırıq. Bu addımı atdıqda isə, yoxluqla, *heçnə* ilə üz-üzə qalıyıq.

İstənilən halda mərkəzdə “Mən” dayanır: istər sonsuz böyüyün, istər sonlunun, istərsə də sonsuz kiçiyin mərkəzində fəlsəfə ancaq Mən-i və Mənlə dünyanın münasibətini öyrənir. Daha doğrusu, elə Mən-i öyrənir, Mən də ancaq qarşı tərəflə, dünya ilə münasibətdə açılır.

Əsas məsələ insanın ancaq bu anda təmasda olduğu dünyanı deyil, bildiyi və mövcudluğuna inandığı dünyanı da reallıq, mövcudluq kimi qəbul etməsidir. Bu addımı atmaq üçün sadəcə bilik yox, inam da tələb olunur. Sonrakı addım isə insanın özünün bilmədiklərinin mövcudluğunu da rahatca

qəbul etməsidir. “Dünyanın dərkolunanlığı” prinsipi əslində bundan ibarətdir.

Hər bir insanın yaşadığı şəxsi hissi təcrübələr – şəxsi həyat ilk növbədə duyğuların yaşanmasıdır. Bədənin həyatı, yəni biologiyada qəbul edildiyi mənada “həyat” – nəfəs almaq, təbiətlə maddələr mübadiləsi, bədənin hər bir orqanının fəaliyyəti: qanın dövrəni, ürəyin döyünməsi və s. – bunlar hamısı – bütün insanlar üçün əsasən eyni olan proseslərdir. Yəni bədən modeli və onun funksionallığı fərdi həyatı səciyyələndirə bilməz. Məhz bu məlum olduğuna görə, filosoflar insan həyatını bədənin funksionallığı çərçivəsində axtarırlar. Lakin bədən insanın əməli fəaliyyəti üçün bir alət, vasitədir. Onun vasitəsilə görülən işlər insanın niyyətini, məqsədini, həmçinin bilik və bacarıqlarını üzə çıxarır. İnsan ictimai bir varlıq kimi cəmiyyətdə “açılır”. Buna görə də insan həyatını sosial müstəvidə, onun ictimai fəallığında (funksionirovaniye) axtarmaq meylləri də vardır.

Lakin insan hansı əməlləri edir, nə kimi ictimai funksiyaları yerinə yetirir, başqaları ilə münasibətdə bir “öz” olaraq hansı mövqeyi təmsil edir?

Bu sualların cavabını axtarıqda, biz insanın arzu və ideallarına, “fəaliyyət” proqramına, bilik və bacarıqlarına qayıtmaq məcburiyyətindəyik. Lakin burada da differensiaslaşmaya, identifikasiyaya ehtiyac var. Belə ki, insan həyatının əsas göstəricisi bilik olsa idi, onda meyar kimi ancaq kəmiyyət göstəricisi göstərməli olardı. Belə ki, biliklərin məzmunu müəyyən sahədə çalışan bütün insanlar üçün əsasən eynidir. Fərqlər az, ümumi cəhətlər isə çoxdur. Kiminsə az və ya çox bilməsi onu səciyyələndirən əsas amil ola bilməz. İnsanları fərqləndirən daha çox dərəcədə onları həyat amalı, nəyə can atmasıdır. Belə bir atalar sözü var: “Niyyətin hara, mənzilin də ora”. Lakin insanın bütün həyatı boyu vahid bir niyyəti, məqsədi olmur. Həyatda kiçik və böyük planlar olur. Və müəyyən bir məqsədin əldə edilməsi daha böyük bir məqsəd üçün yol açır.

Belə düşünsək ki, insanın bütün fəaliyyəti onun özü tərəfindən şüurlu surətdə planlaşdırılır, özü özünə həyat yolu seçir, – sadəlövlük olardı. Xarici təsirlər, ictimai normalar, ənənə və tendensiyalar, əxlaqi dəyərlər, dini kanonlar, hətta predrassudkalar və qəti dəblər, təsadüfən düşdüyn lokal ic-

ictimai mühitin, kollektivin təsiri və s. – bunlar hamısı insanın gündəlik həyatına və bəzən bütövlükdə həyatına ciddi təsir göstərir.

Bütün xarici təsirlərə rəğmən öz həyat yolunu özü seçən, düşünülmüş surətdə müəyyənləşdirən şəxslər də vardır, lakin onlar azlıq təşkil edir. İstənilən halda biz “şəxsi həyat”, “həyatın mənası” dedikdə, məhz bu azları nəzərdə tutacağıq. Çünki yerdə qalanların həyatı onların özü tərəfindən deyil, ictimai mühit tərəfindən təklif və təlqin oluna bilər.

S.X.

Uçmuş məbədlər və yaşayan fəlsəfələr

Avqust ayında Afinada Ümumdünya fəlsəfə konqresi keçirildi. 5 ildə bir dəfə keçirilən belə mötəbər bir tədbirin Platonun vətəninə keçirilməsi ona xüsusi bir dəyər verirdi. Özünü fəlsəfəyə yaxından-uzaqdan aidiyyətini hiss edən hər kəs orada iştirak etməyi özü üçün bir fəxr bilirdi. Bəlkə də bu səbəbdən konfrans təşkilatçılığı aşağı səviyyədə olsa da, 2 min əvəzinə 5 min adam dəvətli idi. Emosiyalar, münasibətlər müxtəlif idi. Hər cür insan görmək mümkün idi burada. Əsa ilə zorla ayağını sürüyən qocaman fikir adamları, yenidən PhD titulu qazanıb qürurla ətrafa boylan və dünyanı qurtaracağını zənn edən gənc alimlər, hər yerdə qaynaşan tələbələr, bura sadəcə gəzməyə gələn “biznes-alimlər” və daha kimlər. Paralel keçirilən onlarla sekiyalar, yüzrlər mövzular, səhnələşdirilmiş simpoziumlar, sərgilər və daha nələr. Qısacası, tam bir xaos. Bu qarışıqlıqda məndə heç cür ümumi bir mənzərə yaranmırdı, yekun təəssürat formalaşmırdı. Axı, mən də bu xaosun içindəydim, axına qoşulub itib-batmışdım.

Nəhayət, Afina şəhərinin qısa bir gəzintisinə çıxanda mənzərə aydınlaşdı, xaosdakı düzən göründü. Duman dağıldıqca açılan mənzərə məni daha çox düşündürdü. Düşündürən isə həm mənim üçün bir əks qütb olan Qərb təfəkkürünün fərqli bir tərəfi, həm də fəlsəfənin bu günü oldu.

Afina eramızdan əvvəl XV əsrə aid olan və dünyanın ən qədim şəhərlərindən biri, demokratiyanın, fəlsəfənin beşiyi, teatrın, Olimpiya oyunları-

nın, qədim sivilizasiyanın məskəni, hazırda Avropanın ən böyük meqapolislərindən biri, Şengen zonası, bir sözlə, elit Avropa şəhərlərindən biridir. Düzdür, Yunanıstan həm də iqtisadi böhran, narazı əhalinin nümayişləri deməkdir. Ancaq bilirsən və şahidi olursan ki, Avropa öz canının-qanının qayğısına qalır və Yunanıstan nə Sudan olası deyil, nə də Suriya. Və bütün bunlar o deməkdir ki, Afina sözün hər mənasında həm Avropanın siması, həm də fəlsəfənin səviyyəsinin göstəricisi sayıla bilər.

Afina və Qərb

Afina deyəndə ilk yada düşən tanrılar, Afina ilahəsi ilə Poseydonun döyüşü, möhtəşəm Akropolis, Zevsin məbədi, Panteon, Parfenon, qədim Agora olur. Kiçik bir düzəliş: məbədlərin, sarayların özü yox, xarabalığı. Turistlərin xəyallarının məskəni və bu gün görə biləcəkləri yerlər, Afinanın fəxri nə vaxtsa möhtəşəm olmuş məbədlərin, meydanların, binaların özü yox, uçuntularıdır. Bələdçidən hər addımda belə sözlər eşitmək olur: “Bu möhtəşəm bina eramızdan əvvəl filan əsrdə tikilib, filan əsrdə filan müharibədə dağılıb, bu gün siz yalnız onun sütunlarını görə bilərsiniz”. Sütunların üzərində hikmətli sözlərin qorunub saxlanması bu tarixi yerlərin sirrini, möhtəşəmliyini daha da artırır. Kimlərsə bu qədim yerlərdə gəzəndə, qədim divarlara əlini vuranda düşünür ki, nə vaxtsa Aristotelin əli dəyən yerə indi mən toxunuram, Zevsin qüdrətini hiss edirəm və s. Bu hissləri hələ XVII əsrin sonu XVIII əsrin əvvəllərində ingilis şairi Bayron da keçirtmişdi:

*Mənim Elladam! Gözəlliyin sərdabəsi!
Süqutunda da ölməz, möhtəşəm.
De, sənə varislərin: oğulların, qızların,
Kimin hünəri ilə səfərbər olacaqdır?!*

Düz dibində dayananda adama elə gəlir ki, bu nəhəng sütunlar səmanı öz üzərlərində saxlayırlar. Və şairin dediyi sözlər yəqin ki, çoxlarının ürəyindən keçir. Lakin mən məsələnin fərqli bir tərəfini düşündüm və yadıma maraqlı bir paradoks düşdü. Bəzən Şərqi dünya sivilizasiyasına verdiyi bəhrədən, elmin, fəlsəfənin inkişafındakı rolundan danışanda, irad tuturlar ki, bunlar orta əsrlərdə – keçmişdə (!) olub. Əcəba, eramızdan əvvəlki möh-

təşəmliyin bu xaraba halına baxanlara qürur haqqını kim və nə verir? Qərbin hakim mövqeyi, yoxsa Şərqin mütiliyi? Qərbdə elmin, Şərqdə isə dini biliklərin inkişafı? Yəqin ki, bunların hər birinin yekun rəyində öz payı var. Lakin məsələnin daha dərin təhlili başqa bir həqiqəti ortaya çıxarır.

Qədim yunan fəlsəfəsinin “məbədi” Şərq “daşlarından” tikilmişdi. Onu tikən Pifaqor, Demokrit, Platon və başqaları ustalıqı Qədim Misirdən, Babilistandan, Azərbaycandan, Ərəbistandan, Hindistandan, Həbəşistandan öyrənmişdilər. Çoxsaylı işğallar, barbarlıq baş alıb gedəndə, eyni zamanda, dinin fəlsəfəyə radikal mövqeyi bəşəriyyətin diqqətini həqiqətdən yayındıranda və bu sarayı diqqətsiz qoyanda, o, uçulmağa məhkum olmuşdu. Ona sahib çıxan və qoruyan İslam filosofları – Fərabî, İbn Sina, İbn Rüşd, İbn Xəldun oldu. Daha sonra, yəni təqribən XVII əsrdə bu məbədə Qərb sahib çıxdı və qapıları Şərqin üzünə bağladı. Beləcə, Qərb oldu möhtəşəm saray sahibi, Şərq isə qaldı evsiz-eşiksiz.

“Məbədin” taleyi bundan sonra daha da ağırlaşdı. Fəlsəfədən müxtəlif və çoxsaylı istiqamətlər ayrılmağa başladı və hər yeni qol fəlsəfəyə meydan oxumağa başladı. Sanki məbədin daşlarını söküb o daşlardan yeni binalar tikməyə başladılar. Maddiyyat mənəviyyəti üstələdi. Məbədin mərmər sütunları, qranit divarları onun içindəki mahiyyətdən daha önəmli oldu! Beləcə məbədin içindəkilər – İslamın qoruyub saxladığı, nəfəs verdiyi həqiqətlər talan olundu, yerdə qalan isə qədim yunan dövründən qalan sütunlar oldu. Amma qərribə bir paradoks yaşandı: içində oturduları sağlam binanın hansı talanın nəticəsində olduğunu düşünmək istəməyən Qərb yerdə qalan xarabalıqla qürur duyub dünyaya meydan oxumağa başladı!

Bəli, Afina həqiqətən muzey-şəhərdir. Amma o yalnız Qərb təfəkkürünün tarixini yox, həm də bugününü gözəl əks etdirir. Belə ki, Afinanın küçələrində son dövrlərə aid qərribə heykəllər, fiqurlar görmək mümkündür. Bunlardan iki detal məni dəhşətə gətirdi: biri yunan heykəltəraşı Kostas Varotsosun Olimpiya oyunlarında marafon qaçıqlarında iştirak edən idmançıların şərəfinə şüşədən düzəlttdiyi “Qaçan insan” idi. Küləyin sovurduğı, didik-didik ettdiyi insan. Maraqlıdır, adətən heykəllər hərəkətsiz olsalar da, onlarda bir həyat sezmək mümkündür. Amma bu heykəl əslində qaçan insanı təsvir etsə də, özü fərqli təsəvvür yaradırdı: nəhəng, amma küləyin bitirdiyi

bir insan! Heykəl qeyri-standart ölçülü şüşələrdən olduğundan, bu 10 metrlik insan donmuş bir bədheybəti xatırladırdı.

İkinci detal isə şəhər boyu qoyulan insan bədəninin ayrı-ayrı hissələrinin – ayaqların, barmaqların, əllərin və s. fiqurları idi. İnsanı hissə-hissə daşda təsvir etmək və bununla diqqəti hərəkətə, plastikaya yönəltmək ənənəsi hələ fransız Oqüst Roden tərəfindən qoyulub. Qəribədir ki, “Düşünən insan”ı ilə məşhur olan heykəltəraş həm də başsız və əlsiz “Addımlayan”ın da müəllifidir. İndi bu ənənənin nəticələri Afinanın küçələrinə səpələnmişdi. Qəribədir, bu, ayrı-ayrı insan tikələri sanki daha canlı idi və bu, insanı dəhşətə gətirirdi.

Afinadakı bu iki detalı – iki yaradıcılıq əsərini tutuşduranda, ürəkdən yunan heykəltəraşlarına əhsən dedim. Qərb insanını bu qədər dəqiqliklə yalnız qərbli özü təsvir edə bilərdi: bütöv insan çoxdan donub, durğunlaşıb, didilib; yaşayan, daha doğrusu, fəaliyyətdə, hərəkətdə olan isə onun hissələri, ayrı-ayrı orqanlardır.

Əcəba, Bayronun çağırışına gedə biləcək insan bunlardan hansıdır?

Afina və fəlsəfə

Fəlsəfə konqresinin məhz Yunanıstanda keçirilməsinin xüsusi bir təsiri var idi. Bəlkə də iştirakçıların ikiqat artıq olmasının səbəblərindən birincisi bu idi: hər kəs fəlsəfənin beşiyini görməyə can atırdı, hətta bunu həyata keçmiş ən böyük arzusu hesab edirdi. Bəlkə də buna görə, mənim də bu konqresdən gözlədiklərim daha çox idi. Gördüklərim isə bunlar oldu...

Qədim Yunan fəlsəfəsini bilməyən belə, elə küçələrin adlarına baxsa, anlayar ki, Afina hər mənada fəlsəfənin vətənidir: Platon bağı, Aristipp küçəsi, Diogen döngəsi, Sokrat prospekti. Bir sözlə, memorial lövhələr vurulmasa da, bütün fəlsəfənin nəhənglərinin adları əbədiləşdirilib. Hərdən adama elə gəlir ki, Afinanın küçələrində dolaşmaq elə bu filosofların arasında dolaşmağa bərabərdir. Bu sadəcə bir anlıq olur – öz dünyanda qurduğun xəyallara dalanda. Platon Akademiyası deyilən bağda uşaq oyun meydançasını, Sokrat məktəbini xarabalıqlar arasında görəndə isə bu xəyallar tüstü kimi dağılır. Və sən ideyalar dünyasından düşürsən bu al-ver dünyasına.

Bunlara tamaşa etdikcə, düşünürsən ki, nə vaxtsa yalnız seçilmişlərin daxil olmağa icazəsi olan bu məbədlər, bu müqəddəs məkanlar indi necə kütləviləşib, macəra və ekzotika axtaran turistlərin tapdaq altına necə çevrilib, fəlsəfə də eləcə kütləviləşib, öz klassik məcrasından çıxaraq, “kütləvi mədəniyyətin” tərkib hissələrindən birinə çevrilib.

Platon deyirdi ki, fəlsəfə hər kəs üçün deyil, ancaq seçilmişlər üçündür. Sonralar sufilər də təkid edirdilər ki, seçilmiş şəxslər üçün açılan hikmətlər hamı üçün deyil. Onu səviyyəsi çatmayan insanlara açmaqla onları fəlakətə sala bilərik. Maraqlıdır ki, sufi şeyxləri Mənsur Həllaci məhz bu sirləri ictimailəşdirməkdə və insanları çaşqınlığa salmaqda günahlandırırdılar. İnsanların fəlakəti – cəmiyyətin fəlakətinə gətirir: cəmiyyət ya öz problemlərini, məsuliyyət daşdığı vəzifələri unudub “filosof” olmağa iddialanır və bunu diplom almaqla həll edir, ya da fəlsəfəni öz məişət səviyyəsinə endirir. Nəticədə, əsl filosofun özü də, sözü də dəyərdən düşür.

Bilmirəm, hansı birinci olub: fəlsəfə kütləviləşib deyə, indi məbədinin quru sütunları qalıb, uşaqların oyuncaq meydançasına çevrilib, yoxsa əksinə?

Bəli, günü gündən problemləri artan bu dünyanın 5 mindən artıq iddialı “filosofu” fəlsəfənin bu “xaraba beşiyində” yığılıb bəşəriyyətin dərdinə əlac axtarırdılar. Mövzuların rəngarəngliyindən adam çaş-baş qalırdı. Burada Konfutsi təlimindən, buddizm, xristianlıq fəlsəfəsindən, Afrika, Asiya, ayrıca Koreya, Çin, Hind, Rusiya fəlsəfələrindən tutmuş, təhsilin, biznesin, idmanın fəlsəfəsinə qədər hər şeyin hikmətini axtarırdılar. Yeri gəlmişkən, türk fəlsəfəsi ümumiyyətlə yox idi! İnsan hüquqlarını, demokratiyanı müdafiə etmək üçün günlərlə müzakirələr apardılar. Hər mövzuya ən az 3-4 seksiya həsr olunmuşdu. Yaxından-uzaqdan, ucundan-qulağından fəlsəfəyə aidiyyəti olan bütün sahələr təmsil olunmuşdu. Amma qəribədir, bu böyük konqres ruhu ilə, təşkilatçılığı ilə, problemlərin həllinə verdiyi bəhrəsi ilə Kostas Varotsosun didik-didik olmuş “Qaçan insan”-ını xatırladırdı: nəhəng, tükənmiş, bir-birini tamamlamayan şüşə qırıntıları.

Bu böyüklükdə “beşikdə” keçirilən nəhəng konqresdə zəif seksiyalardan biri də islam fəlsəfəsi idi. Burada bir yox, kompleks səbəblərdən danışmaq olar: dünyada islama qarşı süni şəkildə artırılan fobiya və antipatiya, is-

lam aləmində fəlsəfənin ikinci dərəcəli yer tutması, müsəlman filosofların və tədqiqatçıların özlərinin laqeydliyi, müsəlman cəmiyyətinin bu istiqamətdə zəif təşkilatlanması və s.

Bəli, islam hələ də dünəni ilə mövcuddur. Amma mənim diqqətimi daha bir maraqlı fakt cəlb elədi. Konqres keçirilən Universitetdə – Fəlsəfə Məktəbində hər sinif ortağında lövhənin başında ikona var idi. Fəlsəfənin prinsiplərini öyrədən və öyrənənlərin başı üzərində İsa peyğəmbərin Pantoqrator (Παντοκράτωρ – İudaizmdə Allahın adlarından biri) adlanan əsas ikonası yerləşdirilmişdi. Qərribə paradoksdur: bir-birinə düşmən kəsilən kilsə və elm bu gün Universitetdə birləşiblər. Bundakı hikməti bir Vatikan keşişi ilə İslam haqqında söhbətdə anladım. Pantifik Lateran Universitetinin professoru Giafranko Basti geniş bir təbəssümlə dedi: “İslam əslində Qərbin dini-dir”. Bu tezi məni professor Səlahəddin Xəlilovun əsərində oxumuşdum. Amma bir Vatikan keşişinin dilindən bunu eşitmək məni çaşdırdı. Bir vaxtlar Nitsşe də “Dəccal” əsərində xristianlığı günahlandırır ki, İslamın gözəlliklərini tanımağa mane olub, antik mədəniyyətdən sonra islam mədəniyyətini də tapdalayıb. Keşiş Bastinin Xəlilovun kitabını oxuduğunu bildiyimə görə, ona ilk sualım: “Siz bunu Xəlilova istinadən deyirsiniz?” oldu. O da təəccübləndi: “Xəlilov da bu fikirdədir?” Məncə, onu daha çox təəccübləndirən bir şərqlinin belə düşünməsi idi. Bəli, məsələnin mahiyyəti açıldı: həqiqətən, İslam qərblilərə imanlarını qaytarmışdı və dinlərinə hörmət eləməyi öyrətməmişdi. Bunu dərk edən və həqiqətin hansı isə səviyyəsinə yüksələ bilən bu faktı etiraf edib və edir. Həyatın dibində eşlənənlər isə hələ də yanlışlıqları ilə fəxr edirlər.

Afina və Biz

Belə möhtəşəm bir tədbirdə itib-batmamaq böyük hünərdir! Burada fərqlənən, digərlərinin diqqət mərkəzində olan filosofları üç qismə ayırmaq mümkün idi: antik dövrün müdrikləri: Platon, Konfutsi; klassik Qərb filosofları: Kant, Kierkeqaard, Şopenhauer, Yaspers; müasir filosoflar – dünyada öz imzasını təsdiq etmiş və yaşları səksəni haqlamış şəxslər: Anna-Teresa Timiniçka, İoanna Kuçuradi, Jorgen Habermas, Umberto Eko. Amma bir istisna da oldu bu konqresdə. İclaslardan biri Azərbaycanlı filosof Səlahəddin

din Xəlilovun kitabının müzakirəsinə həsr olunmuşdu və tədbirə ən fərqli ölkələrdən alimlər qatılmışdı. Müxtəlif fikirlər, təhlillər səsləndi. Ən maraqlı təklif isə Vatikanın Lateran Universitetinin professoru Françesko Alfieri gəldi: “Bu kitab italyan dilində də olmalıdır. Çünki dinlər və sivilizasiyalar-arası dialoqda əvəzsiz rol oynaya bilər”. Əslində, o, kitabı artıq tərcümə eləmişdi və burada yalnız məlumat verirdi. Professor Alfieri əlindəki kitab haqqında nadir bir xəzinə kimi danışdı və mənim içimdən bir təşviş keçdi: “Daha bir hikmətimizi düzgün dərk edə bildilər və artıq özünüküləşdir-məyə başlayıblar”.

Bəli, bu dünyada fəlsəfənin daş sütunları çox köhnəlib, xarabalıqları həvəskarların tapdağına, ekzotika obyektinə, nüfuz vasitəsinə çevrilib. Amma hər nə qədər bu sütunlar möhtəşəm olsalar da, hər nə qədər özlərində dərin bir hikmət, tarix ehtiva eləsələr də, ora artıq məbəd deyil, xarabadır! Bu sütunlar nəhəng olsalar da, artıq o qədər köhnəliblər ki, onların üzərində yeni məbəd tikilə bilməz. Düzdür, tikməyə cəhd göstərənlər var, lakin, bu yeni çox böyük olsa, sütunlar davam gətirməz. Kiçik olsa, bu nəhəng sütunların fonunda itib-batar. Bəs çıxış yolu nədədir?

Yeni ideya sütunları və onların üzərində yeni ideya məbədi. Hikmət daşda-divarda deyil, ideyalardadır. Məbəd xaraba qalmayan, köhnəlməyən ideyalardır, onların verdiyi, formalaşdırdığı dəyərlərdir. Əslində Qərb çoxdan yeni məbədlərinin tikintisinə cəhd edir və “tikinti” üçün üzünü Şərq “daşlarına” – ideyalarına tutub. Yeni əsrin fəlsəfəsini tapmaq üçün uçmuş daşların arasında gəzmək lazım deyil, ideya dünyasına yüksəlmək lazımdır. Olmazmı ki, başqasının xarabalarına heyran qalmaq, onlara mədhiyyə demək əvəzinə, öz məbədimizi tikək?

Bəli, Afinanın timsalında gördüm ki, əslində Qərbin möhtəşəm "məbədinin" yalnız sütunları qalıb, özü isə çöküb. Sadəcə biz öz yerimizi bilmirik, özümüzü tanımırıq. Özümüzə dəyər vermirik deyər, antik mədəniyyətin xarabalıqlarına hələ də aşağıdan yuxarı baxırıq.

Könül Bünyadzadə

***Fəlsəfə, həyat
və həyat fəlsəfəsi***

Hər bir insan öz boyuna biçilmiş bir həyat yaşayır. Onun üçün öncədən ölçülüb-biçilmiş bir həyat. Lakin insan müəyyən bir yetkinlik həddindən sonra özü də ölçməyə başlayır və daha yüksək yetkinlik məqamına çata bilirsə, onda öz həyatını həm ölçür, həm də biçir. Yəni birinci mərhələdə bu həyat dərk olunmuş, şüurlu bir həyatdır, lakin burada hələ insan öz həyatını özü qura bilmir. Burada şüur hadisələrdən, həyatdan sonra gəlir. İkinci mərhələdə isə insan öz həyatını özü seçir, özü qurur; yəni söhbət şüurlu surətdə qurulmuş bir həyatdan gedir.

İnsanın öz həyatını dərk etməsi və gələcək həyatını düşünülmüş surətdə qura bilməsi ancaq fəlsəfi düşüncə sayəsində mümkün olur. Lakin hər bir insan fəlsəfi düşüncə səviyyəsinə qalxa bilmir və böyük əksəriyyət dərk olunmamış, kor-təbii bir həyat yaşayır.

Məqsəd az sayda özünü və dünyanı dərk etmiş insanın əldə etdiyi işıqlanmanı, özünüdərk vərdişini başqalarına da çatdırmaq, hamının istifadəsinə verməkdir. Lakin bu mümkündürmü? Hələ ki, biz ancaq bilikləri ötürə bilirik. Yəni insanlar arasında daxili işıqlanmanın, əqli enerjinin ötürülməsi, transformasiya praktikası bəlli deyil. Ona görə də hər şey öncə məntiq qəliblərinə, bilik formasına salındıqdan sonra özgüləşə bilir, sanki hamı üçün ümumi olan fəzaya, kosmosa çıxır və ancaq bundan sonra başqalarının qəbul edə bilməsi üçün yararlı olur. Daha doğrusu, ötürülmə dil vasitəsilə mümkün olur. İnsan öz yaşadığı halı da, keçirdiyi duyğuları da fəlsəfənin, elmin, ya da sənətin dili ilə ötürə bilir.

Hər bir insanın filosof olması təbii ki, mümkün deyil. Lakin filosoflar insanı, dünyanı, yaşadıkları həyatı dərk etməklə bərabər bunu başqalarına çatdırmağın üsullarını da işləyib-hazırlaya bilirlərmi?

Bir var özünüdərk, yəni insanın öz şəxsi həyatını sanki kənardan müşahidə edərək anlaması və özü ilə özündən kənarlaşdırdığı “Mən” arasında dialoqu, qarşılıqlı anlaşmanı sonrakı həyat təcrübəsində istifadə etməsi, bir də var əldə olunmuş biliklərin mücərrədləşdirilməsi, şəxssizləşdirilməsi, şəxsi həyatın dışına çıxarılması və sanki ümumiyyətlə insana, insanla dünyanın münasibətlərinə aid olan bu bilikləri sistemə salması, ümumiləşdirməsi və onlardan bütöv nəzəri bir təlim yaratması.

Lakin sonrakı mərhələdə bu şəxssizləşmiş, mücərrəd biliklər sistemi – fəlsəfə – yenidən həyata enməli və özü filosof olmayanların həyatını işıqlandırmalıdır.

Fəlsəfənin tədrisində də əsas məqsəd insanların dünyagörüşünü zənginləşdirmək, onlara öz həyatlarının mənası haqqında düşünmək vərdisləri aşılamaq, dünyada baş verən hadisələrin daha dərin qatlardakı səbəblərini aşkara çıxarmaqda onlara yardımçı olmaqdır. Amma özü filosofluq edə bilməyən, öz həyatına düşünülmüş münasibət bəsləyə bilməyən, dünyaya öz “Mən”-inin işığında baxa bilməyən adamlara bilik, məlumat halına salınmış fəlsəfə surroqatı təqdim etməklə insanlar nə dərəcədə özünüdərk vərdişi əldə edə bilirlər?

Elm və sənət üçün bu problem daha rahat həll olunur. Belə ki, elmi biliklər asanlıqla formallaşdırılır, riyaziləşdirilir, sistemləşdirilir və başqalarının da rahatlıqla həzm edə biləcəyi hala salınır. Yəni əkilmiş hansı isə bir bitki, meyvə və s. yetkin hala çatdırıldıqdan sonra (məhsul yetişdikdən, hazır olduqdan sonra) adamların istifadəsinə verilir. Meyvəni və ya hansı isə xörəyi yeyən adam onun necə yetişdirilməsi və ya necə hazırlanmasını təsəvvür etməyə də bilər. Amma kal meyvəni və ya hələ hazır olmamış xörəyi yemək məqbul deyil. Fəlsəfə ideyaların – fəlsəfə bağçasında meyvələrin yetişdirilməsi prosesidir, amma onun ötürülməsi, paylanması və başqaları tərəfindən mənimsənilməsi başqa xarakterli proseslərdir.

Bəlli bir məsələdir ki, filosofu təhsillə, təlimlə hazırlamaq olmaz.

Amma bu da bəllidir ki, bir çox universitetlərdə fəlsəfə fakültələri var və müəyyən qisim adamlar fəlsəfədən dissertasiya yazıb elmi dərəcə alırlar. Belə təəssürat yarana bilər ki, guya filosof hazırlanır. Amma əslində bu kadrlar fəlsəfə meyvələrini əkib-becərmək, yetişdirmək üçün yox, onları paylamaq və mənimsətmək üçün hazırlanırlar. Sadəcə filosofluğun fəlsəfi bilikləri yadda saxlayıb sonra təbliğ və tədris etmək işindən nə dərəcədə fərqli olduğunu nəzərə almaq lazımdır. Baxmayaraq ki, Kanta görə, insanın metafizikaya (filosofluğa) təbii meyli vardır¹, amma bu meyl çox az adamlarda realizasiya oluna bilər. «Filosofluq eləməyi bacarmayan adamı filosof adlandırmaq olmaz. Filosofluq eləməyi isə yalnız məşqlər və əqlin müstəqil şəkildə tətbiqi sayəsində öyrənmək olar.»²

Əslində insanın özü haqqında düşünməyə heç vaxtı da olmur, çünki min illər boyu ictimai tərəqqi buna gətirib çıxarıb ki, əmək bölgüsü getdikcə daha çox differensiallaşıb. İnsanlar əslində hansısa bir təsadüf üzündən bu və ya digər sahədə ixtisaslaşıb və, deməli, bütün diqqətini də məhz həmin sahəyə yönəldib.

Əmək bölgüsü insanın tamlığını əlindən alır və onun özünün də bölünməsinə gətirib çıxarır.

İnsan öz bütövlüyünə qayıtmaq üçün sanki tarixi keçmişə dönməli və digər insanlarsız təbiətlə üz-üzə dayanmalıdır. Yaxud heç olmasa hərdən bir cəmiyyətdən ayrılaraq özünə qapılmalı, və cəmiyyət vasitəsilə deyil, bir tək olaraq, vahid bir varlıq kimi dünya ilə münasibətini aydınlaşdırmalıdır. Bu işlə əslində ancaq filosoflar məşğul olurlar. Başqa sözlə desək, filosofluğun bir şərti də cəmiyyətin fəvqünə qalxmaqdır. Cəmiyyətə daxil olan, onun strukturunda hansısa bir yer tutan və bununla da mövcud ictimai münasibətlərin daşıyıcısına çevrilən və ya ictimai varlığın bir zərrəsi olan insanlar öz bütövlüyündən könüllü və ya könülsüz, şüurlu və ya şüursuz surətdə imtina etdiklərinə görə filosofluq məqamına qalxa bilmirlər. Əslində ən pisi bunu şüursuz etməkdir, çünki şüurlu surətdə bölünmək, parçalanmaq, biçilmək və hansı isə ümumi böyük bir işin bir hissəsi olmaq o deməkdir ki, şüurlu surətdə də həmin yollarla geriye qayıtmaq və yenidən öz tamlığını əldə etmək

¹ *Кант И.*, Критика чистого разума // Сочинения в 8 т. Т. 3; М.: Чоро, 1994, с. 53 – 54.

² *Кант И.*, Логика // Сочинения в 8 т., Т. 8; М.: Чоро, 1994, с. 281

imkanı, şansı hələ qalmaqdadır. Bu yolu şüursuz surətdə gedənlər isə bu qaranlıq labirintlərlə heç vaxt geri dönmə bilməzlər, yəni onlar öz bütövlüyünə qayıtmaq və hansı isə məqamda dünya ilə təkbətək dayanmaqla filosofluq məqamına yüksəlmək şansını artıq itiriblər.

Və insanların böyük əksəriyyəti yolu gözü bağlı getdiklərindən düşükləri yer dünyanın, hissəsi, yarımçığı onlar üçün sanki dünyanı əvəz edir və onlar özü də bu yarımçıq dünyada yarımçıq insan olaraq yaşayırlar.

İki yarımçığın münasibəti. Və nə qədər belə gözü bağlı insan varsa, bir o qədər də belə yarımçıq münasibətlər var. Bu münasibətlər hər biri fərdidir, təkcə həmin adamı və təkcə həmin situasiyanı səciyyələndirir və bəşəriyyət üçün məna kəsb etmir. Bəşəriyyət üçün məna kəsb edən – *çoxları* üçün, əksəriyyət üçün eyni olan, təkrarlanan və bununla da müəyyən qanunauyğunluğu ifadə edən münasibətlərdir. Fəlsəfə əslində *çoxları* da deyil, ümumiyyətlə insanı, insan ümumisini bir tam halında intixab edərək onun bölünməmiş, paralanmamış dünya ilə təmasını öyrənir. Söhbət dünyanın əsasını özündə ehtiva edən və bütöv dünyanı simvolizə edən, bütöv dünya adından çıxış etmək əzmində olan bir dünyadan gedir.

Bütöv dünya obrazı bütöv insanın dünya haqqında təsəvvürüdür. Yarımçıqların təsəvvürü isə yarımçıq dünyalardır. Daha doğrusu, heç də dünya olmayıb onun tör-töküntüsüdür.

Əslində həyat özü iki tərəfin münasibətidir. Yarımçıq insanın bütöv həyatı ola bilməz, çünki “kor atın kor da nalbəndi olar”. “Aşiq gördüyünü çağırar”, “kar könlündəkini anlayar”.

İxtisaslaşmış insan, heç şübhəsiz, müəyyən mənada asimmetrik və bəzən hətta degeneratdır, yəni bütün başqa sahələrdəki zəif inkişafına rəğmən, müəyyən bir sahəyə dair bilik və qabiliyyətləri müqayisə olunmaz dərəcədə böyük olur. Və buna görə də o, bütöv ahəngdar insan obrazından çıxmış və spesifik, fərqli bir obraza yiyələnmişdir. Lakin bu heç də o demək deyil ki, onun içindəki bütövlük ruşeymi həmişəlik itmişdir. İnkişafdan qalmış o bütövlüyün obrazı ruşeyim halında hər halda həmin insanda qalmaqda davam edir. Və həyat onun qəlbinin sarı siminə toxunanda, dünya hərdən bir öz ahəngdar, bütöv obrazı ilə onun gözü qarşısında sayrışanda onun içindəki o *bütöv* sanki canlanır və insan bir anlığa sanki tamlıq əldə edərək həyatın hə-

qıqı böyük mənasını da duymuş olur. Bu cür ixtisaslaşmış insanların ahəngini təmin etmək, ona bütöv dünya obrazının gözəlliyini yaşatmaq missiyasını öz üzərinə ədəbiyyat və sənət götürür. Ədəbiyyat bizim üçün virtual bir dünya qurur və bu dünyanın bütövlüyünü, onun ixtisaslaşmış, yarımçıq insanda çatışmayan o biri üzünü ona göstərir. Və real dünya bu obrazlı dünya ilə tamamlanmış olur. İnsan öz bütövlüyünə qovuşur.

Bir qramlıq daş, dünyanın kiçik bir parçası dünyanın sonsuzluğu müqabilində sonlu bir ölçüyə malikdir. Bir qramlıq hava isə bütün dünyaya yayılır və sanki dünyanı ehtiva edir.

Ağıl biliklər qismində sıxlaşmış, qəliblənmiş duyğular olmaqla, yenidən seyrələrək dünyaya yayılmaq imkanını artıq itirmişdir. Duyğular isə hava kimi mütəhərrik, çevikdir. Bir damla duyğu buxarlanarsa, yenidən bütün dünyanı fəth edə bilər. Daha doğrusu, biz öz duyğumuzla dünyanı ehtiva etmək əzmində oluruq. Və biz öz biliklərimizlə bu böyük dünyadan qoparılmış ayrı-ayrı lokal varlıqları nə qədər üst-üstə yığmalıyıq ki, yenidən dünya obrazı yarada bilək?!

Ədəbiyyat ona görə insanı bütövləşdirə bilir ki, o, duyğuları oyadır. Elm ona görə insanı parçalayır ki, o dünyanın getdikcə daha çox kiçik hissələrində lokallaşır və insanı da bu çəpərin daxilində məskunlaşdırmağa çalışır.

İnsanlara fəlsəfə öyrətməkdə məqsəd əslində onlara öz bütövlüyünü qaytarmaq, kamil, bütöv həyat yaşaya bilmək şansı verməkdir. Bu, çox çətinidir. Musiqi və poeziya bu funksiyanı daha rahat yerinə yetirə bilər. Fəlsəfə isə həmin bütöv obrazı duyğulardan yox, ağılın özündən inşa etməyə çalışır. Bölünmüşlərin yenidən birləşdirilməsi... Lakin bu “konstruktor” hissələrindən hərə bir cür dünya quraşdırır. Qurur, yaradır və bununla da özünü də hər dəfə yenidən qurmuş olur.

Duyğularsız filosof ola bilməz. Əslində fəlsəfə ancaq duyğuların vasitəsilə bütövlüyə nail ola bilər. Bu, spesifik bir duyğudur. Fəlsəfə tarixində buna həmişə “eşq” deyilibdir. Birləşdirici duyğu – eşqdır.

Bütövdən hissəyə

Biliklərin arxitektónikası düzgün prinsipə əsaslanmır. Hər bir bilik vahid hesab olunur və onları toplayırlar. Belə bir inam da var ki, dünyanın ayrı-ayrı hadisələri və şeyləri haqqında bilikləri toplamaqla, biz bütövlükdə dünya haqqında bilik əldə edirik. Əslində isə hissələrdən bütövə yox, bütövdən hissələrə doğru gedilməlidir.

Dünya vahid qəbul olunanda, onun riyazi modeli də dəyişir. Yəni bizim dünyaya yaxınlaşmağımız sonsuzluğa yaxınlaşma kimi deyil, vahidə yaxınlaşma kimi başa düşülür. Bütün digər hadisələr (və onlar haqqında biliklər) isə vahidin hissələri, natamam vahid kimi mövcuddur və kəsr ədədlərlə ifadə olunur.

* * *

Həm Şərq, həm də Qərb fəlsəfi fikrinin ənənəvi müddələrindən biri cismani dünyanın (bizim dünya, bu dünya) dəyişkən, müxtəlif, bu dünyadakı şeylərin, cisim və hadisələrin müvəqqəti olması (fəniliyi, puçluğu) və əksinə, *həqiqi varlığın* dəyişməz, sabit, əbədi, mütləq olması haqqındakı müddədir.

Əslində fəlsəfə elə bundan başlayır: dəyişkənlik arxasındakı sabitliyi, müxtəliflik arxasındakı vahidi, nisbiliklər arxasında mütləqi görməkdən, həqiqi varlıq axtarışından. İnsanın öz həyatının da sonlu olması, onun özünün də bu fəni dünyanın bir hissəsi olması haqqında qənaətlə barışmayan insan özünün də mütləqə, həqiqi varlığa aidiyyətini dərk etməyə və əsaslandırmağa çalışır.

Bununla da, təkcələrdə fərqli olan “ümumi” və “məhiyyət”, təsadüflərdən və hadisələrdən fərqli olan “gerçəklik”, “reallıq”, “zərurət”, “substansiya”, “varlıq” anlayışları ortaya çıxır və hadisələri təsvir edən tarixçilərdən fərqli olaraq, filosoflar *həqiqi varlığı*, məhiyyətləri açmaq və araşdırmaq vəzifəsini üzərinə götürürlər.

Kimlərsə ancaq ümumiləri, məhiyyətləri, ideyaları *həqiqi varlıq* hesab etməklə cismani dünyaya, maddi hadisələrə az qala həqarətlə baxır, onları ya varlığın kölgəsi, ya ikinci dərəcəli varlıq kimi götürürlər. Əksinə, kimlərsə məhz bu maddi dünyanı *həqiqi varlıq* sayaraq, ümumilərə, məhiyyətlərə

insanın düşüncəsinin məhsulu kimi baxırlar. Və burada olduqca müxtəlif variantlar ortaya çıxır. Min illər boyu filosoflar dünyanın fərqli modellərini qurmaqla *həqiqi varlığı* da müxtəlif cür təqdim etmişlər. Bu müxtəlifliklər içərisində təxmini qruplaşdırma aparıldıqda iki qütb müəyyən olunur: ümumi, mahiyyəti, ideyanı əsas sayan idealistlər və maddi şeyləri, “obyektiv” hadisələri əsas götürən materialistlər qarşı-qarşıya qoyulurlar. Bu arada eklektiklər və dualistlər də vardır ki, onların təlimi daxili bütövlükdən məhrumdur. Əbu Turxan fəlsəfəsi istisna olmaqla, heç bir təlim bu ilk baxışda bir-birinə zidd fəlsəfi cərəyanların ikisini də ehtiva eləmir. Vahid konsepsiya irəli sürə bilməməyin səbəbi də bu universal əksliklərin vəhdətini izah edə bilməməkdən irəli gəlir.

Yalnız Əbu Turxan təlimində demək olar ki, bütün mövcud fəlsəfi cərəyanlar bir təlimin xüsusi halları kimi, vahid sistemə daxil edilir, bütövün en kəsikləri, rakursları olmaqla öz əhəmiyyətini saxlaya bilir.

Əsas məsələ hələ ən qədim dövrlərdən mövcud olan və Platon və Aristotel fəlsəfələrinin də öz klassik ifadəsini tapan başlıca fikir ayrılığının aradan götürülməsi və bizim yaşadığımız dünyanın nə maddi, nə də ideal olmadığını, bununla yanaşı, həm maddi, həm də ideal olduğunu təsəvvür edə bilməkdir. Əsas məsələ bu dünyadakı cisim və hadisələrin, şeylərin sadəcə maddi obyekt kimi dəyərləndirilməkdən xilas edilməsi və onların nə kimi bir ideya daşıyıcısı olduğunun göstərilməsidir.

Ş.Y.Sührəvərdi Peyğəmbərin (s.) belə bir kəlamına istinad edir: “Allah Təalanın ilk yaratdığı şey əqlidir”. Onun terminologiyası ilə desək əql və nəfslərin bir neçə mərtəbələnməsindən sonra ən axırda ünsürlər aləmi və insan nəfsləri vücuda gəlir.

Plotin də öz təlimində Allahdan sonra ikinci mərtəbədə əqli qoyur və onu bütün sonrakı mərtəbələrin yaradıcısı kimi təqdim edir.

Bir qayda olaraq cismani dünya ən aşağı mərtəbə kimi göstərilir. Lakin göstərilməyən, unudulan cəhət isə bu cisimlərin özünün də hansı isə ideyaların təəcəssümü olmasıdır ki, bu cəhət Əbu Turxan təlimində öz mükəmməl ifadəsini tapmışdır. İnsan özü də ideya daşıyıcısıdır və idrak prosesi ona görə mümkün olur ki, insanda olanla cisimdə olan uzlaşır, Platonun təbiri ilə desək, biri o birisini *tanıyır*. Ona görə də, Platon təlimində idrak *tanıma* ki-

mi dəyərləndirilir. Lakin Platondan sonra ideya sözü bir çox başqa mənalar da da işlənmişdir. Əvvəlcə Aristotel, sonra Con Lokk və başqaları *ideya* anlayışını yeni, bir qədər fərqli mənalarda işlətmişlər. Kant isə “ideya” anlayışının ilkin mənasını qaytarmaq zərurətindən çıxış edirdi. Onun fikrinə görə, təcrübə ilə əlaqəsi olan – kateqoriyalardır, ideya isə ancaq xalis zəkaya aiddir.¹

C.Lokkda ideya xassə ilə eyniləşdirilir, Platonda isə şeyin əslı kimi götürülür. Amma burada ümumi bir cəhət də vardır. Əbu Turxan təliminə görə, hər bir cisim, əşya bir tərəfdən, öz əslinə, (проще говоря) uyğun – adekvat ideyanın təcəllisi olduğu halda, digər tərəfdən, sonsuz sayda müxtəlif ideyaların bir araya gəlməsi, sıxlaşması və nəhayət, materiallaşması sayəsində mümkün olur. Lakin bu ideyalar başqa cisimlərdə də təkrar olunan ideyalardır. Yəni ideyanın ümumi ilə adekvatlığı qəbul olunduqda, hər bir tək cə cisim sonsuz sayda ümumi-ideyanın daşıyıcısıdır. Bu cisim imkanlar dünyasından məhz hansı kolleksiyanı özündə əks etdirməsindən və onların öz aralarında hansı nisbətdə və hansı strukturda birləşməsindən, – asılı olaraq cismın makrostrukturu və makroideyası ortaya çıxır. Necə ki, maddi aləmdə müxtəlif elementlərin, məsələn, daşların, kərpiclərin, sementin, qumun, suyun və s. müəyyən nisbətdə və müəyyən ardıcılıqla birləşməsindən divar və ya ev yaranır və həmin materiallardan başqa ölçüdə və başqa formada evlər, qala divarları, körpülər, abidələr, kurqanlar tikmək mümkün olur, eləcə də, ideya materiallarından müxtəlif cür yeni ideyalar yaranır. Bu zaman birincilər ikinci üçün material rolunu oynayırlar.

Rəng, sıxlıq, bərklik, istilik və s. keyfiyyətlər özlüyündə müstəqil cisim olmasalar da, onlar makroideya üçün material kimi çıxış edirlər.

Universal hafizə və insan hafizəsi

Əbu Turxan təliminin fərqi orasındadır ki, o, hər bir cismi həm makrostruktur və makroideya səviyyəsində, həm xassə-ideyaların müəyyən nisbətdə sintezi kimi, həm də maddi hissələrin, yəni alt sistemlərin fiziki reallıqda

¹ Вах: *Н.Хинске*. Между Просвещением и критикой разума. М., Культурная революция, 2007, с. 125.

birləşməsi kimi nəzərdən keçirir. İnsanın genetik hafizəsində və ya kosmik ağılda da bütün bu ideyalar passiv şəkildə (daha doğrusu, onun kopyası şəklində) mövcuddur. İdrak prosesində onlar canlanır. Necə ki, In və Yan birləşəndə yaradıcı qüvvəyə çevrilir, əlavə enerji şüalandırır, eləcə də əqldə olan passiv ideya ilə cisimdə olan passiv ideya (daha doğrusu, onun kopyası) kontakta girərkən, canlanma gedir və bizim idrak dediyimiz proses başlanır.

Akademik N.Moiseyev yazır: “Sistemin hafizəsi”ndən danışarkən əslində biz keçmişə dərk etmək qabiliyyətimizi nəzərdə tuturuq”.¹ Yaxud: «Ancaq dönən sistemlər “mütləq hafizə”yə malik ola bilər.»² Reallıqda isə bu, mümkün deyil, çünki tam dönən proseslər yoxdur. Bu ancaq modellərdə, mücərrəd sistemlərdə mümkün ola bilər. Moiseyevin gətirdiyi misallardan biri belədir ki, stoxastik proseslər dönməzdir, çünki biz sistemin əvvəlki zaman anlarında vəziyyətinin dəqiq bərpasından danışa bilmərik. Söhbət ancaq tarixçənin təxmini təsvirindən gedə bilər. Bu kontekstdə o, atmosferin hafizəsindən bəhs edir və deyir ki, o, öz ilkin vəziyyətini çox tez unudur. Amerikalı meteoroloq Lorensin dediyi kimi, atmosferin hafizə dərinliyi olsa-olsa 2 həftədir...

Əlbəttə, bərk cisimlərin hafizəsi daha çox olur, çünki burada dəyişkənlik nisbətən zəifdir, sabillik çoxdur. Əslində, hafizəni bərkliyin göstəricisi kimi də dəyərləndirmək olar. Yəni cisim əvvəlki halını nə qədər çox saxlaya bilirsə, bir o qədər sabit və dözümlüdür. Və bu mənada da “sifəti bərkdir”.

Bizi maraqlandıran başqa bir məsələdir. Sistemin, cismin “hafizəsindən” müstəqil surətdə bəhs etmək olarmı, yoxsa onu ancaq insan hafizəsi kontekstində izah etmək mümkündür? Belə ki, biz müəyyən bir cismin zamanca əvvəlki hallarını öyrənmək istəyərkən, həmin cismin keçdiyi yolu sanki geriye qayıtmağa çalışırıq. Ən sadə bir misal çəkkək. Araba A məntəqəsindən B-yə, oradan da C-yə gəlir. İndiki anda o, C məntəqəsindədir. Arabanın özünün daxili dəyişikliyi nəzərə almadan, onun tarixçəsinin ancaq məkan yerdəyişməsi olduğunu qəbul etsək, biz onun keçmişinə qayıtmaq

¹ Н.Моисеев. Человек и ноосфера, М., Молодая гвардия, 1990, с. 169.

² Yenə orada.

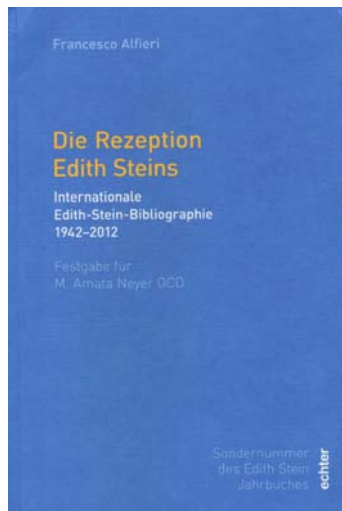
üçün əvvəlki zaman anlarındakı məkan koordinatlarını qeyd etməliyik. Lakin arabanın özündə onun əvvəlki koordinatları barədə heç bir informasiya olmaya bilər. Bunu ancaq arabanı əvvəlki məntəqələrdə görən adamlar və ya arabanın həmin sahələrdə buraxdığı izlər müəyənləşdirə bilər. Düzdür arabanın özündə də əvvəlki məntəqələrin izi qalmış olar, amma bu çox cüzi informasiya olduğundan ondan çıxış edərək keçmişə qayıtmaq xeyli çətin olur. Yenə də diqqəti buna yönəldirik ki, biz insan araşdırmasından bəhs edirik. Yəni informasiya insan tərəfindən qəbul edilərkən tarixə çevrilir, yoxsa biz arabanı heç araşdırmasaq da, o, özü öz keçmişinin daşıyıcısıdır? Arabanın tarixi əslində onun özünün müxtəlif zaman hallarındakı vəziyyətini əks etdirməlidir, lakin bununla yanaşı o öz ətrafının və təmasda olduğu hadisələrin də tarixinə dair müəyyən bir informasiya daşıyır. Bir var arabanın öz tarixi, bir də var arabaya bir *tarixçi* kimi yanaşılması və onun şahidi olduğu keçmiş haqqında informasiyanı bizə çatdırmaq imkanları. Yəni hər bir cisim həm öz keçmişi haqqında informasiyanı saxlamaqla müəyyən hafizəyə malikdir, həm də təmasda olduğu hadisələr haqqında müəyyən informasiya saxlamaq baxımından hafizəyə malikdir. Bu iki funksiya fərqləndirilməklə bərabər, onların ümumi cəhəti də göstərilə bilər. Məhz başqaları haqqında informasiya daşıyıcısı olmaqla, cisim insan hafizəsinin analoquna çevrilir. Fərq isə bundan ibarətdir ki, onun özündə olandan, daşdığı informasiyadan xəbəri yoxdur. Yəni bu passiv informasiyanı şüur faktına və daha sonra sözlərlə ifadə oluna bilən bir informasiyaya çevirə bilmir. Bu məsələdə insan köməyə gəlir və passiv hafizələrdən istifadə edərək özünün hafizəsini genişləndirmiş olur.

S.X.

Rəylər və mülahizələr

The philosophical-existential itinerary of Edith Stein in the light of recent studies by the Franciscan Father Francesco Alfieri

Marcella Serafini¹



It is not easy to trace the profile of a complex and multi-faceted figure like Edith Stein, or to present the basic tenets of her thought: any single ‘view’ risks being limiting and reductive. Jewish, Christian and martyr, a disciple and assistant of Husserl but also a ‘Christian philosopher’ in the school of Thomas Aquinas and Duns Scotus. What is particularly interesting about her is the close link between thought and life, the desire to trace everything back to the unity of the ultimate questions and the totality of meaning, averting the risk of

dispersion and fragmentation².

¹ Dos.Dr., Perucca (İtaliya)

² Stein herself considers this to be a typical characteristic of the female personality and approach. See A. ALES BELLO, *Edith Stein. La passione per la verità*, Edizioni Messaggero, Padova 2003, pp. 8-10. The publication of E. STEIN, *Einführung in die Philosophie*, Einführung, Bearbeitung und Anmerkungen von C. M. Wulf, *ESGA* 8, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2004, provides further confirmation of the breadth of her interests: not only anthropology, but also nature, considered from both the philosophical and scientific point of view.

This paper seeks to revisit certain sections of Edith Stein's existential and philosophical itinerary, from phenomenology to 'Christian philosophy', aiming for a deeper understanding of the theme of individuality and the reference to the community dimension of research, in the spirit of '*perennis philosophia*'. Fundamental in this regard are two recent publications by the Franciscan Father Francesco Alfieri, whose decisive contribution has been to shed new light on Steinian studies (providing the first international bibliography) and Stein's sources of reference, which are not limited to the Aristotelian-Thomist approach, but are open to the thought of other medieval philosophers, particularly Duns Scotus. The work of Father Alfieri has helped to consolidate the close relationship between the Franciscan Order and phenomenology, particularly via Edith Stein. Indeed, it was the Franciscan Father Herman-Leo Van Breda who, after saving Husserl's writings from being destroyed by the Nazis and placing them in an archive dedicated to him in Leuven, also gathered the manuscripts of Sister Teresia Benedicta of the Cross (Edith Stein). These were subsequently transferred to the Carmelite Convent in Cologne, laying the basis for the first annotated edition of her works.

1. From Phenomenology to the Carmelite Convent: a life dedicated to the 'Truth'

The biography of Edith Stein (1891-1942) is not particularly rich in terms of external events, but is profound and complex in terms of its inner journey: philosophical research, teaching and religious awakening converge and complement each other in the unity of the person¹. The search for truth,

¹ Of Edith Stein's early intellectual development we have the direct testimony of her family members, friends and acquaintances: the last of seven children, her father died before her second birthday. She was brought up by her mother in the Jewish faith and the observance of its traditions. She started school on her sixth birthday, in 1897, and soon proved to be a bright and studious child. At high school she was known for the maturity and depth of her knowledge. The most authoritative source for her biographical and intellectual development is her autobiography, written over the years and kept up to date until shortly before her death in the Auschwitz concentration camp, believed to have been on the 9th of August 1942 [E. STEIN, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere*

the common thread running through her life, oriented her towards philosophy, fuelled her religious awakening and was transmitted to others in her teaching and public conferences¹. The dramatic events of her epoch, especially the two world wars and the cultural and social transformations associated with them, prompted her to take up clear moral and social positions, demonstrating her determined personality, the consistency of her choices and the courage of her convictions².

Born in Breslau to a Jewish family on the 12th of October 1891, Edith Stein attended school there until going to university. In 1911 she enrolled in the faculty of German Letters of the University of Breslau, where she also studied philosophy and experimental psychology. By the end of her second term she was disappointed and dissatisfied with what the university had to offer but became interested in the research being conducted by Edmund

autobiographische Beiträge, neu bearbeitet und eingeleitet von M. A. Neyer, Fußnoten und Stammbaum unter Mitarbei von H.-B. Gerl-Falkovitz, *ESGA* 1, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2007²; English translation *Life in a Jewish Family 1891-1916. Her Unfinished Autobiographical Account (The Collected Works of Edith Stein, I)*, by J. Koeppel, ICS Publications, Washington (DC) 1986]. Extensive information can also be found in the biography edited by the then Prioress of the Carmelite Convent in Cologne, Sister Theresia Renata Posselt [*Edith Stein. Das Lebensbild einer Karmeliterin und Philosophin*, Glock und Lutz, Nürnberg 1948; English translation *Edith Stein. The Life of a Philosopher and Carmelite (Text, Commentary and Explanatory Notes)*, S. M. Batzdorff – J. Koeppel – J. Sullivan (eds.), Preface by M. A. Neyer, ICS Publications, Washington (DC) 2005].

¹ As well as philosophical research, also of considerable interest are her pedagogical and political studies, and her reflections on the special role of women. In Stein's view, there is a specifically female trait which cannot be reduced to a mere anatomical or biological distinction and does not even depend on this: it is a way of feeling, of perceiving the world and living in it, an entirely female talent, which can be traced back to affective charisma. It is a metaphysical predisposition, an aspiration to totality explored with flexibility, sensitivity and intuition, an analytical interest that is not dissipated in unconnected streams, but tends towards the recomposition of the whole. See A. ALES BELLO, *Lineamenti di una filosofia al femminile. Hedwig Conrad-Martius, Edith Stein, Gerda Walther, Filosofia Donne Filosofie*, M. Forcina – A. Prontera – P. I. Vergine (eds.), Milella, Lecce 1994, p. 557. See also A. ALES BELLO, *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Rome 1992, pp. 12-21.

² Significant examples in this regard include her experience at the front as a volunteer in a military hospital during the first world war and, during the rise to power of Adolf Hitler, her growing and prophetic awareness of the ideological development of the Nazi government towards the Jews. She expressed her fears with great lucidity in a letter to Pope Pius XI in April 1933.

Husserl (1859-1938) at the University of Göttingen. After reading the second volume of the *Logische Untersuchungen*, she decided to take up the option to spend a term in another university and moved to Göttingen so she could attend Husserl's lessons in person¹. When in 1916 Husserl was given a chair at the University of Freiburg, Edith Stein followed him as an assistant; her duties consisted of organising the professor's numerous manuscripts and giving preparatory courses in phenomenology for students. In that year she presented her doctoral thesis on empathy, which was approved with honours.

Meeting Max Scheler, who had converted from Judaism to Catholicism, the time spent with Adolf Reinach and his wife, and her friendship with Hedwig Conrad-Martius all brought her into contact with the field of religious experience, which she had neglected during her adolescence. The conversion of Reinach and his wife Anna in particular had a profound impact on her, especially when, after Reinach's death at the front, she was able to observe how faith helped the young widow to accept the grief for the loss of her husband².

Decisive for her life's trajectory was her reading of the biography of Teresa of Ávila while staying at the house of her friend Hedwig Conrad-Martius in the summer of 1921. '*This is the Truth*' she declared after reading it. From that moment she immersed herself in the study of Catholicism, receiving her Baptism and First Communion on New Year's Day 1922. In 1925 she met the Jesuit E. Przywara, who introduced her to the study of H. Newman and the thought of Thomas Aquinas, from whom she learned to place intellectual research at the service of God. No longer feeling at ease in Freiburg, she accepted a position at St. Magdalena's high

¹ Her reading of the volume impressed Husserl, who described Stein as 'courageous'. Immediately struck by her intellectual vitality, he unhesitatingly welcomed her into the Phenomenological Circle of Göttingen.

² Adolf Reinach, disciple and assistant of Husserl, died at the front during the first world war. Stein paid a visit to his wife Anna, who had invited her to put her husband's manuscripts in order. Expecting to find a person destroyed by grief, when she saw the serenity with which the widow accepted the death of her husband, she understood how powerful religious faith can be.

school in Speyer, run by the Dominican sisters, as a teacher of German language and literature. In this period she intensified her research and participation in various initiatives. In addition to her philosophical research, highly significant were the conferences held in those years on the role and vocation of women, as well as her further explorations of social, pedagogical and moral themes¹. She wanted to become a nun herself, but was advised not to by her spiritual director. When in 1933 the National Socialist government banned non-Aryans from public office, she was forced to abandon her post as a lecturer in Münster. On the 14th of October 1933, at the age of 42, she entered the Carmelite Convent in Cologne as a novice, taking the name of Teresia Benedicta a Cruce and thus fulfilling the wish she had held ever since her conversion².

For Edith Stein, conversion to the Christian faith did not constitute an obstacle to her intellectual commitments, but a broadening of her horizons, since it was a path towards the truth. However, faith is not just an

¹ The long essay of 1922, published as *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 5 (1922), pp. 1-283 [subsequently published in the ESW 2 collection, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1970; English translation *Philosophy of Psychology and the Humanities (The Collected Works of Edith Stein, VII)*, by M. C. Baseheart – M. Sawicki, M. Sawicki (eds.), Preface by S. Payne, ICS Publications, Washington (DC) 2000] should be seen in a context of lively discussions on the meaning of psychology as science, discussions in which Husserl himself had participated since his own student days under the influence of his two teachers, Franz Brentano and Wilhelm Wundt (see A. ALES BELLO, *Edith Stein. La passione per la verità*, pp. 47-55). The relationship between individual and community is also explored in *Eine Untersuchung über den Staat* [in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 7 (1925), pp. 1-123]. The condition of women is the topic of a series of essays written in 1932, gathered in the volume *Die Frau. Fragestellung und Reflexionen*, Einleitung von S. Binggeli, Bearbeitet von M. A. Neyer, *ESGA* 13, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005³; English translation *Essay on Woman (The Collected Works of Edith Stein, II)*, translated by F. M. Oben, ICS Publications, Washington (DC) 1996². All of these writings clearly show the influence of the phenomenological method, via which she investigates the links between individual and society as well as the importance of the community, the expression of human aggregation that precedes society and the state (see A. ALES BELLO, *Edith Stein. La passione per la verità*, pp. 15-19).

² She remained in Cologne until the 31st of December 1938, when, in order to escape from the anti-Jewish measures enacted by the Nazis, she was transferred to a convent in Echt in Holland, where she was detained by the police on the 2nd of August 1942.

intellectual attachment to God's truth, but the experience of a living, concrete personal encounter. Edith Stein warns against a faith which, however rigorous with respect to the truths it believes in, does not impact on the existence of the believer. The exclamation '*this is the truth*' that followed the reading of the autobiography of Saint Teresa marks a spiritual and intellectual turning point, tracing the originality of an itinerary in which the contemplation of the truth and testimony of life, dedicated to the point of martyrdom, converge: «A truth that does not hold the man until the moment of sacrifice – wrote Ricoeur – lacks proof»¹. Prompted by her adhesion to Christianity, Stein also underwent a 'philosophical conversion' that led her to the roots of 'Christian philosophy' and thus to the most significant thinker of this orientation, Thomas Aquinas, to whom she dedicated her German translation of the "*Quaestiones disputatae de veritate*" and a long essay, published in 1929, "*Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung*"².

The phenomenological method represents the philosophical *formamentis* she acquired during the years of university study: the reading of Husserl's *Logische Untersuchungen* had prompted her interest in this thinker, who defended the idea of an objective truth and taught the method for reaching it. Won over by Husserl's motto of the 'return to things', she dedicated herself to the systematic study of phenomenology, prompting the wonder and admiration of the master. Edith Stein assimilated three fundamental aspects of phenomenology: the method, the criticism of psychology and the conception of philosophy as a rigorous science. In her opinion, the fact that phenomenology was put forward as a method by Husserl meant that it did not constitute a complete philosophical system in itself, but rather an opening up towards reality as such, a 'return to things themselves', freeing them of the prejudices of common and scientific

¹ P. RICOEUR, *Testimonianza, Parola e rivelazione*, EDB, Rome 1997, p. 102. (our translation)

² E. STEIN, *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung*, in *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Ergänzungsheft)*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 11 (1929), pp. 315-338.

perception so that they can be seen for what they really are. Phenomenology thus urged philosophy to grasp reality as it offers itself to consciousness as raw data, before any philosophical or scientific reflection. For phenomenology, the world we are conscious of does not constitute a mass of objective data, nor is it the product of an absolute subject that constitutes it: the object is something meaningful for human beings insofar as it is grasped within an experienced relationship; as such, it is a ‘phenomenon’ that manifests itself to consciousness. For its part, consciousness is radical ‘intentionality’ – contact with the world¹. From Husserl’s phenomenology, Stein also absorbed the critique of psychology, which claimed to justify human activity via psychic and physical laws, revealing itself to be incapable of taking account of spiritual phenomena, which are not subject to any causal determinism. She also took up the notion of philosophy as a ‘rigorous’ and ‘apodeictic’ science, able to accede to the ‘absolute’ truth that transcends any contingency. However, in her reflections other interests progressively emerge, leading her to take an autonomous path with respect to that of Husserl, until the final break with the master, when the latter oriented his thought towards ‘transcendental phenomenology’, returning to the centrality of consciousness².

¹ See Stein’s short essays on phenomenology collected by A. Ales Bello in the anthological section of *La ricerca della verità. dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, Città Nuova, Rome 1993, pp. 55-117.

² For Stein, phenomenology would always remain her methodological *habitus*. Even after the break with Husserl, over the relationship between alterity and transcendence and the tension between idealism and transcendental realism, she would always recall, with esteem and profound gratitude, the formative ‘debt’ she owed to the master. See G. PULINA, *L’angelo di Husserl. Introduzione a Edith Stein*, Editrice Zona, Arezzo 2008, p. 62. The origin of the theoretical disagreement actually dates back to the publication by Husserl of *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie, Allgemeine Einführung in die Phänomenologie* [Erstes Buch, in *Husserliana* III/1, K. Schuhmann (ed.), Martinus Nijhoff, Den Haag 1976], which prompted much debate among his pupils. As Stein points out: «The *Logische Untersuchungen* had caused a sensation primarily because it appeared to be a radical departure from critical idealism which had a Kantian and neo-Kantian stamp. It was considered a “new scholasticism” because it turned attention away from the “subject” and toward “things” themselves. Perception again appeared as reception, deriving its laws from objects not, as criticism has it, from determination which imposes its laws on the objects. All the young phenomenologists were confirmed realists. However, the *Ideen* included some expressions which sounded very much as though their Master wished

Stein's intellectual trajectory was also influenced by other phenomenologists of the Göttingen circle, particularly Max Scheler, who had introduced to phenomenology two research fields that Husserl had neglected: the reflection on ethics and the religious problem. In the years 1913-14 Stein followed courses taught by Scheler focusing on the phenomenological investigation of the religious 'type', particularly holiness. It was for her nothing less than a revelation: «This was my first encounter with this hitherto totally unknown world. It did not lead me as yet to the Faith. But it did open for me a region of "phenomena" which I could then no longer bypass blindly»¹. This opening was facilitated by the phenomenological method itself, as she herself recognised: «With good reason we were repeatedly enjoined to observe all things without prejudice, to discard all possible "blindness". The barriers of rationalistic prejudices with which I had unwittingly grown up fell, and the world of faith unfolded before me»². The question of faith then emerges in the framework of philosophical research: her conversion to Catholicism was progressively prepared by her philosophical willingness to consider the spirituality of human beings and by the contact with Scheler, Reinach and Conrad-Martius, who facilitated a significant change of perspective in her reflections.

Among the factors that fuelled her opening up to religious experience a significant role was also played by her research into *empathy*, in which, wondering how it was possible to constitute an inter-subjective sphere, she

to return to idealism. Nor could his oral interpretation dispel our misgivings. It was the beginning of that development which led Husserl to see, more and more, in what he called "transcendental Idealism" (which is not to be confused with the transcendental idealism of the Kantian schools) the actual nucleus of his philosophy and to devote all his energies to its establishment. This was a path on which, to his sorrow as well as their own, his earlier Göttingen students could not follow him» (E. STEIN, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, pp. 200-201 [English translation, p. 250]). A further clue to the theoretical reasons that lie behind the break with Husserl is found in her essay comparing the thought of Husserl to that of Thomas Aquinas: what distinguishes Husserlian phenomenology from the philosophy of Aquinas is the 'anthropocentric' vision of the former with respect to the 'theocentric' approach of the latter (see A. ALES BELLO, *Edith Stein. La passione per la verità*, pp. 20-22).

¹ *Ibid.*, p. 211 [English translation, p. 260].

² *Ibid.*

observed that of all perceptive acts it is precisely the empathetic gesture that allows us to come out of ourselves. The phenomenological analysis of this act characterised her doctoral thesis, *Zum Problem der Einfühlung*, in which the *Einfühlung* was considered as a fundamental experience from which arises every type of encounter with the other, considered in its integrity and totality. Empathy expresses the opening up of human nature to communion with other spiritual subjects and forms the basis of the constitution of an inter-subjective sphere¹.

In her essay of 1929, “*Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung*”, written in honour of Husserl’s seventieth birthday, Stein compares the thought of Husserl with that of Thomas Aquinas, setting out an initial basis for her own personal synthesis between her previous phenomenological training and her new-found Catholic faith. What the two philosophers share is the conception of philosophy as ‘rigorous knowledge’. In Stein’s view it is legitimate to speak here of *philosophia perennis*, understood as the spirit of the authentic philosophy that lives in every true philosopher, i.e. in those who are irresistibly driven by an inner necessity to seek the *logos* or the *ratio* of this world. The aspiration of a *philosophia perennis* reflects the conviction that reason is able to overcome all barriers, whether they be linguistic, chronological, cultural or geographical. In addition, if consistently applied, human reason always orients itself towards the possibility of agreement. The truth is not duplicated and it conserves its integrity. However, as Stein points out in *Endliches und ewiges Sein*, «There is indeed only *one* truth but it unfolds itself to our human perspective in a manifold of individual truths which must be conquered step by step. If we succeed in penetrating to a certain depth in one particular direction, a larger horizon will be opened up, and with this enlarged vista a new depth will

¹ See E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, Eingeführt und bearbeitet von M. A. Sondermann, *ESGA* 5, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2008, pp. 133-136; English translation *On the Problem of Empathy* (*The Collected Works of Edith Stein*, III), by W. Stein, Introduction to the third edition by M. C. Baseheart, ICS Publications, Washington (DC) 1989, pp. 115-118; T. CAPUTO, *La ricerca della verità. L’itinerario teologico fondamentale in Edith Stein*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2009, pp. 23-29.

reveal itself at the point of departure»¹. The multiple truths of which the human intellect has progressively become capable are expressions of a single truth, which has been subject to an inevitable process of fragmentation. This premise guarantees the profound intelligibility of the universe, which, by proceeding scientifically, our knowledge can discover. It also makes it possible to compare thinkers from different epochs, such as Husserl and Thomas Aquinas, drawn by a fascination with the truth. Thus defined, *philosophia perennis* presents itself as a knowledge that is open, yet bound to a lasting foundation of truth².

On the theme of truth, Stein however notes a profound difference between Husserl and Thomas Aquinas: the former is interested in knowing the truth that can be reached by purely human means, whereas the latter does not hesitate to turn to the faith. Indeed, in the thought of Thomas Aquinas, faith complements and completes philosophy, since, in his view, the fullness of the truth cannot be achieved by purely human means. Stein also attributes a knowledge value to faith, understood as a complementary component of thought, not as a sentiment with no relationship to the field of truth and falsehood. It is precisely the search for truth that enables an authentic and fruitful relationship between reason and faith: reason finds in faith completion and further promptings; faith is fully complemented and confirmed by reason in the human journey towards truth³.

¹ E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Anhang: *Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg*, Eingeführt und bearbeitet von A. Uwe Müller, ESGA 11/12, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2006, p. 9; English translation *Finite and Eternal Being. An Attempt at an Ascent To the Meaning of Being*, by K. F. Reinhardt, ICS Publications, Washington, D.C. 2002, p. 1.

² In Stein's view, Christian thought can make a decisive contribution to '*philosophia perennis*' on the great questions of being and knowledge, seeking to heal the rift produced in the course of Modernity.

³ It is interesting to read Stein's comment in a letter to Roman Ingarden dated 10th of February 1928, in response to a reference made by her interlocutor to her 'philosophical dignity': «I believe that there are things – not only from a religious point of view, but also in philosophical terms – that go beyond the confines of what is possible with natural knowledge. Philosophy, understood as a science that arises from a purely natural knowledge, as you surely see it, can also recognise its own limits. It follows then from a philosophical point of view that these limits should be respected, while it is illogical to seek to reach something that goes beyond these limits by purely philosophical means» [E. STEIN,

Analysing faith in phenomenological terms, Stein began to see the relationship between faith and reason, revelation and philosophy. As an act of understanding and “being touched by the hand of God”, faith indicates a capacity for understanding that is the gift of grace, the result of supernatural intervention. In contrast, philosophy limits itself to the exercise of natural reason. The word faith (*Glaube*) indicates the acceptance of a being as true or real, and the certainty that it leads to an understanding of what exists *realiter* or *idealiter*.

The position expressed by Stein in her essay of 1929 on Husserl and Thomas Aquinas is developed further in *Endliches und ewiges Sein* (1935/36), which in the original German has a significant by-line: *Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. This is an explicit allusion to Heidegger’s *Sein und Zeit*, which Stein analyses in the final part. In this work too, which is heavily influenced by Augustine, her interest in the human subject is central. In this work, as in other papers and conferences, Edith Stein enters the debate over the legitimacy of Christian philosophy, distancing herself from those who argue the irreconcilability of philosophy and Christianity. Interest in the being, fundamental in her research, led her to go beyond «the neo-scholastic positions in two directions. In the first place her intent is to maintain the autonomy of philosophical research in terms of its structure and its openness to recognition of the other; in the second place, her attitude towards the history of philosophy and more generally her appreciation of the contribution made by individual thinkers to the clarification of the problems, a contribution that is evaluated and where appropriate used without preclusions, is also and above all original»¹.

After entering the Carmelite convent, her philosophical talent, which had so impressed Husserl, was not missed by her superiors, who quite exceptionally allowed her to dedicate herself to philosophy, completing works she had previously started and embarking on new research. Her final

Selbstbildnis in Briefen. Briefe an Roman Ingarden, Einleitung von H.-B. Gerl-Falkovitz, Bearbeitung und Anmerkungen von M. A. Neyer, Fußnoten mit bearbeitet von E. Avé-Lallemant, *ESGA* 4, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2001, p. 195 (our translation)].

¹ A. ALES BELLO, *Introduzione to La ricerca della verità*, pp. 42-43. (our translation)

work was “*Scientia Crucis*”, a study of Saint John of the Cross in which philosophy, theology and mysticism converge. On the 2nd of August 1942 she was arrested and deported to Auschwitz; the study of the Spanish mystic, which she had begun the previous year, was to remain unfinished¹.

2. The basis of individuality: Edith Stein from Thomas Aquinas to Duns Scotus

The centrality of the anthropological theme is an interest that Edith Stein shared with the cultural context of her time, but what made her approach original was her attempt to complete Husserl's phenomenology with the intuitions and themes of medieval philosophy. This was not limited to Aristotelian-Thomist thought, but also included thinkers of other schools. This was brought to light recently by Father Francesco Alfieri's study, “*La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein. La questione dell'individualità*”², which seeks to reconstruct the various sources of reference from which Stein was able to build a unified whole and thereby

¹ The reconstruction of the figure of Saint John of the Cross presented in this work, observes the author, is not a classic biography, since the *Scientia Crucis* is part of the larger project of a ‘philosophy of the person’, to which other writings by Stein had already contributed. Indeed, she points out that what is stated about the ‘I’, freedom and the person «does not derive from the teaching of our Holy Father John of the Cross. Of course there are certain points of departure to be found in him. Expositions on them, however, were far from his main intention and his thinking processes» (E. STEIN, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, neu bearbeitet und eingeleitet von U. Dobhan, Geleitwort von K. Mass, ESGA 18, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2007³, p. 3; English translation *The Science of the Cross. A Study of Saint John of the Cross*, by von J. Koeppel, introduction by K. Kavanaugh, ICS Publications, Washington (DC) 2002, p. 5). Again in the first few lines of the *Preface*, she points out that «Constructing a philosophy of the person [...] has been made a task only in modern philosophy» (*ibid*). The study of John of the Cross is thus consistent with the research project she had begun with her first writings on empathy. See G. PULINA, *L'angelo di Husserl*, pp. 76-77.

² F. ALFIERI, *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein. La questione dell'individualità*, Thesis ad doctoratum in philosophia assequendum, Pontificia Universitas Lateranensis, Vatican City 2011, pp. 332 (English edition in preparation). I thank Father Alfieri for allowing me to consult, ahead of its publication, the English translation of the work by George Metcalf. Citations from this work are from the English version while page numbers refer to the Italian edition.

address what the author himself refers to in the *Introduction* as a “clear gap” in the studies conducted to date¹.

In the context of historiographical reconstruction, the issue of individuality in Stein’s work² has generally been considered by scholars and commentators in terms of continuity with Aristotle and Thomas Aquinas. It is true that Stein’s works contain many passages or whole chapters in which the comparison with the Aristotelian-Thomist perspective is evident. It should be pointed out however that Stein’s contacts with these two large authors of the past were largely mediated by secondary sources, with the exception of her direct experience of Aquinas’ *De Veritate* and some works by Aristotle such as *Metaphysica*. Moreover, Father Alfieri’s study reveals that in addition to her relationship with the Aristotelian-Thomist tradition of thought, just as intense and constructive were the contacts that Stein sought to establish with Duns Scotus, although here too, she did not always succeed

¹ Of the very few studies published on this topic, see: F. BOTTIN, *Tommaso d’Aquino, Duns Scoto e Edith Stein sulla individuazione*, in *Il Santo* 49 (2009), pp. 121-129. See also the paper by P. J. SCHULZ, *Sulla soggettività della persona umana. Il contributo di Edith Stein alla teoria dell’identità*, in *Rivista Teologica di Lugano* 12 (2007), pp. 511-530.

² In philosophical terminology, ‘individuality’ refers to those aspects of a thing which, though they really belong to it, nevertheless are not included in its definition, insofar as the definition concerns its universal aspects. Individuality is thus ‘that which makes the singular singular’, i.e. unique in its reality. The search for its origin and basis is the essence of the issue at the heart of the “principle of individuation”, which was fiercely debated in medieval philosophy. The “principle of individuation” is understood as the metaphysical principle, intrinsic to the individual, that is and gives us the reason for its individuality. According to Thomas Aquinas, as well as Aristotle, what distinguishes individuals of the same species from each other is matter, considered not as pure power, but in relation to quantity and extent, the division of which gives rise to number. For this reason, the basis of individuation is, according to Thomas Aquinas, “*materia signata quantitate*”, i.e. matter which, because of quantity, has an extent, with parts that are unmistakable in themselves and can be designated from outside. Concerning individuation of the human person, the reference to matter is not sufficient; further qualification is required. Aquinas’ definition, according to which «*omne individuum rationalis naturae dicitur persona*» (*S. Theol.* I, q. 29, a 3, ad 2) recalls that of Boetius, according to whom «*persona est naturae rationalis individua substantia*» (*De duabus naturis et una persona Christi*, chapter 3: Migne, PL, 64, col. 1345). One of the characteristics of the ‘person’ cited by philosophers in the Scholastic tradition, is non-communicability, understood in the sense indicated by Aquinas as the characteristic that prevents a single being from being divided into many others and from being united with others (*In I Sent.*, d. 25, q. 1, ad 6).

in gaining access to the original sources¹. To demonstrate her position, Father Alfieri highlights what he calls “Scotist convergences” in Stein’s works. Highly significant in this sense is chapter VIII of *Endliches und ewiges Sein*, the culmination of a series of reflections scattered over various works starting with her doctoral dissertation on *empathy*. Three explicit references to Duns Scotus in *Endliches und ewiges Sein*² constitute the starting point for the reconstruction, by means of a reverse process, of the Scotist influences³. This process shows how Stein arrived – by pursuing phenomenological analyses – at an ever closer comparison with the speculative thought of Doctor Subtilis. Obviously, the Scotist themes are not taken at face value: for this reason Father Alfieri speaks of “Scotist convergences”, implying that Stein knew how «to interpret the phenomenological method in a highly original way by applying it to the themes of medieval metaphysics. Drawing ideas, knowledge and theoretical results from both traditions, she was able to conduct, while working within the phenomenological tradition, an analysis of the question of individuation that was characterised by absolute originality»⁴. This originality constitutes a point of reference for anthropological investigations in the philosophical panorama of the 20th century.

Stein's interest in Duns Scotus (although some of the works she referred to are considered spurious by modern scholars) had developed during her time in the Göttingen Circle, the community of Husserl's pupils. In this context Heidegger had written in 1916 “*Die Kategorie und Bedeutungslehre des Duns Scotus*”. Edith Stein herself, when translating Koyré's “*Essai su l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*” from the original French together with Hedwig Conrad-Martius

¹ See F. ALFIERI, *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein*, p. 13.

² See *ibid.*, pp. 34-36.

³ In reality, to describe what directly concerns Duns Scotus it would be more accurate to use the adjective ‘Scotian’. ‘Scotist’ is more appropriate in reference to the school that follows the philosophical and theological teachings of Doctor Subtilis. However, in studies of Duns Scotus this distinction is not always applied. In this paper too we will use the adjective ‘Scotist’, in order to maintain consistency with the terminology used in Alfieri's work.

⁴ F. ALFIERI, *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein*, pp. 13-14.

in 1921, had discovered some *Quaestiones* in a text that had long been attributed to Duns Scotus, entitled “*Quaestiones disputatae de rerum principio*”. This work marks the beginning of Stein's interest in Duns Scotus and medieval philosophy, as may also be surmised from some letters written to her friend Conrad-Martius¹. Historical and critical analysis of the codices shows – as Father Alfieri analytically demonstrates² – that the undisputed author of those *Quaestiones* is not Duns Scotus but the Franciscan Vitalis de Furno. The latter is thus the actual and unwitting source of the pseudo-Scotist doctrines considered by Stein and Husserl's other disciples. This fundamental detail was unknown to Stein, because at that time a systematic critical study of the writings of Duns Scotus had not yet been conducted. The misinterpretation emerges in a note in chapter VII of *Endliches und ewiges Sein*³, where Stein affirms, invoking the authority of P. Ephrem Longpré, that the “*Quaestiones disputatae de rerum principio*” cited by her – are to be considered as belonging to the authentic writings of Doctor Subtilis. In reality – as emerges even from a direct consultation of the material used by Stein – P. Longpré had been referring to the *Tractatus* “*De primo rerum omnium principio*”, a completely different text which, however (and this is almost certainly the cause of the confusion) had been published in the same volume.

¹ See *ibid.*, pp. 27-33.

² See *ibid.*, pp. 40-77.

³ E. Stein, *Endliches und ewiges Sein*, p. 346, note 74 [English translation, p. 602, note 74].

After a philological analysis of the writings of Duns Scotus¹, a necessary preliminary for identifying Stein's 'convergences' towards Scotist themes, Father Alfieri's book presents an analytical and thoroughgoing review of Edith Stein's writings on the theme of individuation. The starting point for this process is her dissertation on *Empathy*, in which Stein asks what is meant by 'individuality' when one asserts that «this I is "itself" and no other»². The reflection on *Empathy* leads to one of its first results: «In an entirely spontaneous way, her work on empathy brought her closer to Scotus in another respect: Stein considered individuality/singularity, i.e. what distinguishes personality as such, as not entirely knowable»³. Regarding the singularity of the person it is possible to achieve only an "intuitive accessibility" via a special type of perception that is "spiritual perception by feeling (*das Fühlen*)" ⁴. The person can only be 'felt' spiritually in its singularity and its "inalienable aloneness"⁵, in its 'distinctive imprint', but discursive knowledge is impossible. However, it is precisely on this uniqueness that solidarity and openness to the life of the community is founded.

¹ This analysis takes as a point of reference some texts of the *Ordinatio*, as well as the *Lectura* and the *Questiones super libros Metaphysicorum* (particularly q. XIII). As Father Alfieri observes, the most evident difficulties encountered in the study of Scotus arise from the extensive terminological stratification, a symptom of the Franciscan author's shifting use of key terms. Because of these shifts and in order to limit interpretative deviations, his disciples appear to have adopted the term '*haecceitas*', which in the texts of Doctor Subtilis appears only twice (see F. ALFIERI, *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein*, pp. 90 *passim*, 121-122). It emerges from his writings that for Doctor Subtilis the principle of individuation must be a "positive entity", intrinsic to the metaphysical structure of the being, which is not added to its specific nature nor can it be deduced from its accidental properties, such as quantity, matter or the compound of matter and form. Rather, its foundation lies in what Scotus himself calls the "*ultima realitas entis*", i.e. "the final reality of the form that makes the form itself perfect" (*ibid.*, pp. 113-115). Echoing Aristotelian positions, *quaestio* XIII of the *Quaestiones quodlibetales* uses the expression "*forma individualis*" (*ibid.*, p. 117), showing «how Scotus gradually modified his conception of individuation, starting – it is true – from the concept of "*forma individualis*", but evolving towards the absolutely new concept of "*ultima realitas entis*"» (*ibid.*, p. 220).

² See *ibid.*, p. 132.

³ *Ibid.*, pp. 220-221.

⁴ *Ibid.*, p. 221.

⁵ *Ibid.*, p. 139.

Starting with *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Stein indicates the foundation of this individuality and the ‘locus’ of each person with the expression “personal nucleus”, understood as something “individual as such, something indissoluble and unnameable”. In the final part of this work it is possible to discover parallels between Scotus' concept of “*ultima solitudo*” and what Stein calls “inalienable aloneness”. Indeed, she affirms that individuation lies beyond any possible psychic or material determination, to the point that the constitutive characteristics of this nucleus – immutability, consistency and permanence – impose a certain pattern on the development of the person: it is not the development of the person that moulds the nucleus – rather it is the latter that determines the person’s psychic and/or material evolution. The “*ultima solitudo*” is seen by Stein as “a state of being in oneself, a state of being in contact with the *depth* of one’s I”. It is only by living in this ineffable depth, the basis of every personal act, that the person can discover himself or herself in the world¹. Thus the metaphysical issues of medieval philosophy came to be intertwined with analyses and results obtained on a descriptive-phenomenological basis.

In *Der Aufbau der menschlichen Person*², after observing that a philosophy is radical only if it is able to tackle the fundamental structures of the human being, Stein definitively excludes the possibility of an extrinsic principle for the determination of the person and identifies the foundation of individuation in the ‘empty form’ together with its ‘qualitative filling’³. The latter «makes the individual not only a static bearer of the characteristics of the species, but also a “singular I”, since the qualitative fullness confers “its own” singularity with respect to the other singularities of the same species»⁴.

¹ *Ibid.*, pp. 136-140.

² E. STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*, neu bearbeitet und eingeleitet von B. Beckmann-Zöller, *ESGA* 14, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2004.

³ F. ALFIERI, *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein*, p. 222.

⁴ *Ibid.*, p. 181.

In *Potenz und Akt*¹ Stein reworks the results of Husserl's formal and material ontology in the light of medieval, Thomist and Aristotelian categories, and explores the concept of an individuation that is rooted in the personal 'nucleus' (*kern*). This is the 'core' or 'centre' of the personality, the source from which the individual draws its original life and the origin of the experiences that belong to the affective sphere. The 'nucleus' of the person confers unity and harmony on all actions; it is outwardly expressed in the character and constitutes the 'original locus' of the 'living'². Father Alfieri argues that the fundamental result of this analysis lies in the fact that «in this work Stein does not accept any determination of the principle of individuation that can, in the Thomist sense, be traced back to quantitative conditions of matter (*materia signata quantitate*, as formed matter)»³.

Chapter VIII of *Endliches und ewiges Sein* reaffirms with great clarity that the '*materia signata quantitate*' (of the Thomist tradition) cannot be the foundation of individuality, because, remaining on the general level of the matter-form relationship, it says nothing about the individual person. In contrast, argues Stein, the principle of individuation is "a positive existent [*etwas positiv Seiendes*]", an intrinsic perfection that becomes visible in an entirely special and unique way for human beings⁴. The "positive existent" consists of the individual nature (the being "that"). However, it should not be seen as a second nature in addition to the common nature (species) but rather as the expression of the common nature "in" the individual nature (being 'Socrates' for example adds nothing to human beings but contains the human being).

Stein's originality lies in her use of the expression 'empty form' to indicate an intrinsic formal property. This enables her to avoid any

¹ E. STEIN, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, Eingeführt und bearbeitet von H. R. Sepp, ESGA 10, Herder, Freiburg-Basel-Wien, Herder 2005; English translation *Potency and Act. Studies Toward a Philosophy of Being (The Collected Works of Edith Stein, XI)*, by W. Redmond, ICS Publications, Washington (DC) 2009.

² F. ALFIERI, *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein*, pp. 175-176; p. 178.

³ *Ibid.*, p. 223.

⁴ *Ibid.*, p. 224.

misunderstandings arising from the idea that the *principium individuationis* could be thought of as something that is added to the being from the outside and determines beings in a universal way. This allows Stein to link her ideas explicitly to those of Duns Scotus, as she declares in chapter VIII of *Endliches und ewiges Sein*: «Duns Scotus does likewise, if I understand him correctly. He sees the *principium individuationis* as something that has the marks of a positive existent, as something that sets the individual form of the essence apart from the universal form of the essence»¹. Although she does not use the Scotist expression '*ultima realitas entis*' to indicate that it is 'a positive existent [*etwas positiv Seiendes*]', in *Potenz und Akt* she uses the term "*haecceitas*" to refer to the individuality of the *Einzelsein*². The 'individual nature' of which Stein speaks recalls Scotus' *entitas positiva*, in that it shows that singularity is a product neither of matter nor of form nor of the matter-form synolon; rather, «it is something which, being reality, is formally distinct from the common nature and serves to contract it, thereby making it individually existent»³.

Participating in a debate – the foundation of individuality – the origin of which dates back to Plato, Edith Stein makes an original contribution, in that she succeeds in bringing together the scholastic tradition and phenomenological philosophy. Although the metaphysical structure of this approach is similar to that of Duns Scotus, the key to its interpretation lies in the Husserlian notion of "constitution". By returning to the medieval tradition, Stein «takes up the challenge of founding, on the basis of a solid metaphysical structure, a new ontology of the person that is able to grasp the "full" meaning of its being, and thus finds the "way" to reach the foundation of the eternal being»⁴. The issue is particularly relevant to the current debate

¹ Edith STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, pp. 408-409 [English translation, p. 610]; See Alfieri, *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein*, p. 211.

² F. ALFIERI, *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein*, pp. 211-212.

³ *Ibid.*, pp. 212.

⁴ *Ibid.*, p. 213. In Stein's new reading of the medieval sources, she progresses from reflection on the individual to reflection on the person (two clearly distinct levels in Duns Scotus and other medieval philosophers) only gradually. This should not surprise us, given

on anthropology, considering the attempts to ‘naturalise’ the personality and the risk of reductionism in the approach to the human person, now held to be the result of pure psychic, biological and environmental determinism. Stein's contribution shows that the characteristics of the immutable and intangible ‘*ultima solitudo*’ and “personal nucleus”, which place personal individuality beyond any material and formal element, mean that we cannot reduce the specific aspect of each person to whatsoever worldly, sociological or scientific category.

The intangibility of the person emerges from the delicacy and sensitivity – typically female characteristics – with which Stein approaches the concept of ‘singularity’: «For Stein, being a person means *feeling* oneself to be surrounded by an incommensurable depth in an *ultima solitudo*, qualitative elements that cannot be treated on the same level as universal invariants that are susceptible to some kind of formalisation»¹. Particularly beautiful and evocative are the pages where she speaks of the “spiritual perception by feeling (*das Fühlen*)”, understood as “the mood [*Stimmung*]” and “my present inner state of mind [*Verfassung*]”, via which the individual, as if by some “inner force”, «freed itself from any exterior conditioning of simple living and raises itself up in the interior singularity of its being, within which it moves freely»². This “interiority” constitutes the characteristic element by means of which the individual can «grasp with its inner vision its full “being itself”. At the same time, it cleaves to its singularity, distinguishing its own quality of being from those of other

that Stein did not have any specific training in medieval philosophy. It has consequences however in terms of her assessment of the medieval authors themselves. Indeed, when Stein grasps and internalises the concept of ‘*ultima solitudo*’, which in Scotus refers to the person, as the expression of the singularity of the human being, she compares it with Aquinas’ treatment of the foundation of the individual, highlighting its limits but not taking account of Aquinas’ reflection on the irreducibility (*incommunicabilitas*) of the person in relation to the ‘act of being’. In reality, Aquinas himself had recognised the inadequacy of ‘*materia signata quantitate*’ and identified the foundation of the ‘person’ in God’s direct creative act (participation in the *actus essendi*). See *Summa Theologiae* I, 30, 4, ob 2. The argument is explored further by G. BASTI, *Filosofia dell’uomo*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1995, pp. 338-340.

¹ *Ibid.*, p. 225.

² *Ibid.*, p. 201.

individuals outside itself»¹. In this inner vision it perceives that its “being itself” derives from an “ultimate source”, in which it lives “anchored to itself and in complete aloneness”. The more the individual lives in profundity, the more its «essential and irreducible nucleus that represents the foundation of any actualisation» manifests itself².

3. “Die Rezeption Edith Steins”: the first international bibliography

Interest in the person and the thought of Edith Stein has resulted in a substantial body of publications. In terms of content, they form a heterogeneous and variegated literature, comprising both scientific and popular works. A fundamental research tool that has recently been made available to scholars is the first international bibliography – *Die Rezeption Edith Steins* – drawn up by Father Francesco Alfieri³. The fruit of eight years of thorough and painstaking study, it lists 2855 publications and is currently being updated in view of a new edition, which will also include an index of authors that will facilitate its use⁴. It was originally published in the form of a special issue of the *Edith-Stein-Jahrbuch*, on the occasion of the seventieth anniversary of Stein's death, at the invitation of the *Jahrbuch's* editor, P. Ulrich Dobhan. The aim was to produce a *Festgabe* for the ninetieth birthday of the Carmelite nun Maria Amata Neyer, who worked so hard to set up the Edith Stein Archive in Cologne⁵. Sister Neyer's

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 202.

³ F. ALFIERI, *Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie (1942-2012). Festgabe für M. Amata Neyer OCD*, Sondernummer des Edith Stein Jahrbuches, Vorwort von U. Dobhan OCD, Geleitwort von H.-B. Gerl-Falkovitz – A. Ales Bello, Einführung von F. Alfieri OFM, Echter Verlag GmbH, Würzburg 2012, pp. 516.

⁴ The second edition is already in print. Updated with more than 8000 titles, a thematic index and an index of names, the very nature of the enterprise means it will always be ‘incomplete’ and subject to periodic revision. I am grateful to the author for kindly providing me with this information in advance.

⁵ The work was presented for the first time on the 22nd of April 2012 in the church of the Carmelite convent of Cologne, which Stein entered as a postulant on the 14th of October 1933, remaining there until December 1938. The publication had a broad impact among

contribution was not limited to the organisation of the Archive and the conservation of Stein's manuscripts, fortuitously recovered after the wartime bombings. Lending her support to the work of Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, she also helped to plan a new edition of Stein's works in German (ESGA – *Edith Stein Gesamtausgabe*), complementing the existing annotated edition started by the Franciscan Herman-Leo Van Breda (ESW – *Edith Steins Werke*). ESGA encouraged scholars to undertake further

scholars, as attested by the numerous reviews and comments published in Italian and foreign journals. The reader is referred here to the review by S. M. BATZDORFF, Edith Stein's niece, in *The Catholic Historical Review* 98 (2012), p. 841. In Romania, the comment by T.-B. PALADE, "Lumina luminează în întuneric" 70 de ani de exegeză steiniană, in *Actualitatea Creștină* 22 (2012), p. 19. In Poland, the review by J. MACHNACZ, in *Świdnickie Studia Teologiczne* 9 (2012), pp. 393-395. In Israel, the review by R. MIRON, in *Iyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly* 62 (2013), pp. 98-104. In Germany, the articles by H.-B. GERL-FALKOVITZ, *Resonanzen auf die Internationale Edith-Stein-Bibliographie von Francesco Alfieri OFM*, in *Edith-Stein-Jahrbuch* 19 (2013), pp. 15-18; M. B. FERRI, *Von den Trümmern des Karmel in Echt zu den neuesten Studien von Pater Francesco Alfieri: Die Rolle von Pater Herman-Leo Van Breda für die Rezeption von Edith Steins Denken*, in *Edith-Stein-Jahrbuch* 19 (2013), pp. 18-27; P. L. FORNARI, *Pater Francesco Alfieri und «Die Rezeption Edith Steins». Ein Weg für das Jahr des Glaubens 2012-2013*, in *Edith-Stein-Jahrbuch* 19 (2013), pp. 27-45; R. POZZI, *Zur Bibliographie «Die Rezeption Edith Steins» von Pater Francesco Alfieri OFM. Der gemeinschaftliche Sinn der phänomenologischen Untersuchungen*, in *Edith-Stein-Jahrbuch* 19 (2013), pp. 45-56. In Italy, the comments by P. L. FORNARI, *Suor Maria Amata testimone dell'opera di Edith Stein. Per i suoi 90 anni un libro dedicato alla bibliografia della filosofa e santa tedesca. Il testo curato da padre Alfieri*, in *Avvenire* (06 May 2012), p. 26; ID., *Edith Stein, da vera ebrea sulla via di Cristo*, in *Avvenire* (23 October 2012), p. 21; P. RICCI SINDONI, *Edith Stein a lezione da san Tommaso. Pubblicata in Germania la monumentale «bibliografia» della filosofa morta a Auschwitz. Seppe tenere insieme le radici della teologia medievale e il pensiero di Husserl*, in *Avvenire* (27 July 2012), p. 24; C. DOBNER, *La bibliografia generale su Edith Stein raccolta da Francesco Alfieri. La più grande donna nell'olimpio dei filosofi tedeschi*, in *L'Osservatore Romano* 183 (9 August) 2012, p. 5; F. DE STEFANO, *Die Rezeption Edith Steins: la "comunità" nella ricerca della "Verità". Un confronto con l'epistemologia giovanile nietzscheana*, in *Per la filosofia* 86 (2012), pp. 67-73; M. SERAFINI, *"Die Rezeption Edith Steins". Una bibliografia internazionale nutrita di 'spirito comunitario'*, in *Antoniano* 88 (2013), pp. 181-188; R. POZZI, *Il patrimonio filosofico di Edith Stein*, in *Nuova umanità* 205 (2013), pp. 127-130. See also the reviews by J. G. HART, in *Aquinas* 55 (2012), pp. 260-271; M. UBBIALI, in *Formazione Lavoro Persona* 3 (2013), pp. 144-145; C. BETSCHART, in *Nouvelle Revue Théologique* 135 (2013), pp. 317-318; C. KELLER, in *Erbe und Auftrag. Benediktinische Monatsschrift* 89 (2013), pp. 234-235; N. GHIGI, in *Mélanges carmélitains* 16 (2013), pp. 91-95; DE TOGNI S., in *Idee* 5 (2013), pp. 165-172; PICCINNO G., in *Temi di predicazione – Omelie* 4 (2013), p. 176; PINEZIĆ M., in *Obnovljeni Život* 68 (2013), pp. 285-286.

studies, launching a fresh cycle of research all over the world, as Padre Alfieri's bibliography attests.

«In order to fully grasp the true meaning of the thought of Edith Stein one must 'remember' that her research was conducted in a 'community spirit'. This aspect will help us to understand the complexity of her writings»¹. This observation by Sister Maria Amata Neyer to the philosopher Father Alfieri, during one of his numerous visits to the Cologne Archive, highlights a key element of Stein's methodology and production, which was, precisely, the fruit of a 'community effort': every 'point' in her work is interwoven with comparisons and references to other authors, fundamental on the path towards the truth. Stein learned this methodological trait from the school of Husserl, who urged his students to value autonomy and comparison in their research, in order to achieve continuous reciprocal enrichment². Consistent with this methodology, Father Alfieri recognises that his own work is also the fruit of a 'community experience', since «the test bed of culture is the continuous "state" of serene comparison with others, given that the Truth makes use of us, but does not depend on us»³. For this reason, «in order to conduct research, the "spirit" must invest the whole of our existence and rather than being a profession it must be a calling (*Beruf*)»⁴.

After a few introductory notes including a dedication to Sister Amata Neyer, the book presents a short biography of Stein. This is followed by a list of Stein's writings according to the first annotated edition (ESW) and their translations in various languages. Next comes the list according to the new annotated edition (ESGA), reflecting the order of publication of the

¹ F. ALFIERI, *Theoretische und praktische Voraussetzungen für die 'Edith Stein-Forschungsgemeinschaft*, in *Die Rezeption Edith Steins*, p. 34 (our translation).

² See *ibid.*, p. 34. This 'community spirit' is highlighted in Alfieri's introductory essay – "*Theoretische und praktische Voraussetzungen für die 'Edith Stein-Forschungsgemeinschaft*" (*ibid.*, pp. 33-51) – and is confirmed by Angela Ales Bello, who stresses Stein's original contribution to the creation of a Christian philosophy – "*Edith Stein zwischen Husserl und Thomas von Aquin. Phänomenologie und christliche Philosophie*" (*ibid.*, pp. 11-31).

³ *Ibid.*, p. 47. (our translation)

⁴ *Ibid.* (our translation)

works in German, together with the translations with respect to this new second edition. Regarding the international response to Edith Stein, Father Alfieri's starting date is 1919¹, although, in practice, most studies of her were published from 1942 to 2012. In the bibliography of secondary sources, in addition to monographs, essays, articles and collections, there are also reviews, providing a more complete picture of her work. In some cases, Alfieri has added brief notes (between guillemots < >), providing the reader with background information and reflections he has made over the years while consulting various works on Stein for his own research. Where possible, the bibliographical information includes ISSN and ISBN codes to make the works easier to retrieve.

The bibliography includes books, articles and essays (on philosophy, spirituality and mysticism), of both a scientific and popular nature, demonstrating the broad and progressive growth of Steinian studies, as well as Stein's multi-faceted personality: her writings are based on a sophisticated application of the phenomenological method, achieved by means of a rare intelligence and intuition, combined with a direct and simple spirituality. Her expository style is characterised by clarity, communicative skill, conciseness, intellectual honesty and an avoidance of polemics. Balanced and without prejudice, Edith Stein seeks to identify what unites us, not what divides the various positions, in accordance with the logic of *philosophia perennis* and the teachings of St Paul, who she quotes on many occasions: "Prove all things; hold fast that which is good" (1 *Thessalonians* 5, 21). This is an invitation to maintain an attitude of openness towards the various currents of thought, because on the one hand it is necessary to learn in order to consciously adopt a position, while on the other it is appropriate to discern before committing oneself. The search for truth therefore requires a readiness to consult sources other than simple reason, as in the paradigmatic case of medieval thought, which is a synthesis of philosophy and theology. Thomas Aquinas is a significant example in this regard, having succeeded in integrating Aristotelian thought into the progression of his research. In the

¹ The text of 1919 is Husserl's recommendation concerning Stein's habilitation.

same way, Stein sought to grasp and integrate suggestions from classical, medieval and modern thought, in order to «build a bridge between contemporary speculation and tradition»¹. In her opinion, the phenomenological school provided an appropriate method for achieving this connection.

In this context the sense in which she accepts the possibility of a ‘Christian philosophy’ also becomes clear: it is not a question of grasping the truth revealed *qua talis* in philosophy, but of acquiring responses from such a source to insoluble questions, so that faith itself becomes for reason a broadening of knowledge. This does not mean that philosophy ceases to be rigorous scientific research, in accordance with the Husserlian ideal, but rather that it acknowledges the insufficiency of rational methods alone and opens up to other perspectives. Starting from this awareness, Stein recognises that all routes to the truth are valid. Thus she gathers the teachings of the Church, the Holy Scriptures, the Fathers and the ancient and medieval philosophers, with both deep respect and a critical eye². Her byword is intellectual honesty, which ought to be a requirement for any authentic philosopher, along with awareness that individual researchers cannot by themselves draw on everything that is possible in the human mind. For this reason, research is a community effort that unites across time and space. Since truth is inexhaustible, knowledge of it is multi-faceted, dialogical and communal. It is not a matter of adhering to a certain current or interpretative proposal; rather, it involves gathering the suggestions of those thinkers who can best illuminate knowledge of the human being, the world and God. Philosophy maintains its autonomy as a field of research in which human reason can obtain valid albeit limited results. At the same time it can allow itself to be guided by faith so that it may proceed further in the search for the truth. Such a recognition implies that the philosopher does not submit to reason, but realises its limits. This phase of the journey is indispensable, because it can be undertaken together with non-believers; reason can be equally at home with the school of the Greeks and the

¹ *Ibid.*, p. 39. (our translation)

² *Ibid.*, p. 21.

moderns. Those who do this and also accept the suggestions of faith can be considered ‘Christian philosophers’¹.

‘Christian philosophy’ is thus neither ‘pure’ nor ‘autonomous’. Indeed, no philosophy that seeks the truth could ever be so, since to reach the truth an absolutely autonomous philosophical research is structurally insufficient. It is for this reason that Stein detached herself from Husserl, who in her opinion, despite having grasped the reasons behind the ‘crisis’ of contemporary culture, remained anchored to the same modern mentality that he sought to transcend. Here we are dealing with two ways of looking not so much at philosophy or the ends of human research, as at the means that human beings have at their disposal and their effectiveness. Husserl limits himself to pointing out the impossibility of reason providing an exhaustive result, raising the prospect of research without end; in contrast Stein, inspired by the model of enquiry of the medieval *Summae*, compensates for this intrinsic weakness by accepting the revelation of God and the tradition inspired by this. This is what she seeks to achieve in *Endliches und ewiges Sein*, a new and sophisticated *summa* in which the investigations of the past come together with the most convincing aspects of contemporary thought, in a universal and transversal ‘community of research’.

References:

ALES BELLO A., *Edith Stein zwischen Husserl und Thomas von Aquin. Phänomenologie und christliche Philosophie*, in F. ALFIERI, *Die Rezeption Edith Steins*, p. 11-31.

ALES BELLO A., *Edith Stein. La passione per la verità*, Edizioni Messaggero, Padova 2003.

ALES BELLO A., *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Rome 1992.

¹ *Ibid.*, pp. 42-43; M. PAOLINELLI, *La ragione salvata. Sulla “filosofia cristiana” di Edith Stein*, Franco Angeli, Milano 2001, pp. 143-149.

ALES BELLO A., *Lineamenti di una filosofia al femminile. Hedwig Conrad-Martius, Edith Stein, Gerda Walther, Filosofia Donne Filosofie*, M. Forcina – A. Prontera – P. I. Vergine (eds.), Milella, Lecce 1994, pp. 555-560.

ALES BELLO A. (ed.), *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, Città Nuova, Rome 1993.

ALFIERI F., *Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie (1942-2012). Festgabe für M. Amata Neyer OCD*, Sondernummer des Edith Stein Jahrbuches, Vorwort von U. Dobhan OCD, Geleitwort von H.-B. Gerl-Falkovitz – A. Ales Bello, Einführung von F. Alfieri OFM, Echter Verlag GmbH, Würzburg 2012.

ALFIERI F., *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein. La questione dell'individualità*, Thesis ad doctoratum in philosophia assequendum, Pontificia Università Lateranense, Vatican City 2011.

ALFIERI F., *Theoretische und praktische Voraussetzungen für die 'Edith Stein-Forschungsgemeinschaft'*, in *Die Rezeption Edith Steins*, pp. 33-51.

BASTI G., *Filosofia dell'uomo*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1995.

BATZDORFF S. M., Review of F. ALFIERI, *Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie (1942-2012)*, in *The Catholic Historical Review* 98 (2012), p. 841.

BETSCHART C., Review of F. ALFIERI, *Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie (1942-2012)*, in *Nouvelle Revue Théologique* 135 (2013), pp. 317-318.

BOTTIN F., *Tommaso d'Aquino, Duns Scoto e Edith Stein sulla individuazione*, in *Il Santo* 49 (2009), pp. 121-129.

CAPUTO T., *La ricerca della verità. L'itinerario teologico-fondamentale in Edith Stein*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2009.

DE STEFANO F., *Die Rezeption Edith Steins: la "comunità" nella ricerca della "Verità". Un confronto con l'epistemologia giovanile nietzscheana*, in *Per la filosofia* 86 (2012), pp. 67-73.

DE TOGNI S., Review of F. ALFIERI, *Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie*, in *Idee* 5 (2013), pp. 165-172.

DOBNER C., *La bibliografia generale su Edith Stein raccolta da Francesco Alfieri. La più grande donna nell'olimpio dei filosofi tedeschi*, in *L'Osservatore Romano* 183 (9 August) 2012, p. 5.

FERRI M. B., *Von den Trümmern des Karmel in Echt zu den neuesten Studien von Pater Francesco Alfieri: Die Rolle von Pater Herman-Leo Van Breda für die Rezeption von Edith Steins Denken*, in *Edith-Stein-Jahrbuch* 19 (2013), pp. 18-27.

FORNARI P. L., *Suor Maria Amata testimone dell'opera di Edith Stein. Per i suoi 90 anni un libro dedicato alla bibliografia della filosofa e santa tedesca. Il testo curato da padre Alfieri*, in *Avvenire* (06 May 2012), p. 26.

FORNARI P. L., *Edith Stein, da vera ebrea sulla via di Cristo*, in *Avvenire* (23 October 2012), p. 21.

FORNARI P. L., *Pater Francesco Alfieri und «Die Rezeption Edith Steins». Ein Weg für das Jahr des Glaubens 2012-2013*, in *Edith-Stein-Jahrbuch* 19 (2013), pp. 27-45.

GERL-FALKOVITZ H.-B., *Resonanzen auf die Internationale Edith-Stein-Bibliographie von Francesco Alfieri OFM*, in *Edith-Stein-Jahrbuch* 19 (2013), pp. 15-18.

GHIGI N., Review of F. ALFIERI, *Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie (1942-2012)*, in *Mélanges carmélitains* 16 (2013), pp. 91-95.

HART J. G., Review of F. ALFIERI, *Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942-2012*, in *Aquinas* 55 (2012), pp. 260-271.

HUSSERL E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie, Allgemeine Einführung in die Phänomenologie, Erstes Buch*, in *Husserliana* III/1, K. Schuhmann (ed.), Martinus Nijhoff, Den Haag 1976.

KELLER C., Review of F. ALFIERI, *Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie (1942-2012)*, in *Erbe und Auftrag. Benediktinische Monatsschrift* 89 (2013), pp. 234-235.

MACHNACZ J., Review of F. ALFIERI, *Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie (1942-2012)*, in *Świdnickie Studia Teologiczne* 9 (2012), pp. 393-395.

MIRON R., Review of F. ALFIERI, *Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie (1942-2012)*, in *Iyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly* 62 (2013), pp. 98-104.

PALADE T.-B., "Lumina luminează în întuneric" 70 de ani de exegeză steiniană, in *Actualitatea Creștină* 22 (2012), p. 19.

PAOLINELLI M., *La ragione salvata. Sulla "filosofia cristiana" di Edith Stein*, Franco Angeli, Milano 2001.

PICCINNO G., Review of F. ALFIERI, *Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie*, in *Temi di predicazione – Omelie* 4 (2013), p. 176.

PINEZIĆ M., Review of F. ALFIERI, *Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie*, in *Obnovljeni Život* 68 (2013), pp. 285-286.

POSSELT T. R., *Edith Stein. Das Lebensbild einer Karmeliterin und Philosophin*, Glock und Lutz, Nürnberg 1948; English translation *Edith Stein. The Life of a Philosopher and Carmelite (Text, Commentary and Explanatory Notes)*, S. M. Batzdorff – J. Koeppl – J. Sullivan (eds.), Prefazione von M. A. Neyer, ICS Publications, Washington (DC) 2005.

POZZI R., *Il patrimonio filosofico di Edith Stein*, in *Nuova umanità* 205 (2013), pp. 127-130.

POZZI R., *Zur Bibliographie «Die Rezeption Edith Steins» von Pater Francesco Alfieri OFM. Der gemeinschaftliche Sinn der phänomenologischen Untersuchungen*, in *Edith-Stein-Jahrbuch* 19 (2013), pp. 45-56.

PULINA G., *L'angelo di Husserl. Introduzione a Edith Stein*, Editrice Zona, Arezzo 2008.

RICCI SINDONI P., *Edith Stein a lezione da san Tommaso. Pubblicata in Germania la monumentale «bibliografia» della filosofa morta a Auschwitz. Seppe tenere insieme le radici della teologia medievale e il pensiero di Husserl*, in *Avvenire* (27 July 2012), p. 24.

RICOEUR P., *Testimonianza, Parola e rivelazione*, EDB, Rome 1997.

SCHULZ P. J., *Sulla soggettività della persona umana. Il contributo di Edith Stein alla teoria dell'identità*, in *Rivista Teologica di Lugano* 12 (2007), pp. 511-530.

SERAFINI M., “Die Rezeption Edith Steins”. *Una bibliografia internazionale nutrita di ‘spirito comunitario’*, in *Antonianum* 88 (2013), pp. 181-188.

STEIN E., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, Fußnoten und Stammbaum unter Mitarbei von H.-B. Gerl-Falkovitz, ESGA 1, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2002; English translation *Life in a Jewish Family 1891-1916. Her Unfinished Autobiographical Account (The Collected Works of Edith Stein, I)*, by J. Koeppel, ICS Publications, Washington (DC) 1986.

STEIN E. *Selbstbildnis in Briefen. Briefe an Roman Ingarden*, Einleitung von H.-B. Gerl-Falkovitz, Bearbeitung und Anmerkungen von M. A. Neyer, Fußnoten mitbearbeitet von E. Avé-Lallemant, ESGA 4, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2001.

STEIN E., *Zum Problem der Einfühlung*, Eingeführt und bearbeitet von M. A. Sondermann, ESGA 5, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2008; English translation *On the Problem of Empathy (The Collected Works of Edith Stein, III)*, by W. Stein, Introduction to the third edition by M. C. Baseheart, ICS Publications, Washington (DC) 1989.

STEIN E., *Einführung in die Philosophie*, Einführung, Bearbeitung und Anmerkungen von C. M. Wulf, ESGA 8, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2004.

STEIN E., *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, Eingeführt und bearbeitet von H. R. Sepp, ESGA 10, Herder, Freiburg-Basel-Wien, Herder 2005; English translation *Potency and Act. Studies Toward a Philosophy of Being (The Collected Works of Edith Stein, XI)*, by W. Redmond, ICS Publications, Washington (DC) 2009.

STEIN E., *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Anhang: *Martin Heideggers Existenzphilosophie – Die Seelenburg*, Eingeführt und bearbeitet von A. Uwe Müller, ESGA 11/12, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2006; English translation *Finite and Eternal Being. An Attempt at an Ascent To the Meaning of Being*, by K. F. Reinhardt, ICS Publications, Washington, D.C. 2002.

STEIN E., *Die Frau. Fragestellung und Reflexionen*, Einleitung von S. Binggeli, Bearbeitet von M. A. Neyer, ESGA 13, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005³; English translation *Essay on Woman (The Collected Works of Edith Stein, II)*, übersetzt von F. M. Oben, ICS Publications, Washington (DC) 1996².

STEIN E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 5 (1922), pp. 1-283 [subsequently published in the ESW 2 collection, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1970; English translation *Philosophy of*

Psychology and the Humanities (The Collected Works of Edith Stein, VII), by M. C. Baseheart – M. Sawicki, M. Sawicki (eds.), Preface by S. Payne, ICS Publications, Washington (DC) 2000]

STEIN E., *Eine Untersuchung über den Staat*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 7 (1925), pp. 1-123.

STEIN E., *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*, neu bearbeitet und eingeleitet von B. Beckmann-Zöller, ESGA 14, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2004.

STEIN E., *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung*, in *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Ergänzungsheft)*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 11 (1929), pp. 315-338.

STEIN E., *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, neu bearbeitet und eingeleitet von U. Dobhan, Geleitwort von K. Mass, ESGA 18, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2007³; English translation *The Science of the Cross. A Study of Saint John of the Cross*, by von J. Koeppel, introduction by K. Kavanaugh, ICS Publications, Washington (DC) 2002.

UBBIALI M., Review of F. ALFIERI, *Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie (1942-2012)*, in *Formazione Lavoro Persona* 3 (2013), pp. 144-145.

Abstract: This paper seeks to revisit certain sections of the existential and philosophical itinerary of Edith Stein, from phenomenology to Christian philosophy, considering the theme of individuality and the reference to the community dimension of research, in the spirit of ‘*perennis philosophia*’. Fundamental in this regard are two recent publications by the Franciscan Father Francesco Alfieri, whose decisive contribution has been to shed new light on Steinian interpretations and studies (including the first international bibliography) and on the sources of reference, which are not limited to the Aristotelian-Thomist approach, but are open to the thought of other medieval philosophers, particularly Duns Scotus.

Keywords: singularity, feeling (*fühlen*), community (*Gemeinschaft*), relationship, Scotus

Резюме: Статья посвящена пересмотру некоторых разделов экзистенциальных и философских воззрений Эдита Штайна: от феноменологии к христианской философии, где в духе «Вечной философии» рассматриваются тема индивидуальности и ссылки на общие исследовательские аспекты. Основой для данного исследования служат два последних публикации францисканского святого отца Франческо Альфиери, чей решающий вклад пролил новый свет на толкования и исследования Штайна (включая первую международную библиографию), а также на источники исследования, которые не только не ограничиваются аристотелевско-фомистским подходом, наоборот открыты для мыслей других средневековых философов, в частности, Дунса Скота.

Ключевые слова: сингулярность, чувства (*fühlen*), общество (*Gemeinschaft*), связь, Скот.

Xülasə: Məqalə Edit Şteynin fenomenologiyadan xristian fəlsəfəsinə qədər uzanan ekzistensial və fəlsəfi görüşlərinin şərhinə həsr edilib. Burada “Əbədi fəlsəfə” ruhunda fərdilik mövzusu və ümumi araşdırma aspektləri araşdırılır. Məqalənin əsas qaynağı kimi fransiskan müqəddəs ata Françesko Alfierinin son iki əsəri götürüb. Onun verdiyi bəhrə Şteynin şərh və araşdırmalarına (o cümlədən ilk beynəlxalq bibliografiyasına) ilə yanaşı, həm də nəinki Aristotel-Foma yanaşması ilə məhdudlaşmayan, hətta orta əsr mütəfəkkirlərinin, xüsusilə Duns Skotun düşüncələri üçün yeni imkan verən araşdırmaqların qaynaqlarına da yeni işıq salmış olur.

Ключевые слова: сингулярлық, hisslər (*fühlen*), cəmiyyət (*Gemeinschaft*), əlaqə, Skot.

TABLE OF CONTENTS

FROM EDITORIAL BOARD

<i>Instead of preface: The Geography of Philosophical Place.....</i>	<i>5</i>
--	----------

HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>A.N. NYSANBAYEV, N.L.SEITAKHMETOVA – Philosophy of Returning: Spiritual Sources of Turkic World.....</i>	<i>8</i>
<i>Konul BUNYADZADE – The Human Being in the Western Philosophy of the XIX c.: Kierkegaard – Schopenhauer – Nietzsche.....</i>	<i>28</i>
<i>Salahaddin KHALILOV – Pozitivism and Phenomenology.....</i>	<i>42</i>

PHILOSOPHY AND LITERATURE

<i>Sadaqat ALIYEVA – The Phenomenon of Artistry in the Literature and Philosophy.....</i>	<i>56</i>
---	-----------

SOCIAL PHILOSOPHY

<i>Salahaddin KHALILOV – Culture and Civilization.....</i>	<i>78</i>
--	-----------

SCIENTIFIC- PHILOSOPHICAL LIFE

<i>“The Rethinking Quran” First International Symposium.....</i>	<i>99</i>
<i>The Great Success of Azerbaijan Philosophy in Athens.....</i>	<i>100</i>

<i>PHILOSOPHY ESSAYS.....</i>	<i>102</i>
-------------------------------	------------

<i>PHILOSOPHY SKETCH.....</i>	<i>111</i>
-------------------------------	------------

REVIEWS

<i>Marcella SERAFINI – The philosophical-existential itinerary of Edith Stein in the light of recent studies by the Franciscan Father Francesco Alfieri.....</i>	<i>121</i>
--	------------

<i>СОДЕРЖАНИЕ.....</i>	<i>154</i>
------------------------	------------

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ РЕДАКЦИОННОГО СОВЕТА

Вместо предисловия:

География философского пространства.....5

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

**А.Н.НЫСАНБАЕВ, Н.Л.Сеитахмедова – Философия возвращения:
духовные истоки тюркского мира (на англ.яз.).....8**

**Кенуль БУНЬЯДЗАДЕ – Проблема человека в Западной философии
в XIX в.: Кьеркегор – Шопенгауэр – Ницше28**

Салахаддин Халилов – Позитивизм и феноменология.....42

ФИЛОСОФИЯ И ЛИТЕРАТУРА

**Садакат АЛИЕВА – Феномен художественности в литературе и
философии56**

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Салахаддин Халилов – Культура и цивилизация.....78

НАУЧНО-ФИЛОСОФСКАЯ ЖИЗНЬ

«Переосмысливая Коран»- Первый международный симпозиум....99

Большой успех азербайджанской философии в Афинах100

ФИЛОСОФСКИЕ ЭССЕ 102

ФИЛОСОФСКИЕ ЭТЮДЫ..... 111

ОТЗЫВЫ И РЕЦЕНЗИИ

*Марселла Серафини – Философско-экзистенциальный путь Эдит
Штайн в представлении францисканского святого
отца Франческо Альиери (на англ.яз)121*

TABLE OF CONTENTS..... 153

СОДЕРЖАНИЕ 154